

v. 10, n. 2, 2017

Veredas

Da História



Veredas da História, [online], v. 10, n.2, dez., 2017, ISSN: 1982-4238

EDITORES

Bruno Gonçalves Alvaro, UFS
Carlos Leonardo Kelmer Mathias, UFRRJ
Daniele Gallindo G. Silva, UFPel
Leandro Duarte Rust, UFMT
Marcelo Pereira Lima, UFBA
Paulo J. Debom Garcia, Universidade Cândido Mendes
Priscila Henriques Lima, UERJ

APOIO TÉCNICO E EDITORAÇÃO

Lucas Vieira de Melo Santos, UFBA
Beatriz Galvão Abrantes, UFBA

CONSELHO EDITORIAL

Adriana Vidotte, UFG
Bruno Gonçalves Alvaro, UFS
Carlos Leonardo Kelmer Mathias, UFRRJ
Daniele Gallindo G. Silva, UFPel
Marcelo Pereira Lima, UFBA
Leandro Duarte Rust, UFMT
Leandro Couto Carreira Ricon, PPGHC/UFRJ
Priscila Henriques Lima, UERJ
Paulo J. Debom Garcia, Universidade Cândido Mendes
Vanderlei Vazelesk Ribeiro

CONSELHO CONSULTIVO

Adriana Vidotte, UFG
Alessander Mário Kerber, UFRGS
Alexandre Vieira Ribeiro, UFF
André Pereira Botelho
Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva, UFRJ
Antonio Carlos Jucá de Sampaio, UFRJ
António Manuel Hespanha, Universidade de Lisboa
Beatriz Helena Domingues, UFJF
Cândido Moreira Rodrigues, UFMT
Célia Maia Borges, UFJF
Cláudio Batalha, Unicamp
Danilo Zioni Ferretti, UFSJ
Daniel Santiago Chaves, PPGHG-UFRJ
Janaina Christina Perrayon Lopes, UCP
João Fragoso, UFRJ
João Klug, UFSC
Jorge Eremites de Oliveira, UFGD
Karl Schurster V. S. Leão, PPGHC-UFRJ
Leandro Couto Carreira Ricon, PPGHC/UFRJ
Leila Rodrigues da Silva, PPGHC-UFRJ
Lia de Aquino Carvalho, UCP
Lia Zanotta Machado, UnB
Marcos Sorrilha Pinheiro, UNESP
Maria Cristina Correia Leandro Pereira, USP
Maria Filomena Pinto da Costa Coelho, UnB
Mário Jorge da Motta Bastos, UFF
Rafael Pinheiro de Araújo, PPGHC-UFRJ
Regina Maria da Cunha Bustamante, PPGHC-LHIA-UFRJ
Vanderlei Vazelesk Ribeiro, UNIRIO
Valdei Lopes de Araújo, UFOP

CONTATO PRINCIPAL

Marcelo Pereira Lima (UFBA)
Priscila Henriques Lima (UERJ)
E-mail: seer.veredasdahistoria@gmail.com

CAPA

Marcelo Pereira Lima (UFBA)

CONTATO PARA SUPORTE TÉCNICO

Luis Borges, UFBA
E-mail: luisborges.ti@gmail.com

SUMÁRIO

1

EDITORIAL

Beatriz Galvão Abrantes (UFBA)
Lucas Vieira de Melo Santos (UFBA)
Marcelo Pereira Lima (UFBA)

9

TEXTO DE ABERTURA DO DOSSIÊ

A IGREJA COMO PASSADO: UM PRÓLOGO HISTORIOGRÁFICO

Leandro Rust (UFMT)
Gabriel Castanho (UFRJ)

ARTIGOS DO DOSSIÊ

22 O FUNCIONAMENTO ECONÔMICO DA IGREJA COPTA NOS ESTÁGIOS INICIAIS DO EGITO ISLÂMICO (SÉCULOS VII A X)

Alfredo Bronzato da Costa Cruz (UERJ)

62

NOVIÇAS E FREIRAS: AS CANDIDATAS À PROFISSÃO RELIGIOSA, NO CONVENTO DE NOSSA SENHORA DA CONCEIÇÃO DA AJUDA DO RIO DE JANEIRO (1750 A 1757)

Amanda Dias de Oliveira (UFRJ)

94 A INVENÇÃO DA DIOCESE E A DEFINIÇÃO DA JURISDIÇÃO EPISCOPAL: O CASO DOS DÍZIMOS (SÉCULOS XII-XIII)

Carolina Gual da Silva (Unicamp)

110

REDES DE PODER E EPISTOLOGRAFIA MONÁSTICA: AS CONEXÕES POLÍTICAS EM FONTE AVELLANA

Cláudia Regina Bovo (UFTM)

128 OF WHEN IT WAS NECESSARY TO REMIND A
BISHOP OF HIS DUTIES: LOOKING INTO BEDE'S LETTER TO EGBERT
OF YORK

Diogo Kubrusly de Freitas (UFF)

148 SOCIALIZAR A FÉ: UM ESBOÇO ECLESIAL

Dominique Iogna-Prat Césor (CNRS/EHESS), Paris
Tradução de Gabriel Castanho (UFRJ)

179 REFORMADOR, BISPO E VICE-REI: JUAN DE PALAFOX,
UM HOMEM ENTRE DEUS E CÉSAR

Flávia Silva Barros Ximenes (UFF)

197 A "MISSÃO" DE FRANCISCO DE ASSIS E O
SULTÃO

AL-MALIK AL-KAMIL: A CONSTRUÇÃO DE UMA
POLÍTICA DIALÓGICA FRENTE O ISLÃ MEDIEVAL

Gustavo da Silva Gonçalves (UFRGS)

216 O SOLDADO RASO DA COMPANHIA: A TRAJETÓRIA
DO

JESUÍTA MANUEL ANDRÉS MATO (1933-2012)

Iraneidson Santos Costa (UFBA)

245 MOSTEIROS DE SÃO BENTO NA AMÉRICA
PORTUGUESA: INSERÇÃO, PODER E CONFLITOS DE UMA FAMÍLIA
ECLESIÁSTICA (SÉCULOS XVI-XVIII)

Jorge Victor de Araújo Souza (UFRJ)

265 LOS CRISTIANOS POR EL SOCIALISMO EM CHILE: UMA
EXPERIENCIA POLÍTICO-PASTORAL MÁS ALLÁ DEL ALTAR

Marcial Saavedra Castro (UFBA)

Lina Maria Brandão Aras (UFBA)

291 "NÃO HÁ QUE DUVIDAR, POIS A IGREJA O
DETERMINA": ESTRATÉGIAS ECLESIÁSTICAS DA POLÍTICA
MONÁRQUICA (PORTUGAL, SÉC.XV)

Maria Filomena Coelho (UnB)

310 *NOLITE ARBITRARI QUA VENERIM MITTERE
PACEM IN TERRAM; NON VENI PACEM MITTERE SED GLADIUM. A
GUERRA COMO FUNDAMENTO DE JUSTIÇA CONTRA OS
INIMIGOS DA FÉ (SÉC. XIII-XV)*
Michele de Araújo (UnB)

340 **DA EPÍSTOLA DE TIAGO ÀS MEMÓRIAS DE JAIME: A
SACRALIZAÇÃO DA GUERRA E A MODALIDADE
CAVALEIRESCA DO CRER**
Rodrigo Prates de Andrade (UFSC)

366 **A ATIVIDADE INTELLECTUAL NO MOVIMENTO
FRANCISCANO DURANTE O SÉCULO XIII: UMA ANÁLISE
DAS CONSTITUIÇÕES DE NARBONA**
Victor Mariano Camacho (UFRJ)

387 **AS ORIGENS DO CRIME RITUAL E AS DINÂMICAS DA
DIFUSÃO DE UMA NARRATIVA ACUSATÓRIA
CONTRA OS JUDEUS NO SÉCULO XII**
Vinícius Moraes

424 **RESENHA DO DOSSIÊ
OS DEMÔNIOS DE ALAIN BOUREAU E JOÃO XXII**
Jayme Rodrigues Krum (UFSC)



EDITORIAL

Beatriz Galvão Abrantes

Universidade Federal da Bahia

Lucas Vieira de Melo Santos

Universidade Federal da Bahia

Marcelo Pereira Lima

Universidade Federal da Bahia

A partir de novas abordagens, de uma pluralidade de sujeitos históricos e temas, o dossiê *Pensando e agindo em nome da Igreja* contribui para as discussões no campo, sobretudo, da História Social da Igreja e áreas, campos e domínios afins. Contemplando diferentes recortes temporais e espaciais, os artigos presentes nesta edição discorrem desde as relações entre religião e economia no Egito islâmico entre os séculos VII-X, as relações entre religião e política no Islã medieval, as conexões políticas, as redes de poder, as atividades intelectuais, passando pelas estratégias e discussões jurídicas, as relações entre monarcas e eclesiásticos pela Europa nos séculos XI-XV, até chegar à trajetória de instituições, grupos, padres, freiras e noviças nas Américas do século XVI ao início do século XXI.

Iniciamos o dossiê com o texto de abertura dos professores doutores Leandro Rust, da Universidade Federal do Mato Grosso (UFMT), e Gabriel Castanho, da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Em um texto sintético, mas historiograficamente robusto, que ultrapassa a mera apresentação protocolar, esses dois organizadores do dossiê fizeram uma discussão historiográfica e conceitual, configurando uma espécie de reflexão de abertura e indo além do formato de um *check list* de resumos dos artigos. Intitulado ***A Igreja como passado: um prólogo historiográfico***, o texto funciona como um fio condutor e articulador temático de todo o edifício desse dossiê. A seguir faremos um resumo descritivo para que os leitores e leitoras possam ter uma ideia mais geral da edição 2017.2.

O primeiro texto, intitulado ***O funcionamento econômico da Igreja Copta nos estágios iniciais do Egito islâmico (séculos VII a X)***, de Alfredo Bronzato da Costa Cruz (PPGH/UERJ), é uma investida reflexiva sobre uma história comparada da administração eclesiástica na Antiguidade Tardia e no Medievo. Para tal, o autor partiu da leitura da *História do Patriarcado Copta de Alexandria*, uma crônica oficial desta instituição, visando reconstituir como se deu as relações entre religião e economia, entre cristãos e muçulmanos desde a conquista do Vale do Nilo pelos árabes, em 641, até as vésperas da tomada da região pelos fatímidas, em 969.

Já Amanda Dias de Oliveira (PPGHIS-UFRJ) é autora do texto ***Noviças e freiras: as candidatas à profissão religiosas no convento de Nossa Senhora da Conceição da Ajuda do Rio de Janeiro (1750 a 1757)***. Ela discute vinte e oito solicitações de candidatas ao noviciado e ao ofício de freira. O trabalho segue algumas pautas da História Social das noviças e freiras, identificando as procedências das candidatas, os nomes dos seus pais ou responsáveis, as idades e os anos de falecimentos e se efetivamente se tornaram freiras. O objetivo principal de Amanda Dias é registrar a biografia coletiva destas mulheres.

Carolina Gual da Silva (UNICAMP) assina o terceiro texto do dossiê, intitulado ***A "invenção" da diocese e a definição da jurisdição episcopal: o caso dos dízimos (séculos XII-XIII)***. Nele, ela identifica uma delimitação da autoridade do bispo e um reforço de seu governo no âmbito diocesano, especialmente por meio da reconfiguração do chamado *officium episcopi*. Para Gual da Silva, em termos jurisdicionais, o poder territorial do bispo passou a se impor com maior vigor, culminando na jurisdição suprema do papa. Portanto, o artigo discute como o dízimo tornou-se tema de discussão jurídica e contribuiu para que a diocese se transformasse em um campo de práticas administrativas, fiscais e pastorais territorializadas pretensamente dominadas pelo episcopado e pelo papado.

Claudia Regina Bovo (LEME-UFTM) também se interessa pela história das instituições eclesiásticas no Medievo. No artigo ***Redes de poder e epistolografia monástica: as conexões políticas em Fonte Avellana***, a autora enfrenta o desafio de romper e criticar as perspectivas engessadas pouco sensíveis às investigações da dinâmica dos poderes eclesiásticos e seus mecanismos de organização no século XI. Assim, ela procurou discutir as redes sociais formadas durante os primeiros anos do

priorado de Pedro Damiano e seu papel para estabelecer um campo de ação para a ermida de Santa Cruz de Fonte Avellana. Por meio da epistolografia desse prior, Bovo esmerou-se histórica e historiograficamente sobre as redes de poder e colaboração constituídas em torno dessa comunidade anacoreta.

O artigo ***Of when it was necessary to remind a bishop of his duties: looking into Bede's letter to Egbert of York***, de Diogo Kubrusly de Freitas (PPGH-UFF), trata de um apelo considerado urgente sobre as mudanças na Igreja Northumbriana alto-medieval. Concentrando-se em uma fonte epistolar, emitida por Beda ao bispo Egbert de York, lembrando de seus deveres de ofício, Kubrusly discorre sobre as várias denúncias de abusos cometidos por clérigos, sobretudo aquelas relacionadas à falta de valores morais dos clérigos e à negligência com a pregação. Baseando-se na historiografia das duas últimas décadas, o autor concentra-se na perspectiva de Beda sobre o que deveria ser a Igreja no seu tempo.

Dominique Iogna-Prat (CéSor CNRS/ÉHESS-Paris), no artigo intitulado ***Socializar a fé: um esboço de percurso eclesial*** e traduzido por Gabriel Castanho (LATHIMM-IH/PPGHIS-UFRJ), dedica-se ao estudo de conjunto da *fides* a partir de uma ótima institucional. Focando em um esboço do percurso eclesial, o autor demonstra como a fé pode ter um papel socializador no Ocidente latino. Em breves referências sobre períodos pré-cristãos e cristãos sobre os significados do termo *fides*, Iogna-Prat trata das relações entre fé e instituição, entre fé e Igreja e, finalizando o texto, entre fé e crença no mundo medieval propriamente dito.

Na sequência, o texto ***Reformador, bispo e vice-rei: Juan de Palafox, um homem entre Deus e César*** tem como autoria Flavia Silva Barros Ximenes (PPGH-UFF). Flavia Ximenes dedica várias páginas sobre o papel de destaque de religiosos no governo das monarquias ibéricas, especialmente nas juntas e conselhos. Cardeais, bispos e inquisidores ocuparam posições particulares nas instituições monárquicas, concentrando diversas atribuições e detendo parcela considerável de poder. Isso também gerou numerosos conflitos jurisdicionais entre os bispos e os vice-reis e audiências no governo das Índias. Com essa referência em tela, a autora investiga as estruturas de poder por meio da análise da participação eclesiástica no governo das Índias tendo como referência a atuação de Don Juan de Palafox y Mendoza, *hechura* do conde-duque de Olivares, bispo e vice-rei.

O encontro que envolveu Francisco de Assis e o sultão al-Malik al-Kamil é o tema principal do artigo de Gustavo da Silva Gonçalves (PPGH-UFRGS) ***A “missão” de Francisco de Assis e o Sultão Al-Malik Al-Kamil: a construção de uma política dialógica frente ao Islã medieval.*** Dedicando-se ao contexto da Quinta Cruzada (1217-1221), o autor considera que o frade menor desempenhou um importante papel na construção de uma “política dialógica”, algo distinto de empreendimentos e envergaduras estritamente militares. Desta forma, Silva Gonçalves conclui que a missão de Francisco precisa ser entendida a partir da sua própria historicidade, já que as noções de política e diálogo necessitariam de uma abordagem que levasse em conta a temporalidade. Como o próprio autor diz, isso significaria “que uma suposta dimensão ‘pacífica’ levada a cabo por Francisco é devidamente analisada se considerada de forma crítica e histórica”.

O soldado raso da companhia: a trajetória do Jesuíta Manuel Andrés Mato (1933-2012), artigo feito por Iraneidson Santos Costa (PPGH-UFBA), procurou recuperar a trajetória do padre jesuíta espanhol Manuel Andrés Mato, ressaltando a sua atuação intelectual e pastoral. Esse padre jesuíta, radicado no Brasil desde 1968, atuou não somente no Instituto Brasileiro de Desenvolvimento (Ibrades), do Rio de Janeiro, e no Centro de Estudos e Ação Social (CEAS), de Salvador, além de assessorar diversos movimentos sociais na cidade e no campo, exercendo um trabalho intelectual e docente dedicado a tornar mais acessíveis as produções teóricas aos grupos populares. O texto de Iraneidson Costa constitui um trabalho historiográfico voltado para demonstrar como setores da Igreja Católica também se envolveram significativamente na reflexão, feitura e dinâmica dos movimentos sociais contemporâneos.

Jorge Victor de Araújo Souza (IH-UFRJ), no texto ***Mosteiro de São Bento na América Portuguesa: inserção, poder e conflitos de uma família eclesiástica (séculos XVI-XVIII)***, discute a inserção da ordem beneditina em um panorama histórico mais amplo da trajetória da instituição na América Portuguesa entre os séculos XVI ao XVIII. De forma distinta do que tem sido feito pela historiografia, Jorge Victor procura não somente enfatizar os aspectos eclesiais e internos da documentação institucional, como também as fontes exógenas aos mosteiros. A partir dessa metodologia, o autor relativiza as abordagens puramente centradas nas

dinâmicas internas da instituição, da perspectiva da Ordem como parte da Igreja colonial ou de seus religiosos. Assim, por meio do entrecruzamento de uma documentação institucional do ponto de vista da *ecclesia* com uma documentação produzida além dos muros dos mosteiros, ele identifica e analisa a amplitude, complexidade, dinamicidade e conflitualidade das redes sociais que ajudam a entender melhor a atuação das casas religiosas na América portuguesa.

O próximo texto foi escrito a quatro mãos por Lina Maria Brandão de Aras e Marcial Saavedra Castro, no artigo ***Los cristianos por el socialismo en Chile: una experiencia político-pastoral más allá del altar***. Ambos dedicam-se a discorrer sobre as relações entre política e religião em um contexto específico, qual seja, a emergência, atuação e repressão que recaíram sobre um grupo de sacerdotes e leigos, chilenos e estrangeiros, a partir do Concílio Vaticano II e da Conferência Episcopal de Medellín. Lina Brandão e Marcial Saavedra discutem a formação de sacerdócio mais comprometido com as causas populares na periferia de Santiago e em outras cidades do país, passando pela atuação ativa no processo do político que levou o socialista Salvador Allende ao governo chileno, até a luta junto com os trabalhadores nas fábricas, sindicatos e partidos políticos de esquerda. Uma atitude que desafiava a hierarquia eclesiástica e que sofreu forte repressão depois de 1973, quando um golpe de Estado liderado pelo General Pinochet interrompeu, dramaticamente, essa rica experiência política e religiosa dos sacerdotes e leigos na construção de uma via pacífica em direção ao socialismo.

Já a professora doutora Maria Filomena Coelho (PPGHIS, PEM-UnB, UnB) analisa alguns discursos e ações da monarquia portuguesa, no século XV. No artigo ***"Não há que duvidar, pois a Igreja o determina": estratégias eclesiásticas da política monárquica (Portugal, séc. XV)***. Longe de reproduzir um binarismo historiográfico que pressupõe um conflito intransponível e impermeável entre o poder temporal e o poder espiritual na Baixa Idade Média, a historiadora chama a atenção para a possibilidade de se pensar em uma outra interpretação que não reduza os problemas entre Igreja e Monarquia à essa lógica da dicotomia, cujos polos fossem distintos, separados e idênticos a si mesmos. Ao focar sobre a monarquia portuguesa, Maria Filomena Coelho salienta que os "monarcas que dão vida aos

exemplos analisados, por meio de estratégias eclesiais, agem e falam em nome da igreja, com o intuito de fortalecê-la e de, ao mesmo tempo, se fortalecerem”.

A construção discursiva da legitimação da guerra contra os inimigos da fé e a dificuldade de conciliá-la com a prática da paz e justiça foram um tema recorrente na doutrina cristã medieval. Esse é o assunto principal do artigo ***Nolite arbitrari quia vererim mittere pacem in terram; non veni pacem mittere sed gladium: a guerra como fundamento da justiça contra os inimigos da fé (século XIII-XV)***, elaborado por Michele de Araújo (PPGHIS-UnB). Para tal, Araújo analisa a iluminura constante na *Summa de Virtutibus et Vitiis* de Guilherme Peraldo (séc. XIII), e as obras *Estado e Pranto da Igreja*, de Álvaro Pais (séc. XIV), e o *Fortalitium Fidei*, de Alonso de Espina (séc. XV). Seu objetivo é saber como esses teólogos harmonizaram guerra, paz e justiça por meio das representações dos chamados *milites christi*, ou seja, aqueles que tinham o objetivo de estender o reino de Cristo ao mundo dos homens através da cruz e da espada.

Guerra Santa, Crença e Cavalaria. Eis as palavras-chave que resumem o artigo de Rodrigo Prates de Andrade (PPGH-UFSC), em ***Da epístola de Tiago às memórias de Jaime: a sacralização da guerra e da modalidade cavaleiresca do crer***. Por meio do que chama de “modalidade cavaleiresca do crer”, a autoria aponta como nobres, senhores e cavaleiros sacralizaram a guerra, estabelecendo um contato direto com o divino. Para isso, Prates de Andrade discorre como os conceitos cristãos de fé e obra assumiram uma formalidade nobiliárquica, sobretudo no texto de Jaime I de Aragão (1208-1276), o *Llibre dels Feys*, sem deixar de conectá-lo ao âmbito dos movimentos cruzadísticos dos séculos XII e XIII.

Victor Mariano Camacho PPGHC/ UFRJ, em ***A atividade intelectual no movimento franciscano durante o século XIII: uma análise das Constituições de Narbona***, problematiza o gradual desenvolvimento da atividade intelectual e do estudo teológico no âmbito da Ordem dos Frades Menores no decorrer do século XIII. Além da sua preocupação com a produção historiográfica existente, Camacho dedica a maior parte das linhas do seu artigo para analisar as chamadas *Constituições de Narbona*, que era uma compilação de normativas aprovadas no Capítulo Geral de 1261, justamente quando Frei Boaventura de Bagnorégio exercia a função de ministro geral. A ideia é discutir as principais mudanças previstas pela

instituição em relação às atividades conventual e acadêmica dos religiosos franciscanos.

O dossiê é ainda contemplado com um penúltimo artigo intitulado ***As origens do crime ritual e as dinâmicas da difusão de uma narrativa acusatória contra os judeus no século XII***, elaborado por Vinícius de Freitas Morais (PPGH-UFF). O texto é um mapeamento sobre a gênese das acusações contra os judeus, especialmente em virtude da morte de um menino-mártir chamado Guilherme de Norwich (1144) e seu posterior culto local. Priorizando as contradições narrativas medievais e contemporâneas sobre o tema, Morais discute criticamente os pontos e liames abordados por historiadores que ora eram favoráveis à identificação de uma origem a partir do assassinato de Guilherme, ora tomavam uma posição cética sobre uma efetiva percepção de um surgimento para essa lenda. Então, o artigo de Freitas Morais é uma análise sobre a escrita da história, mas também sobre os diversos indícios deixados pelo monge Tomás de Monmouth, e por outros documentos, acerca do status de primeira acusação de crime ritual direcionada aos judeus no caso de Norwich.

Ao final, e seguindo o escopo principal do dossiê, Jayme Rodrigues Krum (UFSM) elaborou uma resenha crítica intitulada ***Os Demônios de Alain Boureau e João XXII*** sobre o livro *Satã Herético: O nascimento da demonologia na Europa medieval (1260-1350)*, de autoria de Alain Boureau, texto publicado pela Editora Unicamp em 2016.

O dossiê, acertadamente intitulado *Pensando e agindo em nome da Igreja*, contemplou diversos temas, abordagens e documentações em um espectro temporal bastante plural e amplo. No entanto, essa amplitude de conjunto não é um paradoxo à temática central. A verticalidade analítica e historiográfica presente em todos os textos tomados individualmente é uma marca indelével da qualidade e diversidade científica dos estudos sobre a igreja nas últimas décadas. Essa edição de 2017.2 conta com contribuições de professores(as) investigadores(as) ligados(as) a programas de pós-graduação nacionais e estrangeiros, tais como os da UERJ, UFRJ, UFBA, UFRGS, UNICAMP, UFTM, UFF, Unb, UFSM, UFSC e da EHESS de Paris. Isso contempla um dos escopos centrais da Revista Veredas da História que é criar e fomentar um espaço de profícuo e livre debate acadêmico.

Em tempo, gostaríamos de agradecer aos organizadores deste volume, o Prof. Dr. Leandro Rust, da Universidade Federal do Mato Grosso (UFMT), e o Prof. Dr. Gabriel Castanho, da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), assim como às autoras e autores pelas suas contribuições à nova edição da Revista *Veredas da História*. Em um contexto de posturas anti-intelectualistas, cujo pensar híbrido, plural e crítico tornou-se tabu, esse tipo de esforço para democratizar o saber científico só atesta que o empenho coletivo, a confiabilidade no trabalho do outro, a competência esmerada e o companheirismo editorial só viabilizam peças inestimáveis para a edificação de um trabalho acadêmico de qualidade. Às leitoras e leitores, uma boa leitura crítica!



A Igreja como passado: um prólogo historiográfico

Leandro Rust

Universidade Federal do Mato Grosso

Gabriel Castanho

Universidade Federal do Rio de Janeiro

“Igreja”. Nome habitual, alusão cotidiana, menção óbvia. Mas quem pode apanhar, num único fôlego, as diversas realidades que o nome coloca em jogo? Quando o pronuncia ou escreve, quem recorda quanta pluralidade e tensão contêm as letras desse singular? Se levarmos em conta quem pensou e agiu por ela, quão diversas serão as experiências e definições atadas pela mesma denominação? Enfim, quanta história pode haver no nome e em nome da “Igreja”?

Se as repostas a tais questões são necessariamente heterogêneas e apontam para direções distintas, parecendo conduzir a uma fragmentação quase infinita de possibilidade de significados, não é apenas em razão de uma eventual diversidade de temas implicados ou de ângulos investigativos. Essa variedade quase inesgotável provém de algo mais. Ela ocorre, igualmente, porque esconde um embate originário, porque perpetua um confronto primordial: a hermenêutica aplicada à análise da Igreja carrega há séculos as marcas do enfrentamento entre os significados confessionais e seculares. Encontramos aqui a velha polêmica que, própria aos primeiros cristanismos históricos e à movente fronteira entre as formas espirituais e mundanas de se praticar e pensar a fé, desdobrou-se de maneiras diversas e inéditas com a ascensão da Modernidade ocidental e das formas de consciência atribuídas à secularização. Ao longo dessa trajetória, mas, sobretudo, cerca de quinhentos anos atrás, *saeculum* transbordou o limite de um vocabulário fundamentalmente temporal

para abranger uma intrincada maneira de estar no mundo. O deslocamento de sentido, em questão, é mais profundo do que se insinua. Sigamos a etimologia latina como evidência.

Quando o Ocidente era cinco centúrias mais jovem, recorria-se ao termo *saeculum* para nomear e reunir os fenômenos que ocorriam no tempo. "Secular" era tudo aquilo que a finitude e materialidade regiam, dos corpos às emoções, das leis aos poderes. É verdade que o termo nomeava uma esfera de assuntos e acontecimentos – conforme uma metáfora familiar aos teólogos medievais – vivenciada como um desafio a verdades reveladas: não era raro encontrar quem enxergasse o secular como uma permanente fonte de ameaças ao espírito. Por isso, expressões como "costumes seculares" ou "leis seculares" despontavam na escrita como matérias inquietantes, como desvios perpetrados contra as leis divinas, a ordem cósmica, a paz e a própria salvação. Por isso era tão recorrente a convicção de que era necessário contê-lo, corrigi-lo, endireitá-lo, reformá-lo ou mesmo combatê-lo. Eis o nome cabível àquilo que, intratemporal e material, ameaçava desfigurar o espiritual. Entretanto, o "secular" não nomeava uma ontologia externa ou rival ao olhar religioso. Considerado imperfeito e instável, o secular estava igualmente fundado sobre premissas metafísicas. O transcendente, ou melhor, os significados baseados na transcendência, eram igualmente as molduras que enquadravam as maneiras de explicá-lo e vivê-lo. E foi precisamente aí que o Ocidente produziu uma sensível abertura cultural. Há alguns séculos propagamos e ampliamos a visão de que o secular é capaz de dar sentido à vida coletiva *sem* recorrer ao sagrado ou o espiritual. Dos comportamentos domésticos às formas de governo, o sentido da existência foi ganhando certa intransitividade: a explicação de nossas condutas estava contida nelas mesmas, para compreendermos os porquês de nossas escolhas e ações não precisaríamos de nada além de uma observação atenta da ordem das coisas. Sobretudo após dobrar o topo da cordilheira iluminista,¹ os diversos círculos letrados ocidentais tornaram-se receptivos à certeza de que recorrer ao metafísico e ao

¹ Ver: KOSELLECK, Reinhart. **Crítica e crise**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1999; KOSELLECK, Reinhart & GADAMER, Hans-Georg. **Historia y Hermenéutica**. Barcelona: Ediciones Paidós, 2002.

transcendente era apoiar-se em ficções fabricadas pela mente, significava tomar emprestado afirmações insondáveis, cujo conteúdo inverte o real, tornando-o obscuro, opaco, fechado. Ainda que marcada por certas intermitências e desfechos irônicos, é longa a lista de vertentes intelectuais e campos do saber que fizeram da secularização o destronamento da religião como matriz instituída das chaves que guardam o real. Do Positivismo ao Estruturalismo, do Materialismo Dialético à Fenomenologia, é comum encontrar quem afirme que a metafísica rouba à consciência a capacidade de cartografar a verdade e realidade. Há algum tempo, o secular passou a fazer mais do que desafiar o espiritual. Passou a anulá-lo como razão prática da existência.²

A eclosão dessa guerra hermenêutica fulminou, com disparo certo, as maneiras de estudar a Igreja e os assuntos eclesiásticos.³ Tópicos até então reservados aos domínios da teologia foram, paulatinamente, transferidos para outros terrenos disciplinares. Um dos exemplos mais marcantes consistiu na compreensão do “carisma”. Pouco após a virada do ano 1900, a sociologia apossou-se desse vocábulo e o transformou. Um termo que, derivado de uma linguagem quase mística, nomeava uma habilidade misteriosa, inata, insondável, explicada como uma espécie de substância divina que jorrava através de atos edificadores da fé, passou a compreender um atributo das relações de poder, um dado verificável e, de certa forma, mensurável: a fusão de qualidades de liderança e *status* social.⁴ Uma palavra quase litúrgica (seria possível dizer totêmica?) perdeu a aura de intangível, convertida em uma manuseável categoria de análise. Foi secularizada. Eis um processo

² SWATOS JR., William H. & OLSON, Daniel V.A. (Ed.). **The Secularization debate**. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 2000; DOBBELAERE, Karel. **Secularization: an analysis at three levels**. Brussels: Presses Interuniversitaires Européennes, 2004.

³ Para uma visão crítica e atualizada das etapas do processo histórico de secularização, bem como de seus impactos nas ciências sociais ver: IOGNA-PRAT, Dominique, “Les mots de la ‘sécularisation’ e ‘La ‘querelle de la sécularisation’: um parcours dans la modernité intellectuelle”, In: ID.. **Cité de Dieu, cité des hommes. L’Église et l’architecture de la société**. Paris: PUF, 2016, p. 82-96.

⁴ EISENSTADT, Shmuel Noah (Ed.). **Max Weber on charisma and institution building**. Chicago, Publisher: University of Chicago Press, 1968; GEERTZ, Clifford. “Centros, reis e charisma: reflexões sobre o simbolismo do poder”. In: **O Saber Local: novos ensaios em antropologia interpretativa**. Petrópolis: Vozes, 2014, 125-149. Para um panorama da questão, ver: HERVIEU-LÉGER, Danièle & WILLAIME, Jean-Paul. **Sociologia e Religião**. Aparecida: Idéias & Letras, 2009.

recorrente entre a sociologia, a antropologia e o vocabulário eclesiológico e já significativamente investigado.⁵

A escrita da história foi igualmente afetada pela secularização. Mas, neste caso, os efeitos não parecem ter culminado numa transferência analítica. Quanto à historiografia, a secularização ganhou forma como tendência oposta: um esgotamento analítico. Ancorada sobre a atitude temporal iluminista e modelada pelo universo ético do nacionalismo e das revoluções sociais, a ciência histórica adotou a desvinculação com a explicação religiosa de mundo como uma premissa para o reconhecimento do lugar social de seus intérpretes. Eis uma herança acolhida pelos estudiosos no século XIX e mantida até os dias de hoje: explicar o mundo historicamente e teologicamente são atitudes rivais, incompatíveis, são, enfim, escolhas que se excluem.⁶ Um compromisso com o sentido sagrado do mundo cria atritos para a compreensão do sentido temporal como ordenamento das sociedades.⁷ Esse é um postulado tão comum no que se pode chamar de regime de produção da verdade na historiografia, que, à medida que consolidou seus modelos narrativos como paradigmas, o conhecimento científico da história estabeleceu uma série de indicadores para verificar o cumprimento de tal exigência. Um deles consiste nesta regra tácita: para o investigador, a Igreja é objeto sobre o qual se aplicam

⁵ Provavelmente, o caso mais notório e controverso desse processo repousa sobre o uso do conceito de teologia política, sobremaneira a tese encampada por Carl Schmitt de que “todos os conceitos concisos da teoria do Estado moderno são conceitos teológicos secularizados”. Ver: SCHMITT, Carl. **Teologia Política**. Belo Horizonte: Del Rey, 2006; SCATTOLA, Merio. **Teologia Política**. Lisboa: Edições 70, 2009. A questão vem sendo analisada coletivamente há alguns anos. Para uma primeira etapa desse esforço apresentando uma abordagem mais ampla e coletiva ver GABRIEL, Frédéric, IOGNA-PRAT, D. et RAUWEL, Alain (Orgs.) **“Les nouveaux horizons de l’ecclésiologie, du discours clérical à la science du social”**. In: **BUCEMA**, Hors-série n°7 (2013), disponível em: <http://cem.revues.org/12856>. Acessado em 14/03/2018. Acesso em março de 2018.

⁶ Isto não significa negar o lugar ocupado pelo pensamento religioso na trajetória intelectual da formação dos sentidos da história vigentes na contemporaneidade. A relação entre teologia e história não deve ser lida como uma espécie de cisma epistemológico que dera origem a uma *damnatio memoriae* dessa relação: não parece implausível admitir que até mesmo os usos paradigmáticos da categoria científica de temporalidade se tornam práticas narrativas que revolvem alguns fundamentos metafísicos ou mesmo providencialistas da visão de mundo ocidental. Se a história e a teologia assumiram posições rivais nesta “guerra hermenêutica” deflagrada pela secularização, é preciso reconhecer que sua relação é permeada por encontros, colisões e expropriações tanto quanto por armistícios, tréguas e alianças. As implicações e abrangências da questão podem ficar mais claras com a leitura de: LÖWITZ, Karl. **O Sentido da História**. Lisboa: Edições 70, 1991; MARROU, Henri-Irénée. **Sobre o conhecimento histórico**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

⁷ Para que não pareçam ambiguidades ou incertezas em relação ao lugar assumido por nossa argumentação quanto a essa questão, esclarecemos que a secularização como epistemologia é a perspectiva aqui adotada e endossada. Em nossa compreensão, enquanto consciência científica, a historiografia é um repertório de saberes instituídos a partir (e dependentes) de um recuo institucional e público das religiões. Perspectiva adequadamente apresentada em: TAYLOR, Charles. **Uma Era Secular**. São Leopoldo: Editora da Unisinos, 2010.

categorias existentes, não um fenômeno que exija a elaboração ou reformulação das categorias conceituais. É um dado que se descreve, que se dissecar de maneira supostamente isenta e se traduz através de uma observação pretendida como neutra. Como se a “história da Igreja” não implicasse – tal como ocorre com todo e qualquer tema cartografado nas tramas do tempo – em uma participação *teórica* de quem a escreve; como se, neste caso, a narrativa não implicasse mesmo a mente mais laicizada, ateuista ou niilista na *constituição conceitual* do objeto que estuda. “Igreja” ou “igrejas”, neste caso pouco importa: não passaria de um tema e deve-se evitar, a todo custo, que ele figure como historiografia especializada. Fazê-lo seria tornar-se traidor da secularização, um “espião confessional” nos territórios da ciência histórica. Talvez isso explique porque as pesquisas e os estudos rigorosamente científicos que renovaram a compreensão sobre esse tema raramente são reconhecidos como uma historiografia própria, diferenciada, que merece um destaque irreduzível às demais.

Quando historiadores, destacadamente marxistas ingleses, se dedicaram a escrever sobre as classes dominadas, explicando-as nos termos de uma história própria, mais densa e complexa do que a mera condição de uma mão de obra explorada, em pouco tempo esse tipo de estudo ganhou a alcunha de “história vista de baixo” – a *History from Below*, dos anos 1970.⁸ A relevância histórica do objeto destacada como historiografia. O mesmo vale para inúmeras outras referências. Ou não seria o caso da “história das mentalidades”? Da “História da arte”? A “Nova História Militar”? Segundo uma valiosa coletânea brasileira, estudar empresas é fazer “história empresarial”.⁹ E quanto à Igreja ou igrejas? A conclusão nos parece ser a de que falar em “história eclesiástica” é raríssimo porque tornou-se tabu. Sobre esse tema, “obviamente”, deve-se catalogá-lo como “história das religiões”, rubrica

⁸ BHATTACHARYA, Sabyasach. “History from Below”. *Social Scientist*, vol. 11, n. 4, 1983, p. 3-20; GREEN, Anna & TROUP, Kathleen (Ed.). *The Houses of History: a critical reader in Twentieth-century History and Theory*. Manchester: Manchester University Press, 1999, p. 33-58.

⁹ LOBO, Eulália. “História Empresarial”. In: CARDOSO, Ciro Flamarion & VAINFAS, Ronaldo (Org.). *Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997, p. 217-240. Ver ainda: CARDOSO, Ciro Flamarion & VAINFAS, Ronaldo (Org.). *Novos Domínios da História*. Rio de Janeiro: Campus, 2012.

secularizada e que carrega um selo conceitual das ciências sociais.¹⁰ Cabe, então, indagar: a Igreja, como um objeto, aliás, como *qualquer outro objeto*, não contém especificidades? E se nós demarcamos especificidades como vetores de uma vertente historiográfica,¹¹ por que a “história eclesiástica” é uma rubrica tão marginal, tão poucas vezes mencionada? Seria porque a expressão remete a um compromisso intelectual com a teologia? Mas, se assim o for, isso não significaria que a “história empresarial” retrata um vínculo ideológico similar assumido, por seu turno, com o empresariado? O estudo histórico da Igreja não está baseado na identificação moral ou confessional. Por sinal, eis aí uma atitude genuinamente secularizada. Colocar a Igreja em foco na investigação científica como um objeto histórico *como outro qualquer* e que faz jus a uma valorização historiográfica *como outro tema qualquer*, é renovar uma busca por uma ciência como consciência secularizada, humanista. Marginalizá-la como tema ou restringi-la como um campo de estudos pode, ao contrário, reforçar sua imagem de “assunto-para-além-do-saber”. Ou mais. Para além do tempo.

Todavia, essa regra de silêncios tácitos, de circunscrições intelectuais nem sempre declaradas, tem sido afrontada. Já não faltam trabalhos que buscam escovar a contrapelo essa maneira de pensar. Mais recentemente, sobretudo a partir de meados dos anos 1990, essa tradicional tensão entre estudos confessionais e secularizados da Igreja cristã tem, gradativamente, dado espaço a um diálogo renovado e profícuo. Em diversas universidades não confessionais pelo mundo, observa-se um interesse crescente pelo estudo das relações entre religião, religiosidade, instituições, relações de poder, práticas sociais, dinâmicas econômicas e discursos teológicos. Interesse esse que tem conduzido, em última escala, a investigações que visam compreender as diferentes facetas da experiência social do sagrado. Desponta uma nova História Social da Igreja, marcada por uma atenção renovada a respeito das articulações entre

¹⁰ Para um breve balanço da institucionalização do campo das Ciências das Religiões no Brasil ver PORTELLA, R. "Reflexos no espelho: reflexão sobre as Ciência(s) da(s) Religião(ões) nos programas de Pós-Graduação brasileiros". In: **Revista brasileira de História das Religiões**, III, n.9, 2011, p. 211-227.

¹¹ Seria essa a “poética” – no sentido que o termo recebe na retórica clássica – maior de nossa identidade científica? Ver: CARRAD, Philippe. **Poetics of the New History: French Historical Discourse from Braudel to Chartier**. Baltimore: John Hopkins University Press, 1992.

mudanças sociais, forças políticas e pensamento teológico.¹² Trata-se de um vasto horizonte histórico, que abrange grande variedade de temas, métodos e abordagens. Todavia, neste prólogo ao dossiê temático *Pensando e agindo em nome da Igreja*, nos limitaremos a apontar, brevemente, três características dessa História Social, três territórios conceituais de sua renovação intelectual.

A primeira dela é a compreensão de que a fusão sociedade-política-teologia conduz o pesquisador a situar na chamada *ecclesiologia* uma das chaves de leitura da Igreja ao longo da história. O termo, em si mesmo, já se encontra bastante difundido entre os estudiosos confessionais da Igreja para nomear as reflexões teológicas (espirituais e racionais) a respeito da instituição. Trata-se então e, sobretudo, de um conceito que seria apenas operativo no e do interior da instituição (o que por si só já colocaria um problema capital ao historiador que se confronta a formas eclesiais nada ou pouco institucionalizadas ao longo do tempo e espaço). Por sua vez pesquisadores leigos cada vez mais se apropriam desse conceito em paralelo a sua congênere "sociologia". Neste caso, a *ecclesiologia* (*ecclesia* + *logos*) é vista como a variedade de discursos mais ou menos eruditos que pretendem conhecer (e fazer conhecer) o *funcionamento* das comunidades humanas a partir das maneiras de pensar e de agir que *regem e são regidas* pelas relações entre as pessoas. Se é bem verdade que a metáfora mecanicista (assim como a imagem biológica que estabelece uma analogia entre a sociedade e um organismo complexo) potencialmente associada à noção de "funcionamento" evocada acima tenha sido há tempos criticada pelos cientistas sociais, ela tem o grande mérito de visar a compreensão de um objeto ao mesmo tempo cindido e universal, marca de muitas das pesquisas recentes que buscam compreender a Igreja histórica em sua totalidade.

¹² Como introdução a essa "virada ecclesiológica" realizada pelos estudos históricos secularizados da Igreja, ver o caso medieval, momento chave para a compreensão das formas como Igreja e Sociedade se imbricaram no Ocidente: IOGNA-PRAT, D. "A história do 'religioso' e do 'sagrado' na França (1995-2010)". In: ALMEIDA, N. B. et SILVA, E. M. (orgs.). **Missão e pregação. A comunicação religiosa entre a História da Igreja e a História das Religiões**. São Paulo: Editora da Unifesp, 2014, p. 15-27. LAUWERS, M. "Como os historiadores do século XX escreveram a história da Igreja feudal?" In: ALMEIDA, N. B. et SILVA, E. M. (orgs.). **Missão e pregação. A comunicação religiosa entre a História da Igreja e a História das Religiões**. São Paulo: Editora da Unifesp, 2014, p. 29-58.

Entre a micro-história e a história estrutural, o termo “totalidade” foi compreendido de diferentes maneiras pelos historiadores. Do estudo de caso que revelaria o cotidiano de cada indivíduo, até a identificação das forças coletivas e imutáveis que deixariam pouca ou nenhuma autonomia pessoal, os historiadores caminharam (juntamente com outras disciplinas sociais) no sentido do reconhecimento da existência de uma relação dialética entre os polos. O total (ou social/eclesial, no que interessa aqui) se encontraria exatamente na pluralidade de *articulações* entre o indivíduo e a coletividade; o “total” então não deve ser sinônimo de um “tudo” monolítico e estável, mas sim da busca pela múltipla variabilidade de relações dinâmicas estabelecidas entre indivíduos e desses com as coletividades. Articulações alimentadas por um fluxo de *ações* que correm nos dois sentidos (do individual ao coletivo e do coletivo ao individual). Tal práxis associativa permitiria abordar, de maneira renovada, uma das questões mais caras às ciências humanas: o que explica a coesão – ainda que tensa – de uma comunidade e evita sua dissolução? A pergunta nos leva à segunda característica aqui destacada: o estudo da Igreja como uma *instituição*.

Não é incomum nos depararmos com a avaliação de que, ao longo da história do cristianismo, a Igreja teria sido a mais importante organização social em razão, sobretudo, de um consistente e duradouro grau de *institucionalização*. Teria sido essa transformação que a convertera no *locus* de uma fusão entre os assuntos que hoje chamamos de “religião” e “política”. Fusão que, por sua vez, teria se tornado culturalmente hegemônica ao longo de diversos tempos e espaços da história do mundo ocidental (ou a ele atrelada), sobretudo, nos períodos medieval e colonial. Trata-se, evidentemente, de um termo central às nossas maneiras de compreender as relações entre presente e passado. Talvez, pudéssemos mesmo dizer que a expressão “a Igreja, instituição” integra um léxico histórico básico, que transita entre a cultura científica e o senso comum com notável frequência e relativa facilidade. A natureza elementar, quase óbvia, desta constatação choca-se com outra evidência. Em casos assim, quando um conceito se torna moeda corrente nas formas de explicar o

mundo, é de se esperar que ele surja envolto por uma galáxia de significados, que provoque uma miríade de acepções, definições, implicações. É isso o que ocorre quando tentamos compreender a Igreja como "cultura" ou como "poder". Mas não é o que ocorre quando a caracterizamos como "instituição". Neste caso, a definição surge rígida, quase monolítica e monótona. Por *institucionalização* da Igreja, o pensamento costuma mirar sua transformação em um bloco de poder regido por regras burocratizadas, distribuído como uma hierarquia clerical que se apresentaria como um "corpo piramidal de funcionários", nicho de uma relação formalista entre norma e sociedade, vértice de relações de poderes monopolizadas por uma autoridade que serviria a uma vontade centralizadora.¹³ Tal acepção costuma ser aplicada ao estudo de épocas díspares: ela pode ser vista como efeito da "revolução constantiniana" tanto quanto da "*renovatio* carolíngia"; emerge como o legado atribuído à "Reforma Gregoriana", mas igualmente à "Tridentina", surge ainda sob a roupagem de uma "monastização" como de uma "romanização", seja no século IV, no IX, no XVII ou no XIX.¹⁴

Contudo, um dos efeitos do diálogo aqui destacado, de um arrefecimento na guerra hermenêutica a que aludimos, tem consistido na flexibilização da compreensão da Igreja como instituição. Não mais uma definição, mas definições. A pluralidade é consequência de uma abertura à historicidade. Atualmente, quando tentam explicar como a Igreja agia e pensava como "instituição", os historiadores têm se revelado mais sensíveis à plasticidade dos conteúdos sociais que preencheram essa realidade, disposição que os torna igualmente mais receptivos à constatação de que as marcas da institucionalidade podem se apresentar de maneira inesperada,

¹³ A caracterização alude a uma bagagem intelectual cuja extensão precede e ultrapassa a sociologia weberiana, reconhecidamente mencionada como a matriz dessa caracterização do político como burocracia. Sobre um debate mais detalhado dessa questão, conforme defendido em: RUST, Leandro Duarte. **Colunas de São Pedro: a política papal na Idade Média Central**. São Paulo: Annablume, 2011.

¹⁴ O volume de obras representativas dessa caracterização é colossal, verdadeiramente oceânico. Listamos a seguir algumas referências, elencadas para fundamentar a argumentação tão somente como indicadores que ilustram a aplicação dessa acepção recorrente de "institucionalização" a diferentes épocas: MEYENDORFF, John. **Imperial Unity and Christian Divisions**. Crestwood: S. Vladimir's Seminary Press, 1989; SISSON, Keith & LARSON, Atraia (Ed.). **A Companion to the Medieval Papacy: growth of an ideology and institution**. Leiden: Brill, 2016; BULMAN, Raymond & PARRELLA, Frederick (Ed.). **From Trent to Vatican II: Historical and Theological Investigations**. Oxford: Oxford University Press, 2006.

surpreendente e dinâmica, incluindo, até mesmo características que um olhar moderno percebe como contrárias ao que uma instituição é.¹⁵

Aqui, falar em historicidade significa, igualmente, explorar os desdobramentos das clivagens entre discursos e práticas, ou antes, de cultivar certa receptividade ao fato de que as práticas geram sentidos próprios, não poucas vezes irredutíveis e incomensuráveis aos discursos e teorizações. Em termos propriamente sociais isto tem implicado, entre outras coisas, em reconhecer que, embora a Igreja possa ser caracterizada como uma “instituição global” – como notoriamente insistiu, por exemplo, Alain Guerreau¹⁶ –, tal caracterização não deve traduzir-se em alguma aceção totalitarista. Global, aqui, não significa total. Por maior que seja o truísmo da frase a seguir, é necessário lembrar que um integrante da malha institucional da Igreja não era um agente social dotado de uma vontade irrestritamente livre. Ele enfrentava tensões, limitações, frustrações e derrotas; sua atuação estava condicionada a fatores operacionais que, permanentes ou circunstanciais, restringiam o campo social de suas ações. Enunciadora de identidades globais, de sentidos globalizantes para as relações sociais, a Igreja nunca conseguiu, por exemplo, controlar ou mesmo plasmar-se à totalidade das comunidades que com as quais se relacionava – pensamos, aqui, não só nas populações judaicas e muçulmanas, ou mesmo nos atritos e deflagrações entre católicos, ortodoxos e protestantes, mas em como a eclosão quase onipresente das acusações de heresia indicava os limites de uma integração social por parte da própria Igreja. Tal é a conclusão a que têm chegado muitos autores empenhados no estudo da heresia, conferindo maior plausibilidade social e realismo histórico à imagem de “primeira sociedade da perseguição”, consagrada por Robert Ian Moore.¹⁷

¹⁵ Tal é caso, por exemplo, de: SESSA, Kristina. **The Formation of Papal Authority in Late Antique Italy: roman bishops and the domestic sphere**. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

¹⁶ GUERREAU, Alain. **O Feudalismo: um horizonte teórico**. Lisboa: Edições 70, 1987; GUERREAU, Alain. **El Futuro de un Pasado: la Edad Media en el siglo XXI**. Barcelona: Crítica, 2002.

¹⁷ Ver: ZERNER, Monique (Org.). **Inventar a heresia? Discursos polêmicos e poderes antes da Inquisição**. Campinas: Editora da Unicamp, 2009; MERLO, Giovanni. **Eretici del medioevo: temi e paradossi di storia e storiografia**. Brescia: Morcelliana, 2011. Sobre a extensão do debate, notadamente: MOORE, Robert Ian. **The Formation of a Persecuting Society: Authority and Deviance in Western Europe 950-1250**. Oxford: Blackwell, 1987; LAURSEN, John Christian & NEDERMAN, Cary J. (Ed.). **Beyond the Persecuting Society: religious toleration before the Enlightenment**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1998; SCHWARTZ, Stuart B.

Logo, ainda que globalizante, a Igreja nunca foi, de fato, uma instituição total. Ou seja, apesar do pensar e do agir eclesiásticos buscarem o estabelecimento de uma instituição universal, homogênea e constante, sua realidade social era propriamente histórica e, como tal, marcada por variações e localismos, bem como pela heterogeneidade e mutabilidade. A Igreja, como instituição, é feita e refeita no tempo e cada uma de suas formas, inesperadas e diversas – o que faz com que assumam, não poucas vezes, a aparência de uma incômoda contrariedade de nossas expectativas conceituais –, era socialmente genuína e eficaz. Mas há mais. Levemos esse raciocínio adiante. Abertas à historicidade, as relações institucionais da Igreja são, sim, marcadas por uma recorrência, uma constante: suas diversas formas são vividas como uma economia simbólica do sagrado.¹⁸ Portanto, renovar a compreensão sobre a eclesiologia e a instituição implica, igualmente, em redimensionar o *sagrado* como tema histórico. Eis a terceira e última característica aqui apontada.

No bojo da escrita da história da Igreja aqui considerada, o sagrado emerge como concretude histórica. Isto quer dizer que os sentidos da experiência religiosa não são vistos como autorreferenciais ou, se assim preferirmos, intrarreligiosos, mas decorrentes de uma trama maior de relações simbólicas que permeiam as relações sociais. Esse corolário tem se apresentado como ponto de sustentação de, ao menos, duas perspectivas metodológicas profícuas que se articulam e refinam. A primeira delas consiste em uma maior sensibilidade à complexidade da topografia social dos fenômenos religiosos. Trata-se de uma percepção do *sagrado* como um nome associado a relações de sentido que emergem discursivamente em certos pontos da vida social, mas que não estão aí confinadas. Dito de outro modo, se o sagrado acontece como representação de mundo numa cela monástica, na câmara de um palácio episcopal, no pórtico de uma catedral ou ao sopé do trono monárquico as relações que fundamentam essa mesma representação extravasam esses espaços,

Cada um na sua lei: tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

¹⁸ Ver: BOURDIEU, Pierre. **Economia das Trocas Simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1998.

transbordam-nos, sua extensão se prolonga pelas relações sociais, sejam elas de reciprocidade, dominação ou exploração. O sagrado, aqui, é uma categoria que não se conjuga como dicotomia estrutural de tabus entre o fasto e o nefasto ou como manifestação de uma essência numinosa que subjuga a psicologia humana: ele é uma maneira de ser no mundo, uma categoria relacional que implica em considerar o comportamento religioso tanto quanto o não religioso – isto, no entanto, sem reduzir o primeiro ao segundo, evitando determinismos e reducionismos.¹⁹

A segunda perspectiva metodológica consiste em reconhecer que lidamos com uma realidade movente, não estática, tampouco pronta ou acabada. Para o historiador, antes de ser um dado, o sagrado é um processo, contínuo e ininterrupto. A sacralização de pessoas, ações, lugares, datas, coisas, gestos ou símbolos raramente é terminada, encerrada, como se chegasse a um fim. O fato de que ela atinja formas estáveis, com contornos discerníveis e transmitidos de uma geração à outra não significa sua cristalização ou fixação em limites rígidos. O sagrado é movente. Como parte das relações em sociedade vividas sob a regência do tempo, ele se desloca e é deslocado; sua coerência é contextual e os contextos, sabemos-lo bem, são provisórios. A história da Igreja tem contribuído para a demonstração da adaptabilidade social do sagrado.²⁰ Alguns exemplos profícuos dessa atual contribuição têm surgido de obras recentemente dedicadas à investigação da guerra e da violência como experiências clericais: ao contrário do que se supôs por tanto tempo, a história demonstra que a sacralidade cristã não foi fixada pelo polo semântico de uma pacificação das relações como não agressão ou abstenção da força e da coerção.²¹ Em diferentes contextos, a fusão entre a devoção aos

¹⁹ Sobre a historicidade secular de conceitos eclesiais chave como “sagrado”, ver a tese de Manuel de Souza *Religiosus ou les métamorphoses du “religieux” dans le monde romain de la fin de la République à l’Empire chrétien (I^{er} siècle av. J.-C. - début du V^e siècle ap. J.-C.)*, Tours, 2001; resumida no *Bulletin du Centre d’études médiévales d’Auxerre*, 7, 2003. Disponível em <http://journals.openedition.org/cem/3552>. Acessado em 14/03/2018. Para uma visão diacrônica dos usos do vocábulo “sagrado” ver: DE SOUZA, M., PETERS-CUSTOT, A. et ROMANACCE, F.-X. (orgs). **Le sacré dans tous ses états: catégories du vocabulaire religieux et sociétés, de l’Antiquité à nos jours**. Saint-Étienne: PUST, 2012.

²⁰ Um instigante exemplo dessa abordagem consiste em: BASTOS, Mário Jorge da Motta. **Assim na Terra como no Céu... Paganismo, Cristianismo, Senhores e Camponeses na Alta Idade Média Ibérica (séculos IV-VIII)**. São Paulo: EdUSP, 2013.

²¹ KOTECKI, Radosław & MACIEJEWSKI, Jacek (Ed.). **Ecclesia et Violentia: violence against the Church and violence within the Church in the Middle Ages**. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2014; GERRARD,

ensinamentos de Cristo e o derramamento de sangue se fez socialmente coerente e autêntica.

O presente dossiê congrega trabalhos que se somam ao esforço de renovar o olhar sobre o que significa, historicamente, agir e pensar em nome da Igreja. Definidos por diferentes recortes temporais, espaciais e teórico-metodológicos, os artigos aqui reunidos tentam esmiuçar a pluralidade de formas pelas quais os membros da(s) Igreja(s) cristã(s) e grupos com os quais os mesmos se relacionavam buscaram, ao longo dos séculos, construir a existência material desta comunidade de fé. Os trabalhos aqui apresentados contribuem, de forma plural, para um fazer historiográfico que realce os processos de criação e recriação do tecido móvel e moldável que a Igreja foi e ainda é.

O FUNCIONAMENTO ECONÔMICO DA IGREJA COPTA NOS ESTÁGIOS INICIAIS DO EGITO ISLÂMICO (SÉCULOS VII A X)

THE ECONOMIC FUNCTIONING OF THE COPTIC CHURCH IN THE EARLY STAGES OF ISLAMIC EGYPT (7TH TO 10TH CENTURIES)

Alfredo Bronzato da Costa Cruz¹
PPGH/UERJ

Resumo: Partindo de uma leitura da *História do Patriarcado Copta de Alexandria*, crônica oficial desta instituição, este trabalho tem por objetivo reconstituir, de forma sinóptica, o funcionamento econômico da Igreja Copta nos estágios iniciais do Egito islâmico – ou seja, desde a conquista do Vale do Nilo pelos árabes, em 641, até as vésperas da tomada da região pelos fatímidas, em 969. No âmbito de tal reconstituição, deu-se especial atenção às assimétricas interações econômicas entre o governo islâmico e a comunidade cristã egípcia, e às estratégias de arrecadação praticadas pelos diferentes tipos de profissionais vinculados à Igreja Copta – tais como monges, bispos, clérigos casados e patriarcas. Espera-se que o texto

Abstract: Based on a reading of the *History of the Coptic Patriarchate of Alexandria*, an official chronicle of this institution, this paper aims to reconstitute, in a synoptic way, the economic functioning of the Coptic Church in the early stages of Islamic Egypt – that is, since the conquest of the Nile Valley by the arabs in 641, until the eve of the Fatimid takeover of the region in 969. In the context of such reconstitution, particular attention was paid to the asymmetrical economic interactions between the islamic government and the egyptian christian community, and the charging strategies practiced by different types of professionals committed to the Coptic Church – such as monks, bishops, married clerics and patriarchs. It is

¹ Doutorando em História (PPGH/UERJ (2015- atual)); Mestre em História (PPGH/UNIRIO, 2011-2013); Bacharel e Licenciado em História (PUC-Rio, 2005-2009). Bolsista Capes (2015-atual), Bolsista Nota 10/FAPERJ (2017 - atual). Membro do Núcleo de Estudos de Cristianismos no Oriente (NECO, GT-HR/ANPUH-RIO) e do Núcleo de Pesquisa Histórica do Instituto de Pesquisa e Memória Pretos Novos (NPH/IPN). Orientador: Prof. Dr. Edgard Leite Ferreira Neto. CL: <http://lattes.cnpq.br/7356386509536437>. E-mail: bccruz.alfredo@gmail.com. O presente texto foi inicialmente apresentado como trabalho de conclusão do curso *Religião, comunidade e instituição: Igreja medieval em construção*, ministrado pelo Prof. Dr. Gabriel Castanho no PPGHIS/UFRJ durante o primeiro semestre de 2017. Ao referido professor e a todos os colegas com quem tive a felicidade de conviver durante suas aulas, agradeço a atenção e comentários enriquecedores a respeito de minha pesquisa e questões. Todas as datas constantes neste *paper* foram convertidas para seus equivalentes no calendário gregoriano, de modo a facilitar a leitura.

contribua para a elaboração de uma futura história comparada da administração eclesiástica na Antiguidade Tardia e no Medievo.

hoped that the text will contribute to the elaboration of a future comparative history of ecclesiastical administration in the Late Antiquity and Middle Ages

Palavras-chave: Igreja Ortodoxa Copta – Relações cristão-muçulmanas – Religião e economia.

Keywords: Coptic Orthodox Church – Christian-muslim relations – Religion and economy.

A prática da oferta e recolhimento de dízimos é conhecida em uma quantidade muito variada de sistemas religiosos registrados na história da humanidade, de modo especial nas *religiões letradas*.² As tentativas de uma história comparada dessas práticas, mais de meio século depois da observação de Giles Constable referente à sua notória carência, contudo, sequer começaram a ser esboçadas.³ Tal anotação do historiador inglês, feita no rodapé de um texto seminal sobre a (não tão difundida quanto se parecia esperar) resistência ao pagamento de dízimos e taxas eclesiásticas na Cristandade medieval, indica um horizonte quase inexplorado. De fato, seguindo os antecedentes e as indicações de Constable, deparamo-nos com toda uma historiografia sobre os dízimos no cristianismo latino medieval, da qual ainda somos em larga medida tributários. Mesmo ao adentrar nessa tradição reflexiva, entretanto, vagueamos em um terreno algo movediço, pois o funcionamento econômico da Igreja permanece “um tema geralmente deixado de lado pelos pesquisadores”, ainda que em relação a contextos temporal e espacialmente muito mais próximos do nosso.⁴ Para fins didáticos, pode-se dividir essa reflexão histórica referente ao dízimo e ao seu papel na Cristandade medieval em três vertentes principais, que disponho por sua ordem de antiguidade. Por primeiro, temos as histórias te(le)ológicas do dízimo, produzidas por autores de compromisso ou simpatia confessional mais ou menos evidente. Tais histórias normalmente partem das menções que se fazem aos dízimos nos textos canônicos

² Para a definição aqui utilizada de *religiões letradas*, suas principais diferenças com as *religiões orais*, e as implicações dessas, cf. GOODY, Jack. **A lógica da escrita e a organização da sociedade**. Tradução de Teresa Loureiro Pérez. Lisboa: Edições 70, 1987, cap. 1 (para o presente tema, especialmente pp. 34-35).

³ CONSTABLE, Giles. Resistance to tithes in the Middle Ages. **The Journal of Ecclesiastical History**. Cambridge, n. 13, 1962, p. 175, n. 4.

⁴ SERBIN, Kenneth. **Igreja, Estado e ajuda financeira pública no Brasil: estudos de três caso-chave (1930-1964)**. Rio de Janeiro: CPDOC, 1991, p. 2-3.

da tradição judaico-cristã, ou seja, de seu (suposto) estabelecimento por direito divino, para narrar como foram *usurpados* pelos leigos em determinado período de anomia e, mais adiante, *recuperados* pela Igreja institucionalizante da *reforma gregoriana*.⁵ Em segundo lugar, há uma história quantitativa/serial das taxas eclesiásticas, realizada em larga medida por uma série de historiadores de orientação filo-protestante, liberal ou marxista, que compreendem a Igreja medieval antes do mais como uma estrutura burocrática de usurpação dos bens produzidos pelas camadas economicamente ativas da sociedade. Nos textos redigidos sob tal entendimento, os registros referentes ao dízimo são tomados como índices que simplesmente permitem o acesso a realidades de ordem socioeconômica, nas quais a participação eclesiástica, aliás, é considerada como uma anomalia moralmente reprovável diante daquilo que *deveria ser o funcionamento normal* da vida material do Medievo. Por fim, há uma historiografia recente, cujo adensamento remonta talvez apenas à última década do século XX, que considera o dízimo de fato como “um *problema histórico* (...) não como uma instituição, como algo pronto ou como um dado *a priori* que age sobre a sociedade.”⁶ No âmbito desta reflexão, o dízimo é considerado como veículo complexo de criação de relações sociais, não só de cunho servo-senhorial, mas através da imbricação de um discurso religioso, jurídico e administrativo sobre a ocupação, o uso e a autoridade sobre a terra e os bens nela produzidos.

Ora, geral e efetivamente, verificou-se na Europa pós-carolíngia a simultaneidade e concorrência da institucionalização das estruturas senhoriais e dos discursos e práticas referentes ao recolhimento dos dízimos eclesiásticos. As relações entre um processo e outro, contudo, estavam longe de serem simétricas, mas, poliformes, davam-se no âmbito da produção de uma teoria da prática.⁷ Não se tratavam apenas de discussões sobre finanças ou, melhor dizendo, sobre a transmissão de bens materiais de natureza variada de uma classe a outra, mas de um

⁵ O próprio conceito de reforma gregoriana é, não se deve esquecer, ele mesmo uma *questão* histórica, cf. RUST, Leandro & SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da. A Reforma Gregoriana: trajetórias historiográficas de um conceito. **História da Historiografia**. Ouro Preto, SBTHH/UFOP, n. 3, setembro de 2009, pp. 135-152.

⁶ GUAL, Carolina. **Solver o débito divino: dízimo, jurisdições e espaços de autoridade (séculos XII-XIII)**. Campinas: UNICAMP, 2016 (tese de doutorado em História), p. 33.

⁷ Cf. BOURDIEU, Pierre. Esboço de uma teoria da prática. In. ORTIZ, Renato (org.). **Pierre Bourdieu: sociologia**. Tradução de Paula Montero e Alicia Auzmendi. São Paulo: Ática, 1983, p. 46-81.

debate bastante denso sobre precedência e autoridade, que comportava diversos tipos de arranjo e de conflito, sutil ou declarado, entre senhores leigos e clérigos e entre diferentes *tipos* de clérigos (como, por exemplos, bispos e abades). Decerto que os discursos sobre o dízimo, assim como seu controle e uso efetivo, não eram os únicos elementos mobilizados pelos homens da Igreja para constituir sua diferença e sua ascendência sobre seus rivais e colaboradores laicos; como bem observou Carolina Gual,

Muitos outros fatores atuaram nesse processo, como a criação e a consagração de cemitérios, a definição dos territórios eclesiásticos, o controle do direito do poder de julgar e proclamar penas, a dispensa de sacramentos, o cuidado das almas, entre outros. Foi a combinação de todos esses elementos que ajudou a compor a autoridade abstrata e a atuação concreta da *Ecclesia* na sociedade medieval. (...) A primeira característica específica do dízimo na criação de espaços de autoridade está presente na sua função material de distribuição de riquezas. (...) o dízimo ajudava a constituir os espaços de autoridade de bispos e papas, fosse pelo sustento material do clero e das igrejas, pela distinção conferida pela riqueza advinda da coleta, pelo auxílio dos pobres e necessitados ou pela concessão de benefícios papais que poderiam assegurar a sobrevivência ou garantir o enriquecimento de grupos sociais ou religiosos, como as casas monásticas. Esse uso material do dízimo assegurava a presença eclesiástica na sociedade de forma visível, além de garantir a atuação concreta dentro dos limites das jurisdições. A segunda, e talvez mais importante, característica do dízimo está na sua natureza dupla, ao mesmo tempo espiritual e temporal. (...) Esse caráter duplo do dízimo fez com que ele pudesse agir de forma particularmente eficaz na definição das jurisdições e dos espaços de autoridade eclesiásticas. O dízimo contemplava todos os aspectos da definição da *Ecclesia* e de seu *dominium* na sociedade medieval.⁸

Assim sendo, o dízimo se encontrava no centro de alguns dos mais importantes debates que interessam aos estudiosos da história política, social e cultural da Europa da Idade Média Central.⁹ Creio que isso também se poderia afirmar, em extensão, à história econômica do cristianismo latino em sentido mais lato. Também aqui, portanto, confirma-se a consideração de Néri de Barros Almeida de que a história das experiências culturais do Medievo, por mais que contra isso se agitem consistentes críticas ideológicas, virtualmente *não pode* ser realizada fora do âmbito da história da Igreja de Roma, seja pela natureza da maior parte dos

⁸ GUAL, Carolina. op. cit., p. 205-207.

⁹ Idem, p. 209.

documentos agora disponíveis aos historiadores, seja pela integração das esferas de mundo que era própria a essa época.¹⁰

Isto considerado, reitera-se que estudos sobre o dízimo e, de modo geral, sobre a vida econômica da *Ecclesia* no Medievo são decerto cruciais para o entendimento de *nós* históricos vitais da trajetória das sociedades europeias, na medida em que permitem uma consideração simultânea de seus aspectos ideológicos e materiais. Por outro lado, não me parece adequado perder inteiramente de vista que “o movimento cristão tem sido sempre maior do que qualquer comunidade eclesial individual ou local imaginou que fosse.”¹¹ Desta forma, creio que seria interessante, ainda que de modo eventual, (re)dimensionar tais estudos em um enquadramento mais amplo, que é o das “contas de um imenso rosário partido” de grupos cristãos, muito diversos entre si, que se manteve muito ativo desde a primeira metade do primeiro milênio da Era Comum até pelo menos as vésperas da expansão europeia que se convencionou marcar como o fim da Idade Média e o início da Modernidade.¹² De fato, a constituição e desenvolvimento histórico do cristianismo latino e das sociedades europeias sobre os quais esse teve ascendência deram-se em apenas *uma* das extremidades de uma rede de comunidades eclesiais que se estendia, marcada por descontinuidades e heterogeneidades, por pelo menos três quartos de todo o Velho Mundo, da Abissínia à Escandinávia, da Irlanda à China. Como bem observou Peter Brown, é certo que os acontecimentos desses *cristianismos* tão díspares entre si não tiveram repercussões diretas ou imediatas uns sobre os outros, ainda que isso, sim, eventualmente se tenha verificado.¹³ Transpassando a sua poliformia, entretanto, notam-se “indícios de uma mesma *linguagem cristã*, baseada na partilha de tradições” comuns, que deveria nos fazer lembrar a “enorme escala em que surgiu um cristianismo especificamente

¹⁰ ALMEIDA, Néri Barros de. O alvo da História da Igreja e a História da Igreja como alvo: o exemplo da Idade Média Central (séculos XI-XIII). **Rever**. São Paulo, n. 2, 2004, pp. 66-68.

¹¹ IRVIN, Dale T. & SUNQUIST, Scott W. **História do movimento cristão mundial. V. 1: do cristianismo primitivo a 1453**. Tradução de José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulus, 2004, p. 5.

¹² BROWN, Peter. **A ascensão do cristianismo no Ocidente**. Tradução de Eduardo Nogueira. Lisboa: Presença, 1999, p. 22. JENKINS, Philip. **A próxima cristandade**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Record, 2004, pp. 33-48. Id. **The lost history of christianity: the thousand-year golden age of the Church in the Middle East, Africa and Asia – and how it died**. Nova Iorque: HarperOne, 2008.

¹³ Cf. p. ex. ALBERIGO, Giuseppe. Novas fronteiras da história da Igreja? **Concilium**. Petrópolis, Vozes, v. 57, n. 7, 1970, p. 874 – que menciona as “causas remotas que tantos acontecimentos do Ocidente têm justamente na história do cristianismo oriental”.

ocidental”.¹⁴ E, com isso, retomo a consideração com a qual iniciei este ensaio. Salvo agudo engano de minha parte, não há disponível em língua portuguesa sequer um único trabalho que compare o funcionamento econômico de diferentes tradições cristãs de (alegada) origem apostólica no Medievo. Posto o espaço aqui disponível e o ainda incipiente estado da pesquisa acadêmica sobre os cristianismos não-latinos cá no Brasil, também partícipe da “ignorância, ainda crassa”, denunciada por Giuseppe Alberigo, “que toda a nossa cultura mostra quanto à experiência cristã vivida nas outras áreas geográficas e culturais”, não tenho a menor pretensão de oferecer por agora esse desejado estudo comparativo, mas apenas apresentar algum material que possa “sugerir novos caminhos de pesquisa histórica e levantar novos dados para futura consideração teórica”.¹⁵

Uma das mais antigas e consistentes tradições cristãs com origem na primeira metade do primeiro milênio da Era Comum é a egípcia, que se difundiu da cidade de Alexandria, subindo o Rio Nilo, até os confins da Núbia e do altiplano etíope. No decorrer de sua longa história, e em coerência com os paradigmas vigentes por praticamente todas as sociedades pré-modernas, os homens da Igreja do Egito, cuja liderança reivindicava credenciais apostólicas tão eminentes quanto as de Roma e Constantinopla, adquiriram numerosas funções e dimensões de atuação que agora não consideraríamos como propriamente religiosas, e que progressivamente também concorreram para distingui-la de outras comunidades cristãs.¹⁶ Após o Concílio de Calcedônia, celebrado em 451, a cristologia hegemônica do cristianismo egípcio foi considerada como herética pelas autoridades romano-bizantinas, o que conduziu à cisão da comunidade cristã do Vale do Nilo em dois aglomerados animados por uma aguerrida inimizade. De um lado, encontrava-se um grupo conformista/legalista, normalmente identificado com as elites helenófonas que habitavam as cidades da

¹⁴ BROWN, Peter. op. cit., pp. 22-24 (o itálico é meu).

¹⁵ ALBERIGO, Giuseppe. op. cit., p. cit. Serbin, Kenneth. op. cit., p. 2.

¹⁶ GIRGIS, Magdi. The financial resources of coptic priests in nineteenth-century Egypt. In. HANNA, Nelly. **Money, land and trade: an economic history of the Muslim Mediterranean**. Londres/Nova Iorque/Estrasburgo: I. B. Tauris/ESF, 2002, pp. 223-224. Existem atualmente uma série de bons e facilmente acessíveis volumes introdutórios à história e peculiaridades do cristianismo copta, dos quais verifiquei e posso como propriedade recomendar os seguintes: CANNUYER, Christian. **L'Égypte copte: les chrétiens du Nil**. Paris: Gallimard/IMA, 2000. KAMIL, Jill. **Christianity in the Land of the Pharaohs: the Coptic Orthodox Church**. Londres/Nova Iorque: Routledge, 2002. MEINARDUS, Otto F. A. **Two thousand years of coptic christianity**. 2ª ed. Cairo: The American University in Cairo Press, 2016. MORGAN, Robert. **History of the Coptic Orthodox People and the Church of Egypt**. Victoria: Friesen, 2016.

região desde a sua conquista por Alexandre Magno, camada que se identificava com a linguagem teológica e a administração eclesiástica constantinopolitanas. Do outro, um partido dissidente, de maior expressão numérica, fortemente apegado aos costumes, santos e santuários de expressão regional, que viria a se tornar uma espécie de *lócus* do não-conformismo e do sentimento nativista dos autóctones contra a dominação político-religiosa do Império Romano Cristão. Durante o restante do século V, o século VI e o começo do século VII, o cristianismo egípcio não-calcedônico, apesar da pressão política ao qual foi submetido, ou, melhor, justamente por causa dessa, veio a desenvolver uma forte identidade que o distinguia de seus antigos correligionários greco-romanos, tanto nas suas formulações teológicas como nas suas práticas litúrgicas. Novos e importantes elementos de mútuo afastamento insinuaram-se na sequência da conquista árabe-muçulmana do Egito, realizada nos anos de 639 a 641. As reações dos cristãos egípcios a essa mudança política foram variadas, mas ela resultou em um significativo – se não decisivo – desmantelamento do cristianismo helenófono no Egito em favor de seu concorrente não-calcedônico. A partir dessa conquista, os cristãos egípcios não-alinhados com a teologia, a disciplina eclesiástica e a prática litúrgica constantinopolitana passaram a ser chamados de *coptas*, termo que o idioma árabe derivou do grego *Aegyptos*, inicialmente para designar todos os nativos da região e que, por um progressivo deslocamento semântico, passou a referir-se a esse grupo religioso na medida em que ocorreu a islamização do Vale do Nilo – tanto pela adesão dos egípcios à religião dos seus novos senhores quanto pela imigração das cabilas árabes para a região, incentivada por sucessivos governantes muçulmanos. A conquista árabe-muçulmana do Egito implicou em um gradativo distanciamento e diferenciação entre os coptas e seus correligionários etíopes e núbios, que continuavam, contudo, a reconhecer o Patriarca de Alexandria como seu líder espiritual. Implicou também, como não poderia deixar de ser, em um profundo redimensionamento do papel da Igreja na sociedade egípcia, circunstância que evidentemente influenciou sua vida econômica.¹⁷

¹⁷ Resumos em português desses sucessivos processos históricos estão disponíveis em: ORLANDI, Tito. Copta. In: DI BERARDINO, Angelo (org.). **Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs**. Tradução de Cristina Andrade. Petrópolis/São Paulo: Vozes/Paulus, 2002, pp. pp. 339-341. IRVIN & SUNQUIST, op. cit., ps. 270-272, 346 e 361-365. BIANQUIS, Thierry. O Egito desde a conquista árabe até o final do Império Fatímida (639-1171). In: EL FASI, Mohammed & HRBEK, Ivan (orgs.). **História geral da África**.

Uma das características mais impressionantes da primeira expansão do império árabe-muçulmano foi a sua rapidez. Em 622, Muhammad havia saído de Meca em direção a Medina como um refugiado, e nessa cidade só há custo conseguiria estabelecer o primeiro laboratório político-religioso associado à sua pregação; em 648, a Síria-Palestina, a Mesopotâmia e o Egito, que durante séculos haviam sido o verdadeiro coração do mundo cristão – em termos demográficos, institucionais, devocionais e ideológicos –, já haviam passado das mãos dos bizantinos para os muçulmanos. Essa rápida expansão submeteu em pouco mais de meio quarto de século aproximadamente metade – ou um percentual ainda maior – dos cristãos do mundo ao domínio islâmico. Implicou também inúmeras mudanças para os conquistadores, que então possuíam ainda menos do que a mínima experiência necessária para gerir de modo eficaz os complexos sistemas administrativos que haviam se desenvolvido nas antigas terras do Crescente Fértil. De fato, governar esses territórios de maneira proveitosa demandava conhecimento no manejo de intrincados sistemas de irrigação, ordenamento da circulação de diferentes bens de raiz, taxaço sobre itens de luxo associado a redes intercontinentais de comércio, e coleta de impostos sobre territórios que eram cultivados de forma mais ou menos ininterrupta desde os primeiros registros existentes sobre o advento da agricultura. Assim sendo, os árabes estabeleceram perspicazes acordos com os seus novos súditos, enquanto, ao menos em um primeiro momento, evitaram assimilar-se às populações dos territórios conquistados, com elas coexistindo apenas como uma casta militar de elite. Com a exceção de alguns oficiais e aventureiros, os árabes estabeleceram-se nas regiões submetidas normalmente em *amsar*, acampamentos militares, erguidos em pontos de cruzamento de tráfego, onde os beduínos (primeiro em tendas, depois em cabanas, e só mais tarde em construções de madeira, argila e pedra) foram, por assim dizer,

V. 3: a África do século VII ao XI. Tradução do CEAB/UFSCar. 2ª ed. São Paulo/Brasília: Cortez/UNESCO, 2011, p. 197-203. JENKINS, Philip. **Guerras santas: como quatro patriarcas, três rainhas e dois imperadores decidiram em que os cristãos acreditariam pelos próximos 1500 anos.** Tradução de Carlos Szlák. Rio de Janeiro: LeYa, 2013, p. 257-295. CRUZ, Alfredo B. da C. Hierofanias e territorialidades do cristianismo copta em uma época de transição: a *vita* do Patriarca Benjamin de Alexandria (622-661). **Espaço & Cultura.** Rio de Janeiro, junho de 2015, pp. 77-98. Idem. Duas conjuras: religião e política em um episódio da *vita* do Patriarca Agatão de Alexandria (c.670). In: **Anais do 2º Simpósio Sudeste da Associação Brasileira de História das Religiões: gênero e religião – violência, fundamentalismos e política.** São Paulo: ABHR e PUC-SP, 2015b, 21 p. Ibidem. Ortodoxos, hereges e infiéis na conquista islâmica do Egito: política e religião em uma encruzilhada entre história e memória. **Coletânea.** Rio de Janeiro, v. 15, n. 29, junho de 2016, p. 42-81.

tornados sedentários. Os *amsar* foram fincados nas periferias ou campos de metrópoles já existentes, aos quais eventualmente acabaram por sobrepujar e incorporar, mas também em substituição a instalações anteriores, de cunho puramente militar. Dentre as deste segundo tipo, destacam-se Basra, no Golfo Pérsico, Kufa, junto ao Eufrates, e Fustât-Misr, junto à antiga fortaleza romana da Babilônia, no Médio Nilo, que foi o principal lócus de resistência dos bizantinos à invasão árabe dessa província. [FIGURA 1]. Os primeiros califas empenharam-se em fazer com que os árabes não se misturassem em demasiado com os autóctones, o que foi feito inscrevendo os homens empenhados na conquista no *diwân*, uma folha de pagamentos do exército, financiada pelos saques oriundos da contínua expansão e as contribuições arrancadas aos conquistados. As estruturas sociais e burocráticas já existentes foram mantidas, de um modo geral, intocadas, de modo que a expansão territorial do império árabe-muçulmano não significou também – ao menos não necessariamente – uma idêntica expansão espiritual da religião islâmica, ao contrário do que normalmente sustenta o senso comum ocidental. Os servos civis que se dispuseram a trabalhar para os novos senhores foram mantidos em seus cargos, de tal forma que a atividade produtiva seguisse normalmente apesar das mudanças políticas; de fato, durante décadas os registros oficiais do califado foram bilíngues e mesmo trilingues – no caso do Egito, em grego, copta e árabe –, para que se mantivesse na medida do possível o *status quo*. As comunidades cristãs, judaicas e zoroastrianas existentes nos territórios conquistados tiveram, ao menos a princípio, sua segurança e autonomia garantidas em troca de uma aquiescência ostensiva à nova ordem que se impunha. Reordenadas as lealdades dos funcionários que antes se dirigiam, em última instância, a Constantinopla, os líderes dos grupos religiosos

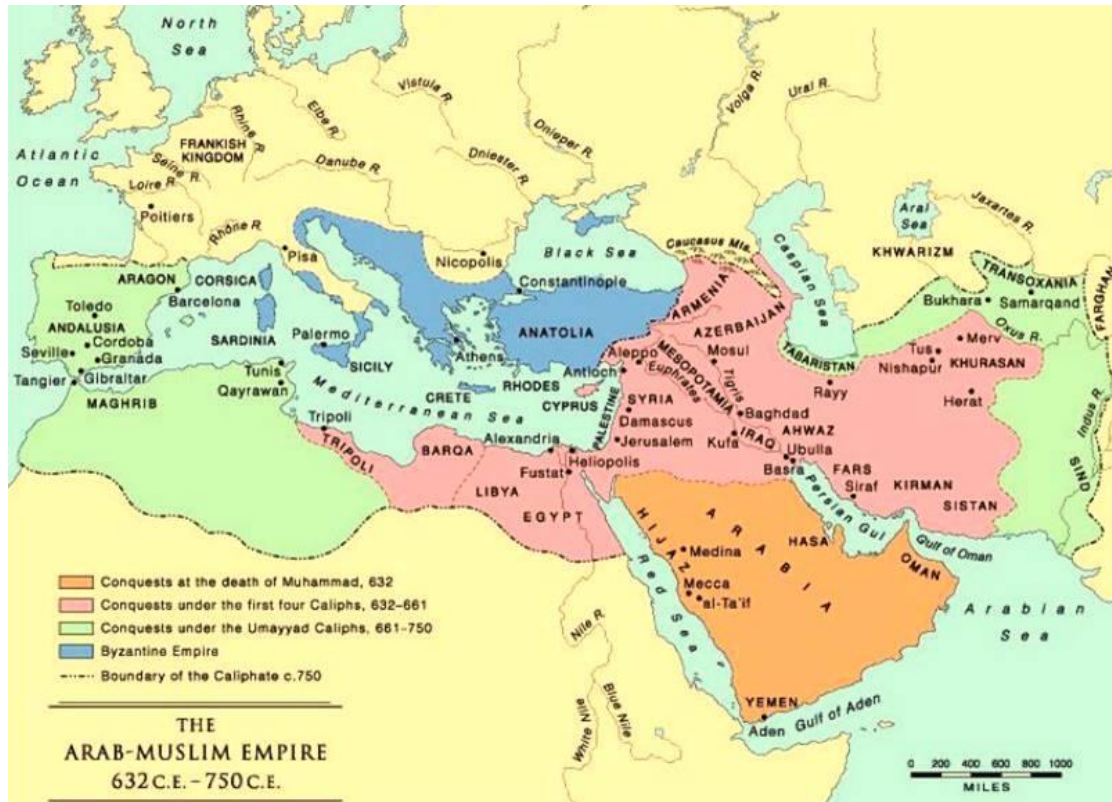


Figura 1: Expansão do império árabe-muçulmano de 632 a 750, com indicação dos principais amsar. Edição de imagem de domínio público disponível em <https://tinyurl.com/ycwy3lwa> (acesso em 15 de agosto de 2017).

autóctones tornaram-se os pontos fundamentais de contato das populações conquistadas com as autoridades árabes muçulmanas.¹⁸ Tratava-se, decerto, de uma situação curiosa, mas, como escreveu Brown,

Os cristãos do Próximo Oriente habituaram-se a viver com os seus novos governantes em um estado de perpétua ambivalência. A sua posição no novo Estado islâmico era muito melhor do que a dos judeus e dos pagãos no Império Cristão. (...) Nos séculos VII e VIII, o Médio Oriente era a antítese do mundo predominantemente islâmico e de fala completamente arabizada de hoje. O Islã era a religião dos acampamentos militares ligados a cidades novas ou extremamente desenvolvidas. (...) Tal como as cidades espanholas estabelecidas no Novo Mundo durante o século XVI, as novas cidades islâmicas do Próximo Oriente eram centros vivos, mas circunscritos, onde a cultura e a religião dos conquistadores depressa viria a impor-se. Mas, fora destes notáveis pontos de concentração dos confiantes muçulmanos, o Islã continuou a ser uma neblina tênue sobre os contornos de uma

¹⁸ FATTAL, Antoine. **Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam**. Beirute: IC, 1958. SHABAN, M. A. Conversion to early Islam. In. LEVTZION, Nehemiah (org.). **Conversion to Islam**. Nova Iorque/Londres: Holmes and Meier, 1979, p. 24-29. SWANSON, Mark N. **The coptic papacy in islamic Egypt (641-1517)**. Cairo: AUC Press, 2010. Coleção *Popes of Egypt*, n. 2; p. 4. HOURANI, Albert. **Uma história dos povos árabes**. Tradução de Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1994, p. 39-41. ARMSTRONG, Karen. **O Islã**. Tradução de Anna Olga de Barros Barreto. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001, p. 69-74. KÜNG, Hans. **Islão: passado, presente e futuro**. Tradução de Lino Marques. Lisboa: Edições 70, 2010, p. 216-218.

paisagem essencialmente cristã. No Alto Egito e norte da Mesopotâmia, as elites cristãs locais mantiveram firmemente o seu controle. Cobravam os impostos e mantinham orgulhosamente as igrejas e mosteiros da região. Um santo cristão, junto aos Montes Zagros, obtinha privilégios para o seu convento por tratar do cavalo favorito do emir muçulmano. Os muçulmanos consultavam com frequência os eremitas cristãos. Na lenda islâmica, a imagem de Jesus tinha por modelo as memórias vivas dos grandes monges do Egito e da Síria.¹⁹

É importante destacar que o Islã não considerava todos os não-muçulmanos da mesma forma. Enquanto os *idólatras* eram tidos como inimigos preferenciais, que deveriam, diante da recusa de uma imediata adesão, serem prontamente passados ao fio da espada, cristãos e judeus eram considerados como *Ahl al-Kitab*, *Povos do Livro*, grupos de fiéis que, apesar de não terem se mostrado dignos de manterem a preferência de Deus, tinham recebido de Suas Mãos válidas Escrituras Sagradas, expressões da Revelação que havia sido completada – e suplantada – pela do Corão. Tais definições eram, evidentemente, elásticas o suficiente para se amoldarem às situações concretas com as quais se depararam os conquistadores muçulmanos; conforme a expansão islâmica se deu rumo à Ásia Central e ao Hindustão, por exemplo, zoroastrianos, yezidis, budistas e hindus eventualmente também vieram a ser consideradas por alguns administradores, teólogos e juristas muçulmanos como tantos outros Povos do Livro; ao passo que as sucessivas confrontações com os bizantinos levaram a que eventualmente os cristãos calcedônicos fossem oficialmente destituídos e considerados como idólatras. Cristãos e judeus normalmente não foram forçados a aderir ao Islã, não obstante os conversos fossem sempre bem acolhidos. Os membros dos Povos do Livro tinham de pagar às autoridades muçulmanas a *jizya*, um imposto pessoal de coleta anual, como contrapartida por não terem de enfrentar a alternativa da adesão ao Islã ou da guerra até à morte que, ao menos em teoria, colocava-se aos pagãos. Este imposto era uma espécie de resgate militar, pois apenas os muçulmanos deveriam portar armas e integrar as forças de defesa e expansão do califado, e tinha como objetivo deixar muito clara a subordinação dessas comunidades religiosas ao novo poder político-religioso que então ascendia: "(...) Os que pagavam a *jizya* deviam ter o cuidado de apresentar o dinheiro na palma da mão, de modo que as suas mãos nunca ficassem acima do muçulmano que a

¹⁹ BROWN, Peter. op. cit., p. 203-205.

recebia.”²⁰ Essa taxa era recolhida nas sedes dos *diwâns* e, no caso dos cristãos, as autoridades muçulmanas aproveitaram-se da própria estrutura eclesial já estabelecida para garantir que fosse paga; eventuais dívidas ou insolvências eram cobradas dos bispos e, particularmente, dos patriarcas; desses clérigos também se esperava que pregassem uma tranquila submissão aos seus fiéis. O montante referente à *jizya* variava entre um a quatro dinares para cada homem com mais de quatorze anos, podendo ou não haver acréscimos eventuais em função da quantidade de seus dependentes (filhos, filhas, esposa, mãe viúva, irmãs solteiras); os bispos e monges inicialmente estavam isentos dessa coleta. Tal sistema parece ter funcionado sempre que não se manifestavam entre as autoridades muçulmanas zelo missionário ou problemas de caráter; um indício disso é o fato de que em certos lugares os cristãos não-calcedônicos não só se dispuseram de pronto a trabalhar com seus novos senhores como praticamente os aclamaram como libertadores dos heréticos bizantinos que a tantos sofrimentos os haviam submetido nos séculos anteriores.²¹ Pelo pagamento da *jizya*, os muçulmanos comprometiam-se, de fato, a proteger os Povos do Livro de seus inimigos, garantindo-os, além da guarda física e patrimonial, alguma autonomia em seus negócios.²²

Além da *jizya*, os povos conquistados também deviam pagar aos muçulmanos o *kharādj*, imposto sobre as terras que estavam sendo regularmente cultivadas no momento da conquista islâmica. Ele era normalmente pago *in natura*, proporcional à superfície explorada, e comportava o fornecimento de grãos, legumes, sal, óleos, mel,

²⁰ BROWN, Peter, op. cit., p. 203.

²¹ JENKINS, Philip, op. Cit., 2013, p. 293-294. Este ponto é objeto de animadas controvérsias entre os historiadores, cf. p. ex. DEN HEIJER, Johannes. La conquête arabe vue par les historiens coptes. In. DÉCOBERT, Christian. **Valeur et distance: identités et sociétés en Égypte**. Paris: Maisonneuve et Larose, 2000. SUERMAN, Harald. Copts and the Islam of the seventh century. In. GRYPEOU, Emmanouela; SWANSON, Mark N. & THOMAS, David (orgs.). **The encounter of Eastern Christianity with early Islam**. Leiden: Brill, 2005.

²² DENNETT, Daniel C. **Conversion and the poll tax in early Islam**. Cambridge: Harvard UP, 1950, ps. 12-13 e 65-115. FATTAL, Antoine. op. cit. VAGLIERI, Laura Veccia. The Patriarchal and Umayyad Caliphates. In. HOLT, P. M.; LAMBTON, Ann K. S. & LEWIS, Bernard. **The Cambridge History of Islam. Vol. 1A: The central islamic lands from pre-islamic times to the First World War**. Cambridge: Cambridge UP, 1970, p. 89-91. HOURANI, Albert. op. cit., pp. 64-66. ARMSTRONG, op. cit., pp. 72-73. BERKEY, Jonathan P. **The formation of Islam: religion and society in the Near East (600-1800)**. Cambridge: Cambridge UP, 2003, p. 161-169. FLETCHER, Richard A. **A Cruz e o Crescente: cristianismo e Islã, de Maomé à Reforma**. Tradução de Andréa Rocha. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2004, pp. 34-35. IRVIN & SUNQUIST, op. cit., p. 343-352. DORFMANN-LAZAREV, Igor. Beyond empire I: eastern christianities from the persian to the turkish conquest (604-1071). In: NOBLE, Thomas F. X. & SMITH, Julia M. H. (orgs.). **The Cambridge History of Christianity. Vol. 3: early medieval christianities (c.600-c.1100)**. Cambridge: Cambridge UP, 2008, pp. 75-80. BIANQUIS, Thierry. op. cit., p. 200-201. DEMANT, Peter. **O mundo muçulmano**. 3ª ed. São Paulo: Contexto, 2014, p. 162-168.

laticínios, *kishk* (um prato egípcio feito de coalhada e trigo), vinagre, metais e, eventualmente, roupas e animais. O percentual do *kharādj* sobre o rendimento das terras parece ter variado entre 20 e 50% de sua produção; os coletores de impostos, dos quais, no princípio, a maior parte era formada por cristãos ou judeus, inicialmente entregavam-no ao próprio *diwān*, depois de extraírem dos proprietários também um rendimento pessoal, que podia variar entre 5 a 20% do rendimento da terra; mais tarde, depois do século X, a *kharādj* passou a ser entregue pelos coletores ao detentor da *iktā* local, ou seja, da delegação de arrecadação – geralmente hereditária, mas revogável – acordada pelo emir ou califa a um oficial militar ou civil sobre um dado território, a título de remuneração por um serviço prestado ao Estado. A Igreja não participava diretamente da arrecadação do *kharādj* como participava da coleta da *jizya*, mas os mosteiros e autoridades eclesiásticas também deveriam pagar o imposto territorial sobre seus diversos bens.²³

Com o passar do tempo, as ambiguidades estruturais do sistema foram exploradas para aumentar a arrecadação. O Egito foi descrito por muitos autores muçulmanos como uma terra que foi assimilada ao califado por capitulação, sem combate, enfatizando-se a colaboração ostensiva dos cristãos não-calcedônicos nesse processo, enquanto outros, recordando-se da resistência bizantina e das tentativas de reconquista (em 645-646 Alexandria chegou a ser retomada pela marinha grega), sustentavam que o Vale do Nilo havia, sim, sido tomado pela força das armas. Ora, sendo verdadeira a primeira afirmação, a terra deveria permanecer nas mãos daqueles que já a cultivavam quando da conquista, ao passo que, sendo verdadeira a segunda, a posse da terra deveria ser integralmente transferida aos muçulmanos que a tomaram, sendo os seus antigos cultivadores, a quem se concedeu a graça da sobrevivência, incorporados à nova ordem como simples meeiros. Como destacou Thierry Bianquis, essas “ambiguidades do estatuto, produto da conquista, aparentam ter sido bem superadas e aproveitadas. A existência do tratado de capitulação teria sido oposta às reivindicações fundiárias dos chefes árabes; aos coptas descontentes com o fornecimento das prestações, teria sido

²³ Cf. referências na nota anterior.

lembrado que a terra conquistada com as armas em punho poderia ser-lhes retirada”.²⁴

Uma vez vencida a resistência bizantina em Alexandria em 641, ‘Amr ibn al-‘As, general árabe responsável pela conquista do Egito, determinou que o patriarca copta, Benjamin, que havia permanecido durante um longo tempo como fugitivo dos oficiais helenófonos, escondido nas aldeias e mosteiros que aceitavam sua autoridade, retornasse à metrópole e assumisse o papel de chefe visível de sua Igreja, que já então contava com a lealdade da maior parte dos cristãos do Vale do Nilo. Tendo recebido um salvo-conduto e sendo apresentado ao conquistador por um oficial não-calcedônico que colaborou no combate dos muçulmanos contra os bizantinos, Abba Benjamin encontrou-se com ‘Amr, ofereceu-lhe sua colaboração, retomou a importante relíquia do crânio de São Marcos Evangelista e iniciou a extensa obra de reorganização de sua comunidade religiosa.²⁵ Como escreveu Philip Jenkins a respeito desse momento, então a Igreja Calcedônica no Egito “entrou em colapso, e suas propriedades passaram ao controle copta. Os crentes calcedônicos remanescentes enfrentaram um dilema sério, tendo ou que aceitar a autoridade copta ou que abandonar totalmente o cristianismo. Alguns escolheram a segunda opção, aceitando o Islã como única maneira de continuar a lutar contra seus antigos inimigos monofisitas. (...) Os coptas triunfaram, mas a que preço!”²⁶

Essa observação de Jenkins pode ser entendida também em um sentido bastante estrito, pois a *História do Patriarcado Copta de Alexandria*, crônica oficial desta instituição, registra de passagem as pesadas obrigações financeiras que recaíram sobre os cristãos egípcios ainda antes do fim do patriarcado de Benjamin, falecido em 661.²⁷ O novo governador muçulmano do Egito, Abdallah ibn Sa’d, que o

²⁴ BIANQUIS, Thierry. op. cit., p.201.

²⁵ EVETTS, Basil Thomas Alfred (organização, tradução, introdução e notas). History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria. V. 2: de Pedro I a Benjamin (†661). **Patrologia Orientalis**. Paris, n. 1, 1907, p. 493-500.

²⁶ JENKINS, Philip, op.cit., 2013, p. 294.

²⁷ Sobre a composição e natureza dessa crônica, ver: DEN HEIJER, Johannes. Sawirus ibn al-Muqaffa’, Mawhub ibn Mansur ib Mufarrig et la genèse de l’*Histoire des Patriarches d’Alexandrie*. **Bibliotheca Orientalis**. Leiden, n. 41, 1984. Idem. **Mawhub ibn Mansur ibn Mufarrig et l’historiographie copto-arabe: étude sur la composition de l’Histoire des Patriarches d’Alexandrie**. Louvain: Peeters, 1989. Ibidem. History of the Patriarchs of Alexandria. In. ATIYA, Aziz Suryal; ATIYA, Lola; TORJESEN, Karen J. & GABRA, Gawdat (orgs.). **The Coptic Encyclopedia Claremont**. Claremont: CGU School of Religion, 1991, v. 4, pp. 1239-1242. CRUZ, 2015, p. 80-81. Idem, 2016, pp. 59-65. Ibidem. Ritos de humilhação: al-Qasim ibn Ubaydallâh e os cristãos coptas (734-741). **TransVersos**. Rio de Janeiro, v. 4, n. 9, abril de 2017, p. 392-395.

califa Osman apontou em 645 como substituto de 'Amr, sistematizou a coleta da *jizya* e do *kharādj*, estabelecendo o *diwān* em Fustāt-Misr; a *História* registra que se tratava este de "um amante do dinheiro, que acumulou riqueza para si mesmo no Egito", e que em seu tempo – talvez justamente por causa do *sucesso* de sua reforma administrativa – abateu-se sobre os autóctones uma grande carestia, durante a qual "(...) Todos os habitantes do Alto Egito desceram para o Delta em busca de provisões; os mortos foram lançados nas ruas e praças dos mercados, como peixes que a água joga sobre a terra, porque não se encontrou ninguém para enterrá-los, e alguns pessoas devoraram carne humana." A situação, de fato, foi remediada apenas por causa "das múltiplas obras de misericórdia e orações de nosso Papa Benjamin."²⁸ Seu sucessor, Agatão, foi forçado a recolher a *jizyah* também dos clérigos, assim como outras exações que tinham como objetivo financiar o início da marinha árabe no Mediterrâneo, à qual o emir Abdallah organizou com grande sucesso inicial – de tal modo que os muçulmanos obtiveram dos bizantinos uma vitória decisiva no litoral da Lícia em 654, façanha que os permitiu avançar contra Constantinopla ainda nesse mesmo ano. A tradição copta atribuiu os sofrimentos de seus líderes sob este novo regime às maquinações e aos subornos dos calcedônicos, às agitações de indivíduos ou facções egípcias que se recusavam a aceitar o domínio do patriarca não-calcedônico de Alexandria (acéfalos, fantasistas, gaianitas, barsanufianos, entre outros), ao *amor pelo dinheiro* de alguns líderes muçulmanos em particular, à inveja do Demônio contra o novo esplendor da Igreja *liberta* da opressão constantinopolitana, e a diferentes combinações desses fatores.²⁹ De toda forma, como escreveu a respeito Mark Swanson, na nova ordem que o Islã impôs ao Egito, os patriarcas coptas cada vez mais serviriam – e sofreriam – como o ponto através dos quais os bens eram transferidos da comunidade cristã autóctone para a classe governante muçulmana.³⁰ Durante o patriarcado de João III, que se estendeu de 677 a 686, por exemplo, o emir Abd al-Aziz, personagem que inicialmente se mostrou bastante favorável aos coptas contra os calcedônicos, o patriarca foi aprisionado por causa de um pretexto e entregue a um oficial que o torturou na tentativa de extorquir-lhe uma grande quantia de dinheiro. Registra-se que Abba João portou-se

²⁸ EVETTS, Basil. op. cit., p. 501.

²⁹ Idem. History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria. V. 3: de Agatão a Miguel I (†766). **Patrologia Orientalis**. Paris, n. 5, 1910, pp. 4-6.

³⁰ SWANSON, Mark N. op. cit., pp. 4-5.

diante de seu algoz com a coragem de um mártir, e que teve sua vida salva pela combinação providencial de um sonho que teve a esposa do emir e a intervenção dos oficiais cristãos que serviam à administração muçulmana e se dispuseram a pagar uma parte do valor que era exigido ao prelado. Certo trecho dessa narrativa é representativa do novo estado de coisas que estava então se impondo:

(...) era a Terça-Feira da Grande Semana [i.e. a Semana Santa]. Então ele [Samad, o oficial ao qual havia sido dada a responsabilidade de arrancar à força do chefe da Igreja Copta a quantia de dinheiro solicitada pelo emir] convocou novamente João, o santo patriarca, diante dele, e ameaçou-o com muitas ameaças, e trouxe-lhe as vestes de um Judeu, e jurou que, se ele não pagasse a soma de dinheiro que ele tinha antes exigido dele, iria vesti-lo com essas roupas, sujar seu rosto com lama de cinzas e levá-lo em ronda por toda a cidade. Mas João não era de todo medroso, e não parava de dizer a ele com um bravo coração: *Mesmo que o Senhor, meu Deus, não me salve de tuas mãos, tu não tens poder para fazer coisa alguma para mim, exceto por comando d'Ele*. Então Samad, o descrente, disse-lhe: *Eu vou te dar cinquenta mil denários, e tu pagarás os outros cinquenta mil denários; e vou te soltar para negociar como pudeses, e irás levantar essa soma para mim*. O santo patriarca respondeu dizendo-lhe: *As únicas coisas de que eu posso dispor são estas minhas roupas, que estão sobre o meu corpo*. Depois disso Samad não cessou de diminuir suas exigências, até chegar a dez mil denários. Mas disse-lhe o patriarca: *Eu não vou prometer o que não posso realizar*. A notícia correu e chegou aos secretários que administravam os assuntos de Alexandria que a quantia exigida descera para dez mil denários; então eles enviaram mensagem a Abba João, dizendo-lhe: *Aceite pagar os dez mil denários, e vamos dividir o débito entre os bispos e os secretários e os diwâns em que eles servem, de modo que nada possa acontecer à Igreja*. § Em seguida eles foram a Abd al-Aziz, e rogaram-lhe que chamasse o patriarca e ouvisse o que ele tinha a dizer. E era o dia da Grande Quinta-feira quando o governador o fez vir novamente à sua presença; e ele ergueu os olhos para ele e viu-o como se fosse à semelhança de um anjo de Deus. Então ordenou que uma ampla e confortável almofada fosse ser trazida para Abba João, e dispôs que ele se sentasse sobre ela. E Abd al-Aziz disse-lhe: *Não sabes que o governador não pode ser contrariado?* O santo respondeu dizendo-lhe: *As ordens do governador são obedecidas no que é direito, mas suas ordens são desobedecidas quando elas estão desagradando a Deus. Porque nosso Senhor diz no Evangelho: não temais os que matam o corpo, e não têm nenhum poder sobre a alma, mas teme quem pode destruir a alma e o corpo juntos – isto é, Deus, o único que pode fazer isso*". Então lhe disse o emir: *Teu Deus ama a honestidade e a verdade*. Respondeu o patriarca: *Meus Deus é toda Verdade, e não há nenhuma mentira nele; mas ele destrói todos aqueles que falam mentiras*. O emir respondeu, e disse-lhe: *Tu és honesto comigo. Portanto, tudo o que os cristãos devem dar a ti, porque demandava para você, dá-lo-á a mim, e eu não vou exigir mais de ti*. E os secretários disseram ao patriarca: *Fazei isto*. Por conseguinte, o patriarca aceitou essa proposta, e o emir libertou-o

com honra e alegria, sendo também o gáudio e o regozijo difundidos entre os ortodoxos [i.e. os não-calcedônicos], enquanto a tristeza e a vergonha espalhavam-se entre os inimigos da Igreja. § E o bendito patriarca saiu cavalgando do palácio do governador, em meio às aclamações do povo, que andava antes dele, enquanto seguia montado em seu cavalo, com hinos e cânticos, até que entrou na igreja. Lá ele abençoou a bacia de água e lavou os pés das pessoas; e depois ele celebrou a liturgia, transportou os Santos Mistérios e comunicou-os aos presentes.³¹

Apesar do que esse eclesiástico afirmou diante do emir, contudo, parece que os recursos materiais de que dispunha não eram, afinal, tão poucos. Depois de ter acertado com o emir que entregaria a ele *tudo o que antes demandava aos cristãos*, João III caiu nas graças do governante e prosseguiu na obra de (re)organização institucional – tanto material quanto ideológica – da Igreja Copta sob as primeiras fases do domínio islâmico. Tendo este patriarca recebido de Abd al-Aziz um salvo-conduto e credenciais oficiais do governo, que garantiam que “ninguém deveria abordar o papa a não ser com boas palavras, nem lhe dizer qualquer coisa de mau, que ninguém deveria impedir-lhe no que desejasse, nem ir para fora da cidade, nem entrar nela”,

(...) os magistrados e os escribas fiéis e todo o povo ortodoxo aproveitaram a oportunidade para assistir Abba João, até que ele conseguiu pagar ao emir a soma que ele finalmente havia lhe demandado. E depois eles ajudaram-no na reconstrução da igreja do glorioso mártir e evangelista São Marcos [que havia sido incendiada durante a conquista árabe de Alexandria]; e ele completou esta obra em três anos, provendo-a com todo o tipo de decoração, e adquiriu para ela um par de casas com amplos terrenos em Misr, em Maryût e em Alexandria. E ele construiu um moinho para moer o trigo em farinha para fazer biscoito, uma prensa para óleo de linhaça, e muitas casas que se estabeleceram ao redor da igreja do sagrado São Marcos. E o Senhor abençoou-o em todos os propósitos, em seus atos e palavras. Nos seus dias também os ortodoxos receberam na sua comunidade o povo de Agharwah e as pessoas do nomos Xoite, que tinham sido calcedônicas. Pois a graça de Cristo socorreu e fortaleceu a ele.³²

De um modo geral, até onde consigo discernir, as relações materiais entre as autoridades muçulmanas e os líderes da Igreja Copta permaneceram, em termos formais, bastante similares desde os anos imediatamente posteriores à conquista

³¹ EVETTS, Basil. op. cit., 1910, pp. 15-18.

³² Idem, op. cit., pp. 18-19.

islâmica do Egito até a sua tomada pelos fatímidas, em 969.³³ A *História do Patriarcado Copta de Alexandria* registra que a pressão islâmica sobre este grupo tendia a crescer em momentos de crise política e econômica, frente ao excessivo zelo religioso ou a *auri sacra fames* manifestada por certos emires e outros oficiais muçulmanos, pela ação de bastidores de dissidentes ou heréticos, por incitação diabólica, ou por mais de um desses fatores em combinação. Gradativamente, contudo, a situação modificava-se, havendo momentos de grande violência tanto das autoridades quanto dos muçulmanos comuns contra os líderes eclesiásticos e seus bens. Conforme muito da administração fiscal continuava nas mãos de funcionários cristãos, estes acabaram por sofrer bastante, devido ao peso dos impostos, acrescido por suas necessidades e ambições pessoais, com as queixas e mesmo as agressões daqueles a quem impunham as coletas.³⁴ Com o passar do tempo, não só muitos dos coptas passaram ao Islã como forma de se livrar das cobranças adicionais, como considerável parte dos oficiais cristãos aderiram, se não propriamente à fé de Muhammad, ao estilo de vida daqueles que o seguiram, como demonstra o caso da difusão do concubinato entre os arcontes coptas, duramente combatido, por exemplo, por Abba Abraão, cujo patriarcado deu-se de 975 a 978.³⁵ Efetivamente, no meado do século X, o perfil do Oriente Médio sob domínio islâmico havia mudado de forma bastante significativa. Não apenas muitos dos habitantes das cidades haviam se tornado muçulmanos, mas também grande número de camponeses autóctones, aos quais se haviam somado grandes contingentes de imigrantes islamizados vindos dos desertos siro-palestino, norte-africano e iemenita. Como escreveu a respeito Albert Hourani, um dos motivos para isso também foi que

(...) o Islã se tornara mais claramente definido, e a linha entre muçulmanos e não-muçulmanos [era então] mais nitidamente

³³ GIRGIS, Magide. op. cit., p. 224.

³⁴ KÜNG, Hans. op. cit., p. 219.

³⁵ Patriarca que veio a ser assassinado por causa disso. BURMESTER, Oswald Hugh Ewart *et alli* (orgs.). **History of the Patriarchs of the Egyptian Church, known as the History of the Holy Church, by Sawirus ibn al-Mukaffa', Bishop of al-Asmunin. V. 2, pt. 2: the lives of Khäel III to Shenouti II (†1046)**. Versão bilíngue em árabe e em inglês, editada, traduzida e comentada por Oswald Hugh Ewart Burmester, Yassa 'Abd al-Masih e Aziz Suryal Atiya. Cairo: Société d'Archéologie Copte, 1948, ps. 137 e 146. SWANSON, Mark N. op. cit., pp. 48-49. Já em 695 (ano em que o imperador bizantino Justiano II foi deposto por Leôncio), durante o patriarcado de Simão, contudo, oficiais cristãos que foram publicamente censurados pelos bispos por tomarem concubinas "como os gentios" fizeram uma queixa formal ao emir, que aproveitou o ensejo para reunir diversos líderes eclesiásticos egípcios e confrontá-los a respeito desse e outros assuntos. EVETTS, Basil. op. cit., 1910, pp. 34-35.

traçada [do que antes]. Os muçulmanos agora viviam dentro de um elaborado sistema de ritual, doutrina e lei claramente diferente do dos não-muçulmanos; tinham mais consciência de si mesmo como muçulmanos. O status dos cristãos, judeus e zoroastrianos estava mais precisamente definido, e em alguns aspectos era inferior. (...) Em geral, não eram obrigados a converter-se, mas sofriam com as restrições. Pagavam impostos especiais; não deviam usar certas cores; não podiam desposar muçulmanas; seu testemunho não era aceito contra o dos muçulmanos nos tribunais; suas casas ou locais de culto não deveriam ser ostensivos; eram excluídos das posições de mando (...). A seriedade da aplicação dessas regras dependia das condições locais, mas mesmo nas melhores circunstâncias a posição de uma minoria é incômoda, e a indução à conversão existia.³⁶

Um dado que se deve levar em consideração ao pensar o progressivo refazimento das relações materiais cristão-muçulmanas no Egito do último século do primeiro milênio da Era Comum é o fato de que, aproximadamente já a partir do ano 700, as conquistas árabes diminuíram de ritmo e as divisões estruturais que cindiam o ecúmeno islâmico desde a morte de Muhammad consolidaram-se em ódios duradouros, disputas de lideranças regionais e secessões abertas no território do califado. Tudo isso concorreu para que o tesouro público não pudesse mais se apoiar nos rendimentos guerreiros que o haviam inicialmente sustentado, agravando mais e mais a pressão fiscal, cuja arrecadação fez-se em detrimento da produção dos campos. Como bem observou Georges Bataille, constituído o império árabe-muçulmano, perdeu-se a vivacidade econômica que havia estado empenhada em sua fundação e conquistas.³⁷

A resistência às novas exigências fiscais das autoridades muçulmanas no Egito foi inicialmente passiva, conforme milenar tradição que havia se mantido muito viva ainda nos períodos de domínio helenístico e romano. Os camponeses desertaram das cidades nas quais estavam registrados, desaparecendo nas montanhas e nos desertos ou deixando suas famílias e transformando-se em monges. Quando os emires dispuseram-se a estender, eventualmente com violência, a capitação da *jizya* e do *kharāj* também sobre as pessoas e os bens integrados aos complexos monásticos, muitos foram os coptas que encontraram escapatória às exações com a passagem ao Islã. Isso colocou as autoridades muçulmanas no dilema de escolher

³⁶ HOURANI, Albert. op. cit., p. 65.

³⁷ BATAILLE, Georges. A sociedade conquistadora: o Islã. In. **A parte maldita – precedida de: A noção de dispêndio**. Tradução de Júlio Castañon Guimarães. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p. 95.

entre um encorajamento à conversão, provocando uma diminuição progressiva das receitas fiscais, ou uma modificação da lei para evitar as conversões motivadas apenas por interesses econômicos. Qurra ibn Sharik al-Absi, que governou o Egito, sob autoridade omíada, de 709 a 715, por exemplo, recusou-se a suprimir a captação dos coptas convertidos e determinou a perseguição aos fugitivos. Também procurou incentivar a produção, ordenando o pronto cultivo de terras abandonadas, implantou a cultura da cana-de-açúcar no Vale do Nilo, e, acima de tudo, impôs novas taxas aos cristãos e aos bens eclesiásticos para financiar uma série de novas (e lucrativas) razias contra os territórios bizantinos. O califa Omar II ibn Abd al-Aziz, que governou de 717 a 720, ofereceu uma solução jurídica para o problema das conversões, às quais, como muçulmano devoto que era, agradava que se multiplicassem: determinou que fossem separadas a pessoa do convertido, isenta da captação, da terra que tinha sob sua propriedade, conservando esta o seu estatuto anterior, de modo que, portanto, aquele que a cultivava continuava submetido à coleta do *kharāj* mesmo se houvesse feito a *šahāda*, a profissão de fé islâmica.³⁸

De acordo com a tradição copta, o funcionamento econômico dessa Igreja nos primeiros séculos da dominação islâmica dependeu em larga medida das relações pessoais estabelecidas entre as autoridades islâmicas e as lideranças eclesiásticas. Essas relações, além de assimétricas, tendiam a mudar muito rapidamente, influenciadas por fatores os mais diversos. Como exemplo disso, verifique-se o resumo que a *História* faz dos acontecimentos que se sucederam desde a ascensão do califa Omar II até a administração de Ubaydallāh ibn al-Habhab, nomeado como supervisor geral dos coletores de impostos do Vale do Nilo, pelo califa Hishām ibn Abd al-Malik, em 724:

Ele [i.e. Omar II] ordenou que não houvesse impostos sobre as propriedades [móveis] das igrejas e dos bispos, e determinou que as igrejas e os bispos ficassem livres do imposto sobre a terra; aboliu as novas taxas, e reconstruiu as cidades arruinadas; e os cristãos estavam em segurança e prosperidade, e assim foram às igrejas [render graças a Deus]. Mas depois disso começou este príncipe a fazer o mal, pois ele escreveu uma carta carregada de tristeza para o Egito, na qual foram escritas as seguintes palavras: *Omar determina o seguinte: aqueles que desejam permanecer como estão, e em seu próprio país, devem seguir a religião de Muhammad como eu faço; mas permito que aqueles que não desejem fazê-lo, ponham-se para fora dos meus domínios.* Então os cristãos deram-lhe todo o dinheiro que podiam, e

³⁸ BIANQUIS, Thierry. op. cit., p. 205.

confiaram em Deus, e prestaram serviço aos muçulmanos, e tornaram-se exemplo para muitos. Pois os cristãos foram oprimidos pelos governadores e pelas autoridades locais e pelos muçulmanos em todos os lugares, os velhos e os jovens, os ricos e os pobres entre eles; e Omar ordenou que o pagamento do imposto capital devesse ser tomado de todos os homens que não se tornassem muçulmanos, mesmo nos casos em que não era costume levá-lo. (...) Depois de Omar, reinou Yazid; mas não temos nenhum desejo de relatar nem de descrever o que aconteceu em seus dias, por causa das misérias e provações; porque ele andava no caminho de Satanás, e desviou-se dos caminhos de Deus. Assim que ele assumiu o governo, ele restaurou os impostos dos quais Omar tinha aliviado as igrejas e os bispos por um ano; e ele requereu grandes somas de dinheiro do povo, de modo que todos estavam angustiados em seus domínios. Não estando satisfeito apenas com isso, ele mesmo ainda emitiu ordens para que as cruzes devessem ser quebradas em todos os lugares, e que as imagens que estavam nas igrejas deveriam ser postas fora. (...) E depois dele reinou Hishâm, seu irmão, que era um homem temente a Deus de acordo com o método do Islã, e amou todos os homens; e ele se tornou um libertador dos ortodoxos. Pois quando soube que nós, cristãos, não tínhamos um patriarca no Oriente desde Juliano, o último dos patriarcas de Antioquia, em cujo lugar o bispo Elias havia tomado assento, e que o metropolita Elias também tinha morrido, ele tomou um homem chamado Anastácio, cheio de todas as graças espirituais, que também era um bispo, e deu-lhe o Patriarcado de Antioquia. Assim sendo, os bispos impuseram as mãos sobre ele fazendo-o, por sua vez, o novo Patriarca. Este Atanásio escreveu uma carta sinodal com erudição e grande humildade para o bem-aventurado Padre Patriarca Alexandre [de Alexandria] (...). Alexandre recebeu, então, a carta com alegria, e depois escreveu uma resposta a ela, afirmando a unidade da fé, e expressando bons votos e saudações ao seu correligionário. Ao fim desta mensagem, ele escreveu assim: *Nós abençoamos o príncipe Hishâm, e rezamos para que ele possa desfrutar de um reinado de muitos anos, e que supere seus inimigos, e que possa fazer sempre o que é reto diante do Senhor.* (...) Depois disso, Hishâm escreveu para o Egito, ordenando que um recibo em seu nome devesse ser dado a todos os que pagaram os impostos, de modo que ninguém pudesse ser tratado de forma vil, para que não houvesse injustiça em seus domínios. Desta forma, Deus deu a ele um reino próspero, e ele continuou a governar durante vinte e dois anos; e nenhuma guerra perseverou contra ele, mas todos os que se levantaram contra sua autoridade foram entregues por Deus em suas mãos, por meio das orações dos dois gloriosos patriarcas, Alexandre em Alexandria e Atanásio em Antioquia. (...) E havia em sua corte um muçulmano que amava muito as igrejas ortodoxas, e ele era nomeado Ubaydallâh. Quando o príncipe Hishâm o viu proceder desta forma, ele muito se alegrou; fê-lo governador do Egito e ordenou-lhe que agisse com bondade para com todos os que tivessem sido batizados cristãos. Quando Ubaydallâh chegou ao Egito, ordenou que as pessoas e os animais fossem numerados, e que os campos e os vinhedos fossem mensurados com linhas de medição, e conseqüentemente isto foi feito; também que um crachá de chumbo fosse colocado no pescoço

de cada homem, desde os jovens de vinte anos até aqueles que tinham cem anos de idade; e estes foram numerados, sendo registrados os nomes de todos eles, e o número de seus animais, jovens e velhos, assim como um relato das terras ruins, de cultivo difícil, que produzem juncos e espinhos. E puseram-se marcos no meio das terras fechadas, nas fronteiras e nas estradas, em toda a terra do Egito; e ele duplicou a arrecadação dos impostos. § Então, depois de Ubaydallâh ter vindo a al-Fustât e ter conseguido tudo o que temos relatado, e também de ter cometido muitas injustiças que não narramos, ele foi para a cidade de Mênfis, onde permaneceu por quatro meses. Ordenou que os chefes das cidades aí devessem se reunir diante dele. E ele tinha a marca de um leão para colocar nas mãos dos cristãos, de acordo com as palavras do Livro que João, o Filho do Trovão, proclamou, dizendo: *Ninguém deve comprar ou vender exceto aqueles que tiverem em sua mão essa marca do leão.* Tendo feito isso, ele escreveu para todas as províncias do Egito, comunicando o seguinte: *Se alguém for encontrado em qualquer lugar sem a marca em sua mão, a mão será cortada e ele será multado pesadamente, porque desobedeceu as ordens do príncipe e agiu com rebeldia para com ele.* Então ele tinha dois filhos, um dos quais despachou para o Sul, enquanto o outro mandou para o Norte, e houve grande angústia e perturbação em toda a terra do Egito. Então Ubaydallâh chegou a al-Gizâh, e aí construiu uma casa grande para si mesmo; e ele escreveu para as províncias do Egito, ordenando que grupos de homens devessem ser recolhidos pelos administradores em toda parte, para que pudesse pô-los a trabalhar naquilo que ele desejasse. Fez edificar em al-Fustât até que os homens morreram de cansaço por causa dos grandes trabalhos que então lhes foram impostos.³⁹

Por causa das medidas de Ubaydallâh, e principalmente pelo fato de ele ter submetido os oficiais cristãos responsáveis pela coleta do *kharâdj* a supervisores árabes, que acrescentaram uma margem de lucro adicional sobre os recolhimentos, causando com isso uma depauperação geral dos camponeses coptas, explodiu em 725-726 a primeira grande revolta dos cristãos egípcios contra as autoridades muçulmanas. Esse levante não parece ter tido lideranças claras ou um programa político estabelecido, e, assim como agitações coptas posteriores, de forma alguma chegou perto de derrubar o domínio muçulmano sobre a região. Ela, entretanto, foi decisiva para que os emires e califas se decidissem pela transferência de uma grande quantidade de beduínos para serem sedentarizados no Vale do Nilo, dando início a uma etapa importante da arabização do Egito. De fato, quase um século depois da conquista, pela primeira vez grupos numerosos e consistentes de muçulmanos se estabeleciam para além das redondezas de Alexandria e, principalmente, das

³⁹ EVETTS, Basil. op. cit., 1910, p. 71-76.

fronteiras de Fustât-Misr.⁴⁰ Se é certo que gradativamente a sociedade egípcia modificava-se, os termos formalmente dados do relacionamento entre as autoridades islâmicas e os líderes eclesiásticos coptas não foram significativamente alterados, permanecendo mais ou menos estáveis, submetidos apenas às oscilações normais do sistema, até a conquista do Egito pelos fatímidas.

Por outro lado, é necessário considerar que durante a maior parte desse período as fontes de arrecadação institucional da Igreja Copta continuaram basicamente as mesmas, além de serem dependentes de uma complexa rede de relações pessoais entre clérigos e leigos. Seguindo os ensinamentos dos primeiros Padres do Deserto, que prescreveram a assiduidade no trabalho manual como uma forma de ocupar o corpo e liberar a mente para a contemplação mística, por toda parte os monges se empenharam em ofícios que iam desde a tradicional confecção de cordas, cestos e esteiras à administração de moinhos, prensas de azeite, vinhedos, pomares e rebanhos.⁴¹ Assim sendo, os mosteiros possuíam uma dinâmica

⁴⁰ BIANQUIS, Thierry. op. cit., pp. 206-207. CRUZ, 2017, pp. 380-381.

⁴¹ De forma significativa, é a seguinte a primeira historietta registrada na compilação mais primitiva dos *ditos* dos Padres do Deserto (século V, possivelmente anterior ao Concílio de Calcedônia): "(...) O santo Abba Antão, certa vez, sentado no deserto, foi acometido de acédia e grande turbilhão de pensamentos; disse então a Deus: *Senhor, quero ser salvo, e não me deixam os pensamentos; que farei na minha tribulação? Como serei salvo?* Pouco depois, levantando-se para sair, Antão viu alguém, semelhante a ele mesmo, sentado e trabalhando; a seguir, levantando-se do trabalho e rezando, para, de novo, mais adiante, sentar-se e tecer a corda, e, mais uma vez, levantar-se para a oração. Era um anjo do Senhor, mandado para reerguer e robustecer Antão. Ora, este ouviu o anjo dizer: *Faze assim, e serás salvo.* Ao ouvir isso, Antão muito se alegrou e animou, e, assim fazendo, era salvo." ANÔNIMO DO SÉCULO V. **Apoftegmas: a sabedoria dos antigos monges.** Tradução de Estêvão Bettencourt. Lumen Christi: Rio de Janeiro, 1979. Coleção *Fontes da vida religiosa*, n. 5; α, §1, p. 11. Tal anedota edificante faz eco ao que Atanásio de Alexandria escreveu em sua *vita* do mesmo Antão, considerado o fundador de direito da vida monástica cristã, a respeito de seu início na ascese: "(...) se fortificou em sua resolução de não retornar aos bens dos pais e de não mais se lembrar dos parentes. Todo o seu desejo e toda sua aplicação eram orientados para a faina ascética. Trabalhava com as mãos, porque ouvira: *Quem não trabalhar, também não há de comer* [2Ts 3:10]. Com uma parte de seu ganho, comprava o pão; o resto distribuía aos necessitados." ATANÁSIO DE ALEXANDRIA. *Vida e conduta de Santo Antão.* In. **Contra os pagãos. A encarnação do Verbo. Apologia ao imperador Constâncio. Apologia de sua fuga. Vida e conduta de Santo Antão.** Tradução de Orlando Tiago Loja Rodrigues Mendes; introdução e notas de Roque Frangiotti. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2010. Coleção *Patrística*, n. 18; §3, p. 297. Essa parece ter sido, de modo geral, a postura normativa das autoridades eclesiásticas egípcias; de acordo com a *História do Patriarcado Copta de Alexandria*, dirigiram-se a Alexandre, patriarca cujo governo eclesiástico deu-se de 312 a 326, "algumas monjas, que pediram que modo insistente para que ele as recebesse. Ele concedeu permissão para que isso fosse feito; então elas se aproximaram e prostraram-se aos seus pés, pediram sua bênção e disseram-lhe: *Paí, há em nosso convento certas virgens que jejuam por seis dias da semana, continuamente, mas que se recusam a trabalhar com as mãos, de modo que pudessem obter algo com que alimentar os pobres. Nós desejemos de ti, nosso pai, que tu as oriente, direcionando sua conduta de tal forma que mantenham seu jejum com mais moderação.* Então o patriarca disse-lhes: *Acreditem-me, irmãs, nunca devemos jejuar sequer dois dias inteiros sem quebrar o jejum em qualquer momento; eu mesmo, estando em jejum, apenas me alimento com moderação, de tal modo que nem se canse minha alma, nem se aflija*

econômica particular, da mesma forma que os bispados; não poucos dos bispos, provenientes do ambiente monástico e herdeiros do empreendedorismo aí vigente, empenharam-se em negócios tão diversos quanto os aluguéis e arrendamentos de propriedades, os cultivos de campos e a coleta de impostos – evidentemente a expensas de seus correligionários cristãos. Na primeira metade do século VIII, Abba Abraão, bispo de Faiyum e Arsinoites, um homem que tinha o coração tão puro “como o coração dos bebês”, por exemplo, tinha condições de prontamente atender às exigências financeiras que lhe foram feitas sem qualquer aviso prévio por al-Qasim ibn Ubaydallâh porque tinha à disposição, além da renda de casas alugadas e campos arrendados, o encargo da coleta de impostos sobre os trinta e cinco mosteiros então existentes no Faiyum. Os monges aí residentes, por sua vez, negociavam e compravam boa quantidade de bens com comerciantes, presumivelmente não só cristãos, de todo o Egito.⁴² Uma renda considerável, em dinheiro e em espécie, também estava associada às oferendas votivas levadas pelos fiéis aos santuários urbanos e rurais, particularmente abundantes naqueles locais em que eram objetos de romarias (*mouleds*), nas quais se engajavam tanto cristãos como muçulmanos.⁴³ Às vezes se doava, além de dinheiro ou algum tipo de bem, determinado tempo de trabalho em empreendimentos episcopais ou monásticos.⁴⁴

o meu corpo com a fome. Realmente, é bom que o jejum seja sempre moderado, que sempre se beba com moderação, e que sempre se durma com moderação. Pois se um homem alimenta-se como deve, ele faz-se forte para a oração; assim também se ele bebe moderadamente, e se dorme moderadamente. Para a comida deve haver um limite; para o sono e a bebida igualmente; mas nada além. Assim sendo, diga a essas vossas companheiras que quebrem o seu jejum, moderando seus exercícios, alimentando-se moderadamente, e que trabalhem como as demais, pois tudo é bom com moderação.” EVETTS, Basil. op. cit., 1907, p. 405. (O destaque da expressão na última frase é meu). Cf. MUNIER, Charles. Trabalho. In. DI BERARDINO, op. cit., pp. 1376-1377. Para fim de comparação, ver: APPLEBAUM, Herbert A. Work and the monastic movement. In. *The concept of work: ancient, medieval and modern*. Albany: State University of New York Press, 1992. Coleção *SUNY studies in the anthropology of work*, s.n.; pp. 195-210 (que como tantos outros trabalhos só considera a experiência cristã oriental como um pano de fundo para o desenvolvimento da experiência cristã ocidental).

⁴² EVETTS, Basil. op. cit., 1910, pp. 93-94.

⁴³ Sobre esta modalidade de peregrinação, em português, ver: BAKOUR, Houda Blum. A função da peregrinação e do *mouled* na formação da identidade religiosa copta no Egito e na diáspora. In. **Anais da 26ª Reunião Brasileira de Antropologia**. Porto Seguro: ABA, 2008, 10 p. Para uma visão sinóptica do fenômeno das peregrinações na tradição copta, ver: VIAUD, Gérard. Pilgrimages. In. ATIYA *et alli*, op. cit., v. 6, pp. 1968-1975.

⁴⁴ P. ex. EVETTS, Basil. op. cit., 1910, p. 6 (leigos fazendo ofertas em dinheiro, bens e trabalho para a construção de novas celas no Mosteiro de São Macário).

Registram-se também crianças que foram dadas como oblatos ou pajens a santuários, mosteiros e à sé alexandrina.⁴⁵

Os Cânones Pseudo-Apostólicos, adotados pela Igreja Copta (assim como pelos seus correligionários siríacos e etíopes) determinavam que os leigos deveriam dar as primícias seus cultivos e de seus negócios (*al-bukur*) aos bispos, presbíteros e diáconos, de modo a viabilizar o seu sustento, e pagar o dízimo (*al-'ushur*) de todos os seus rendimentos nas igrejas nas quais recebiam os Sacramentos, de modo a provir o fundo eclesial que deveria sustentar os clérigos, as virgens, as viúvas e os pobres que dele dependiam. O resultado das coletas realizadas nas celebrações da Eucaristia (*al-nudhur*), nas quais o montante cabia unicamente à generosidade dos partícipes, deveria ser empregados na manutenção dos templos e na compra de itens de uso litúrgico; havendo resto depois das aquisições e reposições necessárias de coisas tais como velas e incenso, esse deveria ser distribuído pelo bispo ou seu preposto autorizado em dez partes, quatro das quais seriam dadas o bispo, três dadas para o presbítero ou divididas igualmente entre os presbíteros oficiantes, duas dadas para o diácono ou divididas igualmente entre os diáconos assistentes, e a restante igualmente repartida entre os subdiáconos, leitores, cantores, diaconisas, turiferários e porteiros envolvidos na celebração da Divina Liturgia em questão.⁴⁶

Um elemento a ser considerado é que, de modo diferente da disciplina que se impôs na tradição latina durante a transição entre a Antiguidade Tardia e o Medievo, a maior parte dos monges coptas, dentre os quais eram escolhidos os bispos e patriarcas, era formada por não-clérigos, sustentados por esmolas, por seu trabalho manual e/ou pelos rendimentos comuns dos estabelecimentos nos quais se encontravam, enquanto a maioria do clero urbano, diáconos e presbíteros, era formada por homens não-celibatários, que tinham ofícios regulares através dos quais deveriam sustentar suas esposas e filhos. Os clérigos casados formavam uma parcela respeitável da comunidade, mas, de modo diferente da maior parte de seus

⁴⁵ P. ex. Idem, op. cit., p. 27 (doação de um menino sírio – que mais tarde viria a se tornar o patriarca Simão, chefe da Igreja Copta de 689 a 701 – à Igreja de São Severo em Alexandria). Ibidem. History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria. V. 4: de Menas I a José I (†849). **Patrologia Orientalis**. Paris, n. 10, 1915, pp. 527-531 (os pajens romanos, gregos, núbios e etíopes, pertencentes ao Papa José, chefe da Igreja Copta de 830 a 849, são tomados pelas autoridades muçulmanas, que procuram forçá-los passar ao Islã).

⁴⁶ PÉRIER, Jean & PÉRIER, Augustin (organização, tradução, introdução e notas). La version arabe des 127 Canons des Apotrès. **Patrologia Orientalis**. Paris, n. 8, Firmin-Didot, 1912, ps. 61-62 e 93-94.

confrades, não viviam apenas dos bens eclesiásticos e do ofício religioso, ainda que, sim, recebessem recompensas materiais em troca dos serviços espirituais que prestavam aos leigos. Seis dos sete sacramentos reconhecidos pela Igreja Copta – Batismo, Crisma, Eucaristia, Matrimônio, Penitência e Unção dos Enfermos – eram realizados normalmente por presbíteros casados. Como observou Magdi Girgis, ao lado de suas obrigações familiares e sociais e de seus ofícios não-religiosos, esses clérigos também operavam como líderes e mediadores na vida cotidiana de seus paroquianos; sua autoridade podia não ser muito grande em termos jurídico-administrativos, mas seus deveres eram muitos, suficientes para prover seu sustento pessoal e familiar e para mantê-los ocupados na maior parte do tempo.⁴⁷ Assim como as dioceses, as paróquias, urbanas ou rurais, estavam organizadas em termos territoriais e associadas a um conjunto de famílias, chefiadas por leigos e por clérigos casados; sua malha, ao qual veio a se sobrepor a da administração islâmica entre a metade do século VII ao meado do século X, era fundamental para o recolhimento do dízimo eclesiástico e da *jizya*. As eventuais conversões ao Islã eram registradas com zelo, pois implicavam mudanças na vida econômica e social da comunidade; os presbíteros eram estritamente vigiados por seus superiores e confrades para não celebrarem os sacramentos – nem recolherem quaisquer recompensas materiais – fora dos territórios aos quais estavam vinculados. Apesar da resistência dos bispos e dos patriarcas a essa prática, vincularam-se a muitas igrejas verdadeiras dinastias de diáconos e presbíteros, como à de Sharûna, em Minya, no Alto Egito, no qual durante um milênio – do meado do século IX ao do século XIX – revezaram-se presbíteros e diáconos filhos de presbíteros e de diáconos, sempre em grupos de quatro em quatro, provenientes de dez diferentes famílias aparentadas, moradoras das redondezas, que dividiam entre si os ofícios e as coletas do ano litúrgico. As arrecadações e o fundo paroquial eram administrados por um presbítero ou diácono superintendente, a princípio eleito pela comunidade e confirmado pelo bispo local, chamado de *nazir*. Era comum que este superintendente pudesse retirar um percentual adicional – normalmente de um oitavo dos recolhimentos paroquiais – em troca de seus serviços, e que este cargo, a *nizaría*, fosse hereditário. Os casos de *nazirs* leigos ou que passavam ao Islã parecem ter sido incomuns, mas foram uma

⁴⁷ GIRGIS, Magide. op. cit., p. 224.

eventual fonte de problemas administrativos, sobre os quais interveio a autoridade episcopal ou mesmo patriarcal. Diretamente ao seu cuidado também estavam as dotações em bens móveis e imóveis que haviam sido ofertadas em vida ou legadas em testamento ao santo padroeiro de uma determinada igreja.⁴⁸ Também o patriarcado contava com o auxílio de um personagem similar – que poderia, nesse caso, ser um monge, bispo auxiliar, presbítero ou diácono, mais ou menos à escolha do patriarca em exercício – que controlava os livros de contas da sé de Alexandria.⁴⁹

Sobre essa base jurídica, territorial e familiar bastante antiga e consideravelmente estável, nos séculos VII a XII a Igreja Copta legitimou outras formas de arrecadação que visavam o sustento dos clérigos, como as doações em dinheiro ou em bens que eles recebiam diretamente dos fiéis em ocasiões especiais, como batismos, casamentos e celebrações de sepultamentos e exéquias. Os serviços memoriais à beira do túmulo de um notável, fosse por ocasião do seu enterramento (*al-kharja*) ou trinta dias depois desse (*salat al-thalit*), por exemplo, podiam render uma grande soma de dinheiro aos clérigos que os oficiassem, além de doações dos familiares do falecido ao santuário de algum santo de sua devoção ou à/s igreja/s paroquial/is da/s redondeza/s. Menos abundantes, mas ainda assim relevantes, as doações em dinheiro ou em bens como velas e incenso, também eram realizadas em função das missas anuais em memória do morto (*al-tarhim*), que, no caso de pessoas economicamente mais afortunadas, às vezes eram realizadas de modo simultâneo em duas ou mais igrejas. Ofertas aos clérigos também eram dadas por ocasião das orações que eles realizavam na abertura e encerramento dos banquetes memoriais que as famílias ofereciam no sétimo (*sabi*), décimo quinto (*khamis 'asha*) e quadragésimo (*arbi'in*) dia de falecimento de um ente querido, ou nas visitas feitas ao seu túmulo (*tula*) em certas ocasiões significativas do ano litúrgico, como a celebração da Epifania, da Páscoa, da Exaltação da Santa Cruz, do *Nawrūz* (o ano

⁴⁸ GIRGIS, Magide. op. cit., p. 225-227 e 236.

⁴⁹ E eventualmente exercia esse controle das contas com punho de ferro, o que levava a problemas mais ou menos sérios. Durante o patriarcado de Simão, seu ecônomo, o presbítero Menas, foi subitamente afligido por uma doença que o levou à morte; apesar das advertências que lhe havia feito o papa em exercício, ninguém mais sabia ao certo qual o estado dos negócios administrados Menas, de modo que, quando seus familiares informaram aos membros do escritório patriarcal que ele havia morrido, cresceu a ansiedade na cúpula eclesiástica. Essa situação que providencialmente foi remediada, contudo, porque Menas foi livrado de sua condenação eterna pela intervenção dos falecidos patriarcas de Alexandria e remetido novamente à vida para prestar contas a Abba Simão exatamente dos bens que tinha ao seu cuidado. EVETTS, Basil. op. cit., 1910, pp. 43-45.

novo copta) ou da *Shamm al-Nasim* (a segunda-feira depois da Páscoa).⁵⁰ As autoridades eclesiásticas, contudo, tiveram o cuidado de especificar que tais pagamentos eram inteiramente voluntários e que, sob nenhuma condição, deveriam ser exigidos dos fiéis como uma taxa obrigatória em troca de orações. Tornou-se costume que um terço desses rendimentos adicionais fosse, em contrapartida, doado pelo religioso ao fundo comum daquela igreja paroquial ao qual se encontrasse vinculado.⁵¹

Nesse mesmo intervalo, ou seja, nos séculos VII e XII, também se estabeleceu em certas regiões do Vale do Nilo o costume de que coptas (e eventualmente os muçulmanos) devotos matassem animais e fizessem churrascos em honra de certos santos, no dia de suas comemorações; além de uma parcela da carne ser doada aos clérigos para suas próprias refeições, as pessoas tinham o costume de também lhes dar a cabeça e a pele dos animais assim mortos. O *nazir* ficava responsável pela coleta e divisão dessas partes e dividia sua renda entre os clérigos, de acordo com a divisão regular de um terço para o fundo paroquial e dois terços para os que serviam na igreja, terços que deveriam ser desigualmente divididos: dois para os presbíteros, um para os diáconos. Registraram-se variações e disputas nesse esquema, como no caso das paróquias do Faiyum, onde o costume era que as cabeças dos animais ficassem para os clérigos enquanto seu couro – e, quando era o caso, também sua lã – era retido pelos porteiros das igrejas paroquiais. A ocasional presença de clérigos dissidentes, presbíteros celibatários itinerantes ou do séquito de sacerdotes que acompanhavam bispos em viagem ou visita pastoral, por colocar em jogo a vida microeconômica das paróquias, era problemática, e eventualmente resultou em acusações e mesmo em violência.⁵² Por outro lado, não há na documentação copta da qual agora tenho conhecimento indícios de resistências significativas contra o pagamento dos emolumentos eclesiásticos no período medieval, talvez pelo motivo um pouco óbvio de que os *de fato* descontentes sempre tinham a opção de simplesmente passar ao Islã. As revoltas coptas que foram verificadas nos séculos VIII e IX, apesar de ostensivamente condenadas pelos patriarcas e às vezes envolverem violência contra eclesiásticos, dirigiram-se contra as cobranças que lhe eram feitas

⁵⁰ GIRGIS, Magide. op. cit., pp. 233-235.

⁵¹ Idem, op. cit., pp. 227-228.

⁵² Ibidem, op. cit., p. 228.

pelas autoridades muçulmanas, por intermédio ou não da cúpula da Igreja autóctone.⁵³

Os rendimentos paroquiais eram muito influenciados pelas relações cotidianas entre os clérigos e os leigos da região no qual se encontrava as suas igrejas sedes, e os desentendimentos entre *naziris* e personagens notáveis da comunidade levaram os leigos a reterem as primícias de seus campos e negócios e a chegarem ao ponto de não convidarem os religiosos para proferirem as orações nas celebrações em honra de seus parentes falecidos. Tais disputas deviam-se normalmente a objeções feitas ao comportamento dos clérigos ou acusações referentes à sua real ou suposta má vontade em realizar preces e ensinar a religião cristã aos leigos que estavam sob sua responsabilidade nominal.⁵⁴ A proximidade dos bispos também podia ser um motivo de conflito, na medida em que ensejava uma cobrança mais pronta da parte que lhes cabia nos dízimos e nas primícias, em desfavor do clero paroquial. Via de regra, contudo, os prelados coptas da Idade Média tiveram a prudência de empregar os recursos obtidos nas arrecadações paroquiais em negócios que faziam com que suas sedes fossem progressivamente capazes de alguma independência financeira em relação à estrita generosidade de seus fiéis – ou a humildade de se conformar em viver de modo muito mais modesto do que os oficiais leigos ou os *naziris* que administravam o fundo de paróquias ricas que estavam formalmente sob sua jurisdição. Coisa igual pode ser afirmada em relação aos patriarcas.

Foi no século que precedeu a conquista do Egito pelos fatímidas que as pressões sobre os prelados coptas, especialmente os patriarcas, forçaram a institucionalização de novas e problemáticas formas de arrecadação no seio dessa comunidade eclesial. O enquadramento político desse desenvolvimento foi o tumultuado período que incluiu o governo dos tulúnidas (868-905), a instável retomada da autoridade direta dos abássidas (905-935) e o regime ikshidida-kafúrida (935-969).⁵⁵ Como em outros períodos de crise da história do Egito islâmico, o ônus recaiu de modo desigual sobre os habitantes da região, pesando mais sobre os

⁵³ BIANQUIS, Thierry. op. cit., p. 206.

⁵⁴ GIRGIS, Magide. op. cit., p. 237.

⁵⁵ SWANSON, Mark N. op. cit., p. 44. BIANQUIS, Thierry. op. cit., pp. 208-216. Para uma discussão sinóptica desse período, que deve ser considerado o quadro de referência da extraordinária tolerância que os fatímidas normalmente demonstrariam para com os judeus e cristãos egípcios, ver: CRUZ, Alfredo B. da C. Condições políticas da era de ouro da *Dhimma* na história do Egito islâmico (séculos IX e X AD). **TransVersos**. Rio de Janeiro, v. 4, n. 10, agosto de 2017, pp. 47-84.

crístãos do que sobre seus vizinhos muçulmanos. Ahmad ibn Tūlūn, que governou o Vale do Nilo como um soberano praticamente autônomo entre 868 e 884, aproveitou-se das lutas internas da Igreja Copta para realizar extorsões adicionais contra os seus prelados. Incentivado por um bispo deposto e rancoroso, o emir resolveu fazer com que o Papa Miguel III, que liderou os coptas de 880 a 907, financiasse a guerra que travava para estabelecer sua autoridade sobre a Siro-Palestina – da mesma forma como antes o Papa Agatão havia sido forçado a contribuir para a formação da primeira marinha árabe no terceiro quarto do século VII, e o Papa Miguel I, que chefiou a Igreja Copta de 744 a 768, foi obrigado a fornecer fundos para financiar a repressão dos omíadas aos levantes carijitas e xiitas.⁵⁶ Sendo assim, Ibn Tūlūn

(...) mandou convocar o papa, o patriarca [Miguel III], e dirigiu-se a este dizendo-lhe o seguinte: *Tu bem sabes que precisamos de uma forma de obter certa quantia de dinheiro para despachar ao califa em Bagdá, já que ele é o possuidor desta terra, especialmente porque nesse momento se encontra imerso em dívidas por causa das muitas guerras nas quais se encontra envolvido. Ora, tu és chefe dos cristãos, um povo que está em paz, que não precisa nem de ouro, nem de prata, mas apenas de pão para comer e de roupas para vestir. Chegou ao meu conhecimento, de fato, que tu tens muito dinheiro, inúmeras vestes e paramentos finíssimos, peças de ouro e de prata, brocados, sedas e alfaias preciosas de todos os tipos nos tesouros das igrejas. É verdade que eu te amo e respeito tua velhice, de modo que não te convoquei injustamente, nem pretendo usar a força para obter de ti qualquer coisa, pois bem sei que é certo que sejas honrado, não tratado com desprezo. Peço apenas que me dê aquilo que é preciso, o que é necessário para que salde meu débito com o califa, e garanto que tu encontrarás graça ainda maior diante dele e de mim.* Diante disso, o patriarca manteve o silêncio por muito tempo, pois realmente não sabia o que responder. Então, por fim, ele dirigiu-se a Ibn Tūlūn em voz mansa e humilde: *Senhor, não há injustiça em teu governo, pois sois um homem que conhece a verdade, mas eu sou um sujeito fraco. Não tenho ouro ou prata ou qualquer outra das coisas que relataram a ti; de fato, sua alteza sabe que nós, cristãos, somos um povo a quem é ordenado que não guardemos tesouros nesta Terra, e mesmo que não pensemos naquilo que será o nosso sustento no dia seguinte. Eis que agora estou inteiramente diante de ti. Faça o que melhor te aprouver. Tu tens o completo domínio sobre meus bens e sobre o meu corpo, mas minha alma está nas mãos d'Aquele que a criou.* Quando Ahmad Ibn Tūlūn ouviu isso, ele irritou-se e disse: *Em verdade, a boa recepção que dei foi o que causou que você se recusasse a dar-me seu dinheiro. Todos os que estão fora de nossa*

⁵⁶ EVETTS, Basil. op. cit., 1910, pp. 5-6 e 134-135ss.

*religião, sempre que são por nós honrados, não sabem dar o devido significado a isso.*⁵⁷

De forma perspicaz, Ibn Ṭūlūn não concedeu a Abba Miguel a honra de ser torturado e morto de tal forma que viesse a ser venerado como um mártir, mas o fez aprisionar em uma masmorra junto com dissidentes políticos comuns. Aí o chefe da Igreja Copta permaneceu por um ano, enquanto os bispos e oficiais leigos cristãos empenharam-se em negociações de bastidores, que incluíram a mãe e o grão-vizir de Ibn Ṭūlūn, para libertar o patriarca. Isso por fim foi feito diante da promessa de que seria paga ao emirado uma fiança de vinte mil dinares, a ser quitada em duas parcelas. Transferido para o cárcere privado logo depois de concluir a construção de uma latrina particular no interior de sua cela, obra realizada graças ao pagamento de propinas aos seus carcereiros, Abba Miguel teve de participar ativamente da coleta de recursos para saldar seu débito com o governo. A primeira parcela da fiança foi paga por dois oficiais cristãos que serviam ao grão-vizir de Ibn Ṭūlūn, e que para isso empenharam suas economias e contraíram empréstimos com seu chefe e com outros oficiais muçulmanos.⁵⁸

Quando a plena liberdade do patriarca foi restaurada e seus medos mais imediatos foram apaziguados, o sínodo reuniu-se com ele e deliberou sobre o caso do dinheiro que havia sido emprestado e sobre o que ainda faltava a ser pago para o emir. Os bispos presentes concordaram todos em ir às suas sés e tomar de cada homem adulto o valor equivalente a um quilate de ouro. Assim sendo, eles violaram o cânone dos Santos Apóstolos, dos Padres e dos Doutores da Igreja, que unânimes afirmam: *Nem o ouro, nem a prata devem ser tomados pelo dom de Deus que é o sacerdócio, a saber, pela imposição das mãos.* De toda forma, eles tiraram dos dez bispos que haviam designado para as dez sés que estavam vacantes aquela soma que lhes tinha sido imposta por ocasião de sua ordenação. E o papa, o patriarca, foi ao Wadî Habîb, e vendeu o Ramarum, que era o pátio em que os monges ficavam reunidos antes de ingressarem na igreja para a oração comunitária; e ele tomou de cada monge um dinar por sua residência naquele local. Daí ele foi a Alexandria e pediu aos sacerdotes que aceitassem que ele tomasse tudo o que havia de precioso nos tesouros das igrejas para vendê-lo e pagar o preço do resgate que era devido ao sultão [*sic*]. Esses clérigos, contudo, não o obedeceram nesta questão, e houve muita discussão entre eles a respeito disso, até que foi acordado entre as partes que seriam vendidas as casas pertencentes às igrejas da metrópole e o rendimento daí obtido seria integrado à soma que se reunia para

⁵⁷ BURMESTER, Oswald Hugh Ewart op. cit., pp. 104-105.

⁵⁸ Idem, op. cit., pp. 105-108. SWANSON, Mark N. op. cit., pp. 44-45.

saldar a dívida com o sultão. Os sacerdotes de Alexandria, entretanto, impuseram a Abba Miguel a condição de que, em troca, ele deveria lhes dar a cada ano milhares de dinares, como se este fosse um imposto devido ao período sobre cada ano que permanecesse sentado sobre o Trono de São Marcos Evangelista. Eles obtiveram sua assinatura em um documento referente a isso, assim como a assinatura de seus bispos auxiliares. Então venderem as casas pertencentes às igrejas de Alexandria e entregaram ao patriarca toda a renda assim obtida. Abba Miguel reuniu tudo isso com os donativos e as esmolas que lhe foram trazidas, de modo a quitar os dez mil dinares que havia tomado como empréstimo, mas ainda devia mais dez mil dinares ao emir, um grande valor que ele não sabia ao certo como poderia obter. § Acontecia então, sempre que este santo patriarca escrevia uma carta por si mesmo, que ele não falava em seu próprio nome, como Abba Miguel, mas como *Khaya*, cuja interpretação é o *Último*, ou seja, o último daqueles a quem a sua mãe, a saber, a Igreja, haveria de suportar de bom grado, uma vez que no tempo de seu patriarcado sua beleza se transformara em aflição, por causa da necessidade de receber dinheiro dos bispos para impor as mãos sobre eles.⁵⁹

De modo a prosseguir arrecadação, Abba Miguel dirigiu-se até Tinnis, “na esperança de que pudesse obter algo mais da parte dos que aí residiam. Depois de ter permanecido por um dia inteiro esmolando em Tinnis, uma companhia de fiéis apresentou-se diante dele para receber suas bênçãos e perguntar-lhe a respeito desse assunto de sua tão premente necessidade financeira”.⁶⁰ Em meio a este grupo, insinuou-se a figura de um monge desconhecido, de aparência horrenda, que profetizou para dali a quarenta dias a morte de Ibn Ṭūlūn. Cumprida a profecia e assumido o governo por Khumārawayh ibn Ahmad ibn Ṭūlūn, a dívida de Abba Miguel foi perdoada. [FIGURA 2]. O patriarca então retornou para seus próprios aposentos, “glorificando a Deus que o havia livrado, mas se afligindo pelo que havia sido violado dos cânones eclesiásticos,

⁵⁹ BURMESTER, Oswald Hugh Ewart op. cit., pp. 109-110.

⁶⁰ Idem, op. cit., p. 112.

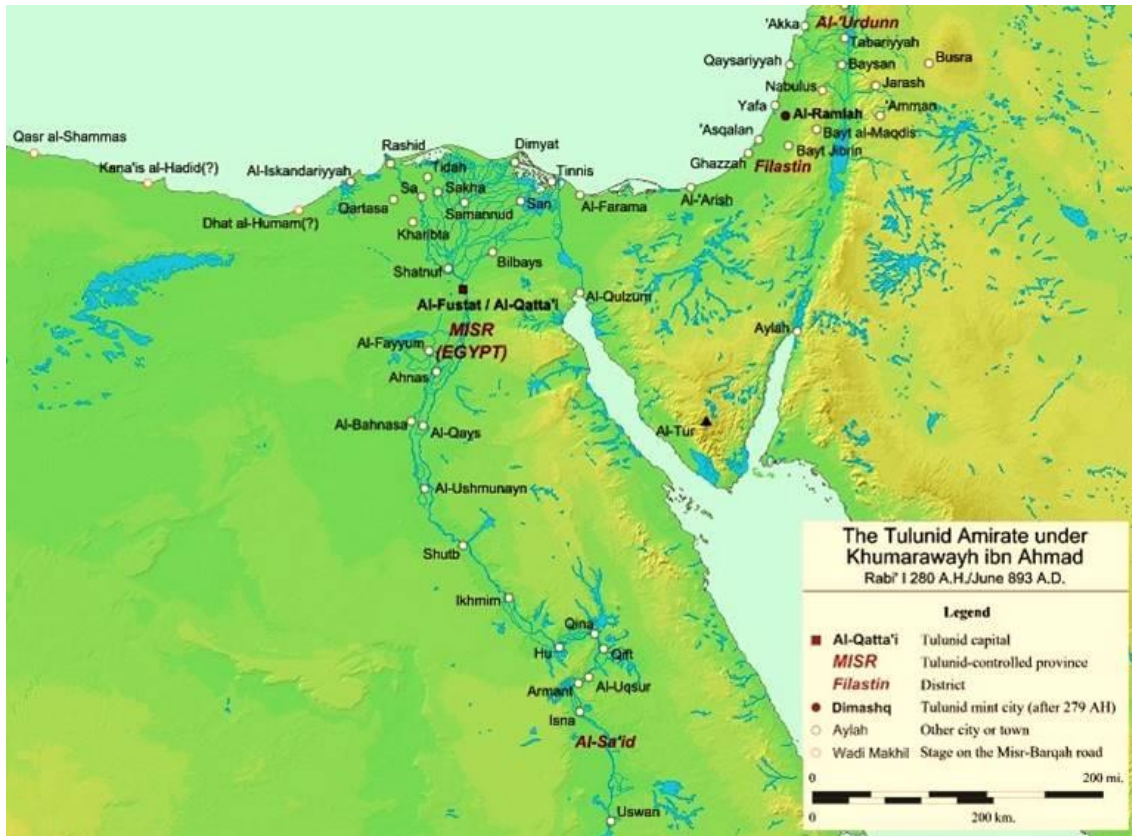


Figura 2: O Egito sob o governo de Khumārawayh ibn Ahmad ibn Ṭūlūn. Edição de imagem de domínio público disponível em <https://tinyurl.com/ybqv5suc> (acesso em 15 de julho de 2017).

pelo que se abateria depois dele sobre as sés do país por causa da simonia, e pelo que havia sido estabelecido entre ele os alexandrinos.”⁶¹

A *História do Patriarcado Copta de Alexandria*, depois de narrar tais eventos, não menciona praticamente mais nada referente ao governo deste patriarca, o que pode refletir a relativa prosperidade dos negócios eclesiásticos durante o período que se seguiu.⁶² Essa prosperidade apresenta-se na recordação constante na crônica de um personagem como Abba Pacômio, bispo de Tahâ, que foi um dos fiadores de Abba Miguel diante de Ibn Ṭūlūn e que tinha dois irmãos que também foram ordenados bispos mediante a pagamento. Abba Pacômio governava sua diocese como um território autônomo, contando inclusive com um esquadrão de arqueiros que protegia seus bens contra as incursões dos beduínos líbios e uma intrincada rede de informação através da qual ele tomava conhecimento das movimentações dos fatímidas e as retransmitia às autoridades muçulmanas em al-Fustât. Sabendo que os calcedônicos haviam eleito para si um patriarca pouco depois do falecimento de

⁶¹ BURMESTER, Oswald Hugh Ewart op. cit., p. 113.

⁶² SWANSON, Mark N. op. cit., p. 45.

Abba Miguel, Abba Pacômio dirigiu-se à capital do governo islâmico do Vale do Nilo levando consigo “muitos presentes e muitas frutas que eram raras e estavam fora de estação”; depois de uma habilidosa simulação diante de Khumārawayh, convenceu-lhe de que os prelados calcedônicos eram espões e colaboradores dos bizantinos, de modo que obteve do emir uma autorização para chefiar pessoalmente uma expedição que tinha a função de puni-los. De fato,

Quando o bispo de Tahâ recebeu este documento, ele imediatamente se dirigiu a Alexandria, ordenou que os funcionários [muçulmanos] prendessem o patriarca dos melquitas, que não era um verdadeiro patriarca, e que mutilassem os dois dedos de sua mão direita, com os quais ele traçava o sinal da cruz sobre os seus. Ele encontrou com esse homem seis bispos de sua religião, que se opunham aos crentes. Então ele tomou e rasgou os paramentos e as insígnias que trajavam, destruindo-os junto com os de seu patriarca. Depois disso ele reuniu um sínodo dos bispos ortodoxos, e, por uma ordem do Céu, foram a Wadî Habîb, com a ajuda de Deus, cujo Nome é Grande.⁶³

Do sucessor de Abba Miguel, o patriarca Gabriel, a *História* conta que foi um monge jovem e santo que, depois de sua consagração, instalou-se no grande centro monástico de Wadî Habîb e aí permaneceu por todo o tempo de seus onze anos de governo. Durante esse período, atormentado pela luxúria, continuou os longos jejuns que praticava desde seu ingresso na vida monástica, e por dois anos limpou as latrinas do mosteiro durante a noite, sem que ninguém soubesse o que realizava.⁶⁴ Antes de poder voltar a se dedicar à ascese, entretanto, Abba Gabriel precisou lidar com as reivindicações dos clérigos e oficiais leigos de Alexandria, que lhe exigiram o pagamento não só da soma anual que havia sido acordada com o seu antecessor, mas também dos débitos a isso referentes que esse lhe havia legado. O patriarca percorreu Alexandria como um mendicante e ordenou diáconos, presbíteros e bispos em troca de dinheiro, de modo que “a Palavra de Deus tornou-se como uma mercadoria que é negociada por alguns dinares com aqueles que pediam para serem ordenados sacerdotes.”⁶⁵ Nesse momento fixou-se que todas as dioceses do Egito deveriam remeter ao patriarca o *diyariyat* (literalmente, *esmola para os mosteiros*), um óbolo a ser cobrado junto com a coleta anual da *jizya* nas paróquias, fixado em

⁶³ BURMESTER, Oswald Hugh Ewart op. cit., p. 115.

⁶⁴ Idem, op. cit., pp. 117-118.

⁶⁵ Ibidem, op. cit., p. 117.

um quilate de ouro por cada homem e mulher cristão maior de quatorze anos.⁶⁶ A *História* conta que então já era a prática dos bispos tomar uma taxa capital dos clérigos e leigos de suas dioceses, montante do qual tomavam uma parte para si mesmos e remetiam o resto ao patriarca, e que foi dessa forma de arrecadação que foi sistematizada a cobrança do *diyariyat*. Abba Gabriel usava tal arrecadação para pagar o combinado anual com os alexandrinos e empregava “praticamente todo o restante em esmolas concedidas aos membros de seu rebanho.”⁶⁷

Dos sucessores imediatos deste patriarca, a *História* conta poucas coisas. Cosme III, que governou a Igreja Copta entre 921 e 933, é lembrado apenas por ter consagrado um novo arcebispo para a Abissínia e, mais tarde, ter excomungado aqueles que participaram de sua ilegítima deposição.⁶⁸ De Abba Macário narra-se quase que só apenas um constrangedor encontro que teve com sua mãe logo depois de sua consagração; os vinte anos de seu governo permanecem em completo silêncio.⁶⁹ A respeito de seu sucessor, Teófano, cujo patriarcado estendeu-se de 953 a 957, conta-se que era um homem muito idoso que foi afligido pela demência diante das pressões materiais que sobre ele se impuseram:

Pagava aos alexandrinos os mil dinares que lhes haviam sido acordados todos os anos e, depois, em outros anos, quando teve dificuldade de pagar, e pediu a eles que lhe enviassem alguma coisa, recusaram-se a fazê-lo. Eles discutiram com ele e pressionaram-lhe, dizendo-lhe: *Nós não o isentaremos de um único dirham dos mil dinares*, e ainda: *Tu és mais honrado do que nós, por causa destas vestes e do skhema, mas fomos nós que te investimos com eles, de modo que nos pertencem. Ou pague-nos o que nos é devido por você, aquilo que foi pago a nós por você e por aqueles que ocupavam a sua sé antes de você, ou, então, dê-nos nossas vestes de volta*. Então a indignação finalmente tomou conta dele; ele tirou as vestes e o *skhema* e os lançou em seus rostos, dizendo-lhes: *Se eles pertencem a vocês, então os levem. Eu não tenho necessidade deles*. Quando ele tirou os paramentos e os atirou contra eles, um espírito imundo fez-se presente sobre ele e o feriu, de modo que ele teve de ser atado com cadeias de ferro pelo resto dos dias de sua vida.⁷⁰

Interditado pelos bispos que o assistiam, prelados que o deslocaram à força de Alexandria para Fustât-Misr no porão de um navio, Teófano acabou assassinado

⁶⁶ SWANSON, Mark N. op. cit., p. 46.

⁶⁷ BURMESTER, Oswald Hugh Ewart op. cit., p. cit.

⁶⁸ Idem, op. cit., pp. 118-121.

⁶⁹ Ibidem, op. cit., pp. 121-122.

⁷⁰ Ibidem, op. cit., p. 123.

(asfixiado com um travesseiro ou envenenado) por um dos membros de seu séquito, escandalizado com as blasfêmias que proferia sem cessar.⁷¹ As demandas materiais feitas pelos clérigos e leigos alexandrinos aos patriarcas, contudo, são anteriores ao século IX – e então não eram menos duras do que neste período. No início do século anterior, por exemplo, o Papa Alexandre II, patriarca em exercício de 705 a 730, homem que foi submetido a violentas exações por praticamente todo novo governante muçulmano que assumiu durante o seu tempo a autoridade sobre o Vale do Nilo, mesmo tendo sido obrigado a esmolar até os confins do Alto Egito para cumprir as obrigações financeiras que lhe foram impostas pelo emir Kurrah ibn Sharik al-Absi, e tendo sua residência invadida por uma turba que, desconfiando de que aí fazia cunhar dinares, espancaram quase até a morte seus assistentes, teve de lidar com o fato de que o

(...) povo e clero de Alexandria levantaram-se ainda contra ele, e demandaram que lhes pagasse alguns dos óbolos e dos dízimos devidos no terceiro dia da Festa da Páscoa, mas ele não tinha nada para dar-lhes. E ele disse-lhes: *Ó, irmãos, vocês viram como temos sido roubados de todas as propriedades da Igreja, mesmo os copos em que é o Puríssimo Sangue é oferecido; de modo que temos sido forçados a fazer cálices de vidro e patenas de madeira em vez de vasos de ouro e de prata, porque Kurrah roubou-nos eles. Mas o injuriaram com muitas palavras duras, enquanto ele pacientemente suportava seu abuso, e orava ao Senhor Cristo, o pastor-chefe, para que recebesse seu povo junto dele e lhe concedesse a salvação.*⁷²

Depois de narrar com concisão o amargo patriarcado de Teófano, de seu sucessor, Menas II, cujo governo eclesiástico se estendeu de 957 a 974, a *História* dá um detalhamento um pouco maior. Tratava-se de um homem que foi casado antes de ingressar na vida monástica, mas que, com a concordância de sua esposa, preservou intacta a sua virgindade e dedicou-se a uma vida de ascetismo. O seu matrimônio com uma mulher que ainda vivia causou um grande constrangimento aos bispos que o haviam recém-escolhido como seu patriarca, mas o testemunho de sua castidade dado por sua (ex) esposa foi aceito de bom grado pelos preladados que o acompanhavam.⁷³ Durante o governo de Menas II foi que se deu a grande carestia de 963 a 969, causada antes do mais por sucessivos desastres climáticos. Em função das

⁷¹ BURMESTER, Oswald Hugh Ewart op. cit., p. 123-124.

⁷² EVETTS, Basil. op. cit., 1910, pp. 61-62.

⁷³ BURMESTER, Oswald Hugh Ewart. op. cit., op. cit., pp. 124-128.

muitas mortes causadas pela fome, algumas sedes episcopais viram-se praticamente despovoadas, "de modo que novos bispos não foram nomeados para elas, e as paróquias remanescentes foram agregadas a alguma das sés povoadas que porventura se encontrasse nos arredores."⁷⁴ O próprio patriarca retirou-se para a aldeia de Mahallat Danyal, onde passou a ser sustentado com seu reduzido séquito por uma senhora rica, esposa de um dos oficiais (não se registrou se cristão ou muçulmano) da cidade de Balkunah. Aí, Abba Menas erigiu um oratório em honra de São Marcos, no qual celebrou as festas solenes, recusando-se a deslocar, conforme o costume, fosse para Alexandria, fosse para o Wadî Habîb.⁷⁵ Como registrou Swanson, com exceção de uma modesta atividade como construtor, temos no relato da *vita* de Menas um indício claro que o patriarcado copta era uma instituição materialmente muito mais modesta nesse momento do que havia sido em um período anterior do domínio islâmico sobre o Egito. Para alicerçar esta posição, pode-se lembrar, por exemplo, de como diante carestias tão graves quanto às de 963 a 969, os Patriarcas Benjamin, antes referido, e João IV, que chefiou a Igreja Copta de 777 a 799, tiveram um papel primordial na sobrevivência de seu rebanho. Nos dias desses patriarcas, que ainda residiram em uma Alexandria majoritariamente cristã em todos os seus estratos sociais, a cúpula da Igreja contava com recursos suficientes para mobilizar em favor da coletividade em um tempo de grande necessidade; Menas II, por outro lado, só conseguiu sobreviver devido à caridade de uma mulher piedosa que residia em uma obscura cidade do Delta do Nilo.⁷⁶

Efetivamente, ao tempo da conquista do Egito pelos fatímidas, estava bastante distante o tempo em que os patriarcas coptas dispunham dos rendimentos provenientes de uma grande variedade de empresas comerciais e negócios imobiliários em Alexandria e em outras partes do Mediterrâneo oriental, assim como das polpudas oferendas votivas depositadas em santuários que estavam sob sua jurisdição direta, como o oratório que guardava as relíquias São Menas, local que havia sido um centro importante de atração de peregrinos de muitas regiões da África, Ásia e Europa.⁷⁷ Sucessivas obrigações financeiras haviam debilitado o

⁷⁴ BURMESTER, Oswald Hugh Ewart. op. cit., p. 133.

⁷⁵ BURMESTER, Oswald Hugh Ewart., op. cit., p. 134.

⁷⁶ SWANSON, Mark N. op. cit., pp. 45-46.

⁷⁷ GROSSMAN, Peter. Abu Mīnā. In: ATIYA *et alli*, op. cit., v. 1, pp. 24-29. BANGERT, Susanne. The archaeology of pilgrimage: Abu Mīnā and beyond. In: GWYNN, David & BANGERT, Susanne (orgs.).

patriarcado: os custos inerentes ao seu funcionamento, que incluíam o dispêndio com as liturgias pontificais, as esmolas e o sustento do séquito patriarcal; os pagamentos aos alexandrinos que haviam sido acertados na desastrosa campanha de arrecadação em favor da liberdade do Papa Miguel III; as taxas governamentais que regularmente incidiam sobre os bens imóveis administrados pelo patriarcado; as exações arbitrárias, eventualmente violentas, que as autoridades muçulmanas vez ou outra impunham aos prelados.⁷⁸ Este foi o contexto material da difusão pela Igreja Copta da prática descrita nas fontes coptas e copto-árabes com o termo grego *cheirotonia* – literalmente, *imposição de mãos* –, usada como metáfora para se referir aos pagamentos exigidos dos candidatos às ordens sacras. No ocidente, essa prática ficou conhecida como *simonia*, em referência à história bíblica de Simão, o Mago, um samaritano que pretendeu que os apóstolos lhe transmitissem a autoridade do Espírito Santo, através da imposição de mãos, em troca de certa quantia de dinheiro.⁷⁹

A simonia não se originou na Igreja Copta durante o patriarcado de Miguel III – de fato, Abba Shenouda, seu antecessor imediato, já havia proibido essa prática de modo explícito, o que implica a sua prévia existência⁸⁰ –, mas a *História do Patriarcado Copta de Alexandria* a associa diretamente à extensa demanda financeira que Ibn Ṭūlūn impôs ao patriarcado. Pode ser que ela tenha tido uma correspondência ou simetria com as taxas que os emires regularmente exigiam dos bispos coptas (e calcedônicos) para dar-lhes o necessário *nihil obstat* para a eleição de um novo papa de Alexandria.⁸¹ Nos séculos posteriores, até um período bastante recente, a *cheirotonia* viria a se impor como um fato mais ou menos natural ao funcionamento econômico da Igreja Copta, de tal modo que juristas e teólogos viriam a distinguir entre a simonia praticada para o enriquecimento ilícito dos

Religious diversity in Late Antiquity. Leiden: Brill, 2010. Coleção *European History and Culture*, seção *Late Antique Archaeology*, n. 6; pp. 291-328. ANDERSON, William. Menas flasks in the West: pilgrimage and trade at the end of Antiquity. **Ancient West & East.** Louvain, Peeters, n. 6, 2007, p. 221-243.

⁷⁸ SWANSON, Mark N. op. cit., p. 46.

⁷⁹ Idem, op. cit., p. cit. MEINARDUS, Otto F. A. Cheirotonia. In. ATIYA *et alii*, op. cit., v. 2, p. 517.

⁸⁰ BURMESTER, Oswald Hugh Ewart & YASSA 'Abd al-Masih (orgs.). **History of the Patriarchs of the Egyptian Church, known as the History of the Holy Church, by Sawirus ibn al-Mukaffa', Bishop of al-Asmunin. V. 2, pt. 1: the lives of Michael II Khäel to Shenouti I (†888).** Versão bilíngue em árabe e em inglês, editada, traduzida e comentada por Oswald Hugh Ewart Burmester e Yassa 'Abd al-Masih. Cairo: Société d'Archéologie Copte, 1943, ps. 22-23 e 26.

⁸¹ P. ex. EVETTS, Basil. op. cit., 1910, p.103-105.

prelados e àquela necessária à simples manutenção da estrutura eclesial, considerando esta um mal menor, similar ao roubo que é cometido em função da fome. Como bem recordou Otto Meinardus, a *História* registra de modo explícito que sete patriarcas praticaram a simonia. Em dois casos – os de Abba Miguel III e o de Abba Gabriel – afirma-se que incorreram nela em função de prementes necessidades econômicas e contra suas consciências. Cinco outros – Filoteu (979-1003), Shenouda II (1032-1046), Cristódolo (1047-1077), Cirilo III (1235-1243) e Teodósio II (1294-1300) –, por outro lado, foram severamente censurados por darem sua aprovação pessoal, praticarem ou terem tolerado a *cheirotomia* por não outro motivo que o seu amor ao dinheiro. Além de Abba Shenouda (858-880), os patriarcas Abraão (975-978), Cirilo II (1092-1102) e Gabriel II (1131-1146) são recordados por terem proibido explicitamente essa prática, fosse por ordens patriarcais, fosse por sua condenação em novos conjuntos de cânones eclesiásticos promulgados sob sua autoridade.⁸²

Em sua tese, Gual cunha o conceito de *espaço de autoridade* para descrever a *manifestação concreta da jurisdição* dos bispos e do papa de Roma sobre a Cristandade medieval. Tal conceito engloba uma série de definições, incluindo a de um espaço geográfico determinado, a de normatizações eclesiásticas mais ou menos sistemáticas sobre o mundo espiritual e temporal, e a de formas de administração dos bens da Igreja, entre os quais figura, como um dos eixos centrais, a arrecadação e gestão das primícias e do dízimo.⁸³ Talvez seja possível usá-lo com proveito para pensar as bases materiais e a dinâmica sociocultural da manutenção da Igreja Copta sob os estágios iniciais do domínio islâmico do Egito, tomando-o como eixo para coletas posteriores de dados, que venham a permitir o esboço de uma história comparada dos mecanismos socioeconômicos que alicerçavam as comunidades cristãs europeias e africanas no Medievo. No caso copta, não se pode deixar de forma alguma de considerar o papel fundamental que teve o seu caráter de Igreja submetida, eventualmente cooptada, eventualmente violentada, pelas autoridades muçulmanas, com as quais suas lideranças tinham uma relação de permanente ambiguidade. Seja como for, comparar o funcionamento econômico das diversas tradições cristãs na Idade Média é uma forma não só de desnaturalizar as ideias de senso comum associadas ao cristianismo medieval, mas também de colocar a

⁸² MEINARDUS, Otto. op. cit., 1991, p. cit.

⁸³ GUAL, Carline. op. cit., p. 164.

Cristandade latina em uma dimensão mais ampla, como uma possibilidade de desenvolvimento, não como um *télos*, das experiências muito diversas entre si, que constituíram o estrato comum das comunidades de seguidores de Jesus estabelecidas no entorno mediterrânico durante o primeiro milênio da Era Comum. Além disso, como observou Girgis, o estudo das formas de arrecadação e das obrigações financeiras das comunidades cristãs – no caso, da Igreja Copta sob as etapas iniciais do domínio islâmico – pode ajudar a entender de forma mais profunda as complexas relações que, no âmbito de uma instituição religiosa, inter-relacionam as estruturas de culto e produção e manutenção da verdade teológica com as condições materiais da obtenção e gestão de recursos que são necessários para o sustento dos indivíduos com ela comprometidos.⁸⁴

⁸⁴ GIRGIS, Magide. op. cit., p. 237.

NOVIÇAS E FREIRAS: AS CANDIDATAS À PROFISSÃO RELIGIOSA, NO CONVENTO DE NOSSA SENHORA DA CONCEIÇÃO DA AJUDA DO RIO DE JANEIRO (1750 A 1757)

*NOVICE AND NUNS: THE CANDIDATES TO
RELIGIOUS PROFESSION, IN "CONVENTO DE
NOSSA SENHORA DA CONCEIÇÃO DA AJUDA"
FROM RIO DE JANEIRO (1750 TO 1757)*

Amanda Dias de Oliveira¹

Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGHIS)

Resumo: A proposta do artigo é trazer um mapeamento social das candidatas ao noviciado e à profissão religiosa do Convento de Nossa Senhora da Conceição da Ajuda, do Rio de Janeiro, em princípio de sua fundação, nos anos de 1750 a 1757. São ao todo, vinte e oito solicitações, que em sua maioria, eram para noviciar e professar no dito convento como freiras de véu preto, uma solicitação para religiosa de véu branco e duas solicitações para um recolhimento temporário. Na composição do trabalho, vão ser indicados: a origem das candidatas, o nome de seus pais ou responsáveis, se de fato tornaram-se religiosas e a idade e o ano em que faleceram. Tais questões terão por finalidade, registrar a biografia coletiva destas mulheres.

Palavras-chave: Convento – Noviça – Religiosa.

Abstract: The purpose of this article is to bring a social mapping of the candidates for the novitiate and religious profession of the Convent of Our Lady of the Conception of Ajuda, Rio de Janeiro, in principle from its foundation, from 1750 to 1757. Twenty and eight requests, which were mostly to novitiate and profess in the said convent as black veiled nuns, a request for a white veiled nun and two requests for a temporary retreat. In the composition of the work, they will be indicated: the origin of the candidates, the name of their parents or guardians, if in fact they became religious and the age and the year in which they passed away. These questions will aim to register the collective biography of these women.

Keywords: Convent – Novice – Religious.

¹ Doutoranda pelo programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro. (Email: amanda_d_oliveira@yahoo.com.br).

Introdução:

A proposta inicial deste artigo será o de fazer um mapeamento de mulheres que se consagraram religiosas no Convento de Nossa Senhora da Conceição da Ajuda do Rio de Janeiro, fundado em 1750. Ao todo, vão ser indicados no decorrer desta apresentação, vinte e oito solicitações de diferentes donzelas, que almejavam obter uma vaga como religiosas, no então convento. Desta forma, para uma análise proposta em nosso resumo, selecionamos um conjunto documental depositado no Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro, de cód. 081- Série de Congregação Religiosa- Petição para noviciar e professar no Convento de Nossa Senhora da Conceição da Ajuda do Rio de Janeiro, entre os anos de 1750 a 1757.² E, em um apoio satisfatório, incluiremos outros conjuntos documentais retirados do próprio Arquivo do Convento de Nossa Senhora da Conceição da Ajuda do Rio de Janeiro, situado em Vila Isabel. Por isso, as fontes manuseadas totalizarão ao todo, cinco conjuntos de livros eclesiásticos retirados dos Arquivos indicados acima.³

Além disso, propomos aplicar o método prosopográfico frente às petições aqui expostas, em uma tentativa de delinear um perfil coletivo destas religiosas e suas respectivas famílias. A escolha se deu pelo fato de buscarmos realizar uma análise de um grupo de atores específicos, em uma determinada sociedade. Por isso, demonstraremos um estudo coletivo da vida das freiras do Convento da Ajuda, tendo meios para isso. A partir de nossa fonte primária, estabeleceremos um critério sistemático de informações destas mulheres, obtendo algumas respostas satisfatórias. Por isso, a estrutura deste artigo explorará por meio de questões uniformes aspectos relacionado, às candidatas e seus pais, indicando as informações checadas por tabelas. É evidente, que este método empregado buscará combinar as variáveis significativas e caso não consigamos estabelecer este critério, pelo menos,

² Neste assento, os pedidos e profissões religiosas vão ocorrer entre os anos de 1750 a 1757. In: **Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro**. Série Congregação Religiosa, Notação 081- Petições para o ingresso no noviciado no Convento de Nossa Senhora da Conceição da Ajuda, Volume: 02[081/742]; (1750).

³ AMORIM, João Pedro de. **Vigário Geral do Arcebispado do Rio de Janeiro. Termos de entrada para noviciado e profissão das religiosas primitivas, 1750-1862**. RODRIGUES, & c. TYP. DO "JORNAL DO COMMERCIO". **Regra das Religiosas da Imaculada Mãe de Deus. Aprovada pelo Santo Padre Inocêncio XII e Constituições Dadas por D.Fr. Antônio do Desterro Bispo do Rio de Janeiro as Religiosas do Convento da Ajuda**. 1908. SANTOS, Pe. **Antônio Alves Ferreira dos (Capelão, Secretário do Arcebispado). Livros dos assentos de óbitos das religiosas. 1751-1889**. _____. **Notícia histórica da Ordem da Imaculada Conceição da Mãe de Deus e do Convento de Nossa Senhora da Conceição da Ajuda do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Tipografia Leuzinger, 1913.

indicaremos aquilo que conseguimos situar⁴. Ou seja, examinaremos de forma detalhada a entrada destas mulheres, geralmente oriundas da elite local, filhas de homens importantes e com certo cabedal, podendo chegar à conclusão de que a vaga em um convento religioso, em especial o da Ajuda no Rio de Janeiro, ficou reservada às donzelas da elite, o que fez daquele espaço, uma extensão da sociedade patriarcal.

1. As candidatas de 1750 a 1757:

Quadro I

Tabela religiosas do Convento de Nossa Senhora da Conceição da Ajuda (1750). 2º- Volume. Série Congregação Religiosa, Notação 081- Petições para o ingresso no noviciado no Convento de Nossa Senhora da Conceição da Ajuda 02[081/742]

Nome das religiosas	Nome dos Pais	Freguesia de origem	Ano que professou	Ano de morte
Maria Lourenço de Jesus	Manoel Santo Ferreira e Clemência Maria de Souza	Freguesia da Sé	1751	28/07/1810
Ana Maria de Siqueira	Coronel Domingos Teixeira de Azevedo e de Dona Ana de Siqueira Mendonça.	Ilha dos Santos (São Paulo).	1751	12/08/1775
Bernarda Maria Batista	Sargento-Mor José Batista de Siqueira e de Dona Ana Maria da Assunção	Freguesia da Sé	1751	24/07/1785
Ana Maria do Nascimento	Miguel Roiz Batalha e Joana [sic]	Freguesia da Candelária	1751	S/informação
Ana de Aleluia	Manoel Carvalho Ferreira e Clemência Maria de Souza Lobo	Freguesia da Sé	1750	S/informação
Inácia Mariana de Santa Clara	Manoel da Silva Braga Maria de São	Freguesia da Candelária	1750/1751	S/informação

⁴ STONE, Lawrence. Prosopografia. *Revista de Sociologia e Política*. V, 9. Nº-39: 115-137, 2011. p.1.

Francisca Maria Calmon Du Pin	Joaquim Coronel Francisco Calmon Du Pin e Almeida, Fidalgo da Casa de Sua Majestade e Dona Inácia de Almeida Pereira	Freguesia Nossa Senhora do Socorro (Bahia)	1750/1751	Segundo o registro de óbito, a religiosa foi enterrada no Convento das Mercês, da Bahia
Josefa Maria de Assunção	Antônio Roiz. da Costa (Falecido) Josefa Vieira	Freguesia Nossa Senhora da Candelária	1750	S/informação
Paula Rangel Macedo	Capitão Antônio da Cunha Falcão e de Dona Brites Rangel de Macedo	Freguesia de São João meretriz	1750	18/05/1781
Joana Maria Batista	Sargento-Mor José Batista de Cerqueira e Ana Maria da Assunção	Freguesia da Sé do Rio de Janeiro	1751	13/12/1794
Ana Joanna Rodrigues da Costa/Ana Angélica dos Serafins	Capitão João Roiz. da Costa e Antônia Vieira do Bom-Sucesso	Freguesia Nossa Senhora da Candelária	1751	S/informação
Isabel Correa de Andrada	Pedro Aguiar (Falecido) e Margarida de Oliveira	Capitania de Minas Gerais, Freguesia de São Barto	1751/1752	S/informação
Tomásia Gertrudes de Jesus	Tomas de Vila Nova e Tereza de Almeida	Freguesia Nossa Senhora da Candelária	1751/1753	28/05/1769
Catherina Narcisa da Conceição	Sargento Mor Ambrósio Dias Raposo (Falecido) e	Freguesia São José do Rio das Mortes (Bispado de Mariana)	1753/1754	10/12/1828

	Anna Josefa Freire da Cruz				
Ana Ludovina do Coração de Jesus	Isabel Luiza de Grinalda Pai (Fonte deteriorada, não consegui recuperar)	Freguesia de São João do Meriti	1753	02/04/1777	
Brites Rangel Macedo (Viúva)	Viúva do Capitão Antônio da Cunha Falcão	S/Informação	S/Informação	S/informação	
Isabel Viana do Amaral (Viúva)	Viúva do Capitão Sebastião Gurgel do Amaral	S/Informação	S/Informação	S/informação	
Joana Maria da Conceição/Joana Bernardina de Santa Teresa	Capitão-Mor Pedro Teixeira de Carvalho e Dona Clara Maria de Mello	Freguesia São José do Rio das Mortes	1754	04/10/1775	
Rosa Maria Francisca Custódia das Chagas	Miguel Rodrigues Batalha e Joana Vieira	Freguesia de Nossa Senhora da Candelária	1754	S/informação	
Ana Joaquina de Vasconcelos e Feliciano Cecília de Vasconcelos	Tenente General Luiz Baia Teixeira e Dona Rosa Maria de Vasconcelos	S/Informação	1754	05/02/1814 data do óbito de Ana Joaquina de Vasconcelos	
Maria Lucena Souto Maior	Mestre de Campo Antônio de Carvalho Lucena e de Maria de Mendonça Souto Maior	Freguesia de Nossa Senhora da Candelária	1755	S/informação	
Josefa Maria Rosa de Santa Anna	José Vas. Caldas (Pai) Capitão-Mor Pedro Teixeira de Carvalho (Padrasto) e	Freguesia de Antônio Vila de São José do Rio das Mortes (Bispado de Mariana)	1754/1755	22/05/1778	

	de Maria de Melo			
Clara Maria do Nascimento/ Sacramento	José Vas. Caldas (Pai) Capitão-Mor Pedro Teixeira de Carvalho (Padrasto) e de Maria de Melo	Freguesia de Antônio Vila de São José do Rio das Mortes (Bispado de Mariana)	1754/1755	09/12/1822
Luiza Michaella de Vasconcelos	Tenente General Luiz Valia Teixeira de Miranda e Rosa Maria de Vasconcelos	Freguesia de Santa Sé	1755	16/02/1807
Ana Ferreira da Silva	Manoel Ferreira da Silva e Mariana Roiz. dos Reis	Freguesia da Santíssima Trindade	1755	S/informação
Maria Pires Bueno	Capitão Miguel de Faria Sodré e Verônica Dias Leite	Freguesia Vila do Pitangui. Bispado de Mariana	1755	S/informação
Ana Maria da Fonseca e Silva	João Roiz. Silva e Antônia Maria da Fonseca Costa	Freguesia Nossa Senhora da Candelária	1755	S/informação
Ana Maria de Jesus	Tenente Paschoal Coelho Bastos e de Jacinta Tereza de Jesus	Freguesia do Irajá	1755/57	S/informação

Iniciando a análise dos processos, a primeira candidata foi Maria Lourença de Jesus. A requerente relatou ser batizada na Freguesia da Sé do Rio de Janeiro, e que era filha legítima de Manoel Carvalho Ferreira e de Clemência de Souza. Solicitou a vaga para o então convento como noviça, alegando ter vocação, sendo registrada em 1730, por Agostinho Pinto Cardoso, escrivão da Sacristia do Convento da Ajuda. Sua idade na época, era de vinte anos feitos. Sua petição para ser noviça foi em 1750 e no ano seguinte, principiou o processo para profissão religiosa, tomando o hábito em 20

de junho de 1751⁵, com óbito em 28 de julho de 1810⁶. Adiante, a irmã de sangue Ana de Aleluia, também pede uma vaga no mesmo convento. Em seu processo, são dadas indicações do local de batismo, que foi na Freguesia da Sé do Rio de Janeiro, tendo a requerente por volta de 13 anos de idade e mesmo tão jovem, desejava servir como religiosa. No entanto, para ser freira de hábito, era necessária a idade de dezesseis anos completos, e isso aparece nos autos de Ana de Aleluia. Na folha dezessete precisamente, aparece a resolução deste caso, onde não tinha sido permitida a profissão da requerente, não por falta de vocação ou desobediência e sim, pela sua idade ainda não ser compatível com as normas constitucionais:

Dito estes autos de Anna de Aleluia, natural desta cidade, mostra ter a suplicante concluído este ano de noviciado no Convento da Ajuda, em sete deste presente mês com aprovação de todos os votos no qual deve fazer a sua solene profissão. Porém não se acha ainda com a idade competente por decreto necessário e com isto, não obstante, o pode fazer lentamente, ratificando-se e tempo de completado os dezesseis anos⁷.

Ana de Aleluia não aparece na listagem do Arcipestre e nem no livro: "Termo de entrada para noviciado e profissão religiosa do Convento da Ajuda"⁸. O que pode ter acontecido, é que Ana ficou um tempo recolhida como noviça e por algum motivo, não professou, ou chegou a professar, mas, o seu registro se perdeu com o tempo ou ficou eternamente nesta posição e por isso, não encontramos nada mais em relação ao seu caso. Já sobre os pais de Maria Lourenço e Ana de Aleluia, nenhuma informação adicional.

Ana Maria de Siqueira era natural e batizada na Vila dos Santos, em São Paulo, e filha legítima do Coronel Domingos Teixeira de Azevedo e de Dona Ana de Siqueira Mendonça. A mesma, adotou o nome de Ana Maria do Sacramento no momento em que tornou-se noviça, e cumpriu com todos os requisitos necessários como: Petição formal, depoimento perante o bispo e Madre Abadessa, apresentação do registro de

⁵ Eram as seguintes irmãs: Madre escrivã Catherina dos Anjos e Maria Lourença de Jesus, 1750/1751, ff.13. In: ACMRJ, cód. 081, Série Congregação Religiosa. **Petições para o ingresso no noviciado no Convento de Nossa Senhora da Conceição da Ajuda**, Vol. 02, op.cit. SANTOS, Arcipestre Antônio Alves Ferreira dos. **Notícia histórica**, op.cit., p. 219.

⁶ SANTOS, Pe. Antônio Alves Ferreira dos (Capelão, Secretário do Arcebispado). **Livros dos assentos de óbitos**, op.cit., p. 28.

⁷ ACMRJ, cód. 081, Ana de Aleluia, 1750, ff.21. In: Série Congregação Religiosa. **Petições para o ingresso no noviciado no Convento de Nossa Senhora da Conceição da Ajuda**, Vol. 02, op.cit.

⁸ AMORIM, João Pedro de. **Vigário Geral do Arcebispado do Rio de Janeiro. Termos de entrada para noviciado e profissão das religiosas primitivas**, op.cit.

batismo, um ano de noviciado e o pagamento do dote e propinas, tornando-se freira em 1751 aos 30 anos de idade, falecendo apenas, em 12 de agosto de 1775⁹. O seu pai, o Coronel Domingos Teixeira de Azevedo, já apareceu na petição de Izabel Maria da Cruz (irmã da requerente que aparece na primeira caixa deste conjunto) e por isso, compreendemos que se tratou de um homem importante da localidade de São Paulo, com uma linhagem familiar de destaque. Ana Maria do Sacramento e Izabel Maria da Cruz, eram irmãs do Frei Gaspar da Madre de Deus e foram de uma família de seis filhos¹⁰.

Em relação a entrada de irmãs de sangue no Convento da Ajuda, das próprias mães ou de alguma outra parenta, é relatado o seguinte pela autora Anna Amélia Vieira Nascimento:

A união familiar e a solidariedade do parentesco eram observados, no Convento do Desterro, da mesma forma que na sociedade baiana em geral. Ali, as freiras enclausuradas continuavam exercendo as mesmas práticas sociais de parentesco e compadrio da sociedade de elite. Amparavam as pequenas sobrinhas órfãs, que entravam no mosteiro a fim de se protegerem do mundo, e dos perigos oferecidos nesse limitado conceito do profano e do vil¹¹.

O que a autora registrou em sua obra sobre o Convento do Desterro, apareceu com uma certa frequência nas petições de entrada do Convento da Ajuda. Nesta em especial, vão ser indicadas duas viúvas nobres da localidade, que solicitaram permissão para adentrar o Convento da Ajuda alguns dias do ano. O pedido não seria por mero acaso, visto as duas viúvas terem filhas legítimas recolhidas como religiosas, no então mosteiro. Para Leila Mezan Algranti, a clausura foi interpretada por estas famílias locais, como um espaço de solução para problemas sociais. No momento em que não conseguiam dar conta de suas filhas, buscavam dar um seguro garantido dentro do convento, que proporcionaria uma estadia temporária, ou não¹².

Retomando as petições, chegamos às donzelas Bernada Maria Batista e Joana Maria Batista, filhas legítimas do Sargento- Mor José Batista de Siqueira e de Dona

⁹ Ana Maria de Siqueira, 1750. In: Série Congregação Religiosa, cód. 081. **Petições para o ingresso no noviciado no Convento de Nossa Senhora da Conceição da Ajuda**, op.cit. ff.12.

¹⁰ Ver: <<http://ihgs.com.br/cadeiras/patronos/freigaspar.html>>.

¹¹ NASCIMENTO, Anna Amélia Vieira. **Patriarcado e Religião: As enclausuradas clarissas do Convento de Desterro da Bahia 1677-1890**. Bahia: Conselho Estadual de Cultura, 1994, p. 256.

¹² ALGRANTI, Leila Mezan. **Honradas e Devotas: Mulheres Da Colônia - Condição feminina nos conventos e recolhimentos do sudeste do Brasil, 1750-1822**. 2ª Ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1999, p. 93.

Ana Maria da Assunção¹³. Alegando ter vocação legítima, Bernarda Maria de Santa Clara, realizou a sua profissão em 1751, aos vinte e seis anos de idade, e faleceu aos sessenta anos, em 24 de julho de 1785¹⁴. Sua irmã de sangue, Joana Maria Batista, que adotou o nome de Joana Maria da Conceição, entrou no mesmo ano no Convento da Ajuda, tendo o seu registro de batismo na Freguesia da Sé do Rio de Janeiro, com um pequeno detalhe, tinha apenas doze anos de idade, pois foi registrada em 1739 pela Igreja da Catedral da dita Freguesia¹⁵. Pelo registro de Joana Maria da Conceição, foi permitido à ela, a profissão religiosa pelo fato do convento necessitar de mais freiras, visto ter sido fundado recentemente, "por haver necessidade de religiosas para a comunidade¹⁶". Além disso, lá pelo ano de 1755 foi dado a Joana Maria da Conceição novamente o depoimento na forma do estilo, a fim dela retificar a sua vocação ao estado religioso¹⁷. Sua data de morte não foi indicada no livro de óbito das religiosas.

Ana Maria do Nascimento foi registrada nos autos da Igreja da Catedral da Freguesia da Candelária, em 1737. Ao entrar formalmente na clausura em 1751, tinha quatorze anos de idade, quando decidiu dar continuidade à sua carreira religiosa. Filha legítima de Miguel Roiz Batalha e Joanna [sic], ainda não tinha a idade certa para professar como freira naquele ano, tendo que aguardar pelas normas constitucionais ter os ditos dezesseis anos completos, que ocorreria apenas em 1753. Contudo, nas letras quase ilegíveis dos autos, parece que a requerente foi aceita pela comunidade em 1751:

[...] Dito estes autos da suplicante Ana Maria do Nascimento, noviça do Convento da Ajuda desta cidade [...], mostra-se ter feito o seu ano de noviciado no mesmo convento, com a provisão dos votos de sua comunidade e ter legítima vocação para professar nele solenemente, sem ter sido para isso de modo algum coagida como também ter os mais requisitos necessários, exceto a idade não ser competente [sic] alegando [sic] que há de professar por ser princípio de fundação do Convento e hão mais que nos representar na súplica, conformado na

¹³ ACMRJ, cód. 081, Ana Maria de Siqueira e Bernarda Maria Batista, 1750. In: **Série Congregação Religiosa. Petições para o ingresso no noviciado no Convento de Nossa Senhora da Conceição da Ajuda**, Vol. 02, *op.cit.*

¹⁴ A grafia da fonte estava bem precária. Por isso, com muita dificuldade, chegamos a conclusão da data de batismo da requerente que foi em 1725. In: Barbara Maria Batista, 1750, ff.13. In: ACMRJ, cód. 081, Série Congregação Religiosa. **Petições para o ingresso no noviciado no Convento de Nossa Senhora da Conceição da Ajuda**, Vol. 02, *op.cit.* SANTOS, Pe. Antônio Alves Ferreira dos (Capelão, Secretário do Arcebispado). **Livros dos assentos de óbitos das religiosas**, *op.cit.*, p.31.

¹⁵ ACMRJ, cód. 081, Dona Joana Maria da Conceição 1751, ff.07. In: Série Congregação Religiosa. **Petições para o ingresso no noviciado no Convento de Nossa Senhora da Conceição da Ajuda**, Vol. 02, *op.cit.*

¹⁶ *Ibidem*, 1751, 13.

¹⁷ ACMRJ, cód. 081, Dona Joana Maria da Conceição 1751, ff.14. In: Série Congregação Religiosa. **Petições para o ingresso no noviciado no Convento de Nossa Senhora da Conceição da Ajuda**, Vol. 02 *op.cit.*

comissão de algum. Neste caso, mandamos ser admitida e fazer a sua profissão solene e que lhe passe para a previsão com licença da comunidade [...]¹⁸.

Em relação ao tópico acima, ao que parece, temos uma flexibilização em relação a norma constitucional. Pelo convento ainda estar em sua fase inicial, foram abertas algumas exceções a Ana Maria do Nascimento e Joana Maria da Conceição, o que não aconteceu com Anna de Aleluia (1750) e Ana Querubina de Jesus, que buscarão a clausura, em 1756. Coincidentemente, a dita noviça tentará fazer a sua profissão religiosa antes da idade de dezesseis anos. Filha legítima de Dona Antônia Maria da Fonseca e João Roiz Silva, teve seu pedido negado pela comunidade, pois alegaram que a profissão de uma religiosa deveria ser perfeita e convenhamos, que em 1756, o convento já estava mais estabelecido:

Em nenhuma religião, tanto de homens, como de mulheres, se faça profissão, antes de completar dezesseis anos: nem seja admitida à profissão o que tiver menos de um ano de aprovação, desde que recebam o hábito. A profissão, pois, que se fizer antes de passar este tempo, seja nula, e não induza obrigação alguma de alguma regra, religião, ou observância da Ordem, nem para outros quaisquer efeito¹⁹.

Tal confirmação, buscou demonstrar a seriedade com que o estado religioso foi avaliado pela igreja. Assim, foi prescrito nos anais dos pedidos, que as leis da Igreja deveriam ser cumpridas e por isso, deveriam as noviças, que passariam para o estado de freiras, ter acima de dezesseis anos de idade, assumindo os seguintes votos: Castidade, Obediência e Pobreza, para que a perfeição fosse completa:

Há de se supor que a profissão religiosa ou é perfeita, e própria, ou imperfeita, e imprópria. A própria e perfeita é aquela onde se acham todos os requisitos necessários assim da parte do proficiente, como da parte do prelado, que em nome da religião recebe a profissão. Ainda por [sic] e imprópria é aquela, onde falta algum dos requisitos de alguma das partes²⁰.

¹⁸ ACMRJ, cód. 081, Ana Maria do Nascimento, 1751, ff.19-20. In: Série Congregação Religiosa. **Petições para o ingresso no noviciado no Convento de Nossa Senhora da Conceição da Ajuda**, Vol. 02, op.cit.

¹⁹ CATÓLICA, Igreja- Concílio de Trento, 1545-1563. **O Sacrosanto e ecumenico Concílio de Trento em Latim e Português**. Tomo II. Lisboa: Oficina de Francisco Luiz Ameno, 1781. Disponível em: <<http://purl.pt/360/3/>> Acessado em: 17/01/2014, ff.389.

²⁰ ACMRJ, cód. 081, Ana Maria Querubina, 1756, ff.06. In: Série Congregação Religiosa. **Petições para o ingresso no noviciado no Convento de Nossa Senhora da Conceição da Ajuda**, Vol. 02, op.cit.

Mais duas noviças vão aparecer nos pedidos formais enviados ao Convento da Ajuda. Infelizmente, as informações de: Inácia Mariana de Santa Clara e Josefa Maria de Assunção, se perderam com o tempo. Mesmo assim, com dificuldades, conseguimos compor alguns detalhes prosopográficos destas donzelas. A primeira noviça Inácia era filha legítima de Manoel da Silva Braga e de Maria de São Joaquim, natural e batizada na Freguesia da Candelária. E ao solicitar recolhimento no então convento, alegou que morava ainda com seus pais no Rio de Janeiro. Ao entrar na clausura em 1750, ficou no noviciado um ano e decidiu dar continuidade na carreira religiosa:

Diz Inácia Mariana de Santa Clara, filha legitima de Manoel da Silva Braga e de sua mulher Ana Maria de São Joaquim, noviça no Convento da Ajuda, que ela deseja fazer a sua profissão na forma do Concílio de Tridentino e constituição no Convento da Ajuda. Acha-se a mais de um ano e dias no noviciado, fazendo as suas obrigações conforme os ditos estatutos e constituições [...] ²¹.

A noviça tornou-se religiosa em 24 de junho de 1751, com dezesseis anos de idade, sem mais informações ao seu respeito. E Josefa Maria de Assunção, também batizada na Freguesia da Candelária era órfã de pai, o então Antônio Roiz da Costa, tendo apenas apoio de sua mãe, Josefa Vieira. Tinha vinte e dois anos e teve o parecer favorável de seus autos pelas religiosas votantes que foram: Sórora Catherina dos Anjos; Mariana da Penha de França e Francisca Custódia das Chagas²², assumindo o hábito religioso em vinte e oito de setembro de 1750²³.

Francisca Maria Calmon Du Pin, apareceu nas petições de noviciado e profissão religiosa contemporaneamente à Inácia Mariana de Santa Clara. Afirmou que morava no Convento do Desterro, situado na Bahia, e veio em companhia das religiosas fundadoras²⁴. Natural da Freguesia Nossa Senhora do Socorro na então capitania, seus pais eram o Coronel Francisco Calmon Du Pin e Almeida, Fidalgo da

²¹ ACMRJ, cód. 081, Ignácia Marianna de Santa Clara, 1750/1751, ff.11. In: Série Congregação Religiosa. **Petições para o ingresso no noviciado no Convento de Nossa Senhora da Conceição da Ajuda**, Vol. 02, op.cit.

²² ACMRJ, cód. 081, Josefa Maria de Assunção, 1750, ff. 14 3 17 v. In: Série Congregação Religiosa. **Petições para o ingresso no noviciado no Convento de Nossa Senhora da Conceição da Ajuda**, Vol. 02, op.cit.

²³ AMORIM, João Pedro de Vigário Geral do Arcebispado do Rio de Janeiro. *Termos de entrada* para noviciado, op.cit., ff. 25.

²⁴ As religiosas fundadoras do Convento da Ajuda vieram a mando do Arcebispo da Bahia, D. José Botelho de Matos. Desembarcaram em 21 de novembro de 1749, recebendo orientações do Bispo Beneditino do Rio de Janeiro, D. Fr. Antônio do Desterro Malheiros. Foram as religiosas: Sórora Leonor Maria do Nascimento, Abadessa; Sórora Marianna da Penha de França, Vigária e Escrivã; Sórora Francisca Custódia das Chagas, Porteira; e Sórora Catharina dos Anjos, Mestra de Noviças. In: SANTOS, Arcipestre Antônio Alves Ferreira dos. **Notícia histórica**. op.cit. fl.51.

Casa de Sua Majestade e de Dona Inácia de Almeida Pereira²⁵. Apesar da fonte estar bem danificada, pareceu ter a requerente vinte e cinco anos de idade, e ter concluído os autos de sua petição, tornando-se assim religiosa de hábito. Anos à frente, foi enterrada no Convento das Mercês, na Bahia, local de nascimento da religiosa.

Em relação à filiação de Francisca Maria Calmon Du Pin, seu pai foi homem importante na Bahia. Foi um Fidalgo da Casa de sua Majestade e Coronel de um regimento de Ordenanças, casado com sua prima, Inácia de Almeida Pereira, tiveram ao todo, oito filhos. Foram avós maternos: Bartolomeu de Barros e Dona Isabel de Almeida e bisneta do então Adão Francisco Rabelo e Brites de Almeida (Descendentes da família Rabelo, fidalgos de Cotas de Armas) e avós paternos João Calmon Du Pin e Dona Juliana de Almeida²⁶. Segue o quadro:

Quadro II

O Coronel Francisco Calmon Du Pin de Almeida e Inácia de Almeida Pereira	
Nome	Informações
1º João Calmon de Almeida	Fidalgo da Casa de Sua Majestade, foi batizado por seu tio Antônio da Penha de França, bispo de São Tomé, recebendo as quatro tonsuras de ordens pelo arcebispo da Bahia, D. Sebastião Monteiro da Vide. Faleceu este João em Traripe, a 3 de maio de 1731, e foi enterrado na freguesia de Nossa Senhora da Purificação, na vila de Santo Amaro. Faleceu em 1703.
2º Dona Mariana Calmon de Almeida	
3º Soror Maria de Penha de França	Religiosa do Convento do Desterro da Bahia, Abadessa do Convento da Ajuda no Rio de Janeiro e umas das madres fundadoras.
4º Antônio Calmon Du Pin de Almeida	S/Informações
5º Rodrigo Calmon Du Pin de Almeida	Fidalgo da Casa de Sua Majestade, nascido em 1713, batizado na capela de Caípe, tendo por padrinho D. Rodrigo da Costa, vice-rei da Índia e do estado do Brasil. Faleceu aos trinta anos de idade, numa viagem que fez pelo rio São Francisco, e foi enterrado na igreja de Carinhonha.
6º D. Francisca Maria Calmon Du	D. Francisca Maria Calmon Du Pin,

²⁵ ACRMJ, cód. 081, Francisca Maria Calmon do Pin, 1750/51, ff.03. In: Série Congregação Religiosa. **Petições para o ingresso no noviciado no Convento de Nossa Senhora da Conceição da Ajuda**, Vol. 02, *op.cit.*

²⁶ ACRMJ, cód. 081, Francisca Maria Calmon do Pin, 1750/51, ff.03. In: Série Congregação Religiosa. **Petições para o ingresso no noviciado no Convento de Nossa Senhora da Conceição da Ajuda**, Vol. 02, *op.cit.* e ,p.61.

Pin	nascida a 9 de março de 1715, educanda no convento do Desterro, na Bahia, acompanhou a sua irmã sóror Mariana da Penha de França, quando da fundação do convento do Rio de Janeiro.
7º Dona Antônia Calmon Du Pin de Almeida	Faleceu aos dezesseis anos de idade.
8º Francisco Du Pin de Almeida	Fidalgo da Casa de Sua Majestade e Casou-se com sua prima Dona Luiza Maria de Almeida Pereira Castro.

Fontes: ACRMJ, cód. 081. Série Congregação Religiosa. *Petições para o ingresso no noviciado no Convento de Nossa Senhora da Conceição da Ajuda*, Vol. 02. BAUMANN, Eneida Santana. *O arquivo da família Calmon à luz da Arquivologia Contemporânea*. Dissertação apresentada para obtenção do título de Mestre em Ciência da Informação, ao Programa de Ciência da Informação pela Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2011, p. 62-63.

Essa família citada nos últimos parágrafos deste artigo, teve destaque na sociedade baiana. Eneida Santana Baumann, menciona que a família Calmon foi distinta, e que conservou princípios. De origem dos Reinos da França, os Calmon viveram no castelo Du Pin e chegaram no Brasil por volta do século XVII. E os seus membros, tiveram participação na política, na economia e na vida literária²⁷.

O coronel Francisco Calmon Du Pin, pai das religiosas aqui mencionadas, foi Fidalgo da Casa de Sua Majestade e teve em seu pai, um grande exemplo de funcionário do Reino de Portugal, que ao vencer diversos conflitos, obteve honras de Sua Majestade, que lhe concedeu as patentes de Capitão de Mar e Guerra e Almirante da Esquadra. O mesmo participou da restauração da Bahia e Pernambuco, e na edificação da cidade da Bahia, quando houve um perigo de ataque dos holandeses. Segundo Maria Beatriz Nizza da Silva, este título de Fidalgo da Casal Real foi comum aos homens importantes e de honra, no Brasil colonial²⁸.

A próxima requerente trata-se de Paula Rangel de Macedo de trinta e dois anos. Filha legítima de Brites Rangel de Macedo e do Capitão Antônio da Cunha Falcão, solicitou a entrada formal para ser religiosa, no então convento²⁹. Tornou-se

²⁷ BAUMANN, Eneida Santana. **O arquivo da família Calmon à luz da Arquivologia Contemporânea**. Dissertação apresentada para obtenção do título de Mestre em Ciência da Informação, ao Programa de Ciência da Informação pela Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2011, p.58.

²⁸ SILVA, Maria Beatriz Nizza da. **Ser nobre na colônia**. São Paulo: UNESP, 2005.p. 68. BAUMANN, Eneida Santana. **O arquivo da família Calmon**. op.cit., p.61.

²⁹ Seu registro de batismo foi em 1718 na Freguesia da Sé da cidade do Rio de Janeiro. In: ACRMJ, cód. 081, Paula Rangel de Macedo, 1750, ff.03 e 17. In: Série Congregação Religiosa. **Petições para o ingresso no noviciado no Convento de Nossa Senhora da Conceição da Ajuda**, Vol. 02, op.cit. AMORIM, João Pedro de. Vigário Geral do Arcebispado do Rio de Janeiro. **Termos de entrada para noviciado e profissão das religiosas primitivas**, op.cit., ff. 05. SANTOS, Padre. Antônio Alves Ferreira dos (Capelão, Secretário do Arcebispado). **Livros dos assentos de óbitos das religiosas**, op.cit.,p, 23.

freira de hábito em sete de junho de 1750 e faleceu em 18 de maio de 1781. Adiante deste artigo, iremos indicar a solicitação da própria mãe da religiosa Paula Rangel de Macedo, para adentrar alguns dias do ano no então mosteiro. O interessante, é que esse tipo de pedido foi comum, pois não se tratava de uma petição formal para noviciar, apenas uma visita ao local em dias estipulados pela constituição. Segundo Leila Mezan Algranti, tal feito, ocorreu pelo fato destas visitas não serem de um todo proibidas, mas, por volta do século XVIII, em regimento pombalino, esta questão passou por uma rigorosa crítica, a exemplo nos conventos que seguiram a Ordem de São Domingos. As visitas eram mal-vistas, por poderem colocar a desordem naquele espaço, dando mau exemplo às religiosas. Contudo, com o fechamento do noviciado no século XIX, a questão do recebimento das religiosas sofreu uma crise frente aos conventos, inclusive quase ao fechamento do próprio Convento da Ajuda, algo que não destacaremos aqui³⁰. Contudo, o que queremos salientar, é que no espaço conventual, ocorreu a presença de mulheres leigas, que ocuparam vagas como: Recolhidas, visitantes ou educandas, fazendo da clausura, um espaço dinâmico, e não tão rigoroso no aspecto de recebimento de mulheres leigas, que certamente, eram de origem distinta, um fator determinante para a concessão de dotes e propinas, que sustentaram o Convento da Ajuda.

Retomando as nossas petições, Ana Joana Rodrigues da Costa, filha legítima do Capitão João Roiz da Costa e Antônia Vieira do Bonsucesso, era natural e batizada na Freguesia da Candelária. Procurou a clausura quando tinha dezessete anos de idade, desejando servir como religiosa. Neste requerimento em especial, começam a aparecer o depoimento das religiosas, algo importante para que possamos compreender como se formaram laços e parcerias dentro desta clausura. No caso de Ana Joana Roiz da Costa foram suas testemunhas: Sórora Catherina dos Anjos; Mariana da Penha de França e Francisca Custódia das Chagas³¹.

No exposto acima, o processo que validava a candidatura de uma noviça ocorria de tal forma: O depoimento da noviça, que respondia às respostas no estilo, o parecer favorável ou não à candidata frente à comunidade, e posteriormente, era passada a vez para as religiosas testemunhas, geralmente freiras mais experientes,

³⁰ ALGRANTI, Leila Mezan. **Honradas e Devotas**, op.cit., p.40.

³¹ ACRMJ, cód. 081, Ana Joana Roiz da Costa, 1751, ff.07 v e 08. In: Série Congregação Religiosa. **Petições para o ingresso no noviciado no Convento de Nossa Senhora da Conceição da Ajuda**, Vol. 02, op.cit.

que acompanhavam o percurso da postulante. As mães deveriam colocar as mãos na Bíblia e prometer dizer a verdade diante da inquirição do bispo ou de algum religioso nomeado por Ele. No caso das três testemunhas, deveriam afirmar se eram religiosas professoras; a idade que tinham e confirmar o depoimento da noviça³². A Madre Mariana da Penha de França tinha quarenta e quatro anos de idade e era religiosa professora na Ordem de Santa Clara. Como Vigária da casa, disse que conhecia a candidata que adotou o nome de Ana Angélica dos Serafins, e que noviciou em 28 de setembro de 1750. Além de cumprir com todas as suas obrigações, relatou que a novata experimentou o rigor da regra conventual de forma contundente. E por fim, relatou: "que não foi constrangida por seus pais ou por outra pessoa alguma na religião, nem mesmo para professar³³". Desta forma, Ana Angélica dos Serafins tornou-se freira em: 01/10/1751³⁴.

Em relação aos depoimentos aqui analisados, parecem ter sido uma prática dentro da clausura, em momento da escolha da candidata. Ao detalhar alguns aspectos do Recolhimento da Luz, Leila Mezan Algranti, destaca que a Madre escritã do então mosteiro, ao especificar sobre as declarações das religiosas, sempre comprovava a existência de uma forte devoção dentro daquele ambiente, até então, algo comum em livros de caráter eclesiástico. No entanto, como pesquisadora, observei nos depoimentos das religiosas, muitas repetições da própria resposta no estilo das noviças, não mostrando a independência destas frente às suas declarações, o que pode indicar alguma influência da igreja frente às novatas³⁵.

Retomando aos casos aqui analisados, chegamos à Isabel Correa de Andrada. Por seu requerimento estar muito precário e incompleto, tentaremos reunir informações ao seu respeito. Sendo natural da capitania de Minas Gerais, precisamente na Freguesia de São João Barto, era filha legítima de Pedro Aguiar, já falecido, e de sua mulher Margarida de Oliveira. Caminhando pela petição da requerente, parece que Isabel Correa de Andrada não tinha recursos suficientes para ser religiosa e por isso, almejou uma vaga como educanda no Convento da Ajuda. Seu procurador, o Senhor Correa Aguiar, teve de desembolsar cinquenta mil réis para

³² Ibidem, 1750, 08v e 09.

³³ ACMRJ, cód. 081, Ana Joana Roiz da Costa, 1751, ff.07 v e 08. In: Série Congregação Religiosa. **Petições para o ingresso no noviciado no Convento de Nossa Senhora da Conceição da Ajuda**, Vol. 02, op.cit.

³⁴ SANTOS, Pe. Antônio Alves Ferreira dos. *Notícia histórica*, op.cit., p.219.

³⁵ ALGRANTI, Leila Mezan. **Honradas e Devotas**, op.cit., p.333.

que fosse sustentada por seis meses na instituição. Passando este período, conseguimos identificar que a requerente tornou-se noviça com a aprovação de toda a comunidade³⁶. Porém, em relação ao fundo documental do Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro, em referência a petição de Isabel Correa de Andrada, temos apenas essas informações. Apesar disso, por volta de 1752, a noviça tornou-se freira de hábito pelo registro do Arcipreste e Capelão Antônio Alves Ferreira dos Santos³⁷.

Tomásia Gertrudes de Jesus foi uma requerente exigente, pois em seus autos relatou o seguinte:

Diz Tomásia Gertrudes de Jesus, natural da Freguesia da Candelária, filha legítima de Tomas de Vila Nova e de sua mulher Tereza de Almeida, que ela quer ser religiosa de véu preto no Convento da Ajuda, já fez a petição a V. Ex. Rm^a, que foi servido mandar informar as Reverendas Madres fundadoras[...]³⁸.

A vaga como religiosa de véu preto era uma posição almejada por mulheres oriundas da elite, pois as distinguiam das recolhidas, educandas e religiosas de véu branco. No Rio de Janeiro, como enfatizou Leila Mezan Algranti, esta categoria era reservada a este tipo de mulher, as de bom cabedal, e não às mais pobres. Em seu quadro, onde salienta o total de mulheres reclusas no Rio de Janeiro e São Paulo por categoria, é notório o valor superior das freiras professoras de véu preto ou que vestiam o hábito³⁹. Já na Bahia, precisamente no Convento do Desterro, existiu a "elite do véu preto", segundo Anna Amélia Vieira Nascimento. A estas, eram reservadas as vagas tão almejadas, sendo filhas legítimas, de bom cabedal e sangue puro⁴⁰. Sendo uma prática pioneira na Bahia, outras instituições adotavam esta distinção entre as candidatas ao estado religioso, em conventos na América Portuguesa, como foi o caso do Convento da Soledade. Segundo Adínia Santana Ferreira, as religiosas de véu preto, eram recebidas em plenitude, com solenidade e participação no Coro. No caso do Convento do Desterro, as vagas eram reservadas às filhas dos Senhores de Engenho ou outros homens importantes. Com um número

³⁶ ACMRJ, cód. 081, Izabel Correa de Andrada, 1751/52, ff.10. In: Série Congregação Religiosa. **Petições para o ingresso no noviciado no Convento de Nossa Senhora da Conceição da Ajuda**, Vol. 02, op.cit.

³⁷ SANTOS, Pe. Antônio Alves Ferreira dos. **Notícia histórica**, op.cit., p.219.

³⁸ ACMRJ, cód. 081, Teomazia Gertrudes de Jesus, 1751/53, ff.02. In: Série Congregação Religiosa. **Petições para o ingresso no noviciado no Convento de Nossa Senhora da Conceição da Ajuda**, Vol. 02, op.cit.

³⁹ ALGRANTI, Leila Mezan **Honradas e Devotas**, op.cit., p. 183.

⁴⁰ NASCIMENTO, Anna Amélia Vieira. **Patriarcado e Religião**, op.cit., p. 124.

considerável, a elite do véu preto ocupou uma boa parte das vagas oferecidas pelos mosteiros, inclusive a do Convento da Ajuda⁴¹.

Retomando a petição de Tomásia, precisamente em seu assentamento de batismo, a candidata tinha por volta de dezoito anos em 1753, quando já era noviça, e estava prestes a tomar o hábito. Contudo, entrou para a clausura por volta do ano de 1751, tendo que aguardar praticamente dois anos pela vaga desejada⁴². Segundo o registro do Arcipreste, a religiosa tomou o hábito em 5 de janeiro de 1753 e foi sepultada no Convento da Ajuda, em 28 de maio de 1769⁴³.

Catherina Narcisa da Conceição, era filha legítima do Sargento-Mor Ambrósio Dias Raposo, defunto, e de Dona Anna Josefa Freire da Cruz. Seus pais fizeram parte de famílias tradicionais dos Álvarez de Azevedo e Duque Estrada. Identificamos esta coligação, por meio da árvore genealógica da própria família, e com estas informações, conseguimos ver que Catherina tinha ao menos uma irmã, Tereza Francisca da Cruz, que nasceu na Freguesia de São João Del Rei e foi casada com José Francisco Ferreira, filho de Catarina Lemos e do Capitão Manuel Antunes Ferreira⁴⁴. A origem de Catherina era no bispado de Mariana, na Freguesia de Nossa Senhora do Pilar São José do Rio das Mortes. A requerente entrou como noviça diretamente, pagando sua estadia por um ano e mais propinas na forma acostumada: "Consta que as religiosas estão satisfeitas com as propinas da Senhora Catherina Narcisa da Conceição e por assim ser verdade, passei esta por mim feitas e assinadas"⁴⁵. Caminhando pelo requerimento, a noviça desejou professar mesmo não tendo a idade de dezesseis anos, e inclusive, em seu processo, ocorreu a dispensa da apresentação do seu registro de batismo, pois o mesmo encontrava-se em Mariana, bispado de Minas. Mesmo assim, a noviça professou em dezenove de dezembro de

⁴¹ Convento da Soledade; Convento das Mercês; Convento da Lapa e Convento do Desterro. In: FERREIRA, Adínia Santana. **A reclusão feminina no Convento da Soledade: As diversas Faces de uma experiência**. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História - Área de Concentração: História Social, Linha de pesquisa: Sociedade, Instituições e Poder - Universidade de Brasília. Brasília, 2006, p. 52.

⁴² O batismo da requerente indicada foi em 1735. In: ACMRJ, cód. 081, Teomazia de Jesus Maria, 1751/53, ff.14 e 19 v. In: Série Congregação Religiosa. **Petições para o ingresso no noviciado no Convento de Nossa Senhora da Conceição da Ajuda**, Vol. 02, *op.cit.*

⁴³ Nada encontramos sobre os pais de Tomásia. In: RHEINGANTZ, Carlos Grandmasson. **Primeiras famílias no Rio de Janeiro (séculos XVI e XVII)**, Vol. I e II. Ed: Livraria brasileira. RJ, 1967. Real Gabinete Portugues de Leitura. SANTOS, Padre Antônio Alves Ferreira dos. **Notícia histórica**, *op.cit.*,p. 219. e SANTOS, Padre Antônio Alves Ferreira dos (Capelão, Secretário do Arcebispado). **Livros dos assentos de óbitos das religiosas**, *op.cit.*, p. 52.

⁴⁴ Ver o site: < http://www.marcopolo.pro.br/genealogia/paginas/rj_duque.htm>. E RHEINGANTZ, Carlos G. **Primeiras Famílias do Rio de Janeiro** I e II volumes, *op.cit.*

⁴⁵ ACMRJ, cód. 081, Catherina Narcisa da Conceição, 1753/54, ff.04. In: Série Congregação Religiosa. **Petições para o ingresso no noviciado no Convento de Nossa Senhora da Conceição da Ajuda**, Vol. 02, *op.cit.*

1754 com aproximadamente, quatorze anos segundo os autos, e faleceu em 10 de dezembro de 1828⁴⁶:

É Suposto que não tem ainda idade necessária como nela confessa, por lhe faltarem dois anos. Contudo como pela opinião dos [sic] seja servido em algumas circunstancias admitir fé[...]. E ter os mais requisitos necessários que se requer por direito e satisfeito as propinas do dote, mandamos que lhe façam provisão para fazer a sua solene profissão, com condição porém que a retificará, tendo os dezesseis anos completos na presença da comunidade⁴⁷.

Ana Ludovina do Coração de Jesus era filha legítima de Dona Izabel Luiza de Grinalda, sendo natural e batizada na freguesia de São João do Meriti, em 1736, tendo a noviça dezessete anos. Buscou a clausura no ano de 1753, alegando não ter "posses" segundo o seu registro, desejando entrar como religiosa de "véu branco". Esta categoria pouco foi procurada pelas religiosas, conforme mencionado em parágrafos anteriores, mas, reforçando esta informação, a busca por tal categoria, ocorria por parte das mulheres mais humildes da sociedade colonial. No caso de Ana Ludovina, a mesma não tinha o dote inteiro a oferecer por sua profissão religiosa e mesmo assim, foi aceita em vinte de abril de 1753, pelas religiosas fundadoras⁴⁸. Outro dado curioso, é que não conseguimos resgatar o nome de seu pai nos autos, pois a grafia estava difícilíssima e com sinais deteriorados do tempo, e apesar de termos o registro do óbito de Ana Ludovina, que foi em 2 de abril de 1777, não conseguimos identificar o nome de seu pai⁴⁹.

Brites Rangel de Macedo e Izabel Vianna do Amaral, foram viúvas do século, que solicitaram um recolhimento temporário no Convento da Ajuda. Esses registros em especial, estão bem ruins e por isso com muita dificuldade, conseguimos algumas informações dessas mulheres. Brites Rangel de Macedo, era do bispado do Braga em Portugal, viúva do Capitão Antônio da Cunha Falcão, moradora no Rio de Janeiro e mãe de Paula Rangel de Macedo, religiosa do Convento da Ajuda. Ao solicitar o recolhimento, era exigido pela instância, o parecer das testemunhas da localidade

⁴⁶ SANTOS, Pe. Antônio Alves Ferreira dos (Capelão, Secretário do Arcebispado). **Livros dos assentos de óbitos**, op.cit., p. 52.

⁴⁷ SANTOS, Padre Antônio Alves Ferreira dos. **Notícia histórica**, op.cit.,p. 219. ACRMJ, cód. 081, Catherina Narcisa da Conceição, 1753/54, ff.23. In: Série Congregação Religiosa. **Petições para o ingresso no noviciado no Convento de Nossa Senhora da Conceição da Ajuda**, Vol. 02, op.cit. SANTOS, Padre Antônio Alves Ferreira dos (Capelão, Secretário do Arcebispado). **Livros dos assentos de óbitos**, op.cit.,p. 52.

⁴⁸ ACRMJ, cód. 081, Ana Ludovina do Coração de Jesus, 1753, ff.07. In: Série Congregação Religiosa. **Petições para o ingresso no noviciado no Convento de Nossa Senhora da Conceição da Ajuda**, Vol. 02, op.cit.

⁴⁹ SANTOS, Padre Antônio Alves Ferreira dos (Capelão, Secretário do Arcebispado). **Livros dos assentos de óbitos**, op.cit., p. 21.

sobre a conduta e fama da impetrante. Neste caso, o depoimento ficou a cargo do Padre Thomas da Silva, do Doutor Tomas Pedro faria e Manoel Silva Pinto, pelos quais, não conseguimos transcrever seus relatos⁵⁰. Passando pelas religiosas Capitulares, a viúva Brites, conseguiu permissão de entrar alguns dias do ano no Convento da Ajuda:

E como se mostra a justificante a mesma, que alcançou o dito breve, e de nobre geração das famílias principais desta cidade e não estar muito em censura [...] esta portanto, julgo as premissas, por prová-las e por cumpri-las, pode entrar com consentimento das religiosas em cada ano, indo acompanhada apenas de uma mulher vestida honestamente e decentemente, a suplicante a qual virá, excetos aos domingos e dias festivos, vigílias, tempo de quarentena, e adventos com declaração, que a justificante observará as faculdades contidas no Breve, não excedendo em visitar as selas particulares, nem pernoitar dentro e no mais que nele se contém, de baixo na pena de censura combinada o que nele mando se observar por esta minha sentença definitiva que se dará à justificante e que pague os autos⁵¹.

Tal pedido não foi por um mero acaso, visto ser Brites viúva, solitária e com laços afetivos com sua filha Paula Rangel de Macedo. Outra requerente que pede recolhimento ao Convento da Ajuda, foi a ilustre Isabel Vianna de Lima do Amaral, viúva do então Capitão Sebastião Gurgel do Amaral, família de posses e prestígio na localidade. Seu processo, foi registrado em 1754, dando informações de que a viúva, era de origem nobre, pura e sem pena alguma eclesiástica. No breve que tem em seus autos, é mencionado que a requerente prometia adentrar ao mosteiro acompanhada de alguma mulher com vestimenta honesta e decente, exceto em dias festivos, domingos, quaresma, advento e de vigília. As testemunhas que relataram a procedência e fama de Izabel foram: Padre Thomas da Silva de 31 anos de idade e do hábito de São Pedro, e o Doutor Thomas da Costa. A última testemunha, teve sua identificação perdida devido ao estado da fonte⁵².

Em relação aos depoimentos, eram textos bem breves, que relatavam se era a própria requerente que fazia o pedido, se era moradora da localidade, se estava livre de qualquer impedimento canônico e sua origem social. No caso de Isabel Vianna do

⁵⁰ ACMRJ, cód. 081, Brites Rangel de Macedo, 1753, ff.05v e 06. In: Série Congregação Religiosa. **Petições para o ingresso no noviciado no Convento de Nossa Senhora da Conceição da Ajuda**, Vol. 02, op.cit.

⁵¹ ACMRJ, cód. 081, Brites Rangel de Macedo, 1753, ff.07. In: Série Congregação Religiosa. **Petições para o ingresso no noviciado no Convento de Nossa Senhora da Conceição da Ajuda**, Vol. 02, op.cit..

⁵² ACMRJ, cód. 081, Isabel Vianna do Amaral, 1754, ff.05. In: Série Congregação Religiosa. **Petições para o ingresso no noviciado no Convento de Nossa Senhora da Conceição da Ajuda**, Vol. 02, op.cit.

Amaral, conseguimos resgatar que era de origem nobre, sendo filha de Salvador Vianna da Rocha e de Antônia Correia do Amaral, viúva do ilustre Sebastião Gurgel do Amaral e que por fim, teve duas filhas no Convento da Ajuda e mais três rapazes⁵³. A ela, foi concedida a permissão de entrar no Convento da Ajuda durante cinco anos, duas vezes em cada ano⁵⁴.

O interessante a destacar no caso dessas viúvas, é que as mesmas tiveram a oportunidade de entrar no convento, mesmo não tendo desejo em ser religiosas. As mulheres sem seus maridos, buscaram por abrigos seguros durante o período moderno, mesmo sabendo da norma institucional do próprio convento, que evita o recebimento de mulheres leigas na clausura: "Mandamos firmemente, que nenhuma pessoa possa entrar na clausura do mosteiro, exceto os visitantes quando for necessário [...]"⁵⁵. Por mais que um convento de freiras tivesse por finalidade receber donzelas de dezesseis anos, com vocação sincera ao estado contemplativo, não foi bem isso que ocorreu, segundo os relatos das primeiras mulheres que procuraram o Convento da Ajuda, entre os anos de 1750 a 1757. Por ser um local de preservação da virtude feminina, as mulheres viúvas, órfãs ou até mesmo casadas, se viam solitárias por algum motivo na sociedade, e por isso, encontravam na clausura um destino mais seguro⁵⁶:

Por outro lado, os conventos existentes na Colônia, como o do Desterro na Bahia, ou o da Ajuda, no Rio de Janeiro, fundado após longas esperas, acabaram servindo, como todos os recolhimentos, para asilo de mulheres em conflitos com seus maridos, viúvas ou educandas, e deram bastante problemas e cuidados aos bispos responsáveis pela manutenção da vida conventual e funcionamento da casa, enquanto instituição religiosa⁵⁷.

Essas exceções foram encontradas no Convento da Ajuda, e mesmo assim, é interessante salientar que, estas mulheres, não ficavam eternamente no convento como as freiras de hábito, até pelo fato, de sofrerem impedimento perante a regra conventual. O pedido formal era feito e validado por alguns anos, para que a requerente entrasse alguns dias do ano corrente, exceto em dias de festividades

⁵³ RHEINGANTZ, Carlos G. **Primeiras Famílias do Rio de Janeiro**, v.2, op.cit.,p. 326.

⁵⁴ *Ibidem*, 1753, 5v.

⁵⁵ Esta regra era uma das principais da Ordem da Santa Imaculada Conceição da Mãe de Deus, permitindo assim, a entrada do visitador, dos confessores, médicos e oficiais. In: RODRIGUES, & c. TYP. DO "JORNAL DO COMMERCIO". **Regra das Religiosas da Imaculada Mãe de Deus**. op.cit.,p. 24.

⁵⁶ ALGRANTI, Leila Mezan. Honradas e Devotas, op.cit.,p.53.

⁵⁷ *Ibidem*, 1999,88.

religiosas. Desta maneira, a estas mulheres, foi proporcionado um novo espaço de vivências e trocas que de certa forma, garantiu um *status* perante a sociedade, pois nestes processos, eram necessários a comprovação de origem nobre, com depoimentos de testemunhas da localidade que reforçariam o relato da suplicante⁵⁸.

Rosa Maria Francisca Custódia das Chagas realizou a profissão religiosa em 10 de outubro de 1755. Pelos autos, a noviça tinha treze anos de idade, sendo natural e batizada na Freguesia da Candelária, no dia 15 de outubro de 1741⁵⁹. Obtendo esta informação, mais uma vez, encontramos uma religiosa que professou sem ter a idade correta para isso. Filha legítima de Miguel Rodrigues Batalha e Joana Vieira, pagou o dote, propinas para a sacristia e refeitório e apresentou seu registro de batismo. Além desses dados, Rosa Maria se comprometeu em retificar sua profissão religiosa quando completasse os dezesseis anos. Segundo as religiosas Catherina dos Anjos, Joana Perpétua do Nascimento e Angélica dos Serafins, a candidata era obediente, fazia suas obrigações e mostrou ter vocação ao estado religioso⁶⁰. Sua data de morte não foi registrada nos autos aqui selecionados.

Ana Joaquina de Vasconcelos, Feliciano Cecília de Vasconcelos e Luiza Michaella de Vasconcelos eram irmãs de sangue, e filhas legítimas do Tenente General Luiz Baia Teixeira e Dona Rosa Maria de Vasconcelos, já falecidos, segundo os autos. Em relação às duas primeiras órfãs, foi mencionado o seguinte nos autos:

[...] Que elas por morte dos pais, pedem por padecer inexplicáveis calamidades e necessidades impróprias dos seus estados, e nobreza do que são dotadas, como é constante e para [sic]. Eu grandemente servindo a Deus, por tudo de religiosas a cuja determinações se não resolverão até agora por fazerem companhia às suas irmãs. Mas agora se lhe aumenta, o mesmo ser temido as inconstâncias de "fundo" a que todos vivem sujeitos, principalmente os seus [sic] por ser mais delicado, e mais perigos evitarem suas [sic] visitas que podem ser prejudiciais a Deus, ao [sic] e a sua mesma reputação, recorrem com filial afeto à V. Ex, para que com pais espirituais se dignem admitidas à execução dos seus fervorosos desejos do estado religioso no

⁵⁸ FERREIRA, Adínia Santana. **A reclusão feminina no Convento da Soledade**, op.cit.,p. 23. OLIVEIRA, Amanda Dias de. O recolhimento da Ajuda no Rio de Janeiro (1678-1750). **Revista Tempo Amazônico**.| V. 2 | N.2| jan-jun de 2015,p,127. ACMRJ, cód. 081. Série Congregação Religiosa. **Petições para o ingresso no noviciado no Convento de Nossa Senhora da Conceição da Ajuda**, Vols. 01 ao 04, op.cit. ALGRANTI, Leila Mezan. **Honradas e Devotas**, op.cit., p. 78.

⁵⁹ ACMRJ, cód. 081, Rosa Maria Custódia das Chagas, 1754, ff.04. In: Série Congregação Religiosa. **Petições para o ingresso no noviciado no Convento de Nossa Senhora da Conceição da Ajuda**, Vol. 02, op.cit.

⁶⁰ ACMRJ, cód. 081, Rosa Maria Custódia das Chagas, 1754, ff.09v, 10 e 10v. In: Série Congregação Religiosa. **Petições para o ingresso no noviciado no Convento de Nossa Senhora da Conceição da Ajuda**, Vol. 02, op.cit.

Convento da Ajuda [...] ⁶¹.

O procurador das irmãs Vasconcelos, foi Manuel Ribeiro Calhado, morador do Rio de Janeiro. O mesmo forneceu um valor para que as irmãs pudessem entrar no estado de educandas. Em relação a estas duas meninas, não encontramos os nomes na listagem das que professaram neste convento, nem pelo assento do Arcipestre e das próprias entradas oficiais das religiosas nos fundos do Arquivo do Convento da Ajuda. E sobre sua irmã de sangue, Feliciano Cecília de Vasconcelos, não encontramos nenhuma informação adicional em seu processo. Possivelmente, as duas donzelas ficaram como educandas temporariamente, no Convento da Ajuda.

Já Luiza Michaella de Vasconcelos, que era natural e batizada na Freguesia da Sé do Rio de Janeiro, foi apadrinhada por seu tio, o Senhor Doutor Inácio José Motta por volta do ano de 1755. A donzela adotou o nome religioso de Luiza Michaella de Santa Anna, sendo aprovada pela comunidade:

Em cumprimento do despacho de V. Ex. Rm, certifico que pondo-se em votos da comunidade ao som de campa tangida, a noviça Luiza Michaella de Santa Ana, teve por si todos os votos da comunidade, em fé do que passei a presente como escrivã do Convento e assinei com a Reverenda Madre e mais fundadoras (1756) ⁶².

Luiza Michaella de Santa Anna, professou em 9 de setembro de 1756, segundo o Arcipestre Antônio Alves Ferreira dos Santos, e em 7 de setembro de 1755, pelo termo das entradas para noviciado e das profissões das religiosas primitivas, assento do Arquivo do Convento da Ajuda. Seu falecimento foi em 16 de fevereiro de 1807, sendo até onde sabemos, a única freira de hábito das três irmãs da família Vasconcelos ⁶³.

Maria Lucena Souto-Maior buscou a clausura entre os anos de 1754 a 1755. Era filha legítima do Mestre de Campo Antônio de Carvalho Lucena e de Dona Mariana

⁶¹ACMRJ, cód. 081, Ana Joaquina de Vasconcelos e Feliciano Cecília de Vasconcelos, 1754 ff.02. In: Série Congregação Religiosa. **Petições para o ingresso no noviciado no Convento de Nossa Senhora da Conceição da Ajuda**, Vol. 02 op.cit.

⁶² A escrivã era Sórora Catherina dos Anjos. In: ACMRJ, cód. 081, Luiza Michaella de Vasconcelos, 1755, ff.12. In: Série Congregação Religiosa. **Petições para o ingresso no noviciado no Convento de Nossa Senhora da Conceição da Ajuda**, Vol. 02 op.cit.

⁶³ SANTOS, Padre Antônio Alves Ferreira dos. **Notícia histórica**, op.cit., p. 220. e AMORIM, João Pedro de Vigário Geral do Arcebispado do Rio de Janeiro. **Termos de entrada para noviciado**, op.cit., ff. 67. SANTOS, Padre Antônio Alves Ferreira dos (Capelão, Secretário do Arcebispado). **Livros dos assentos de óbitos**, op.cit., p.25.

de Mendonça Souto-Maior, batizada e registrada na Freguesia da Candelária⁶⁴. Seu processo está bem deteriorado e por isso, não conseguimos mais informações adicionais como, por exemplo, sua data de batismo. Contudo, nos autos finais, foi aprovada no estado como religiosa professa no Convento da Ajuda. Em relação à sua família, conseguimos identificar que a religiosa Maria Lucena era de família distinta da sociedade colonial, e por volta do ano de 1774, seu pai, Antônio de Carvalho de Lucena, de origem da cidade do Rio de Janeiro, veio a falecer (1686-1774). Teve ao menos um irmão, chamado Manuel Carvalho Lucena, que foi vereador e Capitão da Infantaria, por volta do ano de 1732 e posteriormente, Mestre de Campo, em 1736, por ter estado em combate na Colônia do Sacramento, em 1735. Casou-se com sua prima, Antônia de Vasconcelos, filhas do então Belchior da Fonseca Dória e Mariana de Vasconcelos (descendentes de povoadores da colônia)⁶⁵.

Joana Maria da Conceição era natural do Bispado de Mariana, precisamente da Freguesia São José do Rio das Mortes. Filha legítima do Capitão-Mor, da Vila de São José Del Rei, Pedro Teixeira de Carvalho e de Dona Clara Maria de Melo, a candidata demonstrou grande "afeição e desejo de servir a Deus no estado de religiosa no Convento da Ajuda⁶⁶", sendo aceita como noviça, no ano de 1754, com o nome de Joana Bernardina de Santa Tereza, fazendo a sua profissão religiosa em 19 de abril de 1755 e seu óbito foi registrado em 4 de outubro de 1775⁶⁷. Joana teve a companhia de mais quatro irmãs suas que foram: Dona Josefa Maria Rosa de Santa Anna e Clara Maria do Sacramento, que serão mencionadas neste artigo. E as outras duas, Antônia Teixeira da Penha de França e Ana Maria de São José serão indicadas em um próximo artigo, por terem seus processos no terceiro volume de nossas fontes primárias, a Série de Congregação Religiosa, cód.081, fundos do Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro, que não será explorado nesta proposta.

Dona Josefa Maria e Clara Maria buscaram o Convento da Ajuda entre os anos de 1754 a 1755. Filhas legítimas de José Vaz Caldas e de Clara Maria de Melo eram

⁶⁴ ACMRJ, cód. 081, Maria Lucena Sotto Mayor, 1754, ff. 08v. In: Série Congregação Religiosa. **Petições para o ingresso no noviciado no Convento de Nossa Senhora da Conceição da Ajuda**, Vol. 02, op.cit.

⁶⁵ Livro I do Registro de Ordens Régias, 1721,fl.49v, Livro III do Registro de Ordens Régias, 1732,fl.94v, Livro IV Registro de Ordens Régias, 1736,fl.145v.In:< <http://www.cbg.org.br/novo/ordens-regias-1719-1807/>> Acessado em: 26/07/2017.

⁶⁶ ACMRJ, cód. 081, Joana Maria da Conceição, 1754, ff.03. In: Série Congregação Religiosa. **Petições para o ingresso no noviciado no Convento de Nossa Senhora da Conceição da Ajuda**, Vol. 02, op.cit.

⁶⁷ SANTOS, Padre Antônio Alves Ferreira dos (Capelão, Secretário do Arcebispado). **Livros dos assentos de óbitos**, op.cit., p. 16.

mineiras da região de Mariana, precisamente na Freguesia de Antônio Vila de São José Comarca das Mortes. As idades das ditas candidatas eram de vinte e três e vinte e um anos de idade, pois, Josefa Maria Rosa de Santa Anna nasceu em 1731 e sua irmã Clara Maria do Sacramento em 1733. Ambas viviam com sua mãe e seu padrasto, o então Capitão-Mor Pedro Teixeira de Carvalho, que por diversas vezes nos autos, foi citado como pai legítimo e doador de propinas e dote às donzelas⁶⁸. O fato era que José Vaz Caldas, pai legítimo das meninas, já era falecido no ano da petição de noviciado e profissão religiosa das irmãs citadas, o que pode nos levar a uma possível conclusão de que a busca pelo estado religioso se deu pelas meninas serem órfãs de pai, e estarem na tutela de um padrasto. Perpassando esta questão, Josefa professou em 19 de abril de 1755, ficando no convento como religiosa até 22 de maio de 1778, ano de seu falecimento. E sua irmã Clara Maria do Sacramento, ficou até 9 de dezembro de 1822, falecendo em clausura também⁶⁹.

Além desses detalhes, o Capitão-Mor Pedro Teixeira de Carvalho foi um homem rico em sua região. Uma de suas filhas com Clara Maria de Melo foi a Hipólita Jacinta Teixeira de Melo, casada com o então Coronel Francisco Antônio de Teixeira Lopes. Nasceu na região de Prados, em Minas Gerais, e ficou conhecida por ser uma das mulheres mais abastadas da região, vivendo na fazenda Ponta do Morro, que foi do então Capitão-Mor Pedro Teixeira de Carvalho, e também por envolver-se com a Inconfidência Mineira⁷⁰. Segue o quadro:

Quadro III

Filha legítima do Capitão-Mor Pedro Teixeira de Carvalho e de Dona Clara Maria de Melo	
Dona Josefa Maria Rosa de Santa Ana	Enteada do Capitão Pedro T. Carvalho e filha legítima de José Vaz Caldas e Clara Maria de Melo.
Clara Maria do Nascimento	Enteada do Capitão Pedro T. Carvalho e filha legítima de José Vaz Caldas e Clara Maria de Melo.
Joana Maria da Conceição	Capitão-Mor Pedro Teixeira de Carvalho e de Dona Clara Maria de Melo
Antônia Teixeira da Penha de França	Capitão-Mor Pedro Teixeira de

⁶⁸ ACRMJ, cód. 081, Josefa Maria Rosa de Santa Ana, 1754/55, ff.02v e 19. E Clara Maria do Sacramento, 1754/55, ff.15. In: Série Congregação Religiosa. **Petições para o ingresso no noviciado no Convento de Nossa Senhora da Conceição da Ajuda**, Vol. 02, *op.cit.*

⁶⁹ SANTOS, Padre Antônio Alves Ferreira dos. **Notícia histórica**, *op.cit.*, p. 219. SANTOS, Pe. Antônio Alves Ferreira dos (Capelão, Secretário do Arcebispado). **Livros dos assentos de óbitos**, *op.cit.*, p. 21 e 41.

⁷⁰ SACRAMENTO, José Antônio de Ávila. **Sobre a Conjuração Mineira. Relembrando Hipólita e Fagundes**. Publicado originalmente no Jornal de Minas – São João del-Rei - MG, ano XI, edição número 157, de 17 a 23 de junho de 2011– Periódico editado por Neudon Bosco Barbosa. Minas Gerais, p. 2.

	Carvalho e de Dona Clara Maria de Melo
Ana Maria de São José	Capitão-Mor Pedro Teixeira de Carvalho e de Dona Clara Maria de Melo
Hipólita Jacinta Teixeira de Melo	Capitão-Mor Pedro Teixeira de Carvalho e de Dona Clara Maria de Melo
Fonte:ACMRJ, cód.081. Série Congregação Religiosa. <i>Petições para o ingresso no noviciado no Convento de Nossa Senhora da Conceição da Ajuda, Vol. 02 e 03.</i>	

Voltando à questão das enteadas do Capitão-Mor Pedro Teixeira de Carvalho, parecia interessante para a família, internar as duas meninas de um matrimônio anterior em um convento religioso, que tinha por finalidade, dar um futuro seguro às mulheres que se casariam com Cristo até o momento da morte. Conforme mencionou Riolando Azzi, recolhimentos e conventos foram instituídos na sociedade colonial por diferentes necessidades, recebendo cada espaço um tipo de clientela⁷¹. E conforme salientado pelo autor, a formação destas instâncias, destinou-se aos necessitados locais, sejam de origem pobre ou rica, que desejavam dar um destino honroso às mulheres de bem, que por alguns fatores, não conseguiam se casar. Tais instituições deveriam se sustentar de forma particular, como foram os casos do recolhimento das Órfãs da Misericórdia, e dos Conventos da Ajuda e o de Santa Teresa⁷². Por mais que o Convento da Ajuda fosse destinado à religiosa de hábito, foi possível encontrar algumas órfãs, viúvas e pobres, que desejavam, ou sofriam algum tipo de imposição para estarem naquele lugar. O dote foi um valor que deveria ser pago pelos pais das requerentes, com o objetivo de obter uma vaga naquela instância, sendo investido mediante o dinheiro e propriedades, tendo que ser devolvido para a família da candidata, caso desejassem, algo extremamente atrativo para os familiares, que investiam na carreira religiosa tendo um certo retorno, algo que não aprofundaremos neste artigo⁷³.

Ana Ferreira da Silva era filha legítima de Manoel Ferreira da Silva e Mariana Roz dos Reis, falecida. Foi batizada na capela de Santa Anna, precisamente na

⁷¹ AZZI, Riolando. **A vida religiosa no Brasil enfoques históricos**. Petrópolis: Vozes, 1983,p. 31-32.

⁷² ALGRANTI, Leila Mezan. **Honradas e Devotas**, op.cit., p. 77.

⁷³ Apenas por uma questão de informação, o dote era no valor de 1:600\$000 réis, que deveriam ser pagos em dinheiro ou em concessão de propriedades. In: MARTINS, William de Souza. Noviciar e professar: o ingresso feminino no Convento de Nossa Senhora da Conceição da Ajuda no Rio de Janeiro (1762-1800). **Historia de Clérigos y Religiosas en las Américas. Conexiones entre Argentina y Brasil (siglos XVIII y XIX)**. AYROLO, Valentina y OLIVEIRA, Anderson José Machado de. (orgs.). Buenos Aires, Argentina. Ed Teseo, 2016.

Freguesia da Santíssima Trindade, no bispado do Rio de Janeiro⁷⁴. Tornou-se noviça em 1755, com o nome de Ana Clara de São José, acontecendo a sua profissão quatro anos mais tarde, em 19 de março de 1759, segundo o registro do Arcipestre Antônio Alves Ferreira dos Santos. Já na ata oficial das religiosas primitivas, assento do Arquivo do próprio Convento da Ajuda, a dita noviça teria professado em 1758⁷⁵. Sua data de morte e informações adicionais de seus pais, não foram encontradas pela presente pesquisadora.

Maria Pires Bueno, filha legítima do Capitão Miguel de Faria Sodré e Dona Maria Verônica Dias Leite, era natural do Bispado de Mariana, precisamente da Vila do Pitangui. Este caso, trata-se de uma petição para se recolher no Convento da Ajuda, a partir de José Antônio Fortes Magalhães, casado e morador da Vila do Pitangui. Nos autos, é relatado que a requerente tinha um bom nome, era digna e de idade de trinta e três anos⁷⁶. Sobre Maria Pires Bueno, a Madre escritã relatou: "A suplicante tem tal bom nome, que não podemos deixar de informar ser digna do que pretende [...]"⁷⁷. Por isso, conseguiu ficar por um ano na clausura. Infelizmente, não temos mais informações do fim deste caso, e o motivo que levou a dita *dona*, a procurar pela clausura. Mesmo assim, segue abaixo, a petição formal de Maria Pires Bueno e a confirmação de que pagaria pelo valor do piso das propinas, algo atrativo a um convento religioso, que se sustentava por dotes, propinas e esmolas de fieis:

Diz a requerente que o Ex. Rm^o servido conceder licença para poder entrar a recolhida no Convento da Ajuda, dando 400 mil réis para a cela e como suplica na [sic] o dito sim, recolhida no convento para o tempo que lhe convir e sendo que no tempo [sic] de um ano não duvidará dar os 400 mil réis e de [sic] quer a suplicante dar 50 mil réis para o lugar na cela por um ano que logo o mais que há por Ex. Rm^o esta determinado⁷⁸.

Uma das últimas solicitações foi de Ana Maria da Fonseca e Silva, filha legítima de João Roiz Silva e de Dona Antônia Maria da Fonseca, natural e batizada na

⁷⁴ ACMRJ, cód. 081, Anna Ferreira da Silva, 1755 ff.08v. In: Série Congregação Religiosa. **Petições para o ingresso no noviciado no Convento de Nossa Senhora da Conceição da Ajuda**, Vol. 02, op.cit.

⁷⁵ SANTOS, Padre Antônio Alves Ferreira dos. **Notícia histórica**, op.cit. p. 220. e AMORIM, João Pedro de. Vigário Geral do Arcebispado do Rio de Janeiro. **Termos de entrada para noviciado**, op.cit.,ff.77.

⁷⁶ ACMRJ, cód. 081, Maria Pires Bueno, 1755, ff.05. In: Série Congregação Religiosa. **Petições para o ingresso no noviciado no Convento de Nossa Senhora da Conceição da Ajuda**, Vol. 02 op.cit.

⁷⁷ ACMRJ, cód. 081, Maria Pires Bueno, 1755, ff.04. In: Série Congregação Religiosa. **Petições para o ingresso no noviciado no Convento de Nossa Senhora da Conceição da Ajuda**, Vol. 02 op.cit.

⁷⁸ ACMRJ, cód. 081, Maria Pires Bueno, 1755, ff.05. In: Série Congregação Religiosa. **Petições para o ingresso no noviciado no Convento de Nossa Senhora da Conceição da Ajuda**, Vol. 02 op.cit.

Freguesia da Candelária do Rio de Janeiro, tendo seu assento de batismo registrado em 7 de janeiro de 1742. Por ter treze anos de idade em 1755, não pode de imediato, professar como religiosa. No entanto, não querendo ainda detalhar muito sobre a questão dos dotes, o pai da menina disse ter comprado uma cela no ante coro para sua filha, de um determinado valor por meio da Madre Maria Rosália da Candelária. Por isso, pede isenção de doar 400 mil réis para a cela, sendo retirado este valor do dote, e pelo visto, o pedido foi aceito por ter Ana Maria da Fonseca, prosseguido em seu processo de noviciado. Em relação à data da profissão religiosa, não foi indicado em nenhuma das fontes aqui apresentadas⁷⁹.

Ana Maria de Jesus, foi a última a solicitar uma vaga como religiosa desta segunda caixa que estamos trabalhando:

Diz Dona Anna Maria de Jesus, filha legítima do Tenente Paschoal Coelho Bastos e de sua mulher Jacinta Thereza de Jesus, natural e moradora na Freguesia do Irajá deste bispado, que ela pelo grande desejo e especial vocação que tem ao estado religioso, deve ser admitida em um lugar no Convento da Ajuda do Rio de Janeiro e por que se pode conseguir sem especial graça⁸⁰.

A requerente buscou um abrigo no convento em 1755, com dezoito anos de idade, pois foi batizada em 1737. Doou o dote, bem como as propinas e o enxoval, possibilitando prosseguir no processo na profissão religiosa, adotando por fim, o nome de Ana de Santo Agostinho. Adiante foi aceita pela comunidade, tendo o parecer favorável das religiosas: Francisca Custódia das Chagas; Ana Luiza e mais uma que não conseguimos resgatar o nome. As duas religiosas testemunhas, confirmaram que Ana de Santo Agostinho, tinha vocação ao estado religioso, professando então como freira da Ordem da Santa Imaculada Conceição de Maria, em dezesseis de abril de 1759 e sua data de falecimento, não constava no livro de óbitos do convento⁸¹.

1.2 Conclusão:

Observamos no decorrer deste breve artigo, a forma como a Igreja Católica conseguiu se afirmar em terras de conquista. Por mais que tenhamos clareza, de que

⁷⁹ O nome da candidata como freira professa não foi encontrado nos assentos aqui propostos. In: ACMRJ, cód. 081, Anna Maria da Fonseca e Silva, 1755, ff.08. In: Série Congregação Religiosa. **Petições para o ingresso no noviciado no Convento de Nossa Senhora da Conceição da Ajuda**, Vol. 02, op.cit.

⁸⁰ ACMRJ, cód. 081, Ana Maria de Jesus, 1755/57, ff.02. In: Série Congregação Religiosa. **Petições para o ingresso no noviciado no Convento de Nossa Senhora da Conceição da Ajuda**, Vol. 02, op.cit.

⁸¹ ACMRJ, cód. 081, Ana Maria de Jesus, 1755/57, ff.18 e 18v. In: Série Congregação Religiosa. **Petições para o ingresso no noviciado no Convento de Nossa Senhora da Conceição da Ajuda**, Vol. 02, op.cit. SANTOS, Padre Antônio Alves Ferreira dos. Notícia histórica, op.cit. p. 220.

nem todos seguiam a fé católica, em sua maioria, as famílias importantes da localidade, tornaram-se fiéis da Igreja, utilizando assim, a sua influência e poder financeiro, para alcançar seus objetivos: O de formar no Rio de Janeiro, um convento religioso para mulheres com um futuro incerto. Desta maneira, desde o século XVII, a Câmara Municipal do Rio de Janeiro, enviava solicitações a Corte Portuguesa, para se obter uma autorização, para a construção de um convento para mulheres fiéis e devotas, que moravam no Rio de Janeiro, obtendo por diversas vezes, respostas negativas a tão desejada aprovação.

O primeiro mosteiro fundado na América Portuguesa foi o do Desterro na Bahia, em 1677, que adotou a regra de Santa Clara. Já no Rio de Janeiro, a fundação deste tipo de instituição, ocorreu apenas em 1750. A demora de basicamente setenta e três anos, para a aprovação e fundação, se deu pelo incentivo inicial em casar mulheres de boas famílias, para que estas, promovessem o branqueamento e aumento populacional. Mesmo assim, os pedidos de solicitações para se fundar um convento às mulheres distintas e honradas da localidade, comprovou que muitas donzelas almejavam levar uma vida contrária ao casamento, talvez, por obter no espaço conventual uma vida com mais liberdade de decisão. Em contrapartida, os pais destas mulheres, com o objetivo de concentrar suas fortunas, acabavam por optar pelo incentivo à vida enclausurada, por poder reter um bom valor do dote dentro de determinada instância religiosa, comprovando o uso de estratégias familiares. Tanto que, ao morrer uma religiosa no convento estudado, o valor do dote era devolvido aos familiares, o que nos dá um indício desta tática⁸².

Nos fundos documentais do Arquivo Histórico Ultramarino, é relatada a preocupação da Corte em como se manteriam conventos na localidade, já que os pais das donzelas não conseguiam ao menos casar todas as moças da mesma família, devido à dificuldade em arrumar dote a todas. Compreendemos, que isso foi um dos pretextos indicados pelos moradores do Rio de Janeiro e por isso, foram incansáveis em solicitar a dita permissão, para se formar um convento às mulheres de bem. Entre os anos de 1670 a 1705, foram enviados ao menos cinco pedidos através do Conselho Ultramarino, para a permissão de se fundar um convento de freiras no Rio de Janeiro. As explicações eram: A falta de cabedal em casar todas as donzelas da mesma família

⁸² Ver: ALGRANTI, Leila Mezan. **Honradas e Devotas**. op.cit.

e a preocupação em enviá-las a Portugal, devido ao perigo de travessia. Nestes oito anos, foi enviado um pedido em especial, para fazer da Ermida da Ajuda um convento de freiras, pois, já se encontravam recolhidas algumas mulheres que foram: A Dona Cecília Barbalho, suas três filhas e duas moças nobres da localidade. A Ermida da Ajuda foi instituída a fim de que fosse transformada futuramente em um convento religioso, tanto que em 9 de julho de 1678, foi lançada uma pedra fundamental com o incentivo em formar ali um convento⁸³".

Após vinte e sete anos, precisamente em 1705, foi permitido o processo que faria do recolhimento da Ajuda um convento de freiras propriamente dito, com a provisão datada em 19 de fevereiro deste mesmo ano, com uma licença régia, a pedido do bispo D. Francisco de São Jerônimo. Em um destes registros, é acentuado que a população contava com esmolas necessárias para a fundação, sendo um "rico templo de muitas rendas⁸⁴". E foi apenas no bispado de D. Fr. Antônio do Desterro Malheiros (1746-1773), que o processo de fundação do então convento, teve respostas satisfatórias. Em vinte e quatro de janeiro de 1748, a Regra da Santa Clara⁸⁵ ainda era preservada pelas religiosas do Convento da Ajuda, para que pudessem ter um modelo em seu cotidiano. Entretanto, a constituição do Convento da Ajuda, obedeceria à Ordem da Santa Imaculada Conceição de Maria (1511), instalando-se em sete de janeiro de 1750⁸⁶, com a direção de Monjas do Convento do Desterro da Bahia⁸⁷. Entraram na clausura vinte e quatro mulheres, que fizeram a sua profissão um ano depois, em 1751.

Em relação ao método ao qual aplicamos em nossas fontes, trata-se do propográfico, por entendermos este processo como um auxílio à nossa pesquisa: "uma investigação das características comuns de um grupo de atores da história, por

⁸³ ROWER, BASÍLIO. Fr. **O mosteiro da Ajuda no passado e na atualidade**. Rio de Janeiro: BNRJ, III-1961,6, 48. Vozes, 1960,p.15

⁸⁴ A.H.U . 1705, fevereiro, 6, Lisboa A.H.U. Consultas (3) do Conselho Ultramarino, relativas a fundação de um convento de freiras na cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro. AHU_CU_017-01, Cx. 14, D. 2855-2861.

⁸⁵ A regra da Santa Clara foi incentivada pela devota Clara de Favorone com base nos ensinamentos de São Francisco. A Ordem religiosa de Clarissas foi aprovada pelo Papa Urbano IV em 1263. In: LÁZARO, Cap. Iriarte. **História Franciscana**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1985, p. 499.

⁸⁶ É pertinente mencionar que o Convento de Nossa Senhora da Conceição da Ajuda em nenhum momento adotou de forma perpétua a Ordem da Santa Clara em suas constituições. A regra desta Ordem, foi apenas seguida nos primeiros anos de existência, do que seria o futuro Convento Concepcionista. In: SANTOS, Pe. Antônio Alves Ferreira dos. **Notícia**. op.cit.,ff. 1-2.

⁸⁷ Segundo a autora Anna Amélia Vieira Nascimento, estas religiosas foram Margarida da Coluna, Jerônima do Presépio, Luísa de São José e Maria de São Raimundo (Nome de batismo e não religioso). In: NASCIMENTO, Anna Amélia Vieira. **Patriarcado e Religião**. op.cit., p. 61. (ACMRJ) Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro, Cód. E-238 – Portarias e Ordens Episcopais. (1750). **Termo de Clausura que se fez do novo Convento de Nossa Senhora da Conceição da Ajuda desta cidade**, ff.1.

meio de um estudo coletivo de suas vidas"⁸⁸. Por meio de questões pontuais, fizemos um levantamento da vida destas mulheres a respeito do nascimento, nome dos pais, ano de entrada na clausura, ano da profissão, a posição na sociedade antes da vida religiosa e por fim, a morte delas⁸⁹. Desta maneira, trouxemos a este breve artigo, por volta de vinte e oito mulheres que foram: "protagonistas anônimas", e por isso, fizeram parte da história do Convento da Ajuda, por meio de devoção, ou de uma breve passagem, ou por recursos materiais fornecidos à instituição. Famílias importantes como: Gurgel do Amaral ou Calmon Du Pin, apareceram nas solicitações da Série de Congregação Religiosa, cód. 081, fundos do Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro, trazendo-nos algumas respostas satisfatórias, que possibilitaram a construção deste artigo, respondendo questões que deram o contorno social e institucional à nossa pesquisa⁹⁰.

Buscando dialogar com o tema proposto neste artigo ao dossiê: "Pensando e agindo em nome da Igreja: bispos, regulares e cruzados", tentamos reunir as fontes eclesiásticas as quais indicamos no decorrer deste artigo, para fazer um mapeamento social das candidatas ao estado religioso no Convento de Nossa Senhora da Conceição da Ajuda do Rio de Janeiro (1750). Conseguimos definir, que a formação de uma instância canonicamente reconhecida na cidade do Rio de Janeiro, foi possível, mediante as solicitações de um determinado seguimento de indivíduos da então sociedade, por meio da Câmara Municipal. Famílias importantes insistiram e conseguiram a formação do primeiro convento feminino, a fim de internar donzelas da elite local que por fatores diversos, não se casariam. Obtendo assim, uma vida digna e com status de freiras. E ao entrem na clausura, depararam-se com um cotidiano não tão diferente de mulheres honradas em período colonial, pois, viviam sob o comando de uma figura masculina, a do Bispo Diocesano, em apoio com a da Madre Abadessa e Capitulares⁹¹. Foram essas mulheres, que fizeram parte da História Social do Rio de Janeiro do século XVIII.

⁸⁸ STONE, Lawrence. Prosopografia. op.cit.

⁸⁹ Ibidem, 2001, 115.

⁹⁰ VAINFAS, Ronaldo; PRIORI, Mary Del [org]. **Micro-História. Os protagonistas Anônimos da História**. Ed. Campus, 2002, p.140.

⁹¹ Religiosas com poder de voto e liderança dentro da clausura. In: RODRIGUES, & c. TYP. DO "JORNAL DO COMMERCIO". **Regra das Religiosas da Imaculada Mãe de Deus**. op.cit.

Referências Bibliográficas:

Fontes Manuscritas e impressas:

A.H.U . 1705, fevereiro, 6, Lisboa A.H.U. **Consultas (3) do Conselho Ultramarino, relativas a fundação de um convento de freiras na cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro.** AHU_CU_017-01, Cx. 14, D. 2855-2861.

Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro. Série Congregação Religiosa, Notação 081- **Petições para o ingresso no noviciado no Convento de Nossa Senhora da Conceição da Ajuda**, Volumes: 02[081/742] (1750- 1751).

Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro, Cód. E-238 – Portarias e Ordens Episcopais. **Termo de Clausura que se fez do novo Convento de Nossa Senhora da Conceição da Ajuda desta cidade**, 1750.

Arquivo do Convento de Nossa Senhora da Conceição da Ajuda do Rio de Janeiro. AMORIM, João Pedro de Vigário Geral do Arcebispado do Rio de Janeiro. **Termos de entrada para noviciado e profissão das religiosas primitivas**, 1750- 1862.

_____. RODRIGUES, & c. TYP. DO "JORNAL DO COMMERCIO". **Regra das Religiosas da Imaculada Mãe de Deus. Aprovada pelo Santo Padre Inocêncio XII e Constituições Dadas por D.Fr. Antonio do Desterro Bispo do Rio de Janeiro as Religiosas do Convento da Ajuda.** 1908.

_____. SANTOS, Pe. Antônio Alves Ferreira dos (Capelão, Secretário do Arcebispado). **Livros dos assentos de óbitos das religiosas.** 1751-1889.

_____. **Notícia histórica da Ordem da Imaculada Conceição da Mãe de Deus e do Convento de Nossa Senhora da Conceição da Ajuda do Rio de Janeiro.** Rio de Janeiro: Tipografia Leuzinger, 1913.

CATÓLICA, Igreja- Concílio de Trento, 1545-1563. **O Sacrosanto e ecumenico Concílio de Trento em Latim e Português.** Tomo II. Lisboa: Oficina de Francisco Luiz Ameno, 1781. Disponível em:<<http://purl.pt/360/3/>> Acessado em: 17/01/2014.

Bibliografia:

ALGRANTI, Leila Mezan. **Honradas e Devotas: Mulheres Da Colônia - Condição feminina nos conventos e recolhimentos do sudeste do Brasil, 1750-1822.** 2ª Ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1999.

AZZI, Riolando. **A vida religiosa no Brasil enfoques históricos.** Petrópolis: Vozes, 1983.

BAUMANN, Eneida Santana. **O arquivo da família Calmon à luz da Arquivologia Contemporânea.** Dissertação apresentada para obtenção do título de Mestre em Ciência da Informação, ao Programa de Ciência da Informação pela Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2011, p. 62-63

FERREIRA, Adínia Santana. **A reclusão feminina no Convento da Soledade: As diversas Faces de uma experiência.** Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História - Área de Concentração: História Social, Linha de pesquisa: Sociedade, Instituições e Poder - Universidade de Brasília. Brasília, 2006.

LÁZARO, Cap. Iriarte. **História Franciscana**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1985

NASCIMENTO, Anna Amélia Vieira. **Patriarcado e Religião: As enclausuradas clarissas do Convento de Desterro da Bahia 1677-1890**. Bahia: Conselho Estadual de Cultura, 1994.

OLIVEIRA, Amanda Dias de. O recolhimento da Ajuda no Rio de Janeiro (1678-1750). **Revista Tempo Amazônico**, v. 2, n. .2, jan-jun de 2015.

RHEINGANTZ, Carlos Grandmasson. **Primeiras famílias no Rio de Janeiro (séculos XVI e XVII)**, Vol. I e II. Ed: Livraria brasileira. RJ, 1967. Real Gabinete Portugues de Leitura.

ROWER, BASÍLIO. Fr. **O mosteiro da Ajuda no passado e na atualidade**. Rio de Janeiro: BNRJ, III-1961,6, 48. Vozes, 1960,

SACRAMENTO, José Antônio de Ávila. Sobre a Conjuração Mineira. **Relembrando Hipólita e Fagundes**. Publicado originalmente no Jornal de Minas – São João del-Rei - MG, ano XI, edição número 157, de 17 a 23 de junho de 2011– Periódico editado por Neudon Bosco Barbosa. Minas Gerais.

VAINFAS, Ronaldo; PRIORI, Mary Del [org]. **Micro-História. Os protagonistas Anônimos da História**. Ed. Campus, 2002.

SILVA, Maria Beatriz Nizza da. **Ser nobre na Colônia**. São Paulo: UNESP, 2005.

STONE, Lawrence. Prosopografia. **Revista de Sociologia e Política**. V, 9. Nº-39: 115-137, 2011.

A INVENÇÃO DA DIOCESE E A DEFINIÇÃO DA JURISDIÇÃO EPISCOPAL: O CASO DOS DÍZIMOS (SÉCULOS XII-XIII)

THE INVENTION OF THE DIOCESE AND THE DEFINITION OF EPISCOPAL JURISDICTION: THE CASE OF TITHES (CENTURIES XII-XIII)

Carolina Gual da Silva¹

Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP)

Resumo: Ao final do século XII, podemos observar uma maior delimitação da autoridade do bispo e um reforço de seu governo no nível da diocese através da redefinição do ofício episcopal (*officium episcopali*), sob influência do direito romano-canônico. Expresso em termos de jurisdição, o poder territorial do bispo passou a se impor com maior vigor, sendo inserido em uma hierarquia cada vez mais rigorosa que culminaria com a jurisdição suprema do papa. Esse artigo analisa como as discussões jurídicas em torno da cobrança de dízimos contribuíram para que a diocese se transformasse em um espaço de práticas administrativas, fiscais e pastorais territorializadas, tornando-se um elemento chave de uma instituição – a Igreja – que, a partir de então, se pensava de forma global como um conjunto territorial dominado pelo episcopado e pelo papado.

Palavras-chave: dioceses – dízimos – jurisdições.

Abstract: At the end of the 12th century, we can observe a greater delimitation of the bishop's authority and a reinforcement of his government at the level of the diocese through the redefinition of the episcopal office (*officium episcopali*) with strong influence of Roman and Canon Law. Expressed in terms of jurisdiction, the bishop's territorial power began to impose itself with greater vigor and was inserted into an increasingly more rigorous hierarchy that would culminate with the pope's supreme jurisdiction. This article analyzes how the juridical discussions regarding the collection of tithes contributed to transform the dioceses into spaces of administrative, fiscal, and pastoral practices that were territorialized, making them a key element of an institution – the Church – that conceived itself as a global territorial whole dominated by the episcopate and the papacy.

Keywords: dioceses – tithes – jurisdictions.

¹ Pós-doutoranda e pesquisadora colaboradora do Departamento de História da Unicamp. Doutora em História Cultural (Unicamp) com ênfase em História Medieval. Pesquisadora do LEME (Laboratório de Estudos Medievais)/Unicamp. Email: carolgual@gmail.com

Introdução

O Código de Direito Canônico, promulgado pelo papa João Paulo II em 1983, define a diocese da seguinte maneira:

A diocese é a porção do povo de Deus que é confiada ao Bispo para ser apascentada com a cooperação do presbitério, de tal modo que, aderindo ao seu pastor e por este congregada no Espírito Santo, mediante o Evangelho e a Eucaristia, constitua a Igreja particular, onde verdadeiramente se encontra e atua a Igreja de Cristo, uma, santa, católica e apostólica.²

A partir dessa perspectiva, a diocese é entendida como lugar da comunhão testemunhada na ação evangelizadora ou pastoral, que se expressa na missão da Igreja enquanto comunidade de fé, do culto e da caridade. A paróquia, por sua vez, é uma parte da diocese, uma célula viva. Assim, a concepção de diocese inclui ao mesmo tempo a função episcopal, a reunião dos fiéis e uma delimitação espacial/territorial. Mas essa definição – que é também jurídica – não existiu desde o surgimento do cristianismo permanecendo imutável ao longo do tempo. Ela foi lentamente constituída, adaptada, transformada e pensada.

Este artigo insere-se em uma discussão muito presente na historiografia atual sobre as questões de espacialização e territorialização do Ocidente medieval, particularmente no que diz respeito aos chamados “espaços eclesiais”. Assim, analisaremos a construção da diocese enquanto território e enquanto jurisdição a partir das discussões propostas pelos canonistas dos séculos XII e XIII. Utilizaremos o caso específico dos dízimos para demonstrar como o discurso jurídico encontra uma materialidade que se manifesta nos processos de coleta e distribuição das riquezas e assim efetua não apenas a delimitação jurisdicional das dioceses, mas também o espaço de autoridade dos bispos. O artigo encontra-se dividido em duas partes: na primeira, apresentamos uma breve discussão sobre a formação das dioceses ao longo da Idade Média a partir de alguns cânones conciliares e textos canônicos; em um segundo momento, discutiremos o caso específico dos dízimos e seu papel na formação das dioceses e das definições dos poderes e espaços de atuação dos bispos.

² Cânone 369, Livro II, Parte II, Capítulo I, “Das Igrejas Particulares”, in: **Código de Direito** Canônico. Promulgado por S.S. João Paulo II. Lisboa: Conferência Episcopal Portuguesa, 4ª edição revista, versão portuguesa, 1983. Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/cdc/index_po.htm>. Acesso em: 20 de junho de 2017.

Dioceses e territórios

Por muito tempo a historiografia tomou a diocese como um dado certo – como uma organização territorial originária da diocese tardo-antiga que pouco havia se transformado ao longo dos séculos.³ No entanto, uma transformação historiográfica de ordem conceitual tem demonstrado que a constituição da espacialidade e territorialidade (nesse caso, da Igreja, mas podendo incluir outras noções) possui uma historicidade – a noção de espaço e território não é nem neutra e nem natural. Alain Guerreau, por exemplo, demonstrou que nos séculos X-XII o espaço não era pensado e nem vivido de modo geométrico (como nós o vemos, extensão homogênea, contínua e isotrópica), mas como uma reunião descontínua e heterogênea de lugares ou de polos mais ou menos hierarquizados, mais ou menos coordenados em redes e cuja economia governava ao mesmo tempo as representações e as práticas sociais.⁴

Muitos outros autores, como Michel Lauwers, Élisabeth Zadora-Rio, Dominique Iogna-Prat, Florian Mazel, demonstraram como, ao longo da Idade Média, o espaço foi estruturado, sobretudo, pela concentração do sagrado em objetos e locais singulares (como os altares, as relíquias, as igrejas), até chegar ao surgimento de novos territórios sagrados de espaços monásticos (principalmente a partir do século XI) e um vasto movimento de territorialização nos séculos XII-XIII.⁵

A partir desses novos estudos, coloca-se em questão a associação direta entre a diocese antiga e a diocese medieval, sendo necessária uma melhor compreensão do processo de formação dessa territorialidade. Os estudos dedicados à compreensão da formação das paróquias já avançaram muito, mas ainda resta muito

³ Ver, por exemplo, a discussão apresentada por MAZEL, F. Introduction. In: MAZEL, F. (dir.). **L'Espace du diocèse**. Genèse d'un territoire dans l'Occident medieval (Ve-XIIIe siècle). Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2008, p. 11-21.

⁴ Entre os vários trabalhos em que Alain Guerreau discute as noções de espaço no período medieval, destacamos: GUERREAU, A. Quelques caractères spécifiques de l'espace féodal européen. In: BULST, N.; DESCIMON, R.; GUERREAU, A. (Eds.). **L'État ou le roi**. Les fondations de la modernité monarchique en France (XIV^e – XVII^e). Paris, 1996, p. 85-101; GUERREAU, A. Il significato dei luoghi nell'Occidente medievale: struttura e dinamica di uno spazio nell'alto Medioevo. In: CASTELNUEVO, E.; SERGI, G. (dirs.). **Arti e storia nel Medioevo**. T. 1 (Tempi, spazi, istituzioni). Torino, 2002, p. 201-239.

⁵ Por exemplo: ver IOGNA-PRAT, D. **La Maison Dieu: une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge**. Paris: Seuil, 2006; LAUWERS, M. **Naissance du cimetière: lieux sacré et terre des morts dans l'Occident medieval**. Paris: Aubier, 2005. Idem. Paroisse, paroissiens et territoire. Remarques sur *parochia* dans les textes latins du Moyen Âge. in: Iogna-Prat, D. et Zadora-Rio, E., (dir.) **Médiévales**, n° 49 (*Formation et transformations des territoires paroissiaux*), 2005, p. 11-32. MAZEL, F. **De la cité au diocèse. Eglise pouvoir et territoire dans l'occident médiéval. Ve-XIIIe siècle**, Rennes: HDR, 2009. Idem (dir.). **L'espace du diocèse: Genèse d'un territoire dans l'Occident médiéval (Ve-XIIIe siècle)**. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2008.

a fazer em relação às dioceses. Neste artigo, partimos principalmente dos trabalhos de Florian Mazel, que tem se dedicado enormemente ao estudo das dioceses, para esboçar uma apresentação de elementos do direito canônico medieval que podem nos ajudar a refletir sobre essa questão.⁶

A primeira coisa a se reter é que o termo "diocese" tem um uso bastante raro ao longo de toda a Idade Média e que, quando utilizado, muitas vezes, designava mais frequentemente uma parte apenas daquilo que nós entendemos como diocese, como um grupo de igrejas batismais reunidas por proximidade topográfica. Muitos outros termos eram utilizados, como *civitas*, *pagus*, *territorium*, *episcopatus* e principalmente *parochia*, um termo que ainda era utilizado por prelados e papas no fim do século XI e início do XII, e até mesmo por um decretista como Graciano em algumas partes do *Decretum*.⁷ Todos esses termos são extremamente ricos, com sentidos múltiplos, em constante evolução e não fazem referência, necessariamente ou exclusivamente a uma noção de território.

A definição ou delimitação da diocese ocorria, muitas vezes, através da imposição dos limites de atuação dos bispos, mas é preciso tomar cuidado com as escolhas de tradução, como podemos ver nesse exemplo de cânones de concílios. No caso do Concílio de Tours, de 461, o cânone 9 define os limites de atuação dos bispos da seguinte forma: "*Placuit obseruari ut si quis episcopus in ius fratris sui suam conatus fuerit inserere potestatem ut aut dioceses alienas transgrediendo terminos a patribus constitutos peruadat*".⁸

Duas traduções foram propostas por historiadores, a primeira, de Charles Delaplace diz: "É recomendado observar que um bispo não tente fazer sua autoridade intervir no território de domínio de seu irmão, de forma a agregar igrejas paroquiais exteriores a sua diocese, uma vez que os limites [das dioceses] foram decididos pelos Pais.". A tradução de Delaplace utiliza uma noção de "território" que não aparece no texto. Mais recentemente, Michel Lauwers sugeriu a seguinte tradução: "Ficou decidido que se deve observar que nenhum bispo faça força para

⁶ Além das obras já mencionadas nas notas acima, acrescentamos também o estudo mais recente, MAZEL, F. **L'Évêque et le territoire**. L'invention médiévale de l'espace (Ve – XIIIe siècle). Paris : Seuil, 2016.

⁷ Refiro-me aqui ao *Concordia Canonum Discordantium*, compilado pelo mestre Graciano por volta do ano 1140.

⁸ Citado em LAUWERS, M. *Territorium non facere diocesim...* Conflits, limites et représentation territoriale du diocèse (Ve – XIIIe siècle). In : MAZEL, F. (dir.). **L'espace du diocèse : Genèse d'un territoire dans l'Occident médiévale (Ve-XIIIe siècle)**. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2008, p. 54.

impor seu poder em detrimento do direito de seu irmão, invadindo as dioceses de outros e assim rompendo os limites estabelecidos pelos pais.”.⁹

E vejamos como a noção de território não está totalmente incorporada nessa carta de Gelásio I:

Ainda que esteja previsto nas regras antigas que as paróquias¹⁰ concedidas a uma Igreja em virtude de antigas disposições não possam de forma alguma ser retiradas, por medo que, pelo exemplo, este mau hábito desenvolva uma confusão generalizada por todos os lados, nós ordenamos, assim, em um de nossos decretos recentemente publicados, que todos os bens que foram assim invadidos sejam restituídos. (...) Não permitimos que a organização das paróquias, se ela for atestada numa longa duração, seja modificada de qualquer maneira: nem a negligência de um bispo, nem uma ordem consecutiva a uma súplica insidiosa pode dividir a diocese uma vez que esta tenha sido constituída. Nesse quadro, os fiéis piedosos convergem desde sempre para o batismo e a confirmação. Sabemos que foi decidido há muito tempo que não é o território delimitado que faz a diocese (*Territorium etiam non facere diocesim olim noscitur ordinatum*).¹¹

Percebemos, assim, que durante toda a Alta Idade Média, a questão principal não foi tanto a territorialização da diocese, e sim a fixação das sedes e sua ascensão enquanto polos radiantes sobre o espaço e a sociedade em seu entorno.

Assim, Florian Mazel identifica ao menos três fases na constituição dos espaços diocesanos: a primeira é marcada pela fragilidade dos centros e a fluidez dos espaços diocesanos entre o final da Antiguidade e o século X; um segundo momento seria a fase decisiva de hierarquização das sedes e de territorialização das dioceses entre os séculos X e XII; por fim, a última fase evoca as novas formas de gestão territorial da diocese nos séculos XII e XIII com ênfase na estruturação interna da diocese e no papel das estratégias de escrita.

A documentação canônica nos fornece elementos para que possamos perceber uma mudança nas definições da diocese a partir do século XII. Rufino, em

⁹ Idem, p. 55.

¹⁰ Nesse contexto, o termo *paroeciae* designava, na linguagem pontifical, “as pequenas comunidades, estabelecidas de forma mais ou menos autônomas, na periferia do domínio episcopal” (Pietri, Charles, **Roma Christiana**. Recherches sur l’Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III. Roma, 1976, p. 643.

¹¹ Traduzido a partir do texto em francês proposto por Michel Lauwers em, *Territorium non facere diocesim... Conflits, limites et représentation territoriale du diocèse (Ve – XIIIe siècle)*. In : MAZEL, F. (dir.). **L’espace du diocèse : Genèse d’un territoire dans l’Occident médiévale (Ve-XIIIe siècle)**. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2008, p. 55-56

seu *Ad Decretum*, composto por volta de 1164, na Distinção 18, capítulo 17 propõe a seguinte definição de diocese:

Diocesis, em grego, se diz “governo” em latim. Entende-se o governo do bispo, no modelo da família que é governada por um único dirigente, o governo da diocese é feito por um único pastor. “Diocese” compreende também o território de toda igreja batismal.¹²

Da mesma maneira, encontramos na *Summa* de Huguccio, do final do século XII, na Causa 13, questão 1, a seguinte precisão sobre o que seria a diocese:

“Diocese”: aqui “diocese” é empregada para designar o território de uma igreja batismal, ou a paróquia de uma capela, mas no sentido correto, falamos de diocese para designar a paróquia de uma igreja episcopal. No entanto, esses termos são frequentemente utilizados indiferentemente, um pelo outro, de forma que a paróquia ou a diocese significam o território de qualquer igreja.¹³

Portanto, percebemos que, ao longo do século XII, a diocese é cada vez mais associada a uma noção que é também territorial e não mais apenas de função episcopal. A pergunta que devemos fazer, então, é como se dá esse processo de territorialização? Ele ocorre em um processo de definição de jurisdições – portanto que congregam uma autoridade e um espaço – que visam garantir a autoridade e os poderes dos bispos. Para realizar essa definição, um dos elementos primordiais foi a sistematização e definição da cobrança do dízimo, uma vez que o controle sobre a cobrança e seus frutos estava nas mãos das dioceses.

Dízimos e jurisdição episcopal: o espaço de autoridade da diocese

Em um processo de categorização e definição jurídica, principalmente a partir do final do século XII e início do século XIII, observamos os autores associarem mais e mais o dízimo à jurisdição episcopal. Um caso significativo é o de Henrique de Susa, também conhecido como Hostiensis que teve uma contribuição importante para o pensamento jurídico na doutrina de autoridade episcopal e de autoridade papal. Exaltando o poder do pontífice, ele também argumentava em favor do direito

¹² “*Diocesis – grece – latine sonat gubernatio, episcopalis scil., ad exemplum nimirum familie: que gubernatur ab uno rectore, sicut diocesis ab uno pastore. Diocesis quoque dicitur territorium cuiusque baptismalis ecclesie.*”. RUFINO, **Summa Decretorum**. Edition by Heinrich Singer, Aalen: Scientia Verl. 1963, p. 42.

¹³ “*Diocesis interpretatur gubernatio, et hoc non secundum proprietatem verbi vel potestatem, sed secundum effectum; et est diocesis proprie baptismalis ecclesie territorium et gubernatio, et deciditur et separatur ab alia diocesi.*”. HUGUCCIO. Derivationes. In: CECCHINI, E. Florença: 2004, vol. 2, p. 335.

de bispos e cardeais em compartilhar o governo da Igreja, reduzindo a relevância do monacato e conferindo um lugar central ao papa.¹⁴

A postura de Henrique de Susa pode ser bem compreendida a partir de sua exposição na *Summa*, por exemplo, no que diz respeito à porção devida ao bispo. A *portio canonica* não podia ser negada, pois sua obrigação era atestada no *Decretum*, nas *Decretais* e na razão natural (*per iura Decretorum, Decretalium et naturalium rationum*).¹⁵ Segundo Hostiensis, a *portio canonica* era a remuneração pelos trabalhos da diocese e marcava a sua superioridade sobre todas as igrejas. Ela era entendida como uma legitimação do pai espiritual que não podia, portanto, ser privado dela, pois a diocese era a paróquia do bispo. Da mesma forma, o padre, que é o pai carnal, representante do Pai espiritual, teria o direito a sua porção. Assim, todas as igrejas deveriam ser submissas à diocese, mesmo aquelas que receberam isenções (como era o caso dos Hospitalários, mas também dos Cistercienses e dos Templários) uma vez que os privilégios diziam respeito apenas às propriedades e não aos lucros originários de doações. Essas deveriam ter a parte do bispo reduzida antes de serem incorporadas às igrejas.¹⁶

A *portio canonica* entrava também em jogo para tratar da divisão do dízimo. Nesse caso, Hostiensis se baseou em autoridades como, por exemplo, em Graciano e em duas decretais de Alexandre III. Também se inspirou no costume, na ideia de que a quantidade de partes em que o dízimo era dividido poderia variar segundo o costume do lugar (*secundum consuetudinem loci*) sendo duas, três ou quatro partes. Por fim, ele evocou a racionalização da primazia da autoridade episcopal. Porém, em todas as divisões, uma parte do dízimo sempre cabia ao bispo. Não havendo direito consuetudinário que a definisse, a divisão deveria ocorrer em quatro partes.

Como deve ser dividido o dízimo? Segundo o costume do lugar, se o bispo tem metade, um terço ou um quarto, os clérigos das igrejas de serviço têm a outra parte. Se não aparece no direito consuetudinário, deve ser dividido em quatro partes: das quais, uma para o bispo, outra para os sacerdotes, a terceira para a fábrica e a quarta deve ser designada aos pobres.¹⁷

¹⁴ Ver, por exemplo, WATT, J. A. The use of the term 'Plenitudo Potestatis' by Hostiensis. In: KUTTNER, S.; RYAN, J. J. **Proceedings of the Second International Congress of Medieval Canon Law**. MIC, serie C, 1. Città del Vaticano, 1965, p. 161-187 e 178-187 e PENNINGTON, K. **The Prince and the Law, 1200-1600**. Sovereignty and Rights in the Western Legal Tradition. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1993.

¹⁵ HENRIQUE DE SUSÁ. **Summa aurea**. Veneza: 1574, Livro III, *De sepulturis*, cols. 1073.

¹⁶ *Ibid.*, cols. 1073-1074.

¹⁷ "*Quomodo decima dividatur. Secundum consuetudinem loci, ut episcopus habeat dimidiam, tertiam, vel quartam, clerici vero ecclesiae deservientes aliam habeant... si non apparet consuetudo, dividatur in quatuor partes: quarum*

A jurisdição episcopal também se fez valer no caso dos dízimos novais, ou seja, a taxação sobre terras que nunca haviam sido cultivadas. Na décima segunda pergunta (*duodecimo quaero*), Hostiensis garantiu que o bispo tinha o direito de gratificar quem ele quisesse ou reter para si os dízimos advindos dessas terras, desde que elas estivessem dentro dos limites da paróquia (*intra limites alicuius parochiae*) e se isso estivesse dentro dos cânones (*salua canonica*). Portanto, mesmo não usando o termo, temos uma clara definição de uma jurisdição que é ao mesmo tempo territorial – a paróquia – e de exercício de função – do bispo.¹⁸

Hostiensis não estava criando algo completamente novo ao definir o pagamento do dízimo em relação ao espaço da paróquia. A delimitação da jurisdição do pagamento havia sido colocada também pelo papa Alexandre III na decretal *Quum sint homines*, que o próprio Henrique de Susa citou ao remeter o leitor à definição de paróquia e para ligar o pagamento do dízimo a essa paróquia.¹⁹ Mas a decretal de Alexandre III foi além da paróquia para incluir também a diocese.

Ao tentar resolver a questão se os homens deveriam pagar o dízimo junto à paróquia à qual estavam associados ou àquela onde se encontravam suas terras, o papa afirmou que: "(...) essa questão já foi colocada frequentemente ao longo do tempo a nossos predecessores e jamais resolvida, uns afirmando que seria necessário pagar segundo o território e outros segundo as pessoas (...)". A solução proposta pelo papa implicou na limitação do território do episcopado. Ele afirmou que era preciso considerar se as duas igrejas se encontravam em um único ou em dois bispados, pois "(...) me parece difícil que uma igreja receba dízimos de um outro bispado sob o risco de confundir injustamente os limites episcopais".²⁰

O controle da coleta do dízimo, então, atuava de forma clara na definição da jurisdição episcopal e, por conseguinte, tinha um papel fundamental na materialização e territorialização das dioceses. Mas como podemos, então, "enxergar" essa jurisdição, ou melhor, identificar os espaços de autoridade, a partir da

une episcopo, alia sacerdoti, tertia fabricae, quarta pauperibus assignetur." Henrique de Susa, **Summa aurea**, Livro III, col. 1092.

¹⁸ Ibid., Livro III, *Duodecimo quaero*, col. 1104.

¹⁹ Ibid., Livro III, *Cui danda sit personalis?*, col. 1085-86.

²⁰ "... si illae ecclesiae in uno sint vel in diversis episcopatibus constitutae; quia difficile nimis videtur, ut una ecclesia in episcopatu alterius recipiat decimas, quum ex hoc episcopatum fines confundi non immerito viderentur." **Liber Extra**. III.XXX.XVIII, a partir da tradução para o francês de ARNOUX, M., *Pour une économie de la dîme ...*, p. 148.

documentação jurídica? No caso do dízimo, a chave explicativa encontra-se na forma como ele foi construído, bem como no seu papel definidor de práticas e limites como, por exemplo, na distribuição de riquezas no seio da própria Igreja e na sociedade como um todo.

O primeiro exemplo dessa função do dízimo é dado pela discussão da divisão dos proventos. O princípio para a divisão do dízimo era defendido pelos canonistas a partir de Graciano, C. 12, q. 2, c. 27 (*quattuor*), no qual ele indicava a correta divisão das oblações ofertadas pelos fiéis em quatro porções: uma para o bispo, outra para os clérigos, a terceira para os pobres e a quarta para a fábrica.²¹ Raimundo de Peñafort citou a causa do *Decretum* e também a decretal *Requisisti* do *Liber Extra* (III. XXVI. XV) na *Summa de Paenitentia*, definindo que esta deveria ser a divisão canônica, "*Divisionem canonicam habes: 12 q. 2 Quattuor; Extra de testamentis, 'Requisisti'*".²² Henrique de Susa – como já indicamos – seguiu, também, a mesma divisão, adicionando apenas a possibilidade dessa divisão ser modificada pelo costume, desde que se mantivesse a parte do bispo. Uma das decretais que Hostiensis utilizou para justificar a divisão foi *Quoniam a nobis*, que recomendava ao bispo de Brescia que ele deveria reter a sua parte do dízimo antes de distribuir as demais (*tu decimas earum, tua parte retenta*).²³

Em todos esses canonistas a ênfase da divisão está na porção do bispo, primeiro, pela afirmação explícita de Hostiensis sobre a necessidade de se manter a porção do bispo em todos os casos sem exceção. Além disso, podemos depreender a preeminência do bispo pela maneira como Graciano ordenou as partes e escolheu o vocabulário quando tratou do tema. O autor do *Decretum* enumerou cada parte iniciando com o bispo e, posteriormente, indicou as demais porções como *altera, tertia, quarta*.

O dízimo estava também ligado à questão da posse de bens, da imagem do bispo e de sua utilidade na sociedade, trabalhando assim para um sentido completo da autoridade episcopal no seio da diocese. A questão foi amplamente debatida no

²¹ "(...) *conuenit fieri portiones: quarum sit una pontificus, altera clericorum, tertia pauperum, quarta fabricis applicanda*". In: GRACIANO. **Decretum**. Causa 12, questão 2, capítulo 27.

²² RAIMUNDO DE PEÑAFORT, **Summa de Paenitentia**. OCHOA; DIEZ (Eds), Roma: Universia Bibliotheca Iuris, 1976, item 5, col. 415.

²³ RAIMUNDO DE PEÑAFORT. **Liber Extra**. Livro III, título XXX, capítulo XIII.

século XIII e pode ser vista num exemplo que sai do âmbito jurídico e entra na discussão teológica, com Tomás de Aquino (1225-1274).

Na *Summa Theologica*, Aquino tratou dos estados e formas de vida e, nas questões 179 a 189, discutiu especificamente “as características das formas de vida religiosa e considera que o bispo ocuparia o principal e mais perfeito posto dentre os cristãos”.²⁴ Nessa discussão, ele associou a posse de bens temporais ao ministério episcopal implicando que essa posse era uma condição necessária para o episcopado, pois era através dela que o bispo poderia exercer sua função de utilidade ao próximo e se colocar acima dos demais, merecendo a honra e abundância dos bens temporais.²⁵

Tomás de Aquino seguiu afirmando que, em relação aos bens pessoais, os bispos não tinham obrigação de distribuí-los. Os bens eclesiásticos, por sua vez, “são destinados não só ao socorro dos pobres, mas também ao culto divino e a prover às necessidades dos ministros”.²⁶

Observamos, assim, que a posse de bens materiais foi interpretada, tanto na teologia, quanto no direito, como um dos elementos visíveis da autoridade do bispo, uma vez que ela lhe conferia a dignidade da posição que ocupava, assim como tinha uma consequência material no que dizia respeito ao sustento do bispo. Tomás de Aquino ressaltou que a manutenção dos bens pelos bispos não era pecado, “(...) contanto que o fizessem com moderação, isto é, para socorrer às suas necessidades e não para enriquecê-los”.²⁷ Essa foi a mesma argumentação utilizada para justificar o direito do bispo a uma parte do dízimo, a prerrogativa da *portio canonica*.

O Quarto Concílio de Latrão (1215), sob a autoridade do papa Inocêncio III, deixou bastante clara a associação entre a necessidade material dos clérigos e bispos e o pagamento correto dos dízimos ao demonstrar preocupação com casos em que os presbíteros recebiam apenas a décima sexta parte do dízimo. O cânone 32 afirmava:

Em algumas localidades cresceu um vício que deve ser erradicado, no qual os patronos de igrejas paroquiais e algumas outras pessoas arrogam-se os proventos daquelas igrejas, deixando para os clérigos uma porção tão exígua por seus serviços que eles não conseguem

²⁴ TEIXEIRA, I. S. **Como se constrói um santo**. A canonização de Tomás de Aquino. Curitiba: Prismas, 2014, p. 183.

²⁵ *Ibid.*, p. 184.

²⁶ TOMÁS DE AQUINO. **Summa Teológica**. GALACHE, G. C.; RODRIGUEZ, F. G. (dir.). São Paulo: Loyola, 2001-2006, II-II, Q. 185, a. 7, resp., p. 670. Apud TEIXEIRA, I. S. op. cit., p. 185.

²⁷ II-II, Q. 185, a. 7, resp. 2, *Ibid.*, p. 670.

viver adequadamente. Pois ouvimos de uma fonte, cuja autoridade é inquestionável, que em alguns locais o clero paroquial recebe para seu sustento apenas um quarto de um quarto, ou seja, a décima sexta parte dos dízimos. Ocorre que nessas regiões é raro encontrar um padre que tenha conhecimento de letras. Como a boca do boi não deve ser amordaçada quando ele debulha o trigo²⁸ e aquele que serve o altar deveria viver do altar,²⁹ instituímos que, mesmo que haja algum costume do bispo ou do patrono ou qualquer outra pessoa, que seja diferente, uma porção suficiente deverá ser designada aos presbíteros.³⁰

Mas não era apenas o sustento e a dignidade do bispo e dos clérigos que estavam em jogo. Como Tomás de Aquino deixou claro, parte da prerrogativa do bispo estava na distribuição dessa riqueza. Era através dela que o bispo atuava diretamente na sociedade e confirmava a sua *utilitas* para além do plano espiritual.

O dízimo sempre esteve ligado a uma noção de *caritas* e de assistência. Os primeiros concílios (como Tours em 567 e Mâcon em 585) determinavam a obrigatoriedade do pagamento do dízimo. Faziam-no diante da ameaça de uma catástrofe e como garantia de sustento da população: o dízimo pago à Igreja seria armazenado e redistribuído conforme a necessidade. Uma parte dos dízimos deveria ser destinada aos pobres, já deixara claro Graciano na sua divisão canônica. Todos os canonistas estavam de acordo com essa determinação. Quem controlava o dízimo era o bispo; logo, era sua função redistribuí-lo de forma a auxiliar aqueles que necessitavam.

Assim, Raimundo de Peñafort afirmou que os dízimos deveriam ser pagos às igrejas e aos clérigos da paróquia onde se encontravam as terras, "salvo no caso dos clérigos levarem uma vida ruim e dispensarem erradamente de seus dízimos".³¹ Henrique de Susa perguntou se era lícito que clérigos que tinham patrimônio suficiente recebessem dízimos. A questão se colocava, obviamente, pois esses clérigos não teriam necessidade de se manter através dos dízimos.

Henrique de Susa citou a passagem de Raimundo de Peñafort sobre os maus usos do dízimo por clérigos como exemplo de argumento que alguns canonistas

²⁸ Essa passagem bíblica é utilizada para se referir ao direito de quem trabalha/serve de receber seu devido pagamento. **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2002, Dt 25,4, 1Cor 9,9, 1Tm 5,18.

²⁹ *Ibid.*, 1Cor 9, 13.

³⁰ Cânone 32, Latrão IV, TANNER, N. T. (ed). **Decrees of the Ecumenical Councils**. Nicea I to Lateran V. Washington D.C.: Sheed and Ward/Georgetown University Press, 1990, p. 249-250.

³¹ "(...) *etiam si clericus sint malae vitae, et male dispensantes ipsas decimas.*" RAIMUNDO DE PEÑAFORT, **Summa de Paenitentia**. OCHOA, X.; DIEZ, A. (Eds), Roma: Universia Bibliotheca Iuris, 1976, item 1, col. 412.

utilizavam para justificar o não pagamento do dízimo a esses clérigos ricos. No entanto, ele refutou esse argumento, afirmando que a questão dizia respeito apenas ao uso. O dízimo era devido a e instituído por Deus, portanto nada isentava o seu pagamento. O recebimento do dízimo por parte desses bispos ricos só seria ilícito se eles não o distribuíssem aos pobres. A solução proposta por Hostiensis foi que o pagamento do dízimo deveria ser feito ao superior desses clérigos na escala hierárquica que, por sua vez, o repassaria adequadamente para a utilidade da igreja.³²

A associação entre coleta do dízimo e distribuição de riqueza foi levada ao limite por Henrique de Susa quando ele elaborou a resposta para a pergunta “por que pagar o dízimo?”. Ele respondeu, em primeiro lugar, que se pagava o dízimo porque ele era retido em sinal do domínio universal do Senhor, que assim o desejou para que os clérigos recebessem pelo serviço que faziam em nome de Deus (ou como intermediários da ação divina). Nesse ponto, ele mais uma vez ligava o pagamento do dízimo ao sustento material dos clérigos. Em seguida, Hostiensis enumerou as nove ofensas que cometiam aqueles que subtraíam o dízimo de seu verdadeiro receptor:

Primeiro, prevaricação contra um legado de Deus -; (...) segundo, ofensa a quem o dízimo deveria retornar (...); terceiro, rapina (...); quarto, homicídio, pois os pobres que não receberem o dízimo podem morrer de fome (...); quinto, sacrilégio, pois é fraudar a Igreja ou furtar (...); sexto, Deus não afastará os gafanhotos nem evitará as pragas (...); sétimo, o que não é recebido por Cristo é retirado de seu fisco/tesouro (...); oitavo, incorre em infâmia (...); nono, pois ele faz parte do poder de *bannum* do papa.³³

O papel do dízimo na distribuição de riqueza ficava evidente na associação ao furto, rapina, recompensa pelos serviços do clero – que era responsável pelo retorno espiritual a quem pagava o dízimo – e na dilapidação do fisco da Igreja. Ele era retoricamente enfatizado pela acusação de homicídio. Aquele que não pagava o dízimo corretamente poderia ser acusado de contribuir com a morte de pobres que dependiam da distribuição para não morrerem de fome. As referências eram bíblicas devido ao caráter divino do dízimo. Mas elas eram também um recurso retórico de força e eram facilmente reconhecíveis, não necessitando um conhecimento jurídico específico para compreensão da gravidade do delito.

³² HENRIQUE DE SUSÁ. *Summa Aurea*, Livro III, cols. 1096-1097.

³³ *Ibid.* Livro III, col. 1092.

Fica claro, portanto, que o dízimo, sendo um dos principais meios de obtenção de bens, agia diretamente sobre a realidade social na sua materialidade. Ora, como já deixamos claro, a responsabilidade pela coleta e distribuição do dízimo é do bispo. Cabe a ele determinar como e de que forma distribuir os proventos decidindo, inclusive, pela retenção desses dízimos, como indica a decretal *Quoniam a nobis*.³⁴ Assim, é através do dízimo, na sua função de distribuidor de riquezas, que se encontram os espaços de autoridade, ou seja, a ação concreta dos bispos na sua espacialidade, em sua legislação e na administração dos bens eclesiásticos.

Por esse poder que lhes é garantido pela jurisdição, o bispo também se faz visível. Através do dízimo, o bispo garante a boa administração da fábrica, com a manutenção material das igrejas. Através do dízimo, o bispo se distingue dos outros clérigos em dignidade e em riqueza. Através do dízimo, o papa pode garantir ou condenar a sobrevivência de um grupo. Através do dízimo, os pobres e necessitados são atendidos. Portanto, é através do controle da distribuição da riqueza criada pelo dízimo e garantido pela jurisdição episcopal e papal que a Igreja age nos espaços, administra, legisla e, assim, cria seus espaços de autoridade, dentre eles, o espaço da diocese.

Referências bibliográficas:

Documentos:

ALEXANDRE III. Epistolae. In: Migne, J.P. (ed.). **Patrologiae Cursus Completus: series latinae**, Paris: Garnier, 1890, tomo 200.

Corpus iuris canonici emendatum et notis illustratum. Gregorii XIII. pont. max. iussu editum. Romae: In aedibus Populi Romani, 1582. 4 volumes. Documento digital disponível em <http://digidev.library.ucla.edu/canonlaw/> - Acesso em de janeiro de 2017.

Corpus iuris civilis... commentariis Accursii, scholiis Contii, paratitlis Cuiacii ... novae accesserunt ad ipsum Accursium Dionysii Gothofredi, I. C. notae, ... Lugduni: Sumptibus Horatius Cardon, 1604. <http://nrs.harvard.edu/urn-3:HLS.Lib:3491083>

FRIEDBERG, E. (ed.). **Die Canones-sammlungen zwischen Gratian und Bernhard von Pavia**. Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1958.

FRIEDBERG, E. (Ed.). **Quinque Compilationes Antiquae**. Graz: Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, 1956.

³⁴ "(...) tu decimas earum, tua parte retenta, eidem ecclesiae facias assignari; alioquin ipsas secundum discretionem a Deo tibi datam alii ecclesiae deputare, vel ad opus tuum poteris retinere, ita quidem, quod, si quis in his contraire praesumpserit, tu eum ecclesiastica censura usque ad dignam satisfactionem percellas." **Liber Extra**. III.XXX.XIII.

GRACIANO. **Concordia Canonum Discordantium**, ed. E. Friedberg (1959). Disp. Em http://mdz.bib-bvb.de/digbib/gratian/text/@_Generic_BookView;cs=default;ts=default;lang=pt. Acesso em jan.de 2017.

HENRIQUE DE SUSÁ. **Summa Aurea**. Veneza: 1574. Documento digital disponível em: http://works.bepress.com/david_freidenreich/35/ - Acesso em fevereiro de 2017.

RAIMUNDO DE PEÑAFORT. **Liber Extra**. Documento digital disponível em <http://www.lex.unict.it/liber/accedi.asp> - Último acesso em janeiro de 2017.

_____. **Summa de Paenitentia**. OCHOA; DIEZ (Eds), Roma: Universia Bibliotheca Iuris, 1976.

RUFINO DE BOLONHA. **Summa Decretorum**. Edition by Heinrich Singer, Aalen: Scientia Verl. 1963.

ESTUDOS

BENSON, R. L. *Plenitudo potestatis*: evolution of a formula. In: **Studia Gratiana**. 1967, vol. 14, p. 193-217.

BOUREAU, A. Droit et théologie au XIIIe siècle. In: **Annales – Histoire, Sciences Sociales**. 1992, n. 6, p. 1113-1125.

_____. **La Loi du royaume. Les moines, le droit et la construction de la nation anglaise, (xie-xiiiè siècles)**, Paris : Les Belles Lettres, 2001.

BRASINGTON, B.C.; CUSHING, K.G. (eds). **Bishops, texts, and the use of Canon Law around 1100**: essays in honor of Martin Brett. Surrey: Ashgate, 2008.

CLARKE, P. D.; DUGGAN, A. J. (eds). **Pope Alexander III (1159-81): the art of survival**. Surrey and Burlington, 2012.

COELHO, M. F. Entre Bolonha e Portugal: a experiência política do conceito de *iurisdictio* (séculos XII e XIII). in: **Revista da Faculdade de Direito**. UFPR: Curitiba, vol. 61, n. 2, maio/ago 2016, p. 61-93.

COSS, P.; DENNIS, C.; SILVESTRI, A.; JULIAN-JONES, M. **Episcopal power and local society in Medieval Europe, 1100-1400**. Genebra: Brépols, 2017.

COSTA, P. **Iurisdictio, semantica del potere politico nella pubblicistica medievale (1100-1433)**. Milano, Giuffré, 1969.

CURZEL, E. Vescovi e diocesi in Italia prima dell secolo XII. Sedi, spazi, profili. in: DESTEFANIS, E. & GUGLIELMOTTI, P. (org), **La diocesi di Bobbio**. Formazione e sviluppi di una istituzione millenaria. Florença: Firenze University Press, 2015, p. 69-94.

DIDIER, N. Henri de Suse en Angleterre. In: LAURIA, M. (org). **Studi Vincenzo Arangio Ruiz**. Napoli, 1953, p. 333-351.

_____. Henri de Suse, évêque de Sisteron. In : **Revue Historique de Droit Français et Étranger**. 1953b, Serie 4, vol. 31 p. 244-270, 409-429.

_____. Henri de Suse, prieur d'Antibes, prévôt de Grasse (1235?-1245). in **Studia Gratiana**. 1954, vol. 2, p. 595-617.

Duggan, C. **Decretals and the creation of 'New Law' in the twelfth century.** Aldershot: Variorum, 1998.

EICHBAUER, M.H.; PENNINGTON, K. (eds.). **Law as profession and practice in medieval Europe** – essays in honor of James A. Brundage. Surrey, England: Ashgate, 2011.

ELDEVIK, J. **Episcopal Power and Ecclesiastical Reform in the German Empire.** Tithes, Lordship, and Community, 950-1150. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

FRANSEN, G. **Les Décrétales et les Collections de Décrétales.** Turnhout: Brepols, 1972.

_____. **Canones et Quaestiones. Evolution des doctrines et système du droit canonique.** Goldbach : Keip Verlag, 2002, 2 vols.

GALLAGHER, C. **Canon Law and the Christian Community.** Roma: Università Gregoriana Editrice, 1978.

GAUVARD, C. et. al. La Norme. In : SCHMITT, J-C. ; OEXLE, O. E. (dir). **Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne** – Actes des colloques de Sèvres (1997) et Göttingen (1998). Paris: Publications de la Sorbonne, 2002, p. 461-482.

HANENBURG, J. Decretals and Decretal Collections in the second Half of the Twelfth Century. In: **Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis.** n. 34, p. 580-595, 1966.

HARTMANN, W.; PENNINGTON, K. (eds.). **The History of Medieval Canon law in the Classic Period, 1140-1234:** from Gratian to the Decretals of Pope Gregory IX. Washington D.C.: Catholic University of America Press, 2008.

IOGNA-PRAT, D.; ZADORA-RIO, I. Formation et transformations des territoires paroissiaux. In: **Médiévales.** 2005, n. 49, p. 5-10.

IOGNA-PRAT, D. **Cité de Dieu, Cité des Hommes.** L'Église et l'architecture de la société. Paris : PUF, 2016.

_____. **La Maison Dieu.** Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge (v. 800-v.1200). Paris : Seuil, 2006.

LAUWERS, M. **Naissance du cimetière: lieux sacré et terre des morts dans l'Occident medieval.** Paris: Aubier, 2005.

_____. Paroisse, paroissiens et territoire. Remarques sur *parochia* dans les textes latins du Moyen Âge. in : Iogna-Prat, D. et Zadora-Rio, E., (dir.) **Médiévales**, n° 49 (*Formation et transformations des territoires paroissiaux*), 2005, p. 11-32.

LAUWERS, M. (org), **La Dîme, l'Église et la Société Féodale.** Turnhout: Brépols, 2012.

LEMESLE, B. **Le Gouvernement des Évêques.** La charge pastorale au milieu du Moyen Âge. Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2015.

Lieux Sacrés et espace ecclésial (IXe-XVe siècle). Cahiers de Fanjeaux 46. Toulouse: Privat, 2011.

MARMURSZTEIJN, E. **L'autorité des maîtres.** Scolastique, normes et société au XIIIe siècle. Paris: Les Belles Lettres, 2007.

MAZEL, F. (dir.). **L'espace du diocèse**: Genèse d'un territoire dans l'Occident médiévale (Ve-XIIIe siècle). Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2008.

MAZEL, F. **L'Évêque et le territoire**. L'invention médiévale de l'espace (Ve – XIIIe siècle). Seuil : Paris, 2016.

_____. **De la cité au diocèse**. Eglise pouvoir et territoire dans l'occident médiéval. Ve-XIIIe siècle. Rennes: HDR, 2009.

_____. Diocèse et territoire: enjeux historiographiques, questions de méthode et problématique historique dans la recherche française. in: DESTEFANIS, E. & GUGLIEMOTTI, P. (org), **La diocesi di Bobbio**. Formazione e sviluppi di una istituzione millenaria. Florença: Firenze University Press, 2015, p. 47-68.

MIRAMON, C. *Spiritualia et Temporalia*: naissance d'un couple. In: **Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung**. 2006b, 123, 92, p. 224-287.

PANFILI, D. Transferts d'églises, de dîmes et recomposition des seigneuries en Languedoc (vers 1050-1200). In : MAZEL, F. (org.). **La Réforme 'Gregorienne' dans le Midi, Milieu XIe-début XIIIe**. Cahiers de Fanjeaux (48). Toulouse : Privat, 2013, v. 48, p. 581-602.

PENNINGTON, K. **Pope and Bishops**: The Papal Monarchy in the Twelfth and Thirteenth Centuries. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1984.

_____. A 'Quaestio' of Henricus de Segusio and the textual tradition of his 'Summa super Decretalibus'. In: **Bulletin of Medieval Canon Law**. 1986, n. 16, p. 91-96.

_____. An earlier recension of Hostiensis's Lectura on the Decretals. In **Bulletin of Medieval Canon Law**. 1987, n. 17, p. 77-90.

SOMMERVILLE, R.; BRASINGTON, B.C. **Prefaces to Canon Law Books in Latin Christianity**. New Haven and NY: Yale University Press, 1998.

VAN DER KERCKHOVE, M. La Notion de juridiction chez les Décretistes et les premiers Décretalistes. In: **Études Franciscaines**, 1939, 49, p. 420-455.

VIADER, R. (ed.), **La Dîme dans l'Europe Médiévale et Moderne** – Actes des XXXes Journées Internationales d'Histoire de l'Abbaye de Flaran, 3 et 4 octobre 2008. Toulouse : Presse Universitaires du Mirail, 2010.

VIARD, P. **Histoire de la dîme ecclésiastique principalement en France jusqu'au Décret de Gratien**. Dijon: Imprimerie Jobard, 1909.

WATT, J. A. The use of the term 'Plenitudo Potestatis' by Hostiensis. In: KUTTNER, RYAN, J. J. **Proceedings of the Second International Congress of Medieval Canon Law**. MIC, serie C, 1. Città del Vaticano, 1965, p. 161-187 e 178-187.



REDES DE PODER E EPISTOLOGRAFIA MONÁSTICA: AS CONEXÕES POLÍTICAS EM FONTE AVELLANA¹

*POWER NETWORKS AND MONASTIC
EPISTOLOGRAPHY: THE POLITICAL CONNECTIONS
IN FONTE AVELLANA*

Cláudia Regina Bovo

Universidade Federal do Triângulo Mineiro
Laboratório de Estudos Medievais - LEME

Resumo: Diante do desafio de superar concepções rígidas que oferecem poucas explicações sobre a dinâmica dos poderes eclesiais e seus mecanismos de organização no século XI, neste artigo pretendemos investigar a rede social formada durante os primeiros anos do priorado de Pedro Damiano e seu papel para estabelecer um campo de ação para a ermida de Santa Cruz de Fonte Avellana. Nesta perspectiva, a correspondência de Pedro Damiano representa um *corpus* inestimável para investigar o início das redes de poder e colaboração constituída em torno dessa comunidade anacoreta.

Palavras-chave: redes de poder – epistolografia – monasticismo.

Abstract: In light of the challenge to overcome hardened conceptions that offer few explanations of the dynamics of ecclesiastical powers and their organization mechanisms in the XIth century, in this article we intend to investigate the relationship structures formed during the initial years of Peter Damian's priorate and its role to establish a field of action for Holy Cross in Fonte Avellana Hermitage. From this perspective, Peter Damian's correspondence represents an invaluable *corpus* to investigate on the early beginnings of the power and collaboration network constituted around that anchorite community.

Keywords: relationship – epistolography – monasticism.

A reflexão sobre a configuração de redes de integração social aparece no cenário de pesquisa em História Medieval muito tardiamente. Apenas na década de 1980, o conceito de rede social foi adaptado pelos medievalistas, vindo de uma

¹ Partes dos resultados dessa pesquisa foram publicados em inglês no volume 2 (2017) da **Rivista de Storia della Chiesa in Italia**.

tradição de estudos prosopográficos sobre o Império Romano. Esta adaptação tinha como objetivo principal construir bases de dados seguras sobre pessoas que participavam de um mesmo grupo familiar ou de amizade durante a Idade Média. Nessa perspectiva, a reflexão sobre as estratégias políticas de configuração das redes sociais era secundária. Elas serviam para explicar a fonte de poder de um indivíduo ou de uma parentela, mas não os mecanismos utilizados por eles para engendrar-lo. Entretanto, mais recentemente, os pesquisadores das áreas de História Moderna e Contemporânea têm recorrido ao diálogo com a sociologia para estabelecer novas abordagens para o estudo das redes sociais². Na sociologia este conceito refere-se ao conjunto de relações estabelecidas entre pessoas ou grupos sociais, indagando-se como um comportamento individual pode ser modelado pela interação social e vice-versa³. Ao compreender a “rede” como resultado das relações sociais, o cerne da análise reside nas formas de interação das unidades sociais, quantificando sua natureza, sua qualidade, sua intensidade e seus fins.

Nutrido-se de conceitos alógenos, a história político-social da Idade Média tem feito uso regular do conceito de rede social. Mesmo sendo desconhecido entre os medievais, esse conceito nos permite apreender a ligação construída entre o indivíduo e um grupo social, assim como a própria natureza dos grupos sociais que se pretende investigar. Redes de amizade, familiares e grupos mais extensos de solidariedade sempre existiram no cenário político medieval. Mas é preciso ter em mente que as redes sociais estavam em processo de recomposição constante, justamente por se constituírem a partir das interações sociais, que poderiam ser ou não duradouras. Nesse sentido, consideramos pertinente identificar e qualificar a complexa rede social estabelecida em torno da ermida de Fonte Avellana, durante os anos iniciais da liderança eremítica de Pedro Damiano.

Fundada entre o final do século X e início do século XI, Fonte Avellana ganhou projeção política no processo de fortalecimento e concorrência das novas correntes do monasticismo beneditino a partir de 1050⁴. Com o desenvolvimento de funções

² Ver: LERMERCIER, C. Analyse de réseaux et histoire. *Revue d'Histoire moderne et contemporaine*, 52/2 (2005), 88-112. BERTRAND, M.; LERMERCIER, C. Introduction: où en est l'analyse de réseaux en histoire. **REDES – Revista hispana para el análisis de redes sociale**, 01 (2011), p. 12-23.

³ Para uma compreensão sociológica das redes sociais, ver: DEGENNE, A.; FORSÉ, M. **Les réseaux sociaux**, Paris: Armand Colin, 2004.

⁴ Fonte Avellana é uma ermida, localizada na Serra Sant'Abbondio, na fronteira entre as províncias italianas das Marcas e da Umbria. Fundada por um grupo de eremitas que viviam naquele local por volta da virada do primeiro

específicas, como a provisão das almas, a defesa de propostas de renovação moral e também o hábito herdado da Alta Idade Média de resguardar os filhos mais jovens da aristocracia, essas novas comunidades tornaram-se referência de força material, espiritual e ideológica junto à sociedade, transformando-as em importantes vetores de ordenamento social.

Até muito recentemente, autores como Jean Leclercq, Marcel Pacaut e Norman Cantor recorriam ao conceito de crise para explicar o surgimento desses novos modelos de vida monástica⁵. Apropriando-se da expressão cunhada por Germain Morin⁶, em 1928, essa historiografia explicava o aparecimento das novas comunidades anacoretas que reclamavam o retorno à prática ascética dos primeiros cristãos como resultado de uma “crise do cenobitismo”, ocasionada pelo questionamento dos modos de vida pouco disciplinados dos tradicionais mosteiros beneditinos. Leclercq, particularmente, ao perseguir um elemento comum para o crescimento das práticas eremíticas do início dos séculos XI e XII, viu esses fenômenos como uma reação ao enriquecimento dos mosteiros tradicionais como Monte Cassino e Cluny. Da mesma forma que Leclercq, muitos historiadores tem usado o tema da prosperidade monástica para explicar a desagregação parcial do tronco central do cenobitismo beneditino que persistiu no Ocidente Cristão após a virada do primeiro milênio. Em contrapartida, muitos deles relegaram para segundo plano a investigação dos mecanismos utilizados pelas novas comunidades nascentes para garantirem seu lugar social, suas estratégias de institucionalização e afirmação política.

Da mesma maneira, grande parte dos estudos sobre a vida e a obra de Pedro Damiano, um dos principais líderes dessa comunidade anacoreta, investigou sua participação em movimentos contestatórios do cenobitismo tradicional ora como vetor de uma reforma monástica, ora como colaborador para o fortalecimento de um

milênio, essa comunidade esteve estreitamente relacionada com as reformas de costumes cenobíticos empreendidas por Romualdo de Ravenna na ermida de Camaldoli, de onde ele era procedente. A comunidade avelanita foi incorporada à congregação camaldulense em 1569. Ver: **Fonte Avellana nella società dei secoli XI e XII**. Atti del II convegno del centro di studi avellaniti, Fonte Avellana, 1978 (maio 1979).

⁵ Cf. LECLERCQ, J. La crise du monachisme aux XI et XII siècles. **Bulletino dell'istituto Storico Italiano per il Medio Evo**, 70, (1958). CANTOR, N. The crisis of western monasticism – 1050-1130, **American Historical Review**, 66/1(1960). PACAUT, M. **Les ordres monastiques et religieux au Moyen Âge**. Paris: Armand Colin, 2005.

⁶ MORIN, G. Rainaud l'Ermite et Ives de Chartres: un épisode de la crise du Cenobitisme au XI-XII siècle. **Revue Bénédictine**, 40 (1928), p. 99-115.

“partido reformador romano” na segunda metade do século XI⁷. Deixando de lado a contribuição de sua trajetória política no processo de institucionalização de sua própria comunidade eremítica (Santa Cruz de Fonte Avellana), ele foi consagrado pela historiografia como um dos idealizadores do projeto de “reforma gregoriana”, sendo visto reiteradamente como um agente papal na defesa da liberação da Igreja da tutela laica⁸. De acordo com essa visão historiográfica, ele integrou o grupo curial que, após o pontificado de Leão IX, conduziu por meio século a Cúria romana, empenhando-se na concretização de uma agenda comum de ações moralizantes e disciplinares para toda a Igreja Cristã, sob o comando do papado.

Em outras palavras, Damiano era integrante de um grupo que incluía outros eclesiásticos, monges e cônegos que acorriam ao papado ou eram designados para agir em seu nome, partilhando as mesmas concepções doutrinárias e políticas para promover uma reforma geral do clero e da sociedade entre a segunda metade do século XI e a primeira metade do século XII. Mesmo quando historiadores reviram tais interpretações, buscando resgatar as singularidades de iniciativas regionais, elas ganharam força de paradigma como a conhecida “escola lotaríngia” de Humberto de Silva Cândia ou a “escola italiana” de Pedro Damiano. Logo, um estudo específico

⁷ Cf. CAPECELATRO, A. **Storia di San Pier Damiano e del suo tempo**. Florença: Barbera, 1862. STROCCHI, A. **Compendio della vita di San Pier Damiano**. Faenza: presso Pietro Conti all’Apollo, 1844. VOGEL, A. **Peter Damiani**. Jena: Fromman, 1856. NEUKIRCH, F. **Das Leben des Peters Damiani**. Teil 1: **Biz zur Ostersynode 1059; nebst einem Anhang: Damianis Schriften**, Göttingen, Hofer, 1875. (Göttingen, Univ. Dissertation, 1875). WAMBERA, A. **Der heilige Petrus Damiani, Abt vom Kloster des heilige Kreuzes von Fonte Avellana u. Kardinalbischof von Ostia, sein Leben u. Wirken: 1006/1007-1072**, Breslau, Grosser, 1875 (Hist. Inaug. Diss.). FLICHE, A. Le mouvement prégregorien: Pierre Damien. In: _____. **La Reforme Grégorienne**. V. 1. Paris: Librairie ancienne honoré Champion, 1924. BLUM, O. St. **Peter Damian: his teaching on the spiritual life**. Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 1947. BLUM, O. The monitor of the popes. **Studi Gregoriani**, 2 (1947), p. 459-476. PRETE, S. San Pier Damiani, le chiesa marchigiana, la riforma del secolo XI. **Studi Picena**, 19 (1949), 119-128. MONGHERI, R. I teorici della riforma della chiesa: Umberto di Silvacanda, Pier Damiani e ildebrando. In: _____. **Medioevo Cristiano**. Bari: Laterza e figli, 1951, p. 100-119. LECLERCQ, J. **Saint Pierre Damien ermite et homme d’Église**. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1960. MORISSON, K. F. **Tradition and authority in the western Church**. 300-1140. Princeton: Princeton University Press, 1969. BULTOLT, R. Quelques réflexions à propos de l’historiographie de saint Pierre Damien, **Revue d’histoire ecclésiastique**, 70 (1975), 743-749.

⁸ Nomeamos como historiografia da Reforma Gregoriana os historiadores que, durante o século XX, perpetuaram, apesar de certas particularidades, a perspectiva geral de uma época gregoriana construída por Augustin Fliche. Entre eles estão: MICCOLI, G. **Chiesa gregoriana: recherche sulla riforma del secolo XI**. Roma: Herder, 1943. AMANN, E.; DUMAS, A. **L’église au pouvoir des laïcs (885-1057)**. Paris: Bloud et Gay, 1948. COWDREY, H. E. J. **The Cluniacs and the Gregorian Reform**, Oxford: Clarendon Press, 1970. COWDREY, H. E. J. **Popes and Church Reform in the eleventh century**. Aldershot: Variorum, 2000. TOUBERT, P. Réforme Grégorienne. In: LEVILLAIN, Ph. (dir.). **Dictionnaire Historique de la Papauté**. Paris: Fayard, 2002, p. 1432-1440. ROBINSON, I. **The Papal Reform of the eleventh century: lives of pope Leo IX and pope Gregory VII**. Manchester: Manchester University Press, 2004. OTT, J.; JONES, A. T. (ed.) **The Bishop Reformed: studies of episcopal power and culture in the Central Middle Ages**. Aldershot: Ashgate publishing, 2007. Para eles, Pedro Damiano teria expressado durante toda a sua atividade pastoral e eclesiológica as características de um projeto coeso e institucionalizado de reforma, encabeçado pela Sé Romana e seus representantes diretos, cujo maior objetivo era a exclusão das lideranças senhoriais laicas na condução dos assuntos eclesiásticos.

sobre a inserção de Damiano no seio das redes de poder do *Regnum Italicum*, sejam elas monásticas ou aristocráticas, ainda é insipiente, justamente pelo peso da tradição historiográfica da “reforma gregoriana” que insiste em compreendê-lo como um combatente da presença laica nos assuntos políticos eclesiásticos.

Nesse sentido, consideramos pertinente identificar e qualificar a complexa rede social estabelecida por Pedro Damiano à frente da ermida de Fonte Avellana. A investigação da trajetória epistolográfica⁹ de Pedro Damiano a frente da ermida de Fonte Avellana nos possibilitará avaliar o estabelecimento dessas redes de contato, que como defendemos nesse artigo serviram para organizar e sustentar estratégias de sobrevivência dessa recém instituída comunidade cenobítico-anacoreta dentro do próprio *regnum italicum*. Ao mapearmos os vínculos firmados através dessa rede epistolográfica poderemos avaliar o lugar dessa nova comunidade frente ao surgimento de inúmeras outras comunidades ascéticas e sua importância político-social para aristocracia senhorial e imperial germânica.

O início da atividade epistolográfica de Pedro Damiano

Durante todo o século XI, a carta foi um meio de comunicação fundamental para as relações sociais, especialmente por criar uma espacialidade singular entre os homens que se comunicavam por escrito. Giles Constable afirma que a carta era um documento consciente, de caráter quase público, frequentemente escrito com vistas a promover um diálogo à distância entre o autor e seu destinatário¹⁰. Ela buscava construir uma espécie de presença do seu autor ao promover a circulação de seu conteúdo para um público mais amplo que o destinatário particular. Através da correspondência era possível prosseguir e aprofundar um debate iniciado presencialmente ou, ainda, estabelecer o primeiro contato entre duas pessoas, aproximando-as antes de um efetivo encontro. Portanto, a carta era o meio formal de construir vínculos político-sociais, de mantê-los ou mesmo destruí-los. Como um meio de expandir o espaço, as missivas permitiam reordenar o pertencimento social, instaurando vínculos até então inexistentes ou rompendo-os ao curso das contendas instauradas.

⁹ PEDRO DAMIANO. *Epistolae*, MGH Die Briefe der Deutschen Kaiserzeit. Tomo IV. 4 Volumes. Kurt Reindel (ed.). Munchen: 1983-1993. Toda a coleção da MGH encontra-se disponível no sítio eletrônico http://bsbdmgh.bsb.lrz-muenchen.de/dmgh_new/.

¹⁰ CONSTABLE, G. *Letters and letter-collections*, Turnhout: Brepols, 1976, p. 13.

A carta tornou-se um instrumento político primordial. Não foi por acaso, que nos ambientes monásticos a proliferação dos textos epistolares tornou-se tão expressiva. Como poderemos verificar na análise das cartas expedidas por Pedro Damiano ao assumir a o priorado da recém instituída comunidade cenobítico-anacoreta de Santa Cruz de Fonte Avellana, entre 1044-1046, o texto epistolográfico tem claramente um uso político que nos permite mapear não só a geografia da rede de poder que busca desenhar, como a sociologia das relações estabelecidas por suas cartas. João de Lodi (1025-1105), discípulo e secretário de Pedro Damiano, anuncia essa capacidade de instituir presença através das cartas. Em sua *Vita Beati Petri Damiani* (≈1077 – 1081)¹¹ ao anunciar os motivos da ascensão de Damiano ao priorado de Fonte Avellana, descrevendo o avanço espiritual e material da comunidade sob seu *regimen*¹², Lodi estabelece a carta como um meio de presença/visita de Damiano as outras ermidas que erigiu.

Não podia esquecer aqueles com quem tinha vivido desde os primeiros dias de sua conversão e que seu falecido prior tinha recomendado. Por outro lado, não podia ignorar os outros monges, que, como discípulos, foram agregados a ele fixando-se em diferentes lugares. Visitava-os com paterna solícitude estando na vizinhança, ora em pessoa, ora por carta, ora enviando alguns dos discípulos que viviam contigo. Solícitude essa que não dirigia apenas aos seus mosteiros, aqueles que ele mesmo instituiu, mas como pai de todos, também aos muitos outros centros, tanto cenobíticos quanto canônicos, os quais requeriam com insistência sua presença.¹³

Como poderíamos esperar de um texto hagiográfico que valoriza e elogia a autoridade do hagiografado, Damiano tornou-se uma referência para as comunidades monásticas, a ponto de precisar se multiplicar para atender as demandas que ocorria a ele. Esse auxílio poderia se dar pessoalmente (*modo sui praesentia*), por escrito (*modo epistolis*) e através de representantes (*modo dirigendo aliquo spiritual um discipulorum sibi haerentium*). Dessas três formas de se fazer presente, as duas primeiras podem ser tomadas como equivalentes, uma vez que

¹¹ LUCCHESI, G. Per una vita di san Pier Damiani. Componenti cronologiche e topografiche. In: **San Pier Damiano nel IX centenario della morte (1072-1972)**, I, Cesena, Centro studi e ricerche sulla antica provincia ecclesiastica ravennate, 1972, p. 36-42.

¹² "Depois da morte de seu mestre, [Damiano] assume o *regimen* do local, tanto a vida espiritual quanto a administração temporal melhoraram. Além disso, já que a graça divina o exortava a reunir o maior número de almas, tentou encontrar outros lugares onde pudesse reunir muitos monges ao serviço de Deus. Pesquisando na diocese de Camerino descobriu um local adequado à vida eremítica, logo abaixo do penhasco do Monte Suavicino". [Eremo da Santíssima Trindade, na região de Marcas, fundado em 1048], JOÃO DE LODI. **Vita Beati Petri Damiani**, P L 144 (1853), p. 124-125.

¹³ JOÃO DE LODI. **Vita Beati Petri Damiani**, P L 144 (1853), p. 125.

permitem ao visitante se fazer presente pela encarnação física ou através de um tipo de escrita específico, a epistolar. Enquanto meio de conversação que envolve uma quase presença e uma quase fala – *sermo absentium quase inter presentes* –, as cartas foram amplamente utilizadas pelos mestres da epistolografia do século XI como elos entre diferentes espaços e também entre distintos tempos. Segundo Constable, a carta podia ter como resultado a construção de um elo espacial e também temporal entre duas pessoas ou entre grupos: “Particularmente, as cartas ficcionais podiam ser endereçadas a indivíduos de um passado distante, como as cartas de Petrarca aos grandes escritores da Antiguidade, ou ao futuro, como as cartas exortativas enviadas a Cristo, as quais desfrutaram de uma circulação constante durante toda a Idade Média”.¹⁴

Referência maior da autoridade dentro da ermida, o prior era o dirigente material e espiritual daquela comunidade ascética. Portanto, o encarregado em assistir pessoalmente e por escrito a todos os que o demandassem. Como o próprio Damiano anunciou aos seus eremitas na carta 18, o prior era o primeiro entre os irmãos da comunidade, referência de todo ordenamento, destinatário de toda obediência, o responsável pelo zelo da comunidade, inclusive encarregando-se de registrar seu *modus vivendi*, sua administração e sua memória¹⁵. O bom *regimen* do prior também era medido pela sua capacidade de fazer conhecer sua comunidade e mantê-la na memória social. Não foi por acaso que o priorado de Pedro Damiano foi marcado pelo crescente registro epistolográfico. Sermões, tratados teológicos e até hagiografias foram adaptadas ao formato epistolar. Ao que tudo indica, o uso da carta permitia adequar o formato e o tipo do texto escrito não a uma finalidade geral, mas a uma demanda contingente. Como suporte de autoridade, vetor de comunicação, ensino e registro, as cartas podem ser encaradas como um instrumento de edificação dos espaços de intervenção política de muitos grupos que fizeram uso delas.

Nesse sentido, investigar os primeiros anos da correspondência de Pedro Damiano à frente do priorado de Fonte Avellana nos permite verificar a complexa teia de relações que este prior estabeleceu com as autoridades mais eminentes de seu tempo e o quanto suas cartas desempenharam papel preponderante na aproximação

¹⁴ G. CONSTABLE. **Letters and letter...**, p. 14.

¹⁵ PEDRO DAMIANO. **Epistola 18**, MGH Briefe d. dt. Kaisezeit, IV- 1, 1983, p. 369.

dos grupos sociais. No geral, as 23 cartas breves expedidas durante todo seu priorado têm em comum o fato de seus destinatários estarem em sua maioria próximos à Fonte Avellana. Isso não significa que Damiano tenha deixado de se comunicar com lideranças que estivesse fora de sua região. Justamente por isso, considerando os destinatários externos a região Emilio-Romagnola, optamos por identificar proximidades temáticas e políticas que dessem significado a busca desses interlocutores tanto em regiões próximas e distantes à Fonte Avellana.

Enquanto escritos que continham a brevidade de um resumo, as cartas breves não apresentavam fundamentações elaboradas para condenar ou mesmo solicitar demandas às autoridades eclesiásticas e também seculares. Numa contínua interdependência com os textos mais longos, as cartas breves informavam solicitações que seriam melhor argumentadas nas cartas médias e no formato estendido do *opusculum* ou *liber*.¹⁶

Vejamos:



Figura 1 – Em sentido horário, cartas de Pedro Damiano entre 1044-1046.

¹⁶ Ver: BOVO, C. No âmago da epistolografia medieval: tipologia epistolar e política na correspondência de Pedro Damiano (1040-1072), *História* (São Paulo), 2 (2015), 263-285.

Ao longo dessas epístolas escritas entre 1044 e 1046, pudemos observar não só a tentativa de inserção do prior Pedro Damiano nas disputas e contendas da sua região, especialmente a denúncia de práticas simoníacas por representantes episcopais (Pesaro, Fano, Castello), mas seu esforço em transferi-las para um espaço decisório exterior ao arcebispado de Ravenna. A trajetória epistolográfica de Pedro Damiano nos primeiros anos do priorado se confundiu com o estabelecimento de uma nova rede de interlocutores, marcada pela aproximação à representantes eclesiásticos da Sé Romana, pelo estabelecimento de contato com a liderança monárquica germânica, pelo fortalecimento do auxílio espiritual a um membro da elite senhorial ravenate, ao mesmo tempo que postulou seu distanciamento da liderança episcopal de Ravenna. Mas o que motivou essas aproximações e esse distanciamento? Arriscamos algumas hipóteses: a luta contra a simonia e a defesa da isenção monástica.

O estabelecimento de uma rede contra a simonia

A carta 4 é a primeira a exemplificar a tentativa dessa inserção através da escrita epistolar. O destinatário desta carta é Lourenço, antigo monge cassinense e um propenso aliado na defesa de imunidades dos mosteiros beneditinos contra os bispos simoníacos. Foi arcebispo de Amalfi de 1027 a 1039, quando foi afastado da cidade devido aos conflitos com Guamario, príncipe de Salerno e duque de Amalfi. Dirigindo-se a Florença, foi acolhido em Roma pelo então arcebispo João Graciano, futuro papa Gregório VI (1045-1046), a quem serviu como conselheiro direto¹⁷. Vejamos:

Meu diletíssimo pai e senhor, quão ardente é meu desejo de te encontrar, quanto minha predileção por ti incandece meu peito, não é testemunha a língua que não deixa de se lamentar por tua distância, mas a consciência, que como um espelho contempla os serenos traços de tua face angélica. No repositório do meu coração, não onde encontram-se meu pai e minha mãe, mas onde eu mesmo estou, eu te procuro continuamente como meu segundo (eu). Por isso, te peço com toda humildade uma demonstração de afeto e benevolência, que a afeição que dedico a ti retorne a mim duplicada. Se isso acontecer, asseguro que da minha parte irei até vós e à presença do Sumo pontífice, meu senhor. Portanto, sobre o problema

¹⁷ Cf. **Chronicon archiepiscoporum Amalphitanorum**. In: UGHELLI, F. **Italia sacra sive de Episcopis italie**. Vol. VII, col. 195. Ver também: SHWARZ, U. Il **Chronicon archiepiscoporum Amalfitanorum**. Una Fonte da verificare. In: **La Chiesa di Amalfi nel Medioevo**. Atti del Convegno internazionale di studi per il millenario dell'archidiocesi di Amalfi, 1987, Amalfi: 1996, p. 189-206.

dos dois réprobos que são os bispos de Fano e Pesaro demonstras de tal forma que eu possa entender em verdade que tu temes o juízo de Deus, que combates virilmente contra os ministros do diabo, e desejas resgatar a Igreja de Cristo da escuridão para luz. No entanto, quero que isso esteja claro para ti: se aqueles infames, se aqueles criminosos conseguirem se manter agarrados à sua sede episcopal, a fama do papa saíra muito maltratada, oh esplêndido senhor; e tu que serve como conselheiro e é dotado com sabedoria e vasta cultura, sem dúvida atirarás sobre si mesmo culpa e vergonha.¹⁸

Nesta carta cuja datação não é precisa (1044-1046), o avelanita se aproxima de Lourenço como um íntimo amigo. Toda a petição da carta está marcada pela presença de um vínculo de amizade reavivado pelo contato epistolográfico. Em seguida, Damiano deixa clara sua condenação dos bispos de Fano e Pesaro como simoníacos e demanda de seu rementente a aprovação deste julgamento, enfatizando o risco que o pontificado romano corre se estes bispos não forem afastados de suas Sés. Enquanto conselheiro direto de Gregório VI, Lourenço serviu como intermediário para que a denúncia feita por Damiano chegasse ao papa Gregório VI. Numa espécie de ofensiva diplomática, Damiano lança mão de seus contatos mais influentes junto ao papado para ratificar e sustentar as condenações e juízos contra os bispos de sua localidade.

Dilectíssimo, porque sei bem qual é a situação atual de Roma e por muito ouvir sobre o teu temperamento, faço esta simples reflexão: só aquele que pode dar à luz a um lírio entre os cactos pode mostrar-se como um lírio no meio das intrigas de Roma. Saibas, portanto, que eu estou desejando teu amor [*caritas*], uma grande ânsia de nos ver unidos, um com o outro, numa particular familiaridade e com sólido vínculo de amizade. E o meu desejo não pode ser minimamente prejudicado pela distância. Como eu não posso ver o olho sobre meu rosto da mesma forma que vejo as coisas, mesmo assim me valho do seu útil serviço; e da mesma forma que minha visão vem me auxiliar quando devo pronunciar palavras exemplares, sê tu o meu olho, sê tu o meu mestre, a fim de que através de ti eu possa contribuir com a sugestão de qualquer coisa aos ouvidos do beatíssimo sucessor apostólico. De fato, se a Sé Romana não retornar ao estado dos retos costumes, é certo que o mundo inteiro continuará a decair no próprio erro. É necessário que esta mesma Sé, que no início foi o fundamento da salvação do mundo, seja agora o princípio de renovação¹⁹.

Diferentemente da epístola a Lourenço de Amalfi, Damiano atesta não ter tido nenhum contato anterior com o chanceler Pedro. Ele ainda não tinha trânsito no ambiente episcopal romano. Certamente, buscava através dessa carta constituir em

¹⁸ PEDRO DAMIANO. **Epístola 4**, MGH Briefe d. dt. Kaisezeit, IV. 1, 1983, p. 109-111.

¹⁹ PEDRO DAMIANO. **Epístola 11**, MGH Briefe d. dt. Kaisezeit, IV. 1, 1983, p. 138-139.

definitivo essa ligação. A melhor forma de fazê-lo era embuir-se de uma retórica qualificadora e lisonjeira de seu destinatário. Mas não só isso, o que está em evidência ao final dessa brevíssima epístola é seu compromisso moral com a *renovatio* cristã, particularmente marcada pelo seu combate às práticas simoníacas. Se na carta 4, Damiano se valeu de uma ligação monástica pregressa que atestava o vínculo de amizade com Lourenço para se aproximar do Sumo pontífice, na carta 11 ele o faz através do recurso à adulação ao encarregado de expedir cartas, bulas e decretos papais.

A carta seguinte, também está marcada por esse exercício de auto-apresentação e desejo de amizade. Endereçada ao monge João, bispo de Cesena (1031-1053), nela, Damiano escreveu:

Portanto, por não poder vos oferecer presentes materiais, visto que não os possuo, vos envio como um pobre presente meus opúsculos, sem a intenção de obter vossa proteção, mas para abrir a porta do vosso coração à minha palavra; não para que eu me sirva da vossa ajuda, mas para que possais vos servir do meu conselho. [...] Assim, em parte, eu não teria a intenção de introduzir este tema nesta carta se temesse o olho curioso daquele que a interceptasse repentinamente. Fixe uma data após a Páscoa para que eu vos encontre, com a autoridade que emana da sua santidade. Então vos peço, se o quiser, para levar em consideração o que o portador da presente carta vos diz²⁰.

Desprovida de qualquer pedido ou demanda, essa epístola assumiu o papel de um bilhete de apresentação, que visava contextualizar o envio de algo mais importante ao bispo de Cesena: o presente religioso (*aecclésiasticum munusculum*) representado pelo conjunto de cartas (*opusculae*) já compostas por Pedro Damiano. A forma como o avelanita dispôs de sua produção epistolar tinha um objetivo claro: possibilitar ao destinatário a oportunidade de conhecê-lo, saber quem ele era e o que pensava sobre determinados assuntos. Enquanto um presente, esse conjunto de epístolas se tornou uma forma efetiva de aproximação, que permitiu a Damiano contactar a liderança religiosa Cesenate para apresentar-se, estabelecer vínculos de amizade e solidariedade, multiplicá-los, ultrapassando os limites físicos impostos pela dificuldade de se estar em diferentes lugares ao mesmo tempo. Observemos como o avelanita buscou dissuadir o bispo João de suas reais intenções:

²⁰ PEDRO DAMIANO. **Epístola 12**, MGH Briefe d. dt. Kaisezeit, IV - 1, 1983, p. 142.

Portanto eu, no momento em que desejo levar ao conhecimento de vossa alteza, vos envio, homem de Igreja e por Deus alçado sobre o Monte Sinai, um pequeno presente religioso, que faz, por assim dizer, as funções da própria escada, já que não é para ostentar vanglória, nem para utilidade material que vos envio meus opúsculos ou busco vossa amizade, antes busco ser mais agradável com Aquele que, certamente, julga considerando os olhos do coração²¹.

Sem dúvida, a pretensão de Damiano era se fazer conhecer. Sendo sua produção e reflexão eclesiológica o meio mais eficaz para isso. Mas, se o “presente religioso” fosse tido como um ato de ostentação e vaidade por aquele que o recebesse, a tentativa de instaurar um vínculo com o episcopado de Cesena iria fracassar. Portanto, era necessário valer-se de fórmulas diretas, de um texto curto e pouco afeito a floreios retóricos que pudessem sintetizar de forma eficiente a capacidade doutrinal de seu autor, mas não o desabonasse em termos de humildade e bom exemplo ascético. Ou seja, era preciso deixar transparecer seu despreendimento material, seu desinteresse pela publicidade de suas ideias, sua completa rendição à humildade.

A aproximação exitosa ao episcopado de Cesena, distante cerca de 30 km de Ravena, garantiria novos aliados regionais ao avelanita, especialmente na sua tarefa de combate aos bispos simoníacos de Fano e Pesaro. De acordo com Umberto Longo, o bispo João estava empenhado em reformar os costumes do clero subordinado à Catedral de Cesena²², motivo que o levou a encomendar à Damiano a hagiografia do bispo cesenate Mauro em 1045. Certamente, esse bilhete de apresentação surtiu o efeito esperado e mais um suporte político a campanha avelanita contra os bispos simoníacos agregou-se à sua rede social.

Já a carta treze de junho de 1045, endereçada ao papa Gregório VI, atesta a aproximação efetiva de Damiano ao centro do poder papal. Com estilo muito próximo das cartas 4 e 11, essa epístola materializa o espírito de esperança e boas expectativas com relação à condução do papado empreendida por Gregório VI.

Reverendíssimo senhor, dou graças a Cristo, Rei dos reis, pois sempre sedento e com minha garganta seca de desejo de ouvir coisas boas sobre a Sé Apostólica, finalmente posso beber um grande copo de louvor a vós, pelo que já muito trouxeram vossos lábios. Esta bebida

²¹ PEDRO DAMIANO. **Epistola 12**, MGH Briefe d. dt. Kaisezeit, IV - 1, 1983, p. 140.

²² LONGO, H. Esiste una santità della riforma del secolo XI? **Riforma o Restaurazione? La cristianità nel passaggio dal primo al secondo millennio**. Atti del XXVI Convegno del Centro studi avellaniti, Fonte Avellana, 29-30 agosto 2004. Verona: Grabrielli Editore, 2006, p. 59.

realmente recria o estômago da minha mente com tanta doçura e delicadeza, garantindo que, com essa alegria interior, a língua irrompa imediatamente nesta expressão de louvor: *Gloria a Deus nas alturas e paz na terra aos homens de boa vontade*. É Ele quem faz, como está escrito, *mudar os tempos e as circunstâncias, depõe os reis e os enaltece*; é Ele que preenche agora admiravelmente, diante do mundo, aquilo que havia previsto há muito tempo a boca do profeta: *o Altíssimo domina o reino dos homens e pode dá-lo a quem lhe apraz. Alegrem-se os Céus e exulte a terra*, se alegra a santa Igreja por ter finalmente reconquistado o antigo privilégio que lhe compete por direito. A cabeça multiforme da serpente venenosa foi finalmente esmagada; que o comércio das más negociações pare; o falsário Simão não fabrica mais nenhuma moeda na Igreja, que Giezi não restitua nenhuma doação furtiva pela ausência prolongada de seu professor. Retorne a pomba à arca e com o ramo da oliveira anuncie que finalmente está restaurada a paz na terra. Renove-se a áurea época dos Apóstolos e sob a presidência de vossa prudente sabedoria refloresça a disciplina eclesiástica. Reprima a avareza daqueles que aspiram às vestes episcopais; as mesas dos cambistas foram derrubadas e também a banca dos que vendiam pombas²³.

Damiano transcreve nesse texto sua vontade de servir diretamente à Sé apostólica, sobretudo, no assunto que lhe é mais caro: o combate à simonia. Todo o exercício escrito de valorização da eleição de Gregório VI tem por objetivo reforçar o compromisso público avelanita de luta contra a corrupção episcopal de sua região. A presença da prudente sabedoria pontifícia de Gregório VI permitiria o reflorescimento disciplinar do clero (*Refloreat Disciplina*). Definindo a extensão de sua influência, Damiano diz:

No entanto, se for permitido ao mundo ter boa esperança sobre o que escrevo, primeiramente a Igreja de Pesaro dará clara indicação deste indício. Com efeito, se essa igreja não for retirada das mãos daquele adúltero, incestuoso, perjurador e predador, a esperança da renovação do mundo que estava nascendo entre as pessoas vai desaparecer; já que todos aguardam este fim, que todos ouvidos esperam ouvir esta notícia. E se ele, envolvido em tantos crimes, for reconduzido ao ofício episcopal, se negará absolutamente que a Sé Apostólica possa em seguida fazer qualquer coisa de bom²⁴.

O tom de alerta sobre um possível consentimento pontifical à retormada do privilégio episcopal por parte do antigo bispo de Pesaro tem por intento garantir de Gregório VI a confirmação de que os julgamentos perpetrados por Damiano em nome de um pretense reflorescimento disciplinar do clero são puros e se conformam

²³ PEDRO DAMIANO. **Epístola 13**, MGH Briefe d. dt. Kaisezeit, IV - 1, 1983, p. 143-144.

²⁴ PEDRO DAMIANO. **Epístola 13**, MGH Briefe d. dt. Kaisezeit, IV - 1, 1983, p. 144.

com a política e o compromisso de renovação cristã iniciado pelo papado a partir do advento desse novo sucessor apostólico. Apesar de sua extensa adulação, essa carta nos leva a considerar que o combate à simonia não era uma iniciativa que partia da Sé Apostólica, mas uma expressão de demandas locais que recorriam ao apoio papal em situações extremas. O que exigia daqueles que requeriam esse apoio, destreza para convencer o pontífice da necessidade de arbitrar em favor de suas demandas e não das de seus acusados.

Até aqui pudemos observar a trajetória epistolográfica de Damiano para fortalecer ou instituir laços de amizade e serviço num ambiente externo à autoridade imediata do bispo de Ravena. Mas por que Damiano buscou estabelecer uma nova rede social, externa à zona de influência ravenate para garantir sua ação condenatória aos bispos de sua região? As cartas 7 de 1044 e 8 de 1045 nos revelam o conflito por traz dessa empreitada diplomática avelanita. A carta 7 traz uma cobrança séria de Damiano sobre a proteção que Widger dispensava ao mosteiro de São Apolinário em Classe. Se em uma carta anterior (carta 3 ao arcebispo Gebeardo) ao predecessor de Widger, Damiano era só elogios ao episcopado Ravenate, nesta a condição impoluta e protetora do arcebispado deixa de existir. Declarando o descaso de Widger em reconhecer sua contribuição nos assuntos doutrinários, Damiano inicia a carta:

É ocasião de dizer: Glória a Deus nos céus e paz na terra aos homens de boa vontade. Venerável pai, eu estou surpreso que depois de minha visita, depois de me apresentar obediente diante de teu convite, eu não tenha ouvido mais nada de tua missão, nem recebido uma simples indicação de tua amizade. Certamente existem diversas testemunhas do que falo, ou seja, que se eu estivesse disposto a agir de acordo com a memória abençoada de seu predecessor e adquirido residência aqui, ele confirmaria, como prometeu, aceitar meu conselho sobre o bem de sua própria alma e também sobre os regulamentos das questões espirituais. Mas tu, ao contrário, diariamente flagela-me, a cada dia me impõe amargos golpes; e quem não merece ouvir uma palavra dura, recebe a disciplina de tuas mãos sagradas²⁵.

O avelanita reclama por Widger não dispensar a ele a mesma amizade e reconhecimento dada no passado por seu predecessor. Cabe aqui destacar que ao resguardar-se na memória do bom relacionamento com Gebeardo de Eichstätt, a quem destinava aconselhamento espiritual em troca de proteção e benevolência,

²⁵ PEDRO DAMIANO. **Epístola 7**, MGH Briefe d. dt. Kaisezeit, IV - 1, 1983, p. 116.

Damiano declara sua expectativa sobre o arcebispado de Widger: promover a proteção dos mosteiros contra aqueles que os ameaçavam e os saqueavam.

Eis aqui, clemente Senhor, que todos os outros mosteiros sob as asas de sua misericórdia permanecem ilesos a servir a Deus com segurança e imunidade. Enquanto esta casa sozinha, a partir do momento que tu me mandaste assumir a sua posse, sofreu muitos ataques e depredações, se tu não demonstrares ao menos uma inclinação à misericórdia, ela estará condenada à completa desolação. Assim, do meu ponto de vista, parece que a casa de Deus tem sido arruinada por aquele de quem, pela ajuda de Deus, era esperado ser elevado ao mais alto céu. Portanto, glorioso senhor, com lágrimas nos olhos eu caio aos teus pés e imploro à tua santa natureza piedosa que considere retirar seu chicote e limitar sua excessiva perseguição, como o Senhor disse pelo profeta: 'em vossa ira, lembrai-vos da misericórdia'. Nunca oprima um santo lugar retirando seu dinheiro, este que, como tu bem sabes, já perdeu tantos bens eclesiásticos²⁶.

Expectativa esta que Widger não atendia, justamente por oprimir monetariamente o mosteiro de São Apolinário em Classe, casa cenobítica colocada aos cuidados do prior de Fonte Avellana por Gebeardo de Ravena, o antecessor de Widger. Nesta carta 7, o então arcebispo foi aconselhado a retomar o que Damiano considerava ser o papel primordial da maior autoridade ravenate: garantir imunidades e isenções para os mosteiros submetidos ao seu domínio. Mas, enquanto o Widger assegurava a imunidade de outras comunidades, desrespeitava o mosteiro de Classe, usufruindo de suas posses. Essa carta torna-se muito significativa, pois através dela podemos identificar o estopim do desacordo entre o prior de Fonte Avellana e o representante máximo da Sé suburbicária a quem estava subordinado.

Sabes bem, querido, quantas vezes insistentemente me pediram para vir até ti, durante um tempo o arcebispo Gebeardo e recentemente o novo arcebispo, eleito pelo amor do Espírito divino e também por um grande número de cidadãos de Ravena; finalmente concordei, então deixei a ermida e vim habitar a cidade, com a esperança de ganhar as almas. Mas apenas descobri que o previsto novo arcebispo não respondia a sua missão, mas era antes permissivo, e as pessoas não eram movidas por nenhum zelo de caridade em relação a mim, mas pelo interesse particular em sua salvação, confesso, arrependi-me de vir²⁷.

²⁶ PEDRO DAMIANO. **Epístola 7**, MGH Briefe d. dt. Kaisezeit, IV - 1, 1983, p. 116-117.

²⁷ PEDRO DAMIANO. **Epístola 8**, MGH Briefe d. dt. Kaisezeit, IV - 1, 1983, p. 118-119.

Este excerto da carta 8, enviada ao presbítero e tesoureiro da Igreja de Ravena, Giseberto, em 1045, fortalece ainda mais nosso entendimento do crescente desacordo avelanita com a ação de Widger a frente do arcebispado ravenate. Ambas epístolas, justificam a ofensiva diplomática de Damiano para estabelecer uma nova rede social que desse suporte às suas ações, ao mesmo tempo que lhe protegesse contra uma possível perseguição da liderança episcopal de Ravena. A construção dessa rede social externa a autoridade de Ravena nos parece ainda melhor definida com a carta 19, expedida no início de 1046, ao bispo João de Cesena, ratificando a intensificação de amizade e serviço espiritual entre ele e o prior avelanita.

Além dela, a carta 20, enviada ao rei Henrique III da Germânia, em maio do mesmo ano, sela a jornada diplomático-epistolográfica empreendida por Damiano para se fortalecer perante Widger. Nela, o prior parabeniza Henrique III pela deposição do arcebispo simoníaco, aconselhando-o a escolher logo um novo sucessor para a função.

em pessoa, o rei derrubou a cadeira de Widger, aquele comerciante da Igreja. [...] Mesmo assim, não quero ignorar meu Senhor Rei que este homem pernicioso transmitiu suas cartas pretensiosas para Ravena; algumas, na verdade, enviadas secretamente para indivíduos e outras dirigidas à toda a Igreja, em que ele se comprometeu a fazer tudo o que desejasse sobre os bens da Igreja. Se eles fossem contrários a acreditar em suas palavras, ele instruiu seu mensageiro a jurar que suas palavras eram verdadeiras. Por conseguinte, não tenho dúvidas que certos cidadãos de Ravenna irão sugerir a vossa majestade que ele possa retornar à sua antiga Sé. Obviamente, saqueadores do mundo, que procuram roubar os bens da Igreja, desejam um tipo de bispo que não fique no caminho de sua pilhagem²⁸.

O avelanita reconheceu Widger como um dissimulado que ajudava a destruir a "casa de Deus" (*domus Dei*). Nesta epístola, Damiano nomeia-o abertamente como um comerciante da Igreja (*ecclesia negotiantis*), um simoníaco que comercializava bens espirituais, expropriando os bens eclesiásticos. Widger, pelo que atesta o testemunho de Damiano, buscava apoio da aristocracia local e também dos eclesiásticos de Ravena, servindo-se justamente dos interesses destes últimos em controlar e usufruir dos bens eclesiásticos (*robis ecclesia*) para resguardar seu retorno ao arcebispado daquela cidade. Ao anunciar como um bispo não devia se

²⁸ PEDRO DAMIANO. **Epístola 20**, MGH Briefe d. dt. Kaisezeit, V. 1, 1983, p. 201-202.

portar diante dos bens, imunidades e isenções colocados sob sua salvaguarda, Damiano alerta o rei do perigo dos colaboradores locais de Widger, empreenderem uma ofensiva diplomática junto a Henrique para que ele fosse restituído em suas funções. O avelanita não ignorava a possibilidade de um arranjo dessa natureza.

Com um tom muito mais duro e acusatório, a carta 20 arremata a trajetória epistolográfica de Damiano para estabelecer um rede extra-local de sustentação às suas ofensivas contra os bipo simoníacos de sua região. Ao longo desse pequeno conjunto de cartas, expedidas entre 1044 e 1046, pudemos observar os mecanismos epistolográficos empregados pelo avelanita para reguardar-se, inserindo-se numa nova rede social, formada sobretudo por eclesiásticos que integravam o círculo papal. O que fica dessas epístolas é a declaração do descontentamento monástico com a condução episcopal. Damiano é o porta-voz desse descontentamento, ao mesmo tempo que se anuncia como o portador dos “regulamentos espirituais” (*spiritualium rerum ordinacionibus*), capaz de reconduzir as lideranças eclesiásticas à boa supervisão da vida monástico-sacerdotal. Mas esta posição não era perpétua. Era preciso se fazer presente através das cartas para manter, rearranjar e se possível estender a rede social que colaboraria com o empreendimento disciplinar encabeçado pela liderança eremítica.

Considerações Finais

A correspondência de Pedro Damiano se apresenta como importante *corpus* documental para iniciar a investigação sobre os primórdios da rede de colaboração constituída em torno da ermida de Fonte Avellana. Tendo uma geografia e uma sociologia, esse conjunto de cartas demonstra como, ao longo do tempo, um representante monástico poderia priorizar um espaço ou um grupo particular de colaboradores, fazendo opções por desvincular-se de determinados correspondentes ou pretensos aliados que deixassem de lhe ser favoráveis diante de cenários políticos específicos. Esse caráter múltiplo das redes sociais testemunha a pessoalidade das relações de poder durante a medievalidade a qual considera o processo de disputa – teológico-patrimonial-político – fundamental para o estabelecimento de posições de autoridade e poder para os grupos envolvidos, sejam eles monásticos, episcopais e/ou aristocráticos. Justamente, para mapear essas disputas e alianças os conjuntos

epistolares são muito úteis. Dessa maneira, intentamos reconstituir a geografia das cartas expedidas por Damiano, a fim de mapear suas principais zonas de atuação, bem como a sociologia dessas cartas, uma vez que pelas alianças e pelas dissensões apresentadas por essas missivas definiu-se o alcance da influência política e da autoridade dos avelanitas sob sua liderança.

OF WHEN IT WAS NECESSARY TO REMIND A BISHOP OF HIS DUTIES: LOOKING INTO BEDE'S LETTER TO EGBERT OF YORK

QUANDO ERA NECESSÁRIO RELEMBRAR UM BISPO DOS SEUS DEVERES: INVESTIGANDO A CARTA DE BEDA PARA EGBERT DE YORK

Diogo Kubrusly de Freitas¹

Universidade Federal Fluminense

Resumo: Bede's letter to Bishop Egbert could very well be seen as an urgent call for immediate changes at the Northumbrian Church. In his letter, the monk from Wearmouth-Jarrow denounces a series of abuses which were being committed by ecclesiastical members of his time. Not only does Bede's writing denounce the clergy's lack of moral values and negligence towards the preaching of the Word, but it also proposes specific actions to bring these issues to an end. This paper brings out some key elements from the referred historical source and tries to get some glimpses of a couple of Bede's views on what the real Church should be like. Scholars such as Blair (1990), Brown (2010), DeGregorio (2010), Mayr-Harting (1991) and Yorke (2014) among other ones have helped us to exploit the subjects which are brought here.

Palavras-chave: Anglo-Saxon England – Church – Bede.

Abstract: A carta de Beda ao bispo Egberto de York pode ser compreendida como um chamado urgente para mudanças na Igreja da Northumbria. Em sua carta, o monge de Wearmouth-Jarrow denuncia uma série de abusos que vinham sendo cometidos por membros eclesiásticos de seu tempo. Não apenas o texto de Beda denuncia a falta de valores morais por parte do clero e a negligência em pregar a Palavra, mas também propõe ações específicas para pôr um fim a esses problemas. Este artigo traz alguns elementos centrais contidos na referida fonte histórica e tenta vislumbrar algumas visões de Beda sobre como a verdadeira Igreja deveria ser. Pesquisadores tais como Blair (1990), Brown (2010), DeGregorio (2010), Mayr-Harting (1991) e Yorke (2014) entre outros nos auxiliaram a explorar as propostas aqui trazidas.

Keywords: Inglaterra Anglo-Saxã – Igreja – Beda.

¹ MA student from the History Postgraduate Programme – Fluminense Federal University (UFF). kubrusly.diogo@hotmail.com.

Opening Remarks:

On the fifth day of the eleventh month in the year of 734, the monk Bede (c. 673-735) from the Wearmouth-Jarrow monastery, located in northern England², wrote a letter to Bishop Egbert of York. In his letter, Bede exposes his deep concerns regarding the lack of morality among many ecclesiastical figures of the Northumbrian Church³.

The present paper brings as its source the aforementioned document. Comprehending in which ways, through Bede's perspective, the Church at the kingdom of Northumbria should organise itself and how its many ecclesiastical members were expected to behave is the ultimate goal of this piece of writing. My work is permeated by a central research question: identifying the authority figures which have been taken by Bede so that he could have a solid basis to justify his critical commentaries on the precarious state of the Church in Northumbria and support his reformist beliefs, which he wished to see implemented within the Anglo-Saxon Church. But, before going any further into this matter, it is more than necessary to make some brief descriptive considerations regarding the document which is about to be studied.

It is necessary to clarify that the access I had to the historical source was through a critically commented modern English version by McClure and Roger Collins (2008)⁴ of Bede's original Latin text from 734. *The Ecclesiastical History of the English People* (2008)⁵ is part of a series of publications, entitled *Oxford World Classics*, by *Oxford University Press*. The translated material, which is the basis for my study, has had the English historian Charles Plummer's (P) edition from the London BL

² At this paper, *England* is used just for geographical reference. There are no connections whatsoever to nowadays country or nation.

³ We understand *Church* through the meaning conveyed by the term *ecclesiae*, which brings together individuals from various social groups towards a common factor: the Christian faith. As we are analysing what is commonly known as Anglo-Saxon England in the eighth century, we should see the lexical term *Church* as *(C)hurch*: a social body which is not entirely centralised, but who see the Pope as a figure of authority, the leader who brings close to each other the different *ecclesias* that were scattered throughout the eighth-century Anglo-Saxon English kingdoms.

⁴ MCCLURE, Judith; COLLINS, Roger. Bede's letter to Egbert. In: _____. (Eds.). **The Ecclesiastical History of the English People**. Oxford and New York: Oxford University Press, 2008, pp. 343-357.

⁵ This publication is a composition of the following Bede's texts, which have been translated into English: *Chronica maiore* (725), *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* (731) and *Venerabilis Baedae epistola ad Ecgerctum antistitem* (734).

MS Harley 4688, a twelfth-century manuscript, as its reference text⁶ What is important to be mentioned is that the manuscript which Plummer had access to writing his edition is not the oldest one which brings Bede's text (734). In the seventeenth century, more precisely in 1664, Sir James Ware had already edited Bede's letter, in Dublin, from a manuscript dated from the tenth century.⁷

It would not be any inappropriate to think of Bede as someone whose life was entirely dedicated to serving the eighth-century Northumbrian ecclesiastical microcosm at the twin-monasteries in Wearmouth-Jarrow. It is believed that Bede was born around 673 and joined the Wearmouth monastery, having Benedict Biscop as his first mentor, at the age of seven, in 680.⁸ By having these years and this geographical location in mind, we see that the religious environment in which Bede inhabited was very closely related to continental Roman traditions. The quarrels between the Irish-Celtic and the Roman parties were past. The Synod of Whitby held in 664, presided by King Oswiu of Northumbria, brought the Easter dating and the tonsure arguments to an end: the Church in England chose to follow the Roman fashion of worship.⁹ The conception itself of the monastery at which Bede was a member of demonstrates how connected was eighth-century English Christianity to Roman Christian tradition. Wearmouth-Jarrow founder figure, Benedict Biscop (c. 628-690), a man of Northumbrian noble stock, went on a number of journeys to the

⁶ MCCLURE, Judith; COLLINS, Roger. Introduction. *In*: _____. (Eds.). **The Ecclesiastical History of the English People**. Oxford and New York: Oxford University Press, 2008, pp. ix-xxxii, p. xxx.

⁷ MCCLURE, Judith; COLLINS, Roger. Introduction. *In*: _____. (Eds.). **The Ecclesiastical History of the English People**. Oxford and New York: Oxford University Press, 2008, pp. ix-xxxii, p. xix.

⁸ DEGREGORIO, Scott. Chronological table of important dates. *In*: _____. (Ed.). **The Cambridge Companion to Bede**. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, pp. xviii-xx, p. xix.

⁹ STENTON, Frank. The conversion of the English people. *In*: _____. **Anglo-Saxon England**. 3. ed. Oxford: Oxford University Press, 1971, pp. 96-176, p. 123. For more information about the Synod of Whitby (664) see the following reference works:

CAHILL, Thomas. The end of the world: is there any hope?. *In*: _____. **How the Irish Saved Civilization**. New York: Anchor Books, 1996, pp. 197-218. DAILEY, E. T. To choose one Easter from three: Oswiu's decision and the Northumbrian synod of AD 664. **Peritia: Journal of the Medieval Academy of Ireland**, Turnhout, n. 26, pp. 47-64, 2015.

GETHING, Paul; ALBERT, Edoardo. Religion. *In*: _____. **Northumbria: the lost kingdom**. Brimscombe Port: The History Press, 2012, pp. 51-70.

MAYR-HARTING, Henry. The Synod of Whitby. *In*: _____. **The Coming of Christianity to Anglo-Saxon England**. 3. ed. Philadelphia: Pennsylvania State University Press, 1991, pp. 103-113.

YORKE, Barbara. The issues of a 'Celtic' church and the dating of Easter. *In*: **The Conversion of Britain: 600-800**. London and New York: Routledge, 2014, pp. 115-118.

continent in order to acquire different sorts of Church reading material and relics to his monastery.¹⁰ Of the building-up of Wearmouth, Ryan (2013, p. 168) says that:

Benedict returned to the Continent to recruit stonemasons and glaziers who could build a church for him in the Roman style, and he ensured through this and subsequent trips to Rome and elsewhere that Wearmouth and later Jarrow (founded in 682), were well-stocked with relics, paintings and books.¹¹

As it will be discussed in due time, through the quotation of fragments of the documentation to be analysed, Bede had a strong sense of asceticism. The Venerable Bede's ascetic mentality might have been a result of the monastic Rule that was present at Wearmouth-Jarrow and the many different books and reading material he has come across through the years. By having Eddius Stephanus' *Vita Sancti Wilfrithi*¹² from the eighth century as a source, it is well known that the Benedictine Rule was present in England since the second half of the seventh century, right after the Synod of Whitby. However, it is not possible to know for certain whether or not the Wearmouth-Jarrow communities followed the Benedictine Rule because, at that time, there were many rules throughout the whole Christendom.¹³

This was an age when there were many different rules, an age when individual founders, such men as Columbanus at Lexeuil, Leander and his brother, Isidore, at Seville, and of course Benedict Biscop himself, composed their own rules for their own foundations.¹⁴

Foot (2009, pp. 56-57)¹⁵ says that the Rule of St. Benedict seems to have been known to some extent in England since the seventh century and might have guided some religious communities in southern England. If one takes Professor Foot's remarks into account, they will see that as a community searched for a Rule to guide

¹⁰ RYAN, Martin J. From tribal chieftains to Christian kings. *In*: HIGHAM, Nicholas J.; RYAN, Martin J. **The Anglo-Saxon World**. New Haven and London: Yale University Press, 2013, pp. 166-172, p. 168.

¹¹ For full reference see footnote number 9.

¹² COLGRAVE, Bertram. **The Life of Bishop Wilfrid by Eddius Stephanus**. Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, São Paulo: Cambridge University Press, 1927, p. 99.

¹³ BLAIR, Peter H. Gaulish and Italian influences. *In*: _____. **The World of Bede**. Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, São Paulo: Cambridge University Press, 1990, pp. 117-129, p. 125.

¹⁴ For full reference see footnote number 13.

¹⁵ FOOT, Sarah. The ideal minster. *In*: _____. **Monastic Life in Anglo-Saxon England c. 600-900**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, pp. 34-72, pp.56-7.

them, a mix of different rules may have sprung – perhaps this was what we had within Wearmouth-Jarrow's walls:

In the process of creating a mixed rule for their own use, many communities may have turned for guidance to separate rules – the Rule of St Benedict, the writings of Columbanus, one or other of the rules of Casarius of Arles, perhaps also the rules of St Augustine or of St Basil, both of which were well-known in the Latin West.¹⁶

When we look at the works Bede had access to, it is possible to see that the Latin tradition was heavily present at the Northumbrian twin-monasteries' library. Written works associated to what is known as Latin tradition such as Augustine's, Ambrose's and Jerome's would share the Wearmouth-Jarrow shelves with the contributions from later generation thinkers like Isidore and Pope Gregory I, for example. Translations into Latin from Greek documents like Eusebius's, Basil's and John Chrysostom's could have been easily found at Wearmouth-Jarrow as well and were certainly accessible to Bede.¹⁷ As Love (2010, p. 43) says the nature of the content of all that material written by those Church men would vary:

The literature which they produced was dominated by commentaries on the Bible and other aids to its study such as rudimentary onomastic dictionaries, theological treatises, sermons and letters, rules of monastic communities, but also accounts of the Church's early history, stories of the saints, Latin hymns for use in worship and other kinds of poetry too, even versifications of the Scriptures. Many of these works were among the volumes which came to Wearmouth-Jarrow [...].¹⁸

By having a combination of a monastic rule, which we do not know for sure which one it was, and the various works which Wearmouth-Jarrow's library had, it is possible to see how present asceticism and orthodoxy guided the life of those at the monasteries located on the banks of the rivers Wear and Tyne. Thus, it would be more than natural and, to some extent, expected to see these two Christian features

¹⁶ *Ibid.*, pp. 57-58.

¹⁷ LOVE, Rosalind. The world of Latin learning. //: DEGRECORIO, Scott (Ed.). **The Cambridge Companion to Bede**. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, pp. 40-54, p. 43.

¹⁸ For full reference see footnote number 17.

reflected in Bede's writing, as it is indeed seen in his letter to the Bishop of York from 734.

Of Bede's Impressions on the Church of Northumbria:

To the most dear and most reverend bishop Egbert, greetings from Bede the servant of Christ.¹⁹ This is the opening used by Bede when writing to his addressee. Although this initial address is associated to the text genre of letters, it is possible to see this document of Bede as a proper manifesto asking Egbert of York for the implementation of a series of clerical reforms at the Northumbrian Church.²⁰

It is known that Bede was close to the bishop of York. Egbert had been Bede's pupil at Wearmouth-Jarrow before being consecrated bishop.²¹ At different moments in his writing, not only does the ecclesiastical figure from Wearmouth-Jarrow urge Egbert to fulfil his role of bishop in a responsible manner, but also denounces a series of episcopal abuses which were being committed by members of the high clergy of his days.²² One must keep in mind how related these two individuals were in order not to misunderstand Bede's commentaries. The way I see it, there is no contempt in Bede's words. Bede's letter should not be seen as a written statement from a smaller clerical figure who openly challenges the authority of his bishop. Instead of it, this letter reveals the moment when a master reprimands his former-pupil. Let us see what Bede has to say to his former-pupil:

I urge your Holiness, my most beloved Father in Christ, to remember to uphold by both holy living and teaching the most sacred office which the Author of all dignities and the bestower of all spiritual gifts has conferred upon you. Neither of these virtues is complete without the other; for the bishop who lives a holy life should not neglect the duty of teaching, and he would be condemned if he gave good instruction but failed to follow it in practice. But he who truly does both is the slave who joyfully awaits the coming of the Lord, hoping soon to hear the words 'Rejoice you good and faithful slave; because

¹⁹ MCCLURE, Judith; COLLINS, Roger. Bede's letter to Egbert. *In: _____* (Eds.). **The Ecclesiastical History of the English People**. Oxford and New York: Oxford University Press, 2008, pp. 343-357, p. 343.

²⁰ For full reference see footnote number 6.

²¹ BLAIR, Peter H. Change in the west. *In: _____*. **The World of Bede**. Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, São Paulo: Cambridge University Press, 1990, pp. 3-10, p. 3.

²² BROWN, Michelle P. Bede's life in context. *In: DEGRORIO, Scott* (Ed.). **The Cambridge Companion to Bede**. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, pp. 3-24, p. 9.

you have been trustworthy over these small matters, I shall place you in charge of greater ones; join in your Master's happiness.' But if anyone—may it never happen!—receives the office of bishop and does not take care to keep himself free from evil by living well, and does not ensure that the people under his authority are corrected by instruction and punishment, what will happen to him at the hour of the coming of the Lord, the time of which is unknown to him, is made clear in the Gospel; where He says to the useless slave: 'Throw him in the outer darkness, where there will be weeping and gnashing of teeth'.²³

George Brown (2010, p. 91)²⁴ says at the same time Bede was subject to episcopal authority, he also had a Christian orthodox moral doctrinal instructor role to play. Furthermore, according to the same academic, Bede would support his right to reproach other clerical individuals based on his belief that throughout the grace and inspiration of divine power, monks who knew and were close to the Word had the duty of instructing other clergy members, and, if the occasion called for it, bishops would be included in this group to be educated.

Bede's critical attitude towards the Northumbrian episcopate has to be related to the coming and flourishing of monasteries in the Late Antiquity religious scenario: a movement that at first was apart from the Church, but in a hierarchical way was still part of it.²⁵ Something which should be emphasised is the fact that since its origins in the late sixth century, the Church in England was attached to monastic culture.

Monasticism in its early history had evolved independently of episcopal control and was sometimes outright hostile to it, but since the late third century had been incorporated into the institutional Church, so much so that from the time of Pope Gregory the Great (c. 540–604), himself a monk, monasticism furnished the Church with the men who became bishops and, as Gregory's *Book of Pastoral Care* demonstrates, established monastic asceticism as the ideal for the clergy. From the time of the mission to England by St Augustine, first archbishop of Canterbury (ruled 597– c. 609), and his monastic companions nearly all the bishops of England were monks. Bede was a monk in a monastery whose founder Benedict Biscop (d. 689) was

²³ MCCLURE, Judith; COLLINS, Roger. Bede's letter to Egbert. //: ____ (Eds.). **The Ecclesiastical History of the English People**. Oxford and New York: Oxford University Press, 2008, pp. 343-357, pp. 348-349.

²⁴ BROWN, George H. Bede both subject and superior to the episcopacy. //: DANIELSON, Sigrid and GATTI, Evan A (Eds.). **Envisioning the Bishop: image and the episcopacy in the Middle Ages**. Turnhout: Brepols Publishers, 2010, pp. 91-102, p. 91.

²⁵ *Ibid.*, p. 92.

devoted to the pope and had obtained papal exemption from local episcopal control. Bede, who frequently assured his readers that in all his works he was following the footsteps of the Fathers of the Church, honoured the pope's apostolic succession and acknowledged papal authority in the Catholic Church [...].²⁶

Strong links bounded Wearmouth to Rome: the papal bill granted by Pope Agatho would set Biscop's monastery free from any sort of local control and interference, it would also directly bind it to the Roman episcopate: Wearmouth had to obey the commands from the Bishop of Rome in every single matter. Agatho's bill can be seen as an enabler: through the exempt of local authority, Wearmouth has gained some high status, thus, making it possible for its founder to be granted more lands in 682 to build another monastery in Jarrow.²⁷ By looking back at the previous quoted extract from Bede's letter, it is possible to see that the Church in Anglo-Saxon England was a monastic-like body.

One of the central points highlighted by Bede in his text to Egbert is the poor state of morality at which certain Northumbrian monasteries found themselves in the first half of the eighth century:

[...] there are many places, as we all know, that only in the most foolish way deserve the name of monastery, having absolutely nothing of real monastic life about them. Some of these I should wish to be turned by the authority of a council from luxury to chastity, from vanity to verity, from indulgence of the stomach and gullet to continence and heartfelt piety [...].²⁸

Such brief passage enables us to have a glimpse of Bede's conception of monastic life: a place where chastity, the search for God's truth and charity should always be found. As far as the Wearmouth-Jarrow monk was concerned, what he referred to as 'fake monasteries' were useless both to ecclesiastical and temporal powers.

²⁶ For full reference see footnote number 25.

²⁷ RAMIREZ, Janina. Wilfrid: God's nobleman. *In*: _____. **Power, Passion and Politics in Anglo-Saxon England: the private lives of the saints**. London: WH Allen, 2015, pp. 199-226, p. 219-220.

²⁸ MCCLURE, Judith; COLLINS, Roger. Bede's letter to Egbert. *In*: _____. (Eds.). **The Ecclesiastical History of the English People**. Oxford and New York: Oxford University Press, 2008, pp. 343-357, pp. 349-350.

Such places which are in the common phrase 'useless to God and man', because they neither serve God by following a regular monastic life nor provide soldiers and helpers for the secular powers who might defend our people from the barbarians, are both numerous and large [...].²⁹

Thus, we may see Bede as an individual whose concerns go beyond religion. Bede was close to certain noble and royal secular men like King Ceolwulf of Northumbria, who was the patron of Bede's *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* (731).³⁰ Bede was fully aware of how helpful secular figures would be when putting into practice the changes he wished to see in the very heart of the Church of Northumbria. As a matter of fact, royal support would be vital to this end. By mentioning ancient Old Testament Judah kings like David, Solomon and Zedekiah, just like specific passages from the Book of Isaiah such as Isa. 58.6, which is found in the Vulgate, Bede proposes that Egbert, with the assistance of the bishop's cousin, King Ceolwulf, to nullify previous documentation which had been issued by former monarchs that validated the granting of lands to the establishment of certain monasteries:

Following this example, you holiness should, together with the most pious king, tear up the irreligious and wicked deeds and documents of earlier rulers of our people, and should provide in our land those things which are useful either to God or to lay society [...]. It is shocking to say how many places that go by the name of monasteries have been taken under the control of men who have no knowledge of true monastic life [...]. There are others, laymen who have no love for the monastic life nor for military service, who commit a graver crime by giving money to the kings and obtaining land under the pretext of building monasteries, in which they can give freer rein of their libidinous taste; these lands they have assigned to them in hereditary right through written royal edicts, and these charters, as if to make them really worthy in the sight of God, they arrange to be witnessed in writing by bishops, abbots, and the most powerful laymen. Thus they have gained unjust right over fields and villages, free from both

²⁹ For full reference see footnote number 28.

³⁰ RYAN, Martin J. From Tribal Chieftains to Christian Kings. In: HIGHAM, Nicholas J.; RYAN, Martin J. **The Anglo-Saxon World**. New Haven and London: Yale University Press, 2013, pp. 166-172, p. 171.

divine and human legal obligations; as laymen ruling over monks they serve only their own wishes.³¹

As it is said by McClure and Collins (2008, p. xxxi)³² in their introductory study, if Bede's reformist ideas had been implemented, the principle of land holding through official royal written assent would have been completely undermined. By still relying on McClure and Collins (2008, p. xxxi)³³ considerations, we are told this type of system which guaranteed the possession of land through written books or charters derived from Roman legal practices and was introduced in England at the beginning of the seventh century.

When it comes to the matter of the laity who was ahead of religious institutions, this issue must be exploited within more detail. Through the contribution of Mayr-Harting (1991, pp. 252-253)³⁴, we know that the lawful right to possess land through written proof was developed in England by men who were close to the Church and were acquainted with Late Roman canonical and secular laws. What there had been before it in Anglo-Saxon England was a system in which a *gesith* or *thegn*³⁵ was allowed to hold land throughout his lifetime, but at the moment of his death or betrayal or exile the land would return to the monarch's possession who would give it to a new member of his warrior aristocracy. Through the seventh century onwards, the Roman Vulgar Law started to be adopted throughout the various Anglo-Saxon kingdoms:

Out of this law, developed Anglo-Saxon book-land and book-right. The most important features of book (or charter)-right for our present purposes, were freedom of the land from secular (and especially military) service, the perpetual tenure and right of free disposal – in other words the *ius perpetuum* of the Roman Vulgar Law.³⁶

³¹ MCCLURE, Judith; COLLINS, Roger. Bede's letter to Egbert. *In*: ____ (Eds.). **The Ecclesiastical History of the English People**. Oxford and New York: Oxford University Press, 2008, pp. 343-357, pp. 350-351.

³² MCCLURE, Judith; COLLINS, Roger. Introduction. *In*: ____ (Eds.). **The Ecclesiastical History of the English People**. Oxford and New York: Oxford University Press, 2008, pp. ix-xxxii, p. xxxi.

³³ For full reference see footnote number 32.

³⁴ MAYR-HARTING, Henry. Church and laity. *In*: _____. **The Coming of Christianity to Anglo-Saxon England**. 3. ed. Philadelphia: Pennsylvania State University Press, 1991, pp. 240-261, pp. 252-253.

³⁵ Both terms *gesith* and *thegn* refer to an individual who was a member of the warrior aristocracy and was bound to a specific lord by public oaths.

³⁶ MAYR-HARTING, Henry. Church and laity. *In*: _____. **The Coming of Christianity to Anglo-Saxon England**. 3. ed. Philadelphia: Pennsylvania State University Press, 1991, pp. 240-261, p. 252.

Until the end of the seventh century and beginning of the following one, the right of owning land in a perpetual fashion was exclusively limited to those properties granted for ecclesiastical purposes. Through this legal device, the laity found a way to make sure that the land which they have been granted would remain permanently within their family possession: turning such bits of land into monasteries. This way the position of abbot would be transferred to the family who had been given the land. The family members would be turned into monks and nuns and would have the right of holding revenue to the keeping of their religious houses.³⁷ But, hereditary inheritance would not necessarily take place. Ecclesiastical right, also known as monastic right of holding land in a permanent manner, could be passed on to any successor who had been chosen by the former holder. Those who had the right of having land could also alienate it if it was their will, this way *ius perpetuum* and *liberas potestas* would be entangled in this new Anglo-Saxon configuration of land holding.³⁸

Something we should not fail to notice is the fact that in his letter Bede does not present any assessment criteria to evaluate the monasteries in Northumbria. How would one know in a systematic and practical way if a particular monastery would be qualified to be seen as a true place where God is served, and not a mere moral decadent building under the title of a monastery?³⁹ To this question, Bede's letter does not provide us any answer. Another interesting fact is that the Venerable Bede seems to turn a blind eye to the origins of his own monastery: Benedict Biscop belonged to a noble Northumbrian family who were bound to the royal house of Northumbria. Biscop himself had been a *thegn* of King Oswiu.⁴⁰ Ironically enough, Wearmouth-Jarrow is a product of a noble family who had withdrawn from royal and

³⁷ WOOD, Susan. Some non-Frankish patterns of family interest in monasteries. //r. _____. **The Proprietary Church in the Medieval West**. Oxford and New York: Oxford University Press, 2006, pp. 140-175, p. 153.

³⁸ For full reference see footnote number 37.

³⁹ For full reference see footnote number 32.

⁴⁰ . RAMIREZ, Janina. Wilfrid: God's nobleman. //r. _____. **Power, Passion and Politics in Anglo-Saxon England: the private lives of the saints**. London: WH Allen, 2015, pp. 199-226, p. 219.

military services. This means that the genesis of the twin-monasteries is to be found in the very fashion condemned by Bede in his letter to Egbert of York.⁴¹

Of Bede's Impressions on the Tax for the Bishops:

You must appreciate what a serious crime is committed by those who most sedulously demand earthly recompense from those who listen to them, but at the same time devote no attention to their eternal salvation by way of preaching, moral exhortation, or rebukes. Be moved by this and weigh it carefully, dear bishop. For we have heard, and it is indeed well known, that there are many of the villages and hamlets of our people located in inaccessible mountains or in dense forests, where a bishop has never been seen of the course of many years performing his ministry and revealing the divine grace. But not one of these places is immune from paying the taxes that are due to the bishop. Not only does the bishop never appear in such places, to confirm the baptized by the laying-on of his hand, neither do they have any teacher to instruct in the truth of the faith or to enable them to distinguish between good and evil deeds. Thus it may come about that not only do the bishops not evangelize freely and confirm the faithful, but also they do something much worse, which is having received money from their congregations, something the Lord forbade, they neglect the ministry of the word which the Lord ordered [...].⁴²

Thus Bede denounces episcopal greed for money in Anglo-Saxon England of his days. To contrast the wicked behaviour of such bishops to what the Vulgate presents, Bede makes use of a Samuel passage: Sam. 12: 2-4, which says the priest Samuel's attitude was just the opposite when compared to the one shown by the erroneous Anglo-Saxon bishops. This way, Bede could be easily compared to the Old Testament prophets who openly rebuke corrupt religious leaders who are full of pride, and do not have any zeal for those to whom they are expected to teach God's laws.⁴³

The extract that has been quoted above enables us to have some partial understanding of the taxation that lay society had to pay to the eighth-century

⁴¹ For full reference see footnote number 39.

⁴² MCCLURE, Judith; COLLINS, Roger. Bede's letter to Egbert. *In*: _____ (Eds.). **The Ecclesiastical History of the English People**. Oxford and New York: Oxford University Press, 2008, pp. 343-357, p. 347.

⁴³ BROWN, George H. Bede both subject and superior to the episcopacy. *In*: DANIELSON, Sigrid and GATTI, Evan A (Eds.). **Envisioning the Bishop: image and the episcopacy in the Middle Ages**. Turnhout: Brepols Publishers, 2010, pp. 91-102, p. 97.

Church in England. The oldest historical source in Anglo-Saxon England which mentions that taxes⁴⁴ had to be paid to the Church is known as the Laws of King Ine⁴⁵, a Wessex monarch who ruled from 688 to 725, being these laws dated at some point between the years of 688 and 694:⁴⁶

4. Church dues shall be rendered at Martinmas. If anyone fails to do so, he shall forfeit 60 shillings and render 12 times the church dues [in addition].⁴⁷

61. Church dues shall be paid from the estate and the house where a man is residing at midwinter.⁴⁸

It is not known for certain if Ine's taxation system was applied in eighth-century Northumbria. Bede's letter does not offer us many details about the nature of the taxes to be paid for the bishops. In Bede's original Latin text the word used to refer to this type of tax is *tributis*, a very vague lexical item to state that the members from Northumbrian congregations had to pay their dues in cash and/or agricultural products, for instance. What is worth mentioning is that no matter whether it was southern, as we know from Ine's Laws, or northern England, having Bede's letter as a source, Church taxes were compulsory in Early Medieval England. Moreover, depending on the area, taxation could have been reinforced through legal systems, as we can see from the Laws of Ine. According to the laws issued by this king of Wessex, Church taxes had to be paid at the Martinmas, a festive occasion in honour of Saint Martin of Tours: a celebration which would happen after the last harvest right before winter when the slaughter of cattle, pigs, geese and wild animals like deer would happen.⁴⁹ Thus, it does not seem too inappropriate to believe that the taxation mentioned by Bede would involve agrarian products.

⁴⁴ We chose not to use the word tithe(s) because neither in Bede's letter nor in the Laws of King Ine we have the mentioning of what was known as *decima*.

⁴⁵ MCCLURE, Judith. and COLLINS, Roger. Explanatory notes. //: _____. (Eds.). **The Ecclesiastical History of the English People**. Oxford and New York: Oxford University Press, 2008, pp.358-429, p. 427.

⁴⁶ ATTENBOROUGH, F. L. The laws of Ine and of Alfred. //: _____. **The Laws of the Earliest English Kings**. London: Cambridge University Press, 1922, pp. 34-93, p. 34.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 37.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 57.

⁴⁹ WALSH, Martin W. Medieval English "Martinmesse": The Archaeology of a Forgotten Festival. //: **Folklore**, London. v. 111. n. 2. pp.231-254, 2000, pp. 231-235.

As Bede tells us congregations should see their bishop's face at least once a year. This matter was a challenge to Northumbrian bishops because Northumbria was one of the largest kingdoms in eighth-century Anglo-Saxon England. The Wearmouth-Jarrow monk proposes an alternative to solve the problematic situation of those villages which hardly ever received the visit of their bishops: dividing these gigantic bishoprics into smaller units and nominating more clergymen from Northumbrian origin:

For who cannot see how much better it would be for the enormous weight of ecclesiastical government to be divided up amongst many, who could easily take their share, than for one to be oppressed by a load which he cannot carry? For the holy pope Gregory, in a letter that he sent to the blessed archbishop Augustine about the future and the preservation in Christ of the faith of our people, ordered that twelve bishops should be ordained after all had been converted. Over these the bishop of York, receiving the pallium from the apostolic see, would be the metropolitan.⁵⁰

Even though Bede's presents a Church structure which have been envisioned by Gregory, the Great, a man of undisputed authority, apparently, Bede's appeal for having large dioceses split has not been given much attention. Two reasons may explain why Bede's proposals were refused: a) Anglo-Saxon bishop prestige was closely related to the fact that a bishop would be associated to a whole tribe or kingdom – this matter was discussed at the Synod of Hertford (672),⁵¹ presided by Archbishop Theodore of Canterbury: the Anglo-Saxon bishops debated among themselves if there was the need of creating new dioceses through the division of the present ones⁵² and b) the dimensions of a particular bishopric could influence directly on its revenue: the larger the bishopric would be the more revenue it would get.⁵³

⁵⁰ MCCLURE, Judith; COLLINS, Roger. Bede's letter to Egbert. *In*: ____ (Eds.). **The Ecclesiastical History of the English People**. Oxford and New York: Oxford University Press, 2008, pp. 343-357, p. 349.

⁵¹ STENTON, Frank. The conversion of the English people. *In*: _____. **Anglo-Saxon England**. 3. ed. Oxford: Oxford University Press, 1971, pp. 96-176, p. 134. For more information about the Synod of Hertford (672) see the following reference work: MAYR-HARTING, Henry. Wilfrid. *In*: _____. **The Coming of Christianity to Anglo-Saxon England**. 3. ed. Philadelphia: Pennsylvania State University Press, 1991, pp. 130-147.

⁵² MAYR-HARTING, Henry. Wilfrid. *In*: _____. **The Coming of Christianity to Anglo-Saxon England**. 3. ed. Philadelphia: Pennsylvania State University Press, 1991, pp. 130-147, pp.130-132.

⁵³ *Ibid.*, p. 135.

Mayr-Harting (1991, p. 135) states that at that time, Anglo-Saxon churches would count on different ways to get their revenue. “[...] there were offerings of money at the altar during mass and fees paid for burials, as well as tithes which were at this time voluntary”.⁵⁴ Taking what has been said so far into consideration, money collection was important to the Church in England in the seventh and eighth centuries: the Church would offer ecclesiastical services provided the laity paid the clergy for such performed services.

I hold the belief that the tributes paid to the Church in Anglo-Saxon England would have a social role as well. Taxation could be seen as an attempt by the bishops to establish their episcopal authority. The problem was that, in Anglo-Saxon times, since the coming of Christian missions, it was quite common for kings to play a very active part in the business of the Church within their domains.⁵⁵ Royal interference would be so frequent that bishops could easily be exempted from their duties, imprisoned or exiled if they contradicted the wills of a king⁵⁶, as it is told in the work of Eddius Satephanus: *Vita Sancti Wilfrithi*. To illustrate this dependence which the clergy had on the monarchic figures, we just need to remember Bede’s letter extract which demonstrates the auxiliary function that King Ceolwulf would play alongside Egbert in nullifying the land donations which had been granted to the so-called fake monasteries in the kingdom of Northumbria.

Of Bede and His Ecclesiastical Reform:

Even though, in his letter to Egbert of York, Bede has not used the word *reform* or any equivalent term at any moment to refer to the changes which he wanted to see implemented at the Church of Northumbria, respectable scholars whose research focuses on the study of the British Islands in the Middle Ages, like Michelle Brown

⁵⁴ For full reference see footnote number 53.

⁵⁵ YORKE, Barbara. The conversion of Britain to Christianity. *In*: _____. **The Conversion of Britain: 600-800**. London and New York: Routledge, 2014, pp. 98-133, p. 127.

⁵⁶ For full reference see footnote number 53.

(2010)⁵⁷ make use this noun and its variations when critically thinking about the content of Bede's letter:

His letter suggests reforms (pp. 345, 349), laments the hypocrisy of those who founded pseudo-monasteries on their land for temporal benefit (pp. 351–2) and fears for the military strength of the kingdom should too many youths enter those bogus institutions (p. 350).⁵⁸

Bede targets at two very specific social groups: the corrupt and greedy clergy members and those individuals from lay society whose private interests had led them to join monastic life as monks and nuns – a practice which only aggravated the deterioration process of the Early Middle Ages English Church even more. The Wearmouth-Jarrow monk offers a single answer to these two problems: asceticism. According to Bede's views, through a centralised force it would be possible to reintroduce or reinforce the ascetic and orthodox Christian way of life within those monasteries of ill repute. As Bede's writing reveals, local bishops would be the core centre of this centralised force:

[...] All the more so, since it is commonly known that you bishops normally say that what happens in individual monasteries is subject to your episcopal investigation and jurisdiction and not that of the king or any other secular lord, unless it turns out that someone in the monastery has offended against those rulers. It is your duty, I say, to ensure that in the places that are consecrated to God the devil does not set up his kingdom, in case conflict replaces peace, discord piety, drunkenness sobriety, and fornication and murder take the throne of charity and chastity; lest there be some found amongst you of whom it needed to be said: 'I saw the evil-doers buried, who, when they were alive, stood in the holy place and were praised in the city as men of good deeds'⁵⁹

By looking into this passage, we see that it was up to local ecclesiastical leaders to supervise what was going on within the walls of their dioceses' monasteries. Kings could appoint or confiscate the lands of a bishop⁶⁰, as it has

⁵⁷ BROWN, Michelle. Bede's life in context. //: DEGREGORIO, Scott (Ed.). **The Cambridge Companion to Bede**. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, pp. 3-24, p. 10.

⁵⁸ For full reference see footnote number 57.

⁵⁹ MCCLURE, Judith; COLLINS, Roger. Bede's letter to Egbert. //: _____ (Eds.). **The Ecclesiastical History of the English People**. Oxford and New York: Oxford University Press, 2008, pp. 343-357, p. 353.

⁶⁰ For full reference see foot note number 55.

happened to Wilfrid, or a bishop could be sent into exile by the monarch figure, losing all his possessions and being dismissed from his pastoral duties within a certain kingdom. However, as it is revealed by Bede's letter, the only one who should manage monastic affairs was the bishop. Thus, the bishop figure would play a vital part in a local ecclesiastical centralisation process: secular leaders could interfere in the politics between the kingdom and its Church, but the secular leader had no right whatsoever to have any say when it came to daily Church issues. Making sure peace, sobriety, charity and chastity were put into practice by the brethren and the sistren was one of the bishop's exclusive responsibilities.

It has been previously said that the letter addressed to Egbert manifests Bede's discontent towards the corruption and the abuses inside the ecclesiastical microcosm of the northern English Church. One of the issues denounced by the Wearmouth-Jarrow monk was simony, whose roots are to be found in the greedy attitudes of some members of the high clergy. It goes beyond any dispute that Bede considered himself a monk, a servant of Christ, but he was also fully aware of the other social roles he had to perform: a historian and an instructor of the Christian orthodox doctrines. Bede has also deeply studied a wide range of biblical texts: the Old Testaments Books of Nehemiah and Ezra are among such texts. If one compares Bede's remarks on the two mentioned biblical books and his piece of writing to Egbert, they will find similarities between the call for reform in eighth-century Northumbria and the corrupt Jewish past from the Old Testament.⁶¹

[...] Striking an equally contemporary note, he [Bede] relates the unfair taxation that some Jews imposed on their less well-off brethren (see Nehemiah 5:1 – 4) to those clerics in his own day 'who exact an immense tax and weight of worldly goods from those whom they claim to be in charge of while in return giving nothing for their eternal salvation either by teaching them or by providing them with examples of good living (*On Ezra and Nehemiah*, p. 184) – thus anticipating another burning issue of his letter, episcopal greed and simony (cf. *Letter to Bishop Egbert*, p. 347).⁶²

⁶¹ DEGREGORIO, Scott. Bede and the Old Testament. *In*: _____ (Ed.). **The Cambridge Companion to Bede**. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, pp. 127-141, pp. 138-139.

⁶² For full reference see footnote number 61.

The biblical figure of Ezra is also used by Bede so that he could introduce his propositions of reformist ascetic and orthodox nature:

Thus Bede emphasizes that Ezra's task as scribe was not only the preservation and transmission of Holy Writ but also its learned dissemination through preaching and teaching (*On Ezra and Nehemiah*, pp. 108-9). Hence Bede's Ezra is something like a Bedan exegetical *doctor* who reforms others through the interpretation of sacred texts!⁶³

These two extracts allow us to visualise how Bede makes use of very specific Old Testament narratives to shape his letter so that he would present to the ecclesiastical authorities of his time the urgent need of moral re-edification at the Northumbrian Church.⁶⁴

The problem was that Bede was a single yelling voice trying to fix what he thought was wrong in the whole English Church. Generally speaking, his proposals had a negative reception among the ecclesiastical authorities of his days: neither previous concessions which had been given to immoral monasteries have been nullified nor massive bishoprics like Northumbria's have been split into smaller dioceses. Some evidence which proves the unpopularity of this letter's reformist content is the single fact that whereas many writings of Bede like his *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* (731) had hundreds of copies scattered throughout England and the continent⁶⁵, the letter to Egbert is to be found in only three manuscripts. This makes me strongly believe there has been very little interest, in the Middle Ages, to spread Bede's reformist ideas through the various British and continental Christian spaces.

Closing Remarks:

⁶³ DEGREGORIO, Scott. Bede and the Old Testament. *In*: _____ (Ed.). **The Cambridge Companion to Bede**. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, pp. 127-141, p. 139.

⁶⁴ For full reference see footnote number 63.

⁶⁵ BROWN, George H. Bede both subject and superior to the episcopacy. *In*: DANIELSON, Sigrid and GATTI, Evan A (Eds.). **Envisioning the Bishop: image and the episcopacy in the Middle Ages**. Turnhout: Brepols Publishers, 2010, pp. 91-102, pp. 97-8.

By denouncing the dilapidated moral state of the Anglo-Saxon Church, Bede openly manifests his deep dissatisfaction with the lack of basic Christian principles within the eighth-century English ecclesiastical spaces. According to the Wearmouth-Jarrow monk, asceticism, to be achieved through the following of a Rule and the implementation of innovative actions like the annulment of donation charters and the division of bishoprics, would bring the problem of those greedy clergymen and laymen who were acting as if they were religious leaders ahead of monastic houses to an end.

Although Bede's piece of writing to Egbert of York brings reformists propositions, perhaps, it would not be right to have the conception of a term like 'Bedan Reformation'. Neither the word *reform* nor any of its equivalents were used by Bede in his 734 text. I hold the believe that through the contribution of fragments of texts from Old Testament authority figures and more recent texts like Gregory I's, Bede did not intend to propose an entirely new configuration to the Christian English communities of his time. Rather than doing it, he wanted to remind the Anglo-Saxon clergy of their primary role: the pastoral zeal for the spreading and preaching of the Christian faith.

It has already been stated that Bede did not envision some whole new ecclesiastical structural configuration in Northumbria, but his suggested means for putting the monasteries and the clergy of his island in a better condition are undoubtedly quite peculiar: dividing bishoprics into smaller administrative units, which would consequently lead to the undermining of episcopal power, and revoking past secular leaders' decrees.

The historical document which has been scrutinised in this brief study reveals an eighth-century figure who was very closely attached to ecclesiastical continental Roman traditions and whose plans for the Church in England were of a reformist nature. Even though the Venerable Bede has focused on dealing with very local and specific Anglo-Saxon insular religious issues, one should not disregard or underrate

by any means the reformist conceptions that he had in mind for the eighth-century Anglo-Saxon Church.



SOCIALIZAR A FÉ: UM ESBOÇO DE PERCURSO ECLESIAL¹

SOCIALIZE THE FAITH: AN ECCLESIAL OUTLINE

Em memória de Edmond Ortigues

Dominique Iogna-Prat

CéSor (CNRS/EHESS), Paris

(Trad. Gabriel Castanho LATHIMM-IH/PPGHIS-UFRJ)

Resumo: O presente artigo propõe uma análise institucional da *fides* visando demonstrar não apenas como a fé "socializa" em um Ocidente latino onde a Igreja e a sociedade são por muito tempo termos coextensivos, mas também como um corpo de crenças mediadas pode "instituir". Após rápidas referências às origens pré-cristãs e cristãs do termo *fides*, o artigo se organiza em três etapas: primeiro trata da fé e da instituição, depois da fé da Igreja, por fim as tensões entre fé e crença que marcam o tempo do aparecimento da *fides* propriamente medieval serão estudadas.

Palavras-chave: Fides; Ocidente Latino; Igreja

Abstract: This article proposes an institutional analysis of the *fides* to demonstrate not only how faith "socialize" in Latin West, where Church and society are for a long time coextensive terms, but also how a body of mediated beliefs can "create the institution". After presenting some references to the pre-Christian and Christian origins of the term *fides*, this article is organized in three steps: first, it will deal with the faith and the institution (the Church), after with the faith of the Church, and finally, the tensions between faith and belief that mark the moment of emergence of the medieval *fides* will be studied.

Keywords: Fides; Latin West; Church

¹ Agradeço a Frédéric Gabriel, Régine Le Jan e Alain Rauwel por suas leituras críticas de uma primeira versão desse texto e por suas indicações bibliográficas.

Segundo a abordagem de conjunto da *fides* proposta por esse encontro², eu escolhi um ângulo de ataque institucional. Meu “esboço de percurso eclesial” tem como objeto demonstrar não apenas como a fé “socializa” em um Ocidente latino onde a Igreja e a sociedade são por muito tempo termos coextensivos, mas também como um corpo de crenças mediadas pode “instituir”. Após rápidas referências às origens pré-cristãs e cristãs do termo *fides*, eu irei proceder de três modos, primeiro tratando da fé e da instituição, depois da fé da Igreja, por fim das tensões entre fé e crença que marcam o tempo do aparecimento da *fides* propriamente medieval.

*

I. Fé e Instituição

Fides (fé) e *foedus* (pacto, acordo aliança) possuem uma origem indo-europeia comum, *beidh*, de onde também provém a *pistis* grega (confiança). No sentido ativo, a fé significa “que se faz confiança”, no sentido passivo “que se inspira confiança”³. Termo de relação, a *fides* romana significa a fé que o cidadão pode ter na cidade, e a fiabilidade moral e cívica que ele inspira⁴. De modo complementar, o *foedus* traduz um comprometimento recíproco de confiança que permite soldar o corpo cívico; eles fundem uma mesma referência a um terceiro instituinte (os deuses), e uma garantia comum de proteção. Nesse sentido, *fides* e *foedus* são virtudes “públicas”, constitutivas do “povo” romano, sem que seja necessário postular a menor crença: em Roma predominam os ritos, “dos quais o sentido permanecia implícito e que não impunham outra crença senão a observância”⁵.

* Agradeço a Frédéric Gabriel, Régine Le Jan e Alain Rauwel por suas leituras críticas de uma primeira versão desse texto e por suas indicações bibliográficas.

² O texto aqui traduzido é uma versão ainda inédita do trabalho apresentado por Dominique Logna-Prat no colóquio **Conviction, croyance, foi : pistis et fides de l'Antiquité Tardive au Moyen Âge**, que aconteceu em Paris entre os dias 30 de maio e 1º de junho de 2013 [N.T.].

³ ORTIGUES, E. Foi. *l'it.* _____. **La révélation et le droit**. Paris, 2007, p. 213-238 [primeira publicação: *Encyclopaedia Universalis*, 1996, 9, p. 579-586].

⁴ Ver a contribuição de C. Lévy em GRELLARD, Ch.; HOFFMANN, Ph.; LAVAUD, L. (orgs.). **Conviction, croyance, foi : pistis et fides de l'Antiquité Tardive au Moyen Âge**. Actes du Colloque réalisé à Paris du 30 mai au 1^{er} juin 2013 (no prelo).

⁵ SCHEID, J. **Les dieux, l'État et l'individu. Réflexions sur la religion civique à Rome**. Paris, 2013 (Les livres du nouveau monde), p. 214.

A Bíblia e o mundo judeu antigo transmitem outra concepção da fidelidade. A aliança de Deus com o povo eleito, que é literalmente “seu” povo, no possessivo, concerne pacto (*berith*) e obrigações resultantes de engajamentos feitos pelas duas partes, dos quais a Escritura guarda a memória. Deus atua como um suserano o faz para com seu vassalo. Tendo como condição o respeito à carta de engajamento acordada e a fidelidade aos mandamentos divinos, Israel recebe a garantia de ter a estabilidade (*aman*) de um “rochedo”, a promessa de uma dinastia real, a casa de Davi (II Sam. 7, 16), bem como a inteligência, que, segundo Isaias (7, 9) anda junto com a estabilidade.

Herdeiro dessas duas formas de pacto – o pacto cívico romano e o pacto teocêntrico do Antigo Testamento –, o cristianismo introduz uma “crença religiosa nos laços de fidelidade à palavra dada; fidelidade de Deus à sua palavra, e fidelidade do cristão à sua profissão de fé⁶”. A *fides* se encontra profundamente transformada. Não se trata mais de ser fiel ao Deus de sua nação, ou de aderir por meio de sua fé ao pacto cívico, mas de se desfazer do “jugo da escravidão” (a Lei) para aceder à “liberdade da fé”, e de entrar por meio da conversão em um novo círculo de pertencimento, a congregação dos discípulos do Cristo que é a *Ecclesia*. A fé é assim uma questão de crença e de testemunho, a cadeia dos “testemunhos” permitindo instituir uma tradição. É tanto um assunto individual quanto um problema de reconhecimento recíproco entre pessoas de uma mesma comunidade. Por isso a necessidade de atos partilhados nos ritos, que dizem a adesão de cada um e de todos à palavra de Deus.

A. Das “coisas humanas” à “sociedade dos homens”

Nas origens cristãs, quando a congregação de crentes não é ainda nada além de um estado proto-institucional, Paulo articula a “fidelidade de Deus” à “sociedade” ou “comunhão do Filho” (I Cor. 1, 9). Ele define que essa comunhão se faz pela unidade na diversidade de carismas (I Cor. 12, 7-11), cada um portando uma

⁶ ORTIGUES, E., *Foi. Op. cit.*, p. 216-217.

manifestação do Espírito, a fé entre outros: palavra de sabedoria, ciência, dom de cura, milagres, profecia, discernimento dos espíritos, diversidade de línguas, dom de as interpretar. Mas ele classifica no topo os três “carismas maiores” constitutivos da unidade cristã: fé, esperança e caridade, e ensina (I Cor. 13, 13) que “a maior delas é a caridade”. Na economia de conjunto do primeiro cristianismo, o acento é assim logo colocado na *caritas* como motor de socialização comunal. Sobre essa base, a questão chave é fazer parte da construção institucional vindoura. Como Yves Congar não cansou de lembrar em toda sua obra, nada impunha, *a priori*, a passagem da Igreja originalmente concebida como a *congregatio fidelium* no sentido uma *fides simpliciter*, de uma fé não historicamente, isto é, não “eclesiasticamente” condicionada, englobando todos os justos *ab Abel*, para uma instituição eclesial sobrevivida, em seguida no mundo latino, sob a forma de uma *Ecclesia quae modo romana dicitur*, historicamente condicionada, visível e substancial, sob a forma de uma verdadeira monarquia espiritual⁷.

É a respeito da *congregatio fidelium* como assembleia salutar que Agostinho (354-430), no *De fide rerum quae non videntur*, associa diretamente *fides* e *caritas* para retirar a humanidade do caos:

“Se retiramos a fé das coisas humanas, como não esperar vê-las perturbadas, nem a horrível confusão que deve se seguir? Quem, de fato, pode ser amado por outra pessoa por uma caridade mútua enquanto esse amor mesmo é invisível, se eu não devo acreditar naquilo que eu não vejo? Toda amizade desaparecerá, pois ela não diz respeito a nada além do amor mútuo. Quem poderá receber de outro, se nada se mostrou de seu crédito? Além disso, com o fim da amizade, é impossível manter no espírito (*in animo*) os laços de casamento, de parentesco, de aliança, pois é neles que, de modo essencial, se encontra a harmonia da amizade. De fato, o cônjuge não pode amar a cônjuge com amor recíproco se ele não crê na amizade, pois ele não pode ver esse amor. Do mesmo modo, não desejaram ter filhos aqueles que não pensam ser amados em retorno. O que dizer então dos outros laços (*necessitudines*) com irmãos, irmãs, cunhados e sogros, o que dizer dos consanguíneos e

⁷ CONGAR, Y.. *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*. Paris, 1970 (Histoire des dogmes, 20) ; _____, *Quatre noms de l'Église*. //n. _____, *Écrits réformateurs*. Paris, 1995, p. 87-106 [primeira publicação: 1961 e 1963].

dos afins, se a caridade é incerta, a vontade colocada em dúvida e se o engajamento mútuo dos filhos e dos pais não é realizado...⁸

É importante notar que Agostinho discute a *fides* no plano das “coisas humanas” para definir as “necessidades” que criam laços entre os homens: o casamento, o parentesco e a aliança. Colocada no campo semântico da “amizade” e da “caridade”, a *fides* é definida como aquilo que permite crer nas coisas que não se vê. Ela é um recurso de socialização na medida em que aquilo que une permanece sempre invisível e um tanto misterioso. Estar junto supõe uma confiança ativa; é um tipo de “aposta salutar”, sem a qual nenhuma sociedade é possível⁹. A fé é “outra” (*fides aliena*); a fé, ela é os outros. Nesse sentido, Agostinho é emblemático no deslocamento da *fides* romana em direção ao campo da primeira sociologia cristã.

O ensinamento de Agostinho é duravelmente recebido na Idade Média, mas ele é objeto de inflexões significativas. Na idade onde a Igreja se torna, entre os clérigos reformadores, o objeto de um discurso próprio sob a forma dos primeiros tratados *De Ecclesia*, o cisterciense inglês Baudouin de Ford, arcebispo de Canterbury¹⁰ entre 1185 e 1190, compõe um tratado sobre a fé, o *De commendatione fidei*, no qual o início sócio-eclesiológico é marcante:

“Todos os pactos da sociedade humana e todos os laços de amizade, para garantir a estabilidade, repousam sobre a integridade da fé e a manutenção daquilo que foi estabelecido. Todos os homens querem que a fé seja observada para si, mesmo aqueles que recusam a segui-la. O amigo busca a fé do amigo, o sócio do

⁸ SANTO AGOSTINHO, *De fide rerum quae non videntur*, c. 2, PL 40, col. 173: “Si auferatur haec fides de rebus humanis, quis non attendat quanta earum perturbatio, et quam horrenda confusio subsequatur? Quis enim mutua charitate diligetur ab aliquo, cum sit invisibilis ipsa dilectio, si quod non video, credere non debeo? Tota itaque perebit amicitia, quia non nisi mutuo amore constat. Quid enim ejus poterit ab aliquo recipere, si nihil ejus creditum fuerit exhiberi? Porro amicitia pereunte, neque connubiorum neque cognationum et affinitatum vincula in animo servabuntur; quia et in his utique amica consensus est. Non ergo conjugem conjux vicissim diligere poterit, quando se diligi, quia ipsam dilectionem non potest videre, non credit. Nec filios habere desiderabunt, quos vicissim sibi reddituros esse non credunt [...] Quid jam de caeteris necessitudinibus dicam, fratrum, sororum, generorum atque socerum, et qualibet consanguinitate et affinitate junctorum, si charitas incerta, voluntasque suspecta est, et filiis parentum, et parentibus filiorum, dum benevolentia non redditur debita...”; para uma primeira abordagem de conjunto da *fides* em Agostinho: *Augustinus-Lexikon*, 2, col. 1333-1340 (E. TESELLE).

⁹ BOUREAU, A. Foi. In: LE GOFF, J., SCHMITT, J.-Cl. (orgs.). **Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval**. Paris, 1999, p. 422-434, que remete a outra obra de Agostinho, o *De utilitate credidendi*.

¹⁰ Os nomes próprios tentem a seguir suas grafias originais, exceto nos casos de nomes com grafia já consagrada em português [N.T.].

sócio, o mestre do escravo, o imperador do *miles*, o marido da esposa, os quais vivem daqueles com os quais eles vivem. Sem fé é impossível administrar o governo dos bens, dividir os ofícios e os serviços dos homens, ou juntar aqueles que se amam. Nenhum reino, nenhuma cidade, nenhuma residência particular, nenhuma assembleia pequena ou grande de homens socialmente organizados pode existir sem a fé, nem se manter na felicidade. Se tu retiras a fé, o laço de amor se rompe e todo acordo de amizade se dissolve. Não há amor mútuo, nem paz quando não se acredita na necessidade do engajamento recíproco¹¹.”

Com Baudouin, passa-se das “coisas humanas” agostinianas à “sociedade dos homens”, do registro antropológico do parentesco e da aliança às “necessidades” sociológicas de pensar a “dependência”, segundo um dos sentidos do título (*de commendatione*). “Viver daqueles com os quais se vive” supõe pensar o laço, não mais no seio da simples comunidade de discípulos do Cristo, mas em um mundo social, reino ou cidade, onde se agenciam *status* diferenciados segundo ordens de dominação, tal como a estratificação mestre/escravo e imperador/*miles*. Assim, a *fides*, combinada à *caritas* e a *pax*, garante a “unidade de uma sociedade fraternal”, pois ela permite o estabelecimento de um direito (*ius humane societatis*)¹². Sem querer acentuar os contrastes ao excesso, é importante notar que o horizonte sociopolítico, entre Agostinho e Baudouin de Ford, se alterou profundamente. Se a fé pode dizer a norma social, isso se deve ao fato dela ter se instalado em uma instituição, a Igreja que, entre os anos 850 e 1150, se afirma progressivamente como a estrutura única de gestão da sociedade cristã.

B. A fé na Igreja

¹¹ BAUDOIN DE FORD, *De commendatione fidei*, Prol., I, 1-2, ed. D.N. BELL, Turnhout, 1991 (CCCM, 99), p. 344-345: “Omnia federa societatis humane et amicitie leges, ut sua stabilitate constare possint, fidei sinceritate firmantur, et firmata seruantur. Omnes homines fidem sibi seruii uolunt, etiam hii qui eam seruare nolunt. Fidem exquirat amicus ab amico, socius a socio, dominus a seruo, imperator a milite, maritus ab uxore : omnis qui uiuit ab eo cum quo uiuit. Sine fide nec gubernacula rerum ministrari, nec hominum officia uel ministeria dispensari, nec amantium paria ualent combinari. Non regna, non ciuitates, non singularum domicilia familiarium, nec quicumque cetus maiores uel minores hominum socialiter uiuentium, sine fide possunt constare, et in statu sue felicitatis permanere. Si fidem de medio tollas, uinculum dilectionis rumpetur, et omne fedus pacis dissoluatur. Non erunt qui se inuicem diligant, qui inter se pacem habeant, nisi sint qui sibi inuicem credant.”

¹² *Ibid.*, II (*De fide ad proximum*), p. 346, l. 8.

Um pouco mais de quatro séculos antes do *De commendatione fidei* de Baudouin de Ford, um sermão de Bonifácio de Mayence (680-754) oferece uma boa ideia do modo como a fé se tornara uma virtude social da Igreja:

“É de bom direito que nos é requisitado viver piedosamente, aspirar aos bens eternos, e encontrar para cada pessoa um lugar apropriado à sua condição, por medo de que ele não pareça desocupado ou menos útil em seu lugar. Em nosso corpo, há somente uma alma que dá vida, mas numerosos são os membros diferentes em suas funções. Do mesmo modo, na Igreja, há apenas uma fé, que deve ser colocada em ação pela caridade, mas há diversas dignidades tendo cada uma sua própria atividade. Há uma ordem de dirigentes, outra de súditos, uma ordem de ricos, outra de pobres, uma ordem dos velhos, outra dos jovens, cada uma tendo seu próprio caminho a seguir, assim como cada membro tem sua função no corpo. O ofício dos bispos é barrar o mal e corrigir os violentos ao mesmo tempo em que conforta aqueles que têm medo. A honra régia deve ser a fonte de medo e de veneração por parte do povo, pois “não há poder que não venha de Deus” (Rom. 13, 1). Do mesmo modo, convém que todos os poderosos e os grandes sejam fieis ao rei ao qual eles estão ligados, e que eles sejam humildes e misericordiosos; eles devem exercer a justiça de modo equânime e sem contrapartida; devem proteger as viúvas, os órfãos e os pobres; devem ser submissos a seus bispos e não oprimir ninguém pela força; não devem aspirar às riquezas indevidas; devem doar seus bens e não se apoderar dos bens de outros¹³.”

Esse sermão nos permite compreender em quais termos uma ordem antro-po-social pôde se definir *na* Igreja, entre a idade de Agostinho e a época carolíngia, por analogia entre, de um lado, a alma e os diferentes membros do corpo, e, de outro, a fé “colocada em ação pela caridade” e as diversas dignidades e

¹³ BONIFÁCIO DE MAYENCE (WINFRID), *Sermo 9, Qui actus sint omni studio evitandi, et qui tota virium instantia sectandi*, PL 89, col. 859 -862 (col. 859 D-860 C): “Recte itaque vivere et pie et aeterna quaerere praecepit nobis, et unumquemque locum et conditionem suam diligenter procurare, ne vacuum appareat, vel minus utilis in loco suo. Una est enim corpori nostro anima, in qua vita consistit, sed multa sunt membra diversis distincta officiis. Sic in Ecclesia una est fides, quae per charitatem ubique operari debet, sed diversae dignitates proprias habentes ministraciones. Nam alius ordo praepositorum est, alius subditorum; alius divitum, alius pauperum; alius senum, alius juvenum; et unaquaque persona habens sua propria praecepta, sicut unumquodque membrum habet suum proprium in corpore officium. Nam episcoporum officium est prava prohibere, pussilanimis consolaria protervos corripere. Deinde regius honor populis debet esse timori et venerationi, quia non est potestas nisi a Deo. Item, potentes et iudices omnes qui regi adhaerent fideles sint oportet, et humiles, et misericordes, in aequitate iudicare et non in muneribus, viduas et pupillos et pauperes defendere, episcopis suis subditos esse, neminem vi opprimere, non iniustis divitiis inhiare, sua magis indigentibus dare quam aliena rapere”; citado e parcialmente traduzido por DEVROEY, J.-P. **Puissants et misérables. Système social et monde paysan dans l’Europe des Francs (VI^e-IX^e siècles)**. Bruxelas, 2006, p. 35.

outros *status* que organizam o corpo social (dirigentes/súditos, ricos/pobres, velhos/jovens). Um ponto notável dessa ordem antro-po-social é a articulação clara que Bonifácio estabelece entre a fé (*fides*), "alma" do maquinário social, e o regime de fidelidades "ligadas" ao rei, a aglutinação da comunhão cristã e das relações de tipo vassálico se exprimindo em um registro único. Convém insistir ainda mais no fenômeno uma vez que a afirmação da Igreja como instituição só pôde ser realizada à custa de uma "inteligente adaptação" a "uma sociedade feudal bem estruturada, a qual ela definiu como seu objetivo dominar a partir do interior"¹⁴. O *dominium* generalizado da Igreja repousa em sua inserção nas engrenagens aristocráticas de controle da terra e dos homens, e no controle dos laços constitutivos da ordem dominante. Príncipes e grande leigos se encontram assim absorvidos na fidelidade e na vassalagem do papado e da aristocracia da Igreja, cuja expressão mais acabada é a constituição de uma *militia sancti Petri* no século XI¹⁵. Uma simples e rápida consulta às cartas de Gregório VII (1073-1085), o papa da reforma dita "gregoriana", convence facilmente sobre a confusão do político e do religioso em relação à "fé", as referências ao "vigário de Pedro" em processo de se tornar "vigário do Cristo" obrigando a articular sutilmente fidelidade e filiação espiritual fundadora da soberania de um Pai monarca, encarregado tanto do espiritual como do temporal, e nesse sentido, portador da tiara, ao mesmo tempo mitra e coroa: *mitra pro sacerdotio, corona pro regno*¹⁶. Compreende-se, então, que as questões de fé que mobilizam as pessoas podem ser de competência clerical, especialistas nos assuntos teológico-jurídicos, com demonstração, entre outros exemplos, a resposta que Fulberto de Chartres oferece ao duque Guilherme V da Aquitânia, em 1021, sobre a natureza

¹⁴ TOUBERT, P. Réforme grégorienne. In: LEVILLAIN, Ph. (org.), **Dictionnaire historique de la papauté**. Paris, 1994, p. 1432-1440 (p. 1434).

¹⁵ Sobre a vassalagem no perímetro imediato da soberania "estatal" romana: CAROCCI, S. **Vassali del papa. Potere pontificio, aristocrazie e città nello Stato della Chiesa (XII-XV sec.)** Roma, 2010. Sobre o problema geral da *militia sancti Petri*. ERDMANN, C. **Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens**. Stuttgart, 1935, p. 185-211.

¹⁶ Um exemplo entre centenas: a carta de Gregório VII ao conde Hubert, ao clero e à população de Firmato, de 22 de dezembro de 1074, aos quais o papa solicita que atuem "ut appareat vos *ingenuos et fideles esse matris Ecclesiae filios*" (sou eu quem sublinha): *Das Register Gregors VII.*, ed. CASPAR, E. *MGH, Epistolae selectae*, Munique, 1990 [Berlim, 1920], II, 38, p. 174-175 (p. 175, 1).

e os fundamentos do juramento (*forma fidelitatis*)¹⁷. Por isso a congruência do vocabulário clerical e do vocabulário das instituições atestada pela explosão do campo semântico da “fidelidade” na Idade Média, sob diferentes e complementares formas de fé, que é dada, que é dita, que é jurada (*fidedatio, fidedicere, fidefactum, fidemanus, fidejussio, fidejussor*), e os modos “fiduciários” do pacto e do juramento (*fidantia, fiducia, fidantiare*: devolução de algo empenhado; juramento, promessa de garantia, salvo-conduto, salvaguarda)¹⁸. Seja qual for o domínio estrito de aplicação do engajamento, a fé é indistintamente um assunto de corpo: *fides corporalis* das relações de homem a homem, ou incorporação eclesial do fiel.

Confusão de registros (civil/religioso) e congruência de vocabulários (dos clérigos e das instituições) são traços de uma evolução lenta referente à cristianização da sociedade e à ancoragem da Igreja no século durante a primeira metade da Idade Média. O voto de fidelidade ao rei é atestado desde a primeira metade do século VI, tanto entre leigos poderosos como entre bispos¹⁹. Mas no mundo “protofeudal”, a questão chave é saber quais relações estabelecer entre as tradições romano-cristãs e os costumes “bárbaros” (por exemplo, a equivalência “*leudes*”²⁰ / “*fieis*”), que papel atribuir, em um contexto de cristianização ativa, aos costumes nacionais, que não se deixa de mencionar durante o período carolíngio²¹. Na formação da feudalidade clássica, o juramento de fidelidade se soma à recomendação no mais tardar em meados do século VIII; a face cristã é então fortemente evidenciada pela referência a Deus e aos santos e pelo toque das *res*

¹⁷ FULBERTO DE CHARTRES, *Ep.* 51, ed. BEHREND, F. Oxford, 1976, p. 90-93.

¹⁸ Sobre a congruência dos dois vocabulários: GUERREAU, A. **Le féodalisme, un horizon théorique**, Paris, 1980, p. 183; WIRTH, J. La naissance du concept de croyance. *It.* _____, **Sainte Anne est une sorcière et autres essais**. Genebra, 2003 (Titre courant, 26), III, p. 113-176 (p. 123) [primeira publicação: **Bibliothèque d’Humanisme et Renaissance**, 45 (1983), p. 7-58]; PEPPE, L. (org.), **Fides, fiducia, fidelitas. Studi di storia del diritto e di semantica storica**. Roma, 2008 (agradeço a R.M. Dessi por me indicar esta obra).

¹⁹ GANSHOF, F.-L. **Qu’est-ce que la féodalité**. Paris, 1982 [Bruxelas, 1944]; REYNOLDS, S. **Fiefs and vassals: the medieval evidence reinterpreted**. Oxford/New York, 1994; BOURNAZEL, É. POLY, J.-P. (orgs.). **Les féodalités**. Paris, 1998 (Histoire générale des systèmes politiques); DEPREUX, Ph. Les Carolingiens et le serment. *It.* AUZÉPY, M.-F.; SAINT-GUILLAIN, G.. **Oralité et lien social au Moyen Âge (Occident, Byzance, Islam) : parole donnée, foi jurée, serment**. Paris, 2008, p. 63-80.

²⁰ Durante o período merovíngio, pessoa ou conjunto de pessoas que prestam juramento a um líder e se tornam, literalmente, seu povo, sua gente [N.T.].

²¹ BOURNAZEL, É. POLY, J.-P. (orgs.). **Les féodalités**. *op. cit.*, p. 101.

*sacrae*²². Um bom exemplo de confusão dos gêneros é fornecido pela narrativa oferecida por Ermoldo Nigelo (c.790-c. 840), em seu *Poema para Luís o Piedoso*, da cerimônia conjunta do batismo e da vassalagem do Dinamarquês Hérold e seu povo. Convidado pelo emissário do imperador, o arcebispo de Reims, Èbe, para ir às terras francas “se juntar às vinhas do Senhor”, Hérold, sua esposa e sua “casa” (*domus*) vão até o palácio-igreja de Ingelheim, no vale do Reno. Lá se realiza um cerimonial complexo, tanto laico quanto eclesiástico, modelado pelo ritual das assembleias carolíngias²³. Tudo começa com um primeiro festim e uma troca de discursos, o de Hérold sendo uma verdadeira profissão de fé catecúmena²⁴. Vai-se em seguida à igreja para a cerimônia do batismo. Ermoldo se contenta em descrever o fim da cerimônia, a entrega das vestes brancas do batizado após o uso da água, de um povo a outro e de alto a baixo na hierarquia: de Luís à Hérold; da imperatriz Judite à rainha; de Lotário, filho e sucessor indicado de Luís, ao filho de Hérold; dos nobres francos aos nobres dinamarqueses; do povo franco ao povo dinamarquês²⁵. A assembleia retorna depois ao palácio, onde as festividades continuam com o dom dos produtos da terra franca e a entrega da vestimenta franca, exata emulação da entrega das vestes batismais (de Luís para Hérold, de Judite para a rainha, de Lotário ao filho de Hérold). Chega, então, a hora, com o chamado dos sinos, de entrar na igreja onde a missa deve acontecer. Terminada a celebração eucarística, retorna-se ao palácio para um “festim imperial”. No dia seguinte, em uma ilha do Reno, uma atividade de caça é organizada, grande ritual laico que oferece a oportunidade para outro tipo de encenação do poder franco e de demonstração da força soberana²⁶. Na volta, Luís, Hérold e seus séquitos participam do ofício do final do dia, depois vão ao palácio onde o imperador distribui ritualmente o produto da caça. Ao final

²² GANSHOF, F.-L. **Qu'est-ce que la féodalité**, *op. cit.*, p. 57-58 (sobre o *Capitulare missorum* de 802).

²³ NELSON, J.L. The Lord's anointed and the people's choice: Carolingian royal ritual. *In*: CANNADINE, D.; PRICE, S. (eds.). **Rituals of Royalty. Power and Ceremonial in Traditional Societies**. Cambridge, 1987, p. 137-180 (p. 166-172).

²⁴ ERMOLDO NIGELO, *In honorem Hludowici Pii*, FARRAL, E. (ed., trad.) Paris, 1932 (Les classiques de l'histoire de France au Moyen Âge), v. 2198 s.; apresentação do conjunto do dossiê em IOGNA-PRAT, D.. **La Maison Dieu. Un histoire monumentale de l'Église, 800-1200**. Paris, 2006, p. 144-146.

²⁵ ERMOLDO NIGELO, *In honorem Hludowici Pii*, v. 2240 s.

²⁶ *Ibid.*, v. 2362 s.

desse longo cerimonial, que mistura intimamente (por meio dos rituais e dos locais) o eclesiástico (batismo, missa e ofício na igreja) e leigo (acolhimento, entrega de vestimentas francas e festins no palácio; caça em uma ilha do Reno), que a aliança dos dois povos é selada por meio de seus príncipes. Após uma última profissão de fé, Hérold, colocado aos pés de Luís, faz homenagem ao imperador, que, por sua vez, entrega a seu fiel os domínios nos confins do Império e os objetos de culto (vasos, vestimentas e livros) destinados, por *medium* de monges e de padres encarregados de acompanhar os dinamarqueses, a fundar uma nova Igreja nos confins do mundo franco. Filho espiritual e vassalo, Hérold retorna como um “adotado” de Luís o Piedoso, e podemos nos perguntar se o batismo e a homenagem descritos por Ermoldo Nigelo não recobrem igualmente, juntamente com o rito de entrega da vestimenta franca, uma adoção criadora de uma filiação fictícia que permitirá inscrever os dinamarqueses e seu príncipe em uma situação de dependência em relação ao Império carolíngio, ou seja, como reino vassalo²⁷.

II. A fé da Igreja

A instalação da fé *na* Igreja se exprime por um cruzamento claro dos campos metafóricos dos dois termos. As imagens da Igreja são também as da fé, tais como (a enumeração não poderia ser completa): *cingulum, defensor, fervor, gubernaculum, munimentum, porta, portum, propugnacula, signaculum, speculum...* Mas tal cruzamento de campos é suficiente para explicar aquilo que é, sem dúvidas, o traço maior de evolução da *fides* tardo-antiga e medieval: o surgimento e desenvolvimento de uma “fé da Igreja”? Como dar conta da passagem do “na” ao “da” (da topologia ao pertencimento) que marca a expressão ao genitivo (*fides Ecclesiae*)? Pois, enquanto corpo, a Igreja define um espaço tornado vivo pela *caritas*. Tomás de Aquino (1124-1274) fala nesse sentido da “fé formada” para caracterizar o quadro no qual pode se expressar “a fé viva que age pela caridade”, como se a fé fosse uma questão de “forma” (*forma, formula*) – a forma *da* Igreja, ou

²⁷ Retomo aqui uma sugestão de Florian Mazel.

seja, a norma da instituição – tal “fé formada” sendo levada, no final da Idade Média, a se definir em contradição com o voluntarismo dos filósofos nominalistas, como Guilherme de Ockham (1285-1347), em busca de certeza voluntária.²⁸

A. Mediação e proteção do dogma

O riquíssimo dossiê da “fé da Igreja”, que foi pacientemente reunido por Marie-Thérèse Nadeau, se organiza em torno de dois significados do termo *fides* constantemente intrincados, mas que devemos distinguir para a clareza da análise: a fé objetiva (*fides quae*) – aquilo que se acredita, o conteúdo da fé –, e a fé subjetiva (*fides qua*) – a atitude do crente, o fato de crer, de confiar em Deus²⁹. Tanto uma “fé” quanto a outra supõem a presença mediadora da Igreja. A *fides qua* precisa proteger um conteúdo: cânone e “regra de fé”; a *fides quae* necessita gerir, regular uma fé em atos, pois, se a fé deve ser transformada em ato, como o sublinha a palavra de Tiago (2,14: “Meus irmãos, se alguém disser que tem fé, mas não tem obras, que lhe aproveitará isso? Acaso a fé poderá salvá-lo?”), também é preciso que atos e atores sejam enquadrados, pelo menos para canalizar todo o voluntarismo excessivo dos fieis³⁰. Normalmente expressa na voz passiva, a fé é, portanto, uma questão de adesão crente (*confitetur*) àquilo que a instituição eclesial é capaz de assegurar (*roboretur*) nos diferentes campos das competências clericais: *declaratur, praedicatur, dilatatur, diffunditur* (homilética e pastoral); *designatur, signatur* (exegese); *firmatur, manifestatur* (liturgia e teologia sacramental).

No que concerne à *fides quae*, a fé da Igreja consiste, a partir do século II, em proclamar e garantir o dogma. Contra a heresia, que é uma fé errada, trata-se de definir a verdadeira doutrina e de se manter na trilha dos desenvolvimentos da história dos dogmas: o *Credo* de Niceia, os principais decretos cristológicos, a teologia trinitária, a realidade da carne e do sangue na Eucaristia, os efeitos

²⁸ TOMÁS DE AQUINO, *Somme de théologie*, IIa IIae, q. 1, art. 9, sol. 3. Os debates nominalistas sobre a fé acabaram de ser objeto de um estudo aprofundado em GRELLARD, C. **De la certitude volontaire. Débats nominalistes sur la foi à la fin du Moyen Âge**, Paris, 2014 (La philosophie à l'œuvre, 7).

²⁹ NADEAU, M.-Th.. **Foi de l'Église. Évolution et sens d'une formule**. Paris, 1988 (Théologie historique, 78).

³⁰ *Augustinus-Lexikon*, 2, col. 1333-1340 (col. 1336).

salvíficos dos sacramentos, o campo da dogmática sendo plástico e extensível segundo as necessidades do magistério, principalmente quando – no último terço do século XI – o papado proclama que é herético tudo aquilo que ela declara como o sendo. Fazendo isso, a Igreja estabelece seus próprios fundamentos: a fé evangélica e a tradição dos apóstolos que é seguida pelos bispos, na liderança dos quais se encontram os pontífices romanos, sucessores de Pedro e Paulo; as Escrituras e o ensinamento dos Pais e dos “doutores”, cujos comentários existem para vivificar e atualizar a lei da Igreja; a ordem litúrgica e sua conformidade com Roma, ao ponto de tratar (a partir dos anos 1080) a noção de *ordo romanus* como um oxímoro³¹; ou, de um modo mais geral, como se adora dizer no século XI, a “antiga fé da Igreja”, a “fé da Igreja primitiva”, a qual se defende que, desde pelo menos Gregório o Grande (c.540-604), tem vocação à universalidade, sendo a fé, desde os primeiros Pais, concebida como uma “semente” ou uma “muda” fundadora de Igrejas³². Como o diz Tertuliano (c.150-c. 230), “em cada cidade, eles fundaram Igrejas, as quais, desde esse momento, as outras Igrejas pegaram emprestado a muda da fé e a semente da doutrina, e ainda a emprestam todos os dias para se tornarem elas mesmas Igrejas”, a tradição vendo no “eles” os propagadores anônimos, os apóstolos, os príncipes cristãos, ou simplesmente os pregadores, que, nas palavras de Alain de Lille (c.1125/1130-1203), são “os pés da Igreja, pelos quais a fé da Igreja se propaga e se difunde”³³. A lógica desta dilatação explica o fato de podermos falar da “fé de Cristandade” no século XIII, quando o proselitismo cristão veiculado pelo mito de cruzada impôs o emprego maiúsculo do termo

³¹ RAUWEL, A. La liturgie comme vecteur de la Réforme grégorienne. *In: La reforma gregoriana y su proyección en la Cristiandad Occidental, Siglos XI-XII*, XXXIIª Semana de estudios medievales (Estella, 18-22 de julio 2005). Pamplona, 2006, p. 99-111 (p. 109).

³² Sobre a universalidade da fé em Gregório o Grande: NADEAU, M.-Th. **Foi de l'Église**, *op. cit.*, p. 84.

³³ TERTULIANO, *De praescriptione*, 20, 2, 5: “Et perinde ecclesiae apud unamquamque civitatem condiderent, a quibus traducem fidei et semina doctrinae ceterae exinde ecclesiae mutuatae sunt, et quotidie mutantur ut ecclesiae fiant” ; sobre os príncipes cristãos: NADEAU, M.-Th. **Foi de l'Église**, *op. cit.*, p. 193; os pregadores, “pés da Igreja” : ALAIN DE LILLE, *Distinctiones dictionum theologiarum*, PL 210, col. 839D-840A.

“Cristandade” em uma acepção geopolítica idealmente referenciada às dimensões da Terra³⁴.

Ligada às verdades infalíveis da tradição, a Igreja se afirma muito cedo – no Ocidente, com o *Contra haereticos* de Irineu de Lyon (c. 130-202) –, como uma instância apta a distinguir a verdade e o erro, a *fides* da simples *opinio* e, sobretudo, de seu exato contrário, a *infidelitas*. A viragem institucional marcada pela própria reforma da Igreja nos séculos XI-XII permite, ao mesmo tempo, impor o poder mediador dos clérigos no seio da comunhão cristã e definir essa última pela exclusão de todo corpo estranho. *Ad extra*, as polêmicas anti-heréticas permitem definir os contornos da ordem social como um perímetro impermeável de pertencimento oposto aos diferentes componentes (heréticos, judeus, muçulmanos) de uma “heresia geral”³⁵. *Ad intra*, se impõe a necessidade de uma mediação funcional dos clérigos, fundamento de um verdadeiro crer pelo outro; Hugo de São Vítor (c. 1096-1141) argumenta que “aquele que crê em um crente, não se diz crer de modo inconveniente”³⁶; de onde a diferenciação, corrente no século XIII, entre *fides explicita* e *fides implicita*, fé dos doutos e fé dos simples, à imagem da distinção entre *boves* et *asinae* estabelecida pelos comentadores do prólogo do livro de Jó, que difunde a concepção de uma *fides majorum Ecclesiae*³⁷. Desse modo, não apenas se impõe a noção de uma necessária mediação clerical e erudita, mas também a ideia de que a fé é adquirida (*fides acquisita*) pelo *habitus*, ou seja, pela imersão na Igreja, mesmo se “a fé gratuita” ou “infundida”, que é ela mesma

³⁴ NADEAU, M.-Th. **Foi de l'Église**, *op. cit.*, p. 223.

³⁵ JIMÉNEZ-SANCHEZ, P. De la participation des cathares rhénans (1163) à la notion d'hérésie générale. *In: Heresis*, 36-37 (2002), p. 201-218 (baseado, essencialmente, no *De fide catholica* de Alain de Lille).

³⁶ HUGO DE SÃO VÍTOR, *De sacramentis christianae fidei*, I, x, 3, PL 176, col. 331D: “Nam et fides etiam est de fide qua creditur quod nescitur, quia scienti et credenti creditur. Ille enim qui credenti credit, non inconvenienter credere dicitur quod ille credit cui credit.”

³⁷ SCHMITT, J.-Cl.. Du bon usage du *Credo*. *In: VAUCHEZ, A. (org.). Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XII^e au XV^e siècle*. École française de Rome, 1981 (Publications de l'École française de Rome, 51), p. 337-361 (p. 341) [reimpresso em _____. **Le corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale**. Paris, 2001 (Bibliothèque des Histoires), p. 97-126 (p. 102)]; WIRTH, J.. La naissance du concept de croyance, *op. cit.*, p. 127.

um *habitus*, permanece, como dom de Deus, sempre no horizonte das reflexões teológicas³⁸.

B. Dinâmicas sacramentais

É em contexto sacramental que se cria, se fortalece e se desenvolve o essencial do conteúdo ligado à fé da Igreja. Como sustenta uma oração da missa romana documentada na Germânia do início do século XI – “Senhor Jesus Cristo, que disseste a teus apóstolos: ou vos deixo a paz, eu vos dou minha paz, não guarde nossos pecados, mas a fé de tua Igreja” –, a fé é, em primeiro lugar, um assunto da comunidade cristã ritualmente reunida³⁹. A fé é fundada (*firmatur*) pelos sacramentos; ela se manifesta (*manifestatur*) nos sacramentos, especialmente a Eucaristia, desde cedo qualificada (por oposição ao batismo), como “sacramento da fé” (*sacramentum fidei*), e referida ao “novo altar da fé” erguido pelo Cristo, “novo rei e novo padre”⁴⁰. Em seu *De sacramentis*, Hugo de São Vítor, tornando seu o ensinamento da Epístola aos Hebreus (11, 1), considera a fé em ela mesma como “substância das coisas a se esperar”, como sacramento da contemplação final⁴¹. É nessa lógica que Wolber de Saint-Pantaléon (m. 1167), na época das primeiras definições dos sete sacramentos, pode tornar a *fides* o continente desses sacramentos ligados ao Cristo e que, em pleno século XVI, Bruegel o Velho (v. 1525-1569) se arrisca ainda a situar sob a insígnia da *fides* um conjunto de sacramentos encenados em seu local de realização, a igreja [ilustração], do mesmo modo que,

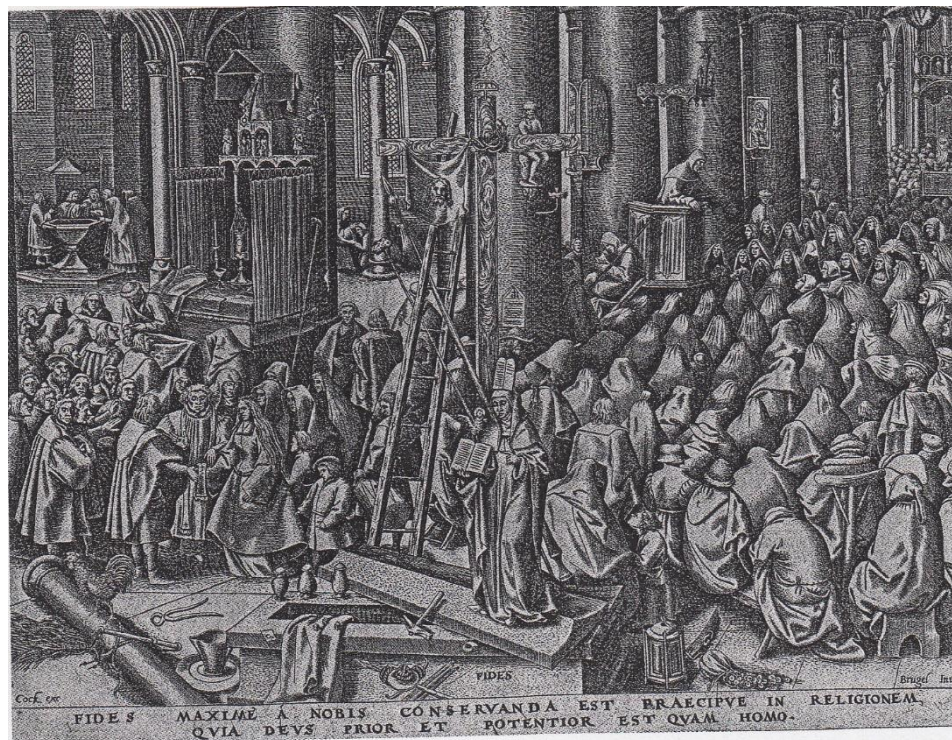
³⁸ FAUCHER, N.. Prêter foi avec parcimonie. Le traitement scotiste de la foi acquise et de la foi infuse. In: GRELLARD, Ch.; HOFFMANN, Ph. ; LAVAUD, L. (orgs.). **Conviction, croyance, foi : pistis et fides de l'Antiquité Tardive au Moyen Âge**. Actes du Colloque réalisé à Paris du 30 mai au 1^{er} juin 2013 (no prelo).

³⁹ NADEAU, M.-Th.. **Foi de l'Église**, *op. cit.*, p. 104.

⁴⁰ *Fides Ecclesiae firmatur in sacramento*: JULIEN DE TOLEDO, In *Nahum*, PL 96, col. 729B-C (sobre o batismo); *manifestatur*: HILDEBERT DE LAVARDIN, *Expositio missae*, PL 171, col. 1174B (a propósito da eucaristia): “fides Ecclesiae in conficiendis corpore et sanguine domini manifestatur”; a noção de *sacramentum fidei* é frequentemente relacionada ao *corpus Christi et sanguinis* em Agostinho e Paschase Radbert; bom exemplo de referência ao *altare fidei*, em RABAN MAUR, In *Reg.*, III, 8, PL 109, col. 186C-D (= In *Paralipomena*, III, 7, *ibid.*, col. 464B): “Quia ergo holocausta et sacrificia omnia in altari typico Veteris Testamenti non potuerunt offerri, eo quod omnia ibi figuraliter fiebant, rex noster et sacerdos erexit novum altare fidei in Ecclesia catholica in quo pingua holocausta et sacrificia acceptabilia quotidie spiritaliter Deo offeruntur.”

⁴¹ MOULIN, I.. **Hugues de Saint-Victor. Sacrement et sacramentalité dans l'économie de la grâce**. Paris, 2015, p. 44 et 50.

um século antes, Roger Van der Weyden o fez em seu *Tríptico dos Sete Sacramentos*.⁴²



Pieter Bruegel o Velho, Fides, v. 1559, gravura sobre cobre, Berlim, Staatliche Museen, Kupferstichkabinett (cliché J.P. Anders)

Mas é a questão do batismo infantil, ou pedobatismo, que foi acionada e marcou profundamente a definição da fé da Igreja. Se interessar pela socialização da fé e pela força daquilo que cria o laço (a fidelidade, a confiança) em uma sociedade de engajamento pessoal supõe dar grande espaço ao batismo, sacramento que concerne o essencial daquilo que o cristianismo inventou a respeito de parentesco espiritual e de distinção antro-po-social entre carne e espírito⁴³. Para qualificar o laço

⁴² WOLBER DE SAINT-PANTALÉON, *In Cant.*, PL 195, col. 1170A: « [scriptus] signatus sigillis septem (Ap. 5), hoc est septem sacramentis, quae fides Ecclesiae continet, nativitate Domini, circumcissione, baptismo, passione, resurrectione, ascensione, iudicio futuro. » A inscrição que acompanha a gravura ("Fides maxime a nobis conservanda est praecipue in religionem quia Deus prior et potentior est quam homo") foi retirada de LACTÂNCIO, *Epitome divinarum institutionum*, CSEL, 19, p. 747, l. 5: "Fides quoque magna iustitia pars est: quae maxime a nobis, qui nomen fidei gerimus, conservanda est, praecipue..." (identificação de S. Van der Meeren-Ferreri, a quem eu agradeço). Sobre a gravura de Pieter Bruegel, o Velho, que se integra em conjunto consagrado às sete virtudes: ORENSTEIN, N. M. (ed.). **Pieter Bruegel the Elder. Drawings and Prints**. New Haven/London, 2001, n°64-77, p. 177-192 (p. 178-179), da qual dá-se aqui a cópia a partir do original de seu discípulo Philips Galle; sobre o Tríptico de Van der Weyden: IOGNA-PRAT, D. **La Maison Dieu**, *op. cit.*, p. 609-611.

⁴³ Duas referências essenciais sobre a questão: GUERREAU-JALABERT, A. *Spiritus et caritas*. Le baptême dans la société médiévale. *In*: F. HÉRITIER, COPET-ROUGIER, É. (ed.). **La parenté spirituelle**. Paris, 1996, p. 133-203;

misterioso e invisível que une os cristãos, Agostinho praticamente não recorre à noção de *fides Ecclesiae*, preferindo *fides catholica* em seu lugar. Aquilo que, no seio da comunidade, liga um fiel a outro vem, para ele, da *fides aliena*. Essa fé do outro⁴⁴ (da qual nós vimos o aporte para a gestão das “coisas humanas”) aparece ainda confrontada à questão do batismo infantil e do apadrinhamento, uma prática que se impõe na Alta Idade Média ocidental, e que se torna objeto de controvérsias determinantes nos séculos XI e XII. É nesse contexto que se passa, por volta de meados do século XII, da *fides aliena* à *fides Ecclesiae*, para mostrar, como o fazem dois polemistas renomados, Pedro o Venerável (1092-1156) e Hugo de Amiens (v. 1085-1164), que, por meio dos pais e dos padrinhos, é a Igreja que se responsabiliza pela criança ainda incapaz de dizer sua fé⁴⁵. As crianças, por intermédio de seus fiadores, colocam de um modo particularmente agudo a questão tudo ou nada que dá sentido à sociedade cristã irrigada pela *fides* e pela *caritas*: ou todo o mundo é salvo ou ninguém o é. Pedro o Venerável atribui o pacto batismal à graça que circula entre o homem e a mulher no seio do casal cristão, em uma união que supõe o “dar sua fé”, enquanto Hugo de Amiens discute sobre o compromisso necessário pelo jovem batizando em um tratado *De Ecclesia* que reflete globalmente sobre os mistérios da Igreja. A respeito do aspecto polêmico da heresia dita “albigense”, as atas do Concílio de Lombers (1165) tratam explicitamente da instituição do apadrinhamento⁴⁶:

BASCHET, J.. Âme et corps dans la l'Occident médiéval: une dualité dynamique entre pluralité et dualisme. *In: Archives de sciences sociales des religions*, 112 (2000), p. 5-30.

⁴⁴ Optamos aqui pela tradução “fé do outro” para a expressão “*fides aliena*”, por se tratar de forma consagrada em traduções portuguesas (e também inglesas). Destacamos, contudo, que em sua grafia latina original a expressão é mais polissêmica. De fato, o autor do presente artigo utiliza a noção de “*foi pour l'autre*”, bastante usual entre os exegetas francófonos, para remeter a pluralidade de sentidos da *fides aliena*: falar em fé do outro significa ter/fazer fé pelo outro (para citar apenas alguns, são os campos da representação, do juramento, do compromisso, do acordo, da aliança, da amizade, da familiaridade etc. que se fazem atuantes por meio do que chamamos aqui de “fé do outro”) [N.T.].

⁴⁵ IOGNA-PRAT, D.. **Ordonner et exclure. Cluny face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam, 1000-1150**. Paris, 1998, p. 153-161.

⁴⁶ Sobre a organização e o desenvolvimento dessa instituição: LYNCH, J.H. **Godparents and Kindship in Early Medieval Europe**. Princeton, 1986; sobre o Concílio de Lombers, e a primeira qualificação dos dissidentes como “bons homens”: BIGET, J.-L. **Hérésie et inquisition dans le Midi de la France**, Paris, 2007 (Les médiévistes français, 8), p. 41 e p. 153-154.

“Se procurássemos pela fé de quem as crianças são salvas, pois elas não possuem por elas mesmas a fé (sem a qual é impossível agradar a Deus), nós diríamos que seria pela fé da Igreja ou pela fé dos padrinhos, do mesmo modo que o paralítico foi curado pela fé daqueles que o conduziam e o desciam pelo teto, e que o filho de um oficial do rei e de uma Cananeia foram salvos no momento exato em que eles acreditaram. Nós dizemos que o batismo deve ser celebrado na igreja e pelos ministros da Igreja, a menos que a necessidade o demande. Por isso a palavra do beato Paulo: “[Deus] que nos fez capazes de ser servidores de uma nova Aliança” (II cor. 3, 6)⁴⁷. ”

Segundo o exemplo das solidariedades celebradas no Novo Testamento (aqui aquelas que salvam o paralítico [Mt. 9. 1-8], o filho do oficial régio [João 4, 46] e a filha da Cananeia [Mt. 15, 21-28; Mc. 7, 24]), as crianças iniciam sua caminhada em direção à salvação graça aos padrinhos, que agem como pais espirituais e representam, de certa forma, a *persona Ecclesiae*, em um momento em que se impõe, exatamente, a noção jurídica de *persona ficta* ou de *persona repraesentata*⁴⁸. A menção final aos “ministros da Igreja” adiciona uma nota essencial sobre o enquadramento dos clérigos, pois não compararíamos os padrinhos (que agem *in persona pueri*) aos representantes da Igreja (que agem *in persona Christi*), sem os quais o sacramento não pode ser efetuado⁴⁹. De fato, como defende um teólogo contemporâneo, Pedro Lombardo (v. 1095-1160), “A fé de outrem não vale tanto para os pequenos quanto a fé própria para o adulto. Para os pequenos, na verdade,

⁴⁷ Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, XXII, Ann. 1166-1225, col. 157-168 (col. 162D): “Si autem queratur, cujus fide salvantur infantes, cum ipsi fidem non habeant, sine qua impossibile est Deo placere: dicimus quia fide ecclesiae, vel fide patrinorum, sicut paralyticus est curatus fide offerentium, et per regulas submittentium eum; et filius reguli, et filia Chananaeae salvati sunt eadem hora qua regulus et Chananaea crediderunt. Dicimus enim, quod baptisma debet celebrari in ecclesia, et per ministros ecclesiae, nisi necessitas urgeat. Unde dicit beatus Paulus “Qui idoneos nos fecit ministros Novi Testamenti”; trad. parcial NADEAU, M.-Th. **Foi de l’Église**, *op. cit.*, p. 139. Outro testemunho contemporâneo à controvérsia: GUILLAUME LE MOINE, *Contre Henri schismatique et hérétique*, 6, 6, (ZERNER, M. (ed.). Paris, 2011 (Sources chrétiennes, 541)), p. 208, e o anônimo *Contre les hérétiques et les schismatiques*, 4, 10, *ibid.*, p. 250.

⁴⁸ MICHAUD-QUANTIN, P. **Universitas. Expressions du mouvement communautaire dans le Moyen Âge latin**, Paris, 1970 (L’Église et l’État au Moyen Âge, 13), p. 201-208.

⁴⁹ MARLIANGEIAS, B. **Clés pour une théologie du ministère: in persona Christi, in persona Ecclesiae**. Paris, 1978 (Théologie historique, 51), p. 108; RAUWEL, A. **Expositio missae. Essai sur le commentaire du Canon de la messe dans la tradition monastique et scolastique**. Tese de Doutorado, Universidade da Borgonha (Dijon), 2002, t. II, p. 223-224.

a fé da Igreja não é suficiente sem o sacramento⁵⁰. A fé da Igreja é, assim, tanto uma questão "objetiva" (*fides quae*) tributária do enquadramento (o conteúdo doutrinal defendido em contexto antiherético), quanto um problema "subjetivo" (*fides qua*) associado à gestão do outro, incapaz ou impedido de dizer sua fé. A *fides aliena* pode se tornar *fides Ecclesiae*, pois a instituição possui, desde então, a capacidade de crer eficazmente pelo outro ("capacidade" e "eficácia" tributárias da esfera sacramental). A partir daí, sobre a base do simples problema do pedobatismo, a rápida e notável extensão do perímetro coberto pela fé da Igreja com, de um lado, a qualificação da Igreja agente (Igreja "militante", Igreja "triumfante", ou Igreja dos santos, capaz de mobilizar para os outros o excedente que eles mesmos não necessitam) e, de outro lado, a realização de *todo* batismo pela Igreja, não somente o batismo infantil, mas também o adulto. Considera-se então que é a fé de todos os membros da Igreja que "produz" o sacramento, e que a fé de somente uma pessoa, *mesmo adulta*, não é mais suficiente; a "característica batismal" que, segundo Alexandre de Halès (v. 1185-1245), permite a aposição da "característica criada" pela "característica não criada", estando "gravada na fé da Igreja"⁵¹.

Ainda mais, ao fim de uma maturação notável das concepções sacramentais ao longo dos séculos XII e XIII, não é apenas o batismo que é dependente da fé da Igreja em função da *fides aliena*, mas o conjunto de sacramentos. Na discussão que ele realiza sobre a eficácia dos sacramentos, Tomás de Aquino é uma boa testemunha desta evolução. Para ele, a eficácia sacramental possui três fontes: a instituição divina, a Paixão do Cristo e a fé da Igreja "como unificadora do instrumento ao agente principal", sem que a figura do ministro coloque problemas específicos, pois o sacramento pode muito bem ser efetuado por um herético, até mesmo por um louco ou demente, desde que ele aja segundo as "formas" da

⁵⁰ PEDRO LOMBARDO, *Sententiae*, IV, d. 4, cap. 4, § 12, Grottaferrata, 1981, p. 259, l. 9-11: "Nec tantum valet fides aliena parvulo, quantum propria adulto. Parvulis enim non sufficit fides Ecclesiae sine sacramento."

⁵¹ ALEXANDRE DE HALÈS, *IV Sent.*, dist. I, n°2º, ed. Quaracchi, Florence, 1958, p. 107; citado por NADEAU, M.-Th. **Foi de l'Église**, *op. cit.*, p. 224.

Igreja⁵². Mesmo o casamento, que é, sem dúvida, o menos “clericalizado” dos sete sacramentos (a questão sobre o que “faz” o casamento foi objeto de longos debates entre partidários do consentimento dos esposos e partidários do poder consagrador do oficiante que pratica a *unctio manuum*), não escapa da questão da fé da Igreja com a formulação, no século XIII, da noção de “casamento ratificado” pela Igreja na sua fé⁵³.

C. O lugar da Igreja

A “fé do outro” (*fides aliena*) transformada em “fé da Igreja” ao fim de uma importante evolução da teologia sacramental nos séculos XII e XIII a partir do batismo infantil impõe a Igreja como lugar de instituição da crença pela qual devem passar os sujeitos que confessam, que constituem coletivamente a *persona Ecclesiae*. Nesse sentido, “o altar da fé”, que abre ao fiel a via do sacrifício, se inscreve, na Idade Média, necessariamente no seio do espaço eclesial, na medida em que a crença pessoal é tributária de uma crença instituída. De onde a uniformização das expressões confessionais a partir do momento em que o *confiteor* – confissão dos pecados na primeira pessoa, em público, na quarta-feira de cinzas – surge nos pontificais (nos séculos IX e X), marcando a passagem da *falta* em si (característica do sistema de penitência tarifada da Alta Idade Média), ao *penitente* levado a dizer em pessoa seus pecados, marca de uma penitência individualizada⁵⁴. E é no espaço fixo e circunscrito oferecido pela Igreja que o fiel penitente é convidado a oferecer seu sacrifício. Solicitado no sentido de saber se era conveniente reconsagrar um altar que foi transferido de lugar, Ivo de Chartres (v. 1040-1116) propõe um paralelo marcante entre o fiel e o altar:

“... assim como a fé, que é chefe e fundamento da religião sagrada, deve permanecer imóvel na pessoa do crente, do mesmo modo para o altar visível, que é a figura da fé. E assim como aquele que se

⁵² TOMÁS DE AQUINO, *IV Sent.*, dist. I, q. I, art. IV, qu^a 3, resposta. Paris, 1947, p. 36; citado por NADEAU, M.-Th. *Foi de l'Église*, *op. cit.*, p. 288.

⁵³ NADEAU, M.-Th. *Foi de l'Église*, *op. cit.*, p. 226-228.

⁵⁴ JUNGSMANN, J.A.. **Die lateinischen Bußriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung**. Innsbruck, 1932 (Forschungen zur Geschichte des innerkirchlichen Lebens, 3/4), p. 189-190.

distanciou do fundamento da fé deve, pela imposição das mãos, ser reconciliado ao corpo do Cristo que é a Igreja, do mesmo modo a mesa do altar, que é a figura da fé, deve novamente ser inaugurada (*imbuenda*) pelos mistérios sagrados, se ela foi transferida de lugar⁵⁵.”

A institucionalização da crença, que ancora o desejo do sujeito que confessa no devir salvífico da Igreja, explica, ainda, o surgimento de pessoas que são referência e que carregam a *fides Ecclesiae*, as quais são também formas da Igreja: a Cananea, o Centurião, Marta e, principalmente, Pedro, cuja fé é, diz-se por emulação, de “pedra”: uma fé fundada no Cristo e uma pedra/Pedro sobre a qual repousa a Igreja. Como o exprime um comentador moderno do Evangelho de Mateus, Jean Hessel (1522-1556), seguindo uma abundante tradição medieval:

“O louvor de Pedro, louvor de todos os cristãos, é colocado na potência que Deus, tida em conta a fé (*intuitu fidei*), concedeu a ele assim como a todos seus sucessores. É assim que a pedra da Igreja atual é, justamente, descrita como fundamento de Pedro, em função da fé que o Cristo produziu no vicariato que ele lhe confiou, assim como a seus sucessores⁵⁶.”

À imagem dessas formas de Igreja, aquele que confessa/crê habita na fé; ele vive da fé da Igreja desde que ele esteja na igreja/Igreja. É desnecessário lembrar aqui o lento movimento de monumentalização da Igreja medieval, ao final do qual se torna impossível pensar o destino do sujeito cristão em comunidade para além da visibilidade da instituição de pedra/Pedro⁵⁷. De fato, no capítulo da fé da Igreja, não faltam referências monumentais: Ambrosio de Milão (v. 340-397) denuncia o herético que deforma a habitação; Gregório o Grande convida os fieis a adentrar no

⁵⁵ YVO DE CHARTRES, *Ep. 72, PL 162*, col. 92A-B: “...sicut fides, quae caput et fundamentum est sacrae religionis, immobilis debet manere in credente, sic visibile altare, quod figuram gerit fidei debet manere immobile. Et sicut a fundamento fidei, si quis motus fuerit per manus impositionem corpori Christi, quod est Ecclesia, reconciliandus est, sic mensa altaris fidei typum gerens, si mota fuerit, iterum sacris mysteriis imbuenda est.”

⁵⁶ HESSEL, J. *In Mattheum*. Louvain, 1572, f° 119 v.: “[...] Petrus omnium christianorum laus igitur Petri in eo sita est, quod Deus intuitu fidei hanc potestatem ipse contulerit, atque omnibus eius successoribus [...] ita ut etiam praesentis Ecclesiae petra, et fundamentum merito dictatur Petrus, propter fidem quae Christum ad vicarium suum ei, et omnibus eius successoribus committendum provocavit”; citado por GABRIEL, F.. *Pouvoir de l’Église et personne du pape : toute puissance d’une institution ? (XIII^e-XVI^e siècle)*, texto inédito de uma conferência realizada em 5 de fevereiro de 2013 na ÉPHE durante o seminário de Boulnois, *Domínium II: Liberté et pacte social*.

⁵⁷ IOGNA-PRAT, D. *La Maison Dieu*, op. cit.

edifício espiritual que é a “fé da santa Igreja”; Pedro o Venerável defende a fé pela justificação dos muros da igreja; Bernardo de Claraval (v. 1090-1153) evoca, ao mesmo tempo, a fé da mãe Igreja e seu manto protetor; ou ainda, um anônimo do século XII medita sobre o “costado do Cristo” como “entrada” na fé da Igreja⁵⁸. Sem surpresa, a fé da Igreja se inscreve na matriz cristã de inclusão recíproca, que obriga a pensar o fiel cristão como um “estar em”. Como insistiu Agostinho sobre isso, à imagem das figuras divinas – “Eu estou no Pai, e o Pai está em mim” (João 14, 11) –, “Deus está dentro de nós”, e devemos nele habitar (*Conf.* 10, 27) e, por sua vez, Pseudo Dionísio o Areopagita sustenta que “a fé divina estabelece os fieis na verdade” e “estabelece neles a verdade”⁵⁹. É nessa lógica que se define uma verdadeira tipologia da crença em regime de Cristandade ao longo da Idade Média. Segundo uma definição célebre das *Sentenças* de Pedro Lombardo que fundará toda uma tradição – para a qual hoje reconhecemos sua origem agostiniana –, o *actus fidei* é tributário de três formas de tratar gramaticalmente Deus: *credere Deo* (crer naquilo que ele diz), *credere Deum* (crer que ele é Deus), *credere in Deum* (se entregar a ele, se incorporar a seus membros)⁶⁰. Essas três declinações da crença são indissociáveis: crer naquilo que ele diz e crer nele supõem e implicam, ao mesmo tempo, em habitar nele e por ele ser possuído.

⁵⁸ Referência a todos esses textos em NADEAU, M.-Th.. *Foi de l'Église*, *op. cit.*, respectivamente p. 53 (Ambrosio), p. 86 (Gregório o Grande), p. 121 (Pedro o Venerável), p. 130 (Bernardo de Claraval), e p. 177 (anônimo do século XII, que depende de Agostinho, *In Ioh.*, § 2-3, *PL* 35, col. 1953-1954: reflexão sobre a abertura no costado do Cristo, verdadeiro ato de produção da sacramentalidade da Igreja no sangue e na água do Crucificado).

⁵⁹ PSEUDO DIONÍSIO O AREOPAGITA, *Noms divins*, VII, 4, *PG* 3, col. 872C ; citado por BOULNOIS, O.. Les trois dimensions de la foi. Le concept de foi selon quelques théologiens médiévaux (XII^e-XIV^e siècles). *In*: GRELLARD, Ch.; HOFFMANN, Ph. ; LAVAUD, L. (orgs.). *Conviction, croyance, foi : pistis et fides de l'Antiquité Tardive au Moyen Âge*. Actes du Colloque réalisé à Paris du 30 mai au 1^{er} juin 2013 (no prelo).

⁶⁰ PIERRE LOMBARD, *Sententiae*, III, d. 23, cap. 4, § 1, Grottaferrata, 1981, p. 143, l. 13-18: “Aliud est enim credere in Deum, aliud credere Deo, aliud credere Deum. Credere Deo est credere vera esse quae loquitur : quod et mali faciunt ; et nos credimus homini, sed non in hominem. Credere Deum, est credere quod ipse sit Deus : quod etiam mali faciunt. Credere in Deum, est credendo amare, credendo in eum ire, credendo ei adhaerere et eius membris incorporari” ; como demonstrou I. BOCHET (Les définitions augustiniennes de la *fides* au croisement des traditions philosophiques et de l'exégèse biblique. *In*: GRELLARD, Ch.; HOFFMANN, Ph. ; LAVAUD, L. (orgs.). *Conviction, croyance, foi : pistis et fides de l'Antiquité Tardive au Moyen Âge*. Actes du Colloque réalisé à Paris du 30 mai au 1^{er} juin 2013 [no prelo]), a fórmula é inspirada em um sermão de Agostinho: DOLBEAU, F.. *Augustin d'Hippone. Vingt-six sermons au peuple d'Afrique*. Paris, 1996, sermão 19, 5, p. 159.

Economia do divino na Terra, a Igreja se vê naturalmente como o “lugar” da crença e a instância própria para definir o pertencimento à comunidade de fé, tornando sua a prescrição de Paulo a Timóteo (I Tim. 6,20): “guarde bem o depósito”; e é em função desse depósito da tradição que ela pôde “se formar” (*forma fidei*), se constituir em instância normativa, guardiã do dogma e dos comportamentos, das verdades de fé e das maneiras de estar em sociedade, em suma, de se instaurar publicamente no comando da “instrução dos costumes e da fé” (*instructio morum et fidei*)⁶¹. Compreende-se então que a fé tenha podido, na conjunção de dois direitos (*utrumque ius*) o domínio tanto do jurista como do teólogo; não apenas o fiel não pode deixar de ser um sujeito de direito, mas a evolução da canonística durante o século XII a respeito da natureza da heresia e a qualificação de sua estranheza como sendo crime de lesa-majestade chega, paradoxalmente, a tornar o herético “fora da lei” em um sujeito de direito retirado de sua estranheza para integrar a ordem jurídica adequada para tratar dos “errantes na fé”⁶². Seguindo o exemplo de Teodósio e de Justiniano, que, tornando o cristianismo uma religião de Estado, distinguiram explicitamente os cristãos dos loucos e dos insensatos, o príncipe cristão medieval se pretende também, a sua maneira (e as maneiras são diversas segundo o grau teocrático do momento), o fiador da pureza e da unidade de fé de seus súditos⁶³. Como o destacou corretamente Laurent Mayali, essa pureza, assunto de fé, acaba por recobrir, nos anos 1140, o perímetro dos “bons costumes”, isto é, a conformidade social que é tributária indistintamente do canônico e do civil, de modo que o termo fé e o vocabulário do engajamento confundem estruturalmente (na tradição medieval) aquilo que nós consideramos, no regime da modernidade, como registros

⁶¹ Retomando a definição da pregação dada por ALAIN DE LILLE, *Summa de arte praedicatoria*, PL 210, col. 111C: “...manifesta et publica instructio morum et fidei, informationi humanum deserviens, ex ratione semita, et auctoritatum fonte proveniens.”

⁶² BASSANO, M.. Normativer l'anormal: l'esprit juridique des sommes anti-Vaudois de la fin du XII^e siècle. *In: L'Ordre chrétien médiéval entre le droit et la foi, Revue d'histoire des religions*, 228/4 (2011), p. 541-566 (p. 548-549); a qualificação “errantes na fé” (*aberrantes in fide*) foi retirada da famosa Bula *Vergentis in senium* de Inocêncio III (1199), que qualifica pela primeira vez a heresia como lesa-majestade.

⁶³ Edito de Tessalônica, *Cunctos populos*, Cod. 1.1.1.1.; citado por L. MAYALI (ver nota seguinte).

desassociados do civil e do eclesiástico⁶⁴. É nessa lógica que na época do grande crescimento teocrático da Igreja romana, no primeiro terço do século XIII, chega-se a conjugar, sem dificuldades, o domínio do *Credo* com aquele da "boa fé", fiadora da equidade e da força dos contratos, como atestam dois cânones (1 e 41) do Concílio ecumênico de Latrão IV (1215). De um lado, certos autores escolásticos refletindo a respeito da teoria dos contratos, como Pedro de João Olivi (1248/49-1298), não deixam de insistir no fato de que "por um voto ou um juramento (...) nos tornamos obrigados segundo o direito divino", o qual não deve ser confundido com esse terceiro que é a instituição eclesial⁶⁵. Assim, paradoxalmente, a fé pode também permitir a limitação da pressão da Igreja, ou seja, enquanto força reguladora da *plenitudo potestatis* papal. Em uma passagem de sua *Summa de Ecclesia*, Juan de Torquemada (1388-1468) lembra que as igrejas, tanto quanto as pessoas, as dignidades e os benefícios vêm da "livre disposição e da plenitude do poder" de Roma. Entretanto, a propósito do comentário de Tomás de Aquino sobre as *Sentenças*, ele valoriza a distância que existe entre a onipotência divina e a "plenitude do poder" dos sucessores de Pedro, na medida em que a Igreja consiste na fé e nos sacramentos e que ela não se confunde, por essa razão, com a *plenitudo potestatis* rebaixada a uma escala "ministerial" em relação à onipotência de Deus⁶⁶. A fé fora de alcance de toda tentação teocrática? A fé como limite da instituição? É uma das vias de escape exploradas pelos reformadores no século XVI.

Do "depósito" da tradição, a Igreja chega a constituir, ao longo dos séculos XII e XIII, um verdadeiro "tesouro", um "cofre" (*scrinium*), onde ela recolhe e conserva as efusões de sangue gratuitas do Cristo (que jamais pecou) e as efusões excessivas dos santos, para aliviar as penas dos fieis, nem tão bons nem tão maus, incapazes

⁶⁴ MAYALI, L.. De la raison à la foi : l'entrée du droit en religion. *In*: **L'Ordre chrétien médiéval entre le droit et la foi**, p. 475-482 (p. 479-480).

⁶⁵ PEDRO DE JOÃO OLIVI. **Traité des contrats**, III (*Des restitutions*), 94, PIRON, S. (ed. e trad.), Paris, 2012 (Bibliothèque scolastique), p. 318-319.

⁶⁶ J. DE TORQUEMADA, *Summa de Ecclesia*, II, 36, Salamanca, 1560, p. 252-254; citado por GABRIEL, F.. Pouvoir de l'Église et personne du pape, *op. cit.*

delas escaparem por suas próprias obras⁶⁷. Com esse “tesouro” de Igreja, passa-se, de algum modo, da “fé do outro” (transformada em “fé da Igreja”) ao gesto piedoso pelo outro, de competência da Igreja, que marca outra forma de realização da crença por parte da instituição, pois as perspectivas e as modalidades da salvação são tributárias da crença *na* instituição; não apenas o simples pertencimento a essa instituição como lugar da salvação (*credere in Ecclesiam*: dela ser membro), mas também, e principalmente, a convicção, a crença, que a instituição tem, *propriis verbis*, o poder de salvar, como se o *credere Ecclesiam* (crer que ela é a Igreja), pudesse somente conduzir a um *credere Ecclesiae* (crer naquilo que ela diz). É, de certo modo, a “Igreja da fé” (*fidei Ecclesia*), que, em uma inversão rara, mas significativa de termos (*fides Ecclesiae/fidei Ecclesia*), *possui* substancialmente a fé e seu complemento necessário de obras adequadas para garantir a grande passagem aberta pelo sacrifício gratuito do Cristo pela Igreja triunfante⁶⁸. Evitemos relacionar (de modo dependente) essa evolução institucional em direção a uma fé substancialmente da Igreja às tensões originais do símbolo batismal bastante valorizadas por Henri de Lubac e à inclinação, de certo modo natural, em conter as três proclamações do *Credo* (o Pai, o Filho e o Espírito) *in sancta Ecclesia*, ao ponto de santificar a própria Igreja em nome da crença na Trindade⁶⁹. Tal é justamente a arquitetura doutrinal que Calvino (1509-1564) contestará mais tarde, em função da invisibilidade da Igreja, quando ele diz preferir somente o *credere Ecclesiam*, pois se crê naquilo que não se vê⁷⁰.

⁶⁷ A definição canônica do “tesouro da Igreja” é dada por HENRIQUE DE SUSE (*HOSTIENSIS*), *Summa aurea*, Venise, 1570, V, *de remissionibus*, § 6; PASCHE, V.. Trésor de l'Église. In: VAUCHEZ, A. (org.). **Dictionnaire encyclopédique du Moyen Âge**, II, Paris, 1997, p. 1536.

⁶⁸ A concordância da *Patrologia latina* fornece apenas dez ocorrências de *fidei Ecclesia*; as duas principais logicamente fazem referência ao Cristo: RUPERTO DE DEUTZ, *In Is.*, PL 167, col. 1346B: “Domus majestatis Domini sancta catholicae fidei Ecclesia est, altare autem ejus placabile, ipse Christus est”; GERHOH DE REICHERSBERG, *In Ps. 26*, PL 193, col. 1185D: “non nisi in una unius fidei Ecclesia Christus regnat.”

⁶⁹ DE LUBAC, H.. La foi de l'Église. In: **Christus**, 12 (1965), p. 228-246 [reimpresso em _____. **La foi chrétienne. Essai sur la structure du symbole des apôtres**. Paris, 2008 (Œuvres complètes, V), p. 449-473].

⁷⁰ JOÃO CALVINO. **Institution de la religion chrétienne**. VÉDRINES, M. DE; WELLS, P. (eds.). Aix-en-Provence/Charols, 2009, IV,i,2, p. 946-947 ; GANOCZY, A. **Calvin théologien de l'Église et du ministère**, Paris, 1964 (*Unam Sanctam*, 48), p. 193.

III. Tensões e retornos

A história social da fé esboçada aqui (com a passagem da *fides aliena* tardo-antiga à *fides Ecclesiae* sistematizada no contexto sacramental ao longo da Idade Média, e o crescente controle de uma instituição de direito) supõe retornar, para terminar, a questões de conteúdo, para bem delimitar as tensões constitutivas da relação entre fé e saber.

A. Um regime da “dupla verdade”

A fé é “uma maneira de possuir aquilo que se espera, um meio de conhecer as realidades que não se vê”. Essa definição, retirada da Epístola aos Hebreus (11, 1) é o pivô de uma reflexão de fundo, durante toda a Idade Média, a respeito das relações (de exclusão ou de complementaridade) entre fé recebida e saber construído. Em alta época, a tensão se faz em termos de contradições originais entre saber antigo pagão e doutrina cristã, a questão central sendo a de se saber qual lugar dar a uma na outra, e reciprocamente. Com a complexidade progressiva dos “regimes de verdade” em função dos saberes institucionalizados, cuja inflexão maior foi marcada (na época escolástica) pelo surgimento da autoridade dos mestres universitários e a definição de uma arquitetura global das ciências coroada pela teologia e o direito, as verdades da fé são submetidas “a um exame cujas técnicas têm como origem uma epistemologia geral” (a qual pressupõe o estabelecimento de “critérios” de apreciação adequados para a colocação da fé no campo do “exame” (*existimatio*) e para o controle do regime da “dupla verdade”): verdade de fé e verdade científica (o “e” podendo ser dito em termos de articulação tanto quanto de contradição, e assim permitir a determinação *ad libitum* do perímetro mais ou menos restrito das proposições acessíveis somente à fé⁷¹). Esse regime de “dupla verdade” permite criar um incontestável espaço de liberdade para

⁷¹ BOUREAU, A. Foi. *op. cit.*, p. 429; WIRTH, J.. La naissance du concept de croyance, *op. cit.*, p. 133; ver também a contribuição de P. BERMON *in*. GRELLARD, Ch.; HOFFMANN, Ph. ; LAVAUD, L. (orgs.). **Conviction, croyance, foi : pistis et fides de l'Antiquité Tardive au Moyen Âge**. Actes du Colloque réalisé à Paris du 30 mai au 1^{er} juin 2013 (no prelo).

o autor, o qual, em relação às autoridades do passado, assume *seu* comentário, e que, contra todos, mesmo correndo o risco de disparar a cólera do magistério (a “dupla verdade” é condenada pelo bispo de Paris, Estevão Tempier em 1277), pode realizar, para o proveito de todos, um “avanço autorizado”, isto é, colocando sobre *sua* autoridade, o autor (*actor, auctor*) sendo definido como aquele que “aumenta” (*autor est qui auget*)⁷². Essa liberdade é reivindicada e assumida pelos mestres da Universidade. Em seu estudo consagrado a autoconsciência dos mestres universitários, Catherine König-Pralong lembra a distinção estabelecida por Tomás de Aquino entre “ciência” e “poder” (*scientia/potestas*): o poder (aquele dos prelados, por exemplo) é atribuído, enquanto a ciência se adquire livremente; é um ato de vontade pessoal, mesmo se a função de ensinar (a *licentia docendi*) supõe, uma sanção institucional⁷³.

B. *Da fé à crença*

Com bem notou Jean Wirth, o regime da “dupla verdade” explica, de certo modo, o surgimento do binômio fé/crença. O termo “crença”, no sentido de “tomar como verdadeiro”, que é atestado em Nicole Oresme nos anos 1370, assinala a chegada de um regime de “opinião”, a qual induz diversidade e pluralidade, sem, contudo, levar ao antônimo “descrença”, que somente se impõe tardiamente em detrimento da *infidelitas*⁷⁴. Entre os pensadores modernos, esse binômio é objeto de dois tratamentos distintos. O primeiro reúne os pensadores com sensibilidades filosófico-teológicas diversas; o *Divinae Fidei Analysis seu De Fidei Christianae Resolutione* de Henry Holden (1655), cuja influência é duradoura até Newman no século XIX, defende a necessidade de um *medium* institucionalizado para alcançar as ver-

⁷² LECLERC, G.. **Histoire de l'autorité. L'assignation des énoncés culturels et la généalogie de la croyance**. Paris, 1996, cap. 4; ZIMMERMANN, M. (org.). **Auctor et auctoritas. Invention et conformisme dans l'écriture médiévale**, Paris, 2001 (Mémoires et documents de l'École des chartes, 59).

⁷³ KÖNIG-PRALONG, C.. **Le bon usage des savoirs. Scolastique, philosophie et politique culturelle**. Paris, 2011, p. 64-65.

⁷⁴ NICOLE ORESME. *Éthiques*, 231: “Ils eurent tel croiance par un signe ou argument qui n'est pas suffisant”; sobre a questão da “descrença” na Idade Média e na época Moderna: WELTECKE, D. **“Der Narr spricht: es ist kein Gott”. Atheismus, Unglauben und Glaubenszweifel vom 12. Jahrhundert bis zur Neuzeit**. Frankfurt am Main/New York, 2010, em especial p. 257-295.

dades de fé⁷⁵; Thomas Hobbes, no *Leviathan* (1651), considera que as verdades de fé não se originam da ciência, mas da crença e que no fundo, “nós temos fé somente nos humanos” (*Is Faith in men only*), sobre os quais nós colocamos nossa confiança⁷⁶. No segundo, que é a via amplamente seguida pelos Reformados nos séculos XVI e XVII, busca-se uma fé renovada, “ao abrigo da crítica, para além do problema epistemológico⁷⁷”; na carta de refundação crítica que são seus *Loci communes*, Melancton (1497-1560) transforma a *fides* em um equivalente estrito da *pistis* e da *fiducia*, a virtude da confiança em Deus mais do que a competência de um conhecimento intelectual de Deus particularmente aleatório à época, quando diversas confissões cristãs honram um mesmo Deus. Nos termos de Pascal (1623-1662): “A fé é um dom de Deus, não crede que nós dizíamos que ela é um dom de raciocínio⁷⁸.” Desde então, não há mais lugar para uma “fé da Igreja”, isto é, para um regime dogmático eclesial de gestão do conteúdo e de controle de pessoas crentes, mesmo se a catolicidade vinda do Concílio de Trento chega a fundir profissão de fé e juramento de obediência ao papa para todos aqueles, universitários e pastores, que possuem sob sua responsabilidade a proteção da boa doutrina⁷⁹. Na crítica da noção de Igreja realizada em *La religion dans les limites de la simple raison* (1793), Kant distingue cuidadosamente a “fé de Igreja” da “fé religiosa”, as crenças (plurais) ou “fé de Igreja estatutária” da “pura fé religiosa” ou religião universal, isto é, a religião fundada sobre a razão pura, que marca o acesso à “verdadeira Igreja”, espiritual, qualificada de outro modo como “Estado ético (divino) sobre a terra”, “geral e público”⁸⁰. A essa retirada do enclave da fé moderna, privada de sua qualificação “de Igreja”, é necessário, evidentemente, associar a disjunção fé/obras reivindicada

⁷⁵ LE BRUN, J. L'institution dans la théologie de Henry Holden (1596-1662). *It.* _____, **La jouissance et le trouble. Recherches sur la littérature chrétienne de l'Âge classique**, Genebra, 2004 (Titre courant, 32), chap. VII, p. 161-174 [primeira publicação: **Recherches de sciences religieuses**, 71/2 (1983), p. 191-202].

⁷⁶ THOMAS HOBBS, **Leviathan**, 7 (“Dos fins ou resoluções do discurso”). MAIRET, G. (trad.). Paris, 2000 (Folio essais), p. 141-146 (p. 146). Agradeço a E. Coccia por essa sugestão.

⁷⁷ WIRTH, J. La naissance du concept de croyance, *op. cit.*, p. 153-154.

⁷⁸ PASCAL, *Pensées*. SELLIER, Ph. (ed.). Paris, 2003 (Agora, les classiques), p. 366.

⁷⁹ PRODI, P. **Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente**. Bolonha, 1992 (Annali dell'Istituto storico italo-germanico, Monografia, 15), p. 311-320.

⁸⁰ KANT, E. **La religion dans les limites de la simple raison**, III, 7. GIBELIN, J. (trad.); NAAR, M. (revisão) Paris, 2010 (Bibliothèque des textes philosophique), p. 200 et 209-210.

pela Reforma, que se apoia na “fé só” sem outra forma de mediação ou de recurso ao “tesouro” da Igreja.

Por fim, ao termo de séculos de congruência, o vocabulário religioso e o vocabulário das instituições acabam por se desassociar na época moderna. A lenta história da dissociação dos termos recua até a renovação, em contexto comunal, nos séculos XII-XIII, da antiga noção romana de *fides publica*, que assinala um engajamento de um novo tipo entre iguais, em um horizonte que permanece, é verdade, sempre cristão (pois se jura diante de Deus e sobre os Evangelhos), mas com referências renovadas à “boa consciência” do prestador diante de si e de seus “iguais” no quadro comunitário, e às virtudes cardeais que garantem sua boa regulação; trata-se, em suma, de “respeitar uma ética cívica que coloca o bem comum acima de toda outra consideração”, dotando-se de pessoas e de instrumentos ligados a um “serviço público” adequado para se garantir a *fides publica*⁸¹. A médio e longo prazo é também uma dissociação dos regimes de fé que afeta o soberano e os súditos nas realezas tardo-medievais e modernas. Certamente, em regime absolutista católico, defende-se que o soberano é responsável pela conformidade religiosa de seus súditos, que estão “engajados” em sua fé, no duplo sentido do termo, com uma distinção notável correspondendo à relação de equivalência entre aquilo que é devido ao Céu e aquilo que se deve ao rei (*fides poli/fides soli seu regni*)⁸²; do mesmo modo, em terras reformadas, postula-se a coerência confessional dos quadros políticos em nome do axioma *cujus regio ejus religio*. Entretanto, em um mundo no qual a unidade de fé se tornou problemática, impõe-se uma disjunção mais ou menos firme (mas real) entre fiel e súdito; como defende Michel de l’Hospital, chanceler régio, diante dos representantes católicos e huguenotes reunidos na assembleia de Saint-Germain-en-Laye em janeiro de 1562: “o rei não quer de modo algum que vós

⁸¹ CHASTANG, P. **La ville, le gouvernement et l’écrit à Montpellier (XII^e-XIV^e siècle)**. Paris, 2013, p. 212-213, para a citação; sobre a questão do “serviço público”: SCHNEIDER, E. *Persona publica* dans le droit savant médiéval: l’exemple du notaire comme personne publique. *In*. BOUINEAU, J. (org.). **Personne et res publica, Méditerranées**, 3 (2008), p. 161-193 (p. 185).

⁸² A distinção é de Jacques Le Maître, advogado do rei da França (1497), citado por LANGE, T. The Birth of a Maxim: A Bishop Has No Territory. *In*. **Speculum**, 89/1 (2014), p. 128-145 (p. 133, n. 17).

entres em disputa sobre qual opinião é a melhor; pois não se trata aqui *de constituenda religione, sed de constituenda republica*; mesmo o excomungado não deixa de ser cidadão”⁸³.

C. A instituição da crença

A história posterior – que é a *nossa* história enquanto história dos campos de saber na época da definição acadêmica de uma *epistème* criadora das ciências sociais –, mostra toda a dificuldade colocada pelo fato de desassociar a fé e instituição. Na trama da discussão travada com Harnack sobre a “essência do cristianismo”, Ernst Troelsch notava corretamente que a teologia católica não podia empregar a expressão e preferia em seu lugar a de “fé da Igreja” (*der Glaube der Kirche*)⁸⁴. Por quê? Em resposta a qual lógica histórica de fundo propícia a fecundar a reflexão contemporânea sobre o controle da crença na aglutinação institucional? Como utilmente lembrou Bruno Karsenti, para o último Durkheim, aquele das *Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), viver socialmente é crer em comum; a comunidade de fé é uma comunidade instituída, pois “a crença é instituída”, “a crença é *rapidamente* controlada na instituição”⁸⁵. Um dos atores mais importantes da “querela” da teologia política nos anos 1920-1930, Erik Peterson defendeu em termos decisivos que “na fé, o ato de crer não se distingue do ato de obedecer, mas é intrinsecamente ligado a ele”⁸⁶. A lógica do dogma cristão não quer que se fale *de* Deus, mas que se esteja *em* sua linguagem⁸⁷. Nesse sentido, a teologia é uma “topologia”; ela define o espaço do dogma como um perímetro de adesão e de per-

⁸³ *Œuvres de Michel de l'Hospital*. DUFÉY, M. (ed.). Paris, 1826, I, p. 451; citado por LECLER, J.. **Histoire de la tolérance en France au siècle de la Réforme**, Paris, 1994 [1955] (Bibliothèque de *L'Évolution de l'humanité*), p. 454.

⁸⁴ TROELTSCH, E. Was heißt “Wesen des Christentums. //r. _____, **Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik, Gesammelte Schriften**, II, Tübingen, 1922, p. 386-451 (p. 391) [Que signifie essence du christianisme ? //r. _____, **Œuvres, III, Histoire des religions et destin de la théologie**. Paris-Genève, 1996, p. 181-241 (p. 186)].

⁸⁵ KARSENTI, B. Structuralisme et religion. In: REMAUD, O; SCHAUB, J.-F.; THIREAU, I. (orgs.). **Faire des sciences sociales: comparer**. Paris, 2012, p. 61-93.

⁸⁶ PETERSON, E. Qu'est-ce que la théologie ? (1925). //r. _____, **Le monothéisme : un problème politique**, (trad. francesa), Paris, 2007 [ed. orig., Leipzig, 1935]; citado e analisado por KARSENTI, B. Autorité et théologie. Peterson et la définition chrétienne du dogme. //r. **Archives de philosophie**, 74/1 (2011), p. 149-168 (p. 155).

⁸⁷ *Ibid.*, p. 157.

tencimento. A crença é um fato de instituição, pois, no longo termo da cultura cristã, "a religião não possui outro meio de existir que não seja o de unir o espírito de piedade ao espírito da comunidade, a crença à instituição⁸⁸". Mas ainda é preciso entrar em acordo sobre o que se chama "instituição" e determinar em que medida a Igreja medieval (que foi nosso objeto aqui) pode ser tomada como modelo realizado do "controle" na fé.

⁸⁸ ORTIGUES, E. **Le monothéisme. La Bible et les philosophes**. Paris, 1999 (Optiques Philosophie), p. 6 [reeditado em _____, **Le temps de la parole et autres écrits sur l'humanité et la religion**. Rennes, 2012, p. 117].

REFORMADOR, BISPO E VICE-REI: JUAN DE PALAFOX, UM HOMEM ENTRE DEUS E CÉSAR

REFORMER, BISHOP AND VICEROY: JUAN DE PALAFOX, A MAN BETWEEN GOD AND CAESAR

Flávia Silva Barros Ximenes¹

Universidade Federal Fluminense
(PPGH-UFF)

Resumo: Os religiosos sempre tiveram papel de destaque no governo das monarquias ibéricas onde cardeais, bispos e inquisidores frequentemente integraram juntas e conselhos. Como ocupantes de uma posição particular na estrutura do poder e detentores de enorme influência, os bispos muitas vezes entraram em conflito com a jurisdição de vice-reis e audiências, o que faz destas figuras ricos instrumentos de análise da estrutura de poder de que faziam parte. Desse modo, o trabalho pretende refletir sobre a participação eclesiástica no governo das Índias tendo como referência a atuação de Don Juan de Palafox y Mendoza, *hechura* do conde-duque de Olivares, bispo e vice-rei.

Palavras-chave: Igreja – Governo das Índias – Juan de Palafox.

Abstract: The religious have always had a prominent role in the government of the Iberian monarchies where cardinals, bishops and inquisitors often integrated boards and councils. As occupiers of a particular position in the power structure and holders of enormous influence, bishops often clashed with the jurisdiction of viceroys and audiences, making these figures rich instruments of analysis of the power structure of which they were part. This work intends to reflect on the ecclesiastical participation in the government of the Indies, having as reference the performance of Don Juan de Palafox y Mendoza, *hechura* of the Count-Duke of Olivares, Bishop and Viceroy.

Keywords: Church – Government of the Indies – Juan de Palafox.

¹ Mestranda do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense (PPGH-UFF), bolsista CNPQ. E-mail: flaviastb@yahoo.com.br.

Durante muito tempo as coisas de César e as de Deus andaram juntas, de tal forma que por muito tempo foi impossível saber exatamente o que dar a quem, já que não era possível ver com clareza a linha tênue que separava as posses de proprietários tão distintos.

A Monarquia Hispânica, composta de uma série de reinos unidos por herança, agregação ou conquista, articulava seus territórios através da corte, núcleo de poder escolhido para governar a monarquia através de uma série de organismos, entre os quais os conselhos, os tribunais e as juntas². Nesta arquitetura de governo onde o poder era, em essência, partilhado, os eclesiásticos sempre tiveram papel de destaque. Além de estarem presentes no Conselho da Inquisição, pela própria natureza da matéria tratada, os primeiros presidentes do Conselho de Fazenda foram bispos, o arcebispo de Toledo e o Inquisidor Geral participavam habitualmente do Conselho de Estado e, no início da Idade Moderna, o cargo de presidente do Conselho de Castela pertenceu, na maior parte das vezes, a bispos³.

Consciente da influência da Igreja na vida social, a coroa a utilizou de várias formas para afirmar a própria autoridade, seja utilizando o amplo alcance do episcopado através da rede de paróquias e do papel dos bispos como transmissores das comunicações reais através dessa rede, da legitimação do regime e suas políticas através do discurso religioso, onde o governo real era expressão da vontade divina ou da própria concessão de cargos de destaque e importância no governo.

Nos territórios ultramarinos a coroa também não prescindiu da colaboração do clero numa atuação que foi muito além da evangelização dos naturais. Para ter a dimensão da importância dessa atuação é preciso ter em mente a centralidade da Igreja na península ibérica do século XVII, onde a ordem sócio-política baseava-se fundamentalmente no catolicismo, a política era indissociável do elemento religioso e o dever primordial do rei era defender a fé católica. Entre os anos de 1493 e 1508 os

² MILLÁN, José Martínez. A articulação da monarquia espanhola através do sistema de cortes: conselhos territoriais e cortes vice-reinais, In: ALGRANTI, Leila Mezan & MEGIANI, Ana Paula. **O Império por escrito. Formas de transmissão da cultura letrada no mundo ibérico. Séculos XVI-XIX**. São Paulo: Alameda, 2009, p. 37.

³ RIBOT, Luis. "El gobierno de la Corona de Castilla en los siglos XVI y XVII". In: RODRIGUEZ, Antonio C. y Martínez, Adolfo C. (orgs.). **Saber y Gobierno**. Madrid: Actas, 2013, p.93.

papas Alexandre VI e Julio III concederam aos Reis Católicos o padroado sobre toda a Igreja das Índias, ou seja, cederam a Coroa certos direitos em troca da edificação, dote e fundação de tudo que fosse conveniente para a expansão da fé na América.

Um dos direitos concedidos pelo padroado era a apresentação de candidatos aos benefícios eclesiásticos. Todos eram nomeados pelo rei ou pelos vice-reis, que atuavam como vice-patronos, e mesmo que as nomeações estivessem tecnicamente sujeitas a aprovação do papa (no caso de bispos) ou das autoridades diocesanas (nos benefícios menores) esta aprovação era praticamente automática, o que fazia com que o progresso na carreira eclesiástica dependesse do favor real. Entre Deus e o rei, os bispos atuavam num limite tênue entre o secular e o religioso. Pastores de seu rebanho, pais e protetores dos fiéis, também eram coadjutores de ordens reais e intermediários, através dos tribunais eclesiásticos, de vários aspectos da vida da população além de dirigir projetos sociais e culturais.

Os bispos ocupavam uma importante posição na estrutura de poder das Índias e não só como pastores de almas que exortavam seu rebanho à obediência ao rei. Além da evidente influência religiosa e das obras de assistência social que financiavam, exerciam enorme importância na vida da comunidade através dos tribunais episcopais, pois por eles passavam o nascimento e a morte, os testamentos, casamentos e a opção pela vida religiosa. A compra, venda e melhoramento de propriedades também era de sua alçada, pelo dízimo que deveria ser pago obrigatoriamente. Além disso, os preços dos mercados, a produção e as colheitas se discutiam em audiências eclesiásticas⁴. Detentores de tanta influência, não é de estranhar que as relações com as autoridades seculares tenham sido muitas vezes conflituosas, em especial com os vice-reis, com os quais geralmente competiram por jurisdição e prerrogativas. Para Letícia Perez Puente a condição do bispo como agente político fica clara na seleção dos eleitos para ocupar as dioceses americanas, pois eram homens de Estado e sua nomeação se deveu aos méritos de suas realizações ou ao que prometiam realizar ao assumir o cargo. Embora o padroado tenha justificado

⁴ PUENTE, Letícia Perez. El obispo. Político de institución divina. In: La Iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación. México Universidad Nacional Autónoma de México, 2010, p.165.

o controle real sobre as atividades eclesiásticas, a canalização desse controle se deu em grande medida através dos bispos. Puente chama a atenção para o poder que os bispos detinham e que, para ter uma idéia do alcance desse poder basta atentar para suas relações com o poder dos vice-reis, com o qual todos competiram, salvo raríssimas exceções.

O vice-rei atuava como o alter-ego do rei e concentrava poderes políticos, religiosos, jurídicos, econômicos e militares, devido a ser investido com os poderes de Presidente da Real Audiência, Governador e Capitão Geral, além de ser superintendente da Fazenda Real e vice-patrono eclesiástico. Era o responsável pela distribuição dos principais cargos do reino, e a ele eram devidos os mesmos respeitos e cerimônias que ao soberano tais como ser recebido sob pálio, ocupar lugar principal nos atos públicos e morar em casa com status de Palácio Real. As festas e cerimônias públicas eram momentos de destaque para esse alter-ego do rei, onde a participação dos grupos sociais locais, ocupando cada um seu local de acordo com a hierarquia tinha vital importância na construção e fortalecimento das relações sociopolíticas no vice-reino, o que fazia da corte um privilegiado espaço político, onde diversas facções disputavam o favor do vice-rei⁵.

Algumas limitações como o breve período de governo (em geral três anos), o controle real através de visitas e do "juízo de residência", espécie de inquérito que examinava todo seu governo ao deixarem o cargo, a resistência das elites locais, a impossibilidade de decidir alguns assuntos sem consulta prévia a Madri e a correspondência entre os órgãos eclesiásticos e administrativos e a Corte ocorrer diretamente sem passar por suas mãos, eram fonte de um acréscimo de tensões e conflitos por jurisdição e frequentemente obrigava o vice-rei a enfrentar a resistência de diversos grupos de poder, mas, mesmo assim o cargo proporcionava a seu possuidor a posição de "figura real", ou, como Andrés Hurtado de Mendonça, III vice-

⁵ BÜSCHES, Christian. La corte virreinal como espacio político. El gobierno de los virreyes de la América hispánica entre monarquía, élites locales y casa nobiliaria (p. 319-344). In: CARDIM, Pedro y Palos, Joan-Lluís (eds). **El mundo de los virreyes en las monarquías de España y Portugal**. Madrid: Iberoamericana; Frankfurt amMain: Vervuert, 2012.

rei do Peru se proclamou, “el Rey vivo en carnes”⁶. Numa monarquia como a hispânica, onde uma das características era a ausência do rei na maior parte de seus reinos, a figura do vice-rei era carregada de simbolismo.

Quando um bispo se tornava vice-rei (promovidos a arcebispos para ocuparem o cargo), reunia em uma só pessoa duas máximas dignidades, a secular e a religiosa e gerenciava uma extensa rede clientelar, alcançando um nível de poder do qual muitas vezes era difícil abrir mão.

Pedro Cardim⁷ ao afirmar que a presença do religioso sempre marcou o exercício da autoridade, ressalta que o poder, em si, envolve quase sempre um elemento religioso, na medida em que condiciona o comportamento das pessoas. Os religiosos investidos de poder temporal, no limite entre Deus e César, nos permitem com suas contradições, erros e acertos, refletir sobre os meandros da política e sua interseção com a religião. Don Juan de Palafox y Mendoza foi um dos que se equilibrou nesse limite tênue.

Nascido em 1600, filho do Marques de Ariza, graduou-se em direito canônico na Universidade de Salamanca, centro dos grandes debates da época, em especial da questão reformista, que crescia a medida em que a monarquia espanhola se afastava do “século de ouro”. No início do século XVII a Coroa espanhola, o outrora vitorioso império de Felipe II, enfrentava uma crise financeira, e era difícil manter o controle sobre seus territórios, o que já havia levado à perda dos Países Baixos em 1580 e sessenta anos mais tarde levaria à perda de Portugal. Com a crescente debilidade da economia ameaçando a Coroa há o despertar de uma consciência da crise, que leva a um debate intenso para buscar suas razões e nesse contexto proliferam textos conhecidos como arbítrios. Sua produção se insere numa cultura política baseada no conselho ao rei, que para governar valia-se da assessoria de conselhos, juntas, secretários e quando necessário, da convocação de cortes. De acordo com Ramada

⁶ TORRES Arancivia, Eduardo. **Corte de Virreyes. El entorno del poder en el Peru del siglo XVII**. Lima, Pontificia Universidad Católica del Peru, Instituto Riva-Agüero, 2014, p.78.

⁷ CARDIM, Pedro. Religião e ordem social. Em torno dos fundamentos católicos do sistema político do Antigo Regime. **Revista de História das Idéias**, Coimbra: IHTI, v. 22, 2001A CURTO, Diogo Ramada. “Remédios para os males”. In Curto, Diogo R. **Cultura política no tempo dos Filípes**. Lisboa: Edições 70, 2011.

Curto⁸ a “moda” dos arbítrios se alastrou tendo como base a necessidade da introdução de reformas no aparelho de Estado. Os arbitristas começam a publicar obras fazendo críticas e propondo soluções ao problema da monarquia, sugerindo remédios para a crise. Com o prosseguimento da crise e dos debates o reformismo deixa de ser um projeto dos arbitristas para fazer parte do discurso da elite política da época, inclusive com a formação da *Junta de Reformacion*, em 1620, que antecedeu a *Junta Grande de Reformacion*, parte do projeto reformista do conde-duque de Olivares. No entender dos reformistas o declínio da Coroa não era de fundo político ou econômico, mas tinha como causa a decadência da moral e dos costumes que dominava a monarquia em todos os setores. Assim, a reforma se assentava sobre um novo tipo de austeridade, principalmente dos ministros, mas que abrangia a monarquia como um todo, do rei ao último súdito, enfatizando a necessidade de honestidade, obediência e disciplina.

Em meio à efervescência reformista Palafox, tão logo se gradua na Universidade é encarregado por seu pai de tutelar seu irmão mais moço e administrar o marquesado de Ariza. Em 1626 é chamado para representar a nobreza nas Cortes Aragonesas convocadas por Felipe IV para negociar a contribuição a União de Armas, projeto do conde-duque de Olivares que propunha a criação de um exército comum para todos os reinos da Monarquia espanhola, sustentado igualmente por todos com recursos humanos e financeiros. Sem abrir mão das prerrogativas aragonesas Palafox defendeu a proposta real, afirmando que a colaboração com a Coroa fortaleceria a posição de Aragão perante o rei, oferecendo maiores possibilidades de ascensão a seus habitantes. Ao final das cortes, as partes entraram em acordo: em troca do apoio a União de Armas, os aragoneses teriam maior participação nos cargos da administração real. Essa medida estava em perfeita concordância com a intenção de Olivares de integrar a Monarquia, tornando-a mais homogênea e unificada.

Os esforços de Juan de Palafox e sua lealdade ao rei chamaram a atenção do conde-duque de Olivares, que reconheceu o potencial do jovem aragonês, o qual no

⁸ CURTO, Diogo Ramada. “Remédios para os males”. In CURTO, Diogo R. **Cultura política no tempo dos Filipes**. Lisboa: Edições 70, 2011.

mesmo ano de 1626, recebeu a nomeação como procurador do Conselho de Guerra. Este ano foi um divisor de águas na sua carreira, quando se transformou de um promissor nobre de Aragão em um dos membros do círculo de preferidos de Olivares, os favoritos do favorito do rei. A rede de clientelismo de um valido era ampla e complexa, integrando múltiplos indivíduos sob sua influência direta ou indireta, integrando o reino amplamente sob seu controle. A influência do valido do rei sobre seus protegidos se faz notar em episódios como quando, tendo manifestado o desejo de contrair matrimônio, Palafox foi persuadido por Olivares a reconsiderar, fazendo-o antever que teria uma brilhante carreira eclesiástica, comportamento citado por Thompson⁹ quando fala da atuação dos validos que disciplinavam e orientavam seu grupo no sentido de unificar a corte estendendo, assim, sua área de influência. Mais tarde, em seu livro *Vida Interior*, Palafox diria a respeito: *"Lo octavo, averle el Ministro superior advertido, que no mudasse el habito Eclesiastico en que andava, com lo qual le quito el intento de casarse."*¹⁰

Em 1629 recebeu as ordens sacerdotais e alguns meses depois, no mesmo ano, foi nomeado fiscal do Conselho das Índias, sendo logo depois designado como capelão-mor da irmã do rei, a infanta dona Maria, com a missão de escoltá-la em sua viagem a Viena onde encontraria seu marido Fernando III, rei da Boêmia e da Hungria. Retornando a Madrid retomou seu posto no Conselho das Índias e logo foi promovido a conselheiro, tendo então a oportunidade de entrar em contato com o governo do Novo Mundo e suas particularidades.

Ao chegar também ofereceu ao rei o *Dialogo político del estado de Alemania y comparacion de España con las demas naciones*, que pode ser considerado um arbítrio, escrito na forma de diálogo entre dois amigos, Don Francisco e Don Diego, que debatem as vantagens da monarquia espanhola sobre as outras. Já se encontra aqui uma fratura entre o pensamento de Palafox e de Olivares, já que na fala de Don Francisco, enfatiza que as diferentes leis dos reinos que compõem a Coroa são muito

⁹ THOMPSON, A. A. El contexto Institucional de la Aparicion del Ministro-Favorito. In: ELLIOTT, John, BROCKLISS, Laurence. **El Mundo de los Validos**. Madrid: Taurus, 1999, p. 27.

¹⁰ **Vida Interior del Excelentissimo señor Don Juan de Palafox y Mendoza, Barcelona**, 1687 cap. 14 p. 42.

convenientes: cada reino é governado de acordo com suas inclinações e características próprias, mas unido por um único rei e uma única fé, mantendo leis e costumes próprios de cada reino que deveriam ser respeitados pelo rei para o crescimento da monarquia e a manutenção de seus territórios enquanto para Olivares, no entanto, a solução para o declínio espanhol era a centralização, unificando a autoridade real em todos os territórios, impondo leis que desagradavam boa parte dos súditos e mantendo uma agressiva política externa. No seu texto também se encontra a preocupação com a moralidade: "*Quitense los vicios de la Republica, y los escandalos, que quitan la felicidad a nuestras venderas, y la dan a los enemigos, que esto temo mas que todos.*"¹¹, e considerações sobre economia: "*Quando le faltase dinero, Indias y todo demas, á un palmo de tierra, cultivandola, y labrandola, halla tu minas, tu Potosi y sus riquezas en la venerable agricultura en todos los siglos tan preciada*"¹², mas o pano de fundo da obra é a defesa da monarquia composta:

D.Dieg. Como podeis assentar esto de una Ley, siendo tan diferentes las Leyes, con que se gobiernan las Coronas de Castilla, Aragon, y Portugal? D. Franc. Esta diferenciencia, no es la que desazona el estado comun, antes es muy vistosa, y conveniente. Porque assi como no vendra bien, el sombrero á la mano, ni el guante á la cabeza, y seria estraño, y disforme, si se trocassen; asi cada Reyno, conforme sus naturales, sus inclinaciones, su situacion, sus circunstancias, ha de tener diferentes la leyes, y con esse cuidado se ha de gobernar; porque seria peligroso alterarles el gobierno que aman, porque con él nacieron y crecieron. Pero en lo universal, que es el reconocimiento, la lealdad, la obediencia, y jurisdiccion, este sujetos á un Rey, tienen conseguida la mas principal parte de la felicidad en lo politico.¹³

Defendeu e nunca abandonou a opinião de que a unidade da Coroa é sua fé e seu rei, tendo cada reino suas leis e características próprias, devendo o monarca visitar seus reinos, para "*quitar la tristeza á los subditos, y aún los zelos de assiste más á una que á otra Nacion*" comportando-se como "*fuese nacido en cada una*",

¹¹ Dialogo político del estado de Alemania y comparacion de España con las demas naciones, p.84. Encontra-se no Tomo X das **Obras del Ilustrissimo y Venerable Siervo de Dios Don Juan de Palafox y Mendoza**.

¹² Idem, p.79.

¹³ Idem, p.77.

granjeando assim o amor dos súditos, outro conceito que perpassa os escritos políticos palafoxianos : "*justamente ama el Rey á sus vassalos, y justamente le amamos*"¹⁴, "*Claro está que un Rey Catolico (...) teme mas las lagrimas de sus vasallos, que las lanzas de sus enemigos (...)*"¹⁵, para o bispo, o amor do vassalo é o grande tesouro do seu rei.

Dando sequência a seus planos de reforma e aumento da intervenção governamental, o conde-duque de Olivares enviou as Índias como vice-rei o Marques de Gelves com a incumbência de pôr seu plano em prática, o que resultou em desagrado e, em 1624, numa revolta que culminou com a fuga desesperada de Gelves da fúria da população disposta a assassiná-lo. Em 1639 a notícia de uma nova ameaça a autoridade de um vice-rei chegava à corte, desta vez o marques de Cadereita era desafiado por uma facção que incluía membros da audiência do México e o Conde-duque então decidiu enviar um visitador geral para restaurar a ordem e zelar pelos interesses da Coroa: o escolhido para a missão foi Don Juan de Palafox.

Nomeado visitador geral em março de 1639, recebeu as incumbências de conduzir as residências dos vice-reis Cerralvo e Cadereita, resolver a disputa entre o vice-rei e a audiência e conduzir uma investigação sobre a conduta dos magistrados do tribunal do México, além de inspecionar a Universidade do México, o Tribunal de Contas, o *Correo Mayor* e a Casa da Moeda, deter a fraude na extração da prata e a administração dos impostos das minas e portos além de ser ordenado bispo de Puebla de Los Angeles, maior diocese da Nova Espanha. Em dezembro do mesmo ano, Palafox, munido de amplos poderes seculares como visitador e não menos ampla influência religiosa conferida pelo bispado, embarcou rumo à Nova Espanha, onde aportou em junho de 1640. Dois meses depois era a vez do novo vice-rei chegar à Nova Espanha. Membro de uma das famílias mais aristocráticas da península, don Diego Lopez Pacheco Cabrera y Bobadilla, duque de Escalona, teria uma carreira curta na nova função: Em 1641, após a notícia da rebelião portuguesa, foi deposto após acusações de conspiração com os portugueses rebeldes, que apesar

¹⁴ Dialogo político del estado de Alemania y comparacion de España con las demas nacione, p.77.

¹⁵ Dialogo político del estado de Alemania y comparacion de España con las demas nacione, Op. cit., p.73.

de não serem substanciais, foram suficientes para alarmar a corte e selar a deposição do vice-rei.

Depois da deposição de Escalona, Palafox é empossado como vice-rei interino e arcebispo do México, além de atuar como visitador-geral. Foi o momento de maior concentração de poder em suas mãos, reunindo a autoridade e o prestígio das esferas religiosa e secular. Profundamente impressionado com as revoltas da Catalunha e de Portugal, Palafox advogava uma mudança radical da postura da Coroa em relação à América, com a adoção de medidas mais conformes aos interesses locais, em especial dos crioulos. Conquistou o apoio local com suas medidas, concentradas basicamente em reduzir a pressão fiscal sobre o vice-reino, inclusive colocando-se contra o imposto do papel selado e propondo a redução da taxa da *alcabala*, limitar os poderes do vice-rei e reformar a administração local. No entanto, reformar a administração da Nova Espanha era um risco que a Coroa não queria correr num momento de fragilidade interna e externa e, assim, em novembro de 1642 García Sarmiento de Sotomayor y Luna, conde de Salvatierra, substituiu Juan de Palafox como vice-rei.

O vice-reinado de Salvatierra é o início de tempos difíceis para Palafox, um período marcado por tensões políticas, onde não pode contar com seu patrono, conde-duque de Olivares, que caiu do poder em 1643, mesmo ano em que Palafox havia renunciado ao cargo de Arcebispo do México. Duas visões estavam em choque: a do conde, para quem o necessário era recolher impostos para o tesouro real, e a do bispo, que queria reformas profundas cujos resultados seriam vistos a longo prazo. Logo as visões opostas do ex e do atual vice-rei entraram em conflito, enquanto na esfera religiosa, explodia um conflito com os Jesuítas, motivado pelo pagamento dos dízimos. Salvatierra representava para Palafox a política autoritária que levava a perda de Portugal e a revolta da Catalunha, priorizando a arrecadação de fundos sem levar em conta as necessidades locais. Os embates entre ambos prosseguiram, a autoridade do visitador geral contra a do vice-rei, que se uniu aos inimigos do bispo-visitador até lançar sobre ele o fantasma de uma rebelião, acusando-o de ser

perigoso para a estabilidade do vice-reino e de incitar o povo a revolta. Acusado de sedição, com os ânimos da população exaltados em seu favor, o que motivou um tumulto em Puebla, Palafox saiu da cidade e se escondeu em São Jose de Chiapas, num auto-exílio que durou de junho a novembro de 1647. Em setembro de 1647 chegaram ordens de Madri para por fim a contenda: o conde de Salvatierra foi designado como vice-rei do Peru, o que, afinal, equivalia a uma promoção e Palafox recebeu ordens de encerrar a visita geral, mas só em novembro, com a chegada do governador interino da Nova Espanha, saiu do seu esconderijo e retornou à sua diocese. O fim de seu projeto reformista foi decretado por uma ordem datada de fevereiro de 1648, a qual determinou que embarcasse no primeiro navio para a Espanha, e em junho de 1649 deixa a Nova Espanha para onde, apesar de seu desejo, não mais voltaria.

A principal característica do pensamento político de Palafox é a defesa do pluralismo da monarquia espanhola, com seus vários reinos unidos sob o comando de um rei. As revoltas da Catalunha e de Portugal convenceram ainda mais Palafox do acerto de sua proposição. As políticas de Olivares tornaram-se muito impopulares em Portugal, acumulando a participação de Portugal na guerra, tanto financeiramente quanto com o envio de soldados, com as violações do Estatuto de Tomar, que o rei espanhol tinha concordado em respeitar quando da União Ibérica. O status de Portugal na monarquia Habsburgo era de reino herdado e não conquistado, como firmado nas cortes de Tomar, no tipo de união conhecido como "*aeque principaliter*", no qual os reinos, apesar da união, conservavam suas próprias leis, foros e privilégios e eram tratados como entidades distintas, diferentemente dos reinos anexados por conquista que eram incorporados também juridicamente. E se a convocação das cortes reforçava os direitos políticos dos diversos corpos sociais e fortalecia o vínculo entre o rei e seus súditos, desrespeitar seus acordos significava abalar tal vínculo. O sistema corporativo determinava que o monarca respeitasse os particularismos e zelasse pelo equilíbrio social, já que essa concepção de governo associava a

sociedade a um corpo, no qual o rei representava a cabeça, que não podia funcionar sem as demais partes.

Assim, com a rebelião portuguesa, vendo perdido mais um reino em seu já fragmentado Império, Palafox convenceu-se ainda mais da necessidade de retorno ao modelo tradicional da monarquia dos Habsburgo, onde o rei atua como um pai solícito, governando por si com a ajuda de bons conselheiros, visitando seus reinos e se adaptando a seus costumes. Acreditava que não era possível aplicar regras gerais de governo a uma estrutura intrinsecamente diversificada. Para ele a unidade e a diversidade dessa monarquia não eram contraditórias e poderiam coexistir, sendo necessário para isso que o rei defendesse os interesses particulares de cada um dos territórios sob sua autoridade. Numa de suas obras¹⁶ afirma que “só Deus pode criar os reinos com umas inclinações, mas uma vez criados com diversas é necessário que sejam diversas as leis e formas de seu governo.”

Para isso propôs medidas compatíveis com os interesses da Nova Espanha, em especial dos crioulos, cujo apoio considerava tão indispensável para a coesão social e estabilidade da monarquia quanto o das oligarquias peninsulares. Além de propor, pôs em prática um projeto de reforma, que a Coroa não arriscou apoiar. As áreas em que concentrou seus esforços eram demasiado sensíveis, em especial no tocante a arrecadação de impostos.

Para Palafox, reduzir os impostos era uma maneira de fortalecer a autoridade real, pois, na medida em que se suas elites recebessem compensação pelos serviços à coroa, os vice-reinos das Índias seriam leais ao rei e rentáveis a monarquia. Para justificar essa posição comparava os impostos ao sangue, que se sobe todo à cabeça debilita o corpo e se desce todo ao corpo enfraquece a cabeça, sendo assim “toda conservação pública consiste em dar à cabeça o bastante, e deixar no corpo o necessário.”¹⁷

¹⁶ **Dictames Espirituales y Políticos**, p. 45. Encontra-se no Tomo X das **Obras del Ilustrissimo y Venerable Siervo de Dios Don Juan de Palafox y Mendoza**.

¹⁷ *Idem*, p. 29.

Enquanto lutava para reformar a administração do vice-reino e cumpria suas obrigações como visitador-geral, não descuidou da atuação no campo religioso. Ao assumir o bispado de Puebla, Palafox tinha dois objetivos principais: transferir o controle das paróquias indígenas das ordens mendicantes para o clero regular e obrigar os jesuítas a pagar os dízimos à igreja diocesana.

Nos primeiros tempos da conquista o clero regular, munido de privilégios concedidos pela sede apostólica para suprir a falta de clérigos seculares, desembarcou na nova terra para evangelizar os índios e estruturou uma organização eficiente, mas, segundo as normas da Igreja, improvisada. Com a chegada dos primeiros bispos, que já encontraram toda uma estrutura regular em funcionamento, começaram as tentativas de impor a administração diocesana o que resultou em um longo e persistente conflito entre o clero regular e o secular. No século XVII, o *déficit* de padres seculares que havia nos primeiros tempos da conquista não existia mais, ao contrário, havia aproximadamente 2.000 padres crioulos no vice-reino competindo por lugares na hierarquia da Igreja¹⁸. Os frades, por sua vez, não queriam entregar suas paróquias e surgiam críticas de enriquecimento excessivo e abusos cometidos contra os índios. Havia uma longa história acerca do enfrentamento entre bispos e ordens regulares; já no século anterior o arcebispo do México, Don Pedro Moya de Contreras tinha se envolvido em longos e infrutíferos embates com as ordens. Seis meses após sua chegada, Palafox determinou que a ordem dos franciscanos obedecesse a um decreto real de 1638 que determinava que os frades prestassem exames perante o bispo em teologia, moral e língua ou as paróquias seriam confiscadas. Perante a recusa do comissário da ordem, fez valer suas prerrogativas para cumprir a determinação, despejando paróquias sob protesto dos frades e distribuição de panfletos e sermões vilipendiando o bispo, que prosseguiu em suas determinações, fazendo com que os Dominicanos e Agostinianos também entregassem paróquias, no total três dominicanas, duas agostinianas e trinta e uma franciscanas.

¹⁸ TOLEDO, Cayetana Alvarez de. **Politics and Reform in Spain and Viceregal Mexico: The life and Thought of Juan de Palafox 1600-1659**. New York, Oxford University Press Inc., 2004, p. 66

O bispo também se enfrentaria com os Jesuítas num confronto que ultrapassaria os limites da Nova Espanha. Já em 1642, com a cobrança dos dízimos aos jesuítas, que se recusavam a pagá-los, os ânimos estavam exaltados. A pedido de Palafox foi feito um levantamento dos bens dos jesuítas, que revelou uma enorme riqueza acumulada sobre a qual os frades se recusavam a pagar o dízimo devido. Por doação papal os dízimos do Novo Mundo pertenciam à Coroa, que os distribuía, logo, deixar de pagá-lo lesava a Coroa, que não recebia o devido, e a Igreja, que ficava sem a doação correspondente. Em 1647 o conflito explodiu com acusações de parte a parte, ataques mútuos, excomunhões recíprocas, com intervenções da Igreja e da Coroa – só em janeiro de 1648 o rei expediu catorze cédulas sobre a contenda. Mesmo após seu retorno a Madri, embate com persistiu, com os frades acusando os partidários de Palafox de conspirar contra a Ordem. Em 1652 Palafox oferece ao rei a obra "*Defensa canônica por la jurisdicción episcopal de Puebla de los Angeles*", a qual obteve reação inflamada dos frades. A disputa só foi encerrada após dois breves papais em favor de Palafox, mas o mal estar persistiu ao longo de um interminável processo de canonização do bispo.

Pode-se dizer que Palafox encarnou um misto do modelo do bispo pastor, que emergiu após o Concílio de Trento, zelador das ovelhas e da diocese, com o do bispo político que toma forma a partir do século XVII, cioso da sua autoridade episcopal e do exercício de seus poderes, em especial o de jurisdição. Ao mesmo tempo está de acordo com o exposto por Paiva quando diz que a maioria dos bispos eram criaturas do rei, unidos a ele por laços de fidelidade e subordinação dos quais esperava uma série de serviços, e assim transformava-os simultaneamente em servidores da Igreja e agentes políticos da monarquia¹⁹. Tais laços eram fundamentais numa sociedade onde os afetos e relações de amizade eram inerentes a seus códigos culturais.

O amor funcionava como um elemento de coesão social, que vinha de Deus e unia todas as criaturas. Muitos teólogos escreveram sobre o amor, que inclinava os homens a viverem em comunidade e ajudarem-se mutuamente, numa época em que

¹⁹ PAIVA, José Pedro. **Os Bispos de Portugal e do Império, 1495-1777**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006, p. 564-565.

o bem da comunidade era colocado acima do bem individual. Pedro Cardim²⁰ propõe a existência de uma “ordem amorosa” nas relações sociais e políticas do Antigo Regime e afirma ainda que antes do século XVIII o amor “pouco ou nada tinha a ver com a sexualidade ou com o ambiente romântico, intimista e privado da vida conjugal a dois”, e seu significado, longe de apontar para um sentido secularizado, mostrava uma forte repercussão católica. A atuação do rei também era pautada por essa lógica afetiva, onde o modelo de organização social se pautava pelo modelo familiar. A figura real é muitas vezes comparada ao pai ou ao pastor, numa alusão claramente afetiva, onde o modelo ideal era Jesus Cristo. Uma lógica católica perpassa toda sociedade, estruturando-a conforme um modelo familiar onde o líder é o pai, como espelho da ordem divina onde o pai é o próprio Deus. Ao rei, enquanto centro da monarquia, cabia ser a figura paterna amando seus súditos e sendo amado por eles, distribuindo a justiça e a graça e zelando sempre pelo reino confiado a seus cuidados por Deus. Desse modo, as relações clientelares faziam parte da cultura política e os mecanismos de promoção social e provisão de cargos eram constituídos por uma série de pressões informais, isto é, amizades, recomendações de pessoas influentes e participação nas facções cortesãs. As nomeações episcopais não se excluem desses mecanismos.

Ao atuarem na política, os bispos tinham a seu favor a investidura religiosa, que lhes acrescentava autoridade. John Elliott²¹ ao comparar a influência do conde duque de Olivares e do Cardeal Richelieu sobre seus respectivos reis, afirma que este detinha como vantagem sobre Olivares a influência e prestígio da sua dignidade eclesiástica. Consciente da força dessa dignidade o poder real não hesitou em utilizar clérigos como agentes políticos, e no caso das Índias, em elevá-los ao cargo de vice-rei, concentrando poder religioso e civil num só indivíduo, que ao mesmo tempo em que atuava como pastor de almas representava o *alter-ego* do rei. Paiva²² (2008/2009)

²⁰ CARDIM, Pedro. **Religião e ordem social. Em torno dos fundamentos católicos do sistema político do Antigo Regime. Revista de História das Idéias**, Coimbra: IHTI, v. 22, 2001, p.22.

²¹ ELLIOTT, J. H. & BROCKLIS, Laurence. **El Mundo de los Validos**. Madrid: Taurus, 1999, p. 166.

²² PAIVA, José Pedro. O Estado na Igreja e a Igreja no Estado: contaminações, dependências e dissidência entre o Estado e a Igreja em Portugal (1495-1640). **Revista Portuguesa de História**, t. XL (2008/2009).

destaca que os reis interferiram profundamente na vida da Igreja enquanto essa influenciava notavelmente o governo político da monarquia. A lógica que estruturou as relações Estado-Igreja teria sido o da cooperação e da defesa de interesses comuns, e, embora houvesse dissidências pontuais, não foram suficientes para abalar a união entre as duas instâncias. O contraponto da interferência do Estado na Igreja foi a penetração desta no Estado, na infiltração de eclesiásticos no governo em tarefas não apenas na esfera religiosa, mas exercendo papéis ativos na administração. Palafox cresceu à sombra tanto da visão de um iminente declínio da monarquia espanhola quanto do saudosismo que invocava reformas que trariam o retorno dos tempos gloriosos. E é a consciência do declínio e necessidade de reforma que vão nortear todo o pensamento político de Palafox e também sua ação na Nova Espanha. Boa parte de suas preocupações políticas dirigiram-se ao rei, coração da Monarquia, o qual para reinar com felicidade devia cumprir principalmente três pontos: primeiro, conquistar e manter o amor dos vassallos; segundo, que os ministros respeitem e temam o rei e terceiro, não permitir que ninguém seja mais estimado e temido que ele, o que evitaria um mal "perniciosíssimo" que assolava monarquias inteiras, o dedicar-se ao ministro a reverência devida ao rei e o considerar-se mais os preceitos do vice-rei que os do rei. Para evitar tal dano sugere dois "remédios": que o rei se faça obedecido, privando o ministro do cargo em caso de desobediência mesmo que "moderadamente leve" e que os vassallos e a nobreza dependam mais da graça do rei que da do vice-rei²³.

Sua chegada à Nova Espanha se deu quando a prioridade da Coroa eram as exigências da guerra. Era necessário que as remessas de recursos continuassem fluindo das Índias rumo a uma Espanha cada vez mais acossada por seus inimigos, e na ânsia de honrar seus compromissos militares o governo de Olivares adotava medidas progressivamente mais autoritárias, intervindo cada vez mais nas Índias com o fim de obter maiores rendimentos. Porém o interesse de Palafox não era apenas obter maior aporte financeiro para a Coroa, mas manter a integridade do que restava

²³ *Dictames Espirituales y Politicos*, p. 19-20.

do Império Espanhol. Se a grande monarquia de Carlos V havia se desmantelado, ele estava disposto a evitar que se perdesse ainda mais, e em sua opinião as Índias tinham potencial de oferecer uma grande contribuição a Coroa, mais do que simplesmente financeira, como um grande reino anexo à Castela.

Enviado por um Olivares confiante na lealdade ao rei e na energia reformadora do seu pupilo para atuar nas Índias, interpretou sua missão de forma totalmente diferente da do seu protetor, acreditando que os territórios americanos eram parte autônoma da monarquia e tinham o mesmo direito dos reinos peninsulares. A Coroa, em sua opinião, deveria mudar a sua forma de governar não só nos territórios europeus, mas também nas Índias e foi com essa intenção em mente que aportou na Nova Espanha como visitador e agarrou com ímpeto a possibilidade de se tornar vice-rei. No seu ponto de vista as Índias deveriam ser governadas como Portugal deveria ter sido, adotando-se medidas de acordo com os interesses dos habitantes, em especial os crioulos, considerados por ele como a oligarquia local, que deveria ser tão prestigiada quanto a peninsular.

Buscou, então, implementar uma série de medidas que favorecessem os habitantes da Nova Espanha, indo de encontro a política da Coroa, que não iria perdoar a insubordinação contra um sistema que tinha sido enviado para manter, não para reformar. Se esforçou por uma administração baseada na observação dos decretos reais, na distribuição equitativa da justiça e na restauração da moralidade pública. Não obstante, a Coroa desejava ver a eficiência financeira da sua gestão, e Palafox, além de não querer usar meios coercitivos para aumentar a arrecadação, propunha a redução das demandas fiscais. Sua posição não agradou uma Coroa cada vez mais envolvida pela guerra e seus gastos. Sua relutância em impor novas taxas e a decisão de restaurar as finanças da Nova Espanha antes de aumentar os rendimentos para a própria Coroa, além de se posicionar contra sua política despertou a preocupação de uma Madri disposta a não correr riscos com experimentos no governo das Índias.

Tão religioso quanto político, numa época em que a religião e o século se misturavam, integra a longa lista de homens da Igreja que foram governantes ou conselheiros reais, e se destacaram pela fidelidade ao seu rei e pela constância na defesa de sua Coroa, embora nem sempre da forma esperada, entrando em conflito com a política vigente que deveriam defender. Não ficaram imunes a decepções, às vezes com o próprio monarca, como Palafox que, isolado no pobre bispado de Osma, sem o reconhecimento de seus serviços à Coroa, dedicou seus últimos dias ao asceticismo e a reflexão. Outro polêmico religioso, Antônio Vieira, descreveria no púlpito as decepções causadas pelos monarcas, usando como exemplo o rei Davi: “É possível que tão depressa se esquecem os príncipes e desconhecem a quem os serve? (...) Mas era homem Saul, ainda que rei, e assim pagam os homens a quem os serve”²⁴.

Palafox seguiu lutando até o fim, pregando e escrevendo, sem se deter perante as oposições, mas tanta determinação não impediu que seus planos fossem frustrados. Ainda advertiu o rei ser muito provável que *“por la distancia tan apartada de su cuerpo y cabeza que es Vuestra Majestad, los virreynatos queden politicamente del todo separados de Vuestra Majestad”*²⁵ que muitos consideram uma previsão da independência das Índias, com quase dois séculos de antecedência.

Não é possível saber se o destino da Nova Espanha seria diferente com a mudança do estilo de governo nem se isso contribuiria para dar novo fôlego ao combalido império espanhol, mas o bispo seguia sua própria máxima:

El Buen Prelado, quando le impiden por una calle en el servicio de nuestro Señor, ha de intentar andar por otra, y no parar. No le dejan reformar con la jurisdicion, y Religion, informe con la voz. No puede predicar, escriba: no puede escribir, ore: no puede conseguir, llore.²⁶

²⁴ VIEIRA, Antônio. **Sermão de São Roque**, disponível em <<http://www.literaturabrasileira.ufsc.br/documentos/?action=download&id=37364>>. Acesso em 27 de agosto de 2017.

²⁵ BOADELLA, Monserrat Galí (coord.) **La Pluma e El Baculo**. México: BUAP, 2004, p.55.

²⁶ **Dictames Espirituales y Políticos**, p. 17. Encontra-se no Tomo X das Obras del Ilustrissimo y Venerable Siervo de Dios Don Juan de Palafox y Mendoza.

A “MISSÃO” DE FRANCISCO DE ASSIS E O SULTÃO AL-MALIK AL-KAMIL: A CONSTRUÇÃO DE UMA POLÍTICA DIALÓGICA FRENTE O ISLÃ MEDIEVAL

THE “MISSION” OF FRANCIS OF ASSISI AND THE SULTAN AL-MALIK AL-KAMIL: THE CONSTRUCTION OF A DIALOGICAL POLITICS AGAINST MEDIEVAL ISLAM

Gustavo da Silva Gonçalves¹

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Resumo: O artigo faz uma reflexão sobre o encontro que envolveu Francisco de Assis e o sultão al-Malik al-Kamil. Na Quinta Cruzada (1217-1221), acredita-se que o frade desempenhou um importante papel na construção de uma “política dialógica”, sendo esta uma forma de conquista diferente dos embates militares. Também se teoriza sobre as práticas retóricas desenvolvidas no período para melhor precisar esta noção, cujo exame se dirige especialmente – mas não se restringe – às práticas dirigidas nas comunas italianas. Conclui-se que a missão de Francisco é mais bem compreendida a partir de sua própria historicidade, ou seja, que a noção de política e de diálogo necessita de uma abordagem específica àquele tempo histórico. Significa, portanto, que uma suposta dimensão “pacífica” levada a cabo por Francisco é devidamente analisada se considerada de forma crítica e histórica.

Palavras-chave: Francisco de Assis – Cruzadas – política dialógica.

Abstract: The article makes a reflection about the encounter which involved Francis of Assisi and the Sultan al-Malik al-Kamil. In the Fifth Crusade (1217-1221), it's believed that the friar played a key role in the construction of a “dialogical politics”, which is a different form of achievement of military clashes. Also is theorized about the rhetoric practices developed in the period to better precise this notion, whose examination is directed specially, but not restricted, at the practices conducted in the Italian communes. It's concluded that Francis' mission is better understood from his own historicity, that's to say, that the notion of “politics” and “dialogue” needs a specific approach to that historical time. It means, therefore, that an alleged “peaceful” dimension carried out by Francis of Assisi is duly analyzed if considered in a critical and historical way.

Keywords: Francis of Assisi – Crusades – dialogical politics.

¹ Graduado em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), atualmente mestrando em História pelo Programa de Pós-Graduação de História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), sob orientação de prof. Dr. Igor Salomão Teixeira. Bolsista CAPES. E-mail para contato: gussgoncalves@gmail.com.

1. Introdução.

Canonizado em 1228 pelo papa Gregório IX mediante a emissão da bula *Mira Circa Nos*, pode-se afirmar, com certa segurança, que Francisco de Assis (1182-1226) é um dos santos mais reverenciados pela Igreja. Junto com seus companheiros, o frade construiu uma das ordens mais bem-sucedidas em seu período, no caso, a Ordem dos Frades Menores (OFM). Sua popularidade, para além da reverência e devoção, também pode indicar as constantes reapropriações do passado realizadas no presente. De tal forma, os atos de rearranjos e evocações da santidade de Francisco apresentam distintas e múltiplas dimensões políticas².

Ao ser designado ao posto mais elevado da Santa Sé em 2013, o arcebispo da catedral de Buenos Aires, Jorge Mario Bergoglio, elencou as possíveis razões que o levou a adotar o nome de Francisco para seu pontificado. Em suas palavras,

Quando os votos atingiram dois terços, surgiu o habitual aplauso, por que estava eleito o papa. Ele [o Cardeal Cláudio Hummes] me abraçou e disse: "Não te esqueças dos pobres!". E aquilo ficou gravado na minha cabeça. Pensei em Francisco de Assis, enquanto continuava o escrutínio até contar todos os votos: Francisco é o homem da paz. E assim surgiu o nome em meu coração: Francisco de Assis. *Pra mim, é o homem da pobreza, da paz, que ama e preserva a Criação. Ah, como eu queria uma Igreja pobre e para os pobres!*³

Como se identifica, a escolha desta denominação se vinculou a um propósito de Igreja, que se voltaria aos mais carentes e marginalizados, tal como Francisco de Assis teria preconizado na Idade Média.

Recentemente o sumo pontífice, entre os dias 28 e 29 de abril de 2017, realizou uma viagem apostólica ao Egito, defendendo a paz e o diálogo na região. Em suas palavras,

Assim, no verdadeiro sentido, podemos chamar-nos, uns aos outros, irmãos e irmãs (...), dado que, sem Deus, a vida do homem seria semelhante ao firmamento sem o sol». Que se levante o sol duma renovada fraternidade em nome de Deus e surja desta terra, beijada pelo sol, o alvorecer duma civilização da paz e do encontro. Interceda

² Como exemplo mais imediato, o papa Pio XI assinalou que "Nunca houve ninguém em quem a imagem de Jesus Cristo [...] surgiu de forma mais realista e impressionante do que em São Francisco." – PAPA PIO XI. **Rite Expiatis**. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/pius-xi/en/encyclicals/documents/hf_pxi_enc_30041926_rite-expiatis.html>. Acesso em: 25 de agosto de 2017.

³ BERGOGLIO, Jorge. **Devocional com Papa Francisco: Meditações diárias para uma vida com Deus**. São Paulo: Fontanar, 2016, p. 35, grifos nossos.

por isto mesmo São Francisco de Assis, que, há oito séculos, veio ao Egito e encontrou o Sultão Malik al Kamil⁴.

Pode-se apontar alguns pontos deste excerto que remetem às proposições de Francisco de Assis, como o pensamento de “princípio único” de toda criação, mas também a um suposto pensamento pacífico que se atribui ao frade. De tal forma é possível afirmar que a menção ao *Poverello* neste contexto não foi involuntária: após distúrbios que levaram à queda do presidente Hosni Murabak, o que deu início ao movimento conhecido como “Primavera Árabe”, a instabilidade política se perpetuou na região. Em tal contexto belicoso, a Santa Sé almejava a resolução pacífica de conflitos. Não por menos que o papa ainda afirmou que o país contribuiria para “desenvolver processos de paz para este povo amado e para toda a região do Médio Oriente.”.

No âmbito historiográfico, o tema da paz e da concórdia buscada por Francisco de Assis foi tema da obra produzida por Paul Moses, professor de jornalismo no *Brooklyn College*. Ao tratar o encontro de Francisco de Assis e o Sultão al-Malik al-Kamil e publicado em 2010, o livro foi vencedor do *Pulitzer Prize*, além de ter sido premiado pela *Catholic Association Book Award for History*. O autor, para além de visar obter a “real história de Francisco e do Sultão”⁵, argumenta que o livro é sobre “como um homem tentou – a sua maneira, parar este ciclo de violência”, na tentativa de conversão do Sultão à Cristandade.

Sua justificativa partiu de uma preocupação contemporânea: as relações com os muçulmanos após os ataques ao World Trade Center, ocorrido em 11 de setembro de 2001. Referências às Cruzadas reemergiram neste cenário: exemplo disso foram as declarações do general estadunidense Donald Rumsfeld⁶ e de Osama Bin-Laden⁷.

Por conta do contexto em que a obra foi produzida, julga-se que o esta exerceu, em certa medida, o papel de uma “nova política da Idade Média” proposto por Julia McClure, que visou compreender a função da História, e mais precisamente

⁴ PAPA FRANCISCO. **Discurso do Santo Padre aos participantes na Conferência Internacional em prol da paz.** Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2017/april/documents/papafrancesco_20170428_egitto-conferenza-pace.html>. Acesso em: 28 de agosto de 2017.

⁵ MOSES, Paul. **The Saint and the Sultan: The Crusades, Islam, and Francis of Assisi's Mission of Peace.** Nova Iorque: Doubleday Religion, 2009, p. 4.

⁶ BBC News. **US is 'battling Satan' says general.** Disponível em: <<http://news.bbc.co.uk/2/hi/americas/3199212.stm>>. Acesso em: 28 de agosto de 2017.

⁷ THE NEW YORK TIMES. **THREATS AND RESPONSES; Bin Laden's Message to Muslims in Iraq: Fight the 'Crusaders'.** Disponível em: <<http://www.nytimes.com/2003/02/15/world/threats-and-responsesbin-laden-s-message-to-muslims-in-iraq-fight-the-crusaders.html?mcubz=3>>. Acesso em: 28 de agosto de 2017.

da Idade Média, a partir das ressignificações realizadas pelos diferentes grupos em análise. A análise da autora se centrou nas formas em que os grupos se valem de eventos passados para agir em uma condição presente, almejando diferentes propostas em um futuro ainda não concretizado⁸.

Outro exemplo desta visão pacificadora sobre este encontro pode ser mencionado. O prefácio da obra *Francis of Assisi: A Revolutionary Life*, escrito por Karen Armstrong, também apresenta uma visão “romântica”, por assim dizer, da missão desempenhada por Francisco de Assis. No entender da autora, “durante as Cruzadas, Francisco alcançou o mundo muçulmano com respeito, aparentemente transcendendo o ódio e a rivalidade que tão frequentemente afligia a religião institucionalizada”⁹. A partir deste fragmento questionamos: o que significa o respeito para o período, mas também os próprios atos de Francisco que supostamente possibilitariam uma superação do mútuo ódio que envolveu cristãos e muçulmanos?

Entendemos as motivações que levaram às redações das obras foram importantes e necessárias para o ofício do historiador, se considerarmos que os historiadores e suas obras estão imersos em um dado contexto, em um projeto social¹⁰. Ao lado disso, os trabalhos selecionados indicam a tentativa de compreensão do “outro” em uma perspectiva que teria assegurado a paz mútua, dando especial ênfase à atuação realizada por Francisco de Assis. Em todo caso, erram ao pouco problematizar o papel dos fins desejados na tentativa de pacificação atribuída ao frade, não refletindo também sobre o próprio conceito de paz praticado em tal período histórico.

Francisco de Assis e a Ordem dos Frades Menores exerceram um importante papel na espiritualidade do século XIII. Se, por um lado, não se pode desconsiderar os movimentos mendicantes precedentes à experiência franciscana¹¹, é indubitável pensar o *Duecento* italiano sem a experiência dos seguidores do *Poverello*. A Igreja moldou e foi moldada pela Ordem, em um processo dialético que causou disputas e

⁸ MCCLURE, Julia. A New Politics of the Middle Ages: A Global Middle Ages for a Global Modernity. **History Compass**, vol. 13, n. 11, 2015, p. 610-619.

⁹ “During the Crusades, Francis reached out to the Muslim world with respect, apparently transcending the self-righteous hatred and rivalry that so frequently afflicts institutional religion”. Cf. AMSTRONG, Karen. Foreword. In: HOUSE, Adrian. **Francis of Assisi: A Revolutionary Life**. Hiddenspring: Nova Jersey, 2001, p. 9.

¹⁰ FONTANA, Josep. **Historia: análisis del pasado y proyecto social**. Barcelona: Editorial Grijalbo, 1982.

¹¹ THOMPSON, Augustine. The Origins of Religious Mendicancy in Medieval Europe. In: PRUDLO, Donald. (org.). **The Origin, Development, and Refinement of Medieval Religious Mendicancies**. Leiden: Brill, 2011, p. 1-30.

tensões. Isso, como bem assinalou Jacques Dalarun, não torna Francisco de Assis como um “cripto-herético”¹²: ao contrário, ele jamais ousou romper com a Igreja; esta era, para o frade, a pedra fundante de todo o existente. Suas ações estavam condicionadas pela Sé Apostólica, sendo um servo desta, pois não seria esta fundada a partir das palavras de Jesus Cristo?¹³

Desta forma, o presente artigo visa realizar uma análise crítica do encontro que se deu entre Francisco de Assis e o Sultão al-Malik al-Kamil, possivelmente ocorrido em 1219, durante a Quinta Cruzada (1217 – 1221). Na primeira parte será discutida, de modo preliminar, o que entendemos por “política dialógica”. Acreditamos que esta noção necessite de maiores delimitações e aprofundamentos, vinculando-a com a importância da pregação, dos sermões e da retórica para o período.

Por fim se analisa o papel de Francisco de Assis frente às Cruzadas, discutindo sobre a construção da política dialógica, que não foi necessariamente “pacífica”, frente ao Sultão, e a importância desta missão para a Sé Apostólica na retomada de territórios outrora pertencentes aos “inimigos da cristandade”.

2. Proposições teóricas: Definindo a “política dialógica”.

Na introdução do livro “Contribuição para a Crítica da Economia Política”, Karl Marx alertou-nos que é somente mediante a sociedade que o homem – entendido aqui como um ser genérico, que se pode individualizar. Ele é um *zoon politikon*, um animal político¹⁴. Em certo modo, a assertiva do filósofo alemão se aproxima àquela realizada pelo historiador Tony Judt. Em seu entender, ao defender que a história, ao ser política, refere-se aos “sentidos e propósitos pelos quais a sociedade civil é organizada”, não se limita à esfera “parlamentar” ou “eleitoral”¹⁵. Desta forma, é no social que ocorre a manifestação do político. Mas o que isto representa para a Idade Média?

¹² DALARUN, Jacques. **A vida descoberta de Francisco de Assis**. Tradução de Igor Salomão Teixeira. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2015, p. 21.

¹³ “E Jesus, respondendo, disse-lhe: Bem-aventurado és tu, Simão Barjonas, porque tu não revelou a carne e o sangue, mas meu Pai, que está nos céus. Pois também eu te digo que tu és Pedro, e sobre esta pedra edificarei a minha igreja”.

¹⁴ MARX, Karl. **Contribuição à Crítica da Economia Política**. São Paulo: Expressão Popular, 2008, p. 239.

¹⁵ JUDT, Tony. A Clown in Regal Purple: Social History and the Historians. **History Workshop Journal**, Vol. 7, n. 1, 1979, p. 68.

Alain Guerreau criticou a falta de crítica dos medievalistas ao utilizarem indiscriminadamente diferentes conceitos, sendo “política” um dos elencados pelo historiador¹⁶. Por conta disso, a advertência de Ana Isabel Carrasco Manchado é de extrema importância neste quesito: “caso se assuma que todo poder é político (ou que a política equivale a qualquer relação de poder), portanto, o poder político *existiria como um contínuo universal que estaria fora da análise histórica*”¹⁷. Em outras palavras, é iminente a necessidade de historicização do conceito de “política” para a Idade Média, vinculando-o com as condições materiais e objetivas do período. Antes de se partir de uma noção *a priori* de um dado conceito, é preferível analisar as relações sociais que o forjou, entendendo-as em suas dinâmicas e processualidades.

Uma conclusão preliminar pode ser realizada: a política não se limita às dimensões institucionais de uma sociedade. Ao lado disso, pode-se apontar que a análise deve se vincular ao social em suas relações e conexões específicas¹⁸. Nesse sentido que é possível concordar com o medievalista Marcelo Cândido da Silva que, ao analisar o atual estado dos estudos medievais no Brasil, mas também no exterior, o autor afirmou que houve uma transformação nas pesquisas desenvolvidas. Em seu entender, “os historiadores se tornaram mais sensíveis à possibilidade de utilização dos textos literários e dos mecanismos retóricos para o estudo do poder e da sociedade”¹⁹. Isso é possível frente a uma maior abertura dos pesquisadores a uma crítica das fontes e de novas abordagens, como a antropologia histórica²⁰.

Pode-se defender que a política existiu na Idade Média, mas com outras formas de regimento, outras formas de poder, mecanismos de dominação e cooptação que divergem das atuais práticas existentes. De tal forma também se permite refletir sobre a indissociabilidade sobre cultura de uma dada sociedade e

¹⁶ GUERREAU, Alain. Política/Derecho/Economía/Religión: Cómo eliminar el obstáculo? In: PASTOR, R. (org). **Relaciones de poder, de producción y parentesco en la edad media y moderna**. Madrid: CSIC, 1990.

¹⁷ “si se asume que todo poder es político (o que la política equivale a cualquier relación de poder), entonces, el poder político existiría como un continuo universal que quedaría fuera del análisis histórico” MANCHADO, Ana Isabel Carrasco. La invención de la política en el siglo XII: reflexiones y propuestas desde una perspectiva conceptual. **Anales de la Universidad de Alicante. Historia medieval**, n. 19, 2016, P. 53, grifos nossos.

¹⁸ Sobre este tema e a própria aceção aplicada ao conceito de “sociedade”, ver: HOBBSAWM, Eric. “Da história social à história da sociedade”. In: _____. **Sobre história**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

¹⁹ SILVA, Marcelo Cândido. A Idade Média e a Nova História Política. **Signum – Revista da Associação Brasileira de Estudos Medievais**, v.14, n.1, 2013, p. 99.

²⁰ Sobre uma breve caracterização da antropologia histórica e os domínios de pesquisa contemplados por esta área, ver: SCHMITT, Jean Claude. “L’anthropologie historique de l’Occident médiéval. Un parcours”. Disponível em: <<http://acrh.revues.org/1926>>. Acesso em 1 de setembro de 2017.

suas formas políticas praticadas e vivenciadas, de tal maneira que também se atente para as práticas “simbólicas” do período.

Conforme assinalaram Frank Bosch e Norman Domeier, os “processos de negociação também foram analisados pelas abordagens tradicionais da história política. Entretanto, eles usualmente fizeram analisando indivíduos políticos ou instituições do Estado, sem incorporar suas ações em práticas e discursos mais amplos”²¹. Isso significa apontar para uma maior diversidade e abertura para o âmbito cultural, entendendo-o em intensa interação com o social.

Se a política é redimensionada, ampliando os horizontes sobre a própria aplicabilidade do conceito, é necessário retomar as análises sobre o contexto em que este se desenvolveu. Em relação ao objeto em análise, a conjuntura se atrela à emergência de novos personagens históricos e a conflitos entre grupos, à construção de novas “instituições” e a produção de novas práticas políticas: eis um breve panorama da região centro-norte da Itália.

De acordo com André Luís Miatello, “o sistema comunal italiano caracterizou-se pelo *uso extensivo da retórica* (oratória ou literária) como *instrumento de governo*”²². Como visto anteriormente, acredita-se que o poder e a própria política ultrapassam os limites “institucionais”. Assim, a questão do “governo” se atrela a dada práxis dos próprios personagens históricos que, no objeto em análise, vincula-se à própria atuação de Francisco frente ao Sultão.

Ao analisar a construção da retórica nas comunas italianas, Patrick Gilli apontou que os modelos de pregação franciscanos se aproximavam daqueles realizados através do *exemplum* político²³. Ou seja, caso se retome a proposta de André Miatello, que consiste em afirmar “que houve uma intencional aproximação de ambos os tipos de assembleia (o cívico e o sacro) a ponto de formarem uma única retórica política”²⁴, percebe-se que o “religioso” e o “político” se interligam, formando uma unidade de difícil dissolução.

²¹ “Processes of negotiation were also analysed by traditional approaches to political history. However, they usually did so by examining political individuals and state institutions, without embedding their actions in broader social discourses and practices”. BOSCH, Frank.; DOMEIER, Norman. Cultural history of politics: concepts and debates. **European Review of History: Revue européenne d'histoire**, vol. 15, n. 6, 2008, pp. 579-580.

²² MIATELLO, André Luís Pereira. A política dos sermões ou os sermões na política: a pregação nas cidades comunais da Baixa Idade Média. **Diálogos**, v. 21, n. 1, 2017, p. 97, grifos nossos.

²³ GILLI, Patrick. **Cidades e sociedades urbanas na Itália Medieval: séculos XII-XIV**. Campinas: Editora da UNICAMP, 2011, Pp. 364-365.

²⁴ MIATELO, André Luís Pereira. **Op. Cit.**, p. 98.

Não se limitando à pregação das Ordens Mendicantes, os discursos produzidos no período foram utilizados para dirimir conflitos, não necessariamente objetivando a “paz”. Outro exemplo que pode ser evocado foi a atuação de Antônio de Pádua, frade franciscano que, mediante suas pregações, almejou restituir a concórdia no interior da comuna paduana, embora sua atuação preponderasse em benefício ao *popolo*, que comandava as instituições cidadinas do período²⁵.

Desta forma, se uma palavra, uma pregação, um sermão pode convencer os personagens envolvidos, a política se realiza e se concretiza mediante estes mecanismos.

Em uma sociedade que possuía uma “cultura da voz”, para retomarmos a feliz expressão de Paul Zumthor²⁶, a política dialógica, calcada e fundamentada sobre a comunicação, foi edificada com uma finalidade estritamente política, que foi capaz de produzir consequências “morais e sociais”²⁷.

Por fim, concebemos o político neste período entendendo-o como “um conjunto de práticas, discursos e instituições que procuram estabelecer uma certa ordem e organizar a coexistência humana em condições que são sempre potencialmente conflituosas”²⁸. Se as disputas entre os diferentes grupos, e aqui tomando os cristãos e os muçulmanos, engendraram em visões negativas sobre estes últimos, por que não pensar que a “pacificação” possuía um fim em si, no caso, a construção da resolução de um conflito por outras vias que não visasse não a paz, mas justamente uma conquista para a cristandade?

Ao contrário de tomar a “paz” como um conceito a-histórico e invariável às diferentes manifestações do social, pode-se pensar, tal como Glenn Kumhera, que o “desejo de paz desejados pelos pregadores foram geralmente consoantes com as

²⁵ Sobre a atuação de Antônio de Pádua no interior da comuna paduana na tentativa de dirimir conflitos, mas também legitimando o *popolo* frente aos antigos grupos da cidade, remete-se ao nosso trabalho de conclusão de curso (TCC): GONÇALVES, Gustavo da Silva. **Super candelabrum: a canonização de Antônio de Pádua nas contendas do duecento italiano (1220-1232)**. 2016. 64f. Trabalho de conclusão de curso (Graduação em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

²⁶ Cabe salientar que o autor também apontou que foi a partir do século XIII que ocorreu uma progressiva perda da centralidade da voz. Em todo caso, o papel desempenhado por esta e as *performances* que se produziram no período não foram desconsideradas pelo autor. Cf. ZUMTHOR, Paul. Una cultura della voce. In: BOITANI, Piero; MANCINI, Mario; VÁRVARO, Alberto (orgs). **Lo spazio letterario del Medioevo: il Medioevo volgare, v. 1: La produzione del testo, Tomo 1**. Roma: Salerno, 1999.

²⁷ ARTIFONI, Enrico. Retorica e organizzazione del linguaggio politico nel Duecento italiano. In: CAMMAROSANO, Paolo. (org). **Le forme della propaganda politica nel Due e nel Trecento. Relazioni tenute al convegno internazionale di Trieste (2-5 marzo 1993)**. Rome : École Française de Rome, 1994, p. 159.

²⁸ MOUFFE, Chantal. Democracia, cidadania e a questão do pluralismo. **Política & Sociedade**, vol. 2, n. 3, 2003, p. 15.

necessidades dos governos em vistas de consolidação do poder”²⁹. Compreendendo as motivações e interesses da Igreja para conduzir e estimular as Cruzadas, cabe perguntar: a partir da análise documental sobre Francisco de Assis, é possível apontar que a “missão” levada a cabo pelo frade possuía outros fins que não a paz? Se sim, quais?

3. Entraves nos campos de batalha e a chegada de Francisco.

Datada de 1213, a convocação da Quinta Cruzada através da bula *Quia Maior* apresentava uma “obrigação moral universal, o infindável escândalo dos cristãos no cativeiro muçulmano e a imediata crise que ameaçava a Terra Santa”³⁰. De tal forma que a decisão de ataque ao Egito foi tomada após o Quarto Concílio de Latrão, em 1215³¹.

Destaca-se a magnitude do processo de recrutamento dos cruzados e o papel desempenhado pela Sé Apostólica para a mobilização de tropas. De acordo com Thomas Smith, “os registros de Honório III prova que o papa esteve em estrito contato com a Cruzada”, sendo um dos coordenadores e financiadores da empreitada. Exemplo disso foi a resposta da Sé Apostólica aos combatentes em 13 de agosto de 1218, alegando que a Cúria “continuará a levantar apoio na Europa e estava enviando soldados para Damietta através das cidades portuárias da Itália”³². Nesse sentido, a Cúria Romana esteve diretamente envolvida na organização, financiamento e controle dos combatentes.

É possível que a chegada de Francisco de Assis em Damietta, no Egito, tenha ocorrido em 1219. Em tal momento, as expedições militares estavam acampadas há mais de um ano nas cercanias da cidade. Cabe salientar que a cidade se localizava em um ponto estratégico de acesso ao Cairo, sendo que um dos objetivos dos cruzados

²⁹ “The peacemaking desires of preachers were often consonant with the needs of governments seeking to solidify power.” KUMHERA, Glenn. **The Benefits of Peace: Private Peacemaking in Late Medieval Italy**. Leiden: Brill, 2017, p. 164.

³⁰ TYERMAN, Christopher. **A Guerra de Deus - Uma Nova História Das Cruzadas, vol. 2**. Rio de Janeiro: Imago, 2010, p. 755.

³¹ IDEM, *Ibidem*, p. 772.

³² “[...] the curia was continuing to raise support in Europe and was sending crusaders on to Damietta via the Italian port cities”. SMITH, Thomas. The Role of Pope Honorius III in the Fifth Crusade. In: MYLOD, E.J.; PERRY, Guy.; SMITH, Thomas; VANDERBURIE, Jan. (Orgs). **The Fifth Crusade in Context: The Crusading Movement in the Early Thirteenth Century**. Londres: Routledge, 2017, p. 5.

era a captura de ambas as cidades em vistas do controle de Jerusalém³³. Logo, a inserção dos combatentes na localidade também adquiria um ponto estratégico de controle da Sé Apostólica.

Neste período os combatentes se encontravam em um momento de dificuldades, incapazes de vencerem o inimigo no campo militar, o que impedia o controle da região. Menciona-se, neste caso, as considerações de John Tolan e de Paul Cobb: enquanto o primeiro autor aponta para a mobilização dos habitantes locais em defesa da cidade egípcia, fazendo com que estes informassem a al-Kamil do iminente ataque³⁴, o segundo afirma que “esta Cruzada, que tinha por objetivo atingir a dinastia Ayyubid em seu âmago, fez com que o reinado, normalmente instável, se unisse na defesa do Egito”³⁵.

Dando crédito a Tomas de Celano, hagiógrafo de Francisco de Assis, estima-se que o frade tenha chegado na região em 29 de agosto de 1219. Pouco tempo depois, em 5 de novembro do mesmo ano, a cidade foi conquistada pelos Cruzados. É possível, portanto, apostar em uma interferência do frade neste combate a partir da construção de uma “política dialógica”?

4. As fontes, o encontro, a missão: Francisco de Assis encontra o Sultão.

O primeiro obstáculo que se encontra para compreender este evento histórico consiste na abordagem da documentação utilizada. De acordo com Amin Maalouf, não há registros no Islã sobre o encontro de Francisco com o sultão al-Malik al-Kamil³⁶. As dificuldades emergem a partir do momento em que se compreende as funções desempenhadas pelas hagiografias, que consiste na edificação de uma santidade. Isto, contudo, não invalida sua abordagem histórica³⁷.

³³ CLASTER, Jill. **Sacred Violence: The European Crusades to the Middle East, 1095-1396**. Toronto: Toronto University Press, 2009, p. 226.

³⁴ TOLAN, John. **Saint Francis and the Sultan: The Curious History of a Christian-Muslim Encounter**. Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 29.

³⁵ “This Crusade, whose goal had been to strike the Ayyubid dynasty at its heart, in fact caused the normally fractious Ayyubid princes to unite in the defense of Egypt”. COBB, Paul. **The Race for Paradise: An Islamic History of the Crusades**. Oxford: Oxford University Press, 2016, p. 208.

³⁶ MAALOUF, Alain. **As cruzadas vistas pelos árabes**. São Paulo: Brasiliense, 2001, p. 250.

³⁷ TEIXEIRA, I.S. Literatura, tempo e verdade: o fazer hagiográfico na Legenda Áurea. *História: Questões & Debates*, n. 59, jul/dez. 2013, p. 199.

De tal forma, analisa-se as hagiografias sobre o frade: a *Vita Prima* (1228), a *Vita Brevior* (123?)³⁸ e a *Legenda Maior* (1263), sendo que esta última foi redigida pelo frade e ministro Geral da Ordem, Boaventura de Bagnoregio. Outros documentos e escritos do período também serão abordados, visando também apresentar este encontro não somente a partir do gênero hagiográfico. Como exemplo, pode-se mencionar as cartas redigidas por Jacques de Vitry (1180-1240). Em suas palavras,

O líder desses irmãos, que também fundou a Ordem, veio até nosso acampamento. Ele estava tão inflamado com o zelo da fé que não temia atravessar as linhas do exército inimigo. Por vários dias ele pregou a Palavra de Deus aos Sarracenos, e fez um pequeno progresso. Sultão, o governante do Egito, privadamente pediu à ele para orar a Deus por ele, de modo que ele poderia ser inspirado por Deus a aderir à religião que mais satisfizesse a Cristo³⁹.

Alguns pontos a serem considerados: escrevendo *in loco* durante a Cruzada, Jacques de Vitry não mencionou o nome de Francisco de Assis em tais cartas. Além disso, ainda de acordo com estes documentos, o frade havia realizado pouco progresso. Em todo caso, é possível se questionar sobre “qual progresso” o autor estava se referindo: seria uma tentativa de conversão dos muçulmanos, fazendo com que os cristãos conquistassem a região mediante uma “alternativa não bélica”?

Em todo caso, a esta “sobriedade” se contrasta com a descrição realizada em sua obra mais conhecida, a *Historia Occidentalis*, possivelmente redigida entre 1223 e 1225. Além de apresentar o Sultão como uma “besta selvagem”, assimilando-o ao Anticristo, ainda consta no documento que al-Malik, “temendo que alguns de seus soldados se convertessem ao Senhor pela eficácia de suas palavras e passassem para o exército cristão”, ordenou que Francisco de Assis retornasse ao campo dos Cruzados⁴⁰. Esta mudança na abordagem do ocorrido pode ter ocorrido devido ao

³⁸ Por conta de ter sido recentemente descoberta, não se sabe a data precisa de composição desta hagiografia. É certo, contudo, que o documento foi redigido após 1232, pois apresenta o frade Antônio de Pádua como um santo já canonizado, sendo que sua canonização foi realizada em tal ano mediante a emissão da bula *Cum Dicat Dominus*, de 11 de junho de 1232.

³⁹ “The head of these brothers, who also founded the Order, came into our camp. He was so inflamed with zeal for the faith that he did not fear to cross the lines to the army of our enemy. For several days he preached the Word of God to the Saracens and made a little progress. The Sultan, the ruler of Egypt, privately asked him to pray to the Lord for him, so that he might be inspired by God to adhere to that religion which most pleased God.”. Cf. VITRY, Jacques. Writings of Jacques de Vitry. In: AMSTRONG, Regis.; WAYNE HELLMANN, J.A.; SHORT, William J.; (orgs). **Francis of Assisi - The Saint: Early Documents**. Nova Iorque: New City Press, 1999, pp. 580-581.

⁴⁰ “fearing that some of his soldiers would be converted to the Lord by the efficacy of his words and pass over to the Christian army”. JACQUES DE VITRY. *Historia Occidentalis*. In AMSTRONG, Regis.; WAYNE HELLMANN, J.A.; SHORT, William J.; (orgs). **Op. Cit.**, p. 584.

próprio contexto de produção da obra, já que a Ordem dos Frades Menores já desfrutava de um maior prestígio, bem como Francisco de Assis.⁴¹

As cartas de Jacques de Vitry se aproximam, em certa medida, das hagiografias compostas sobre Francisco. Quando este se referiu ao “zelo da Fé” do frade, é possível que seja uma menção direta à vontade de martírio. Pode-se questionar se a violência física supostamente sofrida pelo frade não possuiu somente um caráter de apontar um sacrifício e da total sujeição preconizada por Francisco, mas também para conferir ao personagem um *status* de herói em vistas ao próprio martírio, temática que persistiu ao longo do século XIII⁴².

No que consiste aos relatos hagiográficos, a *Vita Prima*, primeira hagiografia sobre Francisco e redigida por Tomás de Celano, apresenta o seguinte relato:

Mas não conseguia ainda a paz até que ele pudesse realizar com mais fervor o ardente desejo de sua alma. E por isso, no décimo terceiro ano da sua conversão, partiu para a Síria, e enquanto se combatiam ásperas e duras batalhas entre cristãos e pagãos a cada dia, junto com um companheiro, não hesitou a se apresentar perante o sultão dos sarracenos.⁴³

Além disso, a *Vita Prima* também indica o caráter “heroico” do frade: “Quem vai poder contar a coragem com que se manteve diante dele, a fortaleza com que falou, a eloquência e a confiança com que respondeu aos que insultavam a lei cristã?”. A “política dialógica” baseada no sermão e na pregação adquire, assim, um *status político* baseado na persuasão daqueles que infringiam os princípios cristãos. Outras hagiografias sobre Francisco de Assis também relatam, mesmo que de modo sumário, o encontro envolvendo o frade e o sultão. A *Vita Brevior*, redigida pelo mesmo hagiógrafo entre 1232 a 1239, assinala que o frade “não podia descansar

⁴¹ TOLAN, John. **Op. Cit.**, p. 37. Em todo caso, discordamos do autor quando este defende que “Francisco de Assis já se beneficiava de uma reputação de santidade” em virtude de considerarmos que a construção de uma santidade perpassa para um momento *após* a morte do santo, de acordo com um processo jurídicosocial.

⁴² Tomás de Aquino defendeu que o martírio era “o mais perfeito dos atos humanos, enquanto sinal do mais alto grau de amor”. Sobre o martírio, ver os trabalhos: HOROWSKI, Alexander. Il martirio nella riflessione teologica e nella predicazione dei maestri francescani. **Miles Immaculatae**, Anno LXXII fasc. II, 2016, pp. 216-233. BOE-NAVIDES, Dionathas Moreno. **Pregação e morte: As ordens mendicantes e o martírio no século XIII**. Porto Alegre: WWLivros, 2016

⁴³ “Ma non riusciva ancora a darsi pace finché non potesse attuare ancora più fervidamente il bruciante desiderio del suo animo. E nel tredicesimo anno dalla sua conversione partì per la Siria, e mentre si combattevano ogni giorno aspre e dure battaglie tra cristiani e pagani, preso con sé un compagno, non esitò a presentarsi al cospetto del sultano dei saraceni”. Cf. TOMÁS DE CELANO. *Vita Prima*. In: CAROLI, Ernesto. (org). **Fonti Francescane. Nuova Edizione**. Pádua: Editrici Francescane, 2004, p. 288.

enquanto *não perseguisse com mais fervor seu abençoado projeto*”, no caso, o próprio desejo de martírio anteriormente mencionado.⁴⁴

A *Legenda Maior*, por sua vez, foi produzida em um contexto de disputas e conflitos no interior da Ordem, destinada a ser a hagiografia “oficial” sobre o frade. No que se refere ao encontro entre Francisco de Assis, o hagiógrafo apresentou Francisco como um “cavaleiro de Cristo”, aproximando-o com um ideal da *militia Christi* preconizado no período, apesar de recusado por Francisco. Pode-se pensar que Boaventura realizou uma menção indireta à Regra Não Bulada de 1221, já que este menciona que os “sarracenos”, ao se depararem com Francisco e seu companheiro, lançaram-se “como lobos em busca de ovelhas lançaram-se brutalmente”.

A maior adição contida na hagiografia foi realizada no momento do encontro, quando Francisco supostamente desafiou o Sultão à “prova do fogo”. No documento se lê que o frade ordenou “acender uma grande fogueira, e eu [Francisco], com os teus sacerdotes, entrarei na fogueira e dessa forma poderá saber qual fé é a mais santa e a mais certa”⁴⁵. Apesar de apresentar um suposto diálogo entre os personagens envolvidos, não é possível identificar quaisquer aspectos pacíficos ou a produção de um diálogo inter-religioso, mas sim de desafio para validar a legitimidade da Cristandade frente o outro. E ainda, se considerarmos o estudo de Roberto Rusconi, a possibilidade desse teste ter ocorrido é ínfima, já que, para o período, o recurso ao fogo era considerado heresia.⁴⁶

Detenhamo-nos, por fim, sobre a *Regra Não Bulada*, de 1221. O documento possui um capítulo dedicado ao encontro com os muçulmanos e as possíveis abordagens de serem realizadas frente a eles. A abertura do capítulo XIV aponta para a possível influência exercida sobre Boaventura anteriormente mencionada, já que se lê: “O Senhor diz: Eis que eu estou lhes enviando como ovelhas no meio dos lobos”. O documento ainda contém outras ordenações:

Portanto, sede prudentes como serpentes e simples como pombas [...] E os irmãos que partirem, poderão viver espiritualmente entre os

⁴⁴ DALARUN, Jacques. **Op. Cit.**, p. 74, grifos nossos.

⁴⁵ Alfonso Marini aponta que a descrição apresentada por Boaventura possui imprecisões. Cf. MARINI, Alfonso. *Storia contestata: Francesco d'Assisi e l'Islam*. **Franciscana. Bollettino della Società Internazionale di Studi Francescani**, vol 14, 2012, pp. 34-35.

⁴⁶ RUSCONI, Roberto. *Francesco d'Assisi e la politica: il potere delle istituzioni e l'annuncio della pace evangelica*. In: MUSCO, Alessandro; MUSOTTO, Giuliana. **I francescani e la politica, Volume 2**. Palermo: Biblioteca Franciscana, 2007, p. 910.

sarracenos e incrédulos de duas formas: O primeiro modo consiste em se abster de argumentos ou disputas, mas ser submisso a toda a criatura por causa do Senhor e reconhecendo-os como cristãos. A outra forma consiste em anunciar a Palavra de Cristo, quando o julgarem agradável ao Senhor, de forma que [os incrédulos] possam crer no Deus Todo Poderoso, o Pai, o Filho e o Espírito Santo, o Criador de todos, o Filho, o Redentor e Salvador, e seja batizado e se torne cristão por que ninguém pode entrar no reino de Deus sem renascer da água e do Espírito Santo. Eles podem dizer a eles e aos outros essas e outras coisas que agradam a Deus porque o Senhor diz no Evangelho: Quem me reconhecer diante de outros, Eu o reconhecerei diante de Deus. Quem se envergonhar de mim e das minhas palavras, o Filho do Homem se envergonhará dele, quando vier na sua glória, na glória de seu Pai e dos santos anjos. Onde quer que estejam, que todos os meus irmãos se lembrem que se entregaram e abandonaram seus corpos ao Senhor Jesus Cristo. Para o amor de Deus, eles devem tornar-se vulneráveis a seus inimigos, tanto visíveis e invisíveis, por que o Senhor disse: Aquele que perder sua vida por Minha causa será salvo na vida eterna. Abençoados aqueles que sofrem perseguições por causa da justiça, porque deles é o reino dos céus. Se eles perseguiram a Mim, também perseguirão a vós. Se perseguirem a vós em uma cidade, fuja para outra. Bem-aventurados sereis quando os homens vos odiarem, insultarem e perseguirem e vos expulsarem e escarnecerem e injuriarem vosso nome como réprobo e falsamente disserem contra vós todo gênero de mal por minha causa. Alegrai-vos e regozijai-vos naquele dia, porque grande será a vossa recompensa no céu. Eu vos digo, meus amigos: não os temam e não tenham medo daqueles que matam o corpo e, depois, não têm mais nada a fazer. Não vos alarmeis. Por vossa paciência salvareis vossas almas; quem perseverar até o fim será salvo⁴⁷.

⁴⁷ Therefore, be prudent as serpents and simple as doves. [...] As for the brothers who go, they can live spiritually among the Saracens and nonbelievers in two ways. One way is not to engage in arguments or disputes but *to be subject to every human creature for God's sake and to acknowledge that they are Christians*. The other way is to announce the Word of God, when they see it pleases the Lord, in order that [unbelievers] may believe in almighty God, the Father, the Son and the Holy Spirit, the Creator of all, the Son, the Redeemer and Savior, *and be baptized and become Christians because no one can enter the kingdom of God without being reborn of water and the Holy Spirit*. They can say to them and the others these and other things which please God because the Lord says in the Gospel: Whoever acknowledges me before others I will acknowledge before my heavenly Father. Whoever is ashamed of me and of my words, the Son of Man will be ashamed of when he comes in his glory and in the glory of the Father. Wherever they may be, let all my brothers remember that they have given themselves and abandoned their bodies to the Lord Jesus Christ. For love of Him, they must make themselves vulnerable to their enemies, both visible and invisible. because the Lord says: Whoever loses his life because of me will save it in eternal life. Blessed are they who suffer persecution for the sake of justice, for theirs is the kingdom of heaven. they have persecuted me, they will also persecute you. If they persecute you in one town, flee to another. Blessed are you when people hate you, speak evil of you, persecute, expel, and abuse you, denounce your name as evil and utter every kind of slander against you because of me. Rejoice and be glad on that day because your reward is great in heaven. I tell you, my friends, do not be afraid of them and do not fear those who kill the body and afterwards have nothing more to do. See that you are not alarmed. For by your patience, you will possess your souls; whoever perseveres to the end will be saved. Não nos deteremos sobre as permissões que eram exigidas pela *Regra* para a pregação. Cf. AMSTRONG, Regis.; WAYNE HELLMANN, J.A.; SHORT, William J; (orgs). **Op. Cit.**, pp. 74-75.

Iniciando o texto com uma menção ao livro bíblico de Matheus 10:16, o documento dava instruções aos frades dos procedimentos a serem adotados frente os muçulmanos. Duas determinações foram estipuladas: a primeira, que se refere à total sujeição dos frades, aparenta ser uma vinculação à própria experiência de Francisco, ao passo que a segunda proposta apresenta uma dimensão “coletiva”, em um período que a Ordem já contava com frades “intelectuais” em seu interior. Será também possível deduzir que o documento foi fruto de uma construção coletiva, também considerando a experiência de Francisco de Assis frente aos muçulmanos?

Em todo caso, é necessário afirmar que em nenhuma das propostas apresentadas há alguma menção à paz ou à construção de um “diálogo inter-religioso”. Ao contrário, a *Regra Não Bulada* ainda apresentava os muçulmanos como *infideles* e *inimici*, aproximando-os com as interpretações que este grupo possuiu no período, também presente na própria *Vita Prima* de Tomás de Celano. Vinculado a tal tema se torna possível verificar que se reconheceu e se legitimou a busca do martírio em tal documento, apontado pela recomendação de não se temer a perseguição promovida pelos “inimigos”.

Desta forma, acredita-se que a missão de Francisco de Assis não desempenhou um papel de pacificação na região. Pensa-se que a sua atuação pode ser abordada a partir de uma dupla perspectiva: em primeiro lugar, julga-se que sua atuação esteve vinculada em uma tentativa de persuadir o inimigo e conquistar influência naquela área, o que possibilitaria uma vitória frente aos muçulmanos por outras vias que não fosse o embate militar. Isso significa que as ações de Francisco de Assis estiveram próximas das conquistas almejadas pela Sé Apostólica, e que sua missão não deve ser desconectada de um amplo movimento de conquista e hegemonia da Cúria Papal em terreno hostil.

Além disso, a busca pelo martírio não deve ser desconsiderada, caso se recorde da importância desta temática no período e para os frades menores. De tal forma, defende-se que não há, tanto por parte de Francisco quanto pelo movimento por ele criado, quaisquer oposições à Cruzada ou à conversão dos muçulmanos: se a renúncia às armas foi uma escolha idealizada e praticada pelos Frades, esta opção deve ser analisada como um tema à parte, uma questão interna ao próprio desenvolvimento da Ordem.

5. Conclusões.

As representações sobre Francisco de Assis ainda exercem grande influência sobre os devotos. Se o passado não está seguro em virtude dos constantes rearranjos operados no presente, tal sentença também se aplica a Francisco, personagem que viveu há mais de oitocentos anos. É em decorrência destas operações que se torna possível criticar a visão de um frade “pacífico”, missionário itinerante que realizou um “diálogo inter-religioso”, contrário ao recurso das armas.

Se o passado é uma ferramenta que intervém e pesa como um fardo no mundo contemporâneo, toma-se a liberdade de adaptar a sentença do filósofo Baruch Spinoza: “No que concerne à minha opinião, esta massa armada não me faz nem rir, nem chorar, mas acima de tudo me motiva a filosofar e observar mais atentamente a natureza humana”⁴⁸. O que se pretende defender com isso? Justamente a tarefa principal dos historiadores: abordar o real a partir de sua materialidade, evitando, de tal forma, a produção de uma abordagem imprópria do passado. O passado é, de acordo com Marshall Sahlins, um país estrangeiro, também regido por outros tempos, outras culturas⁴⁹. Se tal consideração não invalida o papel desempenhado pelos profissionais, pode-se afirmar que serve de advertência para as possibilidades, determinações e limites da abordagem histórica.

Desejou-se apresentar o frade através de seu contexto, entendendo as motivações e os fins almejados em sua missão frente o Sultão al-Malik al-Kamil. A construção da política dialógica, tal como se visou argumentar, foi resultado das experiências comunais do Norte da Itália, que também se vinculou aos mecanismos de pregação e sermão realizados por Francisco e seus seguidores no período. A missão do *Poverello* no Egito não necessariamente se opôs às Cruzadas: ao contrário, almejou-se apresentar que a política dialógica realizada pelo frade foi uma importante peça para o propósito da Igreja no período, já que poucos meses após a missão do frade na região, houve a captura da cidade de Damietta.

Portanto, é um erro considerar que Francisco foi um pacífico missionário se não levarmos em conta o contexto de sua atuação. Caso se defenda tal proposição, é

⁴⁸ “Quanto a me, invece, queste masse armate non mi fanno né ridere né piangere, ma piuttosto mi muovono a filosofare e a osservare più attentamente la natura umana”. SPINOZA, Baruch. apud ONFRAY, Michel. **L’età dei libertini: Contro storia della filosofia III**. Roma: Fazi Editore, 2009, p. 198.

⁴⁹ SAHLINS, Marshall. **História e cultura**. Rio de Janeiro: Zahar, 2006, p. 10.

mais propositivo analisar o porquê desta menção, podendo ser um indício de uma situação presente em que a evocação a Francisco foi realizada.

Afinal de contas, é possível perguntar: se a paz vende, quem a está comprando?

BIBLIOGRAFIA.

AMSTRONG, Karen. Foreword. In: HOUSE, Adrian. **Francis of Assisi: A Revolutionary Life**. Hiddenspring: Nova Jersey, 2001.

ARTIFONI, Enrico. Retorica e organizzazione del linguaggio politico nel Duecento italiano. In: CAMMAROSANO, Paolo. (org). **Le forme della propaganda politica nel Due e nel Trecento. Relazioni tenute al convegno internazionale di Trieste (2-5 marzo 1993)**. Roma: École Française de Rome, 1994.

BBC News. **US is 'battling Satan' says general**. Disponível em: <http://news.bbc.co.uk/2/hi/americas/3199212.stm>. Acesso em 28 de agosto de 2017.

BERGOGLIO, Jorge. **Devocional com Papa Francisco: Meditações diárias para uma vida com Deus**. São Paulo: Fontanar, 2016.

BOENAVIDES, Dionathas Moreno. **Pregação e morte: As ordens mendicantes e o martírio no século XIII**. Porto Alegre: WWLivros, 2016.

BOSCH, Frank; DOMEIER, Norman. Cultural history of politics: concepts and debates. **European Review of History: Revue européenne d'histoire**, vol. 15, n. 6, 2008.

CLASTER, Jill. **Sacred Violence: The European Crusades to the Middle East, 1095-1396**. Toronto: Toronto University Press, 2009.

COBB, Paul. **The Race for Paradise: An Islamic History of the Crusades**. Oxford: Oxford University Press, 2016.

DALARUN, Jacques. **A vida descoberta de Francisco de Assis**. Tradução de Igor Salomão Teixeira. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2015.

FONTANA, Josep. **Historia: análisis del pasado y proyecto social**. Barcelona: Editorial Grijalbo, 1982.

GILLI, Patrick. **Cidades e sociedades urbanas na Itália Medieval: séculos XII-XIV**. Campinas: Editora da UNICAMP, 2011.

GONÇALVES, Gustavo da Silva. **Super candelabrum: a canonização de Antônio de Pádua nas contendas do duecento italiano (1220-1232)**. 2016. 64f. Trabalho de conclusão de curso (Graduação em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre. GUERREAU, Alain. Política/Derecho/Economía/Religión: Cómo eliminar el obstáculo? In: PASTOR, R. (org). **Relaciones de poder, de producción y parentesco en la edad media y moderna**. Madrid: CSIC, 1990.

HOBBSAWM, Eric. "Da história social à história da sociedade". In: _____. **Sobre história**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

HOROWSKI, Alexander. Il martirio nella riflessione teologica e nella predicazione dei maestri francescani. **Miles Immaculatae**, Anno LXXII fasc. II, 2016.

JACQUES DE VITRY. *Historia Occidentalis*. In AMSTRONG, Regis.; WAYNE HELLMANN, J.A.; SHORT, William J.; (orgs). **Francis of Assisi - The Saint: Early Documents**. Nova Iorque: New City Press, 1999.

JUDT, Tony. A Clown in Regal Purple: Social History and the Historians. **History Workshop Journal**, Vol. 7, n. 1, 1979.

KUMHERA, Glenn. **The Benefits of Peace: Private Peacemaking in Late Medieval Italy**. Leiden: Brill, 2017.

MAALOUF, Alain. **As cruzadas vistas pelos árabes**. São Paulo: Brasiliense, 2001.

MANCHADO, Ana Isabel Carrasco. La invención de la política en el siglo XII: reflexiones y propuestas desde una perspectiva conceptual. **Anales de la Universidad de Alicante. Historia medieval**, n. 19, 2016.

MARINI, Alfonso. Storia contestata: Francesco d'Assisi e l'Islam. **Franciscana. Bollettino della Società Internazionale di Studi Francescani**, vol 14, 2012.

MARX, Karl. **Contribuição à Crítica da Economia Política**. São Paulo: Expressão Popular, 2008, p. 239.

MCCLURE, Julia. A New Politics of the Middle Ages: A Global Middle Ages for a Global Modernity. **History Compass**, vol. 13, n. 11, 2015.

MIATELLO, André Luís Pereira. A política dos sermões ou os sermões na política: a pregação nas cidades comunais da Baixa Idade Média. **Diálogos**, v. 21, n. 1, 2017.

MOSES, Paul. **The Saint and the Sultan: The Crusades, Islam, and Francis of Assisi's Mission of Peace**. Nova Iorque: Doubleday Religion, 2009

MOUFFE, Chantal. Democracia, cidadania e a questão do pluralismo. **Política & Sociedade**, vol. 2, n. 3, 2003.

ONFRAY, Michel. **L'età dei libertini: Controstoria della filosofia III**. Roma: Fazi Editore, 2009.

PAPA FRANCISCO. **Discurso do Santo Padre aos participantes na Conferência Internacional em prol da paz**. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2017/april/documents/papafrancesco_20170428_egitto-conferenza-pace.html>. Acesso em: 28 de agosto de 2017.

PAPA PIO XI. *Rite Expiatis*. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/pius-xi/en/encyclicals/documents/hf_pxi_enc_30041926_rite-expiatis.html>. Acesso em: 25 de agosto de 2017.

RUSCONI, Roberto. Francesco d'Assisi e la politica: il potere delle istituzioni e l'annuncio della pace evangelica. In: MUSCO, Alessandro; MUSOTTO, Giuliana. **I francescani e la politica, Volume 2**. Palermo: Biblioteca Franciscana, 2007.

SAHLINS, Marshall. **História e cultura**. Rio de Janeiro: Zahar, 2006

SCHMITT, Jean Claude. "L'anthropologie historique de l'Occident médiéval. Un parcours". **L'atelier du Centre de recherches historiques**, mis en ligne le 19 juin 2010 [<http://acrh.revues.org/1926>]. Acesso em 1 de setembro de 2017.

SILVA, Marcelo Candido. A Idade Média e a Nova História Política. **Signum – Revista da Associação Brasileira de Estudos Medievais**, v.14, n.1, 2013.

SMITH, Thomas. The Role of Pope Honorius III in the Fifth Crusade. In: MYLOD, E.J.; PERRY, Guy.; SMITH, Thomas; VANDERBURIE, Jan. (Orgs). **The Fifth Crusade in Context: The Crusading Movement in the Early Thirteenth Century**. Londres: Routledge, 2017.

TEIXEIRA, I.S. Literatura, tempo e verdade: o fazer hagiográfico na Legenda Áurea. **História: Questões & Debates**, n. 59, jul/dez. 2013.

THE NEW YORK TIMES. **THREATS AND RESPONSES; Bin Laden's Message to Muslims in Iraq: Fight the 'Crusaders'**. Disponível em: <<http://www.nytimes.com/2003/02/15/world/threats-and-responsesbin-laden-smessage-to-muslims-in-iraq-fight-the-crusaders.html?mcubz=3>>. Acesso em: 28 de agosto de 2017.

THOMPSON, Augustine. The Origins of Religious Mendicancy in Medieval Europe. In: PRUDLO, Donald. (org.). **The Origin, Development, and Refinement of Medieval Religious Mendicancies**. Leiden: Brill, 2011.

TOLAN, John. **Saint Francis and the Sultan: The Curious History of a Christian-Muslim Encounter**. Oxford: Oxford University Press, 2009.

TOMÁS DE CELANO. Vita Prima. In: CAROLI, Ernesto. (org). **Fonti Francescane. Nuova Edizione**. Pádua: Editrici Francescane, 2004.

TYERMAN, Christopher. **A Guerra de Deus - Uma Nova História Das Cruzadas**, v. 2. Rio de Janeiro: Imago, 2010.

VITRY, Jacques. Writings of Jacques de Vitry. In: AMSTRONG, Regis.; WAYNE HELLMANN, J.A.; SHORT, William J.; (orgs). **Francis of Assisi - The Saint: Early Documents**. Nova Iorque: New City Press, 1999.

ZUMTHOR, Paul. Una cultura della voce. In: BOITANI, Piero; MANCINI, Mario; VÀRVARO, Alberto (orgs). **Lo spazio letterario del Medioevo: il Medioevo volgare, v. 1: La produzione del testo, Tomo 1**. Roma: Salerno, 1999.

O SOLDADO RASO DA COMPANHIA: A TRAJETÓRIA DO JESUÍTA MANUEL ANDRÉS MATO (1933-2012)¹

*THE SOLDIER-RECRUIT FROM THE COMPANY: THE
TRAJECTORY OF THE JESUIT MANUEL ANDRÉS
MATO (1933-2012)*

Iraneidson Santos Costa²

Professor do Departamento de História da Universidade Federal da Bahia
(UFBA)

Resumo: Neste artigo, procuramos recuperar a trajetória do padre jesuíta espanhol Manuel Andrés Mato, sobretudo no que concerne a sua ação pastoral e intelectual. Ingresso na Companhia de Jesus em 1949, ele se formou no contexto de profunda renovação vivenciada pela Igreja Católica no período do Concílio Vaticano II (1962-1965) e pela Sociedade de Jesus na Era Pedro Arrupe (1965-1981). Radicado no Brasil de forma permanente a partir de 1968, atuou nos dois mais importantes centros sociais jesuíticos do país, o Instituto Brasileiro de Desenvolvimento (Ibrades), do Rio de Janeiro, e o Centro de Estudos e Ação Social (CEAS), de Salvador, nos quais assessorou movimentos sociais urbanos e rurais e exerceu seu labor intelectual, seja através da docência, seja por meio da produção escrita, destacando-se pela preocupação em tornar a reflexão teórica acessível aos grupos populares.

Palavras-chave: Manuel Andrés Mato; Companhia de Jesus; Movimentos Sociais.

Abstract: In this article, we seek to recover the trajectory of the spanish jesuit priest Manuel Andrés Mato, especially in what concerns his pastoral and intellectual action. He joined the Society of Jesus in 1949, in the context of the profound renewal experienced by the Catholic Church in the period of the Second Vatican Council (1962-1965) and by the Society of Jesus in the Pedro Arrupe Era (1965-1981). Established permanently in Brazil since 1968, he acted in the two most important jesuit social centers of the country, the Brazilian Institute of Development (Ibrades), in Rio de Janeiro, and the Center for Studies and Social Action (CEAS), in Salvador, in which he advised urban and rural social movements and exercised his intellectual work, either through teaching, either through written production, emphasizing the concern to make theoretical reflection accessible to popular groups.

Keywords: Manuel Andrés Mato; Company of Jesus; Social Movements.

¹ Uma versão preliminar deste texto foi apresentada na Mesa-Redonda "Catolicismo e Ditadura Militar", no Seminário Religião e Ditadura Civil-Militar no Brasil, promovido pelo Centro de Pesquisa das Religiões (CPR), na Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS), em Feira de Santana (BA), em 26 de novembro de 2014.

² Doutor em História pela Universidade Federal da Bahia (UFBA), pós-doutor pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE). E-mail: irancosta@hotmail.com.

1. Um homem de fronteira

Manuel Andrés Mato nasceu em Aldeadávila de la Ribera, município espanhol localizado na Província de Salamanca, em 17 de fevereiro de 1933. Trata-se de uma localidade “raiana”, pois que situada em La Raya, no limite entre os territórios da Espanha e de Portugal, uma das mais antigas fronteiras da Europa, estabelecida desde o tempo do Reino de Leão, de um lado, e do Condado Portucalense, de outro. Neste pequeno povoado medieval, cuja população atual mal ultrapassa os mil habitantes, seus pais, o professor primário Juan Andrés Sánchez e a dona de casa Romana Mato, tiveram seis filhos: María, Manuel, Ignacia, José, Jesús e María del Sol.

Viveu sua infância em Aldeadávila numa típica família católica. Dois tios-avós seguiram a vida religiosa, um como frade dominicano e prior do convento de Roseville, na Califórnia (Estados Unidos), outro como sacerdote na Espanha. Além destes, dois tios se ordenaram padre, um dos quais foi jesuíta em Salamanca. Assim, não é motivo de surpresa que metade dos filhos de Juan e Romana tenha se direcionado para a mesma vocação: Ignacia entrou para a Congregação das Irmãs Dominicanas de la Anunciata e desempenhou várias funções nas casas do instituto na Província de Astúrias (priora em Pesoz, professora em Gijón e Navia); José se ordenou padre e exerceu seu sacerdócio na Espanha, na Argentina e no Paraguai; Manuel se fez jesuíta (cf. Almeida, 2013; Pereña, 2015)³.

Aos 16 anos, após terminar a escola primária em Aldeadávila, Manuel Andrés ingressou no Noviciado San Estanislao Kostka da Companhia de Jesus, em Salamanca, onde permaneceu de 1949 a 1953, fazendo o Noviciado e o Juniorado⁴. Neste período, o Noviciado, então pertencente à Província de León, abrigava nada menos que 236 jesuítas, entre sacerdotes (48), irmãos coadjutores (57) e escolásticos (131), tendo como Reitores os padres José María Riazza (1949-1950) e José Carrera Menéndez (1950-1953). Na medida em que, até 1952, a Vice-Província das Antilhas

³ Para maiores informações sobre seus irmãos religiosos, ver os boletins *Anunciata* (Madri, ano 41, n. 418, nov. 2005; ano 49, n. 505, dez. 2013; ano 50, n. 515, nov. 2014) e *Comunidad* (Salamanca, n. 587, 6 mai. 2012). Aproveito para agradecer a inestimável ajuda de Juan Carlos Hernández Pereña, que me pôs em contato com a família de Manuel Andrés, bem como ao padre José Luís Martín, responsável pela biblioteca do Noviciado de Salamanca.

⁴ O Noviciado é dedicado ao estudo do carisma, da história da vida religiosa e dos objetivos da congregação, após o que o noviço está apto a fazer os votos de pobreza, castidade e obediência perpétuos na Companhia de Jesus. O Juniorado, por sua vez, é consagrado ao estudo de Humanidades e à vida comunitária e de oração. Ambas as etapas duram em média dois anos cada.

foi dependente de León, Manuel Andrés teve oportunidade de conviver com muitos jesuítas cubanos e dominicanos, a exemplo do futuro bispo auxiliar de São Cristóvão de Havana (1970-1998), Fernando Azcárate, então cumprindo a Terceira Provação⁵.

Em 1954, ele continuou seus estudos de Filosofia no Colégio Máximo do Sagrado Coração, em Comillas (Santander), por casualidade sob o reitorado do mesmo padre José Carrera Menéndez, que havia sido transferido para a região cantábrica. Também aí teve a companhia de jesuítas cubanos, como o futuro bispo auxiliar de Santo Domingo (1988-2002), Francisco José Arnáiz, que cursava o Teologado, além de Fernando de Arango, José Llorente, Gregório Lanz e Francisco Dorta-Duque, os quais se encontravam em distintos estágios da formação e que retornariam logo depois à ilha para atuar no apostolado social. Outro seu contemporâneo foi o italiano Bartolomé Sorge, igualmente no Teologado, e que se tornaria um renomado especialista em Doutrina Social da Igreja e dirigiria por doze anos o prestigioso periódico *La Civiltà Cattolica*, uma das mais antigas revistas católicas do mundo.

Concluída a Filosofia em 1957, Manuel Andrés realizou o Magistério em Gijón, nas Astúrias. Nesta etapa, o jesuíta deve exercer um serviço pastoral em alguma das obras da Ordem, integrando-se de maneira mais intensa no seu corpo apostólico. No seu caso, o lugar escolhido foi a Universidad Laboral José António Girón, uma instituição de grande porte capaz de abrigar 3.000 alunos e destinada à formação profissional da juventude operária. Criada pelo Ministério do Trabalho e administrada pela Companhia de Jesus, a Universidad Laboral incluía escola primária, formação profissional e bacharelado nos vários ramos do trabalho⁶. Nos três anos que aí passou (1957-1959), ele assessorou as Congregações Marianas e deu aula de religião e matemática para os aprendizes, num verdadeiro tirocínio do mundo operário que, indiscutivelmente, marcaria sua atuação nas décadas seguintes.

Em 1959, o ainda Escolástico Manuel Andrés foi destinado à Vice-Província Goiano-Mineira, uma circunscrição recente, criada em 1952, após o desmembramento da Província Brasil-Central (BRC). Tendo em vista que a Província de León, como

⁵ Os dados da formação de Manuel Andrés Mato na Espanha se encontram em **Catalogus Provinciae Legionensis Societatis Iesu**, Comillas, 1950-1960. Biblioteca San Estanislao Kostka del Noviciado de la Compañía de Jesús, Salamanca, Espanha.

⁶ Sobre a Universidad Laboral José António Girón, cf. **Anuário da Companhia de Jesus 1960**, Roma, Cúria, 1960, p. 134.

vimos, havia acabado de se desincompatibilizar das Antilhas, a nova Província brasileira ficou sob o seu encargo, não apenas no que diz respeito ao amparo material como também ao provimento de missionários. Não sabemos ao certo as motivações do seu envio, mas o fato é que ele chegou ao Brasil em 20 de dezembro de 1959, iniciando em seguida os estudos de Teologia na Faculdade Cristo Rei, em São Leopoldo, no Rio Grande do Sul. Suas virtudes intelectuais logo começaram a ser notadas. Nas palavras de um companheiro de Ordem,

dotado de uma rara inteligência, desde cedo foi solicitado a lecionar. Quando ainda cursava Teologia em São Leopoldo foi convidado a dar aulas em uma das Faculdades que constituíram o núcleo da futura Unisinos [Universidade do Vale do Rio dos Sinos] (ALMEIDA, 2013, p. 4)

Coincidentemente, os dois irmãos Andrés Mato se ordenaram no mesmo ano (1962) e tiveram como destino o mesmo continente (América do Sul). A diferença é que Manuel chegou um pouco antes, enquanto José cumpriu o primeiro ano do sacerdócio em Macotera, em Salamanca, após o que seguiu para a Diocese de Avellaneda, ao sul da Grande Buenos Aires, a princípio como pároco coadjutor, depois como professor de religião. Na Argentina, padre José Andrés passaria boa parte da vida, sobretudo na Diocese de Quilmes, situada a poucos quilômetros ao sul da capital portenha, onde exerceu vários cargos (pároco da catedral, vigário da Ação Social, Vigário Geral). Entre idas e vindas à Espanha, ele ainda haveria de acompanhar a missão da Congregação das Servas de María de Anglet ao Cone Sul (Argentina e Paraguai) e assessorar a Pastoral da Diocese de Misiones, no norte argentino, até se aposentar recentemente como pároco de San Martín, San Julián e Santa Basilisa, em sua terra natal⁷.

A formação de padre Andrés, como passou a ser conhecido, não estava completa, porém. Uma vez ordenado, ele retornou à Europa, onde viveria os próximos seis anos, amadurecendo suas concepções teóricas, definindo sua orientação ideológica, enfim, participando intensamente da profunda renovação teológica e pastoral vivenciada naquela conjuntura não apenas pela Igreja Católica mundial, por conta do Concílio Vaticano II (1962-1965), como também, e sobremaneira, pela própria Sociedade de Jesus, em virtude da eleição, em 1965, do

⁷ Cf. **Comunidad**, Salamanca, n. 587, p. 11. 6 mai. 2012.

Geral basco Pedro Arrupe, responsável por consolidar o binômio “serviço da fé” e “promoção da justiça” como o eixo da missão apostólica jesuítica.

Neste período crucial de sua trajetória, padre Andrés se aproximou de alguns dos mais ativos centros sociais europeus, a exemplo de Fomento Social, de Madri, e Action Populaire, de Paris, bem como se aprofundou no pensamento social formulado pela Companhia de Jesus desde a década de 1930, em especial a reflexão sobre o marxismo, através da leitura dos principais teóricos jesuítas de então, como o francês Henri Chambre, o alemão Oswald von Nell-Breuning e o austríaco Gustav Andreas Wetter (cf. COSTA, 2010). De acordo com o seu depoimento, “o meu contato com Breuning vinha de encontro rápido em torno a Fomento Social”⁸.

Não à toa, ao iniciar o doutorado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Gregoriana (PUG), de Roma, padre Andrés teve por orientador ninguém menos que o citado jesuíta austríaco. Nesta época, Gustav Wetter já era uma reputada autoridade em filosofia soviética. Nos anos 1930, havia estudado no Pontifício Colégio Russo, instituição criada com a finalidade de formar os padres destinados à Rússia (quando fosse possível adentrar o país, evidentemente, o que nunca aconteceu...), do qual se tornaria reitor entre 1947 e 1954; também havia fundado em 1947 e dirigido por muito tempo o Centro de Estudos Marxistas da PUG, além de ser, desde 1957, professor catedrático de História da Filosofia Russa no Pontifício Instituto Oriental, igualmente administrado pelos jesuítas da Cúria romana. E foi justamente uma obra sua que inaugurou a era de ouro da “marxologia jesuítica” (*El materialismo dialectico: su historia y su sistema en la Unión Soviética*, de 1952), um grosso volume de mais de 600 páginas baseado em documentação exaustiva e que submetia o marxismo soviético a uma crítica rigorosa. Senão, vejamos:

Uma exposição breve da terminologia hegeliana do materialismo dialético suscita no leitor a impressão de que, por trás desta formulação, se oculta algo “profundo”. Que esta impressão é falsa se torna evidente, em primeiro lugar, na exposição detalhada das posições e argumentos do materialismo dialético soviético (...), [a qual] poderia aduzir um número suficiente de provas para justificar seu propósito de que, na filosofia soviética de hoje, já não resta nada da dialética real, que se trata bem mais de um evolucionismo naturalista adornado pela terminologia dialética (WETTER, 1963, p. 11)

⁸ Correspondência com o Autor. Fortaleza, 27 de setembro de 2012.

Na década seguinte, não apenas este como outros estudos de Wetter sobre o materialismo alcançariam certa notoriedade, com diversas edições e traduções para vários idiomas, a exemplo de *Le matérialisme dialectique* (Bruges: Desclée de Brouwer, 1962), *Filosofia e ciências da natureza na União Soviética* (Porto: Livros do Brasil, 1963), *Idéologie soviétique contemporaine* (Paris: Payot, 1965) e *Hombre y mundo en la filosofía comunista* (Buenos Aires: Sur, 1965). Foi, portanto, com um orientador de peso que padre Andrés elaborou e defendeu, em janeiro de 1968, sua tese sobre a concepção de *homem* na obra de Karl Marx (mais especificamente nos *Manuscritos econômico-filosóficos*) e no materialismo dialético soviético de então, isto é, a União Soviética pós-Stalin (cf. ANDRÉS MATO, 1969).

Apesar de redigido em castelhano, o trabalho traz cerca de 90% de sua bibliografia em russo, com autores que vão de Antonov a Tugarinov, o que comprova que padre Andrés utilizou a temporada romana e a inspiração wetteriana para dominar a língua eslava. Na primeira parte, publicada previamente sob a forma de artigo numa influente revista dos jesuítas espanhóis (cf. ANDRÉS MATO, 1968), ele dissecou a obra de juventude de Marx decidido a (1) precisar o *humanismo* que dela se depreende e (2) demonstrar sua conexão com o *socialismo*. De acordo com ele, trata-se de um humanismo que coincide com o *ateísmo socialista* mas não com o *ateísmo filosófico*, justamente porque Marx rejeitara o ateísmo como base do seu humanismo. Entretanto, pondera o jesuíta espanhol, ao definir o homem por sua identidade dialética com a realidade total, "da qual deve distinguir-se afirmando-se", produz tão somente uma crítica negativa, evitando cair num reducionismo materialista ou idealista, sem dotá-la, porém, de uma fundamentação positiva (ANDRÉS MATO, 1969, p. 54).

Na segunda parte da tese, padre Andrés mergulhou nas profundidades do marxismo soviético para concluir que, neste, o *humanismo* de Marx se converte em *humanismos*, já que o materialismo dialético, disposto a expurgar qualquer vestígio de "antropologismo", considera que os *Manuscritos*, encharcados de um humanismo ideal por conta da influência ainda fresca de Hegel, não representam o marxismo genuíno, este, sim, marcado pelo humanismo real. Dedicando as últimas páginas para proceder a uma síntese final do material compulsado, defende que as reflexões do materialismo dialético soviético são inconciliáveis com o pensamento marxista da

década de 1840. E, mais que isso, ao se embasarem na dialética da natureza, terminam por enredar-se numa contradição insolúvel: ou a subjetividade é tida como algo real (formulação idealista) ou se torna mera sombra da matéria (concepção materialista vulgar) (cf. ANDRÉS MATO, 1969, p. 161). Sua tese, contudo, é inconclusiva, como que a sugerir que a superação deste dualismo talvez não fosse possível senão no plano da ação história concreta.

Padre Andrés aproveitou a estadia europeia para fazer a Terceira Provação em Florença (Itália). Ato contínuo, emitiu os Últimos Votos em 15 de agosto de 1967 e retornou ao Brasil⁹. Agora, sim, ele estava pronto para entrar em ação.

2. Docência e repressão

Ele não poderia ter escolhido tempo mais denso para atravessar o oceano em sua viagem de regresso. O Brasil havia submergido na fase mais tenebrosa da ditadura civil-militar implantada anos antes, e que viria a descambar na edição do *Ato Institucional nº 5* (AI-5) em dezembro de 1968. Por outro lado, entre agosto e setembro daquele mesmo ano, a Segunda Conferência Episcopal Latino-Americana realizada em Medellín, na Colômbia, reluzia como um sinal de esperança num continente imerso na exploração econômica e na opressão política por parte das classes dominantes. Em verdade, se o Concílio Vaticano II havia consagrado a ideia de *Povo de Deus*, somente no encontro realizado na Colômbia a noção seria alargada para a de *Igreja dos Pobres*, na medida em que “tira do povo de Deus o seu caráter abstrato e puramente teórico. Confere-lhe densidade material concreta” (COMBLIN, 2002, p. 99). Ficou célebre a abertura do capítulo dedicado à pobreza, com seu brado de libertação: “Um surdo clamor brota de milhões de homens, pedindo a seus pastores uma libertação que não lhes advém de parte nenhuma” (CELAM, 1969, p. 14,2).

De volta ao Brasil, padre Andrés passou alguns meses em São Paulo, trabalhando nas Edições Loyola, editora pertencente à Companhia de Jesus, quando travou contato com um jesuíta conterrâneo, Gabriel Corral Galache, de quem se

⁹ Após alguns anos de trabalho apostólico, o jesuíta (padre ou irmão) que passou pelas duas “provações” iniciais – Plano de Candidatos e Noviciado – e cursou os estudos requeridos (para a ordenação sacerdotal ou para a vida como irmão), realiza esta etapa final de sua formação para consolidar a vocação de jesuíta e realizar sua incorporação definitiva à Companhia de Jesus mediante os Últimos Votos. Convém esclarecer que, segundo a fórmula inaciana, não é o jesuíta quem decide esse derradeiro passo, e sim a Companhia de Jesus quem o convida.

tornaria amigo e parceiro intelectual. Mas a estância do recém-doutor na capital paulista seria curta, seguindo sem demora para Brasília, onde ensinou História do Pensamento Social Contemporâneo em duas instituições universitárias: o Centro Universitário de Brasília e a Universidade de Brasília (UnB). O encaminhamento para a docência era mais do que esperado, dada as habilidades manifestas desde os tempos da Teologia.

Também sua estada na capital do país seria breve. Por esta época, a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), em associação com a Conferência dos Religiosos do Brasil (CRB), havia decidido criar uma instituição de estudo, pesquisa, formação e assessoria para difundir a Doutrina Social da Igreja e formar dirigentes cristãos, tendo como paradigma o centro social jesuíta parisiense *Action Populaire* e como modelo continental o chileno Instituto Latinoamericano de Doctrina y Estudios Sociales (Ilades). Fundado oficialmente em 14 de março de 1969, o Instituto Brasileiro de Desenvolvimento (Ibrades) foi confiado desde o seu nascedouro à Companhia de Jesus, mais precisamente ao Centro de Investigação e Ação Social (CIAS) João XXIII, do Rio de Janeiro, para onde padre Andrés marchou naqueles meses depois, de maneira a se incorporar ao CIAS João XXIII e ao Ibrades.

Instituído pela Província BRC três anos antes, o CIAS João XXIII também não escondia sua linhagem. Num prospecto do período, ele é descrito como um dos numerosos CIAS da América Latina, tais como o Centro Bellarmino (Santiago, Chile), o Centro Pedro Fabro (Montevideú, Uruguai) e o Centro Gumilla (Caracas, Venezuela), tendo como análogos os centros sociais europeus da Companhia de Jesus, a exemplo da já referida *Action Populaire*, do Center of Concern (Washington, Estados Unidos), do Centro Studi Sociali (Milão, Itália) e do Institut für Gesellschaftspolitik (Munique, Alemanha). Sua finalidade consistia em “servir à Igreja” através de “estudos sobre as estruturas e a conjuntura da sociedade, à luz da doutrina cristã, (...) [e] serviços de assessoria a organismos pastorais e movimentos de inspiração cristã”¹⁰.

Já o Ibrades foi concebido como a faceta abertamente desenvolvimentista desta atuação. Sintomaticamente, a responsabilidade de elaborar seu projeto de criação foi entregue a Pierre Bigo, jesuíta francês que, após ter sido assessor e diretor

¹⁰ **Centro João XXIII**. Rio de Janeiro, [1972], p. 1. Fundo Manuel Andrés Mato. Casa da Memória Popular do Centro de Estudos e Ação Social (Campo-CEAS), Salvador, Brasil. Para a origem e articulação dos centros sociais jesuítas, ver COSTA, 2016a.

de Action Populaire (1953-1960), havia se radicado na América do Sul, onde teve participação decisiva na fundação tanto do Ilades, do qual foi o primeiro diretor (1965-1970), quanto do seu congênere colombiano, o Instituto de Doctrina y Estudios Sociales (Ides), igualmente dirigido por ele (1968-1970). Nos três casos (Ilades, Ibrades e Ides), as conferências episcopais (chilena, brasileira e colombiana, respectivamente), tão logo formalizada a constituição legal dos mesmos, transferiram sua direção administrativa e acadêmica para os CIAS jesuíticos nacionais correspondentes (Centro Bellarmino, CIAS João XXIII e CIAS Colômbia). Como consta no projeto ibradesiano:

Ante a rapidez dos processos de mudança social e impulsividade das novas gerações ávidas de novas estruturas mas carentes de orientação, uma tarefa urgente no Brasil é elaborar uma concepção global do desenvolvimento (...). Instituto de caráter interdisciplinar não limitado, portanto, a este ou aquele setor particular da filosofia, teologia ou ciência social, [o Ibrades] tem por objetivo elaborar, ensinar e difundir uma doutrina global do desenvolvimento brasileiro numa perspectiva cristã, a fim de inspirar, estimular e assessorar uma ação social eficaz”¹¹

De maneira a montar sua equipe inicial, a Companhia de Jesus recrutou um grupo de “sacerdotes especializados”, a saber:

- Pierre Bigo, doutor em Direito pela École de Sciences Politiques de Paris, professor do Instituto Católico de Paris;
- Fernando Bastos de Ávila, doutor em Ciências Sociais pela Universidade de Louvain (Bélgica), professor da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio);
- Henrique Cláudio de Lima Vaz, doutor em Teologia pela PUG, professor da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG);
- Pedro Belisário Velloso Rebello, bacharel em Engenharia pela PUC-Rio, ex-reitor da PUC-Rio;
- Nelson de Araújo Queiroz, bacharel em Ciências Sociais pela PUC-Rio, secretário nacional de ação social da CNBB;

¹¹ **Projeto do Instituto Brasileiro de Desenvolvimento (Ibrades)**. Brasil, julho de 1968, p. 1-2. Fundo Manuel Andrés Mato. Campo-CEAS, Salvador, Brasil.

- Andrés Mato, doutor em Filosofia pela PUG, “especialista em marxismo”¹².

Foi, portanto, na condição de “especialista em marxismo” que padre Andrés passou a atuar no Ibrades e, com isso, interferir na formação de centenas de agentes de pastoral (sacerdotes, religiosos e leigos). Sem dúvida, a condição de órgão anexo da CNBB conferia à instituição um grande poder de penetração e capilaridade nas estruturas eclesiais do país inteiro. Particularmente famosos eram seus cursos sobre realidade brasileira e desenvolvimento, que podiam ser Breves, com duração de um dia (*micro*), dois a três dias (*mini*) ou catorze ou quinze dias (*midí*), ou Longos, de março a dezembro (*máxi*), o chamado *Curso Anual sobre Realidade Nacional*.

Subvencionado desde os seus primórdios pela Adveniat, uma organização do episcopado alemão voltada para o financiamento da luta contra a pobreza e as injustiças sociais na América Latina, o Ibrades reforçou seu corpo docente com um staff qualificado. Em 1970, por exemplo, quem ministrou o curso “Aspectos sociológicos do desenvolvimento” foi o filósofo e advogado Cândido Mendes de Almeida, ex-assessor da presidência da República (1961), futuro membro da Academia Brasileira de Letras/ABL (1989), então professor da PUC-Rio. Por sua vez, outro futuro imortal da ABL (2005), o sociólogo e cientista político Hélio Jaguaribe, um intelectual nacionalista que havia sido membro ativo do Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB), razão pela qual tivera de se exilar entre 1964 e 1969, lecionava a disciplina “Desenvolvimento Político”. Já a matéria “Sistema Cultural” ficou a cargo do também professor da PUC-Rio Luiz Costa Lima, então doutorando da Universidade de São Paulo (USP), e que haveria de se tornar um dos principais teóricos da literatura do país¹³.

Além dos jesuítas acima mencionados, vale a pena acrescentar o nome do professor de “Sistema Político”, o padre Paulo Gaspar de Menezes, doutor em Ciência Política por Paris, diretor da Licenciatura do Ibrades chileno e grande conhecedor do pensamento de Hegel, tendo sido o tradutor para o português, dentre outras obras do filósofo alemão, d’*A Fenomenologia do Espírito*. Quanto ao padre Andrés, cabia-

¹² **Projeto do Instituto Brasileiro de Desenvolvimento (Ibrades). Brasil**, julho de 1968, p. 3. Fundo Manuel Andrés Mato. Campo-CEAS, Salvador, Brasil.

¹³ **Ibrades-1970**. Fundo Manuel Andrés Mato. Campo-CEAS, Salvador, Brasil. Além destes, foram professores do Ibrades os historiadores Américo Jacobina Lacombe e Manuel Maurício, os sociólogos Pedro Demo e Elisa Reis, a economista Liana Aureliano, a educadora Vanilda Paiva e o jornalista Zuenir Ventura, entre outros.

lhe a disciplina "Ideologias e Sociedade". E seria ela quem lhe traria o primeiro de seus muitos dissabores com o regime autoritário. De fato, não demorou muito para que o Ibrades entrasse no radar dos órgãos de vigilância e repressão da ditadura. Como não reparar numa instituição que proporcionava uma formação sólida, continuada e crítica a dezenas de militantes de organizações católicas como a Juventude Estudantil Católica (JEC), a Juventude Operária Católica (JOC), a Associação Católica Operária (ACO) e o Movimento de Educação de Base (MEB)?

A primeira invasão ocorreu na manhã de 28 de setembro de 1970¹⁴. O relógio marcava 8:30 quando um grupo de 15 homens adentrou a sede do Ibrades, na rua Bambina, em Botafogo, em busca de dois alunos: o padre Manoel de Jesus (que havia sido assistente regional da JOC no Ceará, Maranhão e Piauí e depois assistente nacional do movimento) e a leiga Maria Irony Bezerra (também dirigente jocista, inicialmente no Nordeste, depois nacional, que estava grávida de seis meses). Depois de dominar os pontos estratégicos do edifício (portaria, secretaria, cabines telefônicas etc.), os agentes dirigiram-se à sala de conferência, localizada no terceiro andar, onde padre Andrés ministrava sua preleção sobre "Correntes ideológicas contemporâneas", interrompendo a aula e efetuando as duas prisões. O autor do referido Relatório anota: "Ressalte-se a presença de espírito de Pe. Andrés Mato, que lidera a classe com uma postura de tranquilidade, continuando sua exposição sobre a teoria marxista" (*Relatório dos Acontecimentos*, 1970, p. 1).

De maneira coordenada, no mesmo momento ocorria uma outra ação policial na residência paroquial da Igreja de Nossa Senhora de la Salette, no Catumbi, com a detenção de mais três pessoas: os padres Mário Prigol (vigário-coadjutor da paróquia, coordenador da ACO na Arquidiocese do Rio de Janeiro e aluno do Ibrades) e Agostinho Preto (assistente latino-americano da JOC) e o seminarista Divanir Canali. Em ambas operações, nenhuma comunicação oficial foi prestada acerca da identidade das autoridades responsáveis, do motivo das prisões ou do paradeiro dos prisioneiros. Foi necessária uma intensa mobilização de leigos e sacerdotes e a intervenção da CNBB para a obtenção, dias depois, da informação de que as capturas

¹⁴ Para o relato dos episódios ocorridos em 1970, seguimos de perto um documento do próprio Ibrades, de autoria não revelada, que narra de maneira minuciosa "os acontecimentos que envolveram o Ibrades em sindicâncias militares". Cf. **Relatório dos Acontecimentos. Instituto Brasileiro de Desenvolvimento (Ibrades)**. Fundo Manuel Andrés Mato. Campo-CEAS, Salvador, Brasil. Informações adicionais foram obtidas na imprensa da época e na historiografia do período.

havia sido realizadas pelo Destacamento de Operações Internas - Centro de Operações de Defesa Interna (DOI-CODI) da Guanabara e que os detentos se encontravam "incomunicáveis" na sede da Polícia do Exército.

Uma comissão formada pelos diretores, professores e alunos do Ibrades ainda estava se articulando no sentido de definir a linha de conduta mais adequada quando se deu a segunda invasão do Ibrades num espaço de dez dias. Em torno das dez horas da manhã de 7 de outubro de 1970, cerca de três dezenas de policiais desembarcaram de veículos descaracterizados e repetiram o ritual anterior, dessa vez com maior agressividade. Ocupadas todas as dependências e cercadas as saídas, os professores, monitores e alunos presentes foram inicialmente levados para o refeitório, no segundo andar.

Conforme chegavam à sede do Ibrades, mais pessoas iam sendo detidas (alunos atrasados, vendedores ambulantes e até um médico que tinha ido buscar um padre para ministrar extrema-unção a um seu paciente desenganado...), a ponto do grupo aprisionado chegar a 60 pessoas, entre alunos (padres, religiosos e leigos), funcionários (secretárias, bibliotecárias, serventes, cozinheiros, religiosas), professores (padres e leigos) e jesuítas moradores, já que no mesmo prédio funcionava a Cúria da BRC. Entre os cativos, o próprio Provincial da BRC, padre Pedro Belisário Velloso Rebello, e o reitor da PUC-Rio, padre Ormino Viveiros de Castro.

Distribuídos em três grupos (no refeitório do segundo andar, na biblioteca e nas salas de aula do terceiro andar), foram todos fichados, com fotografia numerada de frente e de perfil e impressão digital. Ao contrário da investida precedente, porém, dessa vez todos os andares do prédio foram meticulosamente vasculhados, incluindo as habitações dos jesuítas, situadas no quarto andar. Atenção especial mereceram os quartos dos padres Velloso, Bastos de Ávila, Andrés e Isebie, provavelmente por serem professores do Ibrades e não apenas moradores da residência. Suas bibliotecas e escrivaninhas foram praticamente esvaziadas, com pilhas de livros, apostilas e documentos recolhidos. Nem mesmo os aposentos do então diretor do Ibrades, o padre Bastos de Ávila, foram poupados: "No meu quarto, pegaram uma mala vazia e a encheram com escritos de minhas gavetas, inclusive o texto da conferência que eu ia proferir na Escola Superior de Guerra (ESG)" (ÁVILA, 2005, p. 293).

Nesse ínterim, informado sobre o que ocorria, o secretário geral (e futuro

presidente) da CNBB, dom Aloísio Lorscheider, dirigiu-se ao local com o intuito de apurar os fatos, no que foi igualmente retido, apesar de ter se identificado e alertado ao comandante que tinha uma audiência marcada às 17 horas daquele mesmo dia com ninguém menos que o ministro da Justiça, Alfredo Buzaid. "Requeru permissão para ausentar-se, foi-lhe negada. Pediu, então, se comunicasse ao Sr. Ministro da Justiça sua impossibilidade de comparecimento. Ao que tudo indica, nem este favor lhe foi prestado" (*Relatório dos Acontecimentos*, 1970, p. 3).

Os padres reagiram. Viveiros de Castro externou sua indignação no dia seguinte através de uma nota em que reprovava com veemência o fato de que "pessoas de responsabilidade e insuspeitas possamos ficar seis horas à mercê de um indivíduo que não teve a hombridade de declinar o nome e demonstrou total incapacidade de racionar"¹⁵. De acordo com o nosso narrador anônimo, o magnífico reitor exigiu a ordem de prisão por escrito contra ele, tendo recebido como resposta "um nervoso empurrão, ao mesmo tempo em que se afirmou 'tratar de diligência em célula comunista'..." (*Relatório dos Acontecimentos*, 1970, p. 3). Por seu turno, Bastos de Ávila protestou com o comandante do ataque dizendo que aquilo não era "uma sindicância, mas uma molecagem" (apud SERBIN, 2001, p. 191).

Mais tarde, o coronel encarregado revelaria o motivo da operação: o Serviço Nacional de Informações (SNI) havia descoberto que "o Ibrades mantém contatos com a União Soviética; lá nós encontramos o *Pravda*" (ÁVILA, 2005, p. 293). É o próprio Bastos de Ávila quem explica: "Um dos nossos colegas, o Pe. Andrés, era suposto entender russo. Recebíamos o *Pravda* não por agentes comunistas secretos, mas pelo correio. Era importante para nós saber como para lá da Cortina de Ferro eram analisadas as turbulências que abalavam o mundo" (ibidem). No quarto do padre Andrés, efetivamente, além de apostilas e material didático, foram encontrados uma série de livros escritos em russo e diversos exemplares do órgão oficial do Partido Comunista da União Soviética. Protestos e melindres à parte, a interpretação mais apropriada do que efetivamente se passava vem do próprio padre Andrés, que declarou, no calor da hora, que "o caso Ibrades está ligado a toda uma ofensiva contra a Igreja, que é a única instituição que ainda pode pronunciar-se ao nível dos

¹⁵ **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, vol. 30, fasc. 120, dez. 1970, p. 980.

direitos humanos”¹⁶.

Como desfecho da ocorrência, por volta das três horas da tarde, dois alunos leigos, Ademar Bertucci e Maria Ignez de Serapião, ambos membros da Regional Leste I da CNBB e assessores de Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), foram separados dos demais e introduzidos em viaturas. O mesmo ocorreu com três jesuítas (padre Andrés e os irmãos Frias e Machado), que já encontravam em veículos policiais quando, supõe-se, chegou “uma contra-ordem (...) [e eles foram] imediatamente retirados” (*Relatório dos Acontecimentos*, 1970, p. 4).

Além das sete prisões efetuadas (três padres e quatro leigos/as, uma das quais grávida, lembremos), os demais envolvidos foram submetidos nas semanas subsequentes a extenuantes interrogatórios na sede do DOI-CODI, no quartel da rua Barão de Mesquita. O de padre Andrés, por exemplo, durou mais de 30 horas, durante as quais foi inquerido especialmente acerca do conteúdo das apostilas apreendidas em seu quarto e que serviam de base para as aulas ministradas. Sobre isso, inclusive, foi produzido um documento de defesa, sem autoria explícita, apontando a “maneira correta de leitura” das mesmas:

Na análise crítica dos textos anexos, é indispensável denunciar a existência de um CÍRCULO VICIOSO: - as apostilas são subversivas porque foram encontradas nesta Instituição (IBRADES); - e a Instituição é subversiva porque possui estas apostilas. (...) Muitas outras Instituições, inclusive, por exemplo, a Escola Superior de Guerra, possui documentação muito mais rica em matéria de subversão. (...). O sentido do curso “Correntes do Pensamento Moderno” somente resulta compreensível no conjunto dos cursos. As apostilas referentes a marxismo (...) são instrumentos de trabalho acadêmico, incompreensíveis fora de uma técnica global de estudo que implica: explicação do tema pelo professor; leitura da apostila em particular; crítica do tema em grupos. É POR ISSO QUE: na maioria das apostilas consta expressamente: “PARA ANÁLISE CRÍTICA DOS ALUNOS”. (...) A apostila sobre MARGINALIDADE (...): 1) tem como OBJETIVO esclarecer os alunos sobre UMA das interpretações da “luta de classes” marxista nas áreas subdesenvolvidas; ao lado de OUTRAS interpretações não marxistas do mesmo fenômeno social, como a de DUVERGER; 2) a sua COMPILAÇÃO pelo professor tinha que respeitar as visões PARCIAIS, a conceituação POUCO CIENTÍFICA e mesmo o estilo PANFLETÁRIO dos autores originais que seguem tal interpretação e assim a servem a grupos de extrema radicalização; 3) ela nunca poderia veicular “CATEQUIZAÇÃO REVOLUCIONÁRIA

¹⁶ *Veja*, São Paulo, n. 110, 14 de outubro de 1970, p. 26. Anos depois, padre Andrés recordaria que a Polícia Federal lhe interrogou “sobre as apostilas e o material do curso” (*Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 29 de setembro de 1979, p. 22).

SUBLIMINAR" (...) porque subliminaridade e estilo "panfletário revolucionarista" se excluem mútua e essencialmente¹⁷

Encerrada essa fase, em 15 de março de 1972 foi instaurado um Inquérito Policial Militar (IPM) pelo Comando do 1º Exército para apurar as supostas atividades subversivas da JOC e do Ibrades¹⁸. A defesa de padre Andrés não parece ter convencido seus acusadores, posto que ele continuou sendo retratado nos autos nos seguintes termos:

O indiciado de nacionalidade espanhola, possuidor de inteligência viva e privilegiada, oratória escorreita, e estudiosíssimo, "expert" em assunto de dialética marxista-leninista, se acoberta sob a cátedra de ideologias contemporâneas, para pregar o comunismo russo e combater com toda a virilidade o capitalismo e o Regime e as instituições vigentes no país¹⁹

O Ibrades, por sua vez, é entendido como um centro de "aliciação de jovens imaturos, inclusive oriundos dos mais conceituados estabelecimentos de ensino católicos", em cujas publicações, sempre em "linguagem é sibilina", não se encontram "análises conscientes e isentas das realizações dos Governos Revolucionários", muito pelo contrário, "a Revolução 1964 é encarada mais como um Golpe Militar do que como uma conquista redentora ante o caos que imperava neste país"²⁰.

De qualquer maneira, ao fim do processo, as autoridades militares decidiram pela inconveniência da aplicação de sanções, dada a ausência de provas de que o Ibrades seria "o centro propagador da Subversão no Brasil", ainda que se alertasse para o fato de que, "em face do enfoque distorcido com que analisa os objetivos reais da Revolução que se implantou neste país em 64, pode vir a constituir-se (...), caso não sejam introduzidas correções em seu rumo e aspirações²¹. O próprio parecer da Consultoria Jurídica recomendou o arquivamento do IPM:

As verdadeiras finalidades [do JOC e do Ibrades] não apresentam, como é óbvio, conteúdo subversivo, pois se não se entendesse assim, seríamos forçados a considerar a própria Igreja como um foco de subversão (...). Evidentemente, e não se pode deixar de reconhecer, profundas transformações se operaram no seio da Igreja Católica, e

¹⁷ Para uma "leitura" correta das apostilas. Fundo Manuel Andrés Mato. Campo-CEAS, Salvador, Brasil. Maiúsculas e sublinhados no original.

¹⁸ Processo MJ 52.437/72. Ministério da Justiça e Negócios Interiores. Arquivo Nacional, Rio de Janeiro, Brasil.

¹⁹ Idem.

²⁰ Ibidem.

²¹ Ibidem.

não poucos foram os católicos que, desvirtuando os ensinamentos da doutrina cristã, enveredaram-se pelos caminhos tortuosos do comunismo ateu, em busca de um diálogo que jamais poderá coexistir entre doutrinas antagônicas (...). Considerando a repercussão, interna e internacional, negativa que adviria da adoção de sanções puramente administrativas, com a consequente exploração de suposta perseguição aos religiosos; e que o SNI já deve estar inteirado de todas as atividades das mencionadas organizações e, por conseguinte, mantendo-as sob severa vigilância (...), [conclui-se que] as entidades por si só não representam violações à lei, suas atividades orientadas pelos seus dirigentes é que, eventualmente, podem atentar contra as instituições²²

O curioso é que, mesmo sem saber, padre Andrés já era objeto de um outro IPM. Aberto em março de 1969, ou seja, apenas um ano e meio após sua volta ao Brasil, e de caráter sigiloso, visava expulsá-lo do país sob a alegação de “subversão e doutrinação de teorias contrárias à filosofia do governo brasileiro”, agravado pelo fato de ser estrangeiro. Isto é, ele seria culpado por “doutrinar e conscientizar” inúmeros jovens “que não possuíam cultura suficiente nem vivência para escoimar as ideias marxistas expressadas pelo mesmo”²³.

Este episódio, aliás, é uma excelente ilustração da dimensão irracional do sistema repressivo brasileiro. No decorrer da tramitação deste outro inquérito, padre Andrés chegou a ser confundido com outro Manuel Andrés, preso no município paulista de São Caetano do Sul por receptação de carros roubados. Em comum entre ambos apenas o nome e a nacionalidade. Mas seu homônimo infrator tinha nascido dez anos antes, era proprietário de um ferro velho e ...casado. É certo que foi bastante comum o abandono do celibato (até mesmo o matrimônio) de muitos padres e religiosos nos anos posteriores ao encerramento do Concílio Vaticano II, mas é difícil imaginar o antigo professor de filosofia, russo falante e especialista em materialismo histórico e dialético, comprando peças de carros roubados na Grande São Paulo!

Dez anos depois de iniciado, este segundo IPM também foi arquivado. Mas padre Andrés não ficou nem um pouco parado ao longo desse tempo...

²² **Parecer CJ nº 155/72**, de Ronaldo Rebello de Brito Poletti, Brasília, 30 de janeiro de 1973. Arquivo Nacional, Rio de Janeiro, Brasil.

²³ **Processo MJ 9.659/69**. Ministério da Justiça e Negócios Interiores. Arquivo Nacional, Rio de Janeiro, Brasil.

3. Primeiros escritos

A estreia editorial de padre Andrés em páginas brasileiras se deu nos *Cadernos do CEAS*, uma publicação do CIAS de Salvador, na Bahia. Fundado em 1967, no ano seguinte ao centro social carioca, o Centro de Estudos e Ação Social (CEAS) tinha um perfil menos acadêmico, privilegiando a assessoria direta a grupos populares rurais e urbanos, o que não o impedia de promover seu próprio curso de realidade brasileira e publicar bimestralmente uma revista de análise social bastante conceituada nos meios eclesiásticos e de esquerda do país. Num curtíssimo prazo, o destino do jesuíta salmantino estaria umbilicalmente ligado ao CEAS, como veremos a seguir, mas, por ora, a colaboração se limitou ao campo teórico.

Este primeiro artigo, despretensiosamente intitulado “Notas para uma releitura do artigo de Nell-Breuning em contexto latino-americano”, tratava-se, obviamente, de uma crítica ao texto de Osvald von Nell-Breuning, o mesmo com o qual padre Andrés tivera um encontro rápido em Madri. Nele, o jesuíta alemão apontava a influência da teoria marxista no pensamento social católico, afirmando que “tentamos mover-nos para uma terceira solução, isto é, para a plena equiparação de capital e do trabalho, os quais, em conjunto, confiam a direção a um terceiro, o ‘empreendedor’” (NELL-BREUNING, 1970, p. 3)²⁴. Cumpre esclarecer que tal menção a uma “terceira via” não era nada casual no pensamento de Nell-Breuning, o qual ficara célebre nos meios católicos por ter sido o principal redator da encíclica *Quadragesimo Anno*, lançada pelo papa Pio XI em 1931, e que defendia o corporativismo como uma alternativa desejável tanto ao sistema liberal capitalista quanto ao totalitário comunista, ambos reprováveis por conta de seu materialismo (um individualista, outro coletivista).

Em sua releitura, padre Andrés e a equipe editorial dos *Cadernos do CEAS*, após reconhecer que o pensamento de Karl Marx estava cada vez mais presente e vivo no Brasil, sobretudo entre os intelectuais, sentem necessidade de esclarecer a natureza desta “terceira posição”, evitando o risco de uma visão abstrata e pouco operacional. Quer dizer, ao evitar as “duas calçadas” (os extremos ideológicos), o risco seria cair no meio da rua, “impedindo o trânsito”, numa expressão da época. Assim, a posição católica era *terceira* não no sentido de “situar-se *entre* a sociedade

²⁴ O referido artigo de Nell-Breuning foi publicado originalmente na edição de dezembro de 1967 da revista jesuíta alemã **Stimmen der Zeit**.

capitalista e a socialista, nem no de colocar-se *acima* delas. A posição do cristão é 'terceira' apenas em relação ao princípio radical que a inspira – a presença de Cristo como norma viva e definitiva" (ANDRÉS MATO; EQUIPE Editorial, 1970, p. 14, grifos no original).

Quando publicou esse texto, em junho de 1970, padre Andrés talvez desconfiasse, mas, certamente, não tinha certeza de que já se encontrava sob a mira do Sistema Nacional de Informação (SNI), visto que os episódios no Ibrades só iriam ocorrer meses depois e o processo de expulsão contra ele corria em segredo. Doravante, seus escritos irão recorrer cada vez mais à "linguagem da fresta", para utilizar a expressão cunhada por Gilberto Vasconcelos (1977) acerca dos artifícios empregados pelos artistas brasileiros para driblar a censura do período ditatorial.

É possível verificar essa estratégia na publicação seguinte de padre Andrés, o livro didático *Brasil, processo e integração* organizado em parceria com Gabriel Galache e publicado pelas Edições Loyola em 1972. Como dissemos anteriormente, os dois jesuítas se tornaram amigos, mas não apenas pelo fato de partilharem Salamanca como torrão natal. Seis anos mais novo, Gabriel Galache também havia feito seus estudos na PUG de Roma, tendo se especializado igualmente em marxismo (o que, por sinal, lhe valeu uma viagem de um mês a Moscou como prêmio). No Brasil desde o final de 1957, foi assistente da JOC e da JEC em Brasília e Goiânia antes de se fixar em São Paulo e iniciar a carreira na Loyola, da qual seria diretor por três décadas (1969-1999).

Gabriel Galache teve um papel fundamental na transformação da modesta gráfica paulista em editora de expressão nacional, demonstrando um grande talento empresarial (aspecto no qual os dois patrícios eram completamente antagônicos). Antes mesmo de geri-la, emplacou alguns *best sellers* na área da Doutrina Social da Igreja, como o livro *Síntese de Doutrina Social*, publicado originalmente em 1963 e que atingiu a marca de 30 edições, ou *Uma escola social*, de autoria de dois jesuítas espanhóis, Dionísio Aranzadi e Carlos Giner de Grado, cuja tradução e adaptação brasileira, feita por ele, assim que lançada, em 1962, foi muito lida pelas organizações da Ação Católica, cursos colegiais, Escolas Normais e Faculdades de Filosofia e Sociologia, razão pela qual quebrou a barreira das 40 edições.

Todavia, o estratagema mais eficiente de crescimento consistiu em explorar o

filão de livros didáticos aberto pela obrigatoriedade da disciplina Moral e Cívica em todos os níveis do ensino brasileiro: Educação Moral e Cívica nos cursos de 1º e 2º graus (primário, ginásial, colegial e científico) e Estudos dos Problemas Brasileiros na Universidade. No início da década de 1970, a coleção de livros didáticos da Loyola já respondia por uma parcela considerável deste mercado, com verdadeiros campeões de venda, a exemplo de alguns títulos de sua própria autoria, como *Construindo o Brasil* (de 1970, direcionado para a 3ª e 4ª séries ginásiais e o 1º e 2º anos do curso científico), escrito em colaboração com Maria Teresa Pimentel e F. Zanuy, que alcançou mais de 20 edições, ou *O Brasil cresce* (de 1973, para a 6ª e 7ª séries do 1º grau), outra parceria com Maria Teresa Pimentel, que chegou a 25 edições.

É inquestionável a base religiosa católica conferida à Educação Moral e Cívica no período ditatorial, com o protagonismo do clero tanto no ensino quanto na elaboração do material didático. Sem dúvida, “as finalidades da educação moral e cívica representavam uma sólida fusão do pensamento reacionário, do catolicismo conservador e da doutrina de segurança nacional” (CUNHA; GÓES, 2002, p. 74). Não por acaso, os integrantes do Conselho Federal de Educação (CFE) e da Comissão Nacional de Moral e Civismo (CNMC), responsáveis por analisar, aprovar e selecionar as obras a serem adotadas na rede pública de ensino, eram nomeados diretamente pelo general-presidente da República. A primeira turma da CNMC, por exemplo, era composta por dois oficiais militares (um general e um almirante), cinco civis de perfil conservador e o padre jesuíta Francisco Leme Lopes, professor da PUC-Rio, grande amigo do líder político de direita Carlos Lacerda e autor do livro *Estudos de Problemas Brasileiros* (Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército; Renes, 1970).

A propósito, a Companhia de Jesus gozava de um prestígio considerável nestas instâncias decisórias. Além dos livros já mencionados dos padres Gabriel Galache e Francisco Leme Lopes, outro sucesso editorial da época foi a *Pequena Enciclopédia de Moral e Civismo*, obra coletiva coordenada pelo nosso já conhecido padre Bastos de Ávila. Editada pela Fundação Nacional de Material Escolar (Fename) do Ministério da Educação e Cultura (MEC), tanto a primeira (1967) quanto a segunda (1972) edições logo se esgotaram, levando a sucessivas reimpressões e a uma terceira tiragem em 1978. De qualquer maneira, em que pese a grande afinidade entre a cúpula do regime autoritário e segmentos influentes da hierarquia católica, não é

correto supor que sintonia tenha sido total, “devido a divergências sobre questões explicitamente políticas, em especial depois do AI-5, quando se deu a gradativa reorientação da Igreja Católica no sentido da defesa dos direitos humanos” (CUNHA, 2007, p, 301).

Mas, o que nos ensina o livro *Brasil, processo e integração* dos padres Andrés e Galache? Quais as concepções morais e cívicas transmitidas? Teriam os seus autores se valido do recurso da linguagem da fresta? Antes de mais nada, há que ressaltar que se trata de uma obra coletiva, organizada a partir da colaboração de diversos autores (como Alfredo Bosi, Délio Moreira, Fernando Bastos de Ávila e Vanilda Paiva), ainda que cada contribuição individual não seja especificada. Aprovado na sessão de junho de 1972 da CNMC, foi mais um caso de êxito comercial, como atestam suas mais de 30 edições.

Vale a pena nos determos nas considerações preliminares de seus organizadores. Logo na orelha do livro, os dois jesuítas advertem que, “como o Conselho Federal da Educação sugere na motivação dos referidos programas, os autores não se contentaram em proporcionar os dados da realidade brasileira, senão que elaboraram os mesmos e forneceram a sua interpretação, ajudando, assim, a reflexão e a formação do espírito crítico do aluno”. Tal dimensão crítica é reforçada na Apresentação, quando se expõe a metodologia aplicada:

Os Temas de Debate, no fim de cada capítulo, são a conclusão que nós não poderíamos – democraticamente – adiantar. Ela pertence ao tempo, com a colaboração, refletida e atuada, dos leitores. Se conseguirmos interessar os jovens pelos problemas brasileiros e, através da reflexão sobre as causas e efeitos dos mesmos, eles aceitarem o desafio de contribuir com a construção de um Brasil maior, mais humano e mais justo, sentir-nos-emos muito felizes (ANDRÉS MATO; GALACHE, 1972, p. 10)

É bom recordar que o conteúdo da obra precisava estar adequado ao programa estabelecido pelo CFE, exigência que os organizadores superaram dispondo os temas do livro em outra ordem e apresentando uma tabela na qual expunham a correspondência entre os referidos assuntos e os capítulos da obra. Com relação à base religiosa católica da Educação Moral e Cívica, entretanto, não pretenderam em momento algum se esquivar, muito pelo contrário. O paradigma da Doutrina Social da Igreja é explicitado desde o primeiro capítulo, com reiteradas

citações às principais encíclicas dos papas João XXIII (*Mater et Magistra*, de 1961) e Paulo VI (*Populorum Progressio*, de 1967, e *Octogesima Adveniens*, de 1971), de modo a ratificar que “o primeiro e fundamental princípio de uma concepção democrática e cristã da sociedade estabelece a dignidade da pessoa humana” e que “é impossível o desenvolvimento integral do homem sem o desenvolvimento social da humanidade” (ANDRÉS MATO; GALACHE, 1972, p. 15). Nada mais condizente com a perspectiva que havia presidido a criação da tríade (Ilades, Ibrades e Ides) latino-americana dos institutos jesuíticos desenvolvimentistas.

E como os jesuítas contornaram o melindroso tema do regime político ditatorial brasileiro? Inicialmente, postularam que “a Revolução de março de 1964, por sua parte, vem introduzindo soluções que, de algum modo, deverão *manter e renovar profundamente* os processos em crise e que se poderiam esquematizar em um dos *modelos alternativos*” (idem, p. 20, itálicos no original). Após o que construíram uma matriz de processos (econômico, social, político e econômico) da realidade brasileira, na qual, para cada polo de integração/tensão trazido pelo chamado “modelo inicial” (isto é, aquele vivenciado pelo país ente 1930 e 1963), se abrem sempre dois horizontes alternativos, como que a corroborar o caráter aberto e em construção do processo histórico brasileiro. No aspecto da concentração econômica, por exemplo, a disjuntiva se dá entre o “gradativo crescimento econômico industrial” (alternativa A) e a “profunda reforma agrária e a abertura do mercado interno” (alternativa B); na questão da marginalização social, entre a “grande marginalização social” e a “crescente integração social da massa popular”; no tópico da marginalização política, entre a “forte repressão política” e a “difusa participação popular”, e por aí vai. Logo na sequência desta “matriz de alternativas”, os autores esclarecem que

o processo social de desenvolvimento mais condizente com a vocação democrática e com os sentimentos humanitários e cristãos do nosso povo será aquele que mais respeite a liberdade política (...), o desenvolvimento que integre melhor o circuito de produção e distribuição de bens materiais e culturais; que distribua melhor as funções sociais; e que permita maior participação no poder (ANDRÉS MATO; GALACHE, 1972, p. 22)

Nos “Temas para reflexão ou debate” correlato, o item 6 sugere que os alunos identifiquem na realidade brasileira os “aspectos de um ou outro dos modelos

teóricos apresentados” (ibidem). Por outro lado, na Segunda Parte da obra, dedicada ao Processo Social, outro ponto embaraçoso, a desigualdade entre as classes, é compreendida no plano econômico, enquanto diferenciação “na *distribuição da renda* entre os diversos grupos sociais”, à qual se vinculam, outrossim, “desigualdades nas oportunidades *sociais* (prestígio e ocupação) e *políticas* (participação nos mecanismos de criação e administração do poder)” (idem, p. 106-107, itálicos no original). Ainda nesta seção, um curto capítulo sobre Direitos Humanos adverte que “tolerar a violação dos direitos humanos, quer da parte das autoridades quer da parte dos particulares, é tanto como renunciar à própria condição humana” (idem, p. 181).

Os capítulos referentes ao Processo Político (Terceira Parte) se encontram seguramente entre os mais desafiadores do ponto de vista da linguagem da fresta. Naquele que trata do “Regime político no Brasil”, afirma-se que as ideologias dos partidos políticos surgidos por conta do AI-2, de 1965, “não se definem mais do que por uma atitude de apoio ou oposição ao Governo Revolucionário. Em lugar de elaborar uma doutrina e oferecê-la, como orientação, a governantes saídos do seu seio, a Arena [Aliança Renovadora Nacional] recebe essa doutrina – ou melhor, uma *práxis* governativa – já elaborada pelos homens do Executivo” (idem, p. 226). O das “Tensões ideológicas no processo brasileiro” aborda desta maneira o golpe de 1964: “A falta de programas concretos e viáveis do ponto de vista econômico e social (...) originou uma instabilidade política que alarmou principalmente a classe média e alta. A denúncia de um iminente socialismo comunista deu a base ideológica para a aliança destas classes com as forças mantenedoras da ordem” (idem, p. 234). Já naquele sobre “Ideologias Políticas e Doutrina de Segurança Nacional”, assevera que nem a ditadura das armas nem a do dinheiro “são admissíveis no quadro de uma concepção cristã da sociedade” (idem, p. 241).

Por fim, na discussão acerca da Reforma Agrária efetuada na seção atinente ao Processo Econômico, após a exposição de uma série de dados quantitativos e análises teóricas de orientações ideológicas tão variadas como a do historiador marxista Caio Prado Júnior (que havia acabado de cumprir uma pena de 21 meses de prisão por “incitação subversiva”) e a do economista liberal Antônio Delfim Neto (então ministro da Fazenda do governo ditatorial de Emílio Garrastazu Médici), os

jesuítas suscitam um instigante questionamento:

Achamos, porém, que é mais positivo perguntar-se, a esta altura da reflexão, pelas forças capazes de decidir a tão ambicionada e urgente reforma. Qual o papel que corresponderia no processo reformista aos Poderes Públicos, às Forças Armadas, à Indústria, à Igreja, às forças de pressão interna e externa, aos próprios agricultores? (ANDRÉS MATO; GALACHE, 1972, p. 310)

A pergunta só poderia ser respondida na prática. E padre Andrés faria parte da resposta.

4. Assessoria popular e tradução

Os eventos ocorridos no Ibrades no segundo semestre de 1970 convenceram aos Superiores da Província BRC que a permanência de padre Andrés no Rio de Janeiro havia se tornado insustentável, daí porque acharam mais prudente transferi-lo para a Bahia. Foi assim que ele se incorporou, em maio de 1971, ao CEAS, o outro importante CIAS fundado pela Companhia de Jesus no Brasil.

O espectro de sua atuação, porém, não reduziu. É verdade que a atividade docente se tornou bem mais discreta, restringindo-se a cursos esparsos no Instituto Superior de Pastoral Catequética (ISPAC) e no Instituto de Teologia da Universidade Católica do Salvador (UCSal). Mas foi a assessoria popular que marcou esta nova e duradoura fase de sua vida. Inicialmente vinculado à chamada *Equipeduca*, cuja finalidade residia no “assessoramento sócio-educativo-pastoral, visando um esclarecimento e um trabalho crítico que favoreça a participação popular efetiva”²⁵, a partir de 1975 integrou a Equipe Rural, no seio da qual manteria uma presença solidária junto aos camponeses e trabalhadores rurais de vários Estados do Nordeste.

Depois de um período contribuindo na formação de agentes de pastoral através de cursos ministrados no próprio CEAS, ele terminou fixando sua atuação nas áreas rurais de Alagoas, Maranhão, Paraíba e Pernambuco, além das regiões Sul, Sudoeste e Norte da Bahia. Com o passar do tempo, foi delimitando o raio geográfico de suas ações à Zona da Mata alagoana. Nos 40 anos seguintes, percorreu continuamente os extensos canaviais da zona rural dos municípios de Branquinha, Murici e Joaquim Gomes (com direito a incursões esporádicas às periferias de

²⁵ *Equipeduca*. Salvador, [1974]. Fundo Manuel Andrés Mato. Campo-CEAS, Salvador, Brasil

Maceió), participando de reuniões, acompanhando procissões, realizando missões populares. Padre Andrés não separava sua atuação como assessor ou missionário popular: ao assessor cabia ser solidário; ao padre, abençoar a luta. Seu estilo de vida era bastante peculiar, como testemunha um companheiro jesuíta:

Sua vida exterior era extremamente simplificada: quando partia para Alagoas, levava uma mochila com algumas peças íntimas, duas camisas e mais uma calça, além dos objetos de higiene pessoal e algum livro sobre que devia dar uma opinião. Esse estilo despojado passava pelo seu quarto, onde nem um armário havia, e pela sua vida em geral. Morei com ele por três anos e quase não o vi usando um sapato: para toda parte ia com uma sandálias velhas e meio deformadas. Possuía, porém, um terno surrado para alguma cerimônia mais formal ou para quando ia à Espanha (ALMEIDA, 2013)

Para além das Alagoas, padre Andrés exerceu um papel relevante no apostolado social da Companhia de Jesus nos âmbitos brasileiro e latino-americano a partir de sua participação num grupo denominado Pastoral Popular (PaPo). Formando por cerca de 60 jesuítas de todos os recantos do país, o PaPo foi um legítimo representante da vitalidade do Cristianismo de Libertação nas décadas de 1970 e 1980, quer pelo apoio às Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e movimentos sociais em geral, quer pela adesão resoluta às iniciativas progressistas de resistência à ditadura, fossem elas vinculadas ou não à Igreja Católica (cf. COSTA, 2011). Outra contribuição significativa como assessor foi a fundação da Comissão Pastoral da Terra (CPT), uma das mais importantes entidades da Igreja Católica brasileira (cf. COSTA, 2016b). O depoimento é de primeira mão, já que procede de outro jesuíta envolvido neste processo, o padre italiano Cláudio Perani, seu companheiro de CEAS:

A partir de 1972, os *Cadernos do CEAS*, que sempre tiveram como tema central o Nordeste, abriram espaço ao interesse pela Amazônia. (...) Por sua presença na articulação pastoral e por seu conhecimento da Amazônia, o CEAS foi convidado para coordenar e assessorar o encontro que estava sendo pensado e preparado para decidir a orientação da Igreja na questão dos conflitos do campo. (...) [A Assembleia de junho de 1975 em Goiânia] foi certamente um acontecimento extraordinário, sobretudo pela realidade violenta que apareceu e pelo desejo suscitado de comprometimento mais concreto com a luta dos posseiros. Foi também uma assembleia que inovou na orientação pastoral da Igreja. A decisão de estruturar uma Comissão Pastoral da Terra deu rumo novo à pastoral rural e influenciou muitas outras pastorais, particularmente as CEBs (PERANI, 2002, p. 47-50)

Foi também nesse momento que teve início sua elaboração literária mais fecunda, estimulada pelos debates semanais no Conselho Editorial dos *Cadernos do CEAS*, com o qual havia colaborado um ano antes e do qual faria parte durante os próximos anos. Mais que o teórico das teses doutorais ou o experto da linguagem da fresta, no entanto, o que aflorou foi o tradutor. As décadas de 1970 e 1980 ficaram marcadas pelo seu esforço em tornar as análises sociais e políticas acessíveis aos grupos populares, o que o levou a ensaiar uma série de “traduções”. Na primeira delas, em janeiro de 1977, escreveu “A vida é uma luta”, artigo seminal na inflexão do periódico baiano para uma orientação mais propositiva, não apenas descrevendo e interpretando a realidade brasileira, mas também acompanhando a luta dos brasileiros por direitos humanos, liberdades democráticas e melhores condições de vida, tendo em vista a participação das classes populares na construção de uma sociedade mais justa. “Essa é a verdadeira luta pela paz. Luta em defesa dos direitos fundamentais. Ficar parado não é ‘fazer a paz’” (ANDRÉS MATO, 1977, p. 30).

Por ocasião da Terceira Conferência Episcopal Latino-Americana, realizada na cidade mexicana de Puebla, em 1979, padre Andrés arregaçou as mangas e fez não apenas uma, mas duas adaptações. Na primeira, em nova parceria com a Equipe Editorial da revista, condensou o próprio texto das Conclusões da Conferência, numa linguagem “simplificada para utilização por classes populares” (ANDRÉS MATO; EQUIPE Editorial, 1979, p. 50). Meses depois, elaborou outra versão, através da qual ofereceu “alguns pontos para aprofundar criticamente a imagem e o sentido que os documentos de Puebla apresentam do povo. Destina-se, sobretudo, aos agentes de pastoral social em setores populares, preocupados com a necessidade de uma análise sempre mais objetiva da realidade” (ANDRÉS MATO, 1979, p. 55). Um ano mais tarde sairia o artigo “Livro do Êxodo no Brasil”, que discorre sobre a dramática questão migratória “em linguagem simples, preparado para encontros de camponeses” (ANDRÉS MATO, 1980, p. 19).

Em 1981, o lançamento de *Laborem Exercens*, a encíclica do papa João Paulo II sobre o Trabalho, motivaria mais “um texto sintetizado e popularizado”, no qual padre Andrés chama a atenção para o fato de que “a Igreja está comprometida nesta causa [do trabalhador] para ser assim a verdadeira ‘Igreja dos pobres’, e como prova da sua

fidelidade" (ANDRÉS MATO, 1981, p. 54; 58). Publicado naquele mesmo ano pelo sociólogo José de Souza Martins, o livro *Os camponeses e a política no Brasil* também mereceu uma condensação popular. A frase inicial não deixa margem a dúvidas sobre seu caráter provocativo: "Os movimentos e lutas populares, sobretudo no campo, caminham mais depressa do que os partidos políticos, tanto os legais como os não-reconhecidos pelo Governo" (ANDRÉS MATO, 1982, p. 70). E, mesmo no seu último escrito, um texto curto de três páginas, um simples prefácio à tradução brasileira do *Marx* de Peter Singer, o tradutor deu mostras que continuava afiado. Depois de reconhecer o principal mérito da edição prefaciada – apresentar a obra de Marx numa linguagem clara e na concisão didática de poucas dezenas de páginas –, padre Andrés menciona a contrapartida de tais vantagens:

Cada parágrafo, nos conceitos (sobretudo de origem hegeliana), deverá suscitar em nós o permanente movimento dialético de ulterior procura que é a vida e o pensar. Também porque esses conceitos chegam, na edição brasileira, baldeados linguisticamente: alemão > inglês > português. A fenomenologia do "Espírito", de Hegel e Marx, torna-se, para o polêmico Peter Singer, fenomenologia da "Mente", e para outros e outras pode desembocar em fenomenologia do Sujeito, ou da Pessoa, ou da Consciência, ou da Autoconsciência. O mesmo vale para os pares alienação-realização, senhor-escravo etc., que, longe de exprimir situações, resultados estáticos, são contrapontos do vaivém conflitivo, do abre e fecha da sanfona, perpassando e levando adiante as tensões em que consiste a história social (ANDRÉS MATO, 2003, p. 8)

Indubitavelmente, o cuidado para com a linguagem foi uma das mais profundas contribuições deixadas por padre Andrés. E não apenas nos textos, mas em sua própria vida. Com efeito, como dizia seu amigo jesuíta e historiador Michel de Certeau, "a linguagem se introduz no fazer como fragmento de uma prática" (DE CERTEAU, 1975, p. 55)²⁶.

Por conta desta prática, a sombra da repressão novamente alcançou-o, mesmo em terras ensolaradas. Em setembro de 1979, padre Andrés desembarcava no aeroporto de Salvador na volta de um Encontro dos Jesuítas sobre Trabalho, Fé e Justiça, realizado no Peru, quando foi informado da existência de um processo de expulsão movido pela Polícia Federal (aquele mesmo, já mencionado, de dez anos

²⁶ Em meados de 1974, De Certeau veio ao Brasil para orientar seminários sobre religião popular no Nordeste, tendo circulado por Recife, João Pessoa e Salvador. Na capital baiano, ele se hospedou na residência dos jesuítas do CEAS (cf. COSTA, 2011, p. 330-331).

atrás), ficando retido por algumas horas. A rápida interferência do cardeal arcebispo primaz de Salvador, dom Avelar Brandão Vilela, foi providencial. Recorrendo a seus contatos nos altos escalões do governo federal, conseguiu junto ao ministro da Justiça, Petrônio Portela, o arquivamento do processo.

Uma vez liberado, porém, o jesuíta espanhol concedeu à imprensa uma entrevista coletiva (qualificada de “inoportuna” pelo cardeal) para declarar seu espanto diante do acontecido, já que se considerava “um soldado raso do CEAS”. Fez questão de esclarecer que, em seu trabalho em Salinas das Margaridas, na Baía de Todos os Santos, onde era pároco de uma comunidade de pescadores, não criticava diretamente o governo, mas admitiu usar “a linguagem do povo” e que apenas pregava a nova interpretação da Igreja sobre fé e justiça, “porque é muito difícil se falar em fé quando não há justiça”. E concluiu, para bom entendedor (de português): “Quem passar dois ou três dias com o povo sabe logo de que lado o povo está”²⁷.

Um “homem de fronteira”, assim foi do início ao fim Manuel Andrés Mato, como bem ressaltou o Geral da Companhia de Jesus, Peter-Hans Kolvenbach, quando do seu jubileu de ouro de vida religiosa, em 1999:

Quis registrar, caríssimo P. Andrés, um pouco de seus dados biográficos, os quais, de certa maneira, revelam um homem de “fronteira”, visto que sua atividade apostólica se reveste do amor preferencial pelos pobres, opção da Igreja e da Companhia – como de diversos modos se têm manifestado nossas últimas Congregações Gerais –, unido a uma vida pessoal de austeridade e sobriedade (apud ALMEIDA, 2013, p. 5)

Padre Andrés faleceu em 25 de dezembro de 2012, aos 79 anos, vítima de câncer, na Casa de Saúde da Comunidade São Luís Gonzaga, em Fortaleza.

Referências Bibliográficas

ALMEIDA, Geraldo Antônio Coelho de. Padre Manuel Andrés Mato, SJ. **Notícias da Província**, Salvador, ano 9, n. 155, jan.-fev. 2013.

ANDRÉS MATO, Manuel. **La concepción del hombre en el actual materialismo dialéctico soviético. Miscelánea Comillas, Santander**, v. 26, n. 50, p. 187-291, 1968.

_____. **El hombre en Karl Marx y en el actual materialismo dialéctico**. Tese

²⁷ *A Tarde*, Salvador, 29 de setembro de 1979, p. 3. Para maiores detalhes sobre essa tentativa de expulsão, cf. CARVALHO NETO, 2016, p. 279-282.

apresentada à Faculdade de Filosofia da Pontifícia Universidade Gregoriana. Madri, 1969.

_____. A vida é uma luta. **Cadernos do CEAS**, Salvador, n. 47, jan.-fev. 1977, p. 15-30.

_____. O "Povo" dos bispos e o povo real. **Cadernos do CEAS**, Salvador, n. 64, nov.-dez. 1979, p. 55-59.

_____. Livro do Êxodo no Brasil. **Cadernos do CEAS**, Salvador, n. 65, jan.-fev. 1980, p. 19-25.

_____. Carta do Papa João Paulo sobre o trabalho. **Cadernos do CEAS**, Salvador, n. 76, nov.-dez. 1981, p. 50-53.

_____. Os camponeses e a política no Brasil (condensação popular do livro de José de Souza Martins). **Cadernos do CEAS**, Salvador, n. 82, nov.-dez. 1982, p. 70-76.

_____. Prefácio à Edição Brasileira. In: SINGER, Peter, **Marx**. São Paulo: Loyola, 2003, p. 7-9.

_____; EQUIPE Editorial. Notas para uma releitura do artigo de Nell-Breuning em contexto latino-americano. **Cadernos do CEAS**, Salvador, n. 7, jun. 1970, p. 12-18.

_____; EQUIPE Editorial. Documento de Puebla. A Igreja está mais do lado dos pobres (documento). **Cadernos do CEAS**, Salvador, n. 62, jul.-ago. 1979, p. 50-64.

_____; GALACHE, Gabriel. **Brasil, processo e integração**. Estudos de Problemas Brasileiros. São Paulo: Loyola, 1972.

ÁVILA, Fernando Bastos de. **A alma de um padre**. Bauru: Editora da Universidade do Sagrado Coração; Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 2005.

CARVALHO NETO, Joviniano Soares de. A atuação do CEAS durante a ditadura militar (1969-1984). **Cadernos do CEAS**, Salvador, n. 241, mai.-ago. 2016, p. 268-300.

COMBLIN, José. **O povo de Deus**. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2002.

CONSELHO Episcopal Latino-Americano (Celam). **A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio**. Conclusões de Medellín. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1969.

COSTA, Iraneidson Santos. Os Confessores de Marx: a Companhia de Jesus e o Marxismo (1937-1982). **Revista de História**, São Paulo, n. 162, 2010, p. 335-368.

_____. **Que papo é esse?** Igreja católica, movimentos populares e política no Brasil (1974-1985). Feira de Santana: UEFS, 2011.

_____. Amar e servir no Sul da América: origem e articulação dos centros sociais jesuítas. **Caderno CRH**, Salvador, vol. 29, número especial 3, 2016a, p. 171-186.

_____. Jesuítas em campo: a Companhia de Jesus e a questão agrária no tempo do CLACIAS (1966-1980). **Cadernos IHU Ideias**, São Leopoldo, ano XIV, vol. 14, n. 249, 2016b, p. 3-26.

CUNHA, Luiz Antônio. Sintonia oscilante: religião, moral e civismo no Brasil (1931-1997). **Cadernos de Pesquisa**, São Paulo, vol. 37, n. 131, mai.-ago. 2007, p. 285-302.

_____; GÓES, Moacyr de. **O golpe na educação**. 11. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

DE CERTEAU, Michel. Cultura popular e religiosidade popular. **Cadernos do CEAS**, Salvador, n. 40, nov.dez. 1975, p. 52-59.

NELL-BREUNING, Oswald von. Igreja Católica e crítica marxiana do capitalismo. **Cadernos do CEAS**, Salvador, n. 7, jun. 1970, p. 1-11.

PERANI, Cláudio. O início da Comissão Pastoral da Terra: colaboração do Centro de Estudos e Ação Social. In: POLETTTO, Ivo; CANUTO, Antônio (org.). **Nas pegadas do povo da terra: 25 anos da Comissão Pastoral da Terra**. Goiânia: CPT; São Paulo: Loyola, 2002, p. 47-52.

PEREÑA, Juan Carlos Hernández. *Increíble Manuel. Inacreditável Manoel. A lo Vejedo*, 2015. Disponível em: <<http://almengrana.blogspot.com.br/2015/12/increible-manuel-inacreditavel-manoel-1.html>>. Acesso em: 28 de março de 2016.

SERBIN, Kenneth. **Diálogos na sombra: bispos e militares, tortura e justiça social na ditadura**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

VASCONCELOS, Gilberto. **Música popular: de olho na fresta**. Rio de Janeiro: Graal, 1977.

WETTER, Gustav Andreas. **El materialismo dialectico**. 5. ed. Madri: Tauris, 1963.

MOSTEIROS DE SÃO BENTO NA AMÉRICA PORTUGUESA: INSERÇÃO, PODER E CONFLITOS DE UMA FAMÍLIA ECLESIAÍSTICA (SÉCULOS XVI-XVIII)

MONASTERIES OF SAINT BENEDICT IN PORTUGUESE AMERICA: INSERTION, POWER AND CONFLICTS OF AN ECCLESIASTICAL FAMILY (16TH TO 18TH CENTURIES)

Jorge Victor de Araújo Souza¹

Professor Adjunto de História – IH-UFRJ

Resumo: O objetivo deste artigo é traçar um panorama sobre a trajetória de uma ordem religiosa na América portuguesa. Escrever sobre a história da inserção da ordem beneditina exigiu um esforço que foi além do aspecto eclesial da instituição, ou seja, nossa metodologia foi centrada no entrecruzamento de uma documentação institucional do ponto de vista da *ecclesia* com uma documentação produzida além dos muros dos mosteiros. Tal operação é distinta de outras abordagens historiográficas que se centraram, sobretudo, na perspectiva da Ordem como parte da Igreja colonial, mas que fizeram apenas uso da documentação produzida pelos próprios religiosos. Desta forma, ao traçarmos redes amplas, acreditamos que percebemos um panorama mais complexo destas casas religiosas em atuação na América portuguesa, incluindo os conflitos em que se envolveram.

Palavras-chave: Mosteiros de São Bento – América portuguesa – Ordem religiosa.

Abstract: The purpose of this article is to outline the trajectory of a religious order in Portuguese America. Writing on the history of the insertion of the Benedictine order required an effort that went beyond the ecclesial aspect of the institution, that is, our methodology was centered on the cross-linking of an institutional documentation from the point of view of the ecclesia with a documentation produced beyond the walls of the monasteries. Such an operation is distinct from other historiographical approaches that focused, above all, on the perspective of the Order as part of the colonial Church, but which only made use of the documentation produced by the religious themselves. In this way, in drawing broad networks, we believe that we perceive a more complex perspective of these religious houses in action in Portuguese America, including the conflicts in which they became involved.

Keywords: Monasteries of Saint Benedict – Portuguese America – Religious order.

¹ Doutor em História pela Universidade Federal Fluminense. Professor do Programa de Pós-Graduação em História Comparada da UFRJ (PPGHC) e do Prof História da UFRJ. Email: jvictoraraujos@gmail.com.

Historiografia sobre monges e mosteiros na América portuguesa

A trajetória dos monges beneditinos na América portuguesa foi marcada por uma historiografia realizada nomeadamente por religiosos da própria instituição. Na verdade, tal aspecto não é exclusividade desta ordem religiosa, sendo mesmo algo muito notado também entre jesuítas, franciscanos e carmelitas. Não surpreende que os maiores interessados na história das casas religiosas sejam os seus próprios habitantes.

D. Joaquim Luna, em 1947, D. Silva-Nigra, em 1950, D. José I. Endres, em 1980 e D. Mateus Rocha, em 1991 escreveram destacadas obras sobre a história beneditina no Brasil². Em seus livros há tópicos sobre os contatos entre religiosos e outros elementos da sociedade, a produção agrícola dos beneditinos, os conflitos religiosos, as fundações das casas, enfim, a inserção da ordem religiosa nos trópicos. Entretanto, somente Mateus Rocha tem preocupação em dialogar com a historiografia mais ampla em busca interpretativa para além da mera narração de fatos. É destacável na historiografia beneditina o apontamento de relevante documentação, por vezes com a transcrição de fontes que já não mais existem, pois sucumbiram a ação do tempo, dos insetos e mesmo do clima.

Nos escritos dos principais interpretes do Brasil praticamente só há significativo espaço para jesuítas e franciscanos. A exceção é o prefácio realizado por Sérgio Buarque de Holanda em 1977 para o livro de Tombo do Mosteiro de São Paulo, onde destaca a trajetória dos “padres bentos” em paralelo com as principais famílias bandeirantes³. Também pudera, o insigne historiador foi aluno do ginásio São Bento e estudou com o historiador que dedicou importantes linhas aos percalços da Ordem, Afonso d’ Taunay⁴. Buarque de Holanda, seguindo as pistas de Taunay, destacou que as regras monásticas não impediam os monges de se dedicarem aos

² LUNA, D. Joaquim G. de. **Os monges beneditinos no Brasil**. Rio de Janeiro: Edições Lumen Christi, 1947.; SILVA-NIGRA, D. Clemente Maria da. **Construtores e Artistas do Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro**. Salvador: Typografia Beneditina, 1950.; ENDRES, D. José Lohr. **A ordem de São Bento no Brasil quando província (1582-1827)**. Salvador: Editora Beneditina, 1980.; ROCHA, Dom Mateus Ramalho. **O Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro (1590-1990)**. Rio de Janeiro: Stúdio HMF, 1991.; ROCHA, D. Matheus. Padres mestres e padres pregadores: apontamentos Histórico-descritivos sobre os estudos superiores no Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro de 1590 a 1890. In: **Revista Coletânea - tomo I**. Rio de Janeiro: Edições Lumem Christi, 1990. p. 12-54. p. 12 -54.

³ HOLANDA, Sérgio Buarque. Prefácio. In: **Livro do Tombo do Mosteiro de São Bento da cidade de São Paulo**. São Paulo: Mosteiro de São Bento, 1977.

⁴ TAUNAY, Afonso de E. **História antiga da Abadia de São Paulo, (1958-1772)**. São Paulo, Tip. Ideal H. L. Canton, 1927.

negócios terrenos, muito pelo contrário, ainda mais nos trópicos, “o *ora* não é separável do *labora*”.

Chama a atenção o quão pouco estas mesmas ordens, com exceção da jesuítica, foram foco de estudos universitários, já que elas possuem, muitas vezes, documentos que não são encontrados em nenhum outro arquivo ou biblioteca que não sejam os destas instituições⁵. Houve interesse por parte dos estudiosos em arquitetura, que se dedicaram a uma história factual tendo como epicentro as casas e não os seus habitantes⁶.

Nos programas de pós-graduação em história também existem poucos trabalhos dedicados aos beneditinos, contando no momento somente com uma tese defendida⁷. No geral tais trabalhos recuperam as tópicas dos historiadores e cronistas beneditinos, alargando o debate ao incorporar uma historiografia mais

⁵ Já em Portugal se consolidou uma historiografia sobre os beneditinos na universidade e nos mosteiros. OLIVEIRA, Aurélio de. **A Abadia de Tibães e o seu domínio (1630-1680): estudo social e económico**. Porto: Faculdade de Letras, 1974. MATTOSE, José. **Religião e cultura na Idade Média portuguesa**. Lisboa: Imprensa Nacional, 1982. DIAS, Geraldo Coelho. Os beneditinos portugueses e a Missão. **Bracara Augusta**, vol. XXXVIII, fasc. 85-86 (98-99) 24 p., jan/dez 1984, Separata. MAIA, Fernanda Paula Souza. **O mosteiro de Bustelo: propriedade e produção agrícola no Antigo Regime (1638-1670 e 1710-1821)**. Porto: Universidade Portucalense, 1991. MARTINS, Rui Cunha. **Património, parentesco e poder**. O mosteiro de Semide do século XII ao século XV. Lisboa: Escher, 1992. MARTINS, Rui Cunha. **Património, parentesco e poder**. O mosteiro de Semide do século XII ao século XV. Lisboa: Escher, 1992; PIZARRO, José Augusto de Sotto Mayor. **Os patronos do mosteiro de Grijó (evolução e estrutura da família nobre nos séculos XI a XIV)**. Ponte de Lima: Edições Carvalho de Basto, 1995; AMORIM, Inês. **O mosteiro de Grijó. Senhorio e propriedade: 1560-1720 (formação, estrutura do seu domínio)**. Braga: [s.n.], 1997. PASCOAL, Ernesto Zaragoza. Reforma de los beneditinos portugueses (1588-1589). **Theologica. Revista de Ciências Sagradas**. Série II, vol. XVII, fasc. I-IV, p. 143-218. jan/dez de 1982. Braga: Instituto Superior de Teologia de Braga. CONDE, Antônio Linage. **São Bento e os Beneditinos**. Madrid/São Paulo: Mandruvá/USP. 1998. 7 v. COSTA, Fernando Dorez. “Racionalidade econômica” e “irracionalidades” na gestão do património monástico. In: **XII Encontro da Associação Portuguesa de História Econômica e Social**, 2002, Aveiro. *Anais eletrônicos*. Aveiro, 2002. Disponível em: <http://www.egi.ua.pt/xxiiaphes/Artigos/a%20FD%20Costa.PDF>. Acesso em 27 de outubro de 2006. DURÃES, Margarida. Para uma análise sociológica dos monges negros da Ordem de S. Bento (XVI-XIX séculos). **Cadernos do Noroeste**, 20. Série História, 3, p. 275-293, Braga: Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho, 2003.

⁶ LINS, Eugênia Ávila. **Arquitetura dos Mosteiros beneditinos no Brasil. Século XVI a XIX**. 2002. 3v. Porto, 2002. Tese (Doutorado) – Faculdade de Letras, Universidade do Porto, Porto, 2002; ARRUDA, Valdir. **Tradição e renovação: a arquitetura dos mosteiros beneditinos contemporâneos no Brasil**. Dissertação USP/Arquitetura, 2007. OLIVERA HERNANDEZ, Maria Herminia. **A administração dos bens temporais do Mosteiro de São Bento da Bahia**. Salvador: EDUFBA, 2009.

⁷ SANTOS, Maria Rachel Fróes da Fonseca dos. **Contestação e defesa: a Congregação Beneditina Brasileira no Rio de Janeiro, 1830 – 1870**. Niterói, 1986. 170 p. Dissertação (Mestrado em História) – Departamento de História. Universidade Federal Fluminense. Niterói, 1986; SOUZA, Jorge Víctor de Araújo. **Monges negros: trajetórias, cotidiano e sociabilidade dos beneditinos no Rio de Janeiro, século XVIII**. Rio de Janeiro, 2007. 189 f. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em História Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2007. TAVARES, Cristiane. **Ascetismo e colonização: o labor missionário dos beneditinos na América portuguesa (1580-1656)**. Curitiba, 2007. 168 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2007. SOUZA, Jorge Víctor de Araújo Souza. **Para além do claustro: uma história social da inserção beneditina na América portuguesa, c. 1580-c.1690**. Niterói: EDUFF, 2014.

ampla. No campo da botânica há também uma tese importante sobre a botica dos monges e suas práticas terapêuticas⁸.

Um artigo merece ser mencionado, o que o historiador Luís Lizanti publicou em 1983 sobre a gestão econômica do mosteiro do Rio de Janeiro. Neste curto artigo, Lizanti foi pioneiro no que diz respeito a potencialidade dos estudos sobre administração dos bens temporais beneditinos. Nas suas tabelas de rendimentos do mosteiro do Rio de Janeiro entre 1620 e 1793 é possível perceber que o açúcar era o mais importante produto nos negócios beneditinos⁹. É também a conclusão que chegou Stuart B. Schwartz sobre o mosteiro da Bahia em seu *Segredos internos*, obra também da década de 1980 que fez largo uso de fontes beneditinas para análise da economia açucareira colonial¹⁰.

Não se pode argumentar a falta de fontes para justificar o pouco interesse dos historiadores para com a ordem beneditina se comparada com a jesuítica, por exemplo. Em que pese serem arquivos particulares, por vezes com acesso restrito a alguns documentos, os acervos beneditinos são riquíssimos, inclusive imagetivamente. Também é significativa a documentação encontrada em Portugal referente aos mosteiros coloniais. No Arquivo Distrital de Braga existem valiosos fundos que dizem respeito aos noviços, a administração, aos abades e demais aspectos da vivência monástica. Além disso, é primordial ao historiador o cruzamento com fontes que foram produzidas além das cercas monásticas, como as do Arquivo Histórico Ultramarino, onde é possível perceber melhor as relações entre os religiosos e as demais comunidades. Nos tópicos a seguir, fiz uso destas documentações e de outras mais na tentativa de traçar breve quadro da história social dos beneditinos na América portuguesa.

⁸ MEDEIROS, Maria Franco Trindade. **“Botica monachorum: Farmácia Botânica dos Monges – Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro, Brasil”**. Tese de doutorado . Programa de Pós-Graduação em Ciências Biológicas, Botânica, UFRJ, 2007.

⁹ LISANTI, Luis. Estratégia de gestão: um exemplo, Rio de Janeiro 1620/1793. **Estudos Econômicos**, p. 763-769, Nº 13, Departamento de Economia da Faculdade de Economia, Administração e Contabilidade da Universidade de São Paulo, 1983.

¹⁰ SCHWARTZ, Stuart B. **Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550 – 1835**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

Monges além-mar

Das ordens religiosas atuantes, a beneditina é uma das mais antigas, criada no século VI por Bento de Núrsia e seus seguidores. A jesuítica, a mais importante em missão na época moderna somente foi criada cerca de mil anos depois. Esta marca do tempo foi fator de distinção entre as ordens religiosas no Antigo Regime, quando antiguidade era valor de hierarquização institucional.

Os beneditinos estavam em território português no século XII, quando cluniacenses e cistercienses expandiram suas casas. A região Norte de Portugal era dominada pelos filhos de Cluny¹¹. Mas foi somente em meados do século XVI que houve tentativa de reunião entre as abadias, formando uma congregação propriamente dita. Os mosteiros da Congregação em Portugal eram: Arnóia, Bustelo, Cabanas, Carvoeiro, Cucujães, Ganfei, Miranda, São Romão, Neiva, Paço de Sousa, Palme, Pendorada, Pombeiro, Refojos de Basto, Rendufe, Santo Tirso, Travanca, São Bento de Coimbra, São Bento da Saúde, Nossa Senhora da Estrela, São Bento da Vitória, São Bento dos Apostolos e Tibães. Este último, ao Norte, tornou-se então a principal casa, onde ocorriam reuniões trienais para eleição dos cargos e das tomadas de diretrizes. Na formação da congregação houve esforço de elites locais e inclusive de estratos da realeza, em laços de reciprocidade. Foi principalmente sob a política filipina que a ordem beneditina solidificou seu movimento congregacional a ponto de enviar monges além-mar¹².

Não à toa, três ordens religiosas aportaram na América portuguesa no começo do governo filipino em Portugal. Carmelitas, franciscanos e beneditinos chegaram aos trópicos bem depois dos jesuítas. É muito provável que assim o fizeram para melhor servirem ao novo governante e cumprirem com suas obrigações institucionais.

O primeiro mosteiro nas Américas foi fundado em Salvador, no ano de 1581. No final do século, ao menos de acordo com as indicações de Gabriel Soares de Souza, esta cidade não era apenas mais um entreposto.

¹¹ AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir.). **Dicionário de História Religiosa de Portugal**. Rio do Mouro: Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, 2001. p. 381-385. Sobre aspectos gerais da reforma dos religiosos, ver: DIAS, José Sebastião da Silva. **Correntes do sentimento religioso em Portugal**, Coimbra: Universidade de Coimbra/Instituto de Estudos Filosóficos, 1960.

¹² PALOMO, Federico. Para el sosiego y quietud de reino. Em torno a Felipe II y el poder eclesiástico em el Portugal de Finales del siglo XVI. **Hispania**. LXIV/1, nº 216, p. 63-94, 2004.

Na virada do século XVI para o XVII, os monges fundaram casas no Rio de Janeiro, na Paraíba, em Pernambuco e em São Paulo. Foram, principalmente, as elites locais que bancaram as instalações dos mosteiros, homens como Garcia d'Ávila. Entretanto, os súditos e fieis de categorias variadas, desde um pobre lavrador até um pequeno senhor participaram das reciprocidades. Todos doaram cabedais dos mais distintos valores. Os motivos das doações também variaram bastante, indo muito além da fé. A gratidão por favores prestados também aparece na documentação como o exposto pelo irmão do padre Antônio Vieira. No livro de Tombo dos beneditinos de Salvador está registrado, em 29 de julho de 1685, que Bernardo Vieira Ravasco doou vinte seis braças de terras por sua dívida aos favores prestados pelos monges ao darem abrigo ao doador e a seu filho quando os mesmos estiveram foragidos por acusação de assassinato¹³.

Já em Pernambuco, Izabel de Albuquerque, descendente de Jerônimo de Albuquerque, doou terras, fazendas e escravos¹⁴. Todavia, tal generosidade tinha como condição os padres bentos fornecerem seu sustento pessoal e também o de seus escravos até ao final de sua vida. Tratou-se de uma sobrevivência garantida por uma aliança com instituição segura.

O mesmo processo de doações iniciais ocorreu em todas as localidades onde os monges se estabeleceram. Os religiosos sempre tiveram ao alcance escravaria e terras, entrando deste modo no negócio açucareiro como já salientado. No século XVIII figuras como Esméria Pereyra de Lemos, garantiam parte da subsistência dos religiosos. Ela doou casas, terras, barcos, negros, vários talheres de prata, um crucifixo e uma cruz de ouro cravejada com dezesseis diamantes, três pares de brincos e uma corrente também do nobre metal, além de treze escravos, seis homens, seis mulheres e uma criança. A viúva de Domingos Ferreira Moniz, doou para o mosteiro do Rio de Janeiro "terras na ponta de São Gonçalo com casas, barcos, negros e benfeitorias". Esméria afirmava que havia dado anteriormente um "moleque barbeiro" para frei Francisco de São José, que governava o mosteiro naquele período. Ela exigia que os monges envolvessem seu corpo com o hábito beneditino e lhe dessem sepultura perpétua em uma das capelas. Detalhe: era cristã-nova e saiu em auto de fé no dia 20

¹³ **Livro Velho do Tombo do Mosteiro da Cidade de Salvador**. Salvador: Beneditina, 1945. p. 375. Este documento será referido como: LVTMCS.

¹⁴ **Livro do Tombo do Mosteiro de Olinda**. Recife: 1948. p. 71. Este documento será referido como: LTMO.

de fevereiro de 1716. Foi enterrada na capela de Santo Amaro em 11 de maio de 1751, em agradecimento a generosa doação efetuada¹⁵.

Por conta de bens materiais, ocorreram vínculos entre os mosteiros e as comunidades além de seus muros, formando extensa rede que se perpetuou. Os negócios envolvendo os monges podem ser mensurados analisando-se os livros de Tombo das casas e os "Estados", documentos que registram movimentações no cabedal beneditino. De forma generalizada é possível afirmar que os monges souberam como tocar os negócios coloniais, ainda mais se comparados a outras ordens religiosas. Compraram e venderam imóveis nas cidades, e fizeram o mesmo com fazendas e sítios. Os monges ainda mantiveram também extensa escravaria e contaram com uma rede creditícia que se prolongava até Portugal.

Escravaria da Religião

Os primeiros escravos dos beneditinos foram negros da terra. Monges chegaram mesmo a participar do apressamento de índios e, também se vincularam as principais famílias sertanistas de São Paulo, como a Paes Leme. No entanto, apesar da persistência do uso de índios nas fazendas, africanos e seus descendentes foram formando a grande escravaria dos mosteiros entre os séculos XVII e XVIII. Nos "Estados" dos mosteiros e em seus livros de Tombo estão anotadas compras, doações e heranças que constituíram a escravaria beneditina.

As compras demonstram o quanto a casa poderia ser considerada rica, pois entre 1652 e 1657, o mosteiro do Rio de Janeiro comprou quarenta peças da Guiné¹⁶. Nas propriedades beneditinas do Rio de Janeiro era comum o emprego de escravos nos currais, cuidando do gado, como em Campos dos Goitacazes. Houve constantes compras. Entre 1720 e 1723 foram comprados trinta e sete cativos, alguns com ofício definido, sendo carpinteiros, serradores, pedreiros, ferreiros, barbeiros e até alfaiates e sapateiros¹⁷. Além destes, constavam dois "mulatos" aprendizes na arte de pintar. Era o período em que o mosteiro ainda se recuperava dos danos causados pelos franceses em 1711. Havia também constante nascimento de filhos de escravos nos engenhos beneditinos, como salientou Stuart Schwartz ao analisar as

¹⁵ **II Livro do Tombo do Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro (1688/1793)**. Rio de Janeiro: Edições Lumen Christi, 1981. p. 165. Este documento será referido como: LTMRJ.

¹⁶ Arquivo Distrital de Braga-CSB 134. p. 27. A partir de agora, referido como: ADB-CSB.

¹⁷ AMSBRJ, Estados do Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro – 1720-1723. p. 131.

casas na Bahia¹⁸. Observa-se o grande número de crianças nos engenhos da ordem no Rio de Janeiro no século XVII, concluindo que havia certa estratégia de fixação de famílias escravas nas fazendas e engenhos. Importante salientar que a documentação beneditina permite o estudo sobre cativos em um período em que em geral é escassa as fontes para tal empreitada.

No final do século XVIII, o número de escravos em posse dos monges era altíssimo se considerados os relatos de viajantes. Juan Francisco de Aguirre, que esteve no Rio de Janeiro em 1782, notou a riqueza do mosteiro e informou que ali viviam trinta monges, apesar da capacidade de abrigar cem homens. De acordo com o relato de Aguirre, o mosteiro possuía mil e duzentos escravos, incluindo os que trabalhavam nas fazendas¹⁹.

Devoções: um ponto para pensar relações

Mas não somente os vínculos materiais estão registrados na documentação. Tratando-se de religiosos, é claro que as relações de religiosidades aparecem a farta. A devoção mariana é uma constante nas casas beneditinas. Sendo mesmo um forte laço entre beneditinos e fiéis além-claustro. As invocações mais comuns nas comunidades monásticas coloniais eram: Monteserrate, do Pilar, da Conceição, do Rosário, do Desterro, da Graça, dos Prazeres, da Boa Viagem, das Angustias e das Brotas.

Nas irmandades, esta religiosidade encontrava locais específicos para a prática. Neste mosteiro existiam as seguintes irmandades, correspondentes às capelas: de São Lourenço, de Santa Gertrudes, de São Brás, de São Caetano, de Nossa Senhora do Pilar e de Santo Amaro. As irmandades que se vincularam aos beneditinos, com poucas exceções, eram compostas por membros das elites locais, por vezes os mesmos que auxiliaram na instalação da ordem nos trópicos. Homens de muito cabedal como Manuel Fernandes Franco e Cristóvão Lopes Leitão preferiram, no século XVII, comprar a própria capela no Rio de Janeiro e estreitar ainda mais os laços com os monges no espaço de sociabilidade que era a igreja de então.

¹⁸ SCHWARTZ (1988), op. cit., p. 293.

¹⁹ *Apud.* FRANÇA, Jean Marcel Carvalho (Org.). **Visões do Rio de Janeiro Colonial – Antologia de textos (1531 – 1800)**. Rio de Janeiro: EDUERJ: J. Olympio, 1999. p. 154.

Estes denominados “homens bons” buscavam ter enterro nos moldes apropriados para o período: o mais próximo possível das representações dos santos e com toda a pompa necessária para a ostentação pública. Famílias inteiras foram enterradas nas igrejas dos mosteiros. Esse era um importante momento para os beneditinos demonstrarem uma de suas especialidades: o cuidar dos mortos. Esta tradição remonta a Idade Média, sendo destacável que o dia dedicado aos mortos, 2 de novembro, foi instituído por um abade beneditino²⁰. Uma grande doadora no século XVII tem seu nome perpetuado na igreja do mosteiro do Rio de Janeiro, pois em sua campa consta a inscrição: “Sepultura da doadora Da. Vitoria de Sá – Falleceo aos 26 de agosto de 1667”. Um elemento das reciprocidades materializado em pedra. Outras gerações viam o nome de Vitoria ao adentrarem na igreja. Assim, o nome da família Sá, uma das mais destacadas na sociedade do período, ficava a vista de todos que frequentavam o espaço religioso.

Um enterro nos moldes cristãos era o que exigiam alguns associados dessas irmandades em testamentos encontrados no mosteiro. Em 1679, Maria Ferreira ditava: “meu corpo será sepultado na igreja do Patriarca São Bento, em cova da irmandade de São Lourenço, da qual sou irmã”²¹. José de Matos, natural de Arruda, em 1681 tinha duas opções: “Meu corpo será amortalhado no hábito de São Bento e sepultado na sua Igreja em qualquer sepultura das que foram consignadas às irmandades de Nossa Senhora de Monteserrate e São Lourenço porque de ambos sou irmão”²². Uma dupla garantia de um bom enterro.

Perfil da família monástica

Quem eram os homens que habitavam os mosteiros da América portuguesa? Em outras palavras, qual era o perfil da família monástica?

Para entrar no mosteiro como noviço era preciso ser descendente de “famílias graves” e comprovar a “pureza de sangue”²³. As leis da Junta de Pombeiro de 1600,

²⁰ SCHMITT, Jean Claude. **Os vivos e os mortos na sociedade medieval**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 194 -197.

²¹ AMSBRJ, Testamento nº 864-2 de 10 de janeiro de 1679.

²² AMSBRJ, Testamento nº 940-2 de 13 de agosto de 1681.

²³ Charles Boxer atentou para a questão, dedicando um capítulo para tratá-lo no Império português. Segundo o autor “todas as ordens religiosas que se estabeleceram no Brasil mantiveram uma postura rígida de discriminação racial, contrária à admissão de mulatos”. BOXER, C. R. **O império marítimo português, 1415-1825**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 273. Trataremos pormenorizadamente da questão mais adiante.

que foram acrescentadas às constituições de 1596, possuem um artigo que demonstra uma das funções das inquirições aos pretendentes.

Ordenamos e mandamos que não se tome e recebam para religiosos pessoa que tenha raça de mestiça e nem outros *que não forem de gente nobre, ou de que se espera poder resultar sua entrada em proveito* e bem das casas tiradas primeiro suas informações conforme o breve de sua santidade e nossas constituições²⁴.

Já na Junta de Pombeiro de 1602, o ato distintivo foi reforçado, sendo mais específico sobre o grau permitido ao noviço:

Propôs Nosso Reverendíssimo se era bem que se tomasse no Brasil gente da terra brasiliense de Nação. Por todos os padres foi dito e determinado que nenhum modo tomasse se não for em grau remotíssimo como de sexto grau por diante *e que quanto houvesse alguma pessoa da qual resulte algum grande proveito à província do Brasil em tal caso o padre provincial de conta a Nosso Reverendíssimo*²⁵.

No Antigo Regime português, os monges beneditinos eram, em sua maioria, oriundos das famílias mais abastadas como demonstrou a historiadora Margarida Durães²⁶. Este comportamento social foi mantido, pois em 14 de novembro de 1736 os oficiais da Câmara da Bahia reclamavam ao Conselho Ultramarino que seus filhos estavam tendo impedimentos para se tornarem monges e que tal atitude se configurava injusta, pois eram descendentes daqueles que bancaram a instalação da ordem²⁷. Entretanto analisando a documentação da ordem notamos uma tendência para o equilíbrio entre os nascidos no Brasil e os em Portugal na configuração dos quadros da família monástica. Para os monges também era significativo o “segundo nascimento”, a tomada de hábito, ou seja, o rito de entrada em um mosteiro. Pouquíssimos monges saíam dos trópicos para tomarem hábito em Portugal, mas o movimento inverso era intenso. O Império português também se costurava desta forma. Obviamente, este movimento de religiosos inseria-se na expansão da

²⁴ Atas da Congregação no Mosteiro de Santa Maria de Pombeiro, 1600. p. 197. Ms. (grifo nosso)

²⁵ Atas da Congregação no Mosteiro de Santa Maria de Pombeiro, 1602. p. 246 v. (grifo nosso)

²⁶ DURÃES, Margarida. Para uma análise sociológica dos monges negros da Ordem de S. Bento (XVI-XIX séculos). **Cadernos do Noroeste**, 20. Série História, 3, p. 275-293, Braga: Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho, 2003.

²⁷ Aviso do Secretário do Estado da Marinha e Ultramar, Antônio Guedes Pereira ao Conselheiro do Conselho Ultramarino, José Carvalho de Abreu a ordenar que consulte o que parecer da representação dos oficiais da Câmara da Bahia, a pedirem que os religiosos, especialmente os de São Bento não aceitem noviços filhos deste Reino. Lisboa, 24 de novembro de 1736. AHU – CU – Baía, cx. 58, doc. 32.

catequese que se irradiava das metrópoles europeias para suas conquistas ultramarinas.

Os monges tinham muitas ocupações e ofícios ao longo de suas carreiras eclesíásticas. Neste ponto, a Regra de São Bento estabelece diversas diretrizes para conhecimento das competências de cada membro da ordem. Alguns eram músicos outros eram designados para as fazendas da Ordem para cuidarem da administração. Havia monges que cuidavam das portarias das casas monásticas, outros das boticas, das cozinhas, das hortas, das artes, enfim, buscavam cumprir o que se tornou lema na ordem, "orar e trabalhar". A preparação de monges cantores era constante. Para isto existia um período de quatro anos, após o noviciado, denominado "coristado", onde se aprendia o cantochão e algum instrumento musical. No mosteiro, a partir de 1746, havia um local específico para os que estavam no "coristado", eram celas que ficavam por cima do refeitório e da cozinha²⁸. O investimento no estudo do canto coral rendeu bons músicos para o mosteiro. Como frei Agostinho de Santa Maria, morto em 1709, natural do Rio de Janeiro, que caprichava nos "divinos louvores, consertando o Coro com boa voz que Deus lhe dera, e com os instrumentos de baixão, e fagote que tocava com perfeição"²⁹. Outro músico foi frei Marçal de São João, nascido também no Rio de Janeiro. Este monge aprendeu, quando entrou para o mosteiro em 1689, tanger órgão com seu mestre frei Gonçalo da Conceição³⁰.

Na comunidade a ocupação mais significativa hierarquicamente era a de Abade. Ele era considerado o pai da família espiritual. O abade provincial era o responsável por todos os mosteiros da "província do Brasil", portanto o ponto mais alto da hierarquia beneditina na América portuguesa. Ele estava subordinado ao Abade Geral da Congregação Beneditina em Tibães, norte de Portugal.

A população de monges era extremamente flutuante, por conta das constantes transferências de pessoas entre mosteiros e também pelo envio para as suas fazendas. O ideal era não ter excesso que esgotasse os recursos e nem escassez de monges que levasse à extinção da população monástica. Muitos entravam no noviciado no Rio de Janeiro e eram transferidos para a Bahia, Olinda ou São Paulo e,

²⁸ ROCHA, Mateus Ramalho, 1990, *op.cit.* p. 15.

²⁹ Dietário dos monges de São Bento, In: **Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro** – Abbadia Nullius de N.S do Monteserrate – O seu histórico desde a fundação até ao anno de 1927. Rio de Janeiro. [s.n.], 1927.p. 144. Será referido como: Dietário.

³⁰ Ibidem, p. 156.

muitas vezes, retornavam. Portanto, não se pode calcular de forma precisa, o número exato de monges que habitavam o mosteiro.

Têm-se, contudo, alguns registros numéricos devido a prestações de contas efetuadas pelos abades. Em 1764, o mosteiro do Rio de Janeiro tinha sessenta e um membros: cinqüenta e dois sacerdotes, seis coristas e três irmãos donatos³¹. O baixo número de coristas deve-se ao fechamento do noviciado ocorrido em 1762. Em 1788, o mosteiro contava com quarenta e sete membros, distribuídos da seguinte forma: oito sacerdotes com idade entre sessenta e oitenta anos, dezessete sacerdotes com idade entre quarenta e sessenta anos, apenas dois entre vinte e cinco e quarenta anos, dezenove coristas e um irmão leigo³². No ano de 1788, o total de membros na Província do Brasil era de cento e quarenta e quatro monges. O mosteiro do Rio de Janeiro totalizava 68% dessa população, demonstrando sua importância para Ordem na América portuguesa. O aumento populacional de coristas, em relação ao ano de 1764, deve-se à grande admissão de novos membros neste período, liberada por ordem real. Tentava-se inverter o quadro de esvaziamento ocorrido com a proibição da entrada de noviços em 1762. Além disso, é preciso ressaltar que o Rio de Janeiro passou a ser sede do governo em 1763, por sua destacada centralidade no cenário das conquistas ultramarinas.

Conflitos pelo poder

Cargos eclesiásticos eram disputados dentro da Ordem. No século XVII, a ocupação de abade não era aberta aos “filhos do Brasil”, – entendidos tanto como os nascidos como os que tomaram hábito nos trópicos – situação que não agradava a familiares que bancaram a instalação das casas monásticas na América portuguesa. Ou seja, parte da elite local estava insatisfeita com a composição hierárquica dos beneditinos. Houve inclusive um movimento rebelde ardido por monges descendentes destas elites, mas que teve sucesso por pouco tempo³³.

No século XVIII, ecos da insatisfação dos “filhos do Brasil” ficaram registrados nas correspondências das autoridades no Rio de Janeiro, como a de 26 de novembro de 1722, quando “o rei fica sabendo que os beneditinos não aceitam *nascidos na*

³¹ Relatório de 12 de maio de 1765. AHU-CU, Br/RJ, Caixa 81. doc. 3. fls. 01-17v.

³² Informação sobre os mosteiros beneditinos da Província do Brasil. AHU – CU, Br/BA. Caixa 67. Doc. nº 12820/12821. fl. 01-03v.

³³ SOUZA, Jorge Victor de Araújo. “Tão súditos são da Coroa portuguesa unidos como separados”: sublevação seiscentista dos monges beneditinos no Brasil. **Anais de História Além-Mar**. Vol. XII, 2011. p. 235-258.

*terra se não com as clausulas de que os seus pais contribuam com um donativo tão numeroso que chega a ser um bom dote de freira*³⁴.

Em 1744, a Câmara do Rio de Janeiro reclamou “dos abusos praticados pelos monges de São Bento naquela cidade, exigindo dinheiro como dote dos filhos dos fiéis que pretendiam ingressar no serviço religioso”³⁵. Os canais de reciprocidade precisavam de acertos:

os cabedais e esmolos dos moradores dela e cuidaram a ter com tanto desvelo no patrimônio e sustentação dos ditos monges que chegaram a nossos [tempos] com avultado rendimento que hoje tem produzido de casas, terras, escravarias, fazendas que lhes deixaram de sorte que de nenhuma outra coisa se sustentam mais do que dos bens e esmolos com que os antigos e modernos habitadores da mesma cidade concorreram e concorrem para aumento da dita Religião e quando de justiça deverão ter nela cômodo para os seus filhos, netos e parentes³⁶.

Pouquíssimos documentos coloniais são tão claros quanto a relação entre entrada em uma ordem religiosa masculina e a sustentação econômica requerida. Os conflitos extrapolavam os muros dos mosteiros e incluíam famílias inteiras, e até outras instituições.

Um manuscrito anônimo datado entre 1765 e 1775 denominado *A justiça com que os monges de São Bento do Brasil solicitam a permissão de fazerem na mesma província o seu capítulo provincial* toca em ponto fundamental para entendimento das desavenças em torno das ocupações abaciais:

Se eles nunca viram a Província do Brasil, as suas diligências, incômodos e perigos das visitas nas navegações do mar, passagens de rios, jornadas por caminhos sem pousadas: se não tem conhecimento dos mosteiros, de suas posses, patrimônios e dependências, para que não falte o preciso ao Culto Divino e o alimento aos monges, se cada um destes ignora o gentio, o alento préstimo e a capacidade, como juram de eleger para os lugares dos ofícios da Província os mais idôneos respectiva e proporcionadamente?³⁷

³⁴ AHU-RJ. CX 13, doc. 134. 26 de novembro de 1722.

³⁵ AHU-RJ CX 43, doc 89. 7 de novembro de 1744.

³⁶ Idem.

³⁷ *A justiça com que os monges de São Bento do Brasil solicitam a permissão de fazerem na mesma província o seu capítulo provincial*. **Revista do Instituto Arqueológico e Geográfico Pernambucano**. Vol. 42. Recife, 1948-1949. p.116-117.

O autor segue com exemplos de “eleições infelizes”, dentre elas a de um abade do Rio de Janeiro. Neste caso, por desconhecimento dos superiores,

se elegeu a um sujeito indigníssimo e que por seus defeitos públicos e incorrigíveis repetidas vezes foi suspenso de confessar e de celebrar e foi necessário nessa ocasião que o elegeram mandar o Senhor Rei Dom João V de gloriosa memória impedir-lhe a posse por suplica que lhe fez um monge filho da Província que se achava então residente no Mosteiro de Lisboa. Passados dois triênios elegeram o mesmo Monge para D. Abade do mesmo mosteiro do Rio de Janeiro, estando o tal monge estuporado desde que ele mesmo conhecendo sua incapacidade renunciou o lugar³⁸.

Mas não só internamente os monges se envolviam em pendengas. Aliança e conflito são dois lados da mesma moeda.

Conflitos além das cercas

Eram constantes as tensões entre monges e outros elementos da sociedade. Frei Luiz de Moura foi um dos deflagradores de conflitos além das cercas monásticas. Em carta de 1731 dos oficiais da Câmara do Rio de Janeiro ao Reino, há queixa contra o monge que “assistia” fora do mosteiro, e que era “revoltoso, mal inclinado e de língua solta”. Frei Luiz ainda era acusado de circular com pistolas e na companhia de alguns escravos, “obrando nesta sorte contra as ordens de V. Majestade e *regras de sua Religião*, afiançando-se no seu hábito e ordens para a soltura que precede...”³⁹. Nota-se que a queixa dos reclamantes não se dirigia à Roma, expondo, por tanto, como se davam as redes hierárquicas em que a ordem estava inserida, devendo obrigações primeiras ao Rei. Os reclamantes denotam conhecimentos das premissas da Regra beneditina. Eram constantes as prisões de cativos dos beneditinos por porte de “facas de ponta”. Os monges chegaram mesmo a ajudarem um negro preso por conta disto⁴⁰. Frei Luis de Moura era professo em Portugal e residia no Rio de Janeiro desde 1717. Este monge conseguiu licença para “assistir fora do mosteiro” para acompanhar seus idosos pais.

O Governador interino, José da Silva Paes, no dia 29 de maio de 1735, comunicou ao Rei a prisão de frei Luis por conta das denúncias feitas pelo próprio

³⁸ Ibid., p. 202.

³⁹ AHU – CU, 1.1.26. p. 273. (grifo nosso) (IHGB)

⁴⁰ ANRJ, Códice 80, Vol. II, fl. 9v-10v (10 de julho de 1725).

abade D. frei Manuel da Cruz. De acordo com as ordens, o religioso deveria ser enviado ao reino com a escolta do capitão de Mar e Guerra Francisco José da Câmara⁴¹. Mas frei Luis resistia. Já tinha sido intimado a retornar para o reino em 1728 e, em 1734 fingiu embarcar após ser despachado pelo Governador. Em janeiro de 1739 encontrava-se homiziado no convento dos carmelitas⁴². Em 18 de fevereiro de 1741, escrevia ao Rei. Estava na Bahia e solicitava permissão para residir no mosteiro de Salvador⁴³. A última notícia sobre o monge rebelde nos é dada por frei Mateus da Encarnação Pina, que escreveu ao Rei em 20 de maio de 1742. O abade estava extremamente preocupado com um possível retorno de frei Luis para o Rio de Janeiro, agravado pelo fato do monge ambicionar ocupar o cargo de Procurador Geral das Religiões no Brasil⁴⁴. Percebe-se a interferência da esfera secular na comunidade, o que, aliás, era uma constante, pois no período não havia uma clara distinção entre as questões “espirituais” e “temporais”.

O abade mantinha relações com a governança da capitania que alternava alianças amistosas e alterações drásticas, articulando um complexo jogo de ajuda e conflito, o que se nota na querela envolvendo o abade Mateus da Encarnação Pina e o governador do Rio de Janeiro, Luis Vahia Monteiro.

O governador, até pela experiência com os franceses na capitania, insistia na fortificação da Ilha das Cobras, sobre a qual os beneditinos afirmavam terem direitos⁴⁵. Vahia Monteiro acusava os religiosos de “descaminhos”, ou seja, de auxiliarem no contrabando⁴⁶. Além disso, os beneditinos deram abrigo a capuchos considerados revoltosos⁴⁷. Em fevereiro de 1727, o governador tomou uma atitude considerada drástica. Ordenou o desterro de oitenta léguas para frei Paschoal de Santo Estevão e frei Mateus da Encarnação Pina⁴⁸.

⁴¹ AHU-RJ, cx.30 doc. 70. 29 de maio de 1735.

⁴² AHU- RJ, doc. 79867, Lisboa – 17 de Janeiro de 1739.

⁴³ AHU-RJ, cx. 33 doc. 36. 18 de fevereiro de 1741.

⁴⁴ AHU- RJ, cx. 39 doc. 24. 20 de maio de 1742.

⁴⁵ FAZENDA, José Vieira. **Antiquilhas e memórias do Rio de Janeiro**. Vol II. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional. p. 135-141.

⁴⁶ CAVALCANTE, Paulo. **Negócios de trapaça**: caminhos e descaminhos na América portuguesa, 1700-1750. São Paulo: Hucitec/FAPEESP, 2006, *op.cit.*, Cap. 4.

⁴⁷ **Publicações do Arquivo Público Nacional**. Rio de Janeiro: Typographia do Arquivo Nacional,1910. Vol. X. p. 48.

⁴⁸ Sobre os detalhes que levaram Vahia Monteiro a agir contra o abade, ver: Cód. 80, Vol. II, fl. 89v-90. Carta para Secretário de Estado sobre o extermínio de frei Matheus e frei Pascoal (14 de fevereiro de 1727); Cód. 80, Vol. II. fl. 162-163. Carta para Secretário de Estado sobre o extermínio de frei Matheus e frei Pascoal (25 de agosto de 1728).

Rafael Bluteau definiu desterro como “Degredo. Extermínio. Ausência da pátria. Violento apartamento dos seus”⁴⁹. Na sociedade do Antigo Regime era modo legítimo, prático e pouco oneroso de aplicar uma pena. Nas Ordenações Filipinas, código legal, promulgado em 1603, o degredo é tratado como um afastamento de dimensões continentais⁵⁰. Não foi a pena aplicada para o monge beneditino.

Vahia Monteiro, durante seu governo, protagonizou diversas contendas na capitania do Rio de Janeiro. De acordo com Alexandre Passos, o governador teve como “principais inimigos” os beneditinos, os Terceiros do Carmo, a poderosa família Sá e as autoridades administrativas, incluindo a Câmara⁵¹. É preciso matizar o termo “inimigos”, pois a governança participava de um jogo de interesses.

Frei Cristóvão de Cristo foi acusado de fundir ouro, em 1704. A acusação de “descaminho” não era novidade quando envolvia um beneditino na América portuguesa. Já em 1715, o vice-rei e governador geral do Brasil, D. Pedro Antônio de Noronha Albuquerque e Souza escreveu ao rei D. João V comunicando o motivo por que mandou embarcar frei Manuel de Santa Rosa para o reino. Segundo o governador, frei Manuel “tinha como ofício contratar com estrangeiros em todas as naus que vinham ao porto”. O governador justificava sua atitude afirmando que assim agia “para que sirva de exemplo aos religiosos que fiados em sua imoralidade se atrevem a ter ordinariamente, os maiores transgressores que são das leis de Sua Majestade”. Nota-se que na documentação não surge uma linha sequer sobre possíveis transgressões as leis eclesiais. No entanto, pode-se argumentar que em uma sociedade de Antigo Regime – *Cujus regio, eius religio* – uma transgressão as leis de Sua Majestade podiam ser interpretadas como uma infração a condição religiosa da comunidade geral.

Frei Manuel foi entregue ao capitão Luiz Rodrigues da nau São Paulo⁵². Não se teve mais notícias deste beneditino.

A situação socioeconômica da cidade do Rio de Janeiro sofreu uma extrema modificação com a descoberta de ouro nas Gerais⁵³. Servindo como escoadouro de

⁴⁹ BLUTEAU, Rafael. **Vocabulário português e latino**. Coimbra: Colégio das Artes da Companhia de Jesus, 1712-1728. 8 vols. Parte II. 1728. p.149.

⁵⁰ LARA, Sílvia Hunold (Org.). **Ordenações Filipinas**: livro V. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 495-510.

⁵¹ PASSOS, Alexandre. **O Rio no tempo do “Onça” (século XV ao XVIII)**. Rio de Janeiro: Livraria São José, 1965. p. 109.

⁵² AHU – CU, Bahia, Projeto Resgate. Caixa 10. Doc. 825. CD 002. Rolo 11, p. 198. 8 de agosto de 1715.

⁵³ SAMPAIO, Antônio Carlos Jucá de. **Na encruzilhada do Império**: hierarquias sociais e conjunturas econômicas no Rio de Janeiro (c.1650-c.1750). Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003. Cap. 1.

metal tão precioso, a capitania passou a ser alvo de constantes preocupações por parte das autoridades. A principal, obviamente, era “o descaminho”⁵⁴. Foi nesse ambiente que desembarcou da fragata Nossa Senhora da Vitória, em 21 de janeiro de 1725, o governador que substituiria Aires de Saldanha – Luís da Vahia Monteiro.

Antes que Vahia Monteiro fizesse qualquer queixa ao rei contra os beneditinos no que se refere aos descaminhos, o contratador do dízimo da alfândega, José Rodrigues, o fez em 1726:

há um manifesto descaminho neles em razão de que pelos muros da cerca do convento de São Bento dessa cidade que estão sem o devido reparo, e resguardo, ou por ruína afetada, ou conservada por omissão, e negligência se faz público o descaminho aos direitos porque pelo mesmo muro, e por buracos deles em muitas partes se lançam as fazendas desencaminhadas, e ainda que os oficias de justiça daquela arrecadação queiram seguir as fazendas, e pessoas compreendidas no dito crime para as tomadias, e penas impostas lhes não é possível, *porque os ditos religiosos pelos seus mulatos, e mais escravos com armas proibidas com o pretexto de imunidade do lugar impedindo a diligência da justiça patrocina livremente aquela continuada maldade, que os delinqüentes repetem provocados de tão injusto asilo o que faz de conhecido escândalo, e prejuízo...*⁵⁵.

Há uma constante reclamação: passagens abertas na cerca beneditina⁵⁶. Autoridades da governança se empenharam nas tentativas de fechamento do muro⁵⁷. É preciso levar em consideração que o mosteiro estava localizado em uma área excelente para o embarque e desembarque de mercadorias, contando inclusive com guindaste⁵⁸.

Luís da Vahia Monteiro ganhou fama pelo zelo com que conduziu seu governo. Ele assim sintetizou ao rei sua opinião a respeito dos monges: “estes religiosos de São Bento são uns manifestos perturbadores do sossego público desta terra...”⁵⁹. Particularmente, de frei Mateus, o Governador queixou-se ao Secretário de

⁵⁴ Sobre acusações de descaminho na capitania do Rio de Janeiro, ver: CAVALCANTE, *op.cit.*

⁵⁵ *Sobre se advirta Dom Abade de São Bento levante os muros da cerca para se evitarem os descaminhos da fazenda real*. Lisboa, 03/01/1726. **Publicações do Arquivo Nacional**. Rio de Janeiro, 1915. v.15, p. 132. (Grifo nosso).

⁵⁶ ANRJ, Cód. 80, vol II, fl. 29v-30. Se evitarem os descaminhos que havia pelo bairro dos quartéis e Mosteiro de São Bento (3 de julho de 1726).

⁵⁷ ANRJ, Cód. 80 vol. II, fl. 101-101v. Carta ao Provincial do Mosteiro de São Bento na reedificação dos muros da sua cerca que devia ter executado na forma da Ordem de Sua Majestade (14 de abril de 1727).

⁵⁸ Ver advertência do governador aos religiosos beneditinos: ANRJ, Cód. 80, Vol. II, fl. 21-21v; fl. 67-67v.

⁵⁹ ANRJ, Cód. 80, vol. II, fls. 21-21v (6 de julho de 1726).

Estado, em 25 de agosto de 1725: “a petulância deste abade é inexplicável e sempre com cara de hipócrita”⁶⁰.

Frei Mateus da Encarnação Pina provinha de família com certa influência na capitania do Rio de Janeiro e com ramificações em Santos. Depois de sua tomada de hábito, em 1703, teve aulas com frei José da Natividade, “de quem se honrava muito ser discípulo”, como se vê bem nas exéquias que proferiu para o mesmo, em 1714⁶¹.

Frei José da Natividade Correa de Souza nasceu em 1649, também no Rio de Janeiro, e tomou hábito no ano de 1667. Era filho de João Correa de Souza, natural de Vila Real (Portugal) e Bárbara de Aguiar, natural do Rio de Janeiro. Seu pai era arquiteto e entrou para o mosteiro do Rio quando sua esposa faleceu, tomando o nome de frei Bernardo de São Bento. Também tinha um irmão no mosteiro, frei Frutuoso da Conceição. Frei José doutorou-se em teologia e filosofia pela Universidade de Coimbra. Em 1694, por eleição no mosteiro de Tibães, foi escolhido como abade para o mosteiro de Salvador. Publicou três sermões e deixou vários manuscritos. Retornou ao mosteiro do Rio diversas vezes. Em uma delas foi mestre de frei Mateus⁶². Portanto, pode-se concluir que o jovem Mateus Pina, o mesmo que anos mais tarde irá publicar uma obra contra a doutrina jansenista e diversos sermões reunidos em quatro volumes, formou-se com um monge que se destacava na comunidade monástica, conhecia a metrópole e se dedicava às letras.

Mateus da Encarnação Pina tinha inúmeras opções diante de seu destino de desterrado. Resolveu queixar-se ao superior do governador – o Rei. Se enviasse uma correspondência, teria que contar com um serviço moroso e com o risco de extravio. Decidiu que iria pessoalmente. Queixar-se ao Rei era uma prática comum no Antigo Regime, mas deixar o exílio imposto por uma autoridade, atravessar o Atlântico clandestinamente, e ir até a Corte era uma atitude drástica, tomada diante de uma situação extrema. Frei Mateus necessitava de um mediador, alguém influente na corte, de preferência um religioso que se identificasse com sua causa. Encontrou-o na figura de João da Mota e Silva, o Cardeal da Mota.

João da Mota e Silva nasceu na Vila de Castelo Branco, em 1685. Começou a estudar teologia na Universidade de Évora e continuou na Universidade de Coimbra, a mesma onde estudou frei José da Natividade, mestre de frei Mateus. João da Mota

⁶⁰ AHU - RJ, cx. 20 Doc. 81.

⁶¹ Dietário, p. 181.

⁶² Dietário da Bahia, fl. 53-54.

conseguiu grande penetração na corte por sua erudição. Por nomeação real foi feito cardeal, em 1727⁶³. O rei admirava tanto a sua cultura que em 1731 o escolheu para cuidar dos livros de teologia que mandava vir do estrangeiro⁶⁴. Viria a ser Primeiro Ministro em 1736. Frei Mateus bateu na porta certa.

A ação de frei Mateus surtiu efeito, visto o parecer emitido em 1728 pelo Conselho Ultramarino:

lhes pareceu que o governador do Rio de Janeiro não obrou bem em desterrar estes religiosos sem expressa ordem de Vossa Majestade, e em tão grande distância, e com tão notória violência, *pois não podia fazer sem Vossa Majestade deferir a consulta que lhe estava afeta*, e por seu motu próprio tomar uma determinação tão rigorosa, e que assim lhe deve Vossa Majestade mandar estranhar este tão extraordinário procedimento, e ordenar-lhe que logo sem demora os mande recolher para o seu convento do Rio de Janeiro a exercitarem os lugares que estão promovidos pela sua religião, por se não perturbar a boa ordem do governo dela, *reconhecendo-se serem os tais reputados por sujeitos de grande suposição, assim em letras como em virtudes que constituem a bons e verdadeiros religiosos do patriarca São Bento a que se devia ter alguma atenção*, e não se haver com eles o governador com tanta paixão e rigor como manifestamente se colhe das expressões de suas contas⁶⁵.

O desfecho talvez tivesse sido outro, se no lugar de frei Mateus estivesse um dos abades sexagenários com menos vigor, ou algum outro pouco instruído. Pelo que consta no Dietário, o evento do desterro não abalou a reputação de frei Mateus perante a comunidade beneditina. Ao contrário, a impressão é de que diante de uma ameaça externa os monges cerraram fileiras em torno dele. Pouco tempo depois, em 1729, ele publicou sua obra contra a doutrina jansenista⁶⁶. Em 1732, foi eleito provincial da ordem, e em 1739 foi eleito abade do Rio pela segunda vez, cargo que ocupou até 1742. Ainda exerceu o mesmo cargo em Salvador em 1752.

⁶³ FARIA, Manoel Severim de. **Notícias de Portugal**. Tomo II. Lisboa: Oficina de Antonio Gomes, 1791. p. 278-279.

⁶⁴ Cf. SERRÃO, Joel (Dir.). **Dicionário de História de Portugal**. Vol. III. Lisboa: Iniciativas Editoriais, 1968.

⁶⁵ Sobre o que escreve o governador do Rio de Janeiro acerca dos fundamentos que teve para exterminar ao D. Abade de São Bento, e ao padre frei Pascoal de S. Estevão, e também sobre o que neste particular escreve o mesmo D. Abade, e representa o procurador geral dos mesmos religiosos, e vão as cartas e papéis que se acusam. Lisboa, 2/1/1728. IHGB/Arq. 1.1.26 – Cópias do Arquivo do Conselho Ultramarino. fl. 33. (Grifo nosso).

⁶⁶ Cf. PINA. Mateus da Encarnação. **Defensio purissimae et integerrimae sanctae matris ecclesiae**. 1729. Biblioteca do Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro.

Conclusão

Em que pese mosteiros serem casas religiosas onde a prática de uma vida de refúgio é valorizada, os monges não viviam em total isolamento contemplativo. Na América portuguesa, o ofício de padre fazendeiro colocava beneditinos mais em contato com fazendeiros e escravos do eito do que com seus irmãos de hábito, já nos mosteiros havia convívio com escravos, com trabalhadores pagos de diversos ofícios, com homens de diversas hierarquias, com autoridades governativas e mesmo com membros de outras ordens religiosas. Por isso, é possível estudar a participação ativa dos monges em diversos acontecimentos, como a expulsão dos holandeses no XVII ou o esforço de batalha contra franceses no XVIII.

A ordem beneditina teve rápida inserção material e imaterial na América portuguesa, em parte por conta de uma tradicional vinculação com fiéis em Portugal, algo que data desde a Idade Média, em parte por encontrar soluções e adaptações aos trópicos, como o cultivo da cana e o uso de mão de obra cativa. A administração beneditina chegou a arrancar elogios de padres jesuítas. Acredito que tal feito só foi possível pela rede estabelecida pelos monges com os mais variados sujeitos. Algo que não ocorreu com os beneditinos na América hispânica, sendo as duas experiências – Lima e México – pouco frutíferas para os monges desta ordem.

Contando com extensa escravaria, casas com mesas fartas, fazendas, sítios, casas alugadas, os mosteiros comportavam-se como casas de grandes cabedais, faziam, portanto, parte das elites. Não somente eclesial, mosteiros eram locais de poder nas dinâmicas atlânticas.

LOS CRISTIANOS POR EL SOCIALISMO EN CHILE: UNA EXPERIENCIA POLÍTICO-PASTORAL MÁS ALLÁ DEL ALTAR

"CRISTÃOS PARA O SOCIALISMO" NO CHILE: UMA EXPERIÊNCIA POLÍTICO-PASTORAL PARA ALÉM DO ALTAR

Lina Maria Brandão Aras¹
Universidade Federal da Bahia

Marcial Saavedra Castro²
Universidade Federal da Bahia

Resumo: O trabalho aborda a emergência de um grupo de sacerdotes e leigos, chilenos e estrangeiros, que a partir do Concílio Vaticano II e da Conferência Episcopal de Medellín decidem formar um grupo que opta por um sacerdócio mais comprometido com as causas populares na periferia de Santiago e em outras cidades do país. Em 1971, eles formam o grupo dos "80" integrando-se, ativamente, ao processo político que levou o socialista Salvador Allende ao governo chileno. Em 1972, agrupados sob a denominação de "Cristãos para o Socialismo" (CpS), participaram plenamente na "via chilena ao socialismo", promovida por Allende e a

Abstract: The work addresses the emergence of a group of Chilean and foreigner priests as well as laypeople that, from Second Vatican Council and Medellín Conference (1968), decided to form a group that adopted for a ministry more compromised with the causes of the people in the slum areas of Santiago and in other cities of the country. In 1971, these priests and laypeople formed the group of the 80s, becoming an active part of the politic process that made of the socialist Salvador Allende, the president of Chile. In 1972, known by the name of "Christian for the Socialism"(CpS), They took full part in the

¹ Doutora em História Social pela Universidade de São Paulo (USP) e mestre em História pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Professora da Universidade Federal da Bahia (UFBA). laras@ufba.br

² Master en Historia Social por la Universidad Federal de Bahía, UFBA. Doctorando en Historia Social por la Universidad Federal de Bahía, UFBA, bajo la orientación de la Prof. D^a Lina Aras. Integrante del grupo de estudios Memorias, Dictaduras y Contemporaneidades (MDC). E-mail: marcialhumberto@hotmail.com

Unidade Popular (UP), coligação de partidos que integrava o governo, destinada a efetivar profundas transformações socioeconômicas na sociedade. A opção pelo socialismo leva aos CpS a lutar junto com os trabalhadores nas fábricas, sindicatos e partidos políticos de esquerda desafiando a hierarquia Eclesiástica. Os conflitos políticos derivados dessa experiência política desataram a oposição dos partidos de centro e direita do país, assim como os interesses dos Estados Unidos, o que leva à irremediável erosão do consenso político que prevalecia nas relações do poder no Chile. Em setembro de 1973, um golpe de Estado liderado pelo General Pinochet interrompeu, dramaticamente, essa rica experiência política e religiosa dos sacerdotes e leigos na construção do socialismo pela via pacífica, todavia, a violenta repressão desatada pelos militares deixou um saldo expressivo de detidos, desaparecidos e assassinados incluindo vários sacerdotes militantes do CpS.

Palavras-chave: Religião – política – sacerdotes – igreja – socialismo.

“Chilean path to the Socialism” which was promoted by Allende and the Popular Unity (UP) – a politic party coalition that integrated the government and aimed to realize profound socioeconomic transformations within the society. The socialist causes made the CpS and the workforce to contest and claim in factors, trade unions and leftists parties, defying the ecclesiastic hierarchy. The political conflicts that resulted from this political experience took down the opposition of the political parties of the central and right wing, as well as the interest of the United States. That led to the irreparable erosion of the political consensus that prevailed in the power relations in the country. In September of 1973, a coup d'état, led by the General Pinochet, interrupted, dramatically, this rich political and religious experience of the priests and the laypeople in the constructions of the Socialism by pacific means. However, the violent repression operated by the police left a significant amount of arrested, missing and murdered people, including many priests members of the CpS.

Keywords: religion – politic – priests – church – socialism.

El movimiento “Cristianos para el Socialismo” (CpS)³ nació en Chile en 1971 y se destacó por el protagonismo político de un grupo de religiosos católicos al interior

³ Sobre los Cristianos por el Socialismo y su participación en el proceso político chileno, ver: AMORÓS, Mario. **La Iglesia que nace del pueblo: relevancia histórica del Movimiento Cristianos por el Socialismo**. En: PINTO, Julio (coordinador). Cuando hicimos historia. La experiencia de la Unidad Popular. Santiago, LOM Ediciones, 2005; **Cristianos latinoamericanos y socialismo**. Bogotá, Centro de Estudios para el Desarrollo e Integración de América Latina, 1972; **Los cristianos y la revolución. Un debate abierto en América Latina**. Santiago, Empresa Editora Nacional Quimantú, 1972; PINO, Luis. **La religión que busca no ser opio. La relación cristianismo-marxismo en Chile**, 1968-1975. Tesis para optar al grado de Licenciado en Historia con mención en Estudios Culturales. Universidad Academia de Humanismo Cristiano, 2011 <http://historiacomprometida.files.wordpress.com/2011/12/la-religic3b3n-que-busca-no-ser-opio-luis-pino-m-v-2-0.pdf>; CASTILLO, F. “**Cristianos por el socialismo en Chile**”, (1977). en Concilium 125:266-271; OVIEDO CAVADA, C. “**Relaciones iglesia y Estado en Chile, 1958 - 1973**”, (1979) em Teología y Vida . Vol. 20, N° 2-3, pp. 133-165; RICHARD, P. **Cristianos por el Socialismo. Historia y documentación**. (1976). Salamanca: Sígueme; SALINAS, M.

de la iglesia y por su activa incorporación al proyecto de transición al socialismo por la vía democrática que llevó al gobierno de Chile al socialista Salvador Allende. Otro factor que caracterizó a ese movimiento fue el decidido esfuerzo de aproximar a cristianos y marxistas en un diálogo que, a pesar de no ser visto con buenos ojos por la jerarquía católica chilena implicaba posicionarse, al mismo tiempo, como cristianos y marxistas sin que eso representase una contradicción.

Sin embargo, para comprender el rol religioso y político de dicho grupo es necesario reportarse a las décadas de los sesenta y setenta y su contexto sociopolítico, ya que dicho periodo estuvo marcado por dos experiencias políticas relevantes para la realidad chilena. La primera se refiere al gobierno de Eduardo Frei Montalva del partido demócrata Cristiano (DC) y su proyecto de "revolución en libertad" promovido durante su mandato (1964-1970) y, la segunda, al periodo gobernado por el socialista Salvador Allende del Partido Socialista (PS) junto con la Unidad Popular (UP) y su programa de gobierno denominado la "vía chilena al socialismo", entre 1970 a 1973, cuando fue interrumpido por un golpe de Estado.

Ya en el ámbito religioso, es en la segunda mitad de los años sesenta cuando los llamados "curas obreros" deciden llevar a la práctica su opción y compromiso con los pobres, aproximándose de sus espacios de trabajo en las fábricas e industrias y viviendo en las poblaciones de la periferia urbana junto a los pobladores y sus familias. Pero no fueron sólo los sacerdotes los que se insertaron en el mundo popular y obrero para vivir junto al pueblo, también lo hicieron las religiosas, marcando un distanciamiento con relación a la jerarquía institucional que la veían

"**La iglesia en Chile: del Vaticano II a la opresión militar**", en Dussel, Enrique (comp.). Cono sur: Argentina, Chile, Uruguay y Paraguay. Salamanca: (1994). CEHILA, pp. 562-580; ARROYO, G. **Católicos de izquierda en América Latina**, Mensaje, 191 Santiago, Chile, agosto 1970, pp. 369-372; **Cristianos por el Socialismo. ¿Consecuencia cristiana o alienación ideológica?** Editorial del Pacífico. Santiago de Chile, 1972; DONOSO Loero, Teresa: **Historia de los Cristianos por el Socialismo en Chile**. Vaitea. Santiago de Chile, 1976; FERNÁNDEZ Fernández, David: **Historia oral de la Iglesia católica en Santiago de Chile desde el Concilio Vaticano II hasta el golpe militar de 1973**. Universidad de Cádiz. Cádiz, 1996; **Los cristianos y el socialismo. Primer encuentro latinoamericano**. Siglo XXI. Buenos Aires, 1973; **Los cristianos y la revolución. Un debate abierto en América Latina**. Quimantú. Santiago de Chile, 1972; BRAVO Covarrubias, Irma y GASCÓN Martín, Felipe. "**Cristianismo y Marxismo en Chile: Paradojas comunicacionales y espacios de convivencia**", PCLA, Vol. 3, septiembre 2002; PARADOWSKI, Miguel. **El marxismo en la teología**. Lahosa, Santiago, 1983.

estrechamente vinculada al poder establecido y, por ende, a la clase dominante del país.

Estos "curas obreros" actuaban bajo el influjo del cristianismo francés de postguerra, que pregonaba una vía alternativa al liberalismo y al colectivismo socialista. El trabajo pastoral y social de estos religiosos demandó la formación de un grupo más coherente denominado de Movimiento Obrero de Acción Católica (MOAC), fundado en 1960 por José Aguilera Belmar⁴, el cual ya participaba activamente de la Acción Católica. (Bravo y Gascón, 2002).

La influencia directa del Concilio Vaticano II (1959) y, posteriormente, de las conclusiones de la Asamblea General del Episcopado Latinoamericano en Medellín (1968), marcaron un antes y un después al interior de la iglesia en América Latina externando diferencias, no sólo de cuño religioso sino también de cuño político. Esta realidad también tuvo eco en el ámbito de la iglesia chilena donde se demarcaron posiciones y divergencias explícitas.

Del lado más conservador, con el surgimiento en 1967 de la "Sociedad Chilena de Defensa de la Tradición, Familia y Propiedad" y su revista "Fiducia", se criticaba a los sectores progresistas que se posicionaban de forma crítica con respecto al clero oficial y su simbiosis con el poder establecido. Del lado opuesto, surge un grupo de sacerdotes que al calor de las conclusiones de Medellín y con un decidido compromiso con las luchas del pueblo deciden, en agosto de 1968, tomarse la Catedral de Santiago en una acción inédita.

En la madrugada del día 11 de agosto, un grupo de sacerdotes y laicos que desempeñaban sus trabajos pastorales en las parroquias de la periferia del gran Santiago ingresaron en la Catedral de Santiago y se tomaron el recinto como una forma de centrar las atenciones de la sociedad chilena sobre sus críticas que ellos

⁴ José Aguilera Belmar, chileno, (1932- 2008) fue un activo miembro de la Acción Católica y fundó, en 1960, el Movimiento Obrero de Acción Católica (MOAC). Participó en la Misión General de Santiago entre 1963-1964, en los sínodos realizados en la Arquidiócesis de Santiago en 1967 y 1994. En 1968, participó en la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín. En 1970 fue elegido Presidente del Movimiento Mundial de Trabajadores Católicos y Secretario Ejecutivo de la Vicaría de Pastoral Obrera desde su creación, en 1977, hasta el año 2000. Falleció el 18 de mayo de 2008.

nutrían al respecto de la institución religiosa y como la misma y sus líderes se comportaba frente a la realidad sociopolítica del país.

La toma del recinto estaba consumada, esta se prolongaría durante trece horas y media: desde las cuatro de la madrugada hasta las dieciséis treinta horas, cuando la abandonaron pacíficamente. En el frontis de la Catedral fueron colgados dos lienzos con proclamas, hecho de común ocurrencia en actos similares pero, inéditos en un recinto religioso. Las consignas de los lienzos resumían la filosofía de la agrupación: "Cristo es igual a la verdad" y "por una iglesia junto al pueblo y su lucha. Justicia y amor"⁵.

Esta "toma" desafiaba a la jerarquía eclesial y su actuar, la cual contrastaba con las injustas condiciones de vida de los sectores más desfavorecidos de la sociedad chilena del periodo. El grupo que planeó y ocupó el templo más representativo del catolicismo de la capital chilena estaba formado, aproximadamente, por unas 200 personas entre sacerdotes, algunos trabajadores, monjas, laicos y jóvenes líderes estudiantiles, con la única excepción del dirigente de la Central Única de los Trabajadores de Chile (CUT), Clotario Blest.

En las palabras de este último, este acto:

(...) pese a la ira que provocó en nuestras cúpulas, tuvo una gran repercusión que era lo que buscábamos, se divulgó nuestro pensamiento y el Cardenal fue tocado. Por ejemplo, poco tiempo después, vendió su elegante mansión de la calle Lota y se fue a vivir a una casa más modesta en un barrio menos ostentoso. Creó, también, la Vicaría Obrera y pidió austeridad en la conducta del Clero y por último, no debemos olvidarlo, dio comienzo con su ejemplo, al traspasar a los campesinos, los fundos que poseía la Iglesia a la Reforma Agraria⁶.

Este acto tiene como precedente los aires de renovación en el ámbito católico que coincidieron con el proceso electoral que, en 1964, condujeron a Eduardo Frei y la DC a la presidencia del país con el respaldo de la jerarquía católica y sus fieles

⁵ CONCHA, O. Héctor. **La iglesia joven y la "toma" de la Catedral de Santiago**: 11 de agosto de 1968 Héctor. Disponible en: http://www.archivochile.com/Mov_sociales/iglesia_popular/MSiglepopu0001.pdf. Acceso en: 08/07/2017

⁶ ECHEVERRÍA, Mónica. **Clotario Blest. Antihistoria de un luchador**: Iglesia Joven. 1978. Disponible en: <http://www.blest.eu/biblio/echeverria/cap14.html>. Acceso en: 02/03/2017

evitando, así, la victoria de su contendor el socialista Salvador Allende. Los pasos que el Vaticano dio en dirección al "Aggiornamento" influyeron para que la iglesia chilena y sus líderes apoyaran a un candidato con un programa reformista y con el lema de "Revolución en Libertad", como una adecuada articulación con los "signos de los tiempos".

Dicho lema cautivó al espectro católico y una parte significativa del electorado, pues, enfatizaba que la mayoría de los chilenos no deberían continuar viviendo en condiciones tan desfavorables, con una pobreza imperante, pésimas condiciones de salud e índices inaceptables de analfabetismo. Además, el proyecto de "Revolución en Libertad" se identificaba con las líneas de acción de la Alianza para el Progreso, interesada en promover una serie de reformas de integración social que contemplaban la ciudad y el campo actuando, concomitantemente, como instrumento de contención contra los vientos revolucionarios que se irradiaban por el continente a partir de la Revolución Cubana y el avance de la Teología de la Liberación (TdL)⁷, la cual proponía un dialogo entre la teología y las ciencias sociales de cuño marxista para una mejor comprensión de la realidad.

A partir de su línea de acción, la TdL también interpretó los "signos de los tiempos", traducida en la realidad de su trabajo pastoral junto a las comunidades más desposeídas de América Latina, lo que llevó a algunos religiosos a acusar abiertamente el carácter moral y social del modelo capitalista por la pobreza e injusticia reinante. Dicha realidad favoreció el diálogo entre la fe y las ciencias sociales de cuño marxista, permitiéndoles una mejor comprensión a respecto de las contradicciones del capitalismo y, por ende, las causas de la pobreza.

⁷ A partir de ahora TdL, y sobre la cual pueden consultarse las siguientes obras: COMBLIN José. **Théologie de la Révolution**. Paris, Universitaires, 1970; GUTIERREZ Gustavo. **Teología de la liberación. Perspectivas**. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones, 1971; BOFF Leonardo. **Jesús Cristo libertador. Ensaio de Cristologia crítica para o nosso tempo**. Petrópolis, Vozes. 1972; RICHARD Pablo. **Cristianos por el socialismo. Historia y documentos**. Sígueme, Salamanca, 1976; ELLACURÍA Ignacio, Jon Sobrino. **Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación** (ii vols.), Trotta, Valladolid, España, 1990; ROMERO, Galdámez, A. Óscar, Damas, Arturo Rivera, *et al.* **Iglesia de los pobres y organizaciones populares**. UCA Editores, San Salvador, 1978; SEGUNDO, Juan Luis. **De la sociedad a la teología**. Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1970; entre otros.

Entre los precursores de la TdL se encuentra el padre Camilo Torres, cuyo compromiso sacerdotal con la revolución armada lo lleva a abandonar el sacerdocio y formar filas en el Ejército de Liberación Nacional (ELN), encontrando la muerte⁸. Lo secundaron otros, como Gustavo Gutiérrez⁹ en Perú y, en Brasil, los padres Leonardo Boff¹⁰ y Don Helder Câmara¹¹.

Los principios teológicos de la opción preferencial “por los pobres y contra su pobreza”¹² tuvo su corolario en 1979, con el triunfo de la Revolución Sandinista, donde destacados sacerdotes de dicha corriente ocuparon diversos ministerios¹³. Si por un lado, el proceso político nicaragüense representó un paradigma en un continente donde muchos países de la región estaban bajo dictaduras militares¹⁴, por otro, marca el inicio de la de una corriente conservadora y de contención del catolicismo liberacionista a partir de la llegada, en 1978, de Juan Pablo II al pontificado del Vaticano.

El cardenal Joseph Ratzinger (1927), prefecto de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, será el encargado de oficializar la postura del Vaticano con respecto a la TdL en dos instrucciones: *Instrucción sobre algunos aspectos de la*

⁸ Camilo Torres Restrepo (1929-1966), Colombiano, sacerdote católico y co-fundador de la primera Facultad de sociología de la Universidad Nacional de Colombia, es considerado uno de los pioneros de la Teología de la liberación, en 1965 abandona el sacerdocio y decide integrarse al Ejército de Liberación Nacional (ELN) para luchar como revolucionario por la liberación de su Pueblo. Posteriormente, otros padres católicos se destacaron dentro de dicha corriente teológica, como el padre mexicano y obispo de Cuernavaca, Sergio Méndez Arceo (1907-1992) y el Padre Salvadoreño, Oscar Arnulfo Romero y Galdámez (1917-1980), arzobispo de San Salvador, pero sin optar por la vía armada.

⁹ Gustavo Gutiérrez, Teólogo peruano (1928-), es considerado como uno de los precursores de la Teología de la Liberación. Su obra, “Teología de la liberación. Perspectivas” (1971), es referencia fundamental para la comprensión del tema. Ya en su obra “Praxis de liberación y fe cristiana” (1972), expresa la condición vejatoria de su pueblo definiéndolo como un “explotado de su ser de hombre”.

¹⁰ Leonardo Boff (1984-), pseudónimo de Leonardo Genésio Darci Boff, es un teólogo brasileño, escritor y profesor universitario. Autor de “Iglesia, Carisma y Poder” que contiene los principios de la Teología de la liberación dentro de la propia iglesia. En 1985, fue condenado por el Vaticano a un año de silencio.

¹¹ Don Helder Câmara (1909- 1999), brasileño, fue Arcebispo de Olinda, Recife. Estuvo entre los fundadores de la Conferencia Nacional de los Obispos de Brasil y durante la dictadura militar (1964-1985) se proyectó como uno de los más importantes defensores de los derechos humanos, siendo indicado cuatro veces al premio Nobel de la Paz.

¹² Boff Leonardo, *La fe en la periferia del mundo: el caminar de la Iglesia con los oprimidos*, Santander, Sal Terrae, 1980, p. 74.

¹³ Durante el gobierno sandinista se desempeñaron como ministros de Estado los sacerdotes Fernando Cardenal, Ministro de Educación; Ernesto Cardenal, Ministro de Cultura; Miguel d'Escoto, Ministro de Relaciones Exteriores y Adgar Parrales, Ministro de Bienestar Social

¹⁴ Ya existían gobiernos de facto en Bolivia (1971); Chile (1973); Uruguay (1973); Argentina (1976) y las dos más antiguas, Paraguay (1954) y Brasil (1964)

Teología de la Liberación -Libertatis nuntius - (1984); y la *Instrucción sobre libertad cristiana y liberación*- Libertatis conscientia- (1986)¹⁵. Posterior a esa reprensión y censura contra los teólogos por parte de la curia romana, la TdL comienza a perder proyección con el fin de la guerra fría, que neutraliza el discurso de izquierda como alternativa al capitalismo, y la progresiva expansión de la globalización económica como horizonte unipolar¹⁶.

Atraído por ese contexto sociopolítico, Eduardo Frei proponía un gobierno que integrara a la sociedad chilena a partir de cuatro áreas prioritarias para los seis años de su administración, integradas por las reformas agraria y educacional, la promoción popular y la chilenización de la minería del cobre. A mediados de 1964, aún como candidato, Frei explicaba sus propuestas con estas palabras:

Construiremos una estructura social que, permita la activa incorporación de los trabajadores, los profesionales, los hombres de negocios, y todos los chilenos (...) a la acción que estimule al gobierno. Solamente por estos medios podremos erradicar la miseria, la falta de cultura, y el desempleo, para transformar a Chile en una comunidad socialmente justa y económicamente fuerte¹⁷.

El imperativo de superar la marginalidad y el aislamiento de los sectores populares y de los campesinos incluía la modernización del campo, así como profundas transformaciones en la base económica del país. A partir de ahí, se crean organismos que sirvieron de plataforma para ese proyecto político de la DC, como la Corporación para la Reforma Agraria (CORA), el Instituto de Desarrollo Agropecuario (INDAP) y el Instituto de Capacitación de la Reforma Agraria (ICIRA).

En el trabajo promovido por el ICIRA se destacó un grupo de exiliados brasileños que se refugiaron en Chile después del golpe de Estado que derrocó a

¹⁵ Estas dos instrucciones se encuentran en la Santa Sede en: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/doc_dottrinali_index_sp.htm (fecha de consulta: 10/02/2018). La Congregación pidió explicaciones a los teólogos Gutiérrez y Boff sobre sus escritos y posiciones y, éste último fue condenado al silencio durante un año.

¹⁶ A pesar de esos traspies, la teología de la liberación tuvo la capacidad de redimensionar sus objetivos dentro de un horizonte más ecuménico, construyendo un diálogo con otros continentes, como Asia y África y contemplando no solo a los pobres, sino también a los negros, a las mujeres, a los indios, entre otros. Para un panorama más amplio sobre el tema, ver: <http://comision.teologica.latinoamericana.org/>

¹⁷ FREI, Eduardo: “**Mi programa de Gobierno,**” Política y Espíritu, junio-agosto de 1964, Pág. 16.

João Goulart en 1964. Entre ellos podemos citar a Plinio Sampaio, Paulo Tarso y Almino Affonso, ex ministros de Goulart que actuaron en el área de Educación y trabajo respectivamente, además del educador Paulo Freire ¹⁸que, a partir del INDAP, contribuyó decididamente para el proyecto de promoción social del gobierno de Frei con la implantación de su método Psicosocial de Alfabetización de Adultos.

La plataforma política que Frei y la DC proponían imprimir en la sociedad, se identificaba con los intereses regionales de Estados Unidos y su política exterior para América Latina. La Alianza para el Progreso proponía ciertas reformas, principalmente la reforma agraria, como forma de atender las demandas de los sectores rurales que eran seducidos por el discurso revolucionario de izquierda transformando la región en terreno fértil para los grupos que se rebelaban contra el latifundio y sus injusticias.

Pero, además de este organismo, también había otras instituciones preocupadas en impedir cambios más radicales en dicha región, principalmente en Chile, pues:

(...) para amplios sectores de la sociedad el atraso campesino es uno de los factores determinantes que dificultan la modernización de la economía. Esta tesis, promovida por la política de la Alianza para el Progreso, está sustentada también por la CEPAL, la FAO, el Instituto Interamericano de Ciencia Agrícola y la OEA, organismos claramente influidos por Estados Unidos en el propósito de frenar las posibles influencias de la Revolución Cubana, considerando la articulación del campesinado como actor político, capital que será recogido en los programas de gobierno tanto de Frei como de Allende, planteándose la necesidad de una Reforma Agraria avanzada.¹⁹

Todo esto externaba la crisis del paradigma capitalista, colocando en la arena dos consignas que orientaron el debate de las décadas de los 60 y 70: Capitalismo o revolución. De esta forma, algunos sectores analizaban la candente realidad

¹⁸ Paulo Reglus Neves Freire (1921-1997), educador y pedagogo brasileño, autor de la obra "Pedagogía del Oprimido" (1974). Su método, que lleva su nombre, revolucionó la pedagogía por su contenido ideológico y, durante el gobierno de João Goulart, fue el encargado de dirigir el programa de Nacional de Alfabetización. Después del golpe en 1964, se exilia en Chile y se integra al gobierno de Frei y a las corrientes de la izquierda chilena.

¹⁹ BRAVO Covarrubias Irma, MARTÍN Gascón Felipi. **Cristianismo y Marxismo en Chile**: Paradojas comunicacionales y espacios de convivencia. Disponible en: <http://www2.metodista.br/unesco/PCLA/revista12/artigos%2012-3.htm>. Acceso en: 21/01/2107

sociopolítica del continente a partir de la perspectiva marxista, de la Teoría de la dependencia y, en ámbito religioso, de la convergencia entre el evangelio y el marxismo, dentro de un nítido horizonte de transformación social.

Si el debate entre capitalismo y socialismo adquiere resonancia en el campo político a partir de la "vía no capitalista" propuesta por Frei, dicho debate se radicaliza y se amplifica en el plano religioso y laico, provocando una migración de los postulados del cristianismo más moderado hacia el marxismo. A partir de la Acción Católica que se desarrolla y actúa dentro de la Pontificia Universidad Católica (PUC), crece una generación de militantes católicos que habían integrado las Juventudes Demócrata Cristianas, interesados en promover un dialogo entre cristianismo y marxismo pero, que en sentido estricto, no representara la rigidez de los partidos políticos tradicionales²⁰.

Esa aproximación entre cristianos y marxistas responde, en parte, a las contradicciones generadas por el reformismo desarrollista del PDC que, al final de su gobierno, ya defraudaba las expectativas campesinas y de ciertos sectores urbanos que percibían que la propuesta de superación del subdesarrollo y la participación y acción democrática se distanciaban de la realidad. También confluyeron otros referentes que impactaron directamente sobre la dinámica chilena y que favorecieron la convergencia entre marxistas y cristianos, como la propia TdL, la fascinación ejercida por el modelo victorioso castro-guevarista, además del proyecto denominado de "vía chilena al socialismo" promovida por el Salvador Allende para las elecciones de 1970.

Delante de las expectativas generadas por las elecciones y por el candidato socialista que planteaba el tránsito para el socialismo a partir de la legalidad institucional emerge, en Chile, el Movimiento de los Cristianos para el Socialismo (CpS). Este grupo propone proyectar su acción sacerdotal al mundo popular,

²⁰ Entre sus representantes más importantes se encontraban Tomás Moulian, Marta Harnecker y Rodrigo Ambrosio, entre otros, lo que más tarde provocará dos fracturas al interior de la Democracia Cristiana y de sus militantes: el Movimiento de Acción Popular Unitario (MAPU), que surgió en 1969, y la Izquierda Cristiana (IC), creada en 1970, ambas se integraron plenamente al gobierno de Salvador Allende.

insertándose en las periferias de la ciudad junto a las comunidades de base, a los pobladores, a los operarios, a los sindicatos y al campesinado en las áreas rurales.

Motivados por el lema de "pastoral de conjunto", por ocasión de la Conferencia de Medellín, los CpS asumen la tarea de integrarse a la causa obrera como una forma de adecuar los fundamentos y lecturas cristianas al proyecto socialista del gobierno de Allende. Lejos de intentar desplazar a los partidos políticos de izquierda y menos aún al proletariado, el año de 1969 será un momento crucial para el debate de dos jesuitas al interior del ILADES y la consagración de dicho movimiento.

El germen de este movimiento se desarrolló en el cisma al interior del Instituto Latinoamericano de Desarrollo Social, ILADES, en 1969, protagonizada por los jesuitas Pierre Bigó y Gonzalo Arroyo. El primero ponía como centro de los problemas sociales la división entre cristianos y marxistas, el segundo, desde la división entre explotadores y explotados. Este hecho es decidor porque este centro de estudios marcaba tendencia sociológica dentro de la Iglesia Católica. El hecho que una de las corrientes se preocupara de un elemento propio de la lectura marxista, trazó un camino alternativo para sacerdotes, religiosas, pastores y laicos cristianos (...)²¹

Ante la posibilidad del triunfo de Allende y deseando evitar la distancia entre la iglesia y el proceso revolucionario, semejante a lo sucedido en Cuba, esos sacerdotes se integran a la dinámica política e social que estaba siendo gestada en Chile. El desafío era acompañar al pueblo en su lucha por la emancipación política y contribuir como cristianos en la construcción del socialismo.

Al incorporarse directamente a la realidad del Pueblo y a la campaña electoral de 1970 en apoyo al candidato socialista, estos sacerdotes pudieron comprender el poder de seducción que ejercía el marxismo y como se traducía en esperanzas para las aflicciones de las comunidades más desfavorecidas. El triunfo de Salvador Allende amplifica el trabajo político pastoral del grupo integrándose plenamente a la "vía chilena al socialismo", dentro de la legalidad vigente y bajo el liderazgo de los dos

²¹ PINO, Luis. **Cristianismo, Socialismo y Revolución. El Movimiento Cristianos por el Socialismo (Chile 1971-1973)**. Disponible en: <http://www.revista-rypc.org/2013/09/lpino-2-07.html>. Acceso en: 04/09/2016.

principales partidos marxistas chilenos, el Partido Comunista (PC) y el Partido Socialista (PS).

Instados por el triunfo electoral del candidato de la Unidad Popular y por el nuevo contexto político, al final de abril de 1971 se forma el grupo de los 80 bajo el liderazgo del jesuita Gonzalo Arroyo y se reúnen en un encuentro titulado "Participación de los cristianos en la construcción del socialismo en Chile". En dicha reunión se declara el pleno apoyo a las medidas del gobierno de Allende y a la UP, así como dejar explícito que dicha incorporación al proyecto socialista del gobierno respondía, indiscutiblemente, a su condición de cristianos.

Sin mayores pretensiones que las de debatir asuntos contingentes de la política nacional, dicha jornada tuvo una proyección inesperada en la opinión pública nacional en función de un documento denominado "declaración de los 80"²². A pesar de que parte de este grupo estuvo compuesta por sacerdotes extranjeros, los teólogos chilenos Ronaldo Muñoz y Pablo Richard ejercieron innegable influencia en la elaboración de un análisis de la realidad a partir de la marginalidad, lo cual justificaba una aproximación entre el cristianismo y el humanismo marxista en la búsqueda incansable por la justicia y la libertad.

A partir de esa declaración, "los ochenta", como pasaron a denominarse públicamente, expresaron de forma colectiva su total apoyo al proceso de cambios que implicaba la transición al socialismo. No obstante, sus miembros no tuvieron una militancia partidaria explícita, ellos dejaron claro que los cristianos debería asumir una posición activa en la política contingente lo que implicaba integrarse sin restricciones al proceso de transformación en marcha.

"Los ochenta" comprenden que su rol dentro de la sociedad chilena está íntimamente vinculado a los sectores más excluidos por la estructura política y económica vigente. Al asumir ese protagonismo y su inherente misión sacerdotal, los

²² En dicha declaración, se destacan las autorías de: Antonio Llidó, Pierre Dubois, Juan Cassagnas, Pablo Richard, Gonzalo Arroyo, Carlos Condamines, Ignacio Pujadas, Juan Latulipe, Diego Irarrazabal, Santiago Thijssen, el teólogo metodista Joel Gajardo, entre otros.

religiosos salen al encuentro de los partidos de izquierda en su lucha por una sociedad más justa, digna e igualitaria.

La aproximación con los tradicionales partidos de la izquierda chilena se materializa a medida que el movimiento de los "80" va asumiendo posiciones claras y decididas de respaldo al proceso de cambio. Delante del contexto revolucionario que impone la realidad chilena, el cristiano no debe ver al revolucionario como un enemigo ni el revolucionario ver al cristiano como un alienado político, ya que para ambos se exige la acción de todo revolucionario, es decir, hacer la revolución.

Estas posiciones quedaron explícitas en la "Declaración de los Ochenta", hecha pública en abril de 1971, reconocida como la piedra angular del movimiento. Entre los diversos puntos abordados el grupo declaraba que:

Nos sentimos comprometidos en este proceso en marcha y queremos contribuir a su éxito. La razón profunda de este compromiso es nuestra fe en Jesucristo, que se ahonda, renueva y toma cuerpo según las circunstancias históricas. Ser cristiano es ser solidario. Ser solidario en estos momentos en Chile es participar del proyecto histórico que su pueblo se ha trazado²³.

Los firmantes de la "Declaración" enfatizaban que su respaldo al gobierno de la UP se justificaba por su carácter cristiano y solidario, añadiendo al mismo tiempo que las circunstancias instaban a sumar filas en el proceso de liberación del pueblo. Asimismo, se les recordaba a los cristianos que los contenidos en los libros sagrados del Evangelio no divergían con respecto a la lectura e interpretación marxista de la realidad.

En consecuencia, el desafío de construir los pilares para una sociedad más justa e igualitaria implicaba en:

(...) echar las bases para la construcción de una nueva cultura que no sea ya reflejo de los intereses capitalistas, sino la expresión real de los valores genuinos del pueblo. Solo así podrá surgir el Hombre Nuevo,

²³ Conclusiones de la Jornada '**Participación de los cristianos en la construcción del socialismo en Chile**', más conocidas bajo el nombre de 'Declaración de los Ochenta'. En: *Cristianos latinoamericanos y socialismo*. Bogotá, Centro de Estudios para el Desarrollo e Integración de América Latina, 1972.

creador de una convivencia efectivamente solidaria (...) en esta hora llena de riesgos, pero también de esperanzas²⁴

Posteriormente a su fundación, "los 80" comienzan a expandir su trabajo en diversas ciudades al norte y sur del país atrayendo un número creciente de seguidores que se sumaban a su causa. Ese crecimiento progresivo lleva al grupo a cambiar su denominación original constituyéndose, a fines de 1971, como "Movimiento Cristianos por el Socialismo" (CpS).

"Cristianos por el Socialismo" será el resultado del compromiso de ese grupo de sacerdotes y laicos católicos con los sectores más marginados de la realidad socioeconómica chilena, explicitando el diálogo entre fe y política, un verdadero desafío tanto para el grupo como para la propia jerarquía católica. La radicalización política de la sociedad se reflejaba tanto al interior de la iglesia como de parte de sus religiosos, despertando su admiración y compromiso con el proyecto socialista, así como su abierta crítica a las posiciones conservadoras de sus representantes institucionales.

Uno de los hechos que contribuyeron para la proyección del movimiento de los CpS fue, sin duda, la visita a Chile de Fidel Castro al final de 1971. El jefe de Estado cubano llegó al país el día 10 de noviembre de 1971 y aprovechó su visita para reunirse con los integrantes del CpS que habían optado por apoyar la causa socialista que se gestaba dentro del proceso chileno.

En dicha ocasión, Castro reafirmó la idea defendida por los CpS, de que era posible una alianza estratégica con los cristianos, pero teniendo el cuidado para que ella no fuera abandonada después de alcanzar la victoria revolucionaria. Al referirse a la militancia de los cristianos dentro del proceso revolucionario chileno, Fidel afirmó que: *"en una revolución hay una serie de factores morales que son decisivos, nuestros países son muy pobres para poder dar al hombre riquezas materiales, pero no para darle un sentido de igualdad, un sentido de dignidad humana"*.²⁵

²⁴ **La participación de los cristianos en la construcción del socialismo**, reproducida en Política y Espíritu, 320, abril 1971, pp. 44-45.

²⁵ CASTRO, Ruíz. **Fidel e a Religião: Conversas com Frei Betto**. Brasiliense, São Paulo, 1986, p.12

El encuentro del movimiento con el líder cubano le otorgó legitimidad al grupo dentro de la esfera de la Izquierda chilena, al punto que las ediciones de la revista "Punto Final"²⁶, perteneciente al Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR)²⁷ destacará, a menudo, las declaraciones de sus miembros o los artículos publicados especialmente por Pablo Richard y Esteban Torres. Sin embargo, Castro rompió con todas las normas protocolares de una visita oficial de un mandatario extranjero, permaneciendo en Chile 23 días, desde el 10 de noviembre de 1971 hasta el 4 de diciembre del mismo año, representando "*la visita más extensa de un político extranjero de la historia de Chile, y probablemente la más controvertida*".²⁸

En el Primer Encuentro de Cristianos por el Socialismo realizado entre los días 23 y 30 de abril de 1972, participaron más de 400 laicos, pastores, religiosas y sacerdotes, de diferentes países de América Latina, además de observadores de los Estados Unidos, Europa y Canadá. En el "Encuentro" se explicitaba el compromiso que tenían como cristianos de integrarse activamente en el proceso de liberación de los pueblos latinoamericanos y del imperativo de participar en la construcción de una sociedad socialista.

Así, ante las desigualdades y la explotación de las clases trabajadoras, penurias estas que ofendían profundamente los principios cristianos, la tarea urgente era emprender la obra revolucionaria y el obrar revolucionario. En el continente, la revolución y el socialismo hacían parte de una lucha mayor a la que muchos cristianos ya se habían incorporado:

El proceso revolucionario en América Latina está en pleno curso. Son muchos los cristianos que se han comprometido en él, pero son más los que, presos de inercias mentales y categorías impregnadas por la

²⁶ La revista "**Punto Final**" era una publicación perteneciente al Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR), el cual apoyaba al gobierno de Allende desde fuera de la Unidad Popular, manteniendo una postura crítica con el mismo, además de cultivar una simpatía declarada por la revolución cubana y su modelo foquista.

²⁷ El Movimiento de Izquierda Revolucionario, MIR, era un partido que surgió en el ámbito universitario de la ciudad de Concepción, al sur de Chile. Durante el gobierno de Salvador Allende, se mantuvieron fuera del gobierno pero ejerciendo una crítica constructiva al proceso de transformación. Se identificaban con el modelo "foquista" que Fidel y Guevara implantaron con éxito en Cuba.

²⁸ FERNANDOIS Joaquín. **Chile y El mundo 1970-1875** La Política Exterior del Gobierno de la Unidad Popular y el Sistema Internacional: Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago, 1985. (cap. V) "*La visita de Fidel Castro*". P.210

ideología burguesa, lo ven con temor e insisten en transitar por imposibles caminos reformistas y modernizantes. El proceso latinoamericano es un proceso único y global. Los cristianos no tenemos y no queremos tener un camino político propio que ofrecer. La comprensión de este carácter único y global hace compañeros y une en una tarea común a todos aquellos que se comprometen en la lucha revolucionaria.²⁹

La interacción mutua entre fe y política demandaba una activa posición en el proceso de liberación de los pueblos, en un pacto destinado a enfrentar la dependencia económica, el imperialismo, el latifundio y todos los males provenientes de esa angustiante realidad. Para los cristianos, no bastaba el trabajo estrictamente pastoral destinado a concientizar al Pueblo, era indispensable participar de las organizaciones político partidarias para conducir dicho proceso revolucionario.

Por lo tanto, la dinámica política que sirvió como escenario de fondo para las declaraciones del movimiento Cristianos para el Socialismo, aproximó estos últimos a los partidos de izquierda que integraban el gobierno, como el Partido Comunista (PC) y el Partido Socialista (PS), pero, algunos de ellos también se integraron al Movimiento de Izquierda Revolucionario (MIR), el cual se mantuvo al margen del bloque gubernamental en una permanente posición de crítica constructiva. También, un número significativo se integra al Movimiento de acción Unitaria (MAPU) y a la Izquierda Cristiana (IC), divisiones que surgen al interior del Partido Demócrata Cristiano (PDC) a fines de 1969 y al inicio de 1970, respectivamente.

Dicho contexto llevará a Diego Irarrázaval, uno de los fundadores del CpS, a declarar que:

No basta participar en organizaciones sindicales y vecinales, o dedicarse sólo a la concientización. La colaboración eficaz de los cristianos de izquierda se va expresando cada vez más en acciones y organizaciones disciplinadas y orgánicas del proletariado. En los partidos proletarios reconocemos una vanguardia del proceso de liberación y por eso nos ubicamos en ellos³⁰

²⁹ **Primer Encuentro: Cristianos por el Socialismo**, en Pastoral Popular, 128, marzo-abril 1972, pp. 21-24.

³⁰ IRARRAZAVAL Diego. **"Cristianos en el proceso socialista"**. Texto presentado a la Jornada Nacional, 25.11.72, en Chile. En: FIERRO A. y MATE, R. **Cristianos por el Socialismo: Documentación**, Estella, 1975 p. 429.

Se afirmaba que los valores cristianos estaban profundamente vinculados a los valores socialistas, viendo al marxismo y al cristianismo no como dos universos adversos e incompatibles como se solía afirmar, sino como dos experiencias convergentes que se esfuerzan para que ambos, cristianos y marxistas, se avoquen en *"una acción común por el proyecto histórico que el país se ha dado"*³¹.

La llegada de Allende al gobierno chileno despertó un cierto temor en los sectores más conservadores de la Iglesia Católica, que imaginaban que se comenzaría a diseminar el ateísmo a partir del poder constituido, además de los posibles ataques que se desatarían contra la iglesia y su jerarquía. Sin embargo, Allende se esforzó en construir relaciones institucionales tanto con la Iglesia como con el propio movimiento del CpC.

El presidente socialista valorizaba significativamente la experiencia que se gestaba en Chile con los cristianos, luchando lado a lado con los trabajadores y con los militantes de izquierda y destacando la diversidad de corrientes que convivían al interior de su gobierno compuesto por marxistas, cristianos y legos. El mandatario, profundo conocedor del alma y de la religiosidad de los chilenos, expresaba que en cuanto gobierno: *"(...) respetamos el pensamiento cristiano; cuando ese pensamiento cristiano interpreta el verbo de Cristo, que echó a los mercaderes del templo"*³², en alusión directa al capitalismo.

Para los CpS, el proceso revolucionario chileno representado por "la vía chilena al socialismo" impregnaba la dimensión libertadora y revolucionaria presente en el evangelio, añadiendo que *"La revolución se justifica por sí misma. No necesita –como necesita la burguesía– de 'teólogos' o 'capellanes'. Necesita simplemente de revolucionarios"*³³. Es el propio mensaje de Cristo que incitará a los cristianos y legos a luchar a favor de la causa revolucionaria, un acto de fe que se traduce en una dinámica transformadora y libertaria.

³¹ RICHARD, Pablo: **Cristianos por el socialismo. Historia y documentación**: Salamanca, Sígueme, 1976., p. 212

³² **Discurso de Salvador Allende a los estudiantes de la Universidad de Guadalajara**, 2 de diciembre de 1972.____ En: MODAK, Frida (Coordinadora). *Salvador Allende en el umbral del siglo XXI*. México D.F., Plaza & Janés Editores, 1998, p. 365.

³³ TORRES, Esteban. **Fariseos y doctores hipócritas**.____ En: *Punto Final*. Año VII (173), martes 19 de diciembre de 1972, p. 15

Sin embargo, para evitar ambigüedades el CpS enfatiza que no se trata de pensar que el cristianismo y el marxismo sean lo mismo, sino dejar en evidencia que "(...) *el cristianismo nunca puede ser un obstáculo para que los pobres salgan de su situación de miseria*"³⁴. La opción por la causa revolucionaria provocó inevitablemente un choque entre la jerarquía católica y los CpS, ya que en diversas declaraciones públicas, éstos últimos, direccionaban severas críticas a las posiciones conservadoras del clero y sus relaciones con el poder marcadas por una total indiferencia con los más humildes.

Esas críticas también se extendían al apoyo dado por la iglesia y sus líderes religiosos al gobierno demócrata cristiano del presidente Frei, que de cuerpo y alma se volcaron no solo a la campaña presidencial de 1964, sino que se extendió a los seis años de su mandato. En ese sentido Pablo Richard, uno de los integrantes del CpS, al referirse a esa estrecha relación entre la jerarquía eclesiástica y el gobierno de Frei declaraba:

Si el cristianismo es fiel a su origen evangélico y revolucionario, chocará inevitablemente con los explotadores y no con los explotados. No fueron los pobres, los explotados o los esclavos los que mataron a Cristo. A Cristo lo mataron los fariseos, los poderosos y los representantes del Imperio Romano³⁵

Las inquietudes de los jerarcas católicos ya se habían manifestado semanas después del triunfo de Allende, cuando los cristianos y laicos se insertaron plenamente en la campaña y en la victoria del gobierno socialista. Por aquel entonces, explicitaban "*la determinación prudencial de pastores de la Iglesia en el sentido que en Chile el sacerdote no debe actuar en la política de partidos*"³⁶.

La crítica abierta y pública por parte de los CpS contra la institución religiosa y sus representantes jerárquicos, hizo con que el Episcopado chileno se manifestara

³⁴ **Cristianos por el Socialismo**. Noticias de Última Hora. 19 de abril de 1973.

³⁵ RICHARD, Pablo. **La burguesía se refugia en la Iglesia**. En: *Punto Final*. Año VII (182), martes 24 de abril de 1973, p. 7

³⁶ **CONFERENCIA EPISCOPAL DE CHILE**. Carta de los Obispos de Chile a los Consejos de Presbiterio y a los Superiores de Congregaciones Religiosas. Punta de Tralca, 24 de septiembre de 1970

con relación a dicha agrupación y recomendará explícitamente separar la fe de la política considerando que, ambas, no correspondían a la opción sacerdotal para la cual habían hecho votos y dedicado años de estudio. Los obispos chilenos se posicionaban contrarios a la adopción de una ortodoxia de cuño marxista y expresaban su desagrado por la participación de sacerdotes y laicos junto a los partidos de la izquierda chilena.

Su desagrado con el movimiento pasa de una simple recomendación, para una dura e incisiva crítica al movimiento.

(...) en caso de que alguno creyera que su vocación es política, le pedimos reconsiderar su vocación sacerdotal. Si es estudiante al sacerdocio, que piense bien si debe seguir adelante. Si es sacerdote, que, previo diálogo con su Obispo y superior religioso, solicite ser relevado de su ministerio sacerdotal por un período de tiempo. Así se evitarán confusiones y tensiones perjudiciales para la Iglesia y para ellos mismos³⁷.

Las palabras de los Obispos chilenos enmarcadas dentro de una institucionalidad que, para algunos, representaba la orden moral del país sudamericano, apelaban para la cordura y la reconsideración de esos sacerdotes que habían optado no solo por la política contingente, sino también por una militancia partidaria. Se exhortaba directamente a los CpS a renunciar al sacerdocio, pues, el obispado juzgaba que el seminario y la iglesia no eran centros promotores de militancia política.

Los jerarcas católicos no veían con buenos ojos a aquellos que se desviaban del camino para promover en Chile un modelo de sociedad socialista de inspiración marxista, despertando en el pueblo católico y en otros sectores de la población serias interrogantes y dudas. La diseminación de tales ideas generaría discordias y pondría en riesgo la fe y la unidad de los creyentes, además del conflicto evidente entre el discurso político y religioso, motivo de censura pública a los CpS.

³⁷ **OBISPOS DE CHILE.** Carta pública a un grupo de sacerdotes y aspirantes al sacerdocio sobre "Sacerdocio y compromiso político". Punta de Tralca, 11 de abril de 1972. En: *Cristianos latinoamericanos y socialismo*. Bogotá, Centro de Estudios para el Desarrollo e Integración de América Latina, 1972.

Las amonestaciones dadas a luz por los superiores de la iglesia chilena no se limitaron a los sacerdotes chilenos y, sin medias palabras, se extendieron también a los religiosos extranjeros que integraban dicho movimiento. Se advertía a éstos que se mantuvieran al margen de la actividad política partidaria, recordándoles que ellos no estaban en sus casas debiendo guardar ciertas reservas en lo que respecta a su misión pastoral.

El mensaje destinado a los sacerdotes extranjeros era categórico aseverando que:

En cuanto a los sacerdotes extranjeros les pedimos que consideren el hecho de estar en un país que no es el propio debe hacerlos muy prudentes en la emisión de juicios de carácter político. Mucho apreciamos la ayuda sacerdotal que nos prestan, pero, con mayor razón que a los chilenos, deseamos verlos al margen de los asuntos políticos.³⁸

La declaración oficial de la iglesia criticando sacerdotes chilenos y extranjeros motivó una inmediata respuesta por parte del movimiento de los CpS. En dicha misiva, los sacerdotes resaltaban que la opción por el sacerdocio y por los pobres era, para ellos, una forma indiscutible de militancia y que su trabajo pastoral junto a los pobladores, operarios y mujeres que sufrían diariamente las necesidades materiales más urgentes, representaba objetivamente un compromiso con la obra libertadora de Cristo.

En dicha carta respuesta el grupo reforzó sus argumentos incluyendo citas apostólicas, específicamente las que hacían referencia al Apóstol Paulo, afirmando que el trabajo pastoral debe tener como objetivo un horizonte esencialmente cristiano considerando el "todo para todos". Esas palabras, de autoría de un Apóstol tan querido y respetado por Iglesia, contrariaban directamente a una institución que siempre había privilegiado su trabajo sacerdotal destinado solamente "para algunos".

Visto a partir de dicha perspectiva, el trabajo sacerdotal no podría limitarse al ámbito espiritual y separado de las inquietudes cotidianas más inminentes del

³⁸ Ibidem.

pueblo. Para ellos el sacerdote y, por ende el cristiano, debe luchar junto a los desposeídos para la construcción de una sociedad socialista que no puede esperar.

La aproximación del movimiento a las luchas de la clase trabajadora refleja la comunión con las esperanzas depositadas por los más humildes en un mundo de justicia e igualdad, cuya transición, comenzaba a gestarse a partir de la constitución del nuevo gobierno socialista. De esta forma, los sacerdotes reafirman su compromiso con los sectores populares como una vocación absolutamente coherente con su opción sacerdotal, aseverando que: "Nosotros, los sacerdotes, somos a la vez caminantes y pastores de este pueblo en marcha que gime por su liberación integral. No podemos ni abandonarlo ni detenerlo, ni desviarlo del camino. Traicionaríamos nuestra misión si contribuyéramos a dividirlo".³⁹

La convergencia entre el evangelio y el marxismo defendida por los CpS, les ofrecía la posibilidad de adquirir un criterioso conocimiento orientado al análisis de la realidad social. Así como para los cristianos las escrituras sagradas representaban un camino para la liberación, el marxismo proponía lo mismo, pero a partir de un diagnóstico del subdesarrollo y la dependencia de la estructura productiva local.

Por lo tanto, la acción política de un cristiano no lo situaba en un campo antagónico con su fe y sus convicciones religiosas. Los asuntos temporales demandaban que el hombre de fe se situara al centro de la arena política, económica y social para contribuir conscientemente en la liberación del pobre de su condición humillante de miseria y dependencia.

Dichas posiciones contribuyeron directamente para las conclusiones del Primer Encuentro Latinoamericano de Cristianos por el Socialismo declarando que:

La reflexión sobre la fe deja de ser una especulación fuera del compromiso en la historia. Se reconoce la praxis revolucionaria como matriz generadora de una nueva creatividad teológica. El pensamiento teológico se transforma así en una reflexión crítica en y sobre la praxis liberadora, en confrontación permanente con las exigencias evangélicas. La reflexión teológica asume como requisito

³⁹ **Sacerdotes chilenos a su pueblo**. Santiago, abril de 1972. En: *Cristianos latinoamericanos y socialismo*. Bogotá, CEDIAL, 1972, p.182-186.

indispensable para el cumplimiento de su tarea el instrumental socio analítico adecuado para captar críticamente la conflictividad de la realidad histórica⁴⁰.

La radicalización de posiciones, tanto del movimiento "Cristianos para el Socialismo" como del proceso político chileno, condujeron a un ambiente de deterioro donde era prácticamente imposible encontrar espacios que propiciaran el diálogo o la construcción de consensos para avanzar con el proyecto político de transición al socialismo por la "vía chilena". Los CpS, no pudieron evitar el efecto centrífugo de la disputa política, dentro y fuera de la iglesia, que condujo a los líderes partidarios de la oposición y del propio gobierno, a abandonar los conductos políticos institucionales destinados al entendimiento.

El irracional lenguaje del caos político imperaba sin dar tregua, trayendo a remolque la violencia callejera de grupos extremistas de derecha e izquierda, el sabotaje político y económico y el asesinato de civiles y militares. Esta espiral de confrontación llegó a su ápice en septiembre de 1973, cuando un golpe de Estado perpetrado por los militares depuso al gobierno constitucionalista de Salvador Allende, interrumpiendo violentamente la experiencia chilena del tránsito al socialismo por la vía democrática.

El Palacio Presidencial "La Moneda", bombardeado por la fuerza aérea y ardiendo en llamas, era la imagen más representativa del drama del país con un número significativo de víctimas, compuesto por chilenos y extranjeros, que aún desafía a los movimientos por justicia, verdad y reparación en busca de registros confiables. Entre ellos, se encontraron varios miembros de los CpS que fueron perseguidos, torturados o muertos interrumpiendo, abruptamente, su acción sacerdotal y su lucha al interior de un proyecto político por la emancipación de un pueblo.

Ante la violencia institucional desatada por los institutos castrenses y sus órganos de represión, el movimiento "Cristianos por el Socialismo" tomó la decisión

⁴⁰ **Primer Encuentro Latinoamericano de Cristianos por el Socialismo**. Documento Final. En: *Cristianos latinoamericanos y socialismo*. Op. Cit., p. 285, 286.

de disolverse con el intuito de preservar a numerosos sacerdotes y militantes perseguidos por el régimen del General Pinochet. Sin embargo, a pesar de todas las normas de seguridad adoptadas para evitar la prisión y la violencia:

(...) al menos 120 sacerdotes católicos, 30 pastores protestantes, 35 religiosos y 200 laicos que pertenecían a Cristianos por el Socialismo fueron expulsados de Chile, buena parte de ellos después de ser detenidos y torturados, mientras que al menos 32 fueron asesinados.⁴¹

Entre las víctimas asesinadas o desaparecidas como resultado de la represión sistemática aplicada pelos militares el día del golpe, así como en los años posteriores, se incluían no solo al presidente Allende, sino sus líderes partidarios, dirigentes sindicales, estudiantes y buena parte de la población. Junto a éstos, se registra una cantidad expresiva de sacerdotes, entre los cuales están: Antonio Llidó (español), detenido desaparecido; Joan Alsina (español) asesinado y su cuerpo lanzado al río Mapocho en Santiago; Miguel Woodward (anglo chileno) asesinado y su cuerpo lanzado a una fosa común; Gerardo Poblete (chileno) asesinado; Etienne Pesle (francés) detenido desaparecido, Omar Venturelli (italiano) detenido desaparecido.

La guerra desatada contra el gobierno de Allende y el proyecto consagrado por los CpS, era la extensión continental de la guerra fría y contra el comunismo internacional ateo y totalitario, contra un proyecto destinado a la construcción de una sociedad más justa e igualitaria por la cual fueron victimados diversos miembros del CpS. que dieron su vida por el amor al prójimo y a los más humildes ofreciéndoles una vida más acorde con los predicados del cristianismo.

Independiente de las críticas que surgieron contra el movimiento después del golpe del 73, se puede afirmar que ellos conquistaron una proyección que merecerá estudios más consistentes sobre su rol dentro y fuera de la iglesia y la importancia para el contexto en cuestión. El movimiento de los CpS, a pesar de ser un movimiento genuinamente chileno y enraizado en el proyecto político de la "vía chilena al

⁴¹ AMORÓS, M. "La Iglesia que nace del pueblo..." En: PINTO, J. *Cuando hicimos historia*. Op. Cit., p. 124.

socialismo” por la el cauce pacífico e institucional, adquirió una relevancia y alcance más allá de las fronteras chilenas conquistando el reconocimiento dentro de América latina y fuera de ella.

El movimiento de los CpS, nace, se desarrolla y adquiere madurez como parte integrante de la construcción de un proyecto histórico y único en la vida política chilena. Además, representó una irreparable ruptura entre el cristianismo de matriz burguesa y el de carácter popular, entre una iglesia protectora de privilegios de la sociedad conservadora y la práctica sacerdotal que vive y siente la humanidad con sus carencias y clamores.

Los CpS, a la luz del “aggiornamento” del Concilio Vaticano y de la Conferencia de Medellín, optaron por un diálogo entre la lectura del universo evangélico y la lucha de clases a partir del marxismo, se confrontaron con la jerarquía católica y se integraron a las demandas de los trabajadores, estudiantes, pobladores de la periferia urbana y de los campesinos, para que ellos asumieran un protagonismo en cuanto sujetos históricos. En esa simbiosis iglesia-pueblo decidieron, más que pregonar la palabra divina a partir de un altar y de espaldas a las contingencias sociopolíticas del país, marchar junto al pueblo por la conquista de su liberación.

BIBLIOGRAFIA

ALLENDE Salvador. **Discurso de Salvador Allende a los estudiantes de la Universidad de Guadalajara**, 2 de diciembre de 1972.____En: MODAK, Frida (Coordinadora). **Salvador Allende en el umbral del siglo XXI**. México D.F., Plaza & Janés Editores, 1998.

AMORÓS, Mario. **“La Iglesia que nace del pueblo: relevancia histórica del movimiento Cristianos por el Socialismo”**.____In: Pinto Vallejos, Julio (comp.). **Cuando hicimos historia. La experiencia de la Unidad Popular**. Santiago de Chile: LOM, 2005.

BOFF, Leonardo. **La fe en la periferia del mundo: el caminar de la Iglesia con los oprimidos**, Santander, Sal Terrae, 1980, p. 74.

BRAVO Covarrubias Irma; MARTÍN Gascón Felipi. **Cristianismo y Marxismo en Chile: Paradojas comunicacionales y espacios de convivència**. Disponible en: <http://www2.metodista.br/unesco/PCLA/revista12/artigos%2012-3.htm>. Acceso en: 17/03/2017

CASTRO Ruiz, **Fidel e a Religião: Conversas com Frei Betto**. Brasiliense, São Paulo, 1986.

CEDIAL Centro de Estudios para el Desarrollo e Integración de América Latina **Cristianos latinoamericanos y socialismo**: Bogotá, CEDIAL, 1972.

CONCHA, O. Héctor. **La iglesia joven y la "toma" de la Catedral de Santiago: 11 de agosto de 1968**. Disponible en: http://www.archivochile.com/Mov_sociales/iglesia_popular/MSiglepopu0001.pdf. Acceso en: 09/02/2017.

CONCLUSIONES DE LA JORNADA DE **PARTICIPACIÓN DE LOS CRISTIANOS EN LA CONSTRUCCIÓN DEL SOCIALISMO EN CHILE**. Abril, Santiago de Chile. Política y Espíritu, nº 320, abril de 1971.

CONFERENCIA EPISCOPAL DE CHILE. **Carta de los Obispos de Chile a los Consejos de Presbiterio y a los Superiores de Congregaciones Religiosas**. Punta de Tralca, 24 de septiembre de 1970.

CRISTIANOS LATINOAMERICANOS Y SOCIALISMO. Centro de Estudios para el Desarrollo e Integración de América Latina, Bogotá, 1972.

ECHEVERRÍA, Mónica. **Clotario Blest. Antihistoria de un luchador: Iglesia Joven**. 1978. Disponible en: <http://www.blest.eu/biblio/echeverria/cap14.html>. Acceso en: 11/05/2107.

FERNANDOIS Joaquim. **Chile y el mundo 1970-1973**. La Política Exterior del Gobierno de la Unidad Popular y el Sistema Internacional: Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago, 1985.

FIERRO A. y MATE, R. **Cristianos por el Socialismo**: Documentación, Santiago, Estella, 1975.

FREI, Eduardo: **"Mi programa de Gobierno,"** Política y Espíritu, junio-agosto, Ercilla, Santiago, 1964.

GRAYSON George, **El Partido Demócrata Cristiano de Chile**, Buenos Aires, Editorial Francisco de Aguirre, 1968.

GUTIÉRREZ, Gustavo. **Praxis de liberación y fe cristiana**, Centro de Documentación, Movimiento Internacional de Estudiantes Católicos, Juventud Estudiantil Católica Internacional, Lima, Perú 1972

IRARRÁZVAL Diego. **"Cristianos en el proceso socialista"**. Texto presentado a la Jornada Nacional, 25.11.72, en Chile.____ En: FIERRO A. y MATE, R. *Cristianos por el Socialismo*: Documentación, Santiago, Estella, 1975.

MODAK, Frida (Coordinadora). **Salvador Allende en el umbral del siglo XXI**. México D.F; Plaza & Janés Editores, 1998.

PINO, Luis. **Cristianismo, Socialismo y Revolución**. El Movimiento Cristianos por el Socialismo (Chile 1971-1973). Disponible en: <http://www.revista-rypc.org/2013/09/lpino-2-07.html>. Acceso en: 04/09/2016.

PRIMER ENCUENTRO: **CRISTIANOS POR EL SOCIALISMO**, Santiago, Chile, marzo-abril 1972 Pastoral Popular nº 128.

RICHARD, Pablo. **Cristianos por el socialismo. Historia y documentación**: Salamanca, Sígueme, 1976.

_____. **La burguesía se refugia en la Iglesia**. En: *Revista Punto Final*. Año VII (182), Santiago de Chile, martes 24 de abril de 1973

RIQUELME Segovia, Alfredo. **Los modelos revolucionarios y el naufragio de la vía chilena al socialismo**. Disponible en: <https://nuevomundo.revues.org/10603>. Acceso en 30/07/2017.

TORRES, Esteban. **Fariseos y doctores hipócritas**. En: *Revista Punto Final*. Año VII (173), martes 19 de diciembre de 1972.

“NÃO HÁ QUE DUVIDAR, POIS A IGREJA O DETERMINA”: ESTRATÉGIAS ECLESIÁSTICAS DA POLÍTICA MONÁRQUICA (PORTUGAL, SÉC.XV)

“THERE’S NOTHING TO DOUBT, BECAUSE THE CHURCH DETERMINES IT”: ECCLESIASTICAL STRATEGIES OF MONARCHICAL POLITICS (PORTUGAL, 15TH CENTURY)

Maria Filomena Coelho

Departamento de História (HIS)
Programa de Pós-Graduação em História (PPGHIS)
Programa de Estudos Medievais (PEM-UnB)
Universidade de Brasília (UnB)

Resumo: O artigo analisa alguns discursos e ações da monarquia portuguesa, no século XV, que permitem refletir sobre as estratégias de legitimação eclesiástica em que se assentam. As situações e opiniões apresentadas poderiam facilmente ser identificadas como “mais uma” evidência inquestionável da luta entre o poder temporal e o poder espiritual, que boa parte da historiografia defende ter se acirrado na baixa Idade Média. Sem discordar de que haja efetivamente uma profusão de discursos que promovam ora o poder monárquico, ora o poder da igreja, os aspectos destacados neste artigo pretendem chamar a atenção para a possibilidade de se pensar em uma interpretação que não reduza o problema à lógica da dicotomia. Os monarcas que dão vida aos exemplos analisados, por meio de estratégias eclesiásticas, agem e falam em nome da igreja, com o intuito de fortalecê-la e de, ao mesmo tempo, se fortalecerem.

Palavras-chave: poder temporal – poder espiritual – Portugal medieval.

Abstract: This article explores some discourses and actions of the portuguese monarchy (15th century) that underline at what point her strategies of legitimacy were based on strengthening ecclesiastical jurisdiction. In the perspective defended by most of the historiography, the situations and opinions analyzed could be easily identified as “one more” clear evidence on the worsening of the conflict between temporal and spiritual power. Recognising the significant existence of discourses that promote one or the other, this article intends to propose an interpretation that doesn’t reduce the problem to a dichotomy. The kings that perform the given examples act and speak in the church’s name, by means of ecclesiastical strategies, in order to strengthen themselves and the church.

Keywords: temporal power – spiritual power – Medieval Portugal.

Os reis da baixa Idade Média, como qualquer ser e coisa sobre a terra, deviam sua existência à graça de Deus. Tal princípio, entendido como verdade essencial, fazia parte da fórmula que, por meio da listagem das terras sobre as quais se exercia legitimamente a soberania régia, enunciava a qualidade divina do poder terreno. Em Portugal, o alargamento progressivo do reino ia sendo incorporado à identidade do monarca, cuja soberania era claramente atribuída à vontade divina: “pela graça de Deus, rei de Portugal, do Algarve...”. O enunciado traduzia de maneira concisa, mas precisa, as obrigações que a cabeça política do reino de Portugal assumia perante a divindade ao sentar-se no trono e aceitar tamanha mercê.

Na perspectiva da cultura política feudal, o serviço devido pelo vassalo ao senhor deve estar à altura do benefício concedido e, no caso dos monarcas, a obrigação que os vinculava a Deus residia principalmente na proteção do reino de acordo com os preceitos do cristianismo. A tarefa desdobrava-se em muitos aspectos, aos quais o rei cristão devia acudir para cumprir bem o papel de vigário de Cristo na terra e garantir a salvação da comunidade política dos cristãos que lhe tinha sido confiada. Um pastor de ovelhas - um rei de súditos - cuja missão era conduzir o rebanho à salvação.¹ Essa formulação essencialista do poder não deixava dúvida quanto ao caráter religioso do poder político da monarquia. Entretanto, no ocidente cristão, a maneira como o poder foi sendo construído, sobretudo a partir dos anos centrais da Idade Média, resultou num cenário de foros e jurisdições concorrentes, de tipo pluralista, que colocou a igreja numa posição institucional de força, levando a que sua cabeça política, o papa, assumisse igualmente o papel de pastor secular dos cristãos.² Do ponto de vista político, as implicações dessa concorrência de papéis são muito importantes, servindo como combustível para movimentar a história do poder na Idade Média, bem como para inspirar longevos modelos de grande sucesso

¹ Sobre essa temática, já bastante explorada pela historiografia, ver, por todos: KANTOROWICZ, Ernst. **Os dois corpos do rei**. Um estudo sobre a teologia política medieval. São Paulo: Companhia das Letras, 1998; NIETO SORIA, José Manuel. **Fundamentos ideológicos del poder real en Castilla (s. XIII-XVI)**. Madrid: Eudema, 1988.

² Ver por todos: PRODI, Paolo. **Uma História da Justiça**. Do pluralismo dos tribunais ao moderno dualismo entre a consciência e o direito. Lisboa: Estampa, 2002; WATT, J. A. Spiritual and temporal powers. In: **The Cambridge History of Medieval Political Thought**. Cambridge: University Press, 1988.

historiográfico. Mas, para o que interessa a este artigo, sublinha-se o crescimento de ambos os poderes e a maneira como, frequentemente, um deles pretende assumir o papel do outro, não como intromissão, mas como missão.

Embora a historiografia apresente discursos e fatos históricos como provas irrefutáveis da concorrência aberta entre o poder laico e o eclesiástico, no final da Idade Média, sabe-se que tal embate não visava a eliminar nenhuma das instituições adversárias, nem a monarquia, nem a igreja. Não havia sequer a intenção de enfraquecê-las em seus respectivos papéis históricos. Tratava-se naturalmente de lutas de ocupação do poder, que pretendiam até mesmo a eliminação física do oponente, mas a intenção maior era dispor do lugar institucional do concorrente. Nessa perspectiva, é de esperar que o historiador se estenda na interpretação dos discursos e das ações políticas da baixa Idade Média, de forma a acrescentar maior complexidade às explicações historiográficas modelares que se foram consolidando ao longo do tempo.

Nesse intuito, propõe-se a análise de alguns discursos e ações da monarquia portuguesa, no século XV, que permitem refletir sobre as estratégias de legitimação eclesiástica em que se assentam. Ou seja, nos momentos em que o rei fala e age em nome da igreja.

1. “...por amor de Deus, ou segundo Deus...”

D. Duarte (1391-1438), em seu famoso Livro dos Conselhos, elabora com desenvoltura os preceitos que devem reger os sentimentos e ações de seus súditos para alcançar o bem comum.³ Numa perspectiva teológico-política, as reflexões do monarca incidem no apego que se deve ter às principais diretrizes evangélicas. Na abertura desse caderno, em que escrevia do próprio punho, o rei discorre sobre a sua expectativa com relação ao comportamento dos súditos portugueses: eles deveriam ser fieis cristãos.

³ Sobre o conceito de bem comum no pensamento de D. Duarte, ver: COELHO, Maria Filomena. Cartas políticas da dinastia de Avis: a arte de ditar o bem comum. *Revista Brasileira de História* (Online), v. 36, p. 10-28, 2016.

Todo boo homem pola graça de deus deve ter tençom de trazer sempre ante seus olhos os bens e mercês que recebe dele, e esso mesmo dos senhores em as boas obras e serviços que lhe fazem seus amigos e servidores e ser sempre contente do que ha pois lhe vem por hordenança do senhor deus (...) outros se garde de muyto pensar d aver em este mundo vida nem cousa perfeita, ca esto non pode ser, porque nosso senhor o tem ordenado pera sua santa gloria, Mes do que ouver seja contente e non regarde ao que lhe mingoa pera comprimento de seu desejo crendo sempre que he muyto mais do que merece (...).⁴

O rei desenvolve argumentos que poderiam ser classificados como de caráter estritamente religioso. Na vida terrena há que se contentar com o que se recebe, confiando na justiça de Deus, vontade última de todas as coisas. De toda forma, a justiça perfeita apenas se alcançará no plano celestial. O mais importante, porém, reside nos fundamentos que D. Duarte defende como estratégia para a realização do bem comum: a superação do egoísmo, do desejo pessoal. A lógica que permite chegar a essa conclusão contempla exclusivamente aspectos do comportamento humano moralmente condenáveis pela teologia conformada a uma teodiceia.

O monarca apresenta como causa da insatisfação humana diante dos dons que a vida oferece a dificuldade de contabilizar corretamente o ganho: a percepção de injustiça deve-se ao fato de se não considerar os erros na coluna do haver. O protagonismo que os desejos pessoais assumem impede o exercício da caridade, da paciência e da gratidão. Mas, como diz em outro passo, “o senhor deus nosso grande físico e mestre os castiga com tal sofreada”, que eles aprenderão com os reveses impostos; Deus cobrará “çento por hum no presente ou na vida perdurável”. Nas palavras do monarca, esse conselho nasceu da constatação de que muitos erravam por desconhecimento ou por falta de vontade de pensar e agir corretamente, de acordo com o “santo e virtuoso cuidado”, essencial para o “salvamento de nossas almas”. A preocupação do rei é clara: a conduta de seus súditos-fieis impacta na salvação futura, sobre a qual ele tem responsabilidade. O alerta que dirige aos

⁴ **Livro dos Conselhos de El-Rei D. Duarte (Livro da Cartuxa)**. Lisboa: Ed. Estampa, 1982, p. 7.

súditos é explicitado como serviço a Deus e à Virgem Maria - e para o próprio bem do monarca.⁵

O bem da criação é caracterizado em oposição ao bem da criatura, mas sem definir seus conteúdos particulares. A vontade de Deus é apresentada como manifestação do bem comum que se revela aos humanos na história por meio das circunstâncias, ou, como esclarece o rei logo no início: há que ter bem presente os dons e mercês que se recebem de Deus. O membro particular só pode fazer verdadeiro sentido quando interpretado na perspectiva coletiva do corpo comum. Tal lógica alimenta o imaginário político. O infante D. João de Avis, irmão de D. Duarte, assim o recorda:

A pymeira çerta cousa he que o nosso senhor deus ordenou três estados em que este mundo pólas quaes quys ser servido silicet oradores lavradores defensores apartando a cada hum seu mester. Em o que ouvesse de servyr, e o mester a que a nos foy dado he que gardemos os nosso povo de mal e impunemos os maos pois por esas pazes o nosso povo do mal alheo he guardado.⁶

A função de cada um, de acordo ao modelo, é definida pela divindade, numa lógica feudal que afeta também o rei, em seu papel de vassalo do Senhor Deus. Ao benefício de reinar corresponde o serviço de guardar o povo e castigar os maus, por meio da guerra. Esse conselho foi redigido no contexto da preparação da campanha militar a Tânger, e é importante notar como o bem comum, nessa perspectiva, ganha tons dramáticos de realidade ao lembrar que, somente por meio da guerra, se poderá garantir a paz que protege o povo.⁷

“Dar a cada um o que lhe é de direito” continua a ser a máxima da justiça clássica, desde o Livro I da República de Platão, e que se repete no Digesto, como garantia do bem comum.⁸ O preceito foi devidamente cristianizado ao longo da Idade Média e o merecimento pelo serviço prestado passou a ser medido “por amor

⁵ **Livro dos Conselhos...** op.cit., p. 9-10.

⁶ *Ibidem*, p. 46.

⁷ Interessante notar a forma como o infante João de Avis usa “pazes” como sinônimo da guerra que se deve fazer aos “maos”, ou seja, àqueles que não professam a verdadeira fé.

⁸ **Corpus Iuris Civilis**. Disponível em: <https://archive.org/details/corpusjuriscivil01krueuoft>. Acesso em: 20 jul 2017.

de Deus, ou segundo Deus”, como justificado no trecho do conselho que outro irmão do rei, o infante D. Pedro, lhe oferece:

Que seja graado de vontade e per obra, segundo abranger sua renda: nom tomando a huu[m]s por dar a outros, nem dando tanto huu[m] dia, que per todo anno nom tenha que dar, nem tantoa huu[m], ou a poucos, que os mais fiquem sem receber mercê: dando principalmente a áquelles em que conhecer merecimentos de serviços ou bondade, nom lhe esquecendo os que, por amor de Deos ou segundo Deos, o requerem e em seu dar, ou negar seja desempachado.⁹

A lógica corporativa do bem comum está assentada na moral cristã como teologia política e, nesse sentido, garantir a justiça e o funcionamento do corpo político, protegendo o funcionamento correto das partes que compõem o todo, é papel do monarca para o bem comum.¹⁰ Das três principais ordens que compõem o corpo, tal como expressado no conselho, a clerical é de suma importância: “*silicet oradores*”. Tal como será expressado claramente nas Ordenações Afonsinas, o rei “ha em sua casa vogados, a que da raçom, e vestir, que voguem pelo Pobo, e pela Clerizia, contra elle mesmo ainda, se mester for...”.¹¹ E, de forma ainda mais clara, se afirma:

E acontecendo, que acerca de tal caso as Leys Imperiaes sejam contrairas aos Canones, mandamos que assy nas cousas temporaes, como espirituais se guardem os Canones, se o caso tal for, que guardando as Leys Imperiaes traga pecado (...) que em tal caso devemos necessariamente obediência ao padre Santo, e aa Santa Igreja, de que os Canones procedem, a qual nom devemos em nenhum caso aos Emperadores (...) e no caso temporal, que a guarda das Leys Imperiaes nom traga pecado, ellas devem ser guardadas, non embargante que os Canones sejam em contraira desposiçom.¹²

Persegue-se com afinco a salvação da comunidade política dos cristãos, à qual se subjeta a lógica das precedências jurisdicionais.

⁹ Livro dos Conselhos... op. cit., p. 74.

¹⁰ CANNING, J. P. Law, sovereignty and corporation theory (1300-1450). In: **The Cambridge History of Medieval Political Thought**. Cambridge: University Press, 1988.

¹¹ **Ordenações Afonsinas** (OA), Livro II, Título I, Artigo XXIII. Disponível em: <http://www.ci.uc.pt/ihiti/proj/afonsinas/>. Acesso em: 15 jul 2017.

¹² OA, Livro II, Título IX, Artigo I.

2. “...podeis ser mais prelado...”

A ordem clerical é, pois, um pilar social incontornável, cuja especialidade garante a boa ordem da sociedade. Embora tudo e todos estejam a serviço de Deus, há espaços e grupos cujas características têm vínculos muito mais exigentes nesse sentido. O monarca, como cabeça política da comunidade dos cristãos em seu reino, também tem responsabilidades e, tal como nas demais tarefas da arte de governar (*ars regendi; ars regnandi*), deve pensar primeiro no bem comum e garantir, por meio dos benefícios religiosos distribuídos, a eficácia da igreja.

Com essa preocupação, o bispo do Porto, Antão Martins de Chaves, em carta-conselho a D. Duarte, reconhece que pela tradição bíblica, a justiça dos reis é essencial para honrar as igrejas e seus ministros, o que significa proteger as suas “liberdades e franquezas (...) tal qual o pastor deve ser com as suas ovelhas”.¹³ Portanto, não há dúvida que D. Antão reconhece que o poder régio tem componente pastoral, que se manifesta por meio da justiça.

Na carta que escreve de Bruges ao rei D. Duarte, o infante D. Pedro começa por chamar a atenção para a ligação necessária entre o serviço a Deus e a proteção da igreja, sobretudo em Portugal, onde a ação pastoral dos bispos depende também do consentimento e da autoridade régia.¹⁴ D. Pedro refere-se ao beneplácito régio que afetava as diretrizes emanadas do papado que diziam respeito aos clérigos portugueses, desde o século anterior, e que precisavam da anuência do rei antes de serem difundidas e aplicadas em Portugal.¹⁵ Mais tarde, nas Ordenações Afonsinas, se oferecerá uma justificativa para essa medida:

... e porque os Reys, que ante Nos foram, virom manifestamente que algumas vezes eram contra o serviço de DEOS, e seu, e contra sua pessoa, e jurdiçom, e contra o Regno, e proveito comunal dos seus

¹³ **Livro dos Conselhos...** op. cit., p. 85

¹⁴ “...mas por fazer aquilo a que a seu serviço pertence, porem, senhor por vos deus galardoar adereçando bem todolos vossos feytos deveis ter cuydado de encaminhar aqueles que mais principalmente são seus e estes sem os que pertencem a igreja ou a clerezia e porque a bondade dos prelados faz grande emenda em os súbditos, e estes igoalmente não saom feytos em vossa terra senam per voso consentimento e autoridade...”. Ibidem, p. 28.

¹⁵ VENTURA, Margarida G. Elementos para a compreensão da vigilância do rei sobre o seu reino: o beneplácito régio. In: MENDONÇA, M. (Dir.); REIS, F. (Coord.). **Poder Espiritual/Poder Temporal**. As relações Igreja-Estado no tempo da Monarquia (1179-1909). Lisboa: Academia Portuguesa da História, 2009, p. 429-449.

sobditos, e naturaes, e ainda algumas vezes aconteciam ser sorraticias, e falsas: Porende hordenarom, que nenhuma Leteras, nem Rescriptos, que venham de fora destes Regnos, nom sejam pruvicadas a menos desses impetrantes, ou aquelles, a que os negócios pertencerem, gaancem, e ajam de Nos carta pera as pobricar.¹⁶

Note-se que, apesar de ser necessário analisar a maneira como esse processo efetivamente ocorria, o fato é que o papado reconheceu à monarquia portuguesa o privilégio de se estabelecer como elo entre Roma e os eclesiásticos de Portugal.

Assim, numa carta em que se pretendia dar conselhos sobre várias questões que afetavam o reino, o infante D. Pedro dedicou os primeiros fólhos única e exclusivamente a tratar das questões que tangiam à igreja e que ele entendia serem também responsabilidade do rei. Era necessário cuidar para que somente os verdadeiramente vocacionados acessem à vida religiosa, ou pelo menos que a falta de vocação não ultrapassasse as ordens menores. Aos que professassem e fossem ordenados, além da vocação, deveria ser exigido o conhecimento do latim, lacuna grave que somente poderia ser corrigida por meio de uma reforma universitária que transformasse esses centros de estudos superiores em verdadeiros lugares de produção de clérigos, “e os senhores acharião donde tomassem capelães honestos e entendidos (...) e destes verião bons beneficiados que serião bons electores, e des hy bons bispos (...) e parece me senhor que se a vossa merçe ysto quisesse mandar averia grande honrra a terra...”.¹⁷

Na avaliação de D. Pedro, a igreja de Portugal apresentava uma situação de descontrole interno, com práticas reprováveis, o que prejudicava de forma preocupante o reino. A forma como se distribuía as dignidades eclesiásticas, a seu ver, estava na base da maior parte dos problemas diagnosticados:

Pareçe me senhor que pois por autoridade do poderio que vos deus deu vos tendes poder de dardes administração de muitas albergarias e capelas que as deveis de dar a tais pessoas que as ministrassem a serviço de deus, porque eu entendo (...) que em vossa terra he de

¹⁶ OA, Livro II, Título XII.

¹⁷ Livro dos conselhos... op. cit., p. 29

custume de se darem a quem as destruya (...) que tarde se poderá emendar segundo antes era Corregido.¹⁸

A maneyra que me a mym parece que se devia ter pera averem bispos na terra que regessem o povo em spritualeza seria esta. Prymeiramente os senhores Rey e infantes firmemente proporem de nom promover nem darem consentimento a ser promovido a episcopal dignidade algum per linhagem nem serviço temporal nem petítórios nem singulares afeições.¹⁹

Da maneira como a questão é colocada não parece haver qualquer dúvida quanto à capacidade do monarca de consentir e avalizar as eleições eclesiásticas para as dignidades mais importantes. Chega-se mesmo a afirmar a autoridade do monarca para destituir da dignidade aquele que, mesmo depois de “provido”, tivesse sido indicado por interesses de grupos e/ou de linhagens. Nem mesmo os providos pelo papa, naquela situação, escapariam. Na tradição ibérica medieval tal prática está registrada em várias fontes, a exemplo da *Crónica de los Antíguos Reynos de León y Castilla*:

... que los canonigos y los otros a quien de derecho o de costumbre pertenesçe la elecçión devem luego fazer saber al rey la muerte del perlado que fino, e que no devem esleyer outro fasta que lo fagan saber al rey. Otrosy que todo perlado de los sobredichos desque fuese confirmado e consagrado, por do deve, ante que fuese a su yglesia, veniese fazer rreverença al rey...²⁰

Apesar da Crônica reafirmar a jurisdição daqueles que têm o direito de eleger cônegos e bispos, ao mesmo tempo introduz o rei como peça essencial na legitimação do processo que deverá conduzir à escolha, assim como na condição de etapa incontornável da cerimônia de posse. A “reverência” ao rei é um dever. Tal lógica é similar à que se observa no conselho do infante, pois basicamente se pretende fortalecer os procedimentos de eleição pelos colegiados institucionalmente competentes, aos quais se soma o poder régio. No desenvolvimento do argumento, compreende-se que tampouco se trata de alijar os “senhores” da escolha dos

¹⁸ Livro dos conselhos... op. cit., p. 30.

¹⁹ Ibidem, p. 40.

²⁰ Cortes de los antiguos reinos de León y Castilla. Tomo I, Cap. CXXXI, p. 592. Disponível em: <https://bibliotecadigital.jcyl.es/es/consulta/registro.cmd?id=16930>. Acesso em: 20 jul 2017.

prelados, mas de que também eles se somem ao processo, sem imporem o nome de sua predileção, mas negociando com o cabido:

Se aquele que estremarem os ditos senhores convinhável pera tal estado escrever lhe hão que lhes parece pertencente pera elo e que fação em ele sua inleiçom e que eles lhe darão suas suplicatorias pera o papa. Se a pessoa que pymeiramente estremarem não parecer aos ditos senhores pertencente rescrevão ao cabido que aquela pessoa lhe não parece dyna, e que estremem outro, nom lhe nomeando algum ainda que lhe por o Cabido seja requerido que lhe declarem sua vontade, e esta maneyra tenham com todos os que estremarem ata que estremem tal que segundo júizo de boa conçiência o mereça.²¹

Prevê-se, portanto, que a escolha obedeça ao “vai e vem” das negociações políticas, mas traduzida por uma linguagem que deve vincular-se à dignidade do cargo em disputa. Apoiar ou recusar um candidato significa considerá-lo digno ou indigno. Entende-se ser prejudicial ao reino referendar eleições eclesiásticas por meio de argumentos particularistas próprios das dinâmicas de bandos.

Antes de encerrar, o infante D. Pedro amplia o processo de eleição, ao sublinhar que, idealmente, o escolhido deveria contar com o acordo da corte régia, do cabido e da cidade: somente dessa forma poderia ser chamado “bom pastor e non roubador e ladrom como os que agora entram per çima das paredes com soadas de grosas peytas ou de rogos importunos”.²² Nessa proposta é de notar que o papel do monarca não se configura como monopólio, mas claramente como garante da obediência à natureza pluralista da sociedade cristã, sobre cuja saúde ele tem responsabilidade. Mais tarde, as Ordenações Afonsinas recolhem esse princípio: o rei “fez rogo algumas vezes pera eleger em algumas cathedraes, ou em outras, por dignos fez esse rogo, e nom per ameaças, nem por espantos, que sobre esto nom se agravaram as Igrejas, nem os Coonegos...”²³

A obrigação do rei de proteger a igreja, ainda na perspectiva do infante, estende-se às ordens monásticas, sobre cujos membros faltosos o monarca deve ser

²¹ **Livro dos conselhos...** op. cit., p. 41.

²² *Ibidem*, p. 42.

²³ **OA**, Livro II, Título I, Artigo XXVIII.

“mais prelado que em outros clérigos”.²⁴ Quando necessário deverá chamar ante si os responsáveis, destituí-los e castigá-los “pella grande afeição que a eles” tem, comunicando posteriormente o fato aos provinciais competentes. O cuidado abarcaria inclusive desvios à rotina conventual, como os hábitos de comer e de dormir à parte da comunidade, chegando-se mesmo a sugerir a criação de uma rede de informantes que reportassem as faltas. Chama especialmente a atenção o fato de D. Pedro identificar tais deveres corretivos e protetores por meio do recurso à dignidade da prelatura: o rei em ação é um prelado!

A autoridade sobre as coisas da igreja, entretanto, deve ser exercida sem tirania, pelo que é necessário agir em conjunto com aqueles eclesiásticos que verdadeiramente se comportam de acordo com os padrões cristãos:

Senhor de vos em estas cousas que a Igreja pertencem filhardes autoridade se o fizeseis com tyrania ou temporal cobiça eu não seria em conselho e averia por mal a quem quer que o fizesse e se o fizerdes com entenção de fazer serviço a deus, e com acordo dos prelados e doutros homens sesudos que a voso parecer sejam de boa conçiência, eu entendo que ele vos dará por elo bom galardão.²⁵

3. “... não podees nem devees mandar...”

O Título I do Livro II das Ordenações Afonsinas, escritas no século XV, recolhe “os artigos firmados em Corte de Roma antre ElRey Dom Denis e os Prelados”, uma concordata selada no século XIII. Ao longo de quarenta artigos os representantes da igreja desfiam um rosário de queixas contra aquilo que consideram desrespeito da monarquia portuguesa à jurisdição eclesiástica. Na visão deles, trata-se de uma inversão perigosa, pois o rei, a quem cabe zelar pela igreja do reino, encarrega-se de atacá-la diretamente para se aproveitar, sobretudo, dos bens materiais, ou então, não fiscaliza a atuação de seus oficiais que desrespeitam os direitos eclesiásticos. O rol de desvios é imenso e detalhado: venda de bens e direitos, apropriação de dízimos, interferência em eleições, prisão de eclesiásticos, desrespeito a sentenças de excomunhão... A todas as acusações os procuradores régios respondem de acordo

²⁴ Livro dos conselhos... op. cit, p. 30.

²⁵ Ibidem, p. 31.

com um padrão: o rei é justo, protege o reino e, conseqüentemente, a igreja. Basicamente, os argumentos insistem sobre a inocência do rei quanto àquelas condutas que lhe imputam – “que nom fez nada desto, e que nom fará daqui em diante” –, podendo às vezes admitir que tais desvios pertenciam ao reinado de seu pai, Afonso III, mas que seriam corrigidos. Há casos, principalmente aqueles em que a reclamação envolve direitos que a igreja diz ter sobre cidades, aldeias e a população em geral, em que a parte régia informa que o rei guardará as liberdades, o costume, o direito comum, sinalizando que qualquer decisão teria de levar em consideração todos os direitos que convergiam no cenário do conflito. De forma clara, a voz do rei condena quaisquer prejuízos que os poderosos inflijam à clerezia:

... e disseram-nos, que quando se vagam os ditos Moesteiros, e Igrejas, que muitas pessoas sobreditas, e suas gentes, e piães se hiam meter nos ditos Moesteiros, e Igrejas, e mandavam ahi poer outros homens, que tomavam a a posse dos ditos Moesteiros, e Igrejas (...) e pediam-nos por mercee, como a Rey Catolico, que sempre fomos, e defendedor das liberdades das Igrejas, a que fomos theudo, de tam grande mal como este, maiormente honde tanto serviço de DEOS se mingua, de que nós avemos ser acrescentador (...) que fezessemos Hordenaçom, per que estes malles se ouvessem de refrear.²⁶

Como vigário e vassalo de Deus, o monarca deve aumentar os talentos recebidos e, nesse caso, defender as liberdades da igreja, ou seja, seus direitos. É uma mercê que solicitam os eclesiásticos reclamantes, no papel de súditos, mas que se transforma em serviço ao Senhor Deus devido pelo rei vassalo.

Que Afonso V quisesse, nas suas ordenações, compilar artigos referentes a uma concordata celebrada com a igreja no século XIII, evidencia a importância atribuída à memória histórica de uma relação que se institucionalizava por meio do fortalecimento de ambas as jurisdições: a monárquica e a eclesiástica. Tal lógica explica ainda a decisão de incorporar as concordatas, que a monarquia realizou igualmente nos reinados de Pedro I e de João I, com o papado e os eclesiásticos do reino de Portugal.

²⁶ OA, Livro II, Título XVI.

As reclamações da clerezia sobre as ações régias que afetavam a jurisdição eclesiástica estendiam-se a atos considerados “mero espiritual”. Na interpretação de alguns clérigos, o rei assumia o papel de juiz em casos que claramente não lhe pertenciam. A queixa, assim formulada, está registrada nos “Artigos antre El Rey D. Joham, e a Clerezia, que foram feitos em Santarem...”, em 1427:

Ao primeiro artigo, em que dizem, que tomava conhecimento, e jurdiçom dos ereges, julgando, e decernindo sobre a Santa Fe, se errão em ella, de que pertence o conhecimento aa igreja, se he heresia, porque da Santa Fe nom pertence o conhecimento a outrem. A este artigo responde ElRey, que ele tal conhecimento nom tomou, e que lhe praz de os Prelados averem conhecimento dello, segundo manda a Santa Igreja; pero se algum Christão Leigo renegar a Fe, e se tornar Mouro, ou Elche, e lhe assy for provado, El Rey tomara conhecimento de tal como este, e o penara segundo direito, porque a igreja nom ha já por que aqui conhecer se erra na Fe, ou nom; e assy se deve fazer per direito, e pelas Hordenações antiguas, etc.²⁷

Para a igreja, era inadmissível que o rei castigasse hereges. No seu entendimento, esse grave desvio, inquestionavelmente do foro eclesiástico, configurava matéria de fé. O monarca reassegurava a jurisdição da igreja como princípio, mas introduzia no cenário outra jurisdição, com a qual a eclesiástica precisava dividir o poder: aquela que a monarquia portuguesa exercia sobre mouros e judeus do reino. Na perspectiva de D. João I e de Afonso V – uma vez que essa concordata foi incluída nas Ordenações deste último -, ao converter-se ao judaísmo, ou ao islamismo, o cristão tornava-se herege e somente poderia ser castigado pelo rei, porque

(...) ele he Juiz em tal caso, e sempre se assy costumou em tempos dos Reys antigos, segundo se contem em huma Ley d’El Rey D. Affonso o Segundo: e ainda per direito assy o he, ca se d’outra guisa fosse, os Prelados subjugariam os Judeus, e os Mouros, e os fariam seus servos mais do que do dito Senhor; e se tal caso for que sejam tornados aa Fe, hi fica aos Prelados de lhes darem sua pendenza espiritual, e por tal peendencia nom se tolhe porem de lhe dar El Rey a pena temporal.²⁸

²⁷ OA, Livro II, Título VII, Artigo I. “Dos artigos antre El Rey D. Joham, e a Clerezia, que foram feitos em Santarem...” (1427).

²⁸ OA, Livro II, Título VII, Artigo II.

Assim, por meio de uma argumentação que revela a complexidade que presidia a convivência/concorrência entre as jurisdições, o monarca preserva seu direito sobre mouros e judeus, como senhor temporal - embora a matéria fosse espiritual - sem deixar de garantir que a igreja possa exercer seu poder sobre o herege por meio da imposição de penitências. Até mesmo os eclesiásticos, a depender da situação em que se encontrassem, pertenciam à alçada do rei:

Arcebispos, Bispos, Abades, e Piores, e outras pessoas Religiosas, e Cleriguos que não ham em nossos Regnos Superior, per todo feito cível (...) que não sejam das Igrejas, nem pertençam a ellas, podem ser citados perante as nossas Justiças, e Juizes leigos...²⁹

Em outros casos, a monarquia considera que, se a igreja deixa de cumprir seu papel espiritual, cabe ao poder régio suprir a falta. Em carta dirigida ao rei Afonso V, seu primo, o arcebispo de Braga, D. Fernando da Guerra, acusa o rei de mandar prender cristãos portugueses que não tivessem se confessado até o domingo de Pascoela e de condicionar a soltura à realização do sacramento, com a respectiva absolvição espiritual.³⁰

Senhor, o arcebispo vosso primo que vos muito amo me encomendo em vossa mercee. Reçebi vossa carta com o trelado dhumma nota que fezeste para os Juizes de vossas terras acerca da maneira que tivessem com os homees e molheres de dez anos para çima para se averem de confessar. E como aviam de rrequerer os dom abades e priores e rrectores que teem carreguo da cura das almas deles. Os quaes rrectores os aviam damoestar cada Dominguo na quoesma que se confessassem ataa ho domingo dapascoella. E passado o dito termo dessem em rrooll os que nom foram confessados aos detos Juizes para os prender E nom seem absoltos ataa que se confessassem dacadea. E que assim o costumastes fazer na vossa terra...³¹

²⁹ OA, Livro III, Título XV.

³⁰ Sobre as transformações históricas da confissão, ver: LEA, Henry C.. **A history of auricular confession and indulgences in the latin church**. 3 vols. Londres: Elibron Classics, 2005. Sobre as implicações políticas do caso em concreto, ver: COELHO, Maria Filomena. O fardo da cura d'almas. Tradição ibérica e sociedade corporativa. In: **Anais do XXV Simpósio Nacional de História**, 2009, Fortaleza. Disponível em: <http://anais.anpuh.org/?p=15743>. Acesso em: 12 out 2017.

³¹ Arquivo Distrital de Braga, Gaveta das cartas, doc.3.

O rei, portanto, revela grande zelo pelo cumprimento dos preceitos da igreja, dando instruções àqueles que têm a cura das almas e aos juizes do reino para completarem a missão. Mas, do outro lado da jurisdição, entende-se que nem mesmo as boas intenções do monarca justificam que fale e aja em nome da igreja. Tal intromissão representaria um verdadeiro perigo para a salvação dos súditos e do próprio rei. De acordo com o arcebispo,

nom soomente avemos d'oolhar o que fazemos, posto que seja bem, mas ao que convem fazer. E porque este caso he mero espirituall que se nom pode fazer nem executar per leigo, mas aos prellados e rrectores perteençe tall carreggo e cura, e nom aos seculares, no que vos devees muito louvar a Deus por nom seerdes a ello theudo. Porque se alguuns livros leerdes ou bem escoldrinhastes as cousas periiguosas em vosso coração acharees que este he o moor carreggo e mais periguoso domundo, porque ha de dar rrazom davida doutrem e fica obrigado e devedor pollo pecado alheo e por Deus he ponido pollo que pecou. E Sam Joham grisostimo diz que com gramde dificuldade se pode salvar o que tem cura dalmas (...) E ainda entendo que tal constrangimento de prisom nom se achara escripto em direito divino nem umano...³²

Além do peso que a cura das almas pressupõe, sendo mesmo apresentada sob a lógica senhorial, que estende ao senhor os malfeitos dos vassallos, ou sob a lógica pastoral, que responsabiliza o pastor pelo destino das ovelhas, D. Fernando acusa o primo de não conhecer a maneira correta de cuidar das almas. A jurisdição somente pode ser exercida por aqueles que a conhecem.

E me parece que devees de leixar este carreggo a mim e aos outros a que perteençe, ca a nos viria delo empacho e repreensom em fazerdes cousa no casso em que nom podees nem devees mandar, e mais acrecentarees no pecado que aproveitarees no que cuidaees. (...) E quando taes cousas, assy grandes espicialmente espirituaes ou ainda temporaes imaginardes por bem pois teendes tam boons letrados canonistas e legistas, virtude he do senhor aver seu conselho, como veedes que fazem todollos rrex e senhores.³³

Como Afonso V afirmava ter o costume de tomar tais medidas contra os que não se confessavam, D. Fernando da Guerra diz-se "maravilhado" do bispo responsável pela diocese não se opor. Num tom condescendente, o arcebispo atribui

³² Arquivo Distrital de Braga, Gaveta das cartas, doc.3.

³³ Idem.

as práticas bem-intencionadas, mas reprováveis, do monarca ao fato de ele não se aconselhar corretamente. Mas as palavras finais talvez deem uma pista importante sobre o que teria motivado o monarca a agir em nome da igreja. O arcebispo admite que os abades que têm a cura das almas devem admoestar os fregueses de suas paróquias ao longo da Quaresma para que se confessem, assim como devem listar aqueles que não cumprirem com o preceito, para que sejam punidos na forma da lei canônica. Se não o fizerem, serão punidos pelo visitador do arcebispo.³⁴ Provavelmente, aos olhos do rei, as visitas pastorais não eram suficientes nem eficazes...³⁵

Os reis têm o dever de proteger a igreja. Portanto, as ações políticas levadas a cabo jamais se apresentam como desautorização institucional, mas como condenação a condutas de indivíduos que, por serem considerados maus eclesiásticos aos olhos do rei, devem ser punidos, ou terem seus atos corrigidos. Apesar das reclamações analisadas, a igreja, com frequência recorre ao monarca para ajudá-la a combater os maus costumes de seus membros. O desrespeito ao princípio da castidade acarretava, na perspectiva do próprio rei, perigo à salvação de laicos e eclesiásticos, como se pode ver a seguir:

...nos disserom, que muitos Clerigos, e Religiosos tinham barregaans em suas casas a olhos e face dos Prelados e de todo o Povo (...) e que dello se seguia grande escândalo(...) e outro sy a maior parte dos Leigos desprezavam os sacrificios dos ditos Clerigos, porque eram barregueiros públicos, e perdiam devaçom nas Igrejas, e muitos dele se nom queriam confessar aos Clerigos (...) E porque desto se seguia se seguia grande dampno aa nossa terra, e gram perigo aas almas dos ditos Clerigos, e Religiosos, e outro sy dos Leigos, per desprezamento dos sacrificios de taaes Clerigos (...) pedirom-nos que a esto oolhassemos por nosso serviço, e posessemos em ello remédio

³⁴ Arquivo Distrital de Braga, Gaveta das cartas, doc.3.

³⁵ Em 1441, D. Fernando da Guerra é nomeado Chanceler-Mor do reino, pelo Regente, o infante D. Pedro e, de acordo com José Marques, “começa a fase absentista e palaciana” do arcebispo, que durará até 1461. Portanto, 20 anos. O arcebispo foi uma personagem de grande importância política que atravessou os três primeiros reinados de Avis, cuja itinerância frenética evidencia o papel que exercia. José Marques, que dedicou um estudo às andanças do arcebispo, considera que embora ele tenha se empenhado nas questões da corte, nunca deixou de fazer as visitas pastorais, bem como designou responsáveis para fazê-lo em sua ausência. Mas o autor também assinala que o ritmo das obrigações pastorais diminuiu fortemente. Sobre os itinerários do arcebispo, ver: MARQUES, José. Os itinerários do arcebispo de Braga D. Fernando da Guerra (1417-1467). **Revista de História** (Univ. do Porto), vol. I, 1978, p. 89-182. Disponível em: <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/5840.pdf>. Acesso em: 30 jul 2017. Com relação ao teor de censura da carta que dirigiu ao primo, o rei Afonso V, em fevereiro 1462 – menos de um ano depois de abandonar a corte – é tentador interpretá-lo como resultado do desgosto que provavelmente lhe causou o afastamento.

(...) escrepemos aos Prelados dos nossos Regnos, que posesem tal remedio...³⁶

A barregania de clérigos constituiu um problema recorrente ao longo dos séculos que pode ser acompanhado pelos historiadores graças à frequente reiteração das leis que tentaram coibir esse velho costume. No âmbito das Ordenações Afonsinas, a questão foi enfrentada por meio da repressão e castigo que a legislação detalhou contra as mulheres acusadas de barregania, uma vez que os bispos, claramente, se declaravam incapazes de obrigar os eclesiásticos a abandonarem suas mulheres. Então, para evitar que os súditos deixassem de frequentar as missas e de receber os sacramentos das mãos de padres “barregãos”, e que os próprios clérigos pecadores colocassem suas almas em perigo, criou-se uma escala gravosa de punições às mulheres, que começava pelo degredo e, de acordo com prováveis reincidências, terminava na pena capital.³⁷ Portanto, a igreja solicita que o monarca, de acordo com sua abrangência jurisdicional, lhe resolva um problema interno grave que ela não é capaz de solucionar.

Conclusão: “... como detrimina e manda a santa igreja...”

No Livro dos Conselhos de D. Duarte, além de verificar-se a onipresença da vontade de Deus como motivação central do governo dos reis, a igreja é também citada como autoridade. Em questões teológicas, a igreja tem a última palavra, tal como explica o monarca à sua mulher, a rainha D. Leonor:

A pymeira tençom he aver fe em todolos artigos do credo, et *quicunque vult*, como detrimina e manda a santa igreja (...). A segunda tençom he aver certa e detryminada crença da pratica dos sacramentos, das virtudes pecados e males segundo polla santa igreja he detriminado, asy que ajamos por virtudes o que ela detrimina e por mal e pecado o que ela ouver (...) per odediência que per razon nembrando nos que melhor he obediência que sacrificio.

Reconhece-se à igreja sabedoria exclusiva sobre as verdades da fé. A obediência é apresentada como virtude cristã que alcança inclusive os reis. O papel de protetor da

³⁶ OA, Livro II, Título XXII.

³⁷ Idem.

igreja vincula ainda mais o monarca ao dever da obediência. Também nesse sentido, ressalta-se a maneira como o próprio rei reconhece a autoridade da igreja quanto à correta maneira de vivenciar a leitura da Bíblia:

Quando alguma cousa non poderdes entender non vos detenhais muyto porque non há mestre em teologia que todo perfeitamente entenda mas pasay adiante e tomae o que deus vos der conhecendo que non soes pera lhe dar perfeito entendimento mas que o filhaes com protestaço de averdes sobr elo fyrme crença como detrimyna e manda a santa igreja e que se o contrayro do que a vos parece ela manda que se crea que vos asy tendes fyrme tençom de o crer ainda que o non posaes naquela guysa entender. (...) Non tenhaes algumas tenções asy firmadas na vontade que todo quanto lerdes queirais torcer pera concordar com elas, mas além daquelas que per fe e detriminaçom da santa igreja avees firmemente crer outras per vos non tendes nem filhas mas em todo vos fazey livre pera receberdes qualquer bom conselho e detriminaço que por livros aprovados achardes...³⁸

O alcance dos assuntos da fé atingia todos os aspectos da vida e do governo e era comum que a opinião da igreja fosse transformada em argumento de peso, como nas motivações que os infantes apresentam ao monarca sobre os prós e os contras de levar-se a cabo a guerra aos mouros. O parecer determinantemente favorável da igreja, leva à conclusão de que “não há que duvidar”.³⁹

A dimensão do papel eclesiástico na corte é devidamente promovido pelos monarcas, quer como devoção pessoal – coisa que dificilmente um historiador poderá aquilatar -, quer como aspecto essencial à representação adequada do poder. Além da presença de clérigos como conselheiros e secretários, dava-se especial importância à capela régia, à qual se vinculava uma longa lista de funções eclesiásticas. O exercício do poder régio e da aristocracia cristã em geral adquiria nas capelarias um elemento de grande eficácia política, pelo que era necessário administrar bem seu cotidiano, tal como se depreende das três ordenanças transcritas por D. Duarte, onde se detalha desde a forma correta de cantar, ao estipêndio que receberiam aqueles que serviam a capela do

³⁸ Livro dos Conselhos... op. cit., p. 148-149.

³⁹ Ibidem, p. 118.

rei. A programação dos ofícios e seus responsáveis revela que pelo cenário eclesiástico da corte régia desfilavam bispos, pregadores, frades, cantores...⁴⁰

A monarquia, como se sabe, não prescinde do mundo eclesiástico e sempre que pode se associa a ele, como forma de fortalecer sua imagem. Fundar mosteiros, fazer doações pias a sés, mosteiros e igrejas, assistir a serviços religiosos em lugares e datas pré-determinados eram estratégias políticas adotadas pela realeza. O rei D. Duarte chegou mesmo a fazer uma pequena lista do valor das esmolas que deveria dar, de acordo com as igrejas e as datas em que assistiria à missa.⁴¹ Para ele, "os ofícios da igreja som por se mostrar aver humildade odediência a deus mostrando se e avendo se em eles como por os que pertencem he ordenado. Por seremos mostrados e informados na fe e crença que ter devemos".⁴² Mostrar-se, por meio do comparecimento aos ofícios religiosos, obediente a Deus e àqueles aos quais "pertence" o encargo.

As situações e opiniões apresentadas poderiam facilmente ser identificadas como "mais uma" evidência inquestionável da luta entre o poder temporal e o poder espiritual, que boa parte da historiografia defende ter-se acirrado na baixa Idade Média. Sem discordar de que haja efetivamente uma profusão de discursos que promovam ora o poder monárquico, ora o poder da igreja, os aspectos destacados neste artigo pretendem apontar para interpretações que não reduzam o problema à lógica de uma dicotomia.⁴³ Os monarcas que dão vida aos exemplos aqui analisados, por meio de estratégias eclesiásticas, agem e falam em nome da igreja, com o duplo intuito de fortalecê-la e de se fortalecerem.

⁴⁰ **Livro dos Conselhos...** op. cit., p. 209-217.

⁴¹ *Ibidem*, p. 218-219; p. 230-231.

⁴² *Ibidem*, p. 292.

⁴³ Numa visão que se afasta da dicotomia, sobre a estreita e necessária colaboração entre os dois gládios, sobretudo em Portugal, ver: DOMINGUES, José. O braço secular em Portugal na Baixa Idade Média (séc. XIII-XV). **Revista de Estudios Historico-Juridicos**, (Chile), XXXVIII, 2016, p. 99-121.

NOLITE ARBITRARI QUA VENERIM MITTERE PACEM IN TERRAM; NON VENI PACEM MITTERE SED GLADIUM: A GUERRA COMO FUNDAMENTO DE JUSTIÇA CONTRA OS INIMIGOS DA FÉ (SÉC. XIII-XV)

*NOLITE ARBITRARI QUA VENERIM MITTERE PACEM
IN TERRAM; NON VENI PACEM MITTERE SED
GLADIUM: THE WAR AS THE FOUNDATION OF
JUSTICE AGAINST THE ENEMIES OF FAITH (13TH TO
15TH CENTURIES)*

Michele de Araújo¹

Mestrado em História pelo PPGHIS/UnB

Resumo: A doutrina cristã prega uma mensagem de "paz". A dificuldade dos pensadores cristãos foi justamente a de conciliar as exigências de paz e justiça com a guerra. Partindo desse problema – da construção discursiva da legitimação da guerra contra os inimigos da fé – analisaremos a iluminura constante na *Summa de Virtutibus et Vitiis* de Guilherme Peraldo (séc. XIII), e as obras, *Estado e Pranto da Igreja*, de Álvaro Pais (séc. XIV), e o *Fortalitium Fidei*, de Alonso de Espina (séc. XV). Para esses teólogos, não se condena a guerra, como antítese da paz, mas ao contrário, faz-se a guerra para conquistar a paz e, assim, poder fazer justiça. Os *milites christi* tinham como objetivo estender o reino de Cristo ao mundo dos homens

Abstract: Christian doctrine preaches a message of "peace." The difficulty of Christian thinkers was precisely to reconcile the demands of peace and justice with war. Starting from this problem - from the discursive construction of the legitimacy of war against the enemies of the faith - we will analyze the illustration in the *Summa of Virtutibus et Vitiis* by Guilherme Peraldo (13th century), the *State and Tears of the Church* by Álvaro Pais (14th century), and the *Fortalitium Fidei*, by Alonso de Espina (15th century). For these theologians war is not conceived in opposition to peace, but on the contrary, to make war is necessary to achieve peace and thus to do justice. The *milites christi* aimed to extend the kingdom of

¹ Doutoranda em História pelo PPGHIS/UnB; Bolsista CNPq; Professora substituta de História Antiga e Medieval pela Universidade de Brasília. E-mail: misha.historia@hotmail.com.

através da espada. O ato de pegar em armas torna-se quase um sacramento (um ato de consagração a Cristo). A missão do bom soldado seria a de pacificar os homens, manter e defender o cristianismo e vencer os infiéis. Somente assim se poderia atingir a justiça proclamada por Deus.

Christ to the world of men by the sword. The act of taking up arms becomes almost a sacrament (an act of consecration to Christ). The mission of the good soldier would be to pacify men, to maintain and defend Christianity, and to defeat infidels. This is the only way to achieve the justice proclaimed by God.

Palavras-chave: Guerra – paz – justiça.

Keywords: War – Peace – justice.

Os teólogos medievais dividem o mundo em dois grupos opostos, dirigidos por dois princípios irreconciliáveis: os *milites christi* que seguem a vontade de Cristo encarnada na Santa Igreja e os inimigos da fé. Conforme os teólogos medievais, a vida cristã é descrita como uma batalha e os cristãos como soldados. O conselho de Paulo, em Efésios, 6 é significativa:

Revesti a armadura de Deus, para poderdes resistir às insídias do diabo. Pois o nosso combate não é contra o sangue nem contra a carne, mas contra os Principados, contra as Autoridades, contra os Dominadores deste mundo de trevas, contra os Espíritos do Mal, que povoam as regiões celestiais. Por isso deveis vestir a armadura de Deus, para poderdes resistir no dia mau e sair firmes de todo o combate.²

O Evangelho produz uma guerra na alma, guerra que exige o abandono dos velhos hábitos do pecado, que devem ser substituídos por motivos e normas diametralmente opostos aos do mal. Contudo, a velha natureza humana não morrerá sem luta até o final. A vida do homem sobre a terra é uma milícia, uma guerra contra ele mesmo e contra o mundo. Conseqüentemente, os homens são facilmente atraídos pela complacência, seduzindo-se por caminhos desviantes com falsa aparência de virtude. O coração e a mente convertem-se em um campo decisivo de luta, onde a entrega a Cristo e à Igreja é o único preço aceitável para se alcançar a paz e a justiça.

² **BÍBLIA DE JERUSALÉM.** São Paulo: Paulus, 2002. De agora em diante: BÍBLIA DE JERUSALÉM.

Conforme Malegam,³ a paz é como um sacramento. Na visão da Igreja medieval, existe uma ordem cósmica que se incorpora na *ecclesia*,⁴ na qual se assenta a própria manutenção. Todas as pessoas partilham dessa ordem por meio de sua conexão com a Igreja. Neste sentido, ela se torna o receptáculo da paz, da mesma forma que serve como condutora da graça de Deus. A paz somente pode ser encontrada por intermédio da batalha contra as urgências materiais do mundo, sendo revelada por meio da luta contra os agressores externos e internos.

A Igreja, portanto, apresenta-se como um corpo cuja tarefa é absorver todas as pessoas por meio da pacificação. Visualiza-se a paz como uma comunidade de fiéis sob um regime justo, dirigido por uma autoridade espiritual, compreendendo, inclusive, aqueles que foram unificados por meio da violência: como os hereges, judeus e sarracenos. A ideia é clara: a paz genuína demanda força.

Conforme se adverte no Livro de Jó: “A vida do homem sobre a terra é uma guerra”.⁵ Os autores medievais geralmente associam essa frase com a luta do homem contra sua propensão para o mal. Contudo, a guerra não se opera unicamente internamente, em um combate entre virtudes e vícios, mas também externamente, contra os inimigos da fé em geral. Portanto, seja para a luta contra os vícios interiores, quanto contra os inimigos exteriores – hereges, judeus, sarracenos e, até mesmo, os demônios, as virtudes repelem os pecados e são elementos fundamentais para derrotar os inimigos da Igreja.

Para a tradição medieval, a virtude não é somente uma realização do potencial de bondade inata na alma humana, mas uma vitória contra os defeitos arraigados à natureza humana desde a queda. Na percepção cristã, fortemente influenciada por Santo Agostinho, a virtude somente é alcançada em uma perpétua luta entre o homem e seus maiores medos e desejos. Como consequência da queda do homem, a

³ MALEGAM, Jehangir Yezdi. **The sleep of Behemoth. Disputing peace and violence in Medieval Europe, 1000-1200.** New York: Cornell University Press, p.33

⁴ O termo *ecclesia* aqui deve ser entendido em seu sentido mais amplo, ou seja, a própria *respublica christiana* que em seu seio abarca, simultaneamente, o clero e a comunidade de fiéis.

⁵ *Militia est vita hominis super terram.* Na bíblia de Jerusalém, Jó 7:1 está traduzido como: “Não está o homem condenado a trabalhos forçados aqui na terra? **Não são seus dias os de mercenário?** O substantivo *militia* em latim possui vários significados: campanha, expedição, operação militar, guerra, e, por extensão: soldados, tropas, exército, milícia. Optamos por manter o sentido original da fonte.

virtude é facilmente perdida por meio do pecado e somente reconquistada a grande custo. Não há dúvida, portanto, que a virtude está intimamente conectada, no pensamento moral medieval, com a supressão do pecado e, por conseguinte, das heresias.

O combate às heresias apenas pode ser entendido em um contexto cujo objetivo era o estabelecimento da paz na cristandade. Atingir a paz pode ser tão belicoso quanto a própria guerra. Contrariamente ao que se costuma conceber, que a violência é uma agressão, no medievo a violência é tão essencial para a manutenção da *ordo* social quanto a paz. Neste sentido, precisamos compreender o próprio sentido da violência no medievo, para perceber sua relação com a justiça.

Conforme Malegam,⁶ o termo *violentia* implica, antes, a quebra da ordem social, seja por meio do rompimento ou falsificação dos laços pessoais e sacramentais, seja por meio do ataque ao próprio edifício da fé. Por outro lado, a paz não seria a ausência do conflito, mas seria o próprio conflito. "*Authentic peace was the insurrection of spirit against flesh in self an society, manifested in turbulent acts of transformation...*".⁷ A natureza do homem é a guerra, uma guerra que visa, antes, o estabelecimento da paz. O objetivo é claro, a tentativa de alcançar a Jerusalém Celeste na terra – tentativa, aliás, que sempre fracassará, dada a natureza imperfeita do homem.

A paz tornar-se-á a grande motivadora das guerras. No contexto da perseguição aos inimigos da fé, a guerra não será apenas necessária, mas, sobretudo, justa. Na perspectiva da Igreja, seus inimigos agridem a ordem social e rompem com a justiça divina. Assim, para restabelecer a paz e a própria justiça, justifica-se o combate aos inimigos da fé. Para que o combate seja considerado legítimo e, portanto, justo, é necessário preparar o cristão por meio das virtudes. Por intermédio delas, os cristãos expulsam os vícios que maculam a alma e tornam-se dignos de lutar em nome de Cristo e da Igreja.

⁶ MALEGAM, op. cit. p. 6.

⁷ Ibidem.

Os autores medievais frequentemente contrastam os vícios capitais com as virtudes teológicas e cardeais.⁸ Cada vício, e suas subespécies, é apresentado de forma oposta ao seu “remédio”, as sete principais virtudes, das quais derivam todas as outras. Conforme Álvaro Pais, no *Estado e Pranto da Igreja*:

[...] o temor expelle a soberba, porque humilda o coração; a piedade, a inveja, porque comunica os bens; a ciência, a ira, porque ilumina a alma; a fortaleza, a acídia, porque expulsa o torpor; o conselho, a avareza, porque dá o supérfluo aos pobres; o entendimento, a gula, porque a tempera; e a sabedoria, a luxúria, porque, uma vez provado o espírito, a carne perde o sabor.⁹

Podemos imagetivamente visualizar essa lógica argumentativa por meio de uma iluminura disponível no site da British Library, do séc. XIII, que retrata um cavaleiro em um combate justo contra os pecados e os vícios. Cuidadosamente planejada e lindamente desenhada, a iluminura bifoliada coloca, em uma mesma estrutura conceitual, cavalaria e religião em um diálogo de complementaridade. A iluminura faz parte da obra *Summa de Virtutibus et Vitiis*, de Guilherme Peraldo, e apresenta um par simétrico de virtudes e vícios.

⁸ De acordo com Manchado, a noção de pecado e, por conseguinte, a do vício, será o elemento básico das formas de interpretação do mundo. Contudo, as noções encontradas ao longo dos séculos XIII-XV são fruto das reflexões realizadas ao longo de todas as fases da Idade Média e, quiçá, anterior a ela se levarmos em conta os escritos produzidos pela patrologia grega e latina anterior ao séc. V. Dentre esses teólogos, Manchado destaca Prudêncio, que, entre os anos 398 a 400 d.C escreve uma obra chamada *Psychomachia*. Conforme a própria autora destaca: “Prudencio no utiliza la palabra ‘pecado’, sino que denomina ‘vicios’ a essas inclinaciones del alma. El alma del Cristiano se halla expuesta a las tentaciones del vicio, y disse Prudencio: ‘Tú, Guía bueno, no abandonaste a los cristianos, pobres de grandes virtudes y necesitados de fuerzas, al arbitrio de los vicios devastadores’. Tales vicios devastadores son llamados ‘monstruos’ (monstri)”. In: MANCHADO, Ana Isabel Carrasco. Sentido del pecado y clasificación de los vicios. In: OJEDA, Esther López. *Los caminos de la exclusión em la sociedad medieval*. pecado, delito y represión. XXII Semana de Estudios Medievales, Nájera. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 2012.

⁹ PAIS, Álvaro. *Estado e Pranto da Igreja*. Vol. VIII. MENESES, Miguel Pinto de. (trad.). Fundação para a ciência e a tecnologia, Lisboa, 1998, p. 373-375. De agora em diante: PAIS, EPI, Vol. VIII, p. 373-375.



Figura 1: Ilustração do manuscrito do séc XIII Summa de virtutibus et vitiis c. 1236 de Willelmus Perardus. Disponível em: <http://www.bl.uk/catalogues/illuminatedmanuscripts/ILLUMIN.ASP?Size=mid&IllID=28167>. Acesso em março de 2018.

Chama especialmente a atenção, nessa imagem, o fólio da direita onde se retrata um cavaleiro cuja armadura e equipamentos são nomeados com uma série de qualidades cristãs:

Elmo	<i>Spes futuri gaudii</i>	Capacete da esperança futura
Lança	<i>Perseverantia</i>	Perseverança
Estandarte da lança	<i>Regni celestes desiderium</i>	Desejo pelo reino dos céus
Escudo	<i>Fides</i>	Fé
Espada	<i>Verbum Dei</i>	Verbo de Deus
Túnica	<i>Christiana</i>	Religião cristã

	<i>religio</i>	
Cota de malha	<i>Caritas</i>	Caridade
Cavalo	<i>Bona voluntas</i>	Boa vontade
Rédeas	<i>Discrecio</i>	Discrição
Sela	<i>Humilitas</i>	Humildade
Espora	<i>Discipline</i>	Disciplina
Ferradura traseira direita	<i>Consuetudo</i>	Costume
Ferradura traseira esquerda	<i>Bonum opus</i>	Boas Obras
Ferradura frontal direita	<i>Consensus</i>	Concórdia
Ferradura frontal esquerda	<i>Delectatio</i>	Deleite
Estribo	<i>Propositum boni operis</i>	Proposição de boas obras

O cavaleiro é coroado por um anjo, e precedido por sete pombas (sete dons do Espírito Santo). Ele está totalmente coberto pela armadura, à exceção dos olhos, que encaram o inimigo. O anjo que o coroa carrega dois dísticos. No primeiro, que pende da mão esquerda do anjo, há uma citação de São Paulo: “não será coroado a menos que lute de forma justa”.¹⁰ É justamente nesta parte da epístola que a frase *miles Christi* primeiro aparece, e sua alusão implícita é a pista que fornece a identidade do cavaleiro na imagem: um perfeito soldado de Cristo. O cavaleiro desenhado de forma tão proeminente simboliza a heroica luta da citação bíblica, em

¹⁰ Non coronabitur nisi qui certaverit. Na bíblia de Jerusalém assim aparece: “... não recebe a coroa se não lutou segundo as regras”. Timóteo 2:5

Jó: *Militia*¹¹ est vita hominis super terram, localizada no topo do dístico. Da mesma forma, tais referências simbolizam o ideal cristão de cavalaria:

Knights, if they wish to be soldiers of God, must wield both temporal and spiritual arms: the former to protect the Church and their homelands, the latter to combat the enemies of their souls. Balance between the two was essential since external service (earthly combat) was empty and meaningless without its internal counterpart (spiritual combat). By ensuring the proper equilibrium, knights could fulfill their assigned role in the world while actively working to ensure their own salvation.¹²

Tal narrativa tem a sua raiz na carta paulina enviada aos efésios, a qual exorta aos crentes a se revestirem com toda a armadura de Deus, especificando suas partes e seus respectivos significados.¹³

Finalmente, fortalecei-vos no Senhor e na força do seu poder. Revesti a armadura de Deus, para poderdes resistir às insídias do diabo. Pois o nosso combate não é contra o sangue nem contra a carne, mas contra os Principados, contra as Autoridades, contra os Dominadores deste mundo de trevas, contra os Espíritos do Mal, que povoam as regiões celestiais. Por isso deveis vestir a armadura de Deus, para poderdes resistir no dia mau e sair firmes de todo o combate. Portanto, ponde-vos de pé e *cingi os rins com a verdade e revesti-vos da couraça da justiça* e calçai os pés com zelo para propagar o *evangelho da paz*, empunhando sempre o escudo da fé, com o qual poderei extinguir os dardos inflamados do Maligno. E tomai o *capacete da salvação* e a espada do Espírito que é a Palavra de Deus. Com orações e súplicas de toda a sorte, orai em todo tempo, no Espírito, e para isso vigiai com toda perseverança e súplica por todos os santos.¹⁴

O dístico na mão direita do anjo descreve as beatitudes, transformando os ensinamentos de Cristo proferidos no Sermão da Montanha:

¹¹ *Militia*, subst. fem. que significa serviço militar e a partir disso: campanha, expedição, operação militar, guerra; e por extensão: soldados, tropas, exército, milícia. Todos esses sentidos emergem na ilustração.

¹² MACGREGOR, James B. **Negotiating knightly piety: the cult of the warrior-saints in the west, ca. 1070-ca. 1200**. In: Church History, vol. 73, n.2, jun. 2004, p. 317-345.

¹³ A inspiração e as referências paulina vêm do Antigo Testamento como, por exemplo, Isaías 11: 5: "A justiça será o cinto dos seus lombos e a fidelidade, o cinto dos seus rins", ou Isaías 59: 17: "Vestiu-se da justiça como uma couraça, pôs na cabeça o capacete da salvação, cobriu-se de vestes de vingança – como de uma túnica -, vestiu-se de zelo como de uma capa". Encontramos semelhante narrativa na Sabedoria de Salomão 5: 17-20: "Tomará a armadura de seu ciumento ardor, armará a criação para vingar os inimigos; vestirá a couraça da justiça, cingirá como capacete um julgamento irrevogável; usará o escudo da invencível santidade; afiará a espada de sua ira implacável; a seu lado, contra os insensatos pelejará o universo".

¹⁴ **BÍBLIA DE JERUSALÉM**. Efésios, 6: 10-19. Grifos nossos.

1. Ipsorum est regnum celorum → Deles é o reino dos céus
2. Ipsi possidebunt regnum → Eles possuirão o reino
3. Ipsi consolabuntur → Eles serão consolados
4. Ipsi saturabuntur → Eles serão saciados
5. Ipsi misericordiam → Eles alcançarão a misericórdia
6. Ipsi Deum videbunt → Eles verão Deus
7. Ipsi Filii Dei vocabuntur → Eles serão chamados filhos de Deus

Dessa forma, sugere-se que o simbólico cavaleiro, que luta contra o mal, possui suficiente mérito para ganhar tais favores divinos, embora não se especifiquem os requisitos necessários para receber cada uma dessas bênçãos. Em outras palavras, não há indícios declarados de que o destinatário deva ser pobre de espírito, manso, aflito, faminto e sedento por justiça, misericordioso, puro de coração, pacífico e perseguido. Estabelece-se uma tensão entre as beatitudes e as palavras marciais de Jó no topo do fólio.

O cavaleiro retratado estaria, portanto, exercendo o trabalho lícito e justo de seu *ordo*, abençoado por Deus, que endossa a guerra justa. Apesar de esse ofício parecer separar-se da esfera do sagrado, o trabalho virtuoso, na realidade, encontra paralelos com o sofrimento e o heroico trabalho de Cristo. Em um primeiro nível aproxima-se de Cristo¹⁵, pois enfatiza o sofrimento dos *milites Christi* no exercício das armas; em um segundo nível, estabelece a natureza meritória de seu ofício. A guerra, portanto, é sacralizada. O objetivo aqui é claro: o inimigo pode ser morto ou destruído com uma certeza moral, porquanto o cavaleiro tem um senso de ganho do mérito espiritual.

¹⁵ "This is a parable of the Fall and Redemption in which a knight, Christ, rescues his bride, the soul or the Church, from an abductor with whom he engages in mortal combat (P1. 6a); the armour worn by the Christ-knight is preserved by the bride as a memorial. This bloodstained memento of the battle provides the constant element in the many recensions of the story, for the details of the narrative vary radically: sometimes the bride is faithless, at others she is deceived; sometimes the Christ-knight dies in battle, at others he triumphs". In: EVANS, Michael. **An Illustrated Fragment of Peraldus's Summa of Vice**: Harleian MS 3244. Disponível em: http://www.jstor.org/stable/750966?seq=1&cid=pdf-reference#references_tab_contents. Acesso em: 19/out/2017.

Tais preceitos não se aplicariam somente ao soldado espiritual, isto é, religioso ou clérigo, mas também aos soldados temporais. O apóstolo Paulo usou a armadura de um soldado romano para ilustrar o equipamento espiritual que os cristãos deveriam usar para serem bem-sucedidos no combate contra os inimigos da fé. Peraldo usou como modelo um cavaleiro do séc. XIII.

Tal tradição – imagética e discursiva – aparece sob a pena de Álvaro Pais, em *Estado e Pranto da Igreja*, e de Alonso de Espina, em *Fortalitium Fidei*. Eles se utilizam da referência paulina para descrever como o bom cristão deve agir e, principalmente, se preparar para a guerra contra os hereges. Alonso de Espina dá um passo além e descreve a forma como os cristãos devem revestir-se da armadura da fé para entrar em combate. Para cada peça da armadura, Espina explicita como o cristão deve se apropriar dela.

Sobre a primeira armadura, Espina argumenta:

Diz o apóstolo com relação à primeira armadura: estando vossos lombos cingidos pela verdade, com esta os fiéis protegem-se contra o inimigo familiar, assim como contra a luxúria, da qual se diz em Jó XI: “a força dela está nos seus lombos” como neles está sua força geradora.¹⁶

Álvaro Pais, apropriando-se dos escritos de Gregório VII, explica que “cingimos os rins, quando contrariamos a luxúria da carne com a continência”.¹⁷ Espina, com base na tradição semítica, deixa claro que o rim é um filtro para a verdade que prepara o cristão para a ação. Cingir os rins significa, portanto, preparar-se para a batalha à luz da verdade. O cingir dos rins, ou dos lombos, é o primeiro passo na preparação para a guerra espiritual entre os cristãos e o mundo.

A segunda peça da armadura é a couraça da justiça. A virtude da justiça possui dois níveis: o homem justo pode exercê-la em si mesmo, como também em relação ao próximo. Como virtude moral, ela consiste na vontade constante de dar a cada um

¹⁶ “De prima armatura dicit apostulus, state succincti lumbos vestros in veritate, hac muniuntur fideles contra hostem familiarem sicut contra luxuriam, de qua dicitur Job XI, “fortitudo eius in lumbis eius” quam in eis est vis generatia”. In: ESPINA, Alonso de. **Fortalitium Fidei**. Liber Primus. Fol. II retro. Edição de 1475, disponível em: <http://dx.doi.org/10.3931/e-rara-19695> acesso em: 19/out/2017. A partir de agora: FF. Fol. II retro.

¹⁷ PAIS, Álvaro. **Estado e Pranto da Igreja**. Vol. III. MENESES, Miguel Pinto de. (trad.). Fundação para a ciência e a tecnologia, Lisboa, 1991, p. 135.

aquilo que lhe é devido. Por outro lado, a justiça não trata somente de distribuir os bens que cabem a cada um, mas também de tratar cada pessoa de acordo com sua dignidade. O homem justo distingue-se pela correção habitual de seus pensamentos e pela retidão de sua conduta para com o próximo. A justiça é sempre relativa a outrem, pois é a regra, a norma, que rege os homens, a sociedade e a comunidade.

Alonso de Espina, assim como Álvaro Pais, informam que a couraça da Justiça protege o homem do vício da avareza:

Sobre a segunda armadura que é a virtude da justiça, expõe o apóstolo sobre ela: e vestir a loriga da justiça protege os fieis que estarão contra a hoste da avareza, da qual se diz em Eclesiastes IV: "nada mais iníquo que amar o dinheiro". E diz da loriga da justiça, que se esta protege todo o corpo, assim deve a justiça dar a cada um, universalmente, para que liberte a todos, e ninguém possa agir contra ela. Isaías LIX: Vestiu-se da justiça, como de uma loriga.¹⁸

Vestida a couraça da justiça, Espina enfatiza que se deve calçar as sandálias da paz, compostas de quatro partes: a primeira protege o cristão contra a infidelidade e a concupiscência, a segunda protege contra o orgulho, a terceira é para o amor a Deus e ao próximo e a quarta para a virtude.¹⁹ Num sentido evangélico, os pés calçados podem enfrentar os terrenos acidentados dos desvios doutrinários. Significa prontidão para a marcha. Álvaro Pais afirma que a sandália "é o exemplo dos santos"²⁰ e Alonso de Espina complementa: "o apóstolo acrescenta um capítulo sobre eles: calçados os pés na preparação do evangelho da paz. O exemplo dos santos também se chama calçamento porque protege os fiéis contra os afetos terrenos".²¹ Alonso de Espina pretende, nesta parte da armadura da fé, esclarecer que é dado a todos o poder de testemunhar a favor da Igreja e, neste sentido, de Cristo.

¹⁸ "De secunda armatura que est virtus iusticie, subdit apostolus circa eodem, et induti lorica iusticie, hac muniuntur fideles contra hostem avariciae, de qua dicitur ecclesiastici .l.iii. nihil iniquius quam amare pecuniam. Et dicitur lorica iusticie, quia sicut lorica munit totum corpus sic iusticia reddendo unicuique quod suum est universaliter soluit omnes quod debet ut nullus possit agere contra eam Esaias LIX Indutus est iustitia ut lorica". FF. Fol. II verso.

¹⁹ "Quatuor autem facit calciamentum. Primo valet ad defensionem sicut frigoris spinarum et luti. Sic et bonum exemplum defendit contra frigus infidelitatis, contra spinas cupidatis et contra lutum libidinis". FF. Fol. II verso.

²⁰ PAIS, EPI, Vol. III, p. 137

²¹ "Apostolus subiungit capitulum eodem. Et calciati pedes in preparatione evangelii pacis. Dicuntur autem sanctorum exempla calciamenta, quia hiis muniuntur fideles contra affectum terrenorum". FF. Fol. II verso.

Após calçar as sandálias do Evangelho da paz, Espina define que é hora de tomar o escudo da fé, “a fé da Incarnação”.²²

Sobre a armadura que é o escudo da fé, disse o apóstolo no mesmo capítulo: tomando sobretudo o escudo da fé; o escudo é a fé encarnada. Além disso, o escudo é a trindade para além do uno, do mesmo modo que Cristo é uma pessoa tríplice e, no entanto, possui a substância divina, assim como corpo e alma.²³

A explicação sobre a fé pode ser sintetizada numa passagem da Epístola aos Hebreus 11:1 “A fé é a garantia dos bens que se esperam, a prova das realidades que não se veem”. A fé, portanto, atua em duas frentes: as coisas que esperamos e as coisas que não vemos. A guerra espiritual contra os inimigos da fé enquadra-se nessa perspectiva. Os inimigos invisíveis da fé – os demônios – manipulam os homens para levá-los à perdição. Ao fim e ao cabo, a luta terrena visa o objetivo místico da salvação e a condução da humanidade ao paraíso celeste, por oposição ao inferno. Ela é, portanto, a esperança do futuro.

Depois de empunhar o escudo da fé, Alonso de Espina anuncia a etapa seguinte: colocar o capacete da esperança.

Sobre a quinta armadura que é o capacete da esperança, adiciona o apóstolo no mesmo capítulo “tomai o capacete da esperança”. Esta armadura protege os fiéis contra a vaidade deste mundo porque dá a eterna esperança e despreza as coisas temporais facilmente. Como em Isaías IV, “os que esperam no senhor transformarão as forças”, como são fortes no espírito receberão penas de cor escura, assim como pela esperança e vontade desejarão o céu. Por esta razão, a esperança eterna é protegida pelo capacete da salvação, nas adversidades e perigos, e guarda ileso a mente.²⁴

²² PAIS, EPI, Vol. III, p. 137. Na fonte está escrito “incarnação”, optamos por manter o original.

²³ “De armatura que est scutum fidei ait apostulus capitulum eodem In omnibus sumentes scutum fidei, scutum est fides incarnationis. Est enim scutum triangulum licet super unum, ita et christus est una persona triplicem tamen habet substantiam sicut deitatem carnem et anima”. FF. Fol. II verso.

²⁴ “De quinta armatura que est galea spei, addit apostulus in capitulum eodem Et galeam salutis adsumite. Hac armatura muniuntur fideles contra vana huius mundi, qui enim sperat eterna de facili contemnit temporalia. Unde Esaie IIII, Qui sperant in domino mutabunt fortitudinem, ut sint fortes in spiritualibus assument pennas ut aquile, ut per spem et desiderium volent ad celestia. Galea caput protegit, quare spes eternorum ab adversitatibus mentem illesam custodit”. FF. Fol. III retro.

Assim como o elmo visava proteger a cabeça do soldado, também o capacete da esperança protegia a mente, onde se encontra o principal campo de batalha. A esperança é dividida em três partes: o perdão, a graça e a glória de Deus. Cada uma delas se oporia a um pecado: o desespero, a pusilanimidade - ou vão temor - e a presunção - ou vanglória. Por fim, somente após a preparação espiritual, o cavaleiro cristão pode empunhar a espada do verbo de Deus: "e o *gládio do espírito*", para a mortificação da carne (Cântico III: "sobre a sua coxa está pendente a espada de cada um por causa dos temores noturnos"; Mateus X: não vim trazer a paz, mas a espada"...).²⁵ Claramente, a intenção da espada é a realização do juízo como arma ofensiva. Somente os que combatem e resistem ao inimigo podem receber a espada do verbo de Deus.

Conforme Espina, os fiéis devem se armar na guerra espiritual, e colocar os seis tipos de armadura que os protegerão no combate aos inimigos da fé – cinco para proteção e uma arma para atacar (a espada do verbo de Deus). Somente podem ir à guerra aqueles preparados não só fisicamente, mas espiritualmente, para lutar. Visto que, mesmo uma causa justa pode se tornar injusta se os ânimos não estiverem conforme as virtudes.

O cristão deve vestir a armadura de Deus, sem negligenciar qualquer peça. Assim, estarão firmes contra as ciladas do diabo. A mensagem é clara: o cristão, vestindo a armadura espiritual, e usando as armas espirituais, prepara-se para "conquistar" o mundo para Cristo. A armadura espiritual é, frequentemente, o resultado, ou o acompanhamento de um conflito externo, implicando uma luta contra os inimigos espirituais, assim como contra os adversários humanos.

A proposta das armas é didática, absorvida por um significado simbólico moralizante, que permite associar motivos militares e crenças religiosas, estabelecendo o ideal de cavaleiro como soldado de Cristo. A tradição exegética medieval possibilitou a fusão de dois arquétipos, a do homem santo e a do guerreiro,

²⁵ PAIS, EPI, Vol. III, p. 137

construindo a imagem da igreja combatente. Conforme São Bernardo de Claraval, ao falar sobre a *militia christi*:

Este é um gênero de milícia não conhecido nos séculos passados, no qual se dão ao mesmo tempo dois combates com um valor invencível: contra a carne e o sangue e contra os espíritos de malícia espalhados pelos ares. Em verdade, acho que não é maravilhoso nem raro resistir generosamente a um inimigo corporal somente com as forças do corpo. Tampouco é coisa muito extraordinária, se bem que seja louvável, fazer guerra aos vícios ou aos demônios com a virtude do espírito, pois se vê todo o mundo cheio de monges que estão continuamente neste exercício. Mas quem não se pasmará por uma coisa tão admirável e tão pouco usada como é ver a um e outro homem poderosamente armado dessas duas espadas, e nobremente revestido do caráter militar? ²⁶

Conforme Jean Flori,²⁷ a progressiva sacralização da função guerreira exercida em benefício da Igreja visando a defesa da fé cristã permitiu uma aproximação entre o modelo de guerreiro e aquele dos monges. ²⁸ Contudo, mesmo após a sacralização da guerra, exigia-se que os guerreiros combatentes seguissem um código. Embora o combate contra os inimigos da fé seja justo e santo, este poderia perverter-se e desnaturalizar-se se não fosse conduzido sem maus sentimentos ou interesses materiais.

A guerra justa é o castigo merecido provocado por uma injustiça. Esta acabará sendo travada por uma necessidade, um meio para se conseguir a paz – a condição única e indispensável para a justiça. Mas além da causa justa é necessário que o

²⁶ "Oui, c'est là une chevalerie d'une espèce nouvelle, que les siècles passés n'ont pas connue, et par laquelle le Seigneur mène infatigablement et conjointement un double combat: "contra la chair et le sang et contre les esprits du mal dans les espaces celestes". Au vrai, résister courageusement par les seules forces du corps à un ennemi "corporel" d'ici-bas, ne me paraît pas tellement surprenant, d'autant que ce n'est pas une rareté. Et par ailleurs, engager la force de l'âme dans une guerre contre les vices et les démons: cela non plus n'est pas étonnant quoique digne de louange: le monde, on le voit bien, est rempli de moines". In CLAIRVAUX, Bernard. **Éloge de la nouvelle chevalerie. Sources Chrétiennes** n. 367. Paris: Les Éditions du Cerf, 1990, p. 24.

²⁷ FLORI, Jean. **Guerra Santa, Yihad, Cruzada. Violencia y religión en el cristianismo y el islam**. Granada: Universidad de Granada y Universidad de Valencia, 2004, p.181 e ss.

²⁸ "Podemos seguir el progreso de dicho movimiento a lo largo de los siglos X y XI, sobretudo en la liturgia, la cual revela la progresiva sacralización de las armas y de sus portadores, en las oraciones pronunciadas sobre las espadas, sobre las banderas entregadas a los príncipes y a sus ejércitos que se ponían en pie de guerra, pero también en las inscripciones de carácter religioso o talismánicas grabadas en las hojas de las espadas, en los rituales compuestos, particularmente en el siglo X, para las ceremonias de investidura de los procuradores o de los defensores de las iglesias, etc". In: FLORI, Jean. Op. cit. p.184.

animus, a intenção, não seja condenável. A guerra, quando justa, pode tornar-se injusta se quem a move se deixar arrastar pelos vícios.

Assim, a imagem de Peraldo permite ver que o cavaleiro não luta sozinho contra a monstruosidade dos inimigos que o encaram no fólio oposto do documento. O cavaleiro é precedido pelos sete dons do Espírito e suas virtudes complementares. Embora na imagem de Peraldo os inimigos sejam representados sob a forma grotesca de demônios, uma edição do *Fortalitium Fidei*, de 1475, nos apresenta, em uma linda xilogravura pintada à mão, os inimigos que assediam a Igreja.



Figura 2: Ilustração do incunábulo do séc XIV *Fortalitium Fidei* c. 1475 de Alonso de Espina

Disponível em:

<<http://dx.doi.org/10.3931/e-rara-19695>>. Acesso em março de 2018.

Na imagem, a Igreja é representada pela torre²⁹ – a fortaleza – e, em volta, os inimigos, provavelmente judeus, hereges, sarracenos e, até mesmo, demônios, que empunham armas contra ela e, por conseguinte, contra os defensores da fé.

²⁹ "Do facto de a Igreja ser una, e, por consequência ordenada, segue-se outra condição, a saber: a de ser firme e forte. Segundo o Filósofo, a força unida é mais forte que a dividida. Devido à sua unidade, a Igreja torna-se forte e

A imagem de Peraldo e a imagem do *Fortalitium* compartilham a mesma percepção sobre a guerra. Embora Peraldo não retrate, claramente, a guerra contra os inimigos da fé, o discurso que acompanha a imagem não poderia ser mais evidente. O cavaleiro não porta somente armas espirituais, as suas armas físicas são carregadas de conotações espirituais.

As virtudes como forma ideal de valoração pessoal serviriam como anteparo moral contra os vícios. A virtude visa, ao mesmo tempo, corrigir os vícios e evitá-los. Elas tomam a forma de uma unção interior que retira as marcas do pecado e permite expiá-los. Somente pelo exercício das virtudes a comunidade cristã poderá ser salva. A salvação significa, ao mesmo tempo, a vitória da Igreja contra seus inimigos e a eficácia da fé cristã.

Conforme Peraldo, a primeira virtude, o temor de Deus³⁰, junto à sua virtude complementar, a pobreza³¹, combatem a soberba e suas subespécies de vícios: injúria, difamação, presunção, desobediência, irreverência, orgulho, vanglória, arrogância, insolência, discussão.³² Já no *Estado e Pranto da Igreja*, Pais argumenta que as sete virtudes se assemelham ao fogo em sete aspectos. Conforme a primeira virtude, o temor de Deus, ele argumenta:

Primeiro, o fogo reduz a cinza e humilda o que é alto. Assim, o espírito do temor, pela virtude da humildade, que induz, humilda, deprime e no fim solidifica o coração elevado, e, assim, se submete a todas as coisas, recordando aquilo de Eclesiastes, I, 28: "quem não tem este temor, não poderá ser justo".³³

firme. A própria ordem também a faz mais forte. Por isso é que no Cântico se diz que ela é como um exército formado em linha de batalha. Forte é, realmente, a Igreja, porque é firme contra o ataque dos inimigos, sejam eles os demônios, ou os tiranos, ou os hereges, e tão firme que não desfalece, porque não pode deixar de existir, antes cresce e se revigora com os ataques dos inimigos. Contra os demônios ela é forte pela paciência. Contra os hereges e filósofos do mundo é forte pela sabedoria divina. Ela é **a torre de Davi com seus baluartes**, da qual estão penderes mil escudos e toda a armadura dos heróis, não a armadura carnal, mas a espiritual".

³⁰ Spiritus Temoris Deum

³¹ Paupertas

³² Contumelia, contemptos, presumptio, inobedientia, irreverentia, elatio, inanem gloriam, arrogantia, insolentia, contentio.

³³ PAIS, EPI, Vol. VIII, p. 375

Já a segunda virtude, a piedade³⁴, junto à sua virtude complementar, a mansidão,³⁵ combatem a inveja e suas subespécies de vícios: malignidade, difamação, imprecação, ingratidão.³⁶ Para Álvaro Pais, a virtude da piedade se assemelha ao fogo, pois,

[...]o fogo consolida. Assim, o espírito da piedade, pela virtude da mansidão que induz, faz o homem paciente para sofrer todas as injúrias. Pelo que diz a glosa que o Espírito Santo com a presença da piedade robustece o homem no sofrimento. Eclesiástico, II, 2: "Humilha teu coração (subtenda-se: pela mansidão)".³⁷

A terceira virtude, a ciência,³⁸ e sua virtude complementar, o choro pelo próximo³⁹, combatem a ira e os vícios que a ela se vinculam: perversidade, malícia, furor, homicídio, malignidade, ódio, discórdia, rixa, injúria, contumácia, impaciência.⁴⁰ A ciência se assemelha ao fogo porque

[...]ilumina. Assim faz o espírito da ciência pela bem-aventurança e virtude que é o choro. De facto, quando alguém vê a sua miséria e a do próximo, chora a ausência do reino dos céus, e, assim, se pratica e dilata a caridade. Salmos, XLI, 4: "As minhas lágrimas foram o meu pão de dia e de noite, etc.". ⁴¹

Já a virtude da fortaleza, junto à fome de justiça, combate a acídia e seus vícios: improvidência, imprudência, tepidez, covardia, desídia, preguiça, pusilanimidade, negligência.⁴² Conforme Pais, a fortaleza se assemelha ao fogo porque ele "está sempre faminto". Assim, o espírito da fortaleza tem sede de justiça e fome do mais alto grau de perfeição".⁴³

³⁴ Spiritus Pietatis

³⁵ Mansuetudo

³⁶ Malignantas, (?), (?), Detractionem, (?), Deprecatio, Ingratitudo. Alguns dos elementos não conseguimos transcrever e, portanto, estão representados por um ponto de interrogação.

³⁷ PAIS, EPI, Vol. VIII, p. 375.

³⁸ Spiritus Scientie

³⁹ Luctus per proximus (?)

⁴⁰ Protervitatem, malitia, (?), furor, homicidium, malignitatem, odium, discórdia, rixa, iniuriam, contumelia, impatientia.

⁴¹ PAIS, EPI, Vol. VIII, p. 375.

⁴² Improvidentia, incircumspectionem, tepiditatem, ignavia, desidia, pigritia, pusilaminitas, negligentia.

⁴³ PAIS, EPI, Vol. VIII, p. 375.

Por sua vez, o espírito de conselho, com a virtude da misericórdia, combate a avareza e os pecados que a acompanham: rapina, violência, inquietude, julgamento injusto, obstinação, dolo, ambição, usura, latrocínio, perjúrio, furto, mentira.⁴⁴ Conforme Pais, o conselho é como o fogo pois “[...] comunica-se a todas as coisas. Assim o dom do conselho está à disposição de todos pela virtude da misericórdia que introduz, e que a ninguém se esquiva em caso de necessidade, porque Deus é vencido pela misericórdia”.⁴⁵

Já o espírito do intelecto, junto com o coração limpo, combate a gula e seus vícios: impureza, desonestidade, imodéstia, gula, embriaguez, desperdício, destemperamento, petulância.⁴⁶ Desta forma, conforme o bispo silvense, o intelecto purga e limpa, porque “[...] *intus legit* (lê interiormente), limpa o interior e prepara a virtude da pureza”.⁴⁷

A sabedoria, unida à paz, combate a luxúria e suas subespécies de vícios: incesto, pecado contra a natureza, simples fornicção, adultério.⁴⁸ Na analogia ao fogo, Álvaro Pais diz que pela ação natural do fogo de tender sempre para cima, “[...] o dom da sabedoria, pela virtude da paz que introduz, arrebatada para cima para a meditação das coisas celestes. [...] conserva a paz do coração e o repouso do espírito”.

Tendo em vista essa oposição, percebe-se que o *miles christi* será acompanhado das virtudes – e dos dons do espírito – as quais se oporão em combate singular a cada um dos sete pecados capitais e dos vícios que os acompanham. No entanto, o ponto fulcral não consiste na polarização das virtudes em relação aos vícios. O mérito dessas obras é o de demarcar o *habitus animi optimus* e o *habitus mentis bene constitute*, ou seja, explorar as definições, elevando-as a um plano sobrenatural. A virtude tem seu substrato nas disposições naturais ao bem; mas ela consiste no bom uso que dela se faz, conforme o *debitum officium* e o

⁴⁴ Rapina, violentia, inquietudo, iniusta iudicia, obstinatio, dolii, ambitius, usura, latrocinium periuria, furtum, mendatia.

⁴⁵ PAIS, EPI, Vol. VIII, p. 375.

⁴⁶ Impudicia, inhonestas, imodéstia, gulositas, ebrietas, prodigalitas, inabstinens, inverecundia.

⁴⁷ PAIS, EPI, Vol. VIII, p. 375.

⁴⁸ Incestus, pecudialis, simplicem fornicatio, adulterium.

debitus finis. O *officium* reside na obrigatória submissão às leis da Igreja, e o *finis* não é outro senão alcançar a paz e a justiça divina.

Ambos os autores, ao discorrerem sobre os vícios e virtudes, não estão preocupados unicamente com os princípios teológicos. Tais discursos encerram um viés jurídico e político. Por trás do discurso sobre as virtudes emerge a questão da guerra justa, da legitimidade do combate aos inimigos da fé, da conformidade do bom cristão e de como este deve se comportar. Mesmo que o léxico seja teológico, no fundo trata-se do registro político-moral da dominação legítima. Sendo assim, a prática da vida militar era santificada desde que as atividades visassem um fim religioso. A guerra não excluía, portanto, a santificação do guerreiro.

A alegoria do *miles christi*, tratada por Peraldo, Álvaro Pais e Alonso de Espina, deve ser entendida em uma sociedade que visa criar uma ordem em todas as dimensões da vida: não somente governamental, legal e religiosa, mas também socioeconômica, intelectual e moral. A imagem de Peraldo e os discursos de Álvaro Pais e de Alonso de Espina trazem este ideal religioso como uma força unidirecional de paz e ordem. É legítimo, então, recorrer à guerra para restabelecer a paz e a tranquilidade da ordem. A guerra justa pode ser vista como um ato de caridade social.

As imbricações entre a guerra, a paz e a justiça são dominantes nas reflexões sobre a guerra justa contra os inimigos da fé. Em suma, entende-se que não se busca a paz para promover a guerra, mas, ao contrário, se vai à guerra para conquistar a paz e fazer a justiça. A guerra torna-se uma necessidade, visto que pior seria a subjugação dos justos pelos injustos.

As forças do bem e o poder do mal estão em constante conflito, a verdade e a luz estão em contínuo ataque contra a mentira e a escuridão. Entretanto, o campo de batalha dessa intensa guerra espiritual é a terra, e o objetivo é alcançar os corações de cada indivíduo. Por essa razão, os cristãos são chamados a ser mais do que espectadores passivos desse conflito, mas soldados da Igreja militante. A guerra é parte da justiça, pois visa a corrigir os defeitos e os vícios.

gloriã et honore tue sancte fidei catholice. et
in remissidem delictorũ meoꝝ. hunc librũ
scribere quẽ fortaliũ fidei noio meũq; intel
lectum tue maiestati comẽdo. et sic cu splen
dorib; lucis tue illuminare digneris. vt illa
scribã q; tue sint placita voluntati ad cõsola
cõem fidelium. et p; defensiõẽ tue sanctissi
me fidei. In q; q; quid bñ dictũ iueniat; tũ
bi tribuat; a q; omne bonũ est. Si quid vere
min⁹ caute dictum fuerit tenuolũ peto cor
rectore in omib; me s;mittẽs detor miacõi
ecclie catholice tue immaculate sponse. Su
mens i tuo noie p; fũdamẽto nri ierpugna
bil; fortalicijũbum preassũptũ. Turris for
titudis a facie immiã. ps. lx. Et p;mittit; fi
gura pugne. i q; fortalicium q;q; turriũ cũ
ei⁹ onatu et amatura debuit p;mo libro. De
relic; fodiẽtes siue p; inuũ fortalicijũ pforã
tes debuiunt scdo. Iudã vero signati velati
et catenis vinculati debuiunt tẽo. Bellũz
sarracenoꝝ et xpianoꝝ debuit q;to. De
mones vero ab angel; p;strati debuiunt q;/
to libro. .



**Incipit liber primus in quo continentur tres
consideraciones.**

Quod ordo i p;sentĩ libro
quinq; erũt p;iales libri
q;si q;q; turres fortalicijũ
fidei ierpugnabiles. Pri
mus erit de vera xpi mili
tũ amatura et d; fide catho
lice excellẽcia. Secũd⁹ erit d; bello sarracenoꝝ
et hẽticorũ et eã et eorũ astucia
Terci⁹ erit de bello iudeoꝝ et eã et eorũ
crudelitãtib; et malicia. Quar⁹ erit d; bello
sarracenoꝝ et eã et de eoꝝ et siue legis
immũdicia. Quĩm⁹ erit de bello dyabolo
rũ cõte eandẽ et d; p;dicõẽ dominij eorũ et mi
seria. Circa p;miũ librũ tres erũt p;ndepa
les consideraciones. Prima erit de armatura
omĩm fidelijũ in g;nali. Secda de amatura ve
roꝝ p;dicatoꝝ i sp;iali. Tercia erit de no
bilitate et excellẽcia fidei catholice i p;clari.

De armatura omĩm fidelijũ in generali.

Quia p;ma consideracõem q; e d; ama
tura fidelijũ in g;nali. hoc e omnes fi
deles cuiuscũq; stat⁹ aprehendẽdo
sequant; Apostolũ ad Eph. vlt. c. Qui sp;ri
ritu factõ illustrat⁹ docent; qualit; fideles de
debet armari i sp;iali bello. Et ponit sex ar
moꝝ g;na. quorũ q;q; sũt ad resistendũ
vni ad impugnãdũ se; verbũ dei. Prima
armatura e studiũ cõtinẽcie. Secda e virt⁹ iu
sticie. Tercia e exẽpla sanctorũ. Quar
ta armatura e securũ fidei. Quinta e galea sp;ci
Sexta est gladius verbi dei. De p;ma ar
matura dicit ap;stus statẽ hucinchi lib;os ve
stros in veritate. hac munimur fideles cõte
hostẽ familiarẽ se; vera luxuriã. de qua d;
job. xl. fortitudo eius ni lumb; eius qm in
eis e vis generatia. Et debet fideles ut bñ
sint muniti hac amatura acẽngi zona quin
tuplia. Primo debet acẽngi zona pellicea
que est mortificacõ carnis. hac acẽngi sũt
iohes baptista et helias. Secundo debet ac
ẽngi zona iusticie que e per cõm boni ope
ris. de qua dicit; ysa. xi. Erũt iusticia angu
lum liboꝝ ei⁹. Tercõ debet acẽngi zona

Figura 3: Cópia do fol. II retro do incunábulo do séc XIV *Fortalitium Fidei* c. 1475 de Alonso de Espina. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.3931/e-rara-19695>>. Acesso em março de 2018.

De armatura omnium fidelium in generali. Et ponuntur hic sex genera armorum spiritualium

Circa primam considerationem quae est de armatura fidelium in generali, hoc est omnes fideles cuiscunque status comprehendendo sequamur apostulum ad Ephesiu ultimu capitulum que spiritum sancto illustratus docuit qualiter fideles debent armari in spirituali bello. Et ponit sex armorum genera, quorum quinque sunt ad resistendum, unum ad impugnandum sicut verbum dei.

Prima armatura est studium continentie. Secunda est virtus iustitie. Tertia est exempla sanctorum. Quarta armatura est scutum fidei. Quinta est galea spei. Sexta est gladius verbi dei.

De prima armatura dicit apostulus, state succincti lumbos vestros in veritate, hac muniuntur fideles contra hostem familiarem sicut contra luxuriam, de qua dicitur Job XI, fortitudo eius in lumbis eius quam in eis est vis generatia. Et debent fideles ut bene sint muniti hac armatura accingi zona quintuplici.

Primo debent accingi zona pellicea, que est mortificatio

Sobre a armadura de todos os fiéis em geral. E se colocam aqui os seis gêneros de armadura espiritual

A respeito da primeira consideração que existe sobre a armadura dos fiéis em geral, isto é, todos os fiéis, qualquer que seja seu status, compreendendo o que se segue do apóstolo, último capítulo de Efésios, o que o iluminado Espírito Santo instruiu e de que forma os fiéis devem se armar na guerra espiritual. E colocou seis tipos de armas, das quais cinco são para a resistência e uma para atacar, de acordo com o verbo de Deus.

A primeira armadura é o estudo da temperança. A segunda é a virtude da justiça. A terceira é o exemplo dos santos. A quarta armadura é o escudo da fé. A quinta é o capacete da esperança. A sexta é o gládio do verbo de Deus.

Diz o apóstolo com relação à primeira armadura: estando vossos lombos cingidos pela verdade, com esta os fiéis protegem-se contra o inimigo familiar, assim como contra a luxúria, da qual se diz em Jó XI: "a força dela está nos seus lombos" como neles está sua força geradora. E os fiéis, para munir-se dessa armadura, devem cingir-se com o cinto quántuplo.

Primeiro devem cingir-se com um cinto sobre a pele, que é a

carnis, hac accincti sunt Iohannes Baptista et Helyas. Secundo debent accingi zona iusticie que est exercitium boni operis, de qua dicitur Esaias XI: erit iusticia singulum lumborum eius.

Tertio, debent accingi zona fortitudinis, ut primis motibus viriliter resistant de qua dicitur Proverbiorum ultimo: Accincit fortitudine lumbos suos.

Quarto debent accingi zona humilitatis, hoc est lintheo quo dominus accinctus lavit pedes discipulorum suorum.

Quinto debent fideles accingi zona veritatis, sicut evangelice permissionis, Matheus XIX: sunt eunuchi qui se castraverunt propter regnum celorum, qui hac quintuplici zona accinctus fuerit erit vere armatus studio continentie.

De secunda armatura que est virtus iusticie, subdit apostolus circa eodem, et induti lorica iusticie, hac muniuntur fideles contra hostem avaricie, de qua dicitur ecclesiastici .IIII. nihil iniquius quam amare pecuniam. Et dicitur lorica iusticie, quia sicut lorica munit totum corpus sic iusticia reddendo unicuique quod suum est universaliter soluit omnes quod debet ut nullus possit agere contra eam Esaias LIX Indutus est iustitia ut lorica.

mortificação da carne, assim como foram cingidos João Batista e Elias. Segundo, devem cingir-se com o cinto da justiça que é o exercício das boas obras, sobre o qual foi dito por Isaías XI: "a justiça será o cinto dos seus lombos".

Terceiro, devem cingir-se com o cinto da fortaleza, de maneira que os primeiros movimentos virilmente resistam, assim como está dito no último dos Provérbios "cinge com firmeza seus lombos."

Quarto devem cingir-se com o cinto da humildade, e este é o tecido com o qual o senhor, disposto, lavou os pés dos seus discípulos.

Quinto, os fiéis devem cingir-se com o cinto da verdade, assim como da permissão do evangelho em Mateus, XIX: "há eunucos que se castraram pelo reino dos céus", os quais ao se acinturarem com o quántuplo cinto foram verdadeiramente armados com o estudo ininterrupto.

Sobre a segunda armadura que é a virtude da justiça, expõe o apóstolo sobre ela: e vestidos com a loriga da justiça os fiéis estarão protegidos contra a hoste da avareza, sobre a qual está dito em Eclesiastes IV: "nada mais iníquo do que amar o dinheiro". E é dito sobre a loriga da justiça que se esta protege todo o corpo, assim

Est, enim, iusticia in corde, in ore et in opera. In corde est tripliciter: primo per amorem Matheus XXII Diliges proximum tuum sicut teipsum. Secundo est iustitia in corde per compassionem. Iob XXX compatiebatur anima mea pauperi. Est tertio iusticia in corde per iniuriarum dimissionem. Matheus VI Si enim dimiseritis hominibus peccata eorum, dimittet et vobis Pater vester caelestis delicta veram.

Est etiam iustitia in ore tripliciter. Primo per dulcem correctionem. Ecclesiasticus XIX corripe proximum antequam commineris. Secundo est iustitia in ore per consilium proverbiorum XXVIII Unguentum et variis odoribus delectatur cor et bonis amici consiliis dulcoratur. Est tertio iusticia in ore per ferventem orationem. Iacobi ultimo, orate pro invicem ut salvemini.

Est ultimo iusticia in manu, id est, in operatione etiam tripliciter. Primo per donum proverbiorum XVIII donum hominis dilatativam eius et ante principes spacium ei facit. Est autem donum datio irrepitibilis. Secundo est iusticia in per mutuuum, deuterio XXIII, Fratri tuo absque usura id, quo indiget, commodabis, ut benedicat tibi Dominus

deve a justiça dar a cada um, universalmente, para que liberte a todos e ninguém possa agir contra ela. Isaías LIX: "Vestiu-se da justiça, como de uma loriga".

De fato, a justiça está no coração, na boca e na obra. No coração está triplamente: primeiro por amor; Mateus XXII "Amarás a teu próximo como a ti mesmo". Segundo, a justiça está no coração por compaixão; Jó XXX "se angustiava minha alma pelo necessitado". E terceiro, a justiça está no coração pelo perdão das ofensas; Mateus VI "Porque, se perdoardes aos homens as suas ofensas, também vosso Pai celestial perdoará vossos verdadeiros erros".

Está, também, a justiça, na boca, de forma tríplice: primeiro pela doce correção; Eclesiastes XIX "Interroga o teu próximo antes de o ameaçares". Segundo, a justiça está na boca pelo conselho do livro de Provérbios, XXVII "Tanto unguento é deleitado por vários odores, quanto o coração é adoçado pelos conselhos do bom amigo". E em terceiro lugar, a justiça está na boca por meio da oração fervorosa; Tiago, último "orai uns pelos outros para que sejais salvos".

Por último a justiça está na autoridade, isto é, em uma atividade tríplice também.

Deus tuus in omni opere tuo. Tertio est iusticia in manu, id est, in operatione per auxilium ad galatas V per charitatem spiritus servite invicem.

Predicti novem gradus iusticiae, sicut tres in corde, tres in ore, tres in operatione, sunt quasi quidam annuli fortissimo quibus lorica iusticie contextitur ut illos habens merito dicatur armatus lorica iusticie.

De tertia armature que est sanctorum exempla. Apostolus subiungit capitulum eodem. Et calciati pedes in preparatione evangelii pacis. Dicuntur autem sanctorum exempla calciamenta, quia hiis muniuntur fideles contra affectum terrenorum. Quatuor autem facit calciamentum. Primo valet ad defensionem sicut frigoris spinarum et luti. Sic et bonum exemplum defendit contra frigus infidelitatis, contra spinas cupidatis et contra lutum libidinis. Unde dominus Luce, X, Ecce dedi vobis potestatem calcandi supra serpentes et scorpiones et supra omnem virtutem inimici et nihil vobis nocebunt. Et psalmista ait psalm LXXXIX Super aspidem et basiliscum ambulabis et conculcabis leonem et draconem.

Primeiro por meio do dom; Provérbios XVIII "O dom do homem alarga o caminho dele que o conduz à presença dos grandes". O dom, porém, é a ação irrepetível. Segundo, a justiça reside no empréstimo; Deuteronômio XXXIII "Ao teu irmão emprestarás isso que necessita, sem juros; para que o Senhor teu Deus te abençoe em todas as tuas obras". Em terceiro lugar, a justiça está na autoridade, isto é, na ação de auxílio; Gálatas V "servi-vos uns aos outros pelo espírito da caridade".

São preditos nove graus da justiça, três no coração, três na boca e três na operação, que são quase como os anéis com os quais a loriga da justiça é trançada fortíssimamente, de modo que tenham o mérito de se dizerem fortificados pela loriga da justiça.

Sobre a terceira armadura, que é o exemplo dos santos. O apóstolo acrescenta um capítulo sobre eles: calçados os pés na preparação do evangelho da paz. Os exemplos dos santos também se chamam calçamentos porque protegem os fiéis contra os afetos terrenos. O calçamento é feito de quatro partes. A primeira pode nos proteger do frio dos espinhos e do barro, assim como o bom exemplo protege contra o frio infidelidade, contra os espinhos da concupiscência e

Secundo calciamentum velat a puluere, sic et sanctorum exempla velant a puluere vane glorie sive laudis humane. Unde hieremias II, prohibe pedem tuum a nuditate.

Tercio valet calciamentum ad calefactionem. Sic sanctorum exempla calefaciuntur affectum nostrum erga Deum et proximum diligendum. Unde et qui edunt agnum paschalem iubentur esse calciati, Exo XII.

Quarto valet calciamentum ad ornatum. Sic et sanctorum exempla ornant nos decore virtutum, unde canticus V Quam pulchri sunt gressus tui in calciamentis filia principis. Iudith ultimus sandalia illius rapuerunt oculos eius, id est, excecaverunt oculos holofernus per quem intelligitur dyabolus. Inde est quod sandália pontificis auro et gemmis et diversis coloribus adornantur. Pro memoria predictarum proprietatum calciamenti est versus iste. Defendit velat calefacit calciamentus ornat.

De armatura que est scutum fidei ait apostulus capitulum eodem in omnibus sumentes scutum fidei, scutum est fides incarnationis. Est enim scutum triangulum licet super unum, ita et christus est una persona triplicem tamen habet substantiam sicut deitatem carnem et anima. Item in scuto corneum desuper extenditur in ligno et pingit extra, ita et caro

contra a sujeira libidinosa. Então, o Senhor disse, em Lucas, X, "Eis que vos dei o poder de pisar serpentes, escorpiões e todo o poder do inimigo, e nada poderá vos causar dano". E o salmista afirma no Salmo LXXXIX "caminharás entre a víbora e o basilisco e pisarás o leão e o dragão".

O segundo calçamento protege da sujeira, assim como os exemplos dos santos protegem da sujeira da vã glória ou do louvor humano. Então, como em Jeremias, II, "não deixes teus pés nus".

O terceiro calçamento destinase ao aquecimento, tal como os exemplos dos santos aquecem nosso afeto a Deus e ao amor ao próximo. No Êxodo, XII, aqueles que anunciam o cordeiro pascal são ordenados a ser calçados.

O quarto calçamento é para o ornamento. Assim como os exemplos dos santos nos equipam de virtudes, Cânticos V: "Quão belos são teus passos nos calçamentos, ó filha do príncipe! Judite, último: "as sandálias dela roubaram-lhe os olhos", isto é, cegaram os olhos de Holofernes, que é conhecido como o diabo. Daí que a sandália do pontífice seja adornada de ouro, gemas e cores variadas. Este verso existe em favor da memória das qualidades preditas do calçamento: o calçamento

Christi extensa fuit in ligno crucis: hieremias XI Denite mittamus lignum in panem eius. Pictura est effusio sanguinis per diversas partes corporis. Esaie LXIII. Quare rubrum est indumentum tuum. Hoc scutum debe geri a sinistris, quia ibi est corum hominis proverbiorum IIII Domini custodia serva corum tuum et cetera. Trenorum III Dabis eis scutum cordis laborem tuum.

Hoc scuto muniuntur fideles contra tela dyaboli. Unde scribitur ab apostolus, In quo possitis omnia tela nequissimi ígnea extinguere, nequam est caro, nequiorum est mundus, sed nequissimus dyabolus. Dicuntur autem tentamenta dyaboli tela propter subtilitatem. Genesis III, Serpens erat callidiorum cunctis amiantibus terre.

Dicuntur ígnea succensione, unde iob XLI halitus eius prunas ardere facit, prunae sunt carnalia desideria que dyabolus toto conamine in nostris mentibus intendit accendere. Esaías LIII, Ecce ego creavi fabrum flantem in igne prunas. His igitur opponenda est fides que acuto visu invisibilia comprehendit, et

defende, protege, aquece e orna.

Sobre a armadura que é o escudo da fé, disse o apóstolo no mesmo capítulo: tomando sobretudo o escudo da fé; o escudo é a fé da encarnação. Além disso, o escudo é a trindade para além do uno, do mesmo modo que Cristo é uma pessoa tríplice e, no entanto, possui a substância divina, assim como corpo e alma. Da mesma forma, se estende no escudo de madeira para além dele e o embeleza, assim também a carne de Cristo fora estendida na madeira da cruz, Jeremias XI "destroí a árvore com seus frutos". O derramamento de sangue é como pintura através das diversas partes do corpo; Isaías LXIII, "porque está vermelha a tua vestimenta". Este escudo deve ser carregado do lado esquerdo, porque aí está o coração do homem; Provérbios IV, "guarda o teu coração e outras coisas na custódia do Senhor" etc. lamentações III "Dar-lhes-ás o escudo do coração feito por ti". Por esta razão, os fiéis são protegidos pelo escudo contra a trama do diabo. Onde está escrito pelo apóstolo "com o qual podereis extinguir a trama inflamada do maligno". Maligna é a carne, o mundo é dos malignos, mas o mais maligno é o diabo. Além disso, dizem que a tentação do diabo

subtilitates temptationum per spicit, unde II Corintius II non enim ignoramos cofitationes eius. Est etiam prima gratia unde et dicitur ros matutinus, et ideo fervorem tentationis extinguit. Unde ecclesiastico XLVIII Ros obvians ab ardore venienti humilem efficiet eum.

De quinta armatura que est galea spei, addit apostolus in capitulum eodem Et galeam salutis adsumite. Hac armatura muniuntur fideles contra vana huius mundi, qui enim sperat eterna de facili contemnit temporalia. Unde Esaie VIII, Qui sperant in domino mutabunt fortitudinem, ut sint fortes in spiritualibus assument pennas ut aquile, ut per spem et desiderium volent ad celestia. Galea caput protegit, quare spes eternorum ab adversitatibus ictibus mentem illesam custodit. Est autem triplex spes.

Prima dicitur spes veniae, de qua dicitur Ezechiel XVIII Quacumque hora peccatorum ingemuerit vita vivet et non morietur. Hec defendit ab ictu desperationis.

Secunda dicitur spes gratie, id est, petri, id est, sperate in eam que offertur vobis gratiam in revelationem iesu christi, hec

se dá por meio de trama sutil. Genesis III, "a serpente era dos mais astutos entre todos os animais da terra".

São ditos inflamados, em Jó XLI "o hálito dele faz incendiar os carvões". Os carvões são os desejos da carne que o diabo, com esforço, pretende inflamar em nossas mentes. Isaías LIII "Eis que eu criei o ferreiro para soprar o carvão incandescente". Portanto, isto é o contrário da fé perspicaz que compreende as coisas com a visão aguda e vê as sutilezas da tentação, como em II Coríntios II "de fato não ignoramos os seus pensamentos". É, também, primeira graça, como orvalho matutino, e, por essa razão, extingue o fervor da tentação. Eclesiastes XLVIII "o orvalho, estando diante do ardor que chega, o fará humilde".

Sobre a quinta armadura, que é o capacete da esperança, adiciona o apóstolo no mesmo capítulo "tomai o capacete da salvação". Com essa armadura os fiéis são protegidos contra as coisas vãs deste mundo, o qual tem esperança nas coisas eternas e despreza facilmente as coisas temporárias. Como em Isaías IV, "os que esperam no senhor transformarão as forças", para que sejam fortes nas coisas espirituais receberão penas como de águia, para que, por meio da esperança e do desejo voem até o céu. Por

defendit a torpor
pusillanimitatis.

Tertia dicitur spes glorie, de qua ad Romanus V, Gloriamur in spe glorie filiorum Dei, haec defendit a pondere obstinationis. E contra spes et desiderium reprobatorum vesatur circa quatuor, de quibus Sapientia V Spes impii tanquam lanugo est, sicut flos cardui quae a vento tollitur, haec est carnalis voluptas que modica egritudine vel molestia tollitur et tabescit. Sequitur secundo et tanquam spuma gracilis que a procella dispergitur, hec est favorum vel gloria temporalis que brevis esse probatur. Subiungitur tercio, et tanquam fumus qui a vento diffusus est, hoc est ambitio dignitatis que in ipso alcensu deficit.

Concludit quarto, et tanquam memoria hospitis unius diei praetereuntis, hec est prosperitas temporalis.

De quinta armatura que est gladius verbi dei, concludit apostolus, Et gladium spiritus quod est verbum dei, ad hebraeos IIII Vivus est sermo dei et efficax et penetrabilior omni gladio ancipiti. Vivus autem est in praeceptis et prohibitionibus, quia per haec vivificate. Ioannes VI Verba que

esta razão, a esperança eterna é protegida pelo capacete da salvação, nas adversidades e perigos, e guarda ilesa a mente. É também a esperança tripla.

A primeira é a esperança do perdão, sobre a qual diz Ezequiel XVIII "aquele que a qualquer hora se lamentar de uma vida de pecados viverá e não morrerá". Este defende contra o perigo do desespero.

A segunda é chamada a esperança da graça, ou seja, Pedro, isto é, esperai nessa graça, a qual é ofertada a vós na revelação de Jesus Cristo, que nos defende contra o torpor da pusilanimidade.

A terceira chamada esperança da glória, sobre a qual consta em Romanos V, "nos glorificamos na esperança da glória do filho de Deus", o que nos guarda do peso da obstinação. Contra a esperança e o desejo dos ímpios residem em quatro partes as quais estão no livro de Sabedoria V "a sabedoria do ímpio é como a lanugem", assim como a flor do cardo que é levada pelo vento, este é o desejo da carne que é tolhida por uma pequena doença ou moléstia e desaparece. Daí se segue a segunda parte: "assim como a fina espuma que é dispersada pela procela" este é o favo de mel ou a glória temporal que é provada ser breve. Acrescenta-se a terceira, "assim como o

locutus sum vobis spiritus et vita sunt, id est, spiritualis vita, et psalmista. Eloquium tuum vivificavit me. Efficax est in permissionibus (promissionibus) et comminationibus quia omnia complebuntur tempore suo. Matthei V Jota unum aut unus Apex non praeteribit a lege donec omnia fiant.

Penetrabiliorum est omni gladio in iudiciis et damnationibus, quia perdit corpus et animam in gehennam. Apocalipse I De ore eius exibat gladius ex utraque parte acutus, hec armatura est ad percutiendum, percutit enim carnem quia docet illius mortificationem, unde Canticus III uniuscuique enfis super femur suum propter timores nocturnos.

Secundo percutit mundum quia docet illius contemptum, unde Matthei X dominus dicit, non veni pacem mittere sed gladium.

Percutit tercio dyabolum, quia detegit astutias eius, unde Job XI Concident illum amici, dividunt illum negociatores. Dicitur autem gladius spiritus, quia spiritum sanctus dat ipsam. Mathei X Non enim vos estis qui loquimini sed spiritus patris vestri qui loquitur in vobis. Item dicitur gladius spiritus quia spiritus ducit ipsam. Unde Gregorius, nisi

fumo foi disperso pelo vento" esta é a ambição da dignidade que ao ascender fenece.

Conclui a quarta, "assim como a memória do hóspede de um dia de passagem", assim é a prosperidade temporal".

Sobre a quinta armadura que é a espada do verbo de Deus, conclui o apóstolo "e a espada do espírito que é o verbo de Deus", em Hebreus IV "a palavra de Deus é viva e eficaz, e é mais penetrante do que toda espada com dois gumes".

Também está viva nos preceitos e proibições, por esta razão vivificai por meio dela! João VI: "as palavras que vos tenho dito são espírito e vida", isto é, vida espiritual, e salmista. Tua palavra me vivifica. Tu és eficaz nas permissões e nas ameaças porque todas as coisas serão completadas em seu tempo.

Mateus V: "nenhum jota ou nenhum til passará até que a lei se cumpra totalmente".

Todo o gládio das coisas penetrantes está nos julgamentos e condenações porque perde o corpo e a alma na Gehena. Apocalipse I "De sua boca saía uma espada de dois gumes" esta armadura é para matar, pois mata a carne porque ensina dali a mortificação, como em Cânticos III "cada um com sua espada embainhada por causa dos temores noturnos".

Em segundo lugar, mata o

intus sit spiritus qui doceat
lingua doctoris in vanum
laborat, psalmista, dabit voci
sue vocem virtutis. Et quia veri
predicadores in bello spiritual
singularissimum bellum gerunt
et nimium utile in ecclesia dei.
Ideo habita armatura fidelium
in generali.

mundo porque ensina a
indiferença deste, onde Mateus
X, "diz o senhor, não vim trazer
a paz, mas a espada".

Em terceiro lugar, mata o diabo
porque expõe suas astúcias,
em Jó XI "os amigos o
abaterão e os negociantes o
dividirão". Também é chamado
de gládio espiritual porque é
dado pelo próprio Espírito
Santo. Mateus X "porque não
sois vós quem falareis, mas o
espírito de vosso pai que fala
em vós". Da mesma forma, é
nomeado gládio espiritual
porque o espírito o guia, como
em Gregório "a menos que
dentro esteja o espírito que
ensine a palavra do pregador
em vão trabalha; o salmista
dará a voz da virtude com sua
voz. Eis porque verdadeiros
pregadores movem uma
guerra espiritual singularíssima
e bastante útil na Igreja de
Deus. Por esta razão aí reside a
armadura dos fiéis em geral.

DA EPÍSTOLA DE TIAGO ÀS MEMÓRIAS DE JAIME: A SACRALIZAÇÃO DA GUERRA E A MODALIDADE CAVALEIRESCA DO CRER

FROM THE EPISTLE OF JAMES TO THE MEMORIES OF JAMES: THE SACRALIZATION OF WAR AND THE CHIVALROUS MODALITY OF BELIEVING

Rodrigo Prates de Andrade¹

Doutorando do Programa de Pós-Graduação em História pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

Resumo: Jaime I de Aragão (1208-1276) afirmara no *Llibre dels Feyts*, obra de caráter autobiográfico ditada pelo próprio monarca, uma célebre passagem proferida séculos antes pelo seu homônimo na *Epístola de Tiago* – sem obras a fé está morta. Procuramos neste artigo refletir acerca dos movimentos e transformações destes conceitos fundamentais ao cristianismo e ao processo de sacralização da guerra. Dos primeiros anos aos movimentos cruzadísticos dos séculos XII e XIII os conceitos de fé e obra assumiram uma formalidade nobiliárquica. Nesta modalidade cavaleiresca do crer, nobres, senhores e cavaleiros estabeleceram no combate um contato direto com o divino.

Palavras-chave: Guerra Santa – Crença – Cavalaria.

Abstract: James I of Aragon (1208-1276) had affirmed in the *Llibre dels Feyts*, a work of autobiographical character dictated by the monarch himself, a famous passage spoken centuries before by his namesake in the *Epistle of James* - without works faith is dead. We seek in this article to reflect on the movements and transformations of these fundamental concepts to Christianity and the process of sacralization of war. From the first years to the crusadistics movements of XII and XIII centuries the concepts of faith and work assumed a nobiliary formality. In this chivalrous modality of believing, nobles, lords and knights established in the combat a direct contact with the divine.

Keywords: Holy War – Belief – Knighthood.

¹ Mestre em História pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Membro do MERIDIANUM/UFSC – Núcleo Interdisciplinar de Estudos Medievais, atualmente realiza seu doutoramento nesta instituição sob a orientação da Profa. Dra. Aline Dias da Silveira (PPGH/UFSC) e do Prof. Dr. Rodrigo Bragio Bonaldo (PPGH/UFSC). E-mail: rodrigobratesdm@hotmail.com.

“Sem obras a fé está morta”

Meu senhor São Tiago me reprova, e diz que sem obras a fé está morta. Nosso Senhor quis cumprir essas palavras em nossos feitos, pois, embora sem obras a fé não valha nada, quando ambas se unem dão fruto, fruto que Deus deseja receber em sua mansão. Assim, apesar de ser bom o princípio de nosso nascimento, nossas obras tinham a necessidade de levá-los à sua perfeição, embora não nos faltasse a fé em nosso Criador e em Suas obras, tampouco preces à Sua Mãe para que rogasse por nós a Seu querido Filho, a fim de que nos perdoasse os erros que Lhe fazíamos, pois a fé que nós tínhamos nos levou à verdadeira saúde.²

Com estas primeiras palavras legadas no *Llibre dels Feys*, obra de caráter autobiográfico ditada na década de 1270 por Jaime I de Aragão, o Conquistador (1208-1276), o monarca retomara uma célebre passagem proferida séculos antes pelo seu homônimo na *Epístola de Tiago* – sem obras a fé está morta. Nela o tempo se movimentara a partir de uma cooperação entre a ação humana e a graça divina. Contudo, por que o rei recuperara uma teologia tiaguina dos primeiros anos do cristianismo? Procuramos neste artigo refletir acerca dos movimentos e transformações destes conceitos fundamentais ao cristianismo e ao processo de sacralização da guerra. De Tiago até Jaime os conceitos de fé e obra assumiram outra formalidade – nesta modalidade cavaleiresca do crer, nobres, senhores e cavaleiros estabeleceram no combate um contato direto com o divino. Voltemo-nos agora às palavras de Tiago:

Meus irmãos, tende por motivo de grande alegria o serdes submetidos a múltiplas provações, pois sabeis que a vossa fé, bem provada, leva à perseverança; mas é preciso que a perseverança produza uma obra perfeita, a fim de serdes perfeitos e íntegros sem nenhuma deficiência. Se alguém dentre vós tem falta de sabedoria, peça-a a Deus, que a concede generosamente a todos, sem recriminações, e ela ser-lhe-á dada, contanto que peça com fé, sem duvidar, porque aquele que duvida é semelhante às ondas do mar,

² JAUME I DE ARAGÃO. **Livro dos Feitos**. Tradução de Luciano José Vianna e Ricardo Costa. São Paulo: Instituto Brasileiro de Ciência e Filosofia “Raimundo Lúlio” (Ramon Llull), 2010. cap., I, p. 23-24

impelidas e agitadas pelo vento. Não pense tal pessoa que vai receber alguma coisa do Senhor.³

Escrita entre os séculos I e II e.c. por um judeu-cristão balizado tanto em uma tradição veterotestamentária e judaica quanto helenística, a *Epístola de Tiago* se voltara para uma permanente fidelidade cristã.⁴ A *Epístola* demonstrara um deslocamento da provação para a fé e da fé para a constância. Uma constância que deveria ser perfeita, que não hesitasse, pois aquele que hesita, que é inconstante, não receberia nada do Deus cristão. A resistência na fé, a perseverança, produziria uma obra pia em si⁵. Como os mártires do cristianismo primitivo que resistiram ao poder mundano e perseveraram ao crerem e permanecerem fiéis a Cristo – pelo exercício da prática cristã, de uma fé permanente, o Senhor ofereceria suas graças.

Mil anos após a pregação de Tiago, na exegese realizada no *Llibre dels Feys*, o rei conquistador reafirmara a necessidade de uma fé absoluta em Deus e em suas obras, uma fé que o levara a verdadeira saúde. Uma *salut* que se referira não ao caráter físico da pessoa, mas a uma saúde espiritual centrada em uma prática cristã de virtudes e de afastamento dos vícios. As palavras de Tiago e Jaime I ecoaram a necessidade de uma mobilidade, na qual a *práxis* aliada a constância assumira uma centralidade na vida cristã. Tal noção se evidenciara nas seguintes palavras daquele judeu-cristão:

Com efeito, aquele que ouve a Palavra e não a pratica assemelha-se a um homem que, observando seu rosto no espelho, se limita a observar-se e vai-se embora, esquecendo-se logo da sua aparência[...] o homem que considera atentamente a Lei perfeita da liberdade e nela persevera, não sendo um ouvinte esquecido, antes, praticando o que ela ordena, esse é bem-aventurado naquilo que faz.⁶

Deste modo, a palavra se esvai de sentido sem a prática, assim como a fé sem as obras. De acordo com Vouga, o princípio do texto tiaguino se assemelhara ao gênero epistolar clássico da Antiguidade, caráter que se esvaíra no decorrer da carta

³ BÍBLIA DE JERUSALÉM. **Epístola de Tiago**. São Paulo: Edições Paulinas, 1991. Tg 1: 2-8.

⁴ VOUGA, François. **A Carta de Tiago**. São Paulo: Edições Loyola, 1996. p. 18-19.

⁵ Ibid., p. 42-43.

⁶ BÍBLIA DE JERUSALÉM, op. cit., Tg. 1: 23-25.

– em seus primeiros parágrafos ela assumira uma forma de “incentivo pastoral às igrejas”⁷. Mais do que uma epístola, o texto de Tiago fora destinado aos cristãos dispersos no mundo pagão nas fronteiras do Império Romano.⁸ Nela o autor pregara uma experiência temporal cristã pautada na prática de virtudes e no afastamento dos vícios destinada a salvação do espírito. Não existiria um cristão vil ou um bom cristão – o único caminho à beatitude e à verdadeira vocação do cristão estavam na testificação de sua fé.⁹

Diante do tempo aquele que ouvira a palavra de Cristo deveria colocá-la em prática, caso contrário, esta esvairia seus sentidos e seria esquecida. A metáfora empregada por Tiago, o homem que se vira diante do espelho e esquecer a sua imagem, corroborara uma percepção de imobilidade e circularidade no tempo – ele se contempla, esquece de seu próprio reflexo e, posteriormente, volta a se contemplar. Contra esta imobilidade, contra o esquecimento, Tiago afirmara que o cristão deveria cumprir, colocar a palavra em prática para alcançar a felicidade. A salvação, aspecto essencial ao horizonte de expectativas cristão, encontrara-se na ação dos homens e mulheres, na realização de suas obras:

Meus irmãos, se alguém disser que tem fé, mas não tem obras, que lhe aproveitará isso? Acaso a fé poderá salvá-lo? Se um irmão ou uma irmã não tiverem o que vestir e lhes faltar o necessário para a subsistência de cada dia, e alguém dentre vós lhes disser: “Ide em paz, aquecei-vos e saciai-vos”, e não lhes der o necessário para sua manutenção, que proveito haverá nisso? Assim também a fé, se não tiver obras, está morta em seu isolamento. De fato, alguém poderá objetar-lhe: “Tu tens fé e eu tenho obras. Mostra-me tua fé sem obras e eu te mostrarei a fé pelas minhas obras. Tu crês que há um só Deus? Ótimo! Lembra-te, porém, que também os demônios creem, mas estremecem. Queres, porém, ó homem insensato, a prova de que a fé sem obras é vã? Não foi pelas obras que o nosso pai Abraão foi justificado ao oferecer o seu filho Isaac sobre o altar? Já vês que a fé concorreu para as suas obras e que pelas obras é que a fé se realizou plenamente. E assim se cumpriu a Escritura que diz: Abraão creu em Deus e isto lhe foi imputado como justiça e ele foi chamado amigo de Deus”. Estais vendo que o homem é justificado pelas obras e não simplesmente pela fé. Da mesma maneira também Raab, a meretriz,

⁷ VOUGA, op. cit., p. 17.

⁸ Ibid., p. 26.

⁹ Ibid., p. 76.

não foi ela justificada pelas obras, quando acolheu os mensageiros; e os fez voltar por outro caminho? Com efeito, como o corpo sem o sopro da vida é morto, assim também é morta a fé sem obras.¹⁰

A dualidade entre a fé e as obras na *Epístola de Tiago* se inserira em um debate confessional na proposição de Paulo pela primazia da fé, mas principalmente frente as comunidades paulinas que se multiplicavam nestes primeiros anos do cristianismo. A teologia tiaguina reafirmara que Deus não poderia ser objeto de contemplação – a fé cristã era a obediência perseverante ao Senhor¹¹. Tiago opusera uma fé morta que não se realizara a uma fé viva que se presentificara pela ação. O próprio exemplo do patriarca Abraão correspondera a “perseverança na provação” a uma “fidelidade arriscada”, que fora a própria materialização de uma obra de fé¹².

Portanto, não há sentido em uma palavra que não é colocada em prática, não há sentido em uma fé que não se transforma em obra. Tiago remetera aos seus ouvintes as passagens de Abraão e Raab como exemplos a uma *práxis* cristã: a obra que é endereçada a Deus é boa e, quando alinhada a fé, ambas se tornam perfeitas. Na proposição teológica de Tiago o verdadeiro cristão não pode *esperar* a salvação pela fé, mas *buscar* através dela e de suas obras a perfeição. A teologia tiaguina ressaltava um caráter de mobilidade e de ação voltado ao horizonte de expectativas dos primeiros cristãos e que encontrara novos ares, mas também novas leituras no final do século XIII.

“E lembramos bem uma sentença que nos recordam as Sagradas Escrituras e que diz “*Omnis laus in fine canitur*”, que quer dizer: a melhor coisa que o homem pode ter é o fim de seus anos”¹³. Nesta passagem do *Llibre dels Feyts*, o Conquistador declamara um célebre provérbio medieval que louvara o fim dos dias de um homem. No entanto, por que a proximidade da morte fora louvável? Como salientamos, o monarca percebera em sua vida a união entre a *fé* e as *obras* através da cooperação entre a ação humana e a graça divina. O envelhecido rei pudera olhar

¹⁰ BÍBLIA DE JERUSALÉM, op. cit., Tg. 2: 14-26.

¹¹ VOUGA, op. cit., p. 28-29.

¹² Ibid., p. 95-97.

¹³ JAUME I op. cit, cap. I, p. 25-26.

para sua longa vida – afinal morrerá com sessenta e oito anos – e perceber algo digno de sua lembrança. Fora a experiência que tornara positiva sua morte.

Omnis laus in fine canitur. O provérbio utilizado por Jaime I definira que a vida louvável estivera vinculada a capacidade daqueles homens olharem para seus feitos pretéritos e se reconfortarem. O Conquistador, ao lembrar de seu reinado que perdurara por mais de sessenta anos, pudera observar a união entre a fé e as obras. Conforme Jean-Claude Schmitt a existência dos mortos está intrinsecamente ligada a imaginação dos vivos sobre eles. A elaboração imagética de uma vida após a morte, sobre um ou mais lugares destinados para aqueles que padeceram, conectara-se às suas próprias expectativas. Segundo o autor, as atitudes cristãs diante destes mortos imaginados se articularam à noção de memória. Lembranças que, no entanto, voltaram-se ao esquecimento. O morto deveria ser lembrado em um primeiro momento para garantir o seu lugar no paraíso, para logo depois ser esquecido. A exceção foram os “homens notáveis”, como grandes príncipes, reis, nobres e santos¹⁴.

Estes grandes homens procuraram estabelecer sua imortalidade a partir de seus feitos, de noções que inclusive se afastaram de uma ortodoxia cristã. Ao narrar o entrave de Santa Ponça, o primeiro conflito entre cristãos e muçulmanos na conquista de Maiorca, Jaime relembrou que seria danoso que aquela batalha acontecesse sem sua presença – assim, ao agrupar seus cavaleiros realizara uma escaramuça contra a infantaria sarracena¹⁵. A busca desta glória, inserida no âmbito de uma cultura cavaleiresca, valorizara os feitos militares e as proezas aventurescas realizadas por estes combatentes. A glória terrena compusera uma forma de distinção social destes homens. Nas palavras outorgadas pelo conde de Ampúrias sobre os motivos da conquista de Maiorca:

se há homens no mundo com má fama, nós temos boa fama, pois costumávamos tê-la. Vós estais entre nós como nosso senhor natural, e é necessário que façais tais obras com a nossa ajuda, para que possamos recuperar a honra que perdemos. Dessa maneira a recuperaremos se vós, com nossa ajuda tomardes o reino dos

¹⁴ SCHMITT, Jean-Claude. **Os vivos e os mortos na sociedade medieval**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 15-20.

¹⁵ JAUME I DE ARAGÃO, op. cit., cap. LX, p. 110

sarracenos que está no mar. E assim tiraremos toda a nossa má fama, e será o melhor feito que os cristãos farão em cem anos. Pois mais vale morrer e recuperar a boa honra que costumávamos ter e o bem que nós e nossa linhagem costumávamos ter, que viver na má fama em que estamos¹⁶.

O discurso imputado ao conde na narrativa reverberara a noção da ação régia enquanto uma restauração da ordem. A má fama, produto daquele conturbado princípio da década de 1220, estabelecera-se como uma desonra ao rei, aos nobres e suas linhagens. Este “desonrar-se”, que seria perpetuado na inércia, deveria ser contraposto ao “honrar-se” da conquista de Maiorca. Mas entre a inércia e a ação existira a possibilidade da morte. Montados em seus cavalos ou mesmo a pé, protegidos por cotas de malha, capacetes de ferro e escudos, estes homens ainda assim poderiam ser acometidos de ferimentos mortais. No entanto, a morte adquirira um caráter de remissão e mesmo de ampliação das honras – se o conde de Ampúrias morresse em batalha, mas a ilha fosse conquistada, ele alcançaria igualmente a glória.

Jaime I, ao narrar os feitos de seu pai em Muret, afirmara que “aqui morreu nosso pai, pois assim tem ocorrido em nossa linhagem por todos os tempos, que nas batalhas que fizeram e que nós faremos se deve vencer ou morrer”¹⁷. De acordo com Georges Duby, estas narrativas cavaleirescas foram permeadas de gestos profanos. Os cavaleiros clamavam por sua linhagem, pelos seus feitos, pela aspiração de uma glória terrena¹⁸. A relação com a morte, nesta perspectiva, aproximava-se mais de uma cultura belicosa e nobiliárquica pautada na ação militar. Nas batalhas estes senhores venciam ou morriam. A honra não se encontrara na inércia.

Omnis laus in fine canitur. Jaime I só pudera louvar o fim de seus dias pois percebera que em sua vida unira as boas obras e a fé. Ele dedicara seus feitos ao Senhor. Suas grandes conquistas, Maiorca e Valência, foram empreendidas à glória de Cristo. Conforme o discurso do bispo de Tarragona sobre os feitos de Maiorca:

Pois se o vosso valor e a vossa exaltação são obras de Deus, tomaremos-nas por nossas, e este pensamento, que vós e estes nobres

¹⁶ JAUME I DE ARAGÃO, op. cit., cap. XLIX, p. 94.

¹⁷ Ibid., cap. IX, p. 35.

¹⁸ DUBY, Georges. **Guilherme Marechal ou o melhor cavaleiro do mundo**. Rio de Janeiro: Graal, 1988. p. 174.

que estão convosco tendes e quereis iniciar é em honra de Deus e de toda a corte celestial, e é o proveito que vós e vossos homens recebem e receberão neste mundo e no outro que não tem fim. Assim, agrada a Nosso Senhor que esta corte esteja reunida e que esteja ao Seu serviço e em proveito de vós e de todos os nobres que aqui estão reunidos. Que cada um dos vossos nobres façam tal oferta, que vós deveis muito agradecer. Quando Deus vos der aquele reino que tens a intenção e haveis de conquistar, e eles convosco, que vós façais bem e repartais as terras e os bens móveis com aqueles que quiserem vos ajudar e servir [...] E Deus, que veio a terra para nos salvar, vos permitiu fazer este feito e os outros à vontade vossa e nossa.¹⁹

A conquista de Maiorca seria um serviço para Deus que renderia honras, ao rei e aos que participassem da empreitada, no mundo terreno e no Além. Os proveitos terrenos da guerra e seus espólios seriam destinados àqueles que combatessem os muçulmanos na ilha, mas também a glória eterna. A morte, sob serviço de Deus fora abençoada. Porém, como a morte em batalha contra os sarracenos se tornara sacralizada?

Segundo o historiador Jean Flori, a ideia de uma guerra santa, anterior ao movimento cruzadístico, sobressaía-se a concepção de uma guerra justa. A guerra justa fora a acepção de um combate pelo direito e contra o erro enquanto a guerra santa pressupunha não apenas a justiça, mas uma promulgação divina. Para sacralizar as causas, os homens e os feitos destes combates, Deus participaria diretamente deles²⁰. Assim quando o conde-rei partira em direção às ilhas, afirmara que:

Nós fomos nessa viagem na fé de Deus e por aqueles que não crêem n'Ele. E fomos lutar contra eles por duas coisas: ou para convertê-los, ou para destruí-los, para que devolvessem aquele reino à fé de Nosso Senhor. E como fomos em Seu nome, tínhamos confiança n'Ele, pois Ele nos guiaria.²¹

O conflito entre cristãos e muçulmanos fora sacralizado de tal modo que Deus participara dele através das graças aos seus servos, bem como diretamente no

¹⁹ JAUME I DE ARAGÃO, op. cit., cap. LII, p. 98-99.

²⁰ FLORI, Jean. **Guerra santa**: formação da ideia de cruzada no Ocidente cristão. Campinas: Editora da Unicamp, 2013. p. 95.

²¹ JAUME I DE ARAGÃO, op. cit., cap. LVI, p. 103.

próprio destino das batalhas. A participação direta da divindade cristã naquele embate, envolvera-o de uma sacralidade que o tornara crucial não apenas ao território da *Hispania*, aos reis e nobres, mas também de toda a Cristandade²². Era uma reconquista, não de um antigo espaço visigodo, mas de um patrimônio cristão. Assim, o conde de Barcelona e rei de Aragão reverberara em suas palavras uma concepção sacralizada da luta contra os muçulmanos – a conquista de Maiorca fora um empreendimento dedicado ao seu Senhor contra aqueles que o negavam.

Em sua narrativa, o monarca se referira ao empreendimento bélico em Maiorca como uma *passatge*²³. De acordo com Costa, a palavra passagem no período medieval fora entendida no âmbito de uma cruzada espiritual, isto é, um movimento de acepções escatológicas que almejava um aperfeiçoamento. A passagem se assemelhara a uma peregrinação, um martírio²⁴.

Os combates travados contra os muçulmanos nas frentes ocidental e oriental se caracterizavam como peregrinações, armadas, mas peregrinações postas ao serviço de um Senhor. De acordo com García Fítz, Urbano II (1042-1099) – o mesmo papa que em 1095 exortara os cristãos a tomarem Jerusalém – equipara no final do século XI a guerra contra os muçulmanos no Ultramar e na Península Ibérica²⁵.

Neste processo de sacralização da guerra, o soldado cristão se transformara no simulacro de um mártir. Caso morressem em combate, sob o serviço de Deus, aqueles homens alçariam o reino celeste, tal como nos primeiros anos do cristianismo, os mártires morreram pela fé de Cristo. A equiparação de um guerreiro aos mártires pacíficos, que em alguns casos negaram as armas, torna-se exemplar de um longo processo de transformação do pensamento cristão acerca da ação militar²⁶. O ofício bélico, sob a ordenação divina e contra os muçulmanos, garantiria o reino celeste para estes novos mártires:

²² GARCÍA FÍTZ, Francisco. **Las Navas de Tolosa**. Barcelona: Ariel, 2012. p. 413-421.

²³ JAUME I DE ARAGÃO, op. cit., cap. LV, p. 101-102.

²⁴ COSTA, Ricardo. Ramón Llull y la Orden del Temple (siglos XIII-XIV). **Abacus**, Barcelona: Vol. 11, pp. 4-142. p. 101.

²⁵ GARCÍA FÍTZ, op. cit., p. 429.

²⁶ FLORI, op. cit., p. 158-159.

– Barões, agora não é hora de fazer um longo sermão, pois a ocasião não nos permite. Este feito em que nosso senhor rei e vós estais, é obra de Deus, não nossa. Logo, deveis fazer esta conta: aqueles que neste feito receberem a morte, a receberão de Nosso Senhor, e terão o Paraíso, onde terão a glória perdurável por todos os tempos; aqueles que viverem terão honra e valor em suas vidas e bom fim em suas mortes. Assim, barões, confortai-vos com Deus, porque o rei, vosso senhor, nós e vós, desejamos destruir aqueles que renegam o nome de Jesus Cristo. Todos os homens devem pensar, e podem, que Deus e Sua Mãe não se separarão de nós hoje, pelo contrário, nos darão a vitória. Portanto, deveis ter bom coração, pois assim vencerão tudo, já que a batalha deve ser hoje. Confortai-vos e alegrai-vos bem, pois vamos com um senhor bom e natural, e Deus que está acima dele e de nós, ajudar-nos-á²⁷.

O discurso do bispo de Barcelona ressaltara que aqueles que morressem na conquista de Maiorca receberiam a glória eterna, pois estavam sob o serviço de Deus. Aqueles guerreiros deveriam oferecer seus corpos ao bem do cristianismo e do reino. De acordo com Flori, esta compreensão da morte em combate entendida como remissora dos pecados fora uma das principais características da sacralização da guerra. Porém, estes embates não foram vistos apenas em sua face penitente, assimiladas ao martírio. Como em uma relação de dom e contra-dom, tal como as estabelecidas entre senhores e vassallos, aqueles combatentes ofereciam seus serviços ao seu Senhor e este garantiria a salvação de seus servos²⁸.

A modalidade cavaleiresca do crer

Jaime I entendera seus feitos enquanto obras sacralizadas pela cooperação entre a graça divina e a ação humana. Suportada em uma teologia cristã voltada à ação, as primeiras palavras do Conquistador no *Llibre dels Feyts*, destacaram uma compreensão sacralizante da união entre a fé e as obras que remontara à *Epístola de Tiago*. No entanto, entre os homônimos Tiago e Jaime dez séculos de distância transformaram, ao menos em suas estruturas externas, a obra cristã. Do cristianismo

²⁷ JAUME I DE ARAGÃO, op. cit., cap. LXII, p. 113.

²⁸ FLORI, op. cit., p. 327-330.

primitivo de Tiago à Cristandade expansionista de Jaime novas práticas se impuseram a realidade das mulheres e homens cristãos.

Escrita entre os séculos I e II e.c., o autor da epístola tivera como público os povos cristianizados e dispersos no Império Romano. Suas preocupações se voltaram para uma prática que articulava a fé às obras, de modo que retomara do Antigo Testamento os personagens Abraão, Raab e Jó como exemplos de uma práxis perseverante que cooperara com Deus. Para além dos modelos veterotestamentários, Tiago delegara aos seus ouvintes modos de conduta pautados na proteção e coesão de suas comunidades – as viúvas, os órfãos e os pobres deveriam ser protegidos e nutridos. A resistência na fé, este perseverar, constituíra os moldes de um bom cristão:

Por outra parte, a sabedoria que vem do alto é, antes de tudo, pura, depois pacífica, indulgente, conciliadora, cheia de misericórdia e de bons frutos, isenta de parcialidade e de hipocrisia. Um fruto de justiça é semeado pacificamente para aqueles que promovem a paz²⁹.

Nesta passagem da *Epístola de Tiago* a paz assumira o cerne da ação divina, daquilo que se estende do alto. O cristão, portanto, deveria ser pacífico. Ainda em sua missiva, este judeu-cristão afirmara que as lutas e as guerras não advinham do Senhor, eram fruto deste século. Opunham-se a concórdia divina, afinal o “amigo do mundo torna-se inimigo de Deus”³⁰. A propagação de um cristianismo de obras pacíficas, tal como pregara Tiago, contrastara com a percepção de nosso monarca. Como a conquista de um reino se transformara em uma obra cristã?

Conforme Jean Flori, a sacralização do combate no seio das sociedades latino-cristãs, da Antiguidade até a Idade Média, definira-se através de uma transformação, não-linear e realizada a passos curtos, de um pacifismo inicial do cristianismo até uma guerra santa empreendida contra os muçulmanos em torno do Mediterrâneo³¹. Para o autor, um dos primeiros indícios desta mudança se dera na vitória do imperador Constantino (272-337) sobre Magêncio (278-312) na Batalha da Ponte

²⁹ BÍBLIA DE JERUSALÉM, op. cit., Tg. 3: 17-18.

³⁰ Ibid., Tg. 4: 1-4.

³¹ FLORI, op. cit., p. 16.

Mílvia. Travada no início do século IV, as tropas de Constantino sobrepujaram seus oponentes sob um símbolo cristão. Fora este novo deus, de uma religião associada aos escravos, que garantira o êxito do imperador romano.³²

Em um Império Romano cristianizado, Agostinho de Hipona apontara que a guerra, mesmo quando compreendida enquanto um dano, representara uma infração menor no intuito de evitar algo maior. Em suas proposições, o bispo retomara as passagens do Antigo Testamento, nas quais Deus dirigira suas guerras contra outros povos – se o próprio Senhor guerreara, por que os cristãos não poderiam? Deste modo, o combate na perspectiva agostiniana fora sacralizado ou aproximado do campo do sagrado quando desejado e ordenado por Deus³³. Esta doutrina elaborada pelo bispo de Hipona fizera parte de uma herança ciceroniana na qual a guerra assumira um valor moral enquanto um serviço ao Império. Tal elaboração intelectual de Agostinho visara justificar a ação dos soldados cristãos contra os bárbaros. Um combate defensivo, mas também ofensivo, em conformidade com os planos divinos.³⁴

Em fins do século IX, o papa João VIII (820-882) proclamara que o guerreiro morto em uma batalha empreendida em nome da Igreja e de Deus teria acesso ao paraíso. No entanto, a declaração do papa não caracterizara a ação bélica enquanto remissora dos pecados, aspecto essencial à consolidação de um ideal cruzadístico. De acordo com Flori, estes homens que combatiam os pagãos, mesmo que em pecado, por sua profissão de fé poderiam ser salvos. A guerra, como seria alguns séculos depois, não se manifestara com uma obra reparadora ou ato penitencial. Como o ladrão na cruz que reconhecera Cristo e tivera fé em seu coração na hora da morte, estes soldados alcançariam a glória eterna³⁵.

Séculos depois, Jaime I de Aragão definira suas conquistas e conflitos contra os sarracenos em Maiorca, Valência e Múrcia como obras dedicadas ao seu Senhor. Nelas os combatentes que padecessem seriam levados ao paraíso não apenas pela

³² FLORI, op. cit., p. p. 40.

³³ Ibid., p. 43.

³⁴ Ibid., p. 272-273.

³⁵ Ibid., p. 54-56.

sua profissão de fé, mas pela união dela com boas obras. As lutas, que as hostes cristãs realizaram contra seus inimigos e que culminaram no fortalecimento da Cristandade, eximiram seus homens do pecado. Eles prestavam um serviço para e em nome de Deus:

– Senhor Deus, bem sabemos que nos fizeste rei da terra e dos bens que nosso pai tinha por Tua graça, e não começamos nenhum grande ou perigoso feito até esse momento. E muito embora tenhamos sentido a Vossa ajuda desde o nosso nascimento até agora, e nos tendes honrado contra nossos homens maus que se queriam opor a nós, agora Senhor meu Criador, ajudai-me se Vos compraz neste tão grande perigo, para que eu não perca este bom feito que comecei, pois não o perderia eu somente, mas Vós o perderíeis ainda mais, porque vou nesta viagem para exaltar a fé que Vós nos tendes dado e para humilhar e destruir aqueles que não crêem em Vós. Portanto, verdadeiro e poderoso Deus, Vós podeis me preservar deste perigo e fazer cumprir a vontade que tenho de servir-Vos. Deveis lembrar de nós, pois nunca Vos clamamos misericórdia sem a encontrar em Vós, e maiormente aqueles que Vos têm servido de coração e recebido o mal por Vós. Eu sou um destes. Senhor, lembro-Vos ainda de tantas gentes que vão comigo para servir-Vos³⁶.

Diante de um dano iminente, quando sua frota prestes a assediar Maiorca se encontrara em uma tempestade no mar, o conde-rei clamara pela ajuda de Deus. Nesta supracitada oração, Jaime lembrara que a conquista de Maiorca seria um serviço empreendido por ele e seus homens sob a honra do Senhor. Como vimos, um dos principais componentes desta sacralização da guerra fora a equiparação do ato bélico a um ato penitencial que eximira os pecados cometidos pelos homens. Em uma relação de dom e contra-dom, estes combatentes ofereciam seus serviços ao Deus cristão que, como um bom senhor, retribuía-lhes com as graças divinas e a glória eterna.

No final do século IX a exortação de João VIII caracterizara o combate em nome da Cristandade como uma profissão de fé. Ele garantira o paraíso aos mortos confessos sem a execução de um ato penitencial. Em meados do século XIII, isto é, em um momento no qual os princípios de uma guerra santa já estavam consolidados

³⁶ JAUME I DE ARAGÃO, op. cit., cap. LVII, p. 106.

na Cristandade Latina, a profissão de fé fora conjugada à obra. Os feitos daqueles guerreiros em Maiorca, Valência e Múrcia compreendiam em si um serviço ao Senhor apto a remitir seus pecados.

O Conquistador remetera no início do *Llibre dels Feys* uma passagem da epístola de seu homônimo na qual este admoestara os cristãos a unir a fé e as obras. O conde-rei igualmente legara no prólogo de sua narrativa a compreensão de uma história em movimento direcionada à eternidade e alicerçada na presciência e graças divinas. Deus sabia que realizaria seus bons feitos e o beneficiaria em diversos momentos de sua longa vida. Todavia, reconhecemos que Jaime I não tivera uma educação profunda voltada ao conhecimento dos antigos. Antes de sábio como seu genro, nosso monarca fora um conquistador. Para entendermos esta teologia da ação presente em sua produção historiográfica, devemos procurar os vestígios, os indícios da cultura intelectual de seus preceptores. Nossa hipótese é que a presença de uma teologia da ação na narrativa dos feitos de Jaime I encontrara suas bases intelectuais em um momento mais próximo que o cristianismo primitivo de Tiago ou a Roma cristã de Agostinho. Estes vestígios estariam no século XIII catalão-aragonês e em seu mausoléu, o Monastério de Santa Maria de Poblet.

O rei conquistador educado pela Ordem do Templo, optara por ser sepultado no mesmo local que seu avô Afonso II, o primeiro conde-rei de Aragão e Catalunha, no mosteiro cisterciense de Poblet. Moribundo, abandonara a coroa do século para servir Deus enquanto um monge de Cister. No entanto, por que o envelhecido Jaime elegera Poblet e o manto de Cister em seus dias finais?

Fundada em 1098 no além-Pirineus por Roberto de Molesmes (1028-1011), a Ordem de Cister praticara uma espiritualidade na qual o sofrimento terreno assumira um valor redentor, capaz de aproximar o homem do Senhor e da eternidade. Por meio de suas ações eles poderiam alcançar o divino.³⁷ Nesta mística cisterciense constituída no decorrer do século XII, o cristão pudera postular um acesso imediato a

³⁷ VAUCHEZ, André. **A espiritualidade na Idade Média ocidental**: (séculos VIII e XIII). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995, p. 88-89.

Deus, sem qualquer intermediário.³⁸ Um movimento monástico que tivera como um de seus principais expoentes Bernardo de Claraval (1090-1153).

Em Bernardo a palavra latina *labor*, como um alicerce ao monaquismo de Cister, não estivera diretamente associada ao trabalho campesino e sim a noção de uma ação penitencial, um *labor e dolor*, que atingira um caráter remissor. Um *labor* que se exercera dentro dos muros dos mosteiros, mas também fora deles pelas espadas e lanças dos cavaleiros de Cristo.³⁹ Para o monge cisterciense, o *miles Christi* desejara a morte, ele buscara morrer em uma batalha redentora e penitencial. Tal como o Messias expulsara os vendedores do Templo, estes soldados expulsariam os muçulmanos da Terra Santa⁴⁰.

A morte do cavaleiro fora dignificada por Bernardo de Claraval justamente por se colocada ao serviço de Deus. Contraposta a cavalaria secular que condenara sua alma ao matar e morrer sob causas vis, os novos cavaleiros que se dirigiram ao combate contra os muçulmanos eram glorificados em seus objetivos – defender a honra de seu Senhor. Quem morresse *por* Cristo, ou seja, nesta guerra santa, seria tão feliz quanto quem morria *em* Cristo, como os monges enclausurados. Suas mortes constituíram suas respectivas glórias no serviço ao divino.⁴¹

Em seus últimos dias de vida, Jaime I deixara uma grande quantidade de bens ao mosteiro de Poblet.⁴² Próximos do séquito real, durante os mais de sessenta anos de seu reinado, os cistercienses desfrutaram dos espólios da política expansionista de Jaime enquanto bastiões do cristianismo e ordenadores dos novos territórios. Após suas vitórias nas antigas *taifas* sarracenas, o monarca delegara a construção dos mosteiros de Santa Maria de la Real em Maiorca (1229) e Santa Maria de Benifassà em Valência (1233-1250) entregues aos monges de Cister.⁴³

³⁸ SCHMITT, Jean-Claude. **O corpo, os ritos, os sonhos, o tempo**: ensaios de antropologia medieval. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 225.

³⁹ DUBY, Georges. **As três ordens**: ou o imaginário do feudalismo. Lisboa: Editorial Estampa, 1994. p. 249-250.

⁴⁰ SALLES, Bruno T. **A conquista do Paraíso se faz pela guerra**: São Bernardo de Claraval e sua concepção acerca da luta e da cavalaria (1090-1153). 2008. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em História e Culturas Políticas. Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG, 2008. p. 125.

⁴¹ *Ibid.*, p. 125-128.

⁴² CINGOLANI, Stefano M. **Historia y mito del rey Jaime I de Aragón**. Barcelona: Edhasa, 2008.

⁴³ Para mais informações sobre a Ordem de Cister na Coroa de Aragão ver FUGUET SANS, Joan; PLAZA ARQUÉ, Carme. **El Cister**: el patrimoni dels monestirs catalans a la Corona d'Aragó. Barcelona: Col·lecció Nissaga, 1998.

Nutrido pelos templários no castelo de Monzón e próximo dos cistercienses de Poblet, o círculo cultural e social do conde-rei balizara a concepção de uma teologia do agir. Podemos inferir que tanto os templários envolvidos nos primeiros anos de sua educação quanto os cistercienses que orbitaram sua corte, foram responsáveis por inculcar no pensamento de Jaime uma relação entre suas ações belicosas e as obras cristãs.

Porém, como o cristianismo pacífico de Tiago se tornara o cristianismo belicoso de Jaime? Entendemos que a transformação destas práticas cristãs se deu não em seus níveis conteudísticos, mas formais. De modo similar às práticas religiosas nos séculos XVII e XVIII, esta nova formalidade externara sua transposição a um novo funcionamento.⁴⁴ Reempregar a prática cristã no âmbito de uma guerra santa realizada por nobres, reis e cavaleiros, proporcionara a ela uma formalidade nobiliárquica.

A exortação do papa Urbano II em 1095 transformara a ação militar, componente essencial de uma cultura nobiliárquica e cavaleiresca, em uma ação religiosa. Não uma profissão de fé, como fizera seu antecessor João VIII, mas em uma obra cristã. Era a possibilidade daquele estrato social de guerreiros participar diretamente do combate espiritual e construir as vias de sua salvação.⁴⁵ Se a sacralização da guerra na Península Ibérica anteceder o Concílio de Clermont, o início dos movimentos cruzadísticos transformara a ação dos nobres hispânicos contra os sarracenos.

Entre os primeiros anos do cristianismo aos movimentos cruzadísticos, o pilar que sustentara o conteúdo destas práticas fora a proteção dos cristãos e seu povo. Da justificação de um combate cristão por Agostinho até a promessa de salvação de João VIII, a noção de obra se transformara justamente no intuito de garantir a proteção da Cristandade. As palavras dos bispos de Hipona e de Roma procuravam encorajar os cristãos a participarem das guerras no intuito de defender o Império e a Igreja. Se nos lembrarmos da missiva de Tiago, este afirmara que aos cristãos coubera

⁴⁴ CERTEAU, Michel. **A Escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011. p. 151-163.

⁴⁵ VAUCHEZ, op. cit., p. 62-64.

a proteção das viúvas, dos órfãos e dos pobres – deveriam assegurar a existência de suas comunidades.

De acordo com Vauchez, a percepção acerca do agir desenvolvida no seio das sociedades latino-cristãs possibilitara aos homens e mulheres definirem o destino de suas almas após a morte através de suas próprias ações. Os atos penitenciais, corporais e espirituais, configuraram uma “religião de obras” que se desenvolvera especialmente nos estratos leigos que até então, eram apartados de uma relação direta com Deus.⁴⁶

O debate sobre a oposição entre a fé e as obras, instaurado nas primeiras palavras do *Llibre dels Feyts*, derivara de uma concepção nobiliárquica da *fides*. Não se tratara de uma articulação entre a profissão de fé e a prática cristã e sim da bondade inserida no nascimento do monarca, sua linhagem e ancestralidade, e como esta deveria ser convertida em boas obras.⁴⁷ No entanto, Jaime igualmente entendera que seus triunfos em Maiorca, Valência e Múrcia se converteram em obras realizadas ao serviço de seu Senhor.

A união entre a fé e as obras, desejada e cumprida pelo rei, abrangerá seu bom nascimento, a linhagem ao qual pertencera, a necessidade de superar os seus antepassados, as conquistas empreendidas em benefício de Deus e da Coroa e a relação entre a palavra e a prática. De acordo com Schmitt, o substantivo *fides* estabeleceu um laço de confiança e fidelidade entre o homem e o divino e, igualmente designara as relações de feudalidade, articuladas entre senhores e vassallos. Estas relações de senhorialidade constituída entre o *dominus* humano – o conde, o rei – ou divino – o Senhor – sustentara-se na mutualidade dos benefícios. Um senhor deveria garantir a proteção de seus vassallos enquanto estes deveriam servi-lo.⁴⁸

A presença da providência divina não fora uma exceção da narrativa de Jaime I. Reis da Península Ibérica e de toda Cristandade Latina, príncipes, nobres e cruzados

⁴⁶ Ibid., p. 184.

⁴⁷ CINGOLANI, op. cit., p. 39-40.

⁴⁸ SCHMITT, op. cit., p. 74.

teceram suas relações com o Senhor ao dedicarem suas obras à eternidade e, por conseguinte, receberem suas graças. Contudo, esta relação entre o mundano e o divino no *Llibre dels Feyts* adquirira sua singularidade quando em um texto que comunicara um período de seis décadas, suportado em guerras, negociações e tramas políticas, tivera como personagens realmente importantes apenas o Conquistador, Deus e Santa Maria⁴⁹:

– Avante, barões, começais a ir em nome de Nosso Senhor Deus! Contudo, mesmo com essas palavras ninguém se moveu, apesar de todos terem ouvido. Quando vimos que eles não se moviam, veio-nos um grande pensamento, já que eles não cumpriam nossa ordem. Voltamo-nos para a Mãe de Deus e dissemos: – Mãe de Deus, nós viemos aqui para que o sacrifício de Vosso Filho seja celebrado. Assim, rogo que não receba esta afronta, nem aqueles que servem a mim em nome de Vós e de Vosso caro Filho. E outra vez gritamos: – Avante, barões, em nome de Deus! De que duvidais? Dissemos isso três vezes. Com isso, os nossos se moveram. Ao ver que todos se moviam, cavaleiros e serventes, e que se aproximavam do fosso onde fora feita a passagem, toda a hoste começou a gritar a uma só voz: – Santa Maria, Santa Maria! Estas palavras não saíam da boca, pois sempre as pronunciavam novamente. E assim, quanto mais as diziam, mais levantavam a voz, de forma que disseram isso trinta vezes ou mais⁵⁰.

Após ouvirem as missas e receberem o corpo de Cristo, Jaime e seus homens se reuniram diante da cidade Maiorca. Inertes, cavaleiros e peões não responderam o clamar do rei e, por consequência da sacralidade daquele embate, de Deus. O jovem monarca rogara e lembrara a Santa Maria que aquele serviço que ele e seus homens prestariam era realizado em nome do Senhor e em seu benefício. Somente através das graças divinas e da intercessão da Mãe que eles poderiam empreender aquelas obras ao louvor de Cristo. Tal como um rei deveria auxiliar, proteger e guiar os seus vassalos para que estes o servissem bem. Entre o dom e contra-dom, a *fides* unira os nobres, o rei e Deus.

⁴⁹ SMITH, Damian J. James I and God. Legitimacy, Protection and Consolation in the *Llibre dels Fets*. **Imago Temporis, Medium Aevum**, Lleida: Vol 1, pp. 105-119. p. 116.

⁵⁰ JAUME I DE ARAGÃO, op. cit., cap. LXXXIV, p. 141-142.

Para Jaume Aurell, os feitos militares empreendidos por Jaime I – e que terminaram por estabelecer sua alcunha de conquistador – serviram a própria legitimidade de sua *auctoritas*. Segundo o autor, a narrativa se estabelecera através de três níveis: as proezas militares, o sentimento religioso e as cenas diárias do rei. De modo que este universo bélico ocupara a parte central das palavras proferidas pelo monarca justamente pelo seu papel também central em uma sociedade guerreira.⁵¹ Assim, a questão do prisma religioso e moral do *Llibre dels Feyts*, localizava-se estritamente no prólogo da narrativa enquanto ocupara um papel secundário no decorrer da obra.⁵² O autor ainda seguira adiante ao afirmar que o monarca fora não só o criador, mas a autoridade do próprio texto: não compusera sua narrativa a partir de textos antigos, de Deus ou de sonhos. Era sua memória a fonte de autoridade.⁵³

O quadro desenhado por Aurell ao objetivar a historiografia catalã dos séculos XII e XIV fizera do *Llibre dels Feyts* um intermediário de uma visão secularizada da história que se materializara com a *Crònica de Pere el Cerimoniós*. Ao cruzarmos estas assertivas percebemos que o impulso historiográfico no final do reinado de Jaime I estivera vinculado a uma visão laicizante da história pautada na *imitatio morum parentum* e no caráter balizar de uma cultura cavaleiresca e nobiliárquica que saudava a ação militar.

Mas seria possível delinear uma noção secular ou proto-secular da história na segunda metade do século XIII? E seria oportuno estabelecer tal distinção entre uma visão secular e religiosa da história ao contexto ibérico-medieval?

Em um primeiro momento devemos questionar a centralidade daquilo que Schmitt denominara como “instituição do sagrado”, a Igreja. De acordo com o historiador francês a Igreja medieval não fora capaz de controlar todas as formas do sagrado cristão. Nos campos, nos castelos, nas cidades a espiritualidade cristã tomara outros contornos. Pensar uma história linear da dessacralização da sociedade pelo afastamento dos dogmas da Igreja, significa marginalizar estas outras formas do

⁵¹ AURELL, Jaume. **Authoring the Past**. History, Autobiography and Politics in Medieval Catalonia. Chicago: Chicago University Press, 2012. p. 51.

⁵² Ibid., p. 45-46.

⁵³ Ibid., p. 157.

sagrado. A sacralidade eclesiástica, que objetivara centralizar a relação com o divino – somente os membros da Igreja poderiam acessá-lo – concorrera assim com outras modalidades.⁵⁴

Para Stefano Cingolani os feitos narrados no *Llibre dels Feyts* pelo monarca compuseram uma cena na qual o terreno e o espiritual romperam suas fronteiras. Suas obras enquanto rei e cristão se mesclaram. E justamente estas ações militares direcionadas para Deus, mais do que suas virtudes cristãs, que o alçaram ao paraíso. Como se sua glória eterna, balizada nas conquistas de Maiorca e Valência, fosse uma consequência de suas glórias terrenas. Para o autor, a espiritualidade cristã de Jaime se configurara sob uma ótica cavaleiresca e nobiliárquica – sua relação com o sagrado fora interpretada e materializada por um rei cavaleiro.⁵⁵

Ao refletirmos sobre a questão do sagrado e, especificamente, sobre a crença neste sagrado, devemos atentar, tal como fizera Jean-Claude Schmitt, sobre as diferenças entre o objeto afirmado da crença e as modalidades cambiantes do crer. Da crença em Deus, no diabo e no inferno e os significados social e culturalmente localizados deste crer. Conforme Schmitt, o cristianismo medieval fora caracterizado por esta capacidade de inovação e transformação e pela abertura de possibilidades de novas maneiras de crer. Mesmo que a Igreja estabelecesse um papel centralizador como instituição do sagrado que ordenara o crer, a diversidade de estratos sociais e a amplitude dos territórios ressaltaram a multiplicidade destas modalidades.⁵⁶

A espiritualidade cristã, inserida nestes meios laicos, concebera maneiras específicas de se relacionar com o sagrado. Esta modalidade nobiliárquica e cavaleiresca do crer se traduzira a partir de uma transformação da noção de obra. Combater sob o serviço de Deus fora análogo ao martírio, ao ato penitencial. A morte por Cristo dos cavaleiros alcançara a mesma dignidade da morte em Cristo dos monges.

⁵⁴ SCHMITT, op. cit., p. 48-49.

⁵⁵ CINGOLANI, op. cit., p. 259.

⁵⁶ SCHMITT, op. cit., p. 72-79.

No decorrer do *Llibre dels Feyts*, Jaime I tecera uma compreensão de seus atos militares, para além de uma função régia de ordenar e conduzir seus guerreiros, enquanto obras cristãs realizadas em serviço do divino. O monarca fora o mantenedor da ordem divina. Esta modalidade da crença, constituída sob uma ótica feudo-vassálica do dom e do contra-dom, incitara nobres e cavaleiros ao serviço do Senhor na expectativa de atingirem as glórias terrena e divina, tal como um senhor recompensaria seu vassalo pelos bons feitos.

Por outro lado, Jaume Aurell destacara que ao narrar como as graças divinas suportaram sua ação militar, o monarca tecera uma obra distinta das autobiografias espirituais cristãs nas quais seus autores se automonumentalizavam enquanto exemplos ao cristianismo⁵⁷. A ação de Deus configurara assim sua própria legitimidade. No entanto, ao considerarmos a narrativa de seus feitos como um monumento desta modalidade nobiliárquica e cavaleiresca do crer, podemos inferir que a cooperação entre a ação humana e a graça divina, balizar à sacralização dos feitos do Conquistador, estabelecera outra relação com o sagrado. De modo que o *Llibre dels Feyts*, distinto do modelo agostiniano, configurara um caráter confessional direcionado aos cavaleiros e nobres cristãos.

Envelhecido, Jaime I percebera que tudo que acontecera, a proteção que Deus lhe outorgara do nascimento até seus primeiros feitos, conformara um significado. Nas vésperas das Cortes que antecederam a conquista de Maiorca, o monarca se transformara em um instrumento de Deus na guerra contra os muçulmanos⁵⁸. *Omnis laus in fine canitur*. Por todas as suas obras ele pudera louvar sua vida. Seus feitos garantiram sua glória celeste na eternidade do Senhor e terrena na memória dos homens.

⁵⁷ AURELL, op. cit., p. 138.

⁵⁸ SMITH, op. cit., p. 113.

Considerações Finais

Gostaríamos de findar este artigo com uma pequena história acerca de um cavaleiro francês. Uma história que começa com sua morte – a efígie do cruzado Jean D'Alluye. Morto em 1248 no Ultramar, Jean deixara em sua efígie uma instigante figura: suas mãos cruzadas enfatizaram sua piedade cristã; suas vestimentas, a espada e o escudo, sua identidade cavaleiresca. Sua efígie, um monumento à morte, compreendera a duplicidade da palavra latina *memoria* que se remetera tanto as artes da memória, a capacidade e as técnicas de como preservar algo na mente, mas também a ideia de lembrança enquanto comunicação de um tempo pretérito sob a forma de um texto, de uma imagem, de uma canção ou ritual. Em uma cultura cruzadística, desenvolvida ao longo dos séculos XII e XIII, que estabelecera uma relação com a memória pautada no serviço militar destes guerreiros, a efígie de Jean D'Alluye procurara presentificar o morto, mas também criar uma lembrança sobre ele e sobre seus feitos – ele fora um cavaleiro piedoso que servira seu Senhor na Terra Santa contra os muçulmanos.⁵⁹

Suas façanhas no Ultramar estavam imbricadas a posterior elaboração das memórias sobre elas – no seio destas culturas cavaleirescas e nobiliárquicas não existira ação sem posterior comemoração. A memória sobre seus feitos e os feitos em si não estabeleciam uma contradição – as obras de um rei, de um cavaleiro ou de um nobre só se tornaram dignas porque eram posteriormente lembradas, alçando tanto o feito quanto a memória sobre ele como reprodutores sociais do poder e autoridade nobiliárquicos.

Em meados do Ano do Senhor de 1276, alguns anos após a morte de Jean D'Alluye, Jaime I se encontrara em uma situação semelhante. Quase septuagenário, o rei duplicara seus domínios antes circunscritos a Catalunha e a Aragão. *Omnis laus in fine canitur*. Envelhecido, ele poderia vislumbrar a proximidade da morte. No inverno daquele ano, em Alzira, o rei vira sua doença crescer. Confessara-se inúmeras vezes com bispos, frades menores e pregadores. Prontamente, enviara uma mensagem

⁵⁹ CASSIDY-WELCH, Megan. Remembering in the time of the crusades. Concepts and practices. In: CASSIDY-WELCH, Megan (org.). **Remembering the Crusades and Crusading**. New York: Routledge, 2017, p. 1-2.

para que seu filho, o infante Dom Pedro, fosse visitá-lo. Na presença dele, dos bispos e dos ricos-homens declarara como sua vida fora boa, como conquistara os reinos de Maiorca e Valência e como dedicara suas obras ao Senhor. E se Pedro assim o fizesse, ele poderia alcançar semelhantes glórias.

Jaime, após legar conselhos de como seu filho deveria se comportar na guerra, com seu irmão e com todo o reino, clamara ao futuro rei que seu corpo fosse enterrado no mosteiro cisterciense de Santa Maria de Poblet. Com a proximidade da morte, o Conquistador abandonara seus títulos e vestira o manto de Cister para servir ao Senhor e à Santa Maria. No entanto, com o crescimento de sua doença, “no ano de 1276, na sexta calendas de agosto, o nobre Dom Jaume, pela graça de Deus rei de Aragão, de Maiorca e de Valência, conde de Barcelona e de Urgel e senhor de Monttpelier, passou deste século”.⁶⁰

“Sem obras a fé está morta”. Com essas palavras de Tiago, Jaime I iniciara a narrativa de seus feitos. O emprego desta teologia tiaguina ressaltara a proeminência das ações diante das palavras, de modo que, assim como na metáfora do homem que se observa diante do espelho – que esquece sua imagem e volta a se observar, preso em uma concepção circular do tempo – os cristãos deveriam agir para se mover no tempo, para alcançar a glória celeste.

O processo de sacralização da guerra não fora uma imposição das estruturas eclesiásticas – se a guerra se tornara sagrada fora justamente porque aqueles guerreiros poderiam imaginá-la como um ato sagrado a partir de seus meios sociais. Nesta modalidade cavaleiresca do crer a experiência temporal compreendera uma relação de dom e contra-dom entre Deus e o rei. O Conquistador abandonara sua vontade e as vanglórias do mundo, ele dera, pensara e endereçara suas obras à divindade cristã. Enquanto o Senhor que conhecia o futuro do monarca e, por conseguinte, sabia que ele alcançaria a perfeição na união da fé com as obras, Jaime I a partir das graças ofertadas por Deus buscara através da fé e de seus feitos alcançar a verdadeira perfeição.

⁶⁰ JAUME I DE ARAGÃO, op. cit., cap. DLX-DLXVI, p. 476-480.

Nas sociedades medievais e, especificamente, nos estratos nobiliárquicos aqui estudados, a morte domesticada dos cavaleiros fora pautada em valores de uma glória terrena e celeste. O próprio desfalecimento de seus corpos fora positivado quando postos a serviço de Deus. Os mortos, neste estrato social, não desejavam ser esquecidos. Através de um antigo provérbio medieval, *omnis laus in fine canitur*, estes nobres dignificaram a morte em relação as obras que empreenderam em suas vidas. Através de suas ações eles foram capazes de positivar a corrupção de seus corpos. O desejo de glória, componente desta cultura de ostentação e exibição de reis e nobres, estendera-se para além de suas vidas terrenas: eles almejavam que seus monumentos fossem comemorados pelas gerações vindouras. A busca destas glórias terrena e celeste compusera uma virtude desta cultura belicosa de cavaleiros corajosos que não recuaram diante da morte. Ao servirem seus senhores, fossem eles um conde, um rei ou Deus, o morrer encontrara um caráter meritório em seu objetivo.

Contamos aqui uma pequena história de um cavaleiro francês chamado Jean D'Alluye. Uma história que fora cravada na pedra de sua efígie. Parece-nos instigante terminar estas palavras com mais uma história, desta vez, eternizada no selo de Jaime I de Aragão, mas também, nos fólios de seu livro. Datado de 1229, ano no qual Jaime iniciara a conquista do reino de Maiorca, o jovem rei fora figurado montado em seu cavalo enquanto carregara uma coroa, um escudo com o brasão do conde Barcelona e uma lança. Mais do que isso, a figura daquele selo não era estática, pressupunha um movimento: o cavaleiro esporeava seu cavalo e se preparava para estocar um oponente. Anos mais tarde, em sua velhice, o Conquistador rememorara uma cena semelhante no *Llibre dels Feyts* para provar diante dos franceses que mesmo sexagenário, ainda era um poderoso cavaleiro. Entre 1229 e 1274, ambas as imagens suportaram os signos que o distinguiam enquanto um monarca cavaleiro.

A narrativa dos feitos de Jaime I, legada em suas palavras como memória e exemplo, comportara esta duplicidade da *memoria* ao manter viva a presença do monarca e estabelecer um rito de comemoração de seus feitos. Tal como o francês

Jean D'Alluye, o conde de Barcelona e rei de Aragão buscara através de suas obras alcançar as glórias terrena e celeste. O monumento do Conquistador eternizara seus feitos para além de sua morte.

Fontes

BÍBLIA DE JERUSALÉM. **Epístola de Tiago**. São Paulo: Edições Paulinas, 1991.

JAUME I DE ARAGÃO. **Les quatre grans Cròniques**. Llibre dels feits del rei en Jaume. Edição de Ferran Soldevilla, revisão filológica de Jordi Bruguera i Talleda e histórica de Maria Teresa Ferrer i Mallol. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 2008.

_____. **Livro dos Feitos**. Tradução de Luciano José Vianna e Ricardo Costa. São Paulo: Instituto Brasileiro de Ciência e Filosofia "Raimundo Lúlio" (Ramon Llull), 2010.

Referências

AURELL, Jaume. **Authoring the Past**. History, Autobiography and Politics in Medieval Catalonia. Chicago: Chicago University Press, 2012.

CASSIDY-WELCH, Megan. Remembering in the time of the crusades. Concepts and practices. In: CASSIDY-WELCH, Megan (org.). **Remembering the Crusades and Crusading**. New York: Routledge, 2017.

CERTEAU, Michel. **A Escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

CINGOLANI, Stefano M. **Historia y mito del rey Jaime I de Aragón**. Barcelona: Edhasa, 2008.

COSTA, Ricardo. Ramón Llull y la Orden del Temple (siglos XIII-XIV). **Abacus**, Barcelona: Vol. 11, pp. 4-142.

DUBY, Georges. **As três ordens**: ou o imaginário do feudalismo. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.

_____. **Guilherme Marechal ou o melhor cavaleiro do mundo**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FLORI, Jean. **Guerra santa**: formação da ideia de cruzada no Ocidente cristão. Campinas: Editora da Unicamp, 2013.

FUGUET SANS, Joan; PLAZA ARQUÉ, Carme. **El Cister**: el patrimoni dels monestirs catalans a la Corona d'Aragó. Barcelona: Col·lecció Nissaga, 1998.

GARCÍA FÍTZ, Francisco. **Las Navas de Tolosa**. Barcelona: Ariel, 2012.

SALLES, Bruno T. **A conquista do Paraíso se faz pela guerra**: São Bernardo de Claraval e sua concepção acerca da luta e da cavalaria (1090-1153). 2008. Dissertação

(Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em História e Culturas Políticas. Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG, 2008.

SCHMITT, Jean-Claude. **O corpo, os ritos, os sonhos, o tempo**: ensaios de antropologia medieval. Petrópolis: Vozes, 2014.

_____. **Os vivos e os mortos na sociedade medieval**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

SMITH, Damian J. James I and God. Legitimacy, Protection and Consolation in the Llibre dels Fets. **Imago Temporis, Medium Aevum**, Lleida: Vol 1, pp. 105-119.

VAUCHEZ, André. **A espiritualidade na Idade Média ocidental**: (séculos VIII e XIII). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

VOUGA, François. **A Carta de Tiago**. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

A ATIVIDADE INTELECTUAL NO MOVIMENTO FRANCISCANO DURANTE O SÉCULO XIII: UMA ANÁLISE DAS CONSTITUIÇÕES DE NARBONA

INTELLECTUAL ACTIVITY IN THE FRANCISCAN MOVEMENT DURING THE XIII CENTURY: AN ANALYSIS OF THE NARBON CONSTITUTIONS

Victor Mariano Camacho¹
PPGHC/UFRJ

Resumo: Este trabalho objetiva discutir o paulatino desenvolvimento da atividade intelectual e do estudo teológico no âmbito da Ordem dos Frades Menores no decorrer do século XIII. Para isso, à luz da historiografia já produzida sobre o tema, analisarei as Constituições de Narbona, um conjunto de normativas aprovadas no Capítulo Geral de 1261, momento em que Frei Boaventura de Bagnorégio exercia a função de ministro geral. O texto, dentre outros aspectos da vida franciscana, ditava algumas diretrizes no que se refere ao estudo conventual e também universitário entre os minoritas. Pretendo discutir as principais mudanças previstas pela instituição em relação a atividade acadêmica dos religiosos a partir do documento em questão.

Palavras-chave: Frades Menores – educação – normatização.

Abstract: This work aims to discuss the gradual development of intellectual activity and theological study within the framework of the Order of Friars Minor during the thirteenth century. In order to do this, in the light of the historiography already produced about the subject, I will analyze the Constitutions of Narbonne, a set of regulations approved at the General Chapter of 1261, at which time Bonaventure of Bagnoregio served as general minister. The text, among other aspects of the Franciscan life, dictated some guidelines regarding the conventual study and also university among minoritas. I intend to discuss the main changes planned by the institution in relation to the academic activity of religious from the document in question.

Keywords: Friars Minor – education – normalization.

¹ Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em História Comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro sob a orientação da Professora Dra. Andreia Cristina Lopes Frazão da Silva e coorientação da Professora Dra. Carolina Coelho Fortes. E-mail: victormcrj@gmail.com.

A Ordem dos Frades Menores surgiu na primeira década do século XIII e se constituía de um grupo formado majoritariamente por leigos, incluindo Francisco de Assis, considerado pela tradição como o fundador. A maioria dos integrantes que formavam a primeira fraternidade na cidade de Assis ou eram camponeses, ou filhos de mercadores, ou mesmo da nobreza local. Alguns receberam letramento elementar voltado para a atividade comercial ou para os ofícios eclesiásticos, ao passo que outros eram iletrados.

A Regra que orientava a vida dos religiosos elaborada por Francisco e aprovada pelo papa Honório III em 1223 tinha por preocupação principal regulamentar alguns aspectos da vida franciscana, como a observância da pobreza, a oração, o ingresso de candidatos e a pregação. Este elemento em especial, diferente da forma de vida dos frades pregadores, inicialmente não previa uma preparação intelectual ou mesmo o estudo teológico.

A instituição, no decorrer dos anos, passou por um processo de “clericalização”². Ou seja, o grupo que, como já destacado, era formado em sua maioria por leigos e que antes se dedicava à mendicância e à pregação simples de caráter penitencial, recebeu diversos candidatos clérigos³ e também sacerdotes, como foi o caso do português Fernando Martins de Bulhões, que ao se tornar frade menor altera seu nome para Antônio.

Neste contexto do século XIII, é essencial destacar a questão da dissidência religiosa, entendida pela Cúria Romana como heresia. Embora as autoridades da Igreja usassem de repressão, o próprio papado entendeu que somente este procedimento não iria garantir a coesão doutrinal e a unidade da “cristandade”

² O termo “clericalização” é utilizado por autores que trabalham com a história do franciscanismo como Lázaro Iriarte, Grado Giovanni Merlo e Teóphile Desbonnets. Ele designa um processo que ocorre dentro da Ordem dos Frades Menores onde cada vez mais, os religiosos clérigos assumem funções de governo e a hegemonia dentro do grupo, estreitando suas relações com a Santa Sé. Por outro lado, os irmãos leigos, frades que eram iletrados ou mesmo que não eram sacerdotes são afastados de algumas atividades como pregação ou de assumirem funções como a guardiana de conventos ou o cargo de ministro provincial.

³ Na Idade Média, clérigo não significava apenas os ministros ordenados, isto é, padres, bispos ou monges, mas também aquele que era capaz de ler, compreender e escrever em latim, língua em que se encontrava disponível a Bíblia e os textos teológicos. Cf. VERGER, J. **Homens e saber na Idade Média**. Bauru: Edusc, 1999, p. 27.

almejada pela Instituição Eclesiástica.⁴ Logo, a partir de Inocêncio III, as ordens mendicantes⁵ foram incorporadas às estruturas da mesma Igreja. Este fator levou a expressivas mudanças na ação pastoral e nas atividades desenvolvidas pelos minoritas, pois os religiosos passaram a se dedicar a uma pregação erudita com o intuito de confrontar a dissidência herética, o que demandava preparação teológica.

No decorrer do século XIII, as ordens mendicantes tornaram-se aliadas do papado e de sua política de centralização tanto da Igreja como do Ocidente. Os frades menores, juntamente com os dominicanos pregavam em grandes centros urbanos com o intuito não apenas de transmitir as diretrizes da Igreja no tocante a observância dos sacramentos, mas sobretudo para refutar as manifestações religiosas consideradas heréticas. Vale lembrar que a prédica mendicante nestes centros urbanos antecedeu a própria inquisição pontifícia, forma ainda mais radical com a qual a Igreja reprimiu os movimentos heterodoxos se utilizando também da atuação de frades franciscanos e principalmente dominicanos em tribunais que julgavam a dissidência religiosa.

As ordens mendicantes representaram uma institucionalização no seio da Instituição Eclesiástica da prática de pregação simples, que já era realizada para as populações citadinas pelos movimentos de Vida Apostólica.⁶ A atividade dos frades, revestida de um caráter itinerante e o discurso simples, agora feito pela Igreja Romana por meio destas ordens, entrava em disputa com os movimentos que eram vistos como heréticos, criando uma nova forma de comunicação por parte da alta

⁴ Já no Terceiro Concílio do Latrão, o papado estabelece medidas coercitivas contra os movimentos considerados heréticos como a ordem aos bispos para que investigassem os suspeitos de heresia, pedido aos príncipes que confiscassem seus bens, recebendo como recompensa a indulgência da Cruzadas. Inocêncio III dá início a ofensiva geral ao definir a heresia como crime de lesa majestade, além de lançar uma cruzada no Midi. ZARNER, Monique. "Heresia". *In*: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário analítico do Ocidente Medieval**. 2V, v. 1, São Paulo: Editora UNESP, 2017, p.561-582.

⁵ De acordo com Auguste Thompson, o termo 'mendicante' só passou a ser atribuído a estas ordens por volta do século XVI, durante o século XIII, tanto dominicanos quanto franciscanos eram chamados de "frater" (irmão). (Cf. THOMPSON, Auguste. *The origins of religious mendicancy in the medieval europeu*. *In*: PRUDLO, Donald S. **The Origin, Development, and Refinement of Medieval Religious Mendicancies**. Boston: BRILL, 2011.p. 3-30).

⁶ Entre finais do século XII e inícios do século XIII é possível observar expressivas mudanças de ordem cultural no Ocidente. Algumas delas ocorreram nas formas de vida religiosa que até então existiam: a hegemonia do monacato e da vida canônica começam a ceder lugar a novas comunidades inspiradas no fenômeno denominado de Vida Apostólica. (VAUCHEZ, André. **A espiritualidade na Idade Média Ocidental**. Lisboa: Estampa, 1995, p. 82-83)

hierarquia eclesiástica dentro da realidade urbana, que até então era, de certa forma, negligenciada por esta instituição.⁷

Investindo nas audiências em vernáculo, os frades procuraram estar presentes em vários momentos da vida social urbana. O ato de fazer exortações ao povo não ficou restrito somente ao âmbito da missa ou mesmo ao espaço físico das igrejas. Além de pregarem nos domingos, dias santos e festas do calendário litúrgico, os religiosos falavam aos fiéis em outros momentos, como casamentos e funerais, tornando suas falas verdadeiros eventos públicos.

Visto que a Cúria Romana exigia estudos para pregar, no caso específico dos franciscanos, como já sinalizado, eram poucos os religiosos com formação teológica em inícios do século XIII. A prédica dos menores, diferente da dos frades pregadores, não tinha por objetivo principal o combate à heresia. Na Regra se diz que os religiosos deveriam pregar a penitência. Esta modalidade consistia em fazer exortações simples, que propiciassem o cultivo de virtudes e uma vida de oração, com uma mensagem essencialmente de paz evangélica.⁸

Foi nas primeiras experiências missionárias fora do território da Península Itálica que o próprio Francisco teria reconhecido a necessidade de ao menos um estudo elementar em Teologia em vista da pregação.⁹ Por isso, o assisense solicita ao confrade Antônio, um dos poucos letrados e teólogos da Ordem naqueles tempos, que ensinasse Teologia aos irmãos.¹⁰

⁷ DELCORNO, Carlo. Predicazione volgare e volgarizzamenti. **Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen-Age**, Roma, t. 89, n.2. p. 679-689, 1977. 679.

⁸ IRIARTE, Lázaro. **História Franciscana**. Petrópolis: Vozes, 1985. p.165.

⁹ Um dos casos que reflete o despreparo dos religiosos para a pregação além da Península Itálica é narrado na Crônica de Frei Jordão de Jano. Segundo o texto, foram enviados cerca de sessenta frades para terras germânicas. Eles não conheciam o idioma local e quando interrogados se desejavam hospedagem e alimentação respondiam "já". Ao verem que com esta expressão eram bem tratados, passaram a usá-la em qualquer situação e assim o fizeram quando perguntaram se eram hereges vindos da Lombardia. Desta forma os religiosos foram presos, outros linchados e acabaram retornando para a Itália. (JORDÃO DE JANO. Crônica. In: TEIXEIRA, Celso Márcio (coord.). **Fontes franciscanas e clarianas**. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 1263-1294. p. 1265.

¹⁰ Eu, Frei Francisco, [desejo] saúde a Frei Antônio, meu bispo. Apraz-me que ensine a sagrada Teologia aos irmãos, contanto que, nesse estudo, não extingas o espírito de oração e devoção, como está contido da Regra. (FRANCISCO DE ASSIS. Carta a Santo Antônio. In: TEIXEIRA, Celso Márcio (coord.). **Fontes franciscanas e clarianas**. Rio de Janeiro: Vozes, 2008. p.107).

Robert Roest salienta que os minoritas na primeira metade do século XIII não haviam previsto ou mesmo demonstrado preocupação em organizar a atividade intelectual dentro da comunidade, pois este elemento não era visto como prioridade, como no caso dos dominicanos, que desde o início se dedicaram ao estudo universitário.

Porém, no decorrer do século XIII os frades menores acabaram, de certa forma, adaptando o modelo dominicano de organização estudantil. O que diferenciava as duas ordens é que enquanto os pregadores se dedicavam a atividade intelectual em vista do combate a heresia, os Menores, por sua vez, entendiam este aspecto como um ofício dentre os demais desenvolvidos nas fraternidades como a mendicância ou o trabalho manual.¹¹ O incentivo à educação dos frades também provinha dos setores eclesiásticos. Prelados como William de Auvergne, arcebispo de Paris que naquele momento demonstrava apoio aos minoritas, aconselhavam aos frades que se dedicassem ao estudo teológico para que estivessem em condição de refutar outros grupos religiosos "imersos na escuridão".¹²

Segundo Neslihan Senocak, no capítulo de 1217, Gregório de Nápoles é nomeado ministro provincial da Lombardia. É dele a iniciativa de iniciar os estudos na Ordem. Durante o seu generalato é fundada a primeira casa dedicada a educação dos frades em Bolonha. A cidade era sede da segunda maior universidade do Ocidente, local onde se ensinava, principalmente direito e os franciscanos haviam se estabelecido nela em 1211.¹³ Esta fraternidade, entretanto se tratava de um centro de estudos gerais, local em que não se oferecia um ensino aos moldes universitários, mas uma instituição onde se lecionava noções elementares de Teologia e doutrina da Igreja.¹⁴

Passaram-se os anos e os franciscanos cada vez mais se dedicavam a atividade intelectual, sobretudo após a morte do fundador. Teodosio Lombardi salienta que,

¹¹ ROEST, Bert. **A history of franciscan education**. (c. 1210-1517). Boston: BRILL, 2000.p.5

¹² ROBSON, Michael. **The franciscan in the Middle Ages**. New York: The Boydell Press, 2006. p. 58-59

¹³ SENOCAK, Nelihan. **The Poor and the Perfect: the rise of learning in the Franciscan Order, 1209-1310**. New York: Cornell University Press, 2012. p.25.

¹⁴ BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. **História da filosofia cristã**. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 414.

dentro da Ordem, havia a necessidade cada vez maior de distinguir os religiosos dos grupos ditos heréticos, uma vez que em sua inspiração inicial, o movimento ao defender a renúncia de bens e a pobreza radical, se aproximava de comunidades classificadas naquele contexto de heterodoxas.¹⁵ Logo, era necessário que os minoritas fossem instruídos na doutrina da Igreja Romana. Por isso, inicialmente são instituídos os estudos em nível provincial em conventos direcionados à formação dos noviços, sendo a primeira destas casas, como já mencionado, criada em Bolonha¹⁶ entre 1220 e 1223, onde Antônio teria lecionado Teologia.¹⁷

Robert Roest informa a ordem cronológica em que as casas de estudo dos frades foram sendo fundadas pelos centros urbanos da Europa. Depois de Bolonha entre 1220 e 1223, é fundada a casa de Paris por volta de 1224. Em seguida Tolouse entre 1225 e 1227, Oxford por volta de 1229, Magdeburg em 1228, Colônia em 1230, Cambridge após 1240 e Nápoles em finais de 1240.¹⁸ Cabe destacar que as primeiras casas foram fundadas quando Francisco ainda era vivo, porém, o santo renunciou ao cargo de ministro geral em 1221 o que se conclui, portanto os esforços da Ordem em estabelecer centros de estudo para a educação dos frades logo no início do século XIII.

Em um primeiro momento, havia uma grande dificuldade entre os ministros no que diz respeito a promoção do estudo nas províncias, pois era necessário formar

¹⁵ Em finais do século XII, na diocese de Lyon no Sul do Reino da França, um grupo de pregadores itinerantes fundado pelo mercador Pedro Valdo também viviam em pobreza e austeridade e se dedicavam a proferir exortações em vernáculo. Inicialmente o faziam com a autorização episcopal, todavia, acabaram tomando o caminho da dissidência quando o clero diocesano passou a condenar suas práticas sendo então classificados como hereges pelo papado. Ver: RUBELLIN, Michel. No tempo em que Valdo não era herege: hipóteses sobre o papel de Valdo em Lyon. *In*: ZERNER, Monique (org). **Inventar a heresia? Discursos polêmicos e poderes antes da Inquisição**. São Paulo: Editora Unicamp, 2009. p. 201-228.

¹⁶ Idem., p. 6. Segundo Roest, os frades menores chegaram em Bolonha no início de 1211, onde estabeleceram uma fraternidade no centro urbano. A história dos estudos na cidade começa por volta de 1219 e 1220 quando Pietro Giovanni Stochia, então ministro provincial amplia uma casa para estudos na área de Teologia e direito. Em 1236 os frades se mudam para o convento de S. Francesco. A escola se expande e forma futuramente mestres como Haymo de Favershan, Thomaso de Pavia e Giovanni Buralli de Parma. A escola de Teologia também se abre ao clero secular e em 1249.

¹⁷ LOMBARDI, Teodosio. Sant' Antonio di Padova maestro di teologia a Bologna. Il problemi degli studi agli inizi dell'ordine francescano. *In*: POPLI, Antonio (org). **Le fonti e la teologia dei sermoni antoniani**. ATTI DEL CONGRESSO INTERNAZIONALE DI STUDIO SUI SERMONES DI S. ANTONIO DI PADOVA. Padova, 1981. *Atti...* Padova: Edizioni Messagero, 1981. p. 797-819. p. 803.

¹⁸ ROEST, Robert 2014. Op cit. p. 26.

homens letrados para lecionar aos noviços. Por isso, por volta de 1235, Ângelo de Pisa, ministro da Inglaterra teria solicitado a Robert Grosseteste, clérigo secular e reitor da Universidade Oxford e futuro bispo Lincoln que lecionasse Teologia aos frades no convento da cidade em que se encontrava a universidade.¹⁹

Das casas dedicadas ao estudo, todavia a que teve maior destaque foi sem dúvida Paris. Os minoritas chegaram na cidade em setembro de 1219 em uma missão liderada por Frei Pacífico com alguns confrades o que redundou no estabelecendo de uma fraternidade na cidade. Robert Roest elucida que já em 1224 os frades começam a equipar o convento de Vauvert na França com livros e mestres voltados para a formação teológica dos noviços. Em 1230 os franciscanos recebem a permissão episcopal para iniciar um programa de estudos teológicos intramuros na Abadia de Saint German, além de receberem doações do Rei Luis IX, fundando o convento de Cordeliers, casa em que se dirigiam religiosos da região que desejavam obter formação teológica. Estas duas casas estavam localizadas em Paris.²⁰

A inserção dos franciscanos nesta cidade leva a um considerável aumento de vocações. Entretanto, neste contexto, os candidatos já estavam inseridos em um ambiente de considerável atividade intelectual, pois na sua maioria vinham da universidade local, na época, uma das, ou se não, a maior da Europa.²¹

Como a Regra não previa nenhum tipo de normativa quanto à dedicação dos frades a respeito, não havia concordância entre os religiosos.²² Além disso, os estatutos provinciais variavam no tocante a inserção dos irmãos no meio acadêmico.

Todavia, a fundação de um convento e de uma casa voltada para a formação teológica em Paris propicia que os franciscanos tenham cada vez mais influência no

¹⁹ SENOCAK, Nelihan. Op cit. p. 51

²⁰ Na documentação em latim usada nesta pesquisa encontrei o termo "magister" ou "lectores" para designar aqueles que tinham a função de lecionar o que leva a crer que provavelmente, a palavra "professor" não se aplica ao contexto do século XIII. (Ver: CORREIA, Alexandre. A universidade medieval. *Revista da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo*. v. 45, 292-329, 1950, p. 293-294)

²¹ ROEST, Robert. Op cit., p. 12

²² Além da Carta a Santo Antônio, outro documento que demonstra o fato de que Francisco não tinha aversão ao estudo é o seu Testamento em que o mesmo exalta os teólogos: "*E a todos os teólogos e aos que nos ministram as santíssimas palavras divinas, devemos reverenciar e venerar, como a quem nos comunica espírito e vida*". FRANCISCO DE ASSIS. Testamento. In: TEIXEIRA, Celso Márcio (coord). **Fontes franciscanas e clarianas**. Rio de Janeiro: Vozes, 2008. p.189)

âmbito da universidade. Visto que muitos dos noviços já eram universitários, logo a Ordem teria seus mestres teólogos e juntamente com os dominicanos, cátedras na instituição de ensino em questão. Os primeiros mestres são o britânico Alexandre de Hales, fundador da escola franciscana de Teologia, além de João de la Rochelle, que assume a cátedra posteriormente.²³

A presença dos minoritas na Universidade de Paris gera tensões, como a famosa querela entre seculares e mendicantes em que o mestre secular Guilherme de Saint-Amour fez ataques aos dominicanos e franciscanos. As queixas dirigidas aos mendicantes eram, sobretudo, de ordem corporativa, pois no contexto do século XIII, a universidade de Paris nada mais era que uma corporação formada por mestres e os estudantes.²⁴ Os mendicantes eram acusados de violar os estatutos, porque depois de se graduarem em Teologia, obtinham licença para lecionar sem cursar Artes, o que era uma norma da instituição.²⁵

Além disso, o papa lhes havia cedido a possibilidade de obter a licença para ensinar Teologia fora da universidade, por meio do chanceler de Notre-Dame, ocupando duas cátedras, quando os estatutos lhes permitiam apenas uma. Outra crítica residia no fato de que os mestres mendicantes rompiam com a solidariedade universitária, pois davam continuidade aos seus cursos no momento em que a instituição entrava em greve, mesmo sendo este um direito concedido pelo papado. Como os mendicantes não recebiam dinheiro para lecionar e viviam de doações, os seculares os acusavam de estar alheios às reivindicações dos universitários. Também eram acusados de monopolizar os estudantes, desviando-os para a vida religiosa.²⁶

Uma vez que a Universidade Medieval, sobretudo no caso de Paris estava ligada a Instituição Eclesiástica, o papado sempre fomentou a presença dos

²³ DESBONNETS, Théophile. **Da intuição a instituição**. Petrópolis: Vozes, 1987.p. 127.

²⁴ Embora os moldes da universidade parisiense tenham sido usados de forma recorrente para homogeneizar estas instituições no ocidente medieval como um todo, cabe destacar que a organização das universidades no contexto do século XIII não seguia este modelo necessariamente. Em Oxford, por exemplo, a universidade surgiu por iniciativa do poder monárquico e permaneceu vinculada a aristocracia feudal que buscava a manutenção de privilégios. Por outro lado, na Península Ibérica, as universidades em sua maioria eram subordinadas ao poder régio. (Ver. CORREIA, Alexandre. Op cit., p. 26-38).

²⁵ LE GOFF, Jacques. **Os intelectuais na Idade Média**. Rio de Janeiro: José Olimpo, 2010.p. 130.

²⁶ Idem., p. 130

mendicantes neste meio. Primeiramente para perpetuar o controle destas instituições de ensino e também, para garantir o refinamento e a eficácia da pregação dos frades que naquele contexto, como já dito, tornaram-se aliados do projeto centralizador pontifício. Por isso, nas rixas com os seculares, o papa Gregório IX, por exemplo, colocava-se ao lado dos minoritas e pregadores.

A historiografia concorda que o primeiro esforço por parte do governo da Ordem em organizar a atividade intelectual se deu durante o generalato de Boaventura de Bagnorégio com as Constituições de Narbona em 1261. Mas, em quais as circunstâncias este documento foi produzido? Qual a natureza deste texto?

Primeiramente cabe tratar da figura de Boaventura. O frade que tinha o nome de João Fidanza nasceu em Bagnoregio, próximo a Viterbo por volta de 1221. Iniciou seus estudos acadêmicos ainda jovem, obtendo o título de Mestre em artes já em 1242. No ano seguinte, ingressou na Ordem, momento em que também começou a cursar Teologia sob a orientação de Alexandre de Hales, João de la Rochelle, João de Parma, Odo Rigaud e Guilherme de Middletown. Logo, obteve o grau de bacharel bíblico em 1248, depois em bacharel sentenciário em 1250 e em 1253, obteve o título de Mestre em Teologia.²⁷

Boaventura foi conhecido pelas diversas reformas promovidas no movimento franciscano, como a elaboração da Legenda Maior de São Francisco e a sua transformação em versão oficial da vida do fundador. Seu generalato é caracterizado pelo esforço de organizar a vida franciscana e conciliar as querelas que existiam entre os frades em relação à observância de normativas até então elaboradas e da própria vivência da Regra franciscana.²⁸

As Constituições de Narbona seriam uma compilação das diversas ordenações até então promulgadas na Ordem desde a aprovação da Regra em 1223, mas que,

²⁷ BORHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. Op cit. p. 422.

²⁸ Ver: ODOARDI, Giovanni. L'evoluzione istituzionale dell'ordine. In: POMPEI, A. (org). **San Bonaventura maestro di vita francescana e di sapienza cristiana**. In: ATTI DEL CONGRESSO INTERNAZIONALE PER IL VII CENTENARIO DI SAN BONAVENTURA DA BAGNOREGIO. Roma: 1974. *Atti...* Roma: Pontificia Facolta Teologica San Bonaventura, 1976. p. 137-210

segundo Desbonnets, eram ignoradas por muitos ministros provinciais.²⁹ A Regra apresentava apenas princípios gerais sobre a vida dos minoritas. A medida, porém, em que o movimento crescia, os seus integrantes assumiam outras atividades e funções que não eram previstas nos primeiros anos após a sua fundação, o que acabou gerando dúvidas quanto à observância de vários pontos do documento inicial. Por isso, os capítulos discutiam tais pontos e acabaram publicando glosas à Regra que tinham o objetivo não apenas de interpretá-la, mas também de complementar o que não estava previsto. Um destes pontos eram os estudos conventual e universitário, que na primeira metade do século XIII não faziam parte da realidade dos irmãos.

Quando assumiu o cargo de ministro, Boaventura teria reunido estes vários estatutos, a fim de unificar toda a legislação até então produzida, concluindo o trabalho em 1260. A normativa foi apresentada no capítulo geral realizado em Narbona, sendo aprovada pelos definidores e ministros provinciais em 1261. Todavia, é questionado se este documento se trata de uma mera compilação, pois, provavelmente, Boaventura teria adicionado outras questões e demandas presentes na fraternidade naquele tempo, como é o caso da própria atividade intelectual na qual ele mesmo estava inserido. Vale destacar que, logo depois de sua eleição, recebeu a licença para lecionar Teologia em Paris, assumindo a cátedra em seguida.³⁰

O texto trata de diversos aspectos da vida religiosa franciscana como a observância da pobreza, da obediência, etc... No que se refere a formação dos noviços, na *Rúbrica I, sobre o ingresso na Ordem*, o documento trata dos critérios dos candidatos a serem recebidos na fraternidade:

3. E já que Deus não nos chamou somente para a nossa salvação, mas também para a edificação dos outros através de exemplos, conselhos e salutarex exortações, ordenamos que ninguém seja recebido à nossa Ordem se não for um clérigo competentemente instruído na gramática ou na lógica, ou se não for um clérigo ou um leigo cujo ingresso seja uma edificação muito importante e insigne para o povo e para o clero.⁴ Mas se, contrariamente a essa forma, for necessário

²⁹ DESBONNETS, Théophile. Op cit., p. 137.

³⁰ Idem., p. 137.

receber alguém por causa do exercício de trabalhos domésticos, não seja recebido sem urgente necessidade, e isso com licença especial do Ministro geral.³¹

Na Regra Bulada os critérios estabelecidos para a recepção de candidatos são a observância da fé católica e dos sacramentos, além de não serem casados.³² Não havia no texto normativo da primeira metade do século XIII nenhuma recomendação no que tange a atividade intelectual e o cultivo da erudição. Nas Constituições aprovadas em 1261 é possível observar uma mudança expressiva em relação a isso: primeiramente, de acordo com o documento, Deus chamou os frades para a edificação dos outros por meio de exemplos, conselhos e exortações, ou seja, estavam a serviço da Igreja. Ou seja, segundo o texto, a missão principal dos religiosos é a ação pastoral.

Por isso, na visão de Boaventura e do governo geral, naquelas circunstâncias, um clérigo atenderia a tais demandas de maneira mais satisfatória que um leigo, portanto, os candidatos deveriam ser previamente instruídos em gramática ou lógica, provavelmente para dar continuidade aos estudos acadêmicos.

De acordo com Grado Giovanni Merlo, entre os anos de 1220 e 1223, mesmo período em que se dá a elaboração da regra, há uma reviravolta dentro da fraternidade, pois é o momento em que os franciscanos passaram a assumir tarefas

³¹ A versão para o português foi traduzida por Frei Ary Pintarelli para o estudo interno de noviços e frades estudantes de Filosofia e Teologia da Província Franciscana da Imaculada Conceição do Brasil e não foi publicado por nenhuma editora no Brasil. O texto foi consultado em pesquisas realizadas no Noviciado Franciscano da mesma província, na cidade de Rodeio em Santa Catarina. O texto foi traduzido da versão em latim: CONSTITUTIONES GENERALES ORDINIS FRATRUM MINORUM EDITAE ET CONFIRMATAE IN CAPITULO GENERALI APUD NARBONAM. In: BIHL, Michael (ed). **Archivum Franciscanum Historicum**, Ano 34. Roma: Collegium S. Bonaventure, 1941, p. 13-94; 284-358. Doravante "Narbona" Cap. I, 3-4:3. *Et quia non solum propter nostram salutem vocavit nos Deus, verum etiam propter aliorum aedificationem per exempla, consilia et salubria hortamenta, ordinamus quod nullus recipiatur in Ordine nostro, nisi sit talis clericus qui sit competenter instructus in grammatica vel logica, aut nisi sit talis clericus vel laicus, de cuius ingressu esset valde celebris et famosa aedificatio in populo et in clero.*4. *Si quem vero praeter hanc formam recipi oporteat propter familiaria officia exercenda, non recipiatur absque urgente necessitate, et hoc de Ministri generalis licentia speciali.*

³² Regra Bulada: E os Ministros diligentemente os examinem acerca da Fé Católica e dos Sacramentos da Igreja. 3 E, se eles crerem todas estas coisas e as quiserem professar com fidelidade e observar com firmeza até ao fim, 4 e se não são casados – ou, se o são, suas mulheres já entraram nalgum mosteiro ou lhes deram licença com autorização do Bispo diocesano. FRANCISCO DE ASSIS. Regra Bulada da Ordem dos Frades Menores Cap. II, 2-4. Doravante RB. O texto utilizado é da edição portuguesa da Editorial Franciscana. (MOTA, Armando. **Escritos de São Francisco**. Editorial Franciscana: Braga, 1996.p. 146-150).

pastorais tipicamente clericais. A inserção dos franciscanos nestas atividades ordenadas pelo papado deve-se ao ingresso crescente de sacerdotes e clérigos, que passariam a desempenhá-las.³³

A dedicação dos irmãos menores à atividade intelectual se dará em virtude da sua atuação cada vez maior em missões de interesse pontifício, como o combate a heresia, as cruzadas e também o domínio político do espaço urbano no Centro e Norte da Itália. Por isso, a formação teológica não será apenas uma iniciativa interna, mas uma exigência da própria Igreja Romana, o que Regra inicial não previa. Logo, as Constituições passam a valorizar os candidatos com prévio letramento para que posteriormente possam dedicar-se a Teologia e assim cumprir as demandas que a Igreja exigia.

Por outro lado, segundo o documento, os iletrados só deveriam ser recebidos em caso de urgente necessidade e suas funções dentro da instituição se restringiriam a trabalhos domésticos. Observamos neste fragmento uma hierarquização dentro do movimento, já que como aponta André Vauchez, a Igreja Romana não concebia o projeto inicial de Francisco de uma ordem religiosa em que clérigos e leigos estivessem em pé de igualdade.³⁴

O trecho do documento em que se fala de estudo de forma mais direta tem como título "*As ocupações dos frades. Rubrica VI*". No parágrafo 1 se diz:

1. Dizendo a Regra que "os irmãos, aos quais o Senhor deu a graça de trabalhar, trabalhem fiel e devotamente", ordenamos que os irmãos, tanto clérigos como leigos, sejam forçados por seus Superiores a exercer a escrita, o estudo e outros trabalhos que possam desempenhar.³⁵

³³ MERLO, Grado Giovanni. **Em nome de São Francisco**. Rio de Janeiro: Vozes, 2007, p. 81.

³⁴ VAUCHEZ, André., Op cit. p.144.

³⁵ Narbona Cap. VI, 1. Segue o trecho em latim: *Cum Regula dicat, quod "fratres quibus dedit Dominus gratiam laborandi, laborent fideliter et devote", ordinamus quod fratres tam clerici quam laici compellantur per suos superiores in scribendo, studendo et aliis laboribus sibi competentibus exerceri.*

De acordo com o quinto capítulo da Regra Bulada, recomenda-se que todos devem *trabalhar fiel e devotamente a fim de afastar o ócio que seria o inimigo da alma*,³⁶ além disso, é enfatizado que não se deve receber dinheiro, mas sim coisas necessárias ao corpo e à fraternidade. No documento de 1223, contudo, não são citados os tipos de trabalho que deveriam ser desempenhados pelos integrantes da fraternidade. Os frades menores, nos primeiros anos, se dedicavam sobretudo a trabalhos manuais.

O fato é que, em 1260, o estudo passa a ser considerado como uma forma de trabalho. Pietro Maranesi destaca que o trabalho se constituiu como um elemento identitário dentro da Ordem. Tanto na Regra Bulada quanto na não Bulada há a recomendação para um trabalho "conventualizado", quase monástico. Entretanto, a pregação também era entendida como um ofício, uma vez que inicialmente, tanto clérigos quanto leigos, tinham a autorização de pregar.

Todavia, com a entrada de sacerdotes, começa a haver uma tensão entre trabalho manual e atividade apostólica, uma vez que os clérigos entendiam que seu único ofício dentro da fraternidade era se dedicar às atividades próprias de seu ministério, como a confissão, a pregação e outras ações pastorais. Além disso, no momento em que Boaventura ingressa na fraternidade, os franciscanos já se dedicavam a atividade intelectual.³⁷

Segundo Maranesi, Boaventura em seus escritos defendia que a atividade pastoral se constituía como uma forma de trabalho que exige uma prévia preparação intelectual. Na visão do ministro geral, o estudo, a pregação e a atividade pastoral são mais importantes para a Ordem que o trabalho manual, pois as primeiras são as formas com as quais os minoritas servem à Igreja.³⁸

No documento, entretanto, é dito que os superiores, mais do que incentivar, deveriam, como sugere o termo em latim "*compellantur*", impelir que os frades, tanto

³⁶ RB Cap V, 1-2.

³⁷ MARANESI, Pietro. Labor sapientiae melior est corporeo labore: la visione di Bonaventura del lavoro manuale, in: "La grazia di lavorare". Lavoro, vita consacrata, francescanesimo. **Teologia spirituale**, n. 37, EDB, Bologna, p. 455-510, 2015.p.500.

³⁸ Idem., p. 500.

clérigos quanto leigos, estudassem e escrevessem. O termo mais do que impelir, sugere muito mais obrigação na dedicação aos estudos. Ou seja, ser frade menor doravante passava pelo cultivo do intelecto em vista da ação pastoral. O trecho se conecta ao anterior, que restringe o ingresso de iletrados no movimento que, na nova configuração da Ordem, acabavam sendo “inúteis”, pois não se enquadravam neste novo modelo de religioso, sem dúvida distante da experiência inicial do próprio fundador.

O trecho também dá a entender que os religiosos passaram também a fazer cópias de livros e outros textos em conventos com o intuito de auxiliar os estudantes. O documento segue no parágrafo 12 fazendo recomendações àqueles que estudam em Paris:

12. E os que devem ser enviados a Paris para estudar, primeiramente exercitem-se por três ou dois anos depois do noviciado em algum estudantado de sua província, ou na província vizinha, a não ser que sejam tão letrados que possam ser enviados logo após o noviciado. Contudo, não sejam enviados senão por autoridade do Ministro, com o conselho e o consentimento do Capítulo provincial.³⁹

Neste fragmento das Constituições se recomenda que antes de serem enviados aos estudos gerais em Paris, os noviços passem primeiro por alguma casa aos moldes de Bolonha por pelo menos dois anos. Entretanto, o mesmo documento abre um precedente ao dizer que aqueles que já fossem letrados o suficiente, deveriam ser enviados logo após o tempo de noviciado. O que se constata neste trecho é a variedade de candidatos que entravam na Ordem em relação ao grau de instrução. Todavia, o texto dá a entender que todos os letrados deveriam dedicar-se em maior ou menor medida ao cultivo intelectual.

A normativa, porém, continua dizendo que nenhum religioso deveria ser enviado para Paris sem o consentimento do Ministro ou do Capítulo Provincial, o que

³⁹ Narbona Cap.VI, 12. Segue o trecho em latim: *Item mittendi Parisius ad studendum, primo exerceantur tribus vel duobus annis post novitiatum in aliquo Studio suae provinciae vel vicinae, nisi adeo fuerint litterati, quod post novitiatum continuo possint mitti. Non mittantur tamen nisi de auctoritate Ministri, cum consilio et assensu capituli provincialis.*

leva a concluir que a dedicação à atividade intelectual, ao menos em tese, não deveria ser por iniciativa do frade, mas por uma necessidade da Ordem.

No parágrafo 13 se diz: "*Os enviados estudem ao menos por quatro anos, a não ser que sejam tão idosos que, com razão, sejam considerados idôneos para exercer o cargo de professor*".⁴⁰ Neste fragmento percebe-se uma certa flexibilização em relação ao tempo de preparação e à concessão da licença para lecionar. De acordo com as Constituições, os frades deveriam estudar por pelo menos quatro anos. Se já estiverem em idade avançada, o tempo poderia ser abreviado se o religioso demonstrasse aptidão e preparação suficiente para ser professor. Provavelmente, estes irmãos não assumiam cátedras na universidade, mas sim, exerciam o magistério em conventos destinados aos estudos provinciais.

Este é um dos elementos que levou à querela com os seculares, pois como já foi mencionado, os mendicantes lecionavam Teologia em conventos fora da universidade e obtinham licença para o ofício das autoridades eclesiásticas antes de concluir a formação no tempo previsto pela instituição de ensino. Os parágrafos 19 e 20 tratam das necessidades dos estudantes:

19. Porém, qualquer Província pode ter dois estudantes em Paris sem provisão alguma; aos quais se providenciem os livros segundo o arbítrio do Capítulo e do Ministro provincial. 20. Ao regressar, os estudantes sejam obrigados a prestar conta de toda a provisão. E evitem que as esmolas a eles enviadas para os livros sejam empregadas em outros usos, nem mandem copiar livros extravagantes.⁴¹

De acordo com as Constituições, as províncias enviavam dois estudantes para estudar em Paris sem nenhum tipo de provisão, observando assim o princípio da pobreza mendicante. Todavia, o texto atenta para a necessidade dos livros. A Regra não fala sobre a aquisição de livros escolares, apenas menciona que os clérigos

⁴⁰ Narbona Cap. VI,13. Segue o trecho em latim: *Taliter autem missi studeant quattuor annis ad minus, nisi adeo fuerint provecti, quod merito iudicentur idonei ad lectoris officium exsequendum.*

⁴¹ Narbona Cap. VI, 19-20. Segue o trecho em latim: *Possit autem quaelibet provincia habere duos studentes Parisius sine aliqua provisione; quibus provideatur in libris secundum arbitrium provincialis capituli et Ministri. Teneantur studentes in suo reditu de tota provisione reddere rationem. Et caveant, ne eleemosynas sibi missas pro libris, in alios usus commutent, nec libros fieri faciant curiosos.*

podem ter o breviário para as orações.⁴² No decorrer do século XIII os religiosos passaram a usar livros para seus estudos, o que não era condenado pela Regra. Todavia, em tese, os livros não pertenciam aos estudantes, mas sim à fraternidade. Eles deveriam usá-los durante o seu período de formação acadêmica e prestar conta às suas províncias dos gastos utilizados com o material.⁴³

De acordo com o documento, as esmolas enviadas só poderiam ser utilizadas com a aquisição de livros e estes não deveriam ser, segundo a normativa, extravagantes. Jacques Verger salienta que no século XIII o acesso ao livro era algo difícil, sendo o principal obstáculo de ordem econômica. Segundo o autor, os livros custavam caro, primeiramente pelo material utilizado, uma vez que o pergaminho era oneroso.⁴⁴

Somado a isso, o que de fato encarecia os livros era o seu processo de reprodução, pois os copistas faziam um trabalho extremamente lento, já que, por dia, copiavam em média de duas a três folhas. Nas cidades universitárias, onde a demanda era maior, o valor era reduzido, porém a qualidade era inferior, pois na maioria das vezes eram menores tanto no formato quanto no tamanho das letras. Provavelmente, era este tipo de livro que o documento recomendava para o uso dos estudantes.⁴⁵

É importante lembrar também que no contexto da Idade Média, o letramento e muito mais o acesso à universidade era algo oneroso, restrito a uma minoria, a uma elite intelectual. Assim, embora os frades recebessem esmolas e doações nas províncias, os gastos com a formação teológica dos minoritas era algo que provavelmente custava caro às finanças da Ordem, logo, adquirir livros luxuosos implicava não só no aumento de gastos, mas também ia contra ao princípio do minoritismo que deveria ser observado.

⁴² Os clérigos rezem o Ofício divino segundo a ordem da santa Igreja Romana, à exceção do saltério, pelo que podem ter breviários. RB Cap. III, 1-2.

⁴³ O documento trata de forma mais minuciosa sobre o uso e aquisição de livros em parágrafos posteriores, contudo, este não serão explorados neste trabalho.

⁴⁴ VERGER, Jacques. Op cit., p. 112.

⁴⁵ Idem., p.

No vigésimo segundo parágrafo, por fim, há uma recomendação quanto às ideias desenvolvidas pelos estudantes ao longo de seus estudos teológicos:

22. Nenhum irmão ouse defender ou aprovar conscientemente uma opinião que é comumente reprovada por nossos mestres, nem ouse defender a especial opinião suspeita ou caluniosa de alguém, sobretudo contra a fé e a moral. E se alguém fizer o contrário, a não ser que se arrependa após ser admoestado pelo Ministro, seja suspenso de todo o cargo de doutrina.⁴⁶

Neste trecho se constata a preocupação das autoridades da Ordem em relação à observância da ortodoxia dos frades, porque se diz que nenhum religioso deveria defender de forma consciente uma opinião que ia contra a fé católica que fora reprovada pelos mestres. Neste sentido, o documento reforça a autoridade dos teólogos enquanto detentores do conhecimento sobre a fé cristã católica. Além disso, quem não se arrependesse de suas posições, deveria ser afastado de “todo o cargo de doutrina”, ou seja, afastado de sua atividade acadêmica.

Cabe situar a recomendação da normativa no contexto em que Boaventura assume como ministro. Em meados do século XIII surgiu na fraternidade um movimento denominado de “Espirituais Franciscanos”. De acordo com Nachman Falbel, este grupo procurava manter a fidelidade ao ideal de Francisco face ao processo de expansão e institucionalização da ordem. Defendiam a observância integral da Regra e da pobreza e se opuseram às intervenções pontifícias que propunham interpretações em relação aos escritos de Francisco.⁴⁷

O grupo, contudo, absorveu as ideias do frade Geraldo de Borgo de San Donnino em seu livro *Introdução ao Evangelho Eterno*, que promovia uma interpretação das ideias de cunho apocalíptico do abade cisterciense Joaquim de Fiore. O livro se perdeu, pois foi condenado pela Igreja Romana em 1255. A classificação de heterodoxia residia no fato do texto afirmar que o estado de vida

⁴⁶ Narbona Cap. VI, 22. Segue o trecho em latim: *Nullus frater audeat aliquam opinionem asserere vel approbare scienter, quae a magistris nostris communiter reprobatur, nec opinionem singularem cuiuscumque, suspectam vel calumniabilem, maxime contra fidem vel mores audeat defensare. Et qui contrafecerit, nisi, admonitus per Ministrum, resipuerit, ad omnis doctrinae officio sit suspensus.*

⁴⁷ FALBEL, Nachman. **Os Espirituais Franciscanos**. São Paulo: Perspectiva, 1995.p. 105

regular estaria acima do secular. Além disso, segundo as interpretações do frade, o clero secular cederia o governo da Igreja aos mendicantes, pondo fim a hierarquia eclesiástica instituída que, na visão de Geraldo, estava corrompida, incluindo a própria autoridade pontifícia.⁴⁸

Os Espirituais acabaram entrando em conflito não só com o governo da Ordem, mas também contra a própria hierarquia eclesiástica, pois acreditavam que seriam aqueles que assumiriam o controle da Igreja, purificando as suas estruturas e contestando até mesmo a autoridade do papa. Por isso, foram classificados como hereges. No período em que Boaventura assume como ministro geral, as autoridades da Ordem são pressionadas pela cúria romana a pôr fim na dissidência dentro do instituto. Logo, muitos acabaram sendo condenados, alguns por meio do cárcere conventual, enquanto outros a própria morte pela inquisição.⁴⁹

Neste sentido, o governo geral demonstra preocupação em combater o joaquimismo entre os franciscanos, não só entre aqueles que se dedicavam a atividade intelectual em Paris, mas também como os que se estavam inseridos nos estudos provinciais.

Passando para as considerações finais, é possível observar que as Constituições de Narbona não se tratam de uma revogação da Regra, mas uma tentativa de adaptação da normativa elaborada na primeira metade do século XIII para as novas realidades que permeavam a Ordem naquele mesmo século.

Não se pode mensurar em que medida estas normativas foram de fato observadas pelos frades. Isso demandaria a análise de outros documentos, como crônicas ou mesmo legendas hagiográficas, que talvez teriam sido influenciadas pela atividade intelectual dos irmãos menores ao longo do século XIII. Porém, se o documento não revoga o texto aprovado em 1223, ele acaba mostrando as omissões e a possibilidade de diversas interpretações, que variavam de acordo com os interesses de cada grupo dentro da fraternidade.

⁴⁸ Ver: CAMACHO, Víctor M. Escatologia e milenarismo na Ordem dos Frades Menores: as interpretações dos Espirituais franciscanos sobre a doutrina de Joaquim de Fiore. **Oráculo**. n. 12, v. 7, p. 76-90, 2011

⁴⁹ MERLO, Grado Giovanni. Op cit., p. 118.

As Constituições de Narbona refletem, entretanto, os anseios de grupos dominantes do movimento que desejavam não só o progresso da atividade intelectual, mas também o estreitamento com a Santa Sé e por consequência a sua influência dentro da Universidade, silenciando outros que entendiam a vida franciscana apenas como a observância da pobreza, austeridade, humildade e pregação penitencial. Cabe ressaltar que a tensão entre minoritismo e erudição foi algo que permeou o grupo no decorrer do século XIII, algo que aparece na própria normativa aprovada em 1261, como é o caso da orientação quanto à aquisição de livros.

O fato é que Francisco não excluía o estudo teológico como parte da forma de vida à qual deu início nos primeiros anos do século XIII. Ele próprio, embora não fizesse parte do clero, não era totalmente iletrado e foi instruído para o comércio. Todavia também não recomendou nenhuma orientação antes de sua morte, deixando o caminho aberto para que seus seguidores criassem estatutos e glosas em relação a este elemento.

A inserção dos frades no meio universitário e sua dedicação a atividade intelectual está estreitamente ligada ao processo de “clericalização” da fraternidade fomentado, sobretudo pela sua incorporação na hierarquia eclesiástica. A começar por Gregório IX, cujo pontificado durou entre 1228 e 1241, o papado necessitava de teólogos e pregadores para promover seu projeto de dominação tanto religiosa quanto política, eliminando a dissidência, garantido coesão doutrinal e controle de cidades, principalmente na Península Itálica. Por isso, é necessário destacar que o desenvolvimento dos estudos não é uma iniciativa apenas do governo geral minorita, mas também do próprio papado ao incentivar a presença mendicante no âmbito das grandes instituições de ensino do Ocidente.

Em uma sociedade na qual o acesso ao letramento, aos livros e mesmo ao estudo acadêmico era restrito a uma elite, para alguns frades, o fato de religiosos que tinham como princípio essencial o minoritismo ascender ao *status* de mestre em cátedras nas universidades da Europa poderia representar uma contradição. Por outro

lado, para outros, dedicar-se com afinco ao estudo estava previsto no princípio da obediência, pois em tese o faziam para cumprir exigências da Igreja da qual haviam jurado fidelidade e que agora contribuíam intensamente para seu processo de centralização.

REFERÊNCIAS:

Fontes:

CONSTITUTIONES GENERALES ORDINIS FRATRUM MINORUM EDITAE ET CONFIRMATAE IN CAPITULO GENERALI APUD NARBONAM. In: BIHL, Michael (ed). **Archivum Franciscanum Historicum**, Ano 34. Roma: Collegium S. Bonaventure, 1941, p. 13-94; 284-358.

FRANCISCO DE ASSIS. Carta a Santo Antônio. *In*: TEIXEIRA, Celso Márcio (coord). **Fontes franciscanas e clarianas**. Rio de Janeiro: Vozes, 2008. p.107

FRANCISCO DE ASSIS. Testamento. *In*: TEIXEIRA, Celso Márcio (coord). **Fontes franciscanas e clarianas**. Rio de Janeiro: Vozes, 2008. p.189

JORDÃO DE JANO. Crônica. *In*: TEIXEIRA, Celso Márcio (coord.). **Fontes franciscanas e clarianas**. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 1263-1294. p. 1265

MOTA, Armando. **Escritos de São Francisco**. Editorial Franciscana: Braga, 1996.p. 146-150

Bibliografia:

BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. **História da filosofia cristã**. Petrópolis: Vozes, 2012.

CAMACHO, Víctor M. Escatologia e milenarismo na Ordem dos Frades Menores: as interpretações dos Espirituais franciscanos sobre a doutrina de Joaquim de Fiore. **Oráculo**. n. 12, v. 7, p. 76-90, 2011

CORREIA, Alexandre. A universidade medieval. **Revista da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo**. v. 45, 292-329, 1950, p. 293-294

DESBONNETS, Théophile. **Da intuição a instituição**. Petrópolis: Vozes, 1987

FALBEL, Nachman. **Os Espirituais Franciscanos**. São Paulo: Perspectiva, 1995

IRIARTE, Lázaro. **História Franciscana**. Petrópolis: Vozes, 1985

LE GOFF, Jacques. **Os intelectuais na Idade Média**. Rio de Janeiro: José Olimpo, 2010

LOMBARDI, Teodosio. Sant' Antonio di Padova maestro di teologia a Bologna. Il problemi degli studi agli inizi dell'ordine francescano. *In*: POPI, Antonio (org). **Le**

fonti e la teologia dei sermoni antoniani. ATTI DEL CONGRESSO INTERNAZIONALE DI STUDIO SUI SERMONES DI S. ANTONIO DI PADOVA. Padova, 1981. *Atti...* Padova: Edizioni Messagero, 1981. p. 797-819. p. 803.

MARANESI, Pietro. Labor sapientiae melior est corporeo labore: la visione di Bonaventura del lavoro manuale, in: "La grazia di lavorare". Lavoro, vita consacrata, francescanesimo. **Teologia spirituale**, n. 37, EDB, Bologna, p. 455-510, 2015.

MERLO, Grado Giovanni. **Em nome de São Francisco.** Rio de Janeiro: Vozes, 2007

ODOARDI, Giovanni. L'evoluzione istituzionale dell'ordine. In: POMPEI, A. (org). **San Bonaventura maestro di vita francescana e di sapienza cristiana.** In: ATTI DEL CONGRESSO INTERNAZIONALE PER IL VII CENTENARIO DI SAN BONAVENTURA DA BAGNOREGIO. Roma: 1974. *Atti...* Roma: Pontificia Facoltà Teologica San Bonaventura, 1976. p. 137-210

ROBSON, Michael. **The franciscan in the Middle Ages.** New York: The Boydell Press, 2006.

ROEST, Bert. **A history of franciscan education.** (c. 1210-1517). Boston: BRILL, 2000.

RUBELLIN, Michel. No tempo em que Valdo não era herege: hipóteses sobre o papel de Valdo em Lyon. In: ZERNER, Monique (org). **Inventar a heresia? Discursos polêmicos e poderes antes da Inquisição.** São Paulo: Editora Unicamp, 2009. p. 201-228.

SENOCAK, Neslihan. **The Poor and the Perfect: the rise of learning in the Franciscan Order, 1209-1310.** New York: Cornell University Press, 2012.

THOMPSON, Auguste. The origins of religious mendicancy in the medieval europeu. In: PRUDLO, Donald S. **The Origin, Development, and Refinement of Medieval Religious Mendicancies.** Boston: BRILL, 2011.p. 3-30

VAUCHEZ, André. **A espiritualidade na Idade Média Ocidental.** Lisboa: Estampa, 1995.

VERGER, J. **Homens e saber na Idade Média.** Bauru: Edusc, 1999.

ZARNER, Monique. "Heresia". In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário analítico do Ocidente Medieval.** 2V, v. 1, São Paulo: Editora UNESP, 2017. p.561-582.

AS ORIGENS DO CRIME RITUAL E AS DINÂMICAS DA DIFUSÃO DE UMA NARRATIVA ACUSATÓRIA CONTRA OS JUDEUS NO SÉCULO XII

THE ORIGINS OF RITUAL CRIME AND THE DYNAMICS OF THE DIFFUSION OF AN ACCUSATORY NARRATIVE AGAINST THE JEWS IN THE 12TH CENTURY

Vinícius de Freitas Moraes

Universidade Federal Fluminense (PPGH-UFF)

Resumo: O debate em torno das origens da acusação de crime ritual contra os judeus é pautado, sobre tudo, a partir do assassinato do menino chamado Guilherme de Norwich (1144) e seu posterior culto local. Graças ao monge Tomás de Monmouth, há uma densa narrativa hagiográfica que não buscava apenas ser uma enumeração dos milagres do menino "mártir", mas também uma argumentação contra os cétricos da santidade e do martírio de Guilherme. Essa narrativa, desde o século XIX, é vista como o principal indício para o surgimento da lenda de crime ritual, no qual o monge Tomás seria o principal articulador e criador. Neste presente artigo busca-se problematizar pontos abordados por historiadores que ora eram favoráveis à identificação de uma origem a partir do assassinato de Guilherme, ora tomavam uma posição cétrica sobre uma efetiva percepção de um surgimento para essa lenda. Em suma, presume-se que - a partir de diversos indícios não só deixados pelo monge Tomás, mas também por outros documentos - seja possível creditar, ao caso de Norwich (1144), o posto de primeira acusação de crime ritual direcionada aos judeus.

Palavras-chave: Antijudaísmo – Crime Ritual – Guilherme de Norwich.

Abstract: The debate, which concerns the ritual murder accusation's origins against the Jews, is based on the murder of the boy called William of Norwich (1144) and the subsequent local cult. There is a dense hagiographic narrative credited to the monk Thomas of Monmouth, which not only enumerate the miracles of the martyr boy, but also intended to make an argumentation against the skeptics of his sainthood and martyrdom. This article has as its aim a discussion about the points launched by historians that sometimes were favorable to make an identification of an origin by William's murder and, sometimes, took a skeptical position about an effective perception for an emergence of this legend. Therefore, it can be presumed - that the various trace elements left not only by monk Thomas, but also by another documents - it may be possible to give to Norwich's case (1144) the position of the first ritual murder accusation against the Jews.

Keywords: Antijudaism – Ritual Murder – William of Norwich.

Introdução

A questão das origens, dita por Marc Bloch como um dos “ídolos” dos historiadores, principalmente aqueles do século XIX, permaneceu - desde a metade do século XX em uma zona ambígua - sendo por vezes totalmente descartada como via possível para a análise de documentos ou problematização de eventos pela historiografia francesa. No entanto permaneceu como um ponto de discussão possível à historiografia inglesa, norte-americana e alemã. A crítica de Bloch ao “ídolo” das origens estava sobretudo creditada por uma “obsessão embrionária”, na qual buscava-se uma comparação entre as Ciências da Natureza e a História. Nesta analogia, o historiador deveria identificar as origens de um fenômeno histórico, o seu auge e por fim o seu declínio; tornando a sua análise equiparável a de um cientista que analisa as fases de um “evolucionismo biológico” (BLOCH, 2002: 56). Essa busca pelo primitivo era justificada por um anseio de encontrar a prefiguração do auge de um fenômeno, ou seja, os “pré-reformistas que acreditavam encontrar, ora no esperma, ora no ovo, um resumo da fase adulta” (BLOCH, 2002: 56).

As “obsessões” pelas origens permeiam as discussões historiográficas acerca da lenda de crime ritual desde o final do século XIX, quando essa acusação começou a ser o principal tema dos estudos de historiadores como Hermann Strack (1892), Henry Chales Lea (1889) e Augustus Jessopp e M. R. James (1896). Preocupados com as origens da acusação de crime ritual, sobretudo Hermann Strack, esse último historiador buscava compreender o teor da lenda que ainda era utilizada contra os judeus no final do século XIX. A partir de uma compreensão de uma fase embrionária, Strack buscava entender um posterior auge de sua difusão que creditou à sua própria época (1892: 7). A partir de uma tentativa de análise dessa acusação, esse último intelectual buscava negá-la em profundas justificativas políticas, no entanto fracassadas, já que a acusação ainda continuou comum na Europa do século XX.

Alguns trabalhos recentes como o publicado pela historiadora Emily Rose (2015) não deixaram de abordar essa questão e assim reconfirmar o surgimento

dessa lenda pautada em um longo debate historiográfico. Essa última autora afirma, categoricamente, que o assassinato de Guilherme de Norwich (1144) teria sido a origem *de facto* para tal acusação contra os judeus que motivou o monge Tomás de Monmouth a escrever a narrativa hagiográfica *A Vida e a Paixão de Guilherme de Norwich* na década de 1150 (ROSE, 2015: 3–4).

No entanto, a questão da origem do crime ritual já foi relativizada por autores como John McCulloh (1997) e Israel Yuval (1993; 2006). Suas teorias buscavam ser um contraponto àquela proposta por Gavin I Langmuir (1990) que creditava, de maneira similar a Emily Rose, a criação da lenda de crime ritual a partir do assassinato de Guilherme de Norwich (1144). Em suma, é visível uma predileção da historiografia em adotar as premissas de Langmuir como ponto de partida para seus estudos, muitos historiadores ainda adotam o caso de Norwich (1144), como o primeiro crime ritual documentado, dentre eles: Wolfgang Treue (1996), Robert Stacey (1998), Ruggero Taradel (2002), Anthony Bale (2006), Simon Yarrow (2006), Valetina Perini (2012). Escolha justificável pelas bases argumentativas de Langmuir serem mais sólidas, do que aquelas propostas por John McCulloh (1997) e Israel Yuval (1993; 2006), como veremos ao longo deste artigo.

A partir de uma discussão historiográfica, acerca dos estudos da lenda de crime ritual, busca-se demonstrar o cerne da questão que envolve as origens dessa acusação. Posteriormente, apontar-se-á quais indícios que podem ser notados a partir da narrativa do monge Tomás de Monmouth que podem efetivamente creditar o caso de Norwich como o primeiro caso de crime ritual, assim como defende majoritariamente a historiografia ainda hoje. Após esta análise, propõe-se uma breve análise da formação do culto ao Guilherme de Norwich na região de Norfolk e como esse surgimento se desencadeou na difusão inicial da lenda de crime ritual pelos reinos inglês e francês ainda no século XII. Por fim, contextualizar-se-á como os monges beneditinos obtiveram um papel primordial nessa difusão inicial.

A Historiografia de uma acusação: a origem, a difusão e os culpados

Os estudos sobre crime ritual e libelo de sangue, apesar de não serem um tema frequentemente estudado no Brasil, é discutido e analisado por historiadores desde o final do século XIX na Europa e Estados Unidos. À primeira vista, o tema pode parecer uma dentre tantas outras escolhas possíveis como um objeto para a vertente da *História cultural*, no entanto, os primeiros estudos obtiveram como seu principal motivador inicial a desqualificação das acusações de sangue, ainda fortemente presentes no Ocidente no final do século XIX e início do XX. Hermann Strack, um dos pioneiros nas discussões acerca deste tema, estava preocupado com os recorrentes casos de libelo de sangue na Alemanha e em outras regiões como a Polônia e o império russo. A partir desta inquietação, Strack resolveu realizar uma pesquisa para averiguar não só as *origens* desta acusação, mas também os motivos para a sua existência e como esta lenda teria se *difundido* pela humanidade através dos séculos. (STRACK, 1892: 1).

Esta busca por um ponto de partida é feita pela análise de um conjunto de narrativas que Strack nomeia como *crenças pagãs* (1892: 2), e as suas posteriores mudanças ao longo da História. A partir do seu estudo, esse autor enumera várias funções mágicas e ritualísticas atribuídas ao sangue desde a Antiguidade até o século XIX (STRACK, 1892: 23). Sua pesquisa, estritamente ligada com uma proposta antropológica difusionista, foi um importante marco para os estudos desse tema no período (LANGMUIR, 1990: 267-268).

Em 1889, três anos antes da publicação do livro *Der Blutberglaube in der Menschheit, Blutmorde und Blutritus*, foi encontrado um manuscrito proveniente de um mosteiro cisterciense da região de Norfolk vindo de uma coleção privada de um antiquário (LANGMUIR, 1990: 267). Logo o códice foi doado para a biblioteca da Universidade de Cambridge e dois intelectuais chamados Augustus Jessopp e M. R. James propuseram-se a analisar o seu conteúdo e fazer uma tradução do latim para o inglês, com uma grande introdução condizente ao contexto da produção deste documento em questão. O manuscrito descoberto em 1889 e analisado pelos dois

supracitados estudiosos trata-se de um conjunto de livros hagiográficos chamado *A Vida e a Paixão de Guilherme de Norwich*, uma cópia feita por monges cluniacenses no início do século XIII e que teria sido escrita originalmente pelo beneditino Tomás de Monmouth entre 1150 e 1173 (LANGMUIR 1990: 209). A tradução em conjunto com a introdução crítica, no entanto, seria lançada sete anos após a obra escrita por Strack.

Os intelectuais Augustus Jessopp e M. R. James, marcaram uma divisão importante para os estudos da lenda de crime ritual. Ambos propuseram que a acusação feita em Norwich foi baseada em um trecho da obra *Contra Apião*, escrita por Flávio Josefo no séc. I d.C. A passagem mencionaria que a cada sete anos os judeus capturariam um gentio, o torturariam, comeriam a carne da vítima e fariam um discurso de maldição contra todos os gregos. No entanto, posteriormente, Jessopp conclui como Teobaldo de Cambridge se constitui como o principal culpado para a formação da lenda. Sua hipótese se baseia no momento quando Teobaldo, judeu convertido descreveu o simbólico enforcamento do rei Hamã feito na festa de Purim ao monge Tomás. Jessopp afirma que a partir de uma distorção interpretativa desta comemoração judaica, feita por Tomás de Monmouth, este monge haveria criado a acusação de crime ritual em seu livro hagiográfico a partir do relato do judeu convertido Teobaldo (JESSOPP; JAMES, 1892: 68).

A partir dos estudos do Cecil Roth, nas décadas de 1930 e 1940, retomam-se as considerações de James e Augustus, as quais Roth cita de forma anônima (LANGMUIR, 1990: 291). Os textos desse intelectual possuíam uma repercussão considerável ao longo do século XX, devido ao seu verbete escrito na *Universal Jewish Encyclopedia* reimpressa regularmente até na década de 1970. Roth perpetuaria as conjecturas de James e Jessopp, ao propor que os cristãos interpretavam erroneamente o simbólico enforcamento da efígie de Hamã com uma blasfêmia à Crucificação de Cristo (1933: 520-526).

Uma mudança significativa dos estudos acerca da acusação de crime ritual só pode ser percebida com as proposições de Gavin Langmuir que ainda são levadas em

consideração ou questionadas por estudos recentes do tema. A historiadora Emily Rose, por exemplo, ainda assume várias considerações do último autor em seu livro publicado recentemente em 2015. Apenas no final da década de 1980, com o historiador Gavin I. Langmuir nota-se uma preocupação em se estudar o teor acusatório da lenda em questão.

Em Suma, Gavin Langmuir não se distânciava muito da proposta dos autores anteriores. Apesar de enfatizar não estar preocupado em encontrar um possível culpado para a morte de Guilherme, nas narrativas feitas pelo monge Tomás de Monmouth, esse autor retoma essa questão ao longo do seu texto *Thomas of Monmouth: detector of ritual murder*. Se anteriormente, James e Jessopp teriam posto Teobaldo de Cambridge como bode expiatório para as perseguições entre os séculos XII ao XIX que essa narrativa, identificável a partir do caso de Norwich (1144), teria proporcionado, Langmuir transfere toda a responsabilidade para o monge Tomás de Monmouth ao afirmar:

Tomás foi uma figura influente na formação da cultura ocidental. Ele não alterou o curso das batalhas, da política ou da economia. Ele não resolveu problemas de ordem filosófica ou teológica. Ele não foi conhecido por possuir uma santidade ao longo de sua vida ou por promover o ofício monástico. Com a ajuda de um outro judeu convertido comum, ele criou um mito que afetou a mentalidade ocidental dos séculos doze ao vinte e causou mais mortes do que o assassino de Guilherme poderia jamais sonhar em cometer.

A tese de Langmuir, no entanto, não deve ser completamente descartada haja vista os fortes indícios demonstrados por esse historiador para sustentar a difusão da lenda em questão, a partir do assassinato de Guilherme de Norwich (1144). Langmuir argumenta como uma crescente referência às acusações de crimes rituais nas crônicas universais, escritas em diferentes regiões na Europa, é perceptível, apenas a partir de meados do século XII. A expansão da lenda teria como ponto de partida a região de Norfolk, no reino inglês, e posteriormente se difundiria, no decorrer das décadas, no reino francês, no Sacro-Império Romano Germânico e na Península Ibérica (LANGMUIR, 1990: 284–287). Esses indícios, que demonstram uma expansão

geográfica da lenda que se iniciaram na região de Norfolk, evidenciariam, nas palavras de Langmuir, o pioneirismo do caso de Norwich (1144).

O ponto mais importante das considerações de Langmuir é como Tomás de Monmouth teria sido o primeiro a escrever uma acusação, na qual os judeus seriam os articuladores de uma crucificação de cristãos (LANGMUIR, 1990: 282–283). Esse autor não nega que os judeus tenham sido alvo de discursos acusatórios que envolviam o infanticídio durante a Antiguidade e a Alta Idade Média. No entanto, vê uma descontinuidade entre as proposições do monge Tomás com outras lendas anteriores do mesmo gênero, já que nenhuma dessas haveriam afirmado que os judeus seriam articuladores de uma crucificação (LANGMUIR, 1990: 282–283). Dessa forma, Langmuir conclui que acusação não possa ter sido inspirada nem na obra *Contra Apião*, escrita por Flávio Josefo¹ e nem em uma má interpretação da festa judaica de Purim.

Como a associação de um infanticídio a uma crucificação ainda não era comum na época, a mesma não teria sido mencionada por alguns cronistas ingleses e franceses que citaram o incidente de Norwich (1144), em seus escritos no final do século XII (LANGMUIR, 1990: 284–285). Algumas crônicas afirmavam que Guilherme havia apenas sido assassinado pelos judeus, mas não crucificado². Em contrapartida, nota-se uma evidente difusão que se configurou em outras acusações, pautadas nas mesmas premissas do monge Tomás, e baseadas em infanticídios como as de Harold de Gloucester (1168), Ricardo de Pontoise (1179) e Roberto de Bury (1181) (LANGMUIR, 1990: 234–236).

¹ Langmuir argumenta como cópias desta obra eram raras no Ocidente Medieval e como o texto tinha uma relevância pífia no século XII e provavelmente o monge Tomás não teve acesso a obra, ver: (LANGMUIR, 1990: 212 – 215).

² Assim como haveria assassinatos, atribuídos, nos quais a acusação de crime ritual não é mencionada - dentre estes: Wützburg (1147), Blois (1171), Gloucester (1168) e outros. Ver: *Ibidem*. p.284. Além da menção da acusação de crime ritual, Langmuir argumenta como a *Anglo-Saxon Chronicle*, escrita entre 1154 e 1155, cita a morte de Guilherme de Norwich como uma crucificação e, no entanto, atribui o crime ao ano de 1137. Esse erro de datação seria um indício para provar como este cronista se baseou em rumores para escrever esse acontecimento em sua crônica, ver: (LANGMUIR, 1990: 283). Em contrapartida, o autor também enumera o expressivo número de casos em que os cronistas utilizam a palavra crucificação para qualificar os infanticídios, tanto o de Guilherme, como os posteriores já ocorridos no século XII, ver: (LANGMUIR, 1990: 284- 285).

A partir da década de 1990, alguns historiadores vão propor outras possibilidades para o surgimento da lenda de crime ritual como Israel J. Yuval. Esse supracitado autor propõe que o Kidush HaShem, o sacrifício coletivo, feito pelos judeus, a fim de evitar as conversões forçadas ocorridas principalmente na região do rio Reno em 1096, teria sido mal compreendido pelos cristãos. Esta má-compreensão teria resultado na formação da lenda de crime ritual identificável a partir de meados do século XII. A autoimolação e o sacrifício coletivo realizado pelos judeus no ano de 1096, facilmente poderia ser convertido para acusação de assassinato de crianças cristãs, apenas o que se modificaria seria quem é sacrificado; no caso já não mais os próprios filhos dos judeus e sim os dos cristãos. Como afirma Israel Yuval:

Nos dois casos, os judeus são descritos como articuladores de um rito que envolve sacrifício humano, no primeiro eles sacrificam suas próprias crianças, e isto é considerado um ato exemplar; no outro eles matam uma criança cristã e isto é considerado um ato repugnante. [...]. Enquanto os judeus do século XII contavam entre si as heroicas histórias dos seus mártires nas perseguições de 1096, era comum, da mesma forma, rumores e os contos sobre os atos dos judeus do lado cristão. [...] A acusação de crime ritual é um eco distorcido de uma exegese cristã que demonstra uma consciência de uma batalha do judaísmo contra a cristandade a partir de uma luta universal com uma dimensão messiânica.³

Yuval discorda que o caso de Guilherme tenha motivado a primeira acusação de crime ritual no medievo, ao afirmar como o primeiro caso, na verdade, teria ocorrido em Würzburgo em 1147 (YUVAL, 2006; 167-168). O assassinato de um homem chamado Teodorico, que teria sido martirizado pelos judeus na região da Baviera, haveria sido registrado em uma crônica local. Como o caso reportado é

³ Tradução nossa do trecho: In both cases, the Jews are described as engaging in a rite involving human sacrifice: in the one, they sacrifice their own children, and it is considered an exemplary act; in the other, they kill a Christian child, and it is considered a loath-some act. [...] Just as the Jews of the twelfth century told one another the heroic stories of the martyrs of the pogroms of 1096, so were rumors and tales and tales of the deeds of the Jews common on the Christian side, [...]. The ritual murder libel is a distorted echo of the Christian exegesis, which demonstrated awareness of Judaism's battle against Christianity as a universal struggle with a messianic dimension."(YUVAL, 2006: 164). O autor se baseia nas considerações do monge Tomás, a partir da confissão de Teobaldo de Cambridge, para afirmar que a acusação de crime ritual seria "uma batalha do judaísmo contra a cristandade a partir de uma luta universal com uma dimensão messiânica"; questão que será abordada no tópico II deste artigo, ver: p. 15-16.

cronologicamente anterior à escrita do livro do monge Tomás de Monmouth (1150 – 1173), Yuval conclui como, na verdade, a narrativa de crime ritual teria emergido do continente europeu e não a partir do caso de Norwich (1144) e Tomás de Monmouth teria se inspirado nos rumores desse assassinato na Baviera (1147) para escrever sua narrativa hagiográfica (1993: 33-90). A partir dessa consideração o autor inverte o ponto geográfico da origem e a rota da difusão da acusação em questão.

No entanto, críticas são feitas a essa proposta, dentre elas: a falta de uma menção direta das narrativas de crime ritual acerca destes sacrifícios coletivos, as possibilidades remotas de tais acontecimentos tenham chegado ao conhecimento monge Tomás. Além disso, Yuval não consegue desmentir uma das considerações principais que sustentam a tese Gavin I Langumuir, ou seja, a identificação da difusão de referências aos casos de crimes rituais em crônicas universais escritas, a partir da década de 1150, nos reinos inglês e francês, em uma progressão cronológica. John McCulloh busca, em seu artigo *Jewish Ritual Murder: William of Norwich, Thomas of Monmouth, and the Early Dissemination of the Myth*, articular as ideias desses últimos dois historiadores (1997: 699-700).

John McCulloh almeja demonstrar como Tomás de Monmouth não teria feito uma acusação inédita em seu livro. McCulloh não descarta algumas das afirmações de Israel Y. Yuval (1993), dentre elas: a lenda de crime ritual foi o resultado de uma má interpretação cristã acerca do Kidush HaShem, no entanto, não identifica o caso de Würzburgo (1147) como a primeira acusação de crime ritual documentada (MCCULLOH, 1997: 731). Logo na introdução do seu artigo, McCulloh afirma que há uma falta de possibilidade em se identificar as origens da acusação de crime ritual apenas com a documentação disponível e como, esse esforço na verdade é injustificável (1997: 699).

Para provar sua tese, McCulloh argumenta como um martirólogo, escrito na Baviera, no final da década de 1140, menciona Guilherme como mártir (MCCULLOH, 1997: 724). Esse calendário desmentiria a premissa de que o monge Tomás teria sido o primeiro a afirmar o martírio do menino de Norwich, em seu livro escrito a partir de

1154⁴ Como explicação à confecção desse martiriológico, o autor busca afirmar como o caso de Guilherme teria se disseminado por rumores feitos nas cruzadas feitas entre 1146 e 1149. As pregações do monge cisterciense chamado Rodolfo teriam tornado o assassinato de Guilherme uma célebre causa em diferentes regiões do reino francês e do Sacro Império Romano Germânico já no ano de 1146. Desta forma, Tomás haveria, na verdade, escrito sobre um santo que já era famoso por boa parte da Europa continental e no reino inglês. Portanto, a obra hagiográfica de Tomás não se constituiria como a pioneira e ainda nem como a principal para uma difusão inicial do culto de Guilherme de Norwich mesmo em regiões próximas de Norwich em séculos posteriores (MCCULLOH, 1997: 714-728). Na verdade, a fase inicial da difusão da lenda estaria, para McCulloh, basicamente atrelada aos rumores e eventuais sermões dos beneditinos de Norfolk em diferentes regiões da Europa Ocidental.

Em contrapartida, Langmuir também reconhece como o texto do monge Tomás não teria alcançado um grande público, mesmo na região de Norfolk e esse historiador evidencia esse ponto ao afirmar que os cronistas do século XII, que citaram a morte de Guilherme, provavelmente não havia lido o livro de Tomás *A Vida e a Paixão de Guilherme de Norwich* (1990: 286). Ambos concordam que possivelmente apenas João Capgrave tenha sido um dos poucos autores posteriores que obtiveram um acesso direto à narrativa do monge Tomás e escreveram um texto sobre o martírio de Guilherme baseado nas palavras do beneditino. Essa narrativa está presente no seu célebre livro *Nova Legenda Angliae* (MCCULLOH, 1997: 710; LANGMUIR, 1990: 210).

Os esforços de McCulloh em relativizar as questões das origens, a difusão e a atribuição de culpados ou criadores da lenda de crime ritual – pontos que permearam os estudos desse tema desde o século XIX – parecem, inicialmente, que garantiriam uma originalidade ao seu artigo. Ao afirmar que os historiadores

⁴ Apesar de Gavin Langmuir atribuir o início da escrita dos livros I e II do monge Tomás ao ano de 1150, McCulloh atribui ao ano de 1154, ver: (MCCULLOH, 1997: 714). Como a atribuição da data feita por Langmuir é aceita por historiadores como Simon Yarrow e Emily Rose que publicaram importantes considerações sobre o tema, nos artigos de ambos considera-se a data de 1150 como o início da escrita do livro de Tomás no decorrer deste artigo. No entanto esses dois últimos também propõe datas diferentes para o termino dessa narrativa.

facilmente propuseram as origens para a acusação em questão - sem se preocupar com as lacunas deixadas por suas próprias afirmações - McCulloh esqueceu que suas resoluções também eram especulações. Para tentar escapar, de certa forma, da questão da origem da acusação, esse último autor propõe uma sincronia de narrativas difamatórias, um mau entendimento do festival de Purim e do Kidush Hashem com um estreitamento das relações entre cristãos e judeus a partir do século XI.

Em sua argumentação, não haveria uma origem identificável para a lenda e sim um sincronismo de narrativas acusatórias que mudam pontos em suas estruturas para tornar identificável, o crime ritual a partir de meados do século XII (MCCULLOH, 1997: 738). Ao tentar não personalizar um culpado para a criação da lenda, McCulloh propõe, a partir do livro do monge Tomás, provar que a acusação de crucificação do menino Guilherme teria vindo de instancias populares, de um "rumor coletivo" e não se formado por uma acusação consciente de um indivíduo (1997; 733). No entanto, logo no decorrer do seu artigo, esse intelectual muda as suas proposições iniciais e associa a atribuição do assassinato contra os judeus, no caso de Norwich, ao padre Godwin (MCCULLOH, 1997: 734). No entanto McCulloh não menciona que o próprio livro do monge Tomás não afirma diretamente que este clérigo, parente de Guilherme⁵, haveria acusado os judeus de terem realizado uma crucificação e sim de apenas um simples assassinato. A própria narrativa hagiográfica de Monmouth deixa evidente como a conclusão, de que uma crucificação haveria ocorrido na Sexta Feira Santa de 1144, vinha a partir da visita feita pelo próprio narrador onde o crime haveria ocorrido.

A presente hipótese ainda apresenta outras fraquezas ao não levar em consideração alguns pontos importantes da narrativa de Tomás. Uma importante contradição seria como o próprio hagiógrafo menciona que o culto de Guilherme quase foi esquecido na própria região de Norwich nos finais da década de 1140 (LANGMUIR, 1990: 223), o que tornaria pouco evidente que o martírio de Guilherme

⁵ Na narrativa, Tomás afirma que o padre Godwin era marido da tia de Guilherme.

fosse conhecido em diversas regiões da Europa já em 1146. Apesar de serem necessárias mais averiguações sobre a confecção e a recepção do já citado martiriológico confeccionado na Baviera, talvez seja cabível afirmar que essa encadernação, feita entre 1149 e 1154, não seja um indício para provar uma difusão imediata do assassinato de Guilherme pelo continente europeu e sim apenas uma menção, feita, ao caso, por um clérigo, que possivelmente foi à região de Norfolk. Além disso, há de se mencionar a falta de registros em outros martiriológicos do mesmo período, no continente europeu, que citem Guilherme como mártir, assim como uma presença incipiente de vestígios de uma possível devoção fora da região de Norfolk ao mártir de Guilherme já no século XII, pontos que tornariam as considerações de McCulloh prováveis.

Apesar dos estudos de McCulloh proporem não só uma discussão dos pontos frágeis da historiografia acerca do crime ritual, como também uma análise de um vastíssimo número de documentos para defender algumas de suas premissas secundárias⁶, os argumentos principais de sua teoria ficam, no entanto, passíveis de críticas ou permeados por contradições. Ao tentar se posicionar em um relativismo, o autor parece concluir, em tom hesitante, as premissas que motivaram seu estudo. A sua principal fraqueza é não evidenciar quais os indícios provariam a sua teoria sincretista acerca da formação da lenda de crime ritual ou como caso de Norwich (1144) não se constituiria como a primeira acusação deste gênero. McCulloh, ao tentar desmontar todas as bases da teoria de Langmuir, esquece que seus argumentos principais são envolvidos por indícios mais fracos do que aqueles apresentados pelo autor que critica. Por esta razão, não é difícil de se concluir o porquê dos estudos mais recentes, sobre a lenda de crime ritual ou o culto de Guilherme, são pautados, em sua maioria, pelas premissas propostas por Langmuir.

Apenas com os estudos das historiadoras Theresa Tinkle (2003), Patricia Healy Wasyliw (2008) e Emily Rose (2015), nas décadas de 2000 e 2010, a associação entre a

⁶ Dentre elas: a datação errônea de Langmuir para atribuir o período que Tomás de Monmouth escreveu seu livro, ver: (MCCULLOH, 1997: 706 –709), levadas em conta, posteriormente por Simon Yarrow (2006) e Emily Rose (2015) em seus estudos para também sugerir datas possíveis para a escrita da narrativa hagiográfica.

lenda de crime ritual e as considerações teológicas na Idade Média sobre os Santos Inocentes começou a ser estudada, ponto essencial que teria sido esquecido por praticamente boa parte dos estudiosos do tema nos séculos XIX e XX. Diferentemente de Langmuir que associaria um ineditismo na acusação de Tomás por associar o assassinato de Guilherme a uma reconfiguração da Crucificação de Cristo; esta associação só seria possível e, aceita por parte do clero, graças ao parâmetro feito, pelo monge Tomás, com a questão do Massacre dos Meninos de Belém. Os autores anteriores não haviam notado como Guilherme e todas as posteriores supostas vítimas dos judeus eram vistas por um parâmetro de equidade em relação aos Santos Inocentes. Os pequenos mártires vítimas dos judeus, assim como os meninos de Belém, teriam sido sacrificados no lugar de Cristo em mortes não voluntárias e, no entanto, teriam sido agraciados com a coroa do martírio pela graça divina.

O caso de Guilherme de Norwich e o hagiógrafo Tomás de Monmouth

Ao analisar o livro *Vida e Paixão de Guilherme de Norwich*, Langmuir busca defender como esse livro, escrito por Monmouth, se constituía como a primeira fonte, que sobreviveu até atualidade, a fazer uma descrição detalhada de uma acusação de crime ritual (1990: 211). Esse historiador não nega que os judeus foram vistos eventualmente como infanticidas ao longo da Alta Idade Média, porém busca comprovar como o crime ritual foi uma criação do século XII, feita a partir do assassinato de Guilherme de Norwich (1144), na qual Tomás de Monmouth teria sido o principal articulador.

Evidentemente, o monge Tomás propôs uma narração detalhada de como teria sido o sequestro e a morte de Guilherme de Norwich, um menino de doze anos, aprendiz de curtidor e filho de uma mãe viúva chamada Elviva. A partir de conversas individuais feitas com algumas pessoas que conheciam o Guilherme, Tomás realizou uma densa averiguação para provar como o menino teria sido crucificado na Semana Santa de 1144 e se tornando um mártir. No prólogo do livro, Tomás adverte aqueles

que eventualmente possam não acreditar na veracidade daquilo que está escrito em sua obra:

Se você é esse tipo de pessoa, então escute atentamente a isto. Pois mesmo se nem tudo pode ser do conhecimento de todos, ainda diferentes coisas podem ser conhecidas por diferentes pessoas e você mesmo não teve a oportunidade de ouvir ou ver essas coisas conhecidas por tantos outros.⁷

Em suma, não se busca averiguar se todos os fatos narrados por Tomás sejam reais e este não deve ser a proposta de qualquer historiador que queria se debruçar na narrativa desse livro. No entanto, uma análise do seu texto hagiográfico torna possível uma melhor compreensão do teor da acusação de crime ritual e como o culto a Guilherme de Norwich se consolidou a partir de 1150. Os parágrafos subsequentes, desse presente tópico, pretendem-se como um resumo analítico-crítico de uma parte do conjunto dos sete livros chamados *Vida e Paixão de Guilherme de Norwich* e escritos pelo monge beneditino Tomás de Monmouth entre 1150 e 1173. Vale lembrar que este clérigo não presenciou o caso de Guilherme desde o seu início, já que haveria chegado à cidade possivelmente apenas quatro ou cinco anos depois desse infanticídio (ROSE, 2015; 1-3). Apesar do monge não mencionar diretamente como teria tomado conhecimento do assassinato de Guilherme, Tomás relata que, por muitas vezes, conversou com o irmão da vítima chamado Roberto. Este último fazia parte do grupo de beneditinos de Norwich e em seu testemunho, Roberto afirma que teria recebido uma proposta dos judeus de ganhar dez moedas caso desistisse de levar adiante, junto com Sturt, marido de sua tia, a acusação do assassinato do seu caçula (MONMOUTH, 2014: 30).

Tomás, após narrar sobre a predestinação de Guilherme como mártir, demonstra como o marido de sua tia, um padre chamado Sturt Godwin, soube que o corpo de um menino havia sido enterrado na floresta, no lugar onde havia ficado anteriormente exposto ao ar livre. Esse padre associou o descobrimento do cadáver

⁷ Tradução nossa do trecho: "If you are this sort of person, then listen carefully to this. Because even if not everything can be known by everyone, yet different things can be known by different people, and you yourself have been unable to hear or see these things known to many [others]." (MONMOUTH, 2014: 5).

ao sumiço de Guilherme e foi ao local averiguar se o defunto era o sobrinho de sua esposa (ROSE, 2015: 27-28). Depois de ter desenterrado o garoto, Sturt identificou o defunto juntamente com seu filho, um diácono chamado Alexandre e o Roberto, o irmão da vítima (MONMOUTH, 2014: 26-28).

Sturt estava certo da culpa dos judeus pelo assassinato e o testemunho dado por Elviva seria uma das primeiras provas para sustentar essa acusação. A mãe de Guilherme afirma que haveria sido enganada por um homem que bateu a porta de sua casa para ofertar uma proposta de emprego como ajudante do cozinheiro do arqui-diácono (MONMOUTH, 2014: 14), para o seu filho. Após hesitar a ida de seu rebento antes da Páscoa, Elviva se deixa convencer por três moedas de prata. Tomás associa esse momento de fraqueza da mãe de Guilherme com o pecado da avareza estimulado pelo brilho das moedas:

E então o traidor pegou três moedas de sua bolsa, afim de minar o sentimento materno e desviou, por meio da avareza, a não confiável firmeza da inconstância feminina, corrompida pelo brilho da prata. A prata foi oferecida como um presente, mas, no entanto, foi o preço do sangue inocente.⁸

Com a descoberta da morte de Guilherme, Sturt faz um pronunciamento para o bispo Everard sobre a morte do sobrinho de sua esposa, após considerar que havia poucas provas para apontar os judeus como culpados. Em sequência, Everard decide abrir um inquérito para averiguar o assassinato e posteriormente realizar um julgamento (MONMOUTH, 2014: 32). No entanto, Tomás menciona como os judeus temiam se apresentar para o tribunal e, portanto, recorreram ao corrupto xerife João de Chesney. João teria proibido o comparecimento dos judeus no sínodo e enviado um representante no lugar deles para informar que a guarda dos judeus cabia ao xerife local e, por conseguinte, os judeus não responderiam as acusações infundadas vindas dos cristãos na ausência do rei (MONMOUTH, 2014: 33).

⁸ Tradução nossa do trecho: *"And so the traitor took three shillings out of his purse, in order to undermine maternal sentiment, and diverted towards avarice the unreliable firmness of feminine fickleness, corrupted by the glitter of silver. The silver was offered as a gift, but rather it was the price of innocent blood."* (MONMOUTH, 2014: 15).

Apesar da opinião popular ser desfavorável à posição do João, após três tentativas sem sucesso, o bispo Everard desiste de julgar os judeus ao temer um conflito aberto com as tropas do rei acionadas pelo xerife. Ao hesitar pela segurança dos judeus com uma insurgência popular, o xerife João decide protegê-los no castelo da cidade (MONMOUTH, 2014: 33-34). O desfecho desta relação de tensão entre cristãos e judeus seria a retirada do corpo da floresta, que ainda se encontrava intacto, embora estivesse trinta e dois dias enterrado no local e exposto aos animais e às pragas (MONMOUTH, 2014: 36). Logo após seria feita a translação do corpo, em direção ao cemitério dos beneditinos, com uma procissão que contava com a presença do bispo. Diversos monges teriam sido responsáveis pelo rito de lavagem do corpo, no qual ocorreria o escorrimento de sangue das narinas de Guilherme, milagre que a multidão contemplaria com espanto (MONMOUTH, 2014: 36). Ao final da procissão, o menino é enterrado nas proximidades do mosteiro e a leitura de salmos encerraria a cerimônia (MONMOUTH, 2014: 28).

O caso do assassinato de Guilherme obteve poucas repercussões após o enterro, no entanto a morte do judeu Eleazer e o consequente julgamento do cavaleiro do bispo de Norwich conhecido como Guilherme de Turbe, trouxeram de volta esse caso que já havia sido encerrado. O cavaleiro Simão de Novers havia sido acusado pelo assassinato do usuário Eleazer, uma medida desesperada como uma tentativa de quitar os seus débitos. Simão de Novers é levado a julgamento, em 1146 (YARROW, 2006: 144), primeiro em Norwich e posteriormente em Londres para depor sobre seu crime à corte real (ROSE, 2015: 72). Na defesa do réu, o bispo Turbe cita o caso não solucionado do assassinato de Guilherme e, afirma, como os judeus que haviam sido culpados pela morte do menino não compareceram ao julgamento, devido ao apoio prestado pelo xerife corrupto local. Tomás de Monmouth narra como esta fala haveria desestabilizado os judeus a ponto deles tirarem a queixa contra o cavaleiro e subornar os bispos e os barões presentes no tribunal, temendo um novo julgamento acerca do assassinato de 1144 (MONMOUTH, 2014: 70-71).

Apenas cinco milagres haviam sido associados ao corpo de Guilherme até 1150 (LANGMUIR, 1990: 223). Os esforços do monge Tomás são identificados como essenciais para a promoção do culto a Guilherme a nível local (ROSE, 2015: 93-130) e diversos pontos de sua narrativa destacam essa possibilidade: a enumeração dos milagres e as intervenções feitas pelo beneditino para as múltiplas translações do corpo de Guilherme até a sua última, na qual os restos mortais do menino seriam postos em uma capela, presente na catedral de Norwich, dedicada aos santos mártires (LANGMUIR, 1990: 223). No entanto, a tentativa de promover não só sua santidade, mas também o seu martírio foi o ponto essencial para os seus dois livros iniciais.

Tomás não esconde que a santidade de Guilherme foi alvo do ceticismo local, não só de clérigos, mas também de leigos e principalmente dos judeus. É mencionado, no decorrer do texto, como as pessoas não estavam certas, se quer de como havia sido o assassinato do menino, apenas conheciam a sua má condição de vida e sua morte atípica:

Quando os primeiros frutos dos milagres através dos méritos do São Guilherme tornaram-se conhecidos, havia muitos, ou ingratos pelos favores divinos ou céticos dos sinais de Deus, que desacreditavam dos milagres quando estes foram tornados públicos, eles clamaram que os mesmos eram fictícios. Essas pessoas possuíam, de fato, corações duros e eram resistentes à fé, elas acreditavam que o abençoado menino Guilherme não possuía nenhum mérito depois de sua morte, ele, quem eles haviam tomado conhecimento por ter sido um pobre garoto, insignificante em vida, havia outros que o viam com desdém, pois eles o haviam conhecido como o garoto pobre e rude que trabalhava o tanto quanto podia na arte de costurar para garantir o seu sustento.⁹

⁹ Tradução nossa do trecho: *And so, as the first fruits of the miracles through the merits of Saint William became known, there were many, either ungrateful for divine favours or skeptical of divine signs, who disparaged the miracles when they were made public and claimed they were fictitious. These people were indeed hard of heart and slow to believe, and they reckoned that the blessed boy William was lacking in any merit after death, he who they heard had been but a little poor boy, insignificant in life, And there were others who held him in contempt, because they knew him to have been a poor little ragged boy, working for his living as far as he could in the art of tanning* (MONMOUTH, 2014: 56).

Esta dúvida local pode ser associada com um ineditismo da acusação formulada por Tomás. Apesar do monge não citar diretamente quem eram os cétricos em questão, o beneditino menciona como a máxima escrita por Santo Agostinho "*Non enim facit martyrem poena, sed causa*" (Não é o suplício que faz o mártir, mas a causa) era evocada pelos questionadores. Ao que aparentava, a dúvida pairava ao redor do assassinato de Guilherme. Mesmo ao assumir que o pobre menino havia sido sacrificado pelos judeus, como se provaria que a sua morte foi um ato voluntário em prol da fé cristã? Essa questão é mencionada pelo hagiógrafo:

Embora vejam com os seus próprios olhos e escutem dos outros ou leiam no presente texto que ele foi cruelmente assassinado, ainda dizem: "nós estamos certos de sua morte, mas por quem, por que e como ele foi morto, nós duvidamos inteiramente; por conseguinte não presumiríamos dizer que ele seja um santo ou um mártir. Ao assumir que *não é o suplício que faz o mártir, mas a causa*, mesmo que ele tivesse sido morto numa punição feita pelos judeus ou por outros, quem acreditaria, além desta dúvida, que ele desejou morrer por Cristo ou que ele sofreu pacientemente por Cristo quando esta tortura lhe foi infligida.¹⁰

Tomás nomeia poucas pessoas contárias ao culto de Guilherme, uma delas foi o guia do seu mosteiro, o abade Elias. Numa solenidade que teria sido feita na quarta-feira, dia 12 de abril de 1150, após o Domingo de Ramos, com o apoio e o consentimento de outros monges, Tomás coloca um pano sobre a tumba do menino e acende uma vela em sua homenagem. Quando Elias soube do ato, ordenou, imediatamente, que tirasse os objetos postos na tumba e que nenhuma oferta ou rito fosse mais realizada em nome do menino Guilherme. Tomás afirma que todo o mosteiro ficaria escandalizado com as ordens arbitrárias de seu abade (MONMOUTH, 2014: 83).

¹⁰ Tradução nossa do trecho: "*Despite seeing with their eyes or hearing from others or reading in the present text that he was cruelly slain, still say: 'We are sure of his death, but by whom, why or how he was killed we doubt entirely; hence we would not presume to say he is a saint or martyr. And since suffering does not make a martyr, but rather its cause [does], even if it is shown that he was killed in punishment by the jews or by others, who would believe beyond doubt that in life he desired to die for Christ or that he suffered death patiently for Christ when it was inflicted?'*" (MONMOUTH, 2014: 56).

O ceticismo dos judeus é também apresentado por Tomás de Monmouth. Um comentário irônico seria, aos olhos do hagiógrafo, a maior prova da culpa dos judeus do assassinato de Guilherme. Gavin Langmuir associa este comentário a uma incredulidade e, até mesmo, uma falta de preocupação dos judeus frente à acusação que ainda, aos olhos da opinião pública, era inusitada, pouco provável e muito pouco difundida e que, no entanto, traria muitas perseguições futuras (LANGMUIR, 1990: 223). Tomás afirma que os judeus, quando questionados sobre o assassinato do filho de Elviva, diziam:

Enquanto o rei Estevão reinava, os judeus se tornaram mais confidentes, graças ao edito real e ao suporte do xerife João e adquiriram o habito de insultar-nos com coragem dizendo: "Vocês nos devem os mais sinceros agradecimentos, pois nós fizemos um santo e mártir para vocês. Nós fizemos algo muito benéfico, que vocês usam contra nós nomeando de crime. Nós fizemos algo que vocês não poderiam por si sós"¹¹

Em suma, Tomás haveria reunido todas as provas que foi capaz de encontrar entre os anos de 1150 e 1154 para escrever o segundo livro que demonstra as diversas evidências aos eventuais céticos. Embora já tivesse mencionado, na primeira parte de sua obra, os detalhes do ritual feito pelos judeus antes do assassinato de Guilherme. Nessa segunda parte da narrativa hagiográfica, abre-se uma possibilidade para este rito que precedeu a morte do menino santo. O testemunho do monge Teobaldo de Cambridge, judeu recém-convertido - foi essencial para Tomás de Monmouth - ao afirmar que os judeus, anualmente, realizavam uma reunião na cidade de Narbone com representantes de todas as comunidades judaicas ao redor do mundo. Um dos principais objetivos deste encontro seria sortear, por meio de lotes, qual cidade ou vilarejo ficaria responsável pelo sacrifício da próxima criança cristã:

¹¹ Tradução nossa do trecho: "While King Stephan reigned, both by royal edict and by the support of the sheriff John, the Jews, having now become more confident, were in habit of insulting us boldly, saying: 'You should pay us great thanks, because we have made a saint and martyr for you. We have done something very beneficial for you, which you twist against us by making it a crime. We have done something that you yourselves could not do for yourselves.'" (MONMOUTH, 2014: 62).

Desta forma, os líderes e rabinos dos judeus que habitam na Espanha em Narbone, [...] se encontram e dividem as regiões que os judeus vivem em lotes. Seja qual for a região escolhida por lote, a capital da mesma tem que sortear a cidade ou vilarejos e o lugar, cujo o nome for sorteado ficará encarregado de realizar o negócio decretado¹².

Teobaldo teria afirmado que o rito já estava presente em antigas escrituras dos judeus, a sua motivação principal seria simular a Crucificação de Cristo, a principal razão da diáspora judaica, para então blasfemá-la. Desta forma seria necessário derramar sangue cristão, como forma de sacrifício a Deus para se promover a volta dos judeus à Terra Prometida:

Nós, também, interferimos como argumento de fé e de verdade o que escutamos do Teobaldo, um homem que já foi judeu e mais tarde tornou-se um de nossos monges. Ele nos contou que nos escritos antigos de seus ancestrais estava escrito que os judeus não poderiam alcançar a sua liberdade ou retornar a terra de seus pais sem que derramassem sangue humano. Então foi decidido, há muito tempo atrás, que a cada ano, para a vergonha e afronta a Cristo, um cristão em algum lugar na Terra deveria ser sacrificado para o mais alto Deus deles e então vingar as injúrias feitas a Ele, cuja a morte é a principal razão para a expulsão da terra natal e o posterior exílio como escravos em terras estrangeiras.¹³

Tomás relata posteriormente que a principal razão que motivou a conversão de Teobaldo teria sido os rumores dos milagres de Guilherme de Norwich. O monge recém-convertido alegou que o crime era de seu conhecimento já que o próprio participara da reunião e que, na ocasião, estava entre todos os representantes dos judeus do reino inglês. No encontro, o lote sorteado havia sido o de Norwich, desta

¹² Tradução nossa do trecho: *Therefore the leaders and rabbis of the Jews who dwell in Spain, at Narbonne, [...] meet together, and cast lots of all regions where Jews lived. Whichever region was chosen by lot, its capital city had to apply that lot the other cities and towns, and the one whose name comes up will carry out that business, as decreed.* (MONMOUTH, 2014: 61-62).

¹³ Tradução nossa do trecho: *We also interpose as an argument of faith and truth what we have heard told by Theobald, a person who was once a Jew and later one of your monks. He told us that in the ancient writings of their ancestors it was written that Jews could not achieve their freedom or even return to the lands of their fathers without shedding of human blood. Hence it was decided by them a long time ago that every year, to the shame and affront of Christ, a Christian somewhere on earth be sacrificed to the highest God, and so they take revenge for the injuries to Him, whose death is the reason for their exclusion from their fatherland and their exile as slaves in foreign lands.* (MONMOUTH, 2014: 61-62).

forma, a comunidade judaica local teria ficado como responsável pelo sacrifício naquele ano. Após sentir medo e consultar sua consciência, Teobaldo teria se convertido ao cristianismo. Tomás conclui que esse testemunho tinha um valor ainda maior, pois havia vindo de um "inimigo convertido" disposto a revelar os segredos dos judeus (MONMOUTH, 2014: 62).

Os esforços de Tomás de Monmouth para provar como Guilherme não havia sido apenas morto, mas martirizado em um rito judaico de sacrifício em prol da volta para a Terra Prometida e da blasfêmia da memória da Crucificação de Cristo, se demonstram desde o início de sua obra. O monge faz uma descrição detalhada do momento do Martírio de Guilherme no quinto capítulo intitulado "*Como depois de entrar na casa dos judeus ele foi capturado, torturado e morto*"¹⁴ presente no primeiro livro. Após sair de casa junto com o homem que havia trazido uma promessa de emprego, Guilherme havia sido seguido pela sua prima, a menina o vê entrar na casa dos judeus, logo após Tomás inicia em detalhes os pormenores da tortura:

Então os judeus receberam o menino docemente, como um inocente cordeiro levado para o abate, e ele desconhecia o que estava sendo preparado para ele, e ele foi mantido lá até o amanhecer. E então, após o nascer do sol, o qual condizia com a Páscoa deles naquele ano, depois do fim dos apropriados cantos para aquele dia na sinagoga, os líderes dos judeus se encontram na casa do já mencionado judeu, enquanto o garoto Guilherme estava comendo, não temendo ameaça alguma, de repente eles o puxaram com força, humilharam-no de várias formas miseráveis¹⁵

Somados aos flagelos que seriam impostos ao menino Guilherme, diretamente associado ao "cordeiro que havia sido posto ao abate", Tomás afirma que o pequeno mártir havia recebido os espinhos em sua cabeça, uma analogia à

¹⁴ Tradução nossa para o título: *How after entering the jews' house he was captured, mocked and killed.* (MONMOUTH, 2014: 16).

¹⁵ Tradução nossa do trecho: *"Then the Jews received the boy kindly, like an innocent lamb led to the slaughter, and he was ignorant of what business was being prepared for him, and he was kept until the morrow. And so, following daybreak, which was their Pascha that year, after the appropriate chants of the day were finished in the synagogue, the leaders of the Jews, and while the boy William was eating, fearing no treachery, they suddenly seized him and humiliated him in various wretched ways."* (MONMOUTH, 2014: 17).

Coroação de espinhos de Cristo. Há uma ênfase em demonstrar como o menino teria sangrado pelas suas chagas:

Mas a crueldade das torturas, não poderia ser satisfeita mesmo por aqueles tormentos e eles acionaram dores ainda piores. De fato, após terem raspado sua cabeça, eles feriram-na com um infinito número de espinhos pontiagudos e fizeram o garoto sangrar miseravelmente pelas suas feridas inflamadas¹⁶ (MONMOUTH, 2014: 17).

Logo após a Flagelação viria o ápice do ritual, o momento da sentença da Crucificação de Guilherme. Para sacrificar o menino, os judeus proferiram uma maldição na qual fica evidente uma analogia entre a Crucificação de Cristo e o Martírio de Guilherme. Nesta sentença o menino era condenado à “mais vergonhosa morte a mesma que os antepassados dos judeus haviam condenado o Senhor Jesus”. A partir desta condenação haveria então uma equidade entre os sofrimentos de Guilherme e os de Cristo:

E então, enquanto os inimigos do nome de Cristo correram juntos ao redor do garoto em grande espírito do mal, havia outros entre eles, os quais, em escárnio à Paixão da Cruz, sentenciaram o menino para a crucificação. Uma vez feito, então eles disseram: “Igual nós condenamos Cristo à mais vergonhosa morte, logo condenamos um cristão, então punimos ambos o Senhor e o seu servo em uma punição de desgraça, aquela, a qual, eles nos reservam, nós vamos infligir a eles”. E então, conspirando a execução de tamanha malícia, eles puxaram para perto a inocente vítima com as suas mãos sangrentas e levantaram-na do chão. Ele foi posto na cruz e então eles competiram entre si mesmos em rivalidade para matar o garoto¹⁷.

Ao terminar a descrição da tortura e assassinato de Guilherme, Tomás enfatiza como o filho de Elviva havia deixado esse mundo em uma morte permeada

¹⁶ Tradução nossa do trecho: “*But the cruelty of the tortures could not be satisfied even by these torments and they added even worse pains. Indeed, having shaven his head, they wounded it with an infinite number thorn pricks and made him bleed miserably from the inflicted wounds.*” (MONMOUTH, 2014: 17).

¹⁷ Tradução nossa do trecho: “*And so, while the enemies of the Christian name ran riot around the boy in such a spirit of evil, there were others among them who, in mockery of the Passion of the Cross, sentenced him to be crucified. Once they did so they said: ‘Just as we have condemned Christ to a most shameful death, so we condemn a Christian, so that we punish both the Lord and his servant in the punishment of reproach; that which they ascribe to us we will inflict them’. And so, conspiring to execute such execrable malice, they next seized the innocent victim with bloody hands and raised him from the ground. He was put upon the cross and they competed among themselves in rivalry to kill him.*” (MONMOUTH, 2014: 17).

por sofrimentos e desgraças para ser coroado, no Paraíso, com o sangue do seu martírio. O beneditino não esquece de relatar que os seus retos mortais eram um meio de milagres intercedidos por Deus para os fiéis do mártir:

E então o glorioso menino e mártir de Cristo, Guilherme, morrendo neste mundo pela desgraça da morte do nosso Senhor, foi coroado com o sangue do glorioso martírio e atingiu o reino da eterna glória, vivo para a eternidade. Sua alma é exaltada e está cheia de alegria no paraíso entre os ilustres santos hospedeiros; e seu corpo trabalha as maravilhas gloriosamente na Terra pela onipotência da graça divina¹⁸.

Ao iniciar sua argumentação contra os céticos a favor do Martírio de Guilherme. Tomás discorda, inicialmente, que a infância seja antagônica à santidade já que as idades de São Pantaleão, São Pancrácio e São Celso não foram um fator de empecilho para que recebessem a coroa do martírio (MONMOUTH, 2014: 57). No entanto seu argumento central, para sustentar que o martírio de Guilherme, foi uma morte feita pelos judeus, a qual teria possuído a mesma motivação que o Massacre dos Inocentes: a Graça de Cristo. Desta forma, a máxima “não é o suplício que faz o mártir e sim a sua causa” não causaria contradição ao título de mártir atribuído ao menino Guilherme. Da mesma forma que os Santos Inocentes teriam sido mortos no lugar de Cristo e o seu batismo de sangue os tornaram mártires graças à vontade divina. A vontade divina se configura paralelamente, em ambos os casos, não só como a motivação do sacrifício, mas também como a razão para o recebimento da coroa dos mártires. Guilherme seria o cordeiro sacrificado em um ritual que buscava reconfigurar a Crucificação e, de uma forma análoga aos meninos de Belém, tomaria o lugar de Cristo no momento de sua morte:

E então, depois de tantas e tão grandes provas que foram postas para demonstrar a verdade, não pode haver mais quaisquer dúvidas, na minha opinião, de que o abençoado mártir Guilherme tenha sido morto pelos judeus. O que é posto em oposição – não é o suplício que faz o mártir e sim a sua causa – nós aceitamos como verdade.

¹⁸ Tradução nossa do trecho: “*And so the glorious boy and martyr of Christ, William, dying this world the disgrace of the death of the Lord, was crowned with the blood of glorious martyrdom and achieved the kingdom of the eternal glory, alive for eternity. His soul is exalted joyfully in heaven among the illustrious host of saints; and his body works wonders gloriously on earth by the omnipotence of divine mercy.*” (MONMOUTH, 2014: 18).

Todo mundo sabe que nós vimos as marcas de tortura no corpo do São Guilherme, a causa destas aparenta ser Cristo, como um insulto nele quem foi morto como punição. E, de forma similar, pela mesma razão, a glória do martírio não foi conferida, aos Santos Inocentes, pelo sofrimento deles, mas pela Graça de Cristo, que foi também a causa da morte deles.¹⁹

Os outros cinco livros, escritos entre 1154 e 1173, narram os milagres atribuídos a Guilherme e as sucessivas translações dos seus restos mortais, até a quarta quando o corpo seria posto na capela dedicada aos santos mártires presente na catedral de Norwich no dia 5 de abril de 1154 (YARROW, 2006: 129). Apesar do culto permanecer em instancias locais e se prolongar até a Revolução Anglicana, Emily Rose (2015) afirma que o importante legado deixado pelas considerações do monge Tomás de Monmouth não estão ligadas ao sucesso do culto de Guilherme fora da região de Norfolk e sim na difusão, que ocorreria ao longo de meados do século XII e início do XIII²⁰, tanto da morte do menino mártir e, principalmente, da lenda de crime ritual.

As possibilidades de uma historicização de um culto forjado por um clero local

Simon Yarrow compara as ideias propostas por Gavin Langmuir e John McCulloh e concorda com uma proposição, comum a ambos os autores: o culto de Guilherme não foi espontâneo, tendo assim o clero local um papel importante na sua formação. Ao deixar a questão das origens do crime ritual de lado, Yarrow propõe estudar um possível público alvo das narrativas hagiográficas de Tomás de Monmouth e ver os efeitos e as conjecturas que permeavam o culto de Guilherme de Norwich na região de Norfolk.

¹⁹ Tradução nossa do trecho: *“And so, after many and such [great] proofs have been put forward to manifest the truth, there can be no longer any doubt in my opinion that the holy martyr William was killed by the Jews. What it is put in opposition – suffering does not make a martyr, but rather its cause – we ourselves accept as true. Everyone knows that we have seen the marks of torture on Saint William’s body, the cause of which appears to be Christ, as an insult to whom he was killed as punishment. And, similarly, for the same reason, the glory of martyrdom was not conferred on the Holy Innocents by their suffering, but by the Grace of Christ, who was the cause of their death.”* (MONMOUTH, 2014: 63).

²⁰ Para abordar a difusão da lenda de crime ritual do reino inglês para o continente europeu, a autora dedica os capítulos: V, VI, VII e VIII de sua obra, ver: (ROSE, 2015: 133- 234).

Se ainda, no início do ano de 1150, a comunidade monástica ainda estava hesitante sobre a promoção do culto de Guilherme, os consequentes esforços do monge Tomás tornaram possível a segunda translação do corpo do menino. A ida dos retos mortais do garoto, para a catedral de Norwich, teria sido essencial para uma maior visibilidade dos milagres atribuídos ao pequeno mártir. Sem os esforços de Tomás em investigar o crime ocorrido em 1144, esta translação não teria sido viável (YARROW, 2006: 139). Simon Yarrow afirma, com precisão, que o monge Elias se constituía como o principal empecilho, para Tomás de Monmouth conseguir promover a santidade de Guilherme de Norwich e desta forma o culto a esse menino continuou sendo um tema de controvérsias para o clero local. A morte de Elias, em outubro de 1150, tornou possível as translações mais importantes do corpo de Guilherme que ocorreram em 1151 e 1154 (YARROW, 2006: 140). Essas duas últimas significaram um realinhamento do culto para os leigos e tornaram possível um auge para a quantificação de milagres feita pelo próprio monge Tomás.

No entanto Yarrow não atribui todos os resultados da formação do culto ao Guilherme aos esforços do monge beneditino, esse último historiador não esquece do interesse vindo do bispo Guilherme de Turbe na promoção da santidade do pequeno mártir. O bispo Turbe teria sido o primeiro clérigo interessado na promoção do culto ao menino Guilherme e o principal indício dessa afirmação seria o argumento utilizado para proteger o seu cavaleiro Simão em 1146 (YARROW, 2006: 156). Embora o bispo parecia ter falhado em promover o culto haja vista as objeções do abade Elias responsável como guia da comunidade beneditina, onde Guilherme estava enterrado, o bispo Turbe encontra, no recém-chegado Tomás, uma possibilidade em promover a santidade do menino e contornar as objeções do abade beneditino local, guia espiritual do local onde Guilherme de Norwich havia sido enterrado, ou seja, no cemitério do mosteiro.

O culto a Guilherme de Norwich mostrou-se como uma tentativa do Turbe em aproximar o clero secular, pertencente à catedral, dos leigos. No entanto, Yarrow afirma que o culto ao menino mártir seria mais comum em instancias da aristocracia

local e das classes comerciantes, principalmente as dos navegadores (2006: 160-162). Vários nobres teriam sido agraciados com os milagres de Guilherme, a filha de Reginaldo de Warenne, cuja a família corroborou com a fundação de mosteiros cluniacenses em Lewe. Henrique e Warin, os vassalos do duque Henrique e jovens cavaleiros como Alberto, filho de Roberto Gresley que era o barão de Manchester (YARROW, 2006: 160-161). O culto teria como uma de suas funções dar suporte ao clero local e atrair possíveis contribuições da aristocracia da região de Norfolk e adjacências para o santuário de Guilherme (YARROW, 2006: 160-161). O suposto mártir também era associado ao protetor dos marinheiros, o pescador Eilmer de Haddiscoe levou o seu filho para o santuário de Guilherme para ser curado de uma paralisia (YARROW, 2006: 163).

Os esforços do bispo Turbe, somados ao do monge Tomás resultaram na formação de um novo culto que parecia atender os anseios de uma aristocracia local e uma classe mercantil ao motivar uma identidade local baseada na veneração de Guilherme como mártir e um dos patronos da cidade. Yarrow afirma que a maior parte dos devotos viria das regiões de Norfolk e identifica poucos casos de peregrinos vindos de outras adjacências do reino inglês e apenas um da Europa continental (YARROW, 2006: 150-153). Em suma, o primeiro culto de uma vítima de crime ritual não teria surgido em meio popular, pois havia sido promovido por clérigos locais a partir de uma exegese teológica complexa que permitiu uma comparação do sacrifício de Guilherme com o Massacre dos Inocentes e a Crucificação de Cristo. Mesmo após receber uma certa repercussão da opinião pública, o culto a Guilherme tornou-se comum em meios aristocráticos e de comerciantes. Os efeitos do assassinato de Norwich na Semana Santa de 1144 seriam logo sentidos em partes da Europa Ocidental já em meados do século XII.

A difusão inicial da lenda de crime ritual e a formação de sua estrutura narrativa no Ocidente Medieval no século XII

Os estudos sobre crime ritual e libelo de sangue se pautaram, em sua maioria, numa perspectiva difusionista, como já abordado no primeiro tópico desse artigo. A partir do caso de Guilherme, identifica-se mais ocorrências de infanticídios atribuídos aos judeus. Rapidamente a narrativa, entorno da lenda, cria pontos em comum que a permite ser identificada a partir de uma sequência: reunião dos judeus para planejar o sacrifício, sequestro da criança cristã, tortura da vítima, o sacrifício em nome da fé judaica, o discurso de maldição direcionado a toda cristandade, a ocultação do cadáver, a descoberta do corpo, a aparição dos milagres e a punição dos judeus.

As quantificações das acusações de crime ritual durante os séculos XII e XV são dispare. Não há contagens completamente seguras para quantificar o número de casos neste período. A *Jewish Encyclopedia* lista 47 casos ocorridos na Idade Média. No entanto, nem mesmo da metade destes casos resultariam em algum culto (WASLIW: 2008; 121), ou ao menos, apenas uma pequena parte deles ainda possui documentos ou vestígios que identifiquem as venerações resultantes desses supostos crimes²¹. Mesmo que houvesse pontos em comum em todas essas acusações, alguns detalhes divergiam, não há critérios que determinem como um infanticídio relacionado a um crime ritual poderia se resultar em culto, mas alguns pontos pareciam ser essenciais como: o grupo responsável ser judeu²², a vítima ser um menino²³, e o sacrifício ser relacionado à Crucificação. Outros elementos eram

²¹ Muitos documentos e imagens dessas crianças mártires foram sendo alvo de iconoclastia no reino inglês a partir da reforma anglicana e nos séculos posteriores. (JESSOPP; JAMES, 1892) A reforma protestante também motivou uma iconoclastia das imagens desses mártires vítimas dos judeus e, no entanto, a lenda de crime ritual não deixou de existir no Sacro-Império Romano Germânico após o século XVI, a narrativa, aos poucos se tornaria laica. Ver: Cap. VII *Christianity Disenchanted* in: (HSIA, 1988).

²² O crime ritual poderia se estender para os heréticos, já no século XIII, ver (LANGMUIR, 1990: 272–274). Posteriormente, a partir de meados do século XV, para as bruxas. No entanto não há registro de culto as supostas vítimas desses grupos.

²³ Há registros de acusações com vítimas femininas como o a menina Meilla encontrada morta em Valréas em 1247. O corpo dela teria sido encontrado no dia 26 de março e resultou no julgamento e sacrifício dos culpados. Uma bula papal escrita por Inocêncio IV direcionada ao arcebispo de Viena condenou veemente o caso. O assassinato de uma garota de sete anos em Pforzheim em 1247 foi reportado por dois dominicanos e, no entanto, falhou tanto para fazer um julgamento contra os judeus ocorrer, como também em indicar um novo culto, ver: (WASLIW, 2008: 126).

variáveis até mesmo, alguns principais como: a data da morte da criança, que as vezes não era na Semana Santa²⁴ e o encontro do corpo delito²⁵.

Nesta fase inicial da difusão da lenda de crime ritual, os beneditinos se constituíram como principais entusiastas dos cultos aos meninos mártires. Já no século XII, pode-se identificar três casos, no reino inglês, que obtiveram a participação beneditina e cisterciense: Guilherme de Norwich (1150), Haroldo de Gloucester (1168) e Roberto de Bury (1180) (BALE, 2006: 109). Apesar de não haver um consenso historiográfico, os rumores do assassinato de Norwich chegaram rapidamente em Gloucester já na década posterior (ROSE, 2015: 134). Havia uma ligação tanto de parentesco como por razões econômicas e políticas entre os monges de Gloucester e algumas pessoas influentes de Norwich como, por exemplo: o abade local cisterciense Gilberto Foliot era um parente do xerife João de Chesney (ROSE, 2015: 134).

Um pescador no dia 18 de março de 1168 teria encontrado o corpo de Haroldo no rio. Após a descoberta, haveria se juntado, no local, uma grande multidão para observar o corpo da pequena vítima. Após uma autópsia do corpo, feita pelos monges cistercienses, se concluiria que as feridas no corpo do garoto sugeriam que sua morte foi feita com brutalidade, após a vítima ter sido tostada. Haroldo também teria sido cuspidado. As marcas de tortura seriam suficientes para atribuir a culpa aos judeus e para afirmar o martírio do pequeno menino²⁶. No entanto, a possível tentativa de criar um culto promovida pelos cistercienses fracassou, à medida que não atendeu as expectativas locais para a formação de um santo local, a morte de Haroldo teria, por alguma circunstância, falhado na manifestação de milagres (ROSE, 2015: 144).

²⁴ Como o caso do Hugo de Lincoln que teve o seu corpo encontrado possivelmente entre final de julho a final de agosto de 1255 e, no entanto, a data não foi um empecilho para o culto, ver: (WASLIW, 2008: 124).

²⁵ O culto ao Niño de La Guardia que se formou, possivelmente, após os processos de inquisição em 1490 e, no entanto, não havia um corpo delito. A falta do cadáver não foi um empecilho tanto para o julgamento do Santo Ofício como para a formação do culto como sugerem as fontes, ver: (PERCEVAL, 1993: 44-58; BARRAL, 2009).

²⁶ Trechos da fonte são citadas no artigo, ver (HILLABY, 1994: 76).

Como aponta Emily Rose, o caso de Gloucester não teria inspirado um culto e nem mesmo um julgamento ou ataque contra os judeus, no entanto, a autora não coloca como uma possibilidade a não-ocorrência deste infanticídio²⁷. As principais motivações que teriam gerado este culto teriam sido: uma motivação do clero local em formar uma peregrinação local e o desejo de aquisição de dinheiro para pagar dívidas feitas com usurários locais (ROSE, 2015: 146). Diferentemente do caso de Norwich esta acusação não teria surgido de um conflito entre judeus e cristãos e, no entanto, seria um indicio de uma rápida difusão da lenda pelo reino inglês. Apesar deste culto não ter obtido sucesso, outro infanticídio na cidade de Bury, em duas décadas depois, produziria uma narrativa feita por beneditinos que resultaria em culto local.

Em 1181, o menino Roberto teria sido encontrado morto e seu assassinato logo foi atribuído à comunidade judaica local. O infanticídio ganhou uma breve menção de um parágrafo na crônica escrita, por volta de 1202, pelo beneditino chamado Juscelino de Brakelond. Uma narrativa hagiográfica mais detalhada sobre a vida e o martírio de Roberto teria sido escrita pelo mesmo monge, mas não há nenhum exemplar descoberto pela historiografia (ROSE, 2015: 188; BALE, 2006: 107). Os vestígios de sua obra se demonstram em comentários feitos por Gervásio de Canterbury em 1205. Este último monge fazia parte do clero regular que possuía ligações com a catedral local. Gervásio adiciona alguns pontos ao texto de Juscelino como: a data do martírio de Roberto de Bury, a qual teria ocorrido na Semana Santa e a manifestação dos milagres a partir dos restos mortais do menino (BALE, 2006: 108).

Os escritos deste beneditino atestariam não só a possível formação do culto a Roberto de Bury já no final do século XII, mas se constituem como vestígios que possibilitam a averiguar como a veneração a esse menino ocorria. O monge Juscelino

²⁷ Como é o caso de outros meninos mártires que possuem uma hagiografia muito posterior às datas de suas mortes dentre eles: a morte de Adão de Bristol com morte atribuída no final do século XII e, no entanto, as primeiras narrativas do santo foram escritas apenas cem anos após, ver: (HAMES, 2007: 43-59). O assassinato de Dominguito de Val que supostamente teria sido morto em 1250 e, no entanto, teria apenas narrativas hagiográficas a partir do século XVI, ver: (FORCÉN, 2008: 51-64).

sugere que Roberto haveria sido enterrado em uma igreja e aponta como a tumba do menino era um local de peregrinação local. Os milagres atribuídos a este suposto mártir teriam sido igualmente escritos em uma lista que também não sobreviveu até a atualidade (BALE, 2006: 108). Esses textos e o entusiasmo dos beneditinos locais para a promoção deste culto sugerem um apoio indispensável do clero, não só na formação de uma veneração a outra criança dita como vítima dos judeus, mas também na expansão da acusação de crime ritual.

Bury St Edmunds foi, em 1190, a primeira cidade a expulsar os judeus no reino inglês. Após esta expulsão, outras ocorreriam, de maneira pontual, pela Grã-Bretanha até a oficial ser decretada em 1290, um século depois (BALE, 2006: 109-110). Este fato diverso é mencionado na crônica do Juscelino de Brakelond e neste trecho o beneditino menciona como o abade local ameaça de excomunhão qualquer cristão local que, por ventura, ofertasse abrigo na cidade de Bury: "Quando eles foram escoltados para fora e levados para várias outras cidades, por uma tropa armada, o abade ordenou solenemente excomungar de todo altar e de toda a igreja, aqueles que eventualmente recebessem ou hospedassem judeus na cidade de St. Edmund²⁸" (BALE, 2006: 110).

O historiador Joe Hillaby vê na formação do culto a Roberto de Bury, um resultado de um antijudaísmo local, sancionado pelo abade Samson em suas tentativas em promover o culto de Roberto de Bury. No entanto, Anthony Bale coloca em dúvida o real início do culto a esse menino graças à proximidade das datas sugeridas pelo cronista Juscelino entre o infanticídio e a expulsão dos judeus. A partir desta constatação, Bale questiona se a veneração local deste pequeno mártir teria motivado a emigração judaica forçada nove anos depois, ou se esse culto teria sido uma criação dos clérigos locais para reforçar a necessidade da ausência de judeus em Bury St. Edmunds (2006: 110-111) durante o início do século XIII.

²⁸ Tradução nossa para o trecho: "*Et cum emissi essent, et armata manu conducti ad diversa oppida, abbas jussit sollemniter excommunicari per omnes ecclesias et ad omnia altaria omnes illos, qui de cetero receptarent Judeos vel in hospitio reciperent in villa Sancti Aedmundi.*", Cf: (BALE, 2006: 110).

Essa questão, no entanto, não diminui a importância local do recém-formado culto, em uma região próxima à Norfolk. De uma maneira similar a Guilherme de Norwich, Roberto de Bury seria um santo que atrairia devotos de regiões adjacentes e manteria fieis, em âmbito local, até a Revolução Anglicana no século XVI. Roberto seria tema de orações, de pequenas narrativas hagiográficas e inclusive de uma iluminura em um livro de horas confeccionado no século XV.²⁹

Logo na década de 1170, a lenda de crime ritual atravessaria o Canal da Mancha e as acusações contra os judeus podem ser identificadas em cidades como Loches-sur-Indres, Éperney, Janville, Blois e Pontoise. Poucos detalhes sobreviveram sobre estes episódios de tensão entre cristãos e judeus, no entanto, a pouca documentação restante permite uma análise dos últimos dois casos (ROSE, 2015: 151-152). A rápida difusão, como apontada anteriormente, pode ser notada por crônicas escritas por clérigos franceses que já mencionavam os infanticídios logo no final do século XII. Emily Rose afirma como a expedição de relíquias, organizadas pelo clero de Norfolk, obtiveram um papel primordial nessa difusão rápida tanto do culto ao Guilherme como do suposto ritual judeu (ROSE, 2015: 153).

Os destinos das expedições de relíquias organizadas pelo bispo de Norwich Guilherme de Turbe possuía o norte do reino francês como destinação. Rose argumenta que possivelmente o bispo Guilherme foi, em conjunto com os monges beneditinos locais, por volta de 1170, em uma expedição com a finalidade de angariar fundos para a reforma da catedral de Norwich. O sucesso da empreitada havia sido imediato, o que evitou a cobrança de uma taxa dos habitantes locais para angariar fundos para a obra (ROSE, 2015: 153). Como essas expedições eram frequentes Rose conclui que graças a essas peregrinações dos beneditinos, a lenda de crime ritual rapidamente chegou ao continente europeu.³⁰

²⁹ A iluminura de Roberto de Bury foi posta entre a Adoração dos Magos e a Transfiguração de Cristo. Anthony Bale identifica esta escolha de posição da iluminura como um deslocamento da Natividade e da Infância de Jesus o que aparenta ser uma sugestão de uma analogia temporal que buscava interligar o sacrifício de Cristo com o do menino Roberto, Cf: (BALE, 2006: 135).

³⁰ Esta hipótese de difusão não é nova pois já havia sido sugerida pelos intelectuais M. R. James e Jessopp. No entanto Emily Rose defende que os autores erraram ao atribuir a responsabilidade para o bispo Eborard de Calne

O incidente de Blois em 1171 foi a primeira celebre acusação ocorrida no reino francês e apesar de ter falhado em formar um novo culto, o infanticídio atribuído aos judeus da localidade motivou um tribunal e a posterior pena, na qual ficaria imposta a queima de parte da comunidade judaica local³¹. No entanto, logo por volta de 1180, o caso de Ricardo de Pontoise é mencionado na crônica do reinado Felipe II de França (1180 – 1223) escrita por Rigord. Possivelmente, logo após os judeus terem sido expulsos do domínio real, o cronista escreveu como os malfeitores haviam mais uma vez sacrificado uma criança na Semana Santa em uma caverna. O incidente de Blois é mencionado indiretamente no trecho quando o cronista afirmou como aqueles, que realizaram tamanha maldade, já haviam sido queimados em outras ocasiões:

Felipe havia escutado muitas vezes dos meninos, que foram criados com ele no palácio – e elogiado à memória – aquilo que dizia como os judeus, que viviam em Paris, cortavam a garganta de um cristão no subsolo escondido das cavernas todo ano na Quinta-feira Santa ou durante a Semana Santa de penitencia, e que eles faziam esse tipo de sacrifício em desprezo à religião cristã, nada que muitos, os quais por um longo tempo persistiram nesse tipo de maldade pela sedução diabólica, foram queimados no tempo de seus pais³² (ROSE, 2015: 209-210).

Felipe II de França assumiu o trono quando tinha quinze anos e uma de suas primeiras medidas foi de colocar as sinagogas sob a vigilância real e eventualmente fazer os judeus de refém para pagar eventuais taxas ao reino (ROSE, 2015: 219-220). No ano seguinte, os judeus seriam oficialmente expulsos do reino francês em um edito pronunciado pelo rei, no entanto a expulsão não seria permanente e dezesseis anos após os judeus retornaram. Emily Rose conclui que o

(1121 – 1145) quando não há registros que comprovem idas do mesmo à França. Ver: Nota 17 do Cap VI, Cf. (ROSE, 2015: 306).

³¹ A queima como pena não era tão comum antes do incidente de Blois (1170), no entanto, logo no IV concílio de Latrão 1215, esta punição seria progressivamente implementada à hereges e outros grupos como, no caso, os judeus. (ROSE, 2015: 172).

³² Tradução nossa do trecho: *“Philip had heard many times from the boys who were fostered with him in the palace – and commended to memory – that the Jews who lived in Paris slit the throat of one Christian in the hidden underground caverns every year on Maundy Thursday or during the Holy Week of penitence, and that they did so as a kind of sacrifice in contempt of the Christian religion, nothing that many who had long persevered in this kind of wickedness by diabolical seduction had been burned in his father’s time.”*; ver: (ROSE, 2015: 209 - 210).

culto a Ricardo de Pontoise se formou posteriormente à expulsão judaica de 1182 dos domínios franceses e desta forma, a veneração ao santo não foi uma causa para esta emigração compulsória e sim um resultado, ponto que também pode se observar na formação do culto a Roberto de Bury na década posterior.

Poucos indícios do culto a Ricardo de Pontoise sobreviveram, a narrativa mais detalhada do seu martírio é uma oração fúnebre escrita em 1498 por Roberto Gaguin, chefe da Ordem francesa da Sagrada Trindade dos Cativos. Neste escrito posterior, a morte de Ricardo é atribuída ao ano de 1179 (STOW, 2006: 76). Apesar de alguns pontos importantes acerca de uma possível devoção já serem mencionados na crônica de Rigord como: o local da tumba de Ricardo e a inclinação positiva do rei Felipe II com o culto em questão, estes pontos são apenas aprofundados por Roberto Gaguin, a partir de fontes que não estão mais disponíveis. Estas lacunas tornam difícil sugerir como o culto funcionava e qual papel desempenhava para a região de Pontoise no norte de Paris já no final do século XII.

Emily Rose afirma que o culto a Ricardo não vinha de instâncias populares pois há uma incipiente evidência de uma veneração leiga a este suposto mártir. Esta historiadora aponta que não há registros deste santo em nenhum calendário litúrgico parisiense do período e a sua tumba não aparece em nenhum plano de igreja (ROSE, 2015: 226). Apenas há uma menção na crônica de Rigord que Ricardo havia sido enterrado no cemitério dos Santos Inocentes, este detalhe sugeriria, como no caso de Guilherme de Norwich e Roberto de Bury, uma conexão do culto de Ricardo com o dos Santos Inocentes (ROSE, 2015: 226).

Nesta fase inicial de difusão da lenda de crime ritual, nota-se, em todos os casos, o esforço de clérigos locais na formação de cultos aos meninos mártires sacrificados pelos judeus. Alguns exemplos obtiveram sucesso em atrair fieis como: o Guilherme de Norwich e Roberto de Bury. Outros infanticídios como o de Haroldo de Gloucester e Ricardo de Paris não obtiveram muita repercussão local e progressivamente ficaram em uma linha tênue entre o esquecimento e possíveis reaparecimentos promovidos por clérigos com um interesse em reafirmar um culto

enfraquecido. Nesse período, a acusação de crime ritual andava sempre em conjunto com as eventuais expulsões dos judeus como aquelas ocorridas em Bury e no reino francês ou na punição da comunidade judaica feita no incidente de Blois.

Em suma, a narrativa de crime ritual tomou a configuração, que permaneceria presente até o século XX, a partir do caso de Norwich (1144) que possibilitou, através de ações dos beneditinos, a formação de um novo grupo de santos nos reinos inglês e francês a partir de uma acusação até então inusitada para boa parte da população. Logo no século posterior nota-se uma expansão da lenda para outras regiões como o Sacro Império Romano Germânico e a Península Ibérica. O incidente de Fulda (1235) traria um outro aspecto importante que se somaria à acusação de crime ritual e permaneceria presente em todos os casos posteriores, ou seja, o uso de sangue, feito pelos judeus, das suas vítimas infantis. Este detalhe seria importante para a lenda do libelo de sangue que se somaria a acusação de crime ritual e se configuraria com uma das consequências na ênfase do consumo simbólico do sangue de Cristo no momento da consagração da Eucaristia graças a confirmação do dogma da transubstanciação no IV Concílio de Latrão (1215).

Considerações Finais

Diversos indícios apontam para uma possível identificação de um surgimento da lenda de crime ritual a partir do assassinato de Guilherme de Norwich. Essa morte se tornou o principal pretexto para a mobilização do clero de Norwich com o intuito de forjar um culto a partir de uma narrativa bem construída e pautada em preceitos complexos de problemas teológicos como a questão do martírio e do Massacre dos Inocentes. No entanto essa tentativa inicial, identificada a partir da narrativa do monge Tomás de Monmouth não foi isenta de críticas e do ceticismo local, como o próprio hagiográfico demonstra em seu texto.

As proposições de Gavin Langmuir (1990) como a identificação das origens da acusação no caso de Norwich e o papel fundamental do monge Tomás para a formação inicial do culto ao Guilherme parecem, como aponta Simon Yarrow (2006) e

Emily Rose (2015), são pertinentes para se analisar o surgimento da lenda. No entanto, já não se supõe que todo o crédito de formação da acusação seja apenas advindo da narrativa do monge Tomás ou do relato judeu convertido Teobaldo de Cambridge. Em proposições feitas pelos historiadores, nas últimas duas décadas, o papel do bispo Guilherme de Turbe, assim como dos parentes do menino Guilherme e os interesses da elite local na formação de um novo culto a um santo local parecem pesar, igualmente, para a sua efetivação desse culto na região de Norfolk.

O mais importante na formação da acusação de crime ritual é a sua identificação a partir de meados do século XII, na qual haveria um surgimento em Norwich por volta da década de 1150. Logo se registaria - em crônicas escritas em regiões próximas do reino inglês, como: em Gloucester (1168) e Bury (1180) e posteriormente no reino francês como: em Blois (1171) e Paris (1180) - o mesmo gênero de acusação. Para sua difusão inicial, os monges beneditinos e cluniancenses obtiveram um papel fundamental graças não só aos registros em crônicas ou às narrativas hagiográficas, mas também à pregação que esparsamente realizavam dos dois lados do Canal da Mancha. A lenda de crime ritual logo se expandiria para outras regiões do continente europeu, ganharia novos elementos para sua estrutura narrativa e permaneceria no Ocidente com sua forte prerrogativa acusatória contra os judeus por toda Idade Média.

REFERÊNCIAS

BALE, Anthony. **The Jew in the medieval book: English antisemitisms, 1350-1500** Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

BARRAL, Paulino Rodríguez. **La Imagen del judío en la España Medieval: el conflicto cristianismo y judaísmo en las artes visuales góticas**. Barcelona: Publicaciones i Edicions de la Universitat de Barcelona, 2009.

BLOCH, Marc. **Apologia da História ou o ofício do Historiador**. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

FORCÉN, Carlos Epsí. El corista de "Englaterra": ¿San Guillermo de Norwich, San Hugo de Lincoln o Santo Dominguito de Val de Zaragoza? In: **Miscelánea Medieval Murciana**, XXXII (2008) p. 51-64.

HAMES, Harvey. The limits of conversion: ritual murder and the Virgin Mary in the account of Adam of Bristol. **Journal of Medieval History** 33 (2007) p. 43-59.

HILLABY, Joe. The ritual-child-murder accusation: its dissemination and Harold of Gloucester. **Jewish Historical Studies**, Vol. 34 (1994-1996).

HSIA, Ronnie Po-chia. **The myth of ritual murder: Jews and magic in reformation Germany**. New Haven: Yale University Press, 1988.

JESSOPP, Augustus; JAMES, Montague Rhodes. **The Cult and Iconography of William of Norwich, in the Life and Miracles of William of Norwich**. Cambridge: University of Cambridge Press, 1892.

LANGMUIR, Gavin L. **Toward a definition of antisemitism**. Los Angeles: University of California Press, 1990

LEA, Henry Charles. El Santo Niño de la Guardia. **The English Historical Review**, Vol. 4, No. 14 (Apr, 1889).

MCCULLOH, John M. Jewish Ritual Murder: William of Norwich, Thomas of Monmouth, and the Early Dissemination of the Myth. **Speculum** Vol 72, No 3 (Jul, 1997). p. 698-740.

MONMOUTH, Thomas of. **The Life and Passion of William of Norwich**. Edição traduzida do latim para o inglês por Miri Rubin. London: Penguin Books, 2014.

PERCEVAL, José María. Un crimen sin cadáver: el Santo Niño de La Guardia. **Historia** 16, 202. Fev. 1993. p. 44-58.

PERINI, Valentina. *Il Simonino: Geografia di un culto*. Trento: Società di Studi Trentini di Scienze Storiche, 2012.

ROSE, E. M. **The Murder of William of Norwich: the origins of the blood libel in Medieval Europe**. New York: University of Oxford Press, 2015.

ROTH Cecil. The Feast of Purim and the Origins of the blood accusation. Chicago: *Speculum* Vol. 8 N.4, 1933. p. 520 – 526.

STACEY, Robert C. From ritual crucifixion to host desecration: Jews and the Body of Christ. **Jewish History**, Vol. 12 No. 1 (Spring, 1998). p. 11-28.

STOW, Kenneth. **Jewish dogs: an image and its interpreters**. California: Stanford University Press, 2006.

STRACK, Hermann. **Der Blutbergglaube in der Menschheit, Blutmorte und Blutritus** Munique: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1892.

TARADEL, Ruggero. **L'accusa del sangue: storia politica di un mito antisemita**. Roma: Riuniti, 2002.

TREUE, Wolfgang. **Der trienter Judenprozess: Voraussetzungen – Abläufe – Auswirkungen (1475 – 1588)**. Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 1996.

WASLIW, Patricia H. **Martyrdom, murder and magic: child saints and their cults in medieval Europe**. New York: Peter Lang Publishing, 2008.

YARROW, Simon. **Saints and their communities miracle stories in Twelfth-Century England**. New York: Oxford University Press, 2006.

YUVAL, Israel Jacob. **Two nations in your womb: perceptions of Jews and Christians in late antiquity and the middle Ages**. London; Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 2006.

_____. Vengeance and Damnation, Blood and Defamation: From Jewish Martyrdom to Blood Libel Accusations. Tel Aviv: **Zion 58** 1993. p. 33-90.

OS DEMÔNIOS DE ALAIN BOUREAU E JOÃO XXII

Resenha: BOUREAU, Alain. **Satã Herético: O nascimento da demonologia na Europa Medieval (1260-1350)**, Campinas, Editora Unicamp, 2016, 252p.

Jayme Rodrigues Krum¹

Universidade Federal de Santa Maria (UFSM)

Durante a Idade Média, o Diabo e o Inferno, assim como Deus e o Paraíso chegam muito perto de serem os assuntos hegemônicos em grande parte da Europa ocidental. Contudo o Anjo das Trevas nem sempre fora visto da mesma forma nos longos anos do período medieval. Ao contrário do que muitas vezes se pensa, a erroneamente chamada Idade das Trevas não estava estática, e os pensamentos teológicos e filosóficos tomavam conta do ocidente europeu. O Demônio e suas legiões infernais, foram um dos principais objetos a serem retratados nas artes e na literatura medieval, e muitos foram os anos em que a natureza infernal era debatida por teólogos como Tomás de Aquino, Erígena, Santo Agostinho entre muitos outros pensadores do período. O Inimigo de Deus trazia em sua imagem um sentimento que mesclava o fascínio e o medo. Esta emoção é uma das muitas heranças medievais que carregamos, e ela é trazida ao nosso cotidiano com as representações que o Anjo Caído assume principalmente nos meios midiáticos, como séries, músicas, filmes e livros.

¹ Graduando em História - Licenciatura e Bacharelado na Universidade Federal de Santa Maria - UFSM. Participa do grupo de Traduções Latinas e do grupo Virtú, de História Medieval e História do Renascimento, onde realiza pesquisa intitulada de "Em Nome de Deus eu invoco estes Demônios: Necromancia, Igreja e Sociedade na Baviera do século XV", trabalho apoiado pelo programa de bolsas de pesquisa - edital 05/2017 da CSA – CCSH, vinculada ao projeto de pesquisa "Poder, imaginário, cultura e religiosidades no Medievo e no Renascimento". Email: jayme.krum@hotmail.com.

Sendo um tema bastante recorrente nas fontes estudadas pela historiografia específica, muitas são as constatações que os historiadores chegam a respeito do modo como o Diabo era visto no imaginário medieval. No entanto nem sempre estes estudos caminham na mesma linha de pensamento e são muitos os elementos controversos trazidos e rebatidos dentro da academia. Afinal dizer que existia um pensamento hegemônico durante um período histórico é uma falácia, e ao se tratar da Europa medieval estamos analisando um período em que muitas foram as divergências de pensamentos encontrados tanto no mundo leigo quanto no eclesiástico.

Na obra *Satã Herético: O nascimento da demonologia na Europa Medieval (1260-1350)*, Alain Boureau se debruça em estudar os acontecimentos ocorridos neste quase um século, afim de retratar a existência de uma demonologia incipiente, antes da famigerada Caça às Bruxas do período Moderno. A figura histórica que guia o livro em quase sua totalidade é o papa João XXII, pontífice que durante grande parte do seu papado se dedicou à tarefa de estudar e definir o que era e o que não era uma heresia perante os olhos de Deus. Esta tarefa teve por fim a criação e a consagração da bula papal *Super Illius Specula*, na qual um grande número de práticas foram oficialmente consideradas heresias, dentre elas a necromancia e grande parte dos ritos dos franciscanos espirituais.

O prefácio redigido pela professora doutora Néri de Barros Almeida, nesta edição, tem como principal objetivo fazer uma desconstrução prévia a respeito de como os demônios eram vistos durante o período medieval. Em seu texto, Almeida, relata que até o século XII dificilmente os demônios representavam um problema para a sociedade vigente no período, tal visão de mundo se transforma, segundo a historiadora, com o passar deste século, trazendo uma visão mais vívida e perversa da atuação demoníaca. Tais informações relatadas pela autora auxiliam na compreensão das questões iniciais do livro de Boureau, além de se mostrarem úteis para o auxílio na leitura de algum leigo nos assuntos presentes no livro.

Em seguida, a Introdução de Boureau é guiada principalmente pela abordagem dos conceitos que serão trazidos no livro. As definições apresentadas pelo autor a respeito do fenômeno que ele intitula como "virada demoníaca" (1280-1330), e as diferenças entre pactos e possessões demoníacas, se mostram essenciais para a compreensão dos elementos que posteriormente o autor trabalhará durante toda a obra. Além disso, na parte inicial do livro, são trazidas fontes documentais a respeito de João XXII, e a sua relação com a posterior Caça às Bruxas. Tais relatos são colocados a fim de justificar que houve transformações relevantes na estrutura da Igreja devido a um fortalecimento da Demonomania dos séculos XIII e XIV.

No primeiro capítulo, *Satã Herético: A Instituição Judiciária da Demonologia sob João XXII*, Boureau traz um grande número de trechos de cartas endereçadas ou redigidas por João XXII. Estes documentos são apresentados no livro de um modo mais amplo, com o objetivo de complementar as informações descritas, pelo autor, sobre a figura do pontífice. Tais fragmentos de cartas trazem, principalmente, as diretrizes impostas por João XXII, durante o seu pontificado, no período, e na burocracia da Santa Inquisição. Além disso elas possuem elementos controversos que a figura de João XXII representa, tais como quais seriam os possíveis motivos que levaram a sua obsessão em tornar quase toda e qualquer forma de prática cultural diferenciada em heresia.

No mesmo capítulo, encontramos vários excertos de fonte, que relatam algumas características encontradas no século XIII, e principalmente suas continuidades até os dias atuais. Um destes elementos seriam as permanências de certos elementos dos manuais da Inquisição que perduraram nos códigos judiciais até o presente.

O capítulo seguinte, *Sacramentos satânicos? A descoberta de Henrique de Carreto*, retoma as discussões apresentadas na Introdução, a respeito das definições do que seria uma prática herética. Complementando esta discussão iniciada, Boureau retrata a forma com a qual João XXII se mune de pensadores, na grande maioria

amigos pessoais deste papa, afim de discutir e reformular discussões teológicas a respeito da definição de heresia.

Henrique de Carreto, um dos dez pensadores convocados por João XXII, foi um franciscano, que, segundo os relatos trazidos por Boureau, reformulou grande parte do pensamento teológico a respeito da atuação e força de Satã no mundo terreno. Além disso, o autor relata as constatações de Henrique sobre os impactos das práticas que compactuavam com o Inimigo.

A seguir, no terceiro capítulo, Boureau nos traz como título *Pacto generalizado*. Os elementos que o autor trabalha aqui são principalmente acerca de como eram vistos os pactos demoníacos, feitos tanto no mundo leigo como no eclesiástico, no período medieval. O autor faz uma alusão do contrato que poderia ser feito com o Demônio, utilizando a história de Teófilo² como eixo da discussão, com os acordos feitos pelos homens nos laços de senhorio. Ligado a isto, o autor retoma mais uma vez as várias formas de pensamentos vigentes no meio eclesiástico do período medieval sobre a natureza de Satanás.

O capítulo quarto, *Libertação dos demônios: Os primórdios de uma demonologia escolástica*, é dedicado principalmente para a enumeração e exemplificação dos motivos que levaram à criação de um estudo escolástico destinado totalmente as entidades demoníacas. O autor contrapõe visões de pensadores do período para descrever as muitas formas que os demônios e Satã eram vistos nos séculos XIII e XIV, relatando a natureza e as capacidades demoníacas destas entidades, além de trazer debates teológicos sobre o livre-arbítrio e a maldade de Satã e seus anjos caídos.

O principal motor da discussão do confuso antepenúltimo capítulo, *Os novos possuídos; Santos e demônios nos processos de canonização do início do século XIV*, é um compilado de excertos de fontes sobre relatos de possessões, ou quase

² “O tema é simples: Teófilo, vigário do bispo da Cilícia, perde seu ofício por causa da chegada de um novo prelado. Muito amargurado, vai consultar um mago. Este lhe propõe apresentá-lo ao diabo. Teófilo abjura a religião cristã, adora o diabo e lhe escreve uma carta de fidelidade; em troca, o demônio transforma sua condição terrestre e Teófilo retoma seu posto. Mas, logo após o retorno ao cargo, ele pede ajuda à Virgem, faz penitência e obtém dela a restituição da carta. Publicamente, ele confessa seu pecado diante do bispo e lhe entrega a carta que a queime” (BOUREAU, 2016, pp. 90).

possessões. Esta parte do livro está construída de forma não muito regular. É como se Boureau escrevesse citando vários trechos documentais que estavam faltando para a conclusão da obra e os inserisse nesta parte para finalizar a discussão. São debatidos neste capítulo as formas com as quais a Igreja definia o que seria e o que não seria uma possessão demoníaca. Nos relatos são mostrados casos em que aparições, hereges e mortos sem confissão fazem as vezes dos demônios e interferem na vida dos fiéis no mundo terreno.

Dois são os principais relatos trazidos por Boureau, o primeiro é o caso de Nicolau de Tolentino, que fora afligido com aparições e tentações do demônio Béliel, e os casos das freiras em Santa Lúcia, com ênfase na freira Filipúcia. Tais relatos são os principais eixos da discussão e diferenciação do que eram os casos de possessão e não-possessão.

O penúltimo capítulo *A abertura do sujeito; A antropologia escolástica da possessão* e o último capítulo *As invasões sobrenaturais; Modelos Místicos da possessão*, retratam em suma um compilado de todas as características já abordadas no livro, no entanto, são nestes pequenos capítulos que Boureau traz o modo como os sonâmbulos eram vistos no período e também uma psicologia emergente nos séculos XIII e XIV. Além disso o autor também se debruça em mostrar quais eram as diferenças entre a possessão demoníaca e a possessão divina. Junto disso ele aborda sutilezas encontradas nas narrativas escolásticas que subjetivamente são relacionadas às práticas demoníacas e as demonomanias.

O livro de Boureau nos traz grandes constatações acerca da demonologia incipiente nos séculos XIII e XIV, com embasamentos em fontes documentais. No entanto os pontos em que o autor chega em seu Epílogo vão de encontro a grande parte das palavras que foram escritas no decorrer de toda obra. Durante as palavras finais, o autor descreve que ao se trabalha com estudos sobre a Idade Média Central muitas vezes os historiadores atuam com perguntas completamente deslocadas ao período e constroem grandes generalizações sobre o mesmo. No entanto, Alain Boureau faz o mesmo ao alegar que houve, em toda a época em que o livro se

desenvolve e em toda a Europa ocidental, a criação de uma nova demonologia. O autor defende a ideia de uma virada demonológica ampla, por toda a Europa Ocidental e, que todos estavam cientes desta "mudança de paradigma", contudo, tal visão de homogeneidade de ideias vai de encontro ao cerne desta teoria, já que tal visão está atrelada apenas a uma tipologia documental, um único nicho produtor de ideias, ou seja, mesmo que tal mudança tenha ocorrido, ela estava atrelada principalmente àqueles que a produziram. Deste modo, apesar de estar constatando um grande número de fontes documentais, Boureau se limita em trazer, em quase sua totalidade, apenas fontes eclesiásticas que colaboram com as questões propostas por ele. Para fazer uma análise crítica de se houve ou não uma renovação do pensamento teológico no período, Boureau poderia ter inserido outros tipos de documentos para contrapor aos que ele inseriu.

O livro de Boureau peca da mesma forma que Jeffrey Russel, em seu livro *Lúcifer: O Diabo na Idade Média* (2003), ambos autores se focam em apenas um tipo de tipologia documental, a eclesiástica, e recorrem a longos trechos documentais para alicerçarem suas linhas de raciocínio. Em um processo semelhante Carlos Roberto Nogueira em *O Diabo no imaginário cristão* (2002) trabalha principalmente com fontes eclesiásticas, mas apesar de colocar algumas poucas fontes leigas sobre o assunto, suas ideias estão muito mais enraizadas em documentações eclesiásticas, o que pode trazer dúvidas a respeito das formas como o autor alega que o Diabo é visto no período medieval, assim como com Russel e Bureau. Em *Historia de los Infiernos* (2005), de Georges Minois, encontramos diferentes formas de se abordar os demônios na Idade Média, o autor faz um panorama mais amplo, trazendo um grande número de fontes leigas e eclesiásticas para a discussão. Desta forma, abrangendo mais de uma tipologia documental, são fomentadas mais análises sobre os temas discutidos, fazendo com que, o trabalho produzido, esteja inserido em uma história mais abrangente.

Satã Herético é um livro que deve ser lido com cautela e criticidade, visto que o autor durante grande parte da obra analisa de forma duvidosa, e um tanto quanto

confusa, fontes que atendem unicamente os principais pontos que o autor deseja passar. Entretanto, grande parte dos elementos gerais apresentados na obra a respeito da sociedade eclesiásticas dos séculos XIII e XIV podem ser aproveitados, além dos elementos trazidos sobre as representações demoníacas presentes nas fontes abordadas.