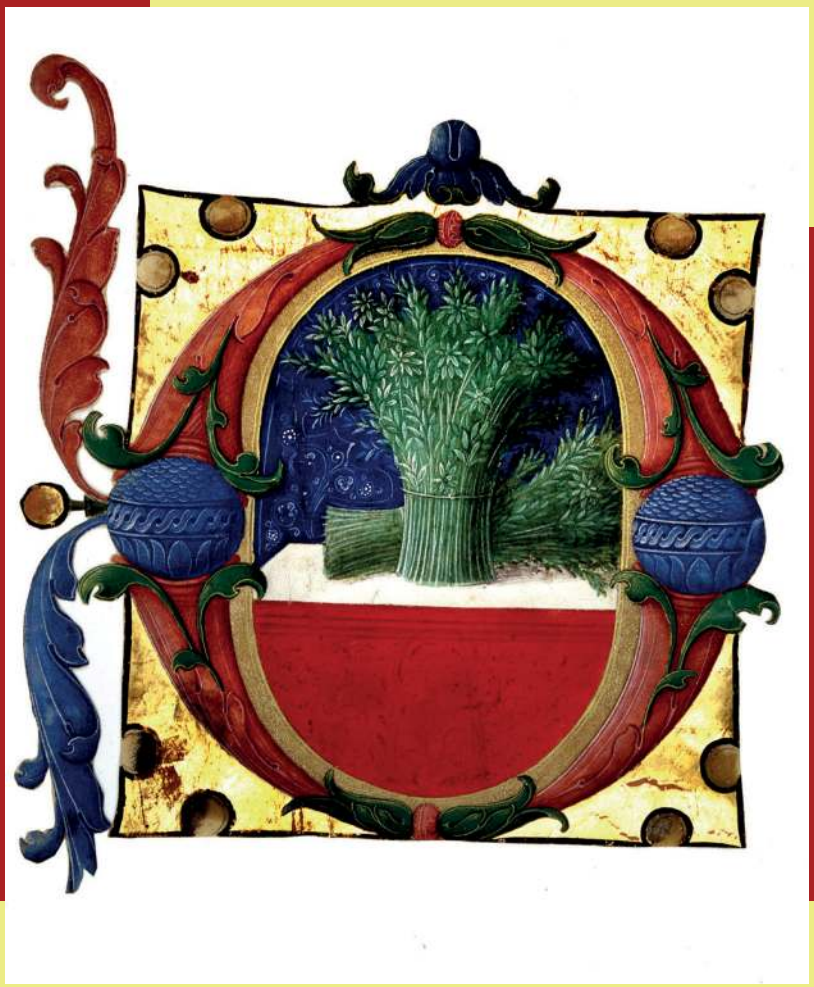
OPSIS

Universidade Federal de Goiás - Regional Catalão
Unidade Acadêmica Especial História e Ciências Sociais



História Religiosa na Itália e no Brasil

v. 17, n. 02, julho/dezembro 2017

Apoio
PRPPG
PROAPUPEC

ISSN: 2177-5648 OPSIS (On-line), *Catalão-GO*

OPSIS

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

Prof. Orlando Afonso Valle do Amaral
Reitor

Prof. Manoel Rodrigues Chaves
Vice-Reitor

Jesiel Freitas Carvalho
Pró-Reitor de Pós-Graduação

Prof. Antonio Corbacho
Diretor do CEGRAF/UFG

Prof. Thiago Jabur Bittar
Diretor da Regional Catalão

Prof. Rogério Bianchi de Araújo
Chefe de Unidade Acadêmica Especial de História e Ciências Sociais

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) (GPT/BSCAC/UFG)

O625 OPSIS: Dossiê História Religiosa na Itália e no Brasil/ Universidade Federal de Goiás, Regional Catalão, Unidade Acadêmica Especial de História e Ciências Sociais. - v. 17. n. 2 (2017) jul./dez.- Catalão: Universidade Federal de Goiás, Regional Catalão, Unidade Acadêmica Especial História e Ciências Sociais, 2017.

Semestral

Descrição baseada em: v. 17, n. 2, jul./dez. 2017.

Modo de acesso: http://www.revistas.ufg.br/index.php/opsis

ISSN: 2177-5648 (versão on-line)

1. História- periódicos. I. Universidade Federal de Goiás, Campus Catalão, Unidade Acadêmica Especial de História e Ciências Sociais. II. Título.

CDU: 94(05)

Cadastrada junto às seguintes bases indexadoras de periódicos:

Sumários de Revistas Brasileiras: www.sumarios.org
Academic Journal Database: http://journaldatabase.org
DOAJ – Directory of Open Acess Journals: http://www.doaj.org
GeoDados: http://geodados.pg.utfpr.edu.br/
Latindex Sistema Regional de Información em Línea para Revistas Científicas de América Latina, El Caribe, España y Portugal: http://www.latindex.unam.mx/
Periódicos da Capes: http://www.periodicos.capes.gov.br/
Portal do SEER: http://seer.ibict.br/

Pede-se permuta |Asked to exchange | Pide trueque

OPSIS
Universidade Federal de Goiás - Regional Catalão/ Unidade Acadêmica Esp. de História e Ciências Sociais
Av. Dr. Lamartine P. de Avelar, 1120 - Setor Universitário. Caixa Postal 536
Catalão/GO - CEP: 75704-220

Fone: (62) 3441-5309 / E-mail: revistaopsisufg@gmail.com

URL: http://www.revistas.ufg.br/index.php/opsis

Universidade Federal de Goiás - Regional Catalão
Unidade Acadêmica Especial História e Ciências Sociais

OPSIS

História Religiosa na Itália e no Brasil

OPSIS, *Catalão-GO*, *v.17*, *n.* 02, *p.* 139-293, *jul./dez.* 2017

ISSN Eletrônico: 2177-5648

Apoio
PRPG - Pró Reitoria de Pós-Graduação
PROAPUPEC - Programa de Apoio às Publicações
Periódicas da UFG

URL: http://www.revistas.ufg.br/index.php/opsis

Revisão:
Antonio Corbacho Quintela (Inglês)
Bruna Mundim Tavares (Português)
Camila Di Assis (Português)
Divina Aparecida Anunciação Vilhalva (Português)
Fabiene Riâny Azevedo Batista (Português)
Janaynne C. do Amaral (Português)
Rosângela Chaves (Português)
Sara Guiliana G. Belaonia (Espanhol)
Margareth Nunes (Italiano)

Tradução:
Margareth Nunes (Italiano)

Projeto Gráfico:
Dúnia Esper Pereira
Igor Oliveira Augstroze Aguiar
Luana Santa Brígida

Editoração:
Keslley Albano

Capa:
Francesco Dai Libri, Iniziale "O[sanna filio David]" miniata da un graduale. Fasci di rami d'olivo su un altare, 1485-1495 ca., tempera su pergamena, Verona, Museo di Castelvecchio. Per gentile concessione della Direzione Musei d'Arte Monumenti del Comune di Verona.

Francesco Dai Libri, Inicial "Ho[sana filho de Davi]" iluminura de um livro de salmos. Ramos de oliveira no altar, 1485 -1495 ca., tempera em pergaminho, Verona, Museu de Castelvecchio. Por gentil cortesia da Direção do Museu de Artes e Monumentos do Município de Verona.

Padronização Editorial:
Divisão de Periódicos – CEGRAF/UFG Apoio especial: Programa de Apoio às Publicações Periódicas Científicas da UFG

Editora Gerente
Teresinha Maria Duarte, Universidade Federal de Goiás/Regional Catalão, Catalão, GO, Brasil

Editora
Lílian Marta Grisólio, Universidade Federal de Goiás/ Regional Catalão, Catalão, GO, Brasil

Editoras de Seção deste número
Teresinha Maria Duarte/ Universidade Federal de Goiás/ Regional Catalão, Catalão, GO, Brasil
Marina Benedetti – Università de Milano _ Itália

Conselho Consultivo
Cezar de Alencar Arnaut de Toledo, Universidade Estadual de Maringá, Maringá, PR, Brasil; Elisio Estanque, Universidade de Coimbra, Coimbra, Portugal; Elizabeth Sousa Abrantes, Universidade Estadual do Maranhão, São Luís, MA, Brasil; Gilmar de Carvalho, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, CE, Brasil; Grado Giovanni Merlo, Università degli Studi di Milano, Milano, Itália; Jocyleia Santana dos Santos, Universidade Federal do Tocantins, Palmas, TO, Brasil; José Alcimar de Oliveira, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, AM, Brasil; Leila Rodrigues da Silva, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil; Lucimar Bello P. Frange, Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, MG, Brasil; Manuela Mendonça, Universidade de Lisboa, Lisboa, Portugal; Marcos Antônio de Menezes, Universidade Federal de Goiás/Campus Jataí, Jataí, GO, Brasil; Marlos Bessa Mendes da Rocha, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, MG, Brasil; Martin Norberto Dreher, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, RS, Brasil; Ricardo Antunes, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, Brasil; Ricardo Luiz Silveira da Costa, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, ES, Brasil; Sadi Dal Rosso, Universidade de Brasília, Brasília, DF, Brasil; Terezinha Oliveira, Universidade Estadual de Maringá, Maringá, PR, Brasil; Vanda Cunha Albieri Nery, Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, MG, Brasil; Wolney Honório Filho, Universidade Federal de Goiás - Campus Catalão, Catalão, GO, Brasil.

Conselho Editorial
Adriana Maria de Souza Zierer, Universidade Estadual do Maranhão, São Luís, MA, Brasil; Álvaro Alfredo Bragança Júnior, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil; Carmen Silvia de Moraes Rial, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, Brasil; Cláudia Regina Lahni, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, MG, Brasil; Daniela Auad, Faculdade de Educação da Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, MG, Brasil; Débora Cristina Goulart, Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Marília, SP, Brasil; Denise Teresinha da Silva, Universidade Federal do Pampa, Campus São Borja, São Borja, RS, Brasil; Emanuela Prinzivalli, Università degli Studi di Roma "La Sapienza", Roma, Itália; Getúlio Nascentes da Cunha, Universidade Federal de Goiás/Regional Catalão, Catalão, GO, Brasil; Henrique Alonso de Albuquerque Rodrigues Pereira, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, RN, Brasil; João Fabio Bertonha, Universidade Estadual de Maringá, Maringá, PR, Brasil; Jeronimo Molina Cano, Universidad de Murcia, Murcia, Espanha; Júlio Bentivoglio, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, ES, Brasil; Kênia Maria de Almeida Pereira, Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, MG, Brasil; Losandro Antonio Tedeschi, Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, MS, Brasil; Luiz Humberto Martins Arantes, Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, MG, Brasil; Marina Benedetti, Università degli Studi di Milano, Milano, Itália; Patricia Rodrigues da Silva, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, AM, Brasil; Patricia Sposito Mechi, Universidade Federal do Tocantins/Campus de Porto Nacional, Porto Nacional, TO, Brasil; Ronie Alexsandro Teles da Silveira, Universidade Federal da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, Redenção, CE, Brasil; Rubens Luiz Rodrigues, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, MG, Brasil; Sandra Mara Dantas, Universidade Federal do Triângulo Mineiro, Uberaba, MG, Brasil; Saul António Gomes da Silva, Universidade de Coimbra, Coimbra, Portugal; Sergio Fernández Riquelme, Universidad de Murcia, Murcia, Espanha; Silvia Graciela Mira, Universidad Nacional Del Sur, Buenos Aires, Argentina; Tânia Regina Zimmermann, Universidade Estadual do Mato Grosso do Sul, Dourados, MS, Brasil; Valdeci Rezende Borges, Universidade Federal de Goiás/Regional Catalão, Catalão, GO, Brasil; Virgílio Caixeta Arraes, Universidade de Brasília, Brasília, DF, Brasil; Wanderson Fabio de Melo, Universidade Federal Fluminense, Campus Rio das Ostras, Rio das Ostras, RJ, Brasil.

Comissão Editorial
Eliane Martins de Freitas - Universidade Federal de Goiás/Regional Catalão, Catalão, GO, Brasil;
Jose Lima Soares - Universidade Federal de Goiás/ Regional Catalão, Catalão, GO, Brasil;
Rogério Bianchi de Araújo - Universidade Federal de Goiás/ Regional Catalão, Catalão, GO, Brasil.

SUMÁRIO

DOSSIÊ: HISTÓRIA RELIGIOSA NA ITÁLIA E NO BRASIL

APRESENTAÇÃO 139

DOSSIÊ

Clara de Assis e o direito de não ter direito 142
Marco Bartoli

A fábula da princesa herege que veio de longe. Ainda sobre Guglielma 158
Marina Benedetti

O divino e as moedas: iconografia, contextos rituais e usos sagrados 176
Lucia Travaini

O modernismo italiano entre história e historiografia 194

O desafio das mulheres no Concílio Vaticano II: Antecipadoras e protagonistas 216
Adriana Valerio

Monsenhor Luigi Pescarmona e as lutas sociais na Diocese de Guarabira/PB 233
Francisco Fagundes de Paiva Neto

ARTIGOS

A concepção de Estado em A Cidade de Deus 252
Teresinha Maria Duarte

A Reforma Passos: retórica da sedução no Rio de Janeiro do alvorecer do século xx 266
André Nunes de Azevedo

Trabalho e agroindústria no oeste do Paraná: o caso dos moradores de Vila Celeste 280
Antonio de Pádua Bosi

RESENHA

Esperança, fé e revolução 295
Lilian Marta Grisolio

NORMAS DE PUBLICAÇÃO

COLABORADORES
Pareceristas

CONTENTS

DOSSIER: RELIGIOUS HISTORY IN ITALY AND BRAZIL

PRESENTATION 139

DOSSIER

Clare of Assisi: the right to don't have any rights 142
Marco Bartoli

The fairy tale of the heretic princess coming from far away. Again on Guglielm 158
Marina Benedetti

The divine and coins: iconography, sacred contexts and ritual uses 176
Lucia Travaini

The Italian modernism: history and historiography 194
Daniela Saresella

The challenge of the women at the Second Vatican Council: Anticipators and protagonists 216
Adriana Valério

The monsignor Luigi Pescarmona and social struggles in the Diocese of Guarabira, Paraíba State 233
Francisco Fagundes de Paiva Neto

ARTICLES

The conception of State in A Cidade de Deus 252
Teresinha Maria Duarte

The Passos Reform: seduction rhetoric in Rio de Janeiro of early twenty century 266
André Nunes de Azevedo

Labor and agro-industry in Parana west: the case of the residents of Celeste Village 280
Antonio de Pádua Bosi

REVIEW

Hope, faith and revolution 295
Lilian Marta Grisolio

PUBLISHING RULES

CONTRIBUTORS

Pareceristas

SUMARIO/ SOMMARIO

DOSSIER: HISTORIA RELIGIOSA EN ITALIA Y EN BRASIL/ FASCICOLO: STORIA RELIGIOSA IN ITALIA E BRASILE

PRESENTAZIONE 139

DOSSIER/ FASCICOLO

CHIARA D'ASSISI E IL DIRITTO DI NON AVERE DIRITTI 142
Marco Bartoli

LA FAVOLA DELLA PRINCIPESSA VENUTA DA LONTANO. ANCORA SU GUGLIELMA 158
Marina Benedetti

IL DIVINO E LE MONETE: ICONOGRAFIA, CONTESTI SACRI E USI RITUALI 176
Lucia Travaini

IL MODERNISMO ITALIANO TRA STORIA E STORIOGRAFIA 194
Daniela Saresella

LA SFIDA DELLE DONNE AL CONCILIO VATICANO II: ANTICIPATRICI E PROTAGONISTE 216
Adriana Valerio

MONSEÑOR LUIGI PESCARMONA Y LAS LUCHAS SOCIALES EN LA DIÓCESIS DE GUARABIRA, DEPARTAMENTO DE PARAÍBA 233
Francisco Fagundes de Paiva Neto

ARTÍCULOS/ ARTICOLI

LA CONCEPCIÓN DE ESTADO EN A CIDADE DE DEUS 252
Teresinha Maria Duarte

LA REFORMA PASSOS: RETÓRICA DE LA SEDUCCIÓN EN RIO DE JANEIRO DE LO INICIO DEL SIGLO XX 266
André Nunes de Azevedo

TRABAJO Y AGROINDUSTRIA EN EL OESTE DE PARANÁ: EL CASO DE LOS RESIDENTES DE LA VILA CELESTE 280
Antonio de Pádua Bosi

CRÍTICA/RECENSIONE

ESPERANZA, FE Y LA REVOLUCIÓN 295
Lilian Marta Grisolio

NORMAS DE PUBLICACIÓN/LINEE GUIDA PUBBLICAZIONE

COLABORADORES/COLLABORATORI

Pareceristas/Arbitri

APRESENTAÇÃO

Aos leitores e às leitoras da Opsis, apresentamos o presente Dossiê: História Religiosa na Itália e no Brasil, fruto do Acordo de Cooperação Interuniversitária Internacional, firmado entre a Universidade Federal de Goiás e a Università degli Studi di Milano, em 2012. Como uma das finalidades do Acordo é a "dinamização das pesquisas feitas no Brasil e na Itália que tenham temas ou interesses comuns", elegemos, assim, a História Religiosa nestes dois países.

Diante de tal temática, é relevante lembrar que a religião não discute somente assuntos pertinentes à fé, ou aos caminhos da salvação. Ocupa-se disto e mais do que disto, porque busca estender as suas influências, sobretudo àquilo que os seus adeptos vivem, procurando estabelecer orientações para as mais variadas circunstâncias da vida deles.

Abrimos o Dossiê com o artigo de Marco Bartoli, "Chiara d'Assisi e il diritto di non avere diritti" (Clara de Assis e o direito de não ter direito), no qual o autor analisa a relevância que teve, para Clara e suas irmãs, no mosteiro de São Damião de Assis, o documento *Sicut manifestum*, do papa Gregório IX, de dia 17 de setembro de 1228, uma espécie de confirmação do *Privilegium paupertatis*, concedido pelo papa Inocêncio III. Assim, o autor discute as raízes do *Sicut manifestum*, bem como os seus desenvolvimentos subsequentes na vida daquelas mulheres e no seu empenho em uma vida evangélica.

Em seguida, temos o artigo de Marina Benedetti, "A fábula da princesa herege que veio de longe. Ainda sobre Guglielma". O artigo, dividido em duas partes (biografia e hagiografia), procura mostrar as várias tendências no processo de criação da saga de uma "princesa herética vinda de longe", Guglielma, que morreu em Milão em 1281-1282 e que se tornou conhecida através dos atos de um processo inquisitorial, realizado em 1300. Para isto, a autora aborda as diferentes fontes relacionadas a essa mulher e ressalta que, embora se saiba muito pouco sobre Gugliema, verifica-se que, nas mais recentes tendências historiográficas, as informações são combinadas para criar uma única Guglielma.

O artigo seguinte, "Il Divino e le monete: iconografia, contesti sacri e usi rituali" (O Divino e as moedas: iconografia, contextos sagrados e usos ritualísticos)", da lavra de Lucia Travaini, ressalta que, assim como hoje, em tempos pretéritos era da competência dos Estados a cunhagem de moedas. A autora lembra que a iconografia permite, tanto no presente como no passado, identificar a autoridade emitente da moeda e que é responsável pela sua qualidade. Lembra igualmente que, na Antiguidade, os deuses sempre estiveram presentes em um dos lados das moedas: Zeus ou Apolo em moedas gregas; Júpiter, Vênus, Hercules, Diana, Sol Invictus e muitas outras divindades nas moedas romanas; personificações divinizadas de Atena e de Roma sobre as moedas das duas cidades; na Idade Média e nos tempos modernos, santos padroeiros figuravam nas moedas. Mostra que o uso das moedas se estendia para além da esfera econômica, servia até em um intercâmbio com o Além, uma vez que foram encontradas moedas em túmulos, em fundações de edifícios e até mesmo como relíquias conservadas em algumas igrejas.

O próximo texto é de Daniela Saresella, que contribui com o artigo "O modernismo italiano entre história e historiografia". Nele, a autora destaca que a passagem do século XIX para o século XX pôs em crise o mundo católico europeu, por conta da aversão pela modernidade, enraizada nos ambientes eclesiásticos desde a Revolução Francesa. Constata que tal aversão havia empobrecido a cultura católica; entretanto, muitos intelectuais católicos se questionavam sobre o abrir-se ao confronto com os desafios do mundo contemporâneo. Ensina também que, na Itália, o modernismo se estendeu "das questões puramente teológicas e exegéticas" para "uma conotação social e se caracterizou por um forte interesse pelas condições dos 'últimos'". Informa ainda que, no início do século passado, apareciam "os primeiros grupos de católicos democráticos", em diálogo com o mundo socialista.

Adriana Valerio escreveu "La sfida delle donne al Concilio Vaticano II: anticipatrici e protagoniste"(O desafio das mulheres no Concílio Vaticano II: antecipadoras e protagonistas). Tomando como marco o Concílio Vaticano II, evento que viu pela primeira vez na história da Igreja Católica a participação das mulheres – tanto como ouvintes como peritas –, constata que elas, as mulheres, fizeram uma contribuição importante para os debates acerca da renovação eclesial. Processo devedor do empenho das mulheres católicas desde o ínício do século passado, como Dora Melegari, Antonietta Giacomelli, Valeria Paola Pignetti e Elisa Salerno, algumas das "feministas católicas italianas". Tais mulheres abriram caminho e chamaram os conciliares a uma profunda reflexão acerca do "ser mulher na Igreja, na relação entre a Bíblia e a libertação feminina, sobre o papel da vida religiosa, sobre as relações entre o patriarcado, a cultura da paz e da eco-sustentabilidade"; assim, lutaram para afirmar um novo paradigma antropológico, que desafiou a visão tradicional das mulheres na Igreja, relegadas a um papel subordinado.

Fechando o dossiê, Francisco Fagundes de Paiva Neto, com o texto "Monsenhor Luigi Pescarmona e as lutas sociais na Diocese de Guarabira/PB", através de diversas fontes, discute a trajetória religiosa e política do padre italiano Luigi Pescarmona. Vindo de uma família católica com simpatia pelo socialismo, Pescarmona sofreu a influência da experiência de sacerdotes italianos opositores do regime fascista. A trajetória como padre se deu em meio a duas grandes transições no campo religioso católico: o Concílio do Vaticano e a crise da Teologia da Libertação, a partir da década de 1980. Como missionário, ele foi ligado à Teologia da Libertação, cuja relação se deu com as demandas pela reforma agrária, sobretudo no estado da Paraíba, no Brasil.

Teresinha Maria Duarte abre a seção de artigos livres com "A concepção de Estado em A *Cidade de Deus*". A partir da análise da citada obra de Santo Agostinho, a autora constata que o Doutor de Hipona reconhece a existência de duas cidades: uma celestial e outra temporal. Embora a cidade terrena só encontre seu destino na cidade celeste, é na cidade terrestre que se pode verificar a concepção de cidade do Bispo de Hipona. Para ele, as "vicissitudes históricas são permitidas por Deus, para a redenção dos vencidos. E aqueles que governarem a cidade temporal – os Estados – são chamados por Deus para manterem a ordem em prol da justiça e da paz, para a felicidade de todos".

Em seguida, temos "A Reforma Passos**.** Retórica da sedução no Rio de Janeiro do alvorecer do século XX", de autoria de André Nunes de Azevedo, no qual o autor mostra como

a reforma urbana desencadeada pelo prefeito Pereira Passos tinha como objetivo fazer "uma integração conservadora das camadas populares ao Centro urbano do Rio de Janeiro". Para Azevedo, o prefeito do Rio de Janeiro quis fazer do Centro da cidade um lugar condizente com uma "cidade civilizada".

Antonio de Pádua Bosi apresenta "Trabalho e agroindústria no oeste do Paraná: o caso dos moradores de Vila Celeste", trabalho no qual "discute a relação entre capital e trabalho na cadeia avícola" de Vila Celeste, no oeste paranaense. No decorrer do seu artigo, mostra como a maioria dos moradores daquele local trabalha para uma cooperativa agroindustrial, participando das diferentes etapas da produção de frangos; esclarece, outrossim, que a Vila Celeste não foi uma criação da cooperativa, mas lembra que "o fato de os moradores serem majoritariamente empregados por uma única empresa aproxima-a das típicas vilas operárias, comuns no século XIX e começo do XX". O autor prossegue o seu estudo examinando a importância que a referida vila tem para os trabalhadores e para a empresa, bem como a forma como lidam com as suas experiências no que toca à vila e à cooperativa.

Finalizando, a resenha de Lílian Marta Grisolio, sobre o livro *Paraíso perdido: viagens ao mundo socialista*, de Frei Betto, parte de constatações das atuais crises políticas, sociais e econômicas, no Brasil e no mundo, para indagar se "[...] é válido perguntar como tratar de assuntos como Teologia da Libertação, socialismo, religião e ideologia, críticas ao capital e fé neste mundo de hoje". E diz que a obra de Frei Betto são "[....] suas memórias que se confundem com a história da esquerda na segunda metade do século XX.". Obra que considera, ao mesmo tempo, instigante e carregada de esperança e otimismo, especialmente no atual contexto político.

A todos e a todas desejamos uma boa e proveitosa leitura,

Teresinha Maria Duarte
Marina Benedetti

DOI 10.5216/o.v17i2. 44497

CHIARA D'ASSISI E IL DIRITTO DI NON AVERE DIRITTI

*Marco Bartoli**

Sintesi: La lettera Sicut manifestum, Gregorio IX del 17 settembre 1228 indirizzata a Chiara, figlia di Favarone di Offreduccio di Assisi e alle sue compagne, è certamente un documento originale. Nell'archivio del monastero di Santa Chiara di Assisi, come pure nelle testimonianze delle *sorores* di San Damiano rese durante il Processo di canonizzazione della donna di Assisi, il testo è chiamato Privilegium paupertatis. In esso il papa concedeva ad un gruppo di donne il singolare privilegio di poter vivere la scelta della più profonda povertà e, di conseguenza, di non essere forzate da nessuno a ricevere possedimenti. Il saggio analizza gli antefatti della concessione del privilegium ed insieme delinea gli svolgimenti successivi. Ne emerge una inconsueta capacità, da parte della donna di Assisi, a gestire rapporti con i vertici della Chiesa romana, dalla quale richiede sempre conferma della propria scelta di vita, senza però mai rinunciare alla libertà che le derivava dalla sua scelta evangelica.

Parole chiave: Chiara da Assisi; Storia delle donne; secolo XIII; altissima povertà.

* Professore associato di Storia medievale presso l'Università LUMSA di Roma dal 1994; presidente del corso di laurea in Scienze dell'educazione presso il Dipartimento di Scienze Umane; e professore di Storia del Francescanesimo presso la Pontificia Università Antonianum di Roma, Facoltà di Teologia e Scuola Superiore di Studi Medievali e Francescani. E' membro di diversi Centri di ricerca internazionale, tra cui il "Centro Studi San Giovanni da Capestrano" (Presidente del Consiglio scientifico) e la Commissione scientifica dell'Edizione Nazionale delle Fonti Francescane. Fa parte dei Comitati di Redazione di alcune riviste scientifiche: "Oliviana. Mouvements et dissidences spirituels. XIIIe-XIVe siècles"; "Franciscana. Bollettino della Società Internazionale di Studi Francescani" ; "Frate Francesco. Rivista di cultura francescana" ; "Collectanea Franciscana". Le sue attività di ricerca di sono focalizzate attorno a temi di storia del pensiero e della vita religiosa negli ultimi secoli del medioevo occidentale.
E-mail: bartoli@lumsa.it.

CLARA DE ASSIS E O DIREITO DE NÃO TER DIREITO

Resumo: A carta *Sicut manifestum* do papa Gregorio IX, enviada no dia 17 de Setembro de 1228 à Clara, filha de Favarone de Ofreduccio, e às suas irmãs, com certeza é um documento interessante. No arquivo do mosteiro de Santa Clara de Assis, como testemunham as irmãs durante o Processo de Canonização de Clara de Assis, este texto era chamado de *Privilegium paupertatis*. Como pode-se ler neste documento o papa deu àquele grupo de mulheres o privilegio especial de viver a escolha da mais profunda pobreza e, por conseguinte, de não poderem serem forçadas por nenhuma pessoa a receber posses. O presente trabalho quer analisar as raízes deste documento e os seus desdobramentos subsequentes. As mulheres de São Damião manifestaram uma capacidade incomum de gerir as relações com os chefes da Igreja Romana, aos quais elas sempre pediram a confirmação da própria escolha de vida, sem desistir de sua própria liberdade. Uma liberdade que tinha raízes na escolha duma vida evangélica

Palavras-chave: Clara de Assis; História das mulheres; Século XIII; altíssima pobreza.

CLARE OF ASSISI: THE RIGHT TO HAVE NO RIGHTS

Abstract: The letter *Sicut manifestum* of Gregory IX of 17 September 1228 addressed to Clare, daughter of Favarone Offreduccio of Assisi and her sisters, it is certainly an interesting document. In the archive of the monastery of Santa Chiara of Assisi, as well as in the testimonies of the *sorores* of San Damiano during the process for the canonization of Clare of Assisi this text is called *Privilegium paupertatis*. As we read in the letter the pope gave to that group of women the singular privilege to live the choice of the deepest poverty and, consequently, not be forced by anyone to receive possessions. The paper analyzes the background of the privilegium and studies the following developments. What emerges is an unusual capacity shown by the woman of Assisi to manage relationships with the leaders of the Roman Church, from whom she always required a confirmation of her choice of life, without giving up the freedom that came to her from the evangelical choice.

Keywords: Clare of Assisi; Women history; XIII Century; highest poverty.

Diversi testimoni al processo di canonizzazione di Chiara d'Assisi, svoltosi pochi mesi dopo la sua morte, ricordarono con una certa intensità una preoccupazione più volte manifestata dalla donna santa nei mesi precedenti il trapasso. Disse ad esempio sora Filippa, terza testimone: "E lo Privilegio de la povertà, lo quale li era stato concesso, lo honorava con molta reverentia et guardavalo bene e con diligentia, temendo de non lo perdere" (Proc. III).

Mentre sora Balvina: "Delo amore et Privilegio de la povertà, disse quello medesimo che la predicta sora Phylippa" (*Proc.* VII).

Sora Beatrice, che poi era la sorella carnale di Chiara, ne fa il vertice della santità della sorella:

> Adomandata in que era la sanctità de epsa madonna Chiara, respuse: che era nella virginità, nella humilità, nella pazientia et benignità, nella correctione necessaria, nelle dolce admonitione alle Sore, nella assiduità della oratione et contemplatione, nella abstinentia et degiuni, nella asperità del lecto et del vestire, nel despreçço de sé medesima, nel fervore de lo amore de Dio, nel desiderio del martirio; et maximamente nello amore del Privilegio dela povertà (*Proc.* XII).

D'altra parte che si tratti di qualcosa che Chiara stessa riteneva della massima importanza è confermato da quanto ribadito ancora da sora Filippa: "Et nella fine de la vita sua, chiamate tucte le Sore suoi, lo' recomandò attentissimamente lo Privilegio de la povertà" (*Proc.* III.).

Da queste testimonianze veniamo a sapere anzitutto che vi doveva essere un documento, un testo scritto, che Chiara chiede sia conservato con la massima diligenza. Ma veniamo a sapere anche che questo documento aveva per Chiara un'importanza straordinaria, un valore che non appare soltanto giuridico, perché è legato alla sfera della sua stessa "sanctità" (come testimonia sora Beatrice) e dunque appartiene alla sfera delle convinzioni più intime della donna di Assisi.

La fortuna per gli storici consiste nel fatto che le *sorores* di Chiara hanno ben obbedito nei secoli al desiderio della loro madre ed hanno conservato una lettera pontifica, consultabile ancora oggi presso il Protomonastero di Assisi, che è con tutta verosimiglianza il privilegio cui facevano riferimento le testimoni al processo di canonizzazione. La traduzione di questo documento è la seguente:

> Gregorio vescovo, servo dei servi di Dio, alle dilette figlie in Cristo, Chiara e alle altre ancelle di Cristo, riunite nella chiesa di San Damiano, nella diocesi di Assisi, salute e l'apostolica benedizione. Come è palese, desiderando essere consacrate al Signore solo, avete rinunciato alla brama delle cose temporali. Per questo, vendute tutte le cose e distribuite ai poveri, vi proponete di non avere assolutamente nessun possedimento, per aderire in tutto alle orme di colui che per noi si è fatto povero, via, verità e vita. Né la mancanza di mezzi vi spaventa [da allontanarvi] da un simile proposito. Infatti la sinistra dello sposo celeste è sotto il vostro capo, per sostenere le debolezze del vostro corpo, che per mezzo di una retta carità avete sottomesso alla legge della mente. Infine, colui che pasce gli uccelli del cielo e riveste i gigli del campo, non vi farà mancare il vitto né il vestito, finché passando a servire, vi offrirà se stesso nell'eternità, quando cioè la sua destra vi abbraccerà più felicemente nella pienezza della sua visione. Ordunque, come avete implorato, avvaloriamo col favore apostolico il vostro proposito di altissima povertà, con l'autorità della presente vi accondiscendiamo, perché non possiate essere costrette da alcuno a ricevere possedimenti.

ISSN: 2177-5648 OPSIS (On-line), *Catalão-GO*, *v.* 17, *n.* 2, *p.* 144-157, jul./dez. 2017

> A nessuno dunque sia lecito assolutamente invalidare questa pagina della nostra concessione o temerariamente opporvisi. Se qualcuno presumesse di attentarlo, sappia che incorrerà nell'ira di Dio onnipotente e dei beati apostoli Pietro e Paolo. Dato a Perugia il 17 settembre, anno secondo del nostro pontificato (Bullarium Franciscanum, I, s/d, 771, nº 29; OMAECHEVARRIA, 1970, 233-235; PEDROSO, 2004, 228)[1].

> Come è stato fatto notare da Armelle le Huerou, da un punto di vista diplomatico il primo periodo condensa la sottoscrizione, l'indirizzo e il saluto, mentre il secondo periodo costituisce l'esposizione (la descrizione delle circostanze che motivano la decisione che ne consegue), il terzo è il vero e proprio dispositivo (cioè il cuore del documento, con cui si enuncia la decisione presa), che precede le clausole finali e la data. Da un punto di vista diplomatico, la sostanza del documento è che le *sorores* di San Damiano non possono "essere costrette da alcuno a ricevere possedimenti" (DALARUN, LE HUEROU, 2013, p. 9001).

Ora questo testo è un *apax* nella storia del diritto pontificio e, probabilmente, del diritto in generale. Le comunità religiose si rivolgevano ai pontefici per ottenere privilegi che fissavano diritti o esenzioni. Invece Chiara e *sorores* domandavano il privilegio di non essere forzate da alcuno a ricevere possedimenti, cioè il privilegio di vivere una vita povera, precaria, dipendente dalla benevolenza di altri. Si tratta di un testo apertamente e volutamente paradossale: in esso si chiede il diritto di vivere senza diritti, il privilegio di non avere privilegi.

Il contesto in cui è stato prodotto il documento

L'interesse di questo testo è accresciuto dal fatto che esistono alcune testimonianze, che consentono di chiarire le circostanze e le ragioni della sua redazione. Si tratta di alcuni documenti redatti subito dopo la morte di Chiara, attorno alla sua canonizzazione, a cominciare dalla *Legenda Sanctae Clarae Virginis* di Tommaso da Celano, in cui si legge che

> Il signor papa Gregorio, di felice memoria, uomo degnissimo di quella Sede e venerando per meriti, amava questa santa assai fortemente di affetto paterno. Avendo cercato di persuaderla che in vista degli eventi del tempo e dei pericoli dei secoli futuri, volesse permettersi qualche possedimento che lui stesso volentieri le offriva, con animo risoluto vi si rifiutò e non vi si volle piegare. Il Pontefice le rispose: "Se temi per il voto, Noi te ne assolviamo", "Santo Padre – replicò lei – non, desidero affatto essere in perpetuo assolta dalla sequela di Cristo! (LSC, 14).

La *legenda* in verità non fa riferimento alla lettera successivamente inviata da Gregorio IX, ma gli storici non hanno esitato a mettere insieme le date. L'incontro tra il papa e Chiara non può essere avvenuto che nel luglio del 1228, quando il pontefice era ad Assisi per la canonizzazione di san Francesco. La bolla invece è datata al 17 settembre dello stesso anno. Impossibile non vedere un nesso tra gli avvenimenti.

Come ha scritto Chiara Frugoni, "fu uno scontro drammatico, quello tra Gregorio IX e Chiara, rimasto ben vivo nella memoria delle consorelle... Quel colloquio non fu senza conseguenze. Chiara non si piegò per quanto riguardava il nucleo centrale della sua fedeltà

ISSN: 2177-5648 OPSIS (On-line), *Catalão-GO*, *v.* 17, *n.* 2, *p.* 145-157, jul./dez. 2017

a Francesco e a se stessa, e ottenne che il pontefice confermasse il «privilegio dell'altissima povertà" (FRUGONI 2006, 34).

Una drammaticità confermata anche dalle spiegazioni con le quali un'altra fonte, la *Legenda versificata* redatta nello stesso periodo della *Legenda* di Tommaso da Celano, volle giustificare il comportamento di Chiara:

> Dopo però, per le dure avversità dei tempi corrotti,
> il papa vorrebbe concederle un poco di cose terrene,
> promettendo di scioglierla dal vincolo del voto.
> Ella resistette, e si dice che abbia detto così al papa:
> Non voglio essere sciolta per nulla dalla sequela di Cristo.
> Vola alto la donna! osando opporsi al maestro,
> al sommo pontefice, al quale la divina potestà
> diede il supremo potere di sciogliere o legare.
> Forse perché [ella] aveva già bevuto al suo calice,
> nila cui dottrina non può ingannarsi, né può ingannare,
> e perché lo Spirito Santo la conduceva interiormente.
> Dove lui spira lì è la libertà. Quelli che lui conduce
> non sono sotto la legge, ma lui giudica prima ogni legge
> (LgVs, 1995, 2360; trad. it. in Fonti Clariane, p. 274-275).

Una simile risposta al papa da parte di una donna era cosa inaudita in una società che non dimenticava l'insegnamento apostolico: "Come in tutte le comunità dei fedeli, le donne nelle assemblee tacciano perché non è loro permesso parlare; stiano invece sottomesse, come dice anche la legge" (1 Cor 14, 34). L'autore della *Legenda versificata* dà una giustificazione che è al passo con la migliore teologia del periodo: Chiara ha risposto così perché ispirata direttamente dallo Spirito Santo. In quegli stessi anni Tommaso d'Aquino in diverse occasioni aveva ricordato che "talvolta l'ufficio della profezia è concesso [anche] alle donne" "prophetiae officium aliquando mulieribus est concessum" (SANCTI THOMAE DE AQUINO, 1996). Non ci sono dubbi, in ogni caso, che tra il pontefice e la donna di Assisi si sia trattato di un colloquio molto difficile.

Prima di continuare l'analisi dell'episodio dell'incontro tra Chiara e Gregorio IX e del successivo documento pontificio, è necessario però fare un passo indietro per dare uno sguardo a quello che era accaduto negli anni precedenti, perché questi avvenimenti hanno attirato a tal punto l'attenzione degli specialisti, da distogliere l'interesse dal documento di cui qui ci occupiamo.

I precedenti dell'incontro del 1228

La *Legenda* di Tommaso da Celano, poco prima del brano in cui narra l'incontro tra Chiara e Gregorio IX, parla di una speciale iniziativa di Chiara, che si sarebbe rivolta ad un precedente pontefice.

> Volendo infatti che la sua famiglia religiosa avesse il titolo della povertà, chiese ad Innocenzo III di buona memoria un privilegio di povertà. Quell'uomo magnifico, congratulandosi per tanto originale fervore da parte della giovane, dice che è proposto che mai era stato chiesto alla sede apostolica un tale privilegio. E, per rispondere favorevolmente con un favore insolito ad un'insolita richiesta, il pontefice, con grande allegria, di sua mano scrisse una prima noticina del privilegio richiesto (LSC, 14; Proc. III, 14.32; XII, 6)[2].

Questo episodio ha fatto molto discutere gli storici. Per molto tempo infatti si era ritenuto che il testo di questo "privilegio della povertà" nella sua redazione di Innocenzo III fosse andato perduto[3]. Nell'edizione francese degli Scritti di Chiara, pubblicata nella collana "Les sources chretiennes" nel 1985 però, gli editori M-F Becker, Th. Matura e J-F. Godet pubblicavano in Appendice il testo del Privilegio della povertà nella redazione di Innocenzo III, tratto, come essi dicono, "sulla base dei manoscritti conosciuti"[4]. Sulla base di questa presentazione non pochi studiosi hanno salutato il testo pubblicato come un documento di grande interesse[5]. Dieci anni dopo però, al termine di un lavoro minuzioso, Werner Maleczek pubblicava un saggio dal titolo "Das 'Privilegium paupertatis' Innocenz' III. Und das Testament der Klara von Assisi Uberlegungen zur Frage ihrer Echtheit" (tradotto in italiano l'anno seguente) nel quale si prendeva decisamente posizione contro l'autenticità del testo pubblicato dalle Sources Chrétiennes. L'autore, specialista dei documenti della curia romana nel XIII secolo, faceva notare numerose espressioni non conformi agli usi della cancelleria. Le sue conclusioni sono assolutamente convincenti, tenuto conto anche del fatto che, a ben guardare, in tutti i codici citati si parla di un privilegio di papa Innocenzo, ma non si specifica che si tratti di Innocenzo III. Una ulteriore conferma indiretta viene da fra Mariano da Firenze, un minore vissuto a cavallo tra XV e XVI secolo, il quale compose un *Libro delle dignità et excellentie del ordine della seraphica madre delle povere donne sancta Chiara da Assisi*. Scopo di questo testo, come dice il titolo, era quello di raccogliere tutte le testimonianze ed i documenti riguardanti l'Ordine che aveva preso avvio da Chiara. Se dunque Mariano avesse anche soltanto sospettato che Innocenzo III avesse scritto un privilegio della povertà, certamente ne avrebbe parlato, dato che si sarebbe trattato del più antico documento pontificio della storia del francescanesimo. E invece Mariano dice soltanto che "questa regula di sancto Francesco data a sancta Chiara per più sommi pontefici con privilegio è stata confermata et approbata" (MARIANO DA FIRENZE, 1986, p. 66).

Cosa pensare allora del testo della *Legenda Sanctae Clarae Virginis*? Anzitutto va detto che il racconto non vuole ipotizzare un incontro personale tra Chiara e il pontefice stesso: tutta la leggenda infatti sottolinea sempre la clausura come dimensione di vita di Chiara e non si sarebbe potuta contraddire in questo caso senza un riferimento più esplicito. E' certo però che il racconto proviene da un testimone oculare, il quale ricorda lo stupore del pontefice davanti all'insolita richiesta. Lo stesso testimone sottolinea poi la grande allegria con cui Innocenzo si sarebbe messo lui stesso a scrivere una "notula" per la redazione del privilegio stesso. A questo proposito Maleczek fa notare come: "che il termine qui utilizzato *notula* per "minuta" di una lettera papale non corrisponde a quello consueto nella cancelleria papale di *nota* o *littera notata*" (MALECZEK, 1996, p. 68).

Il testo della *legenda* non fa necessariamente riferimento ad un documento giuridico redatto da Innocenzo III. Ad esso però fa riferimento un passaggio del *Testamento di Chiara* in cui si dice:

> Ma ancora, per maggior sicurezza, mi preoccupai di ricorrere al signor papa Innocenzo, durante il pontificato del quale ebbe inizio il nostro Ordine, ed ai successori di lui, perché confermassero e corroborassero con i loro papali privilegi, la nostra professione della santissima povertà, che promettemmo al nostro beato padre, affinché mai, in nessun tempo ci allontanassimo da essa (TestC. 42-43).

Maleczek ha visto in questo passaggio uno dei motivi principali per negare anche al Testamento di Chiara la patente di autenticità. Forse però non è necessario giungere a conclusioni tanto radicali. Soprattutto se viene dimostrata la datazione al XIII século di uno dei manoscritti in cui il testo è conservato, il Testamento (anche a prescindere se fosse autentico di Chiara ovvero una falsificazione opera di qualcuno a lei evidentemente vicino) resterebbe un testo di una certa rilevanza, tanto più in un punto come questo in cui conferma un'altra fonte. In realtà però nemmeno il Testamento parla di un *privilegium paupertatis* di Innocenzo III. Chiara dice soltanto lei ricorse a quel papa e ai suoi successori per vedere confermata la sua scelta di povertà, ricevendone dei privilegi. Siccome in alcuni manoscritti il testo pubblicato nelle *Sources Chrétiennes* è attribuito a Innocenzo IV, si potrebbe ritenere che nel Testamento si faccia riferimento ai privilegi di Gregorio IX e, appunto, di Innocenzo IV.

Riassumendo i dati in nostro possesso, si potrebbe ipotizzare il seguente sviluppo del problema della difesa giuridica della povertà da parte di Chiara. In un primo momento a San Damiano si vive la povertà francescana con la stessa radicalità dei primi frati (descritta dalla *Regula non bullata*) ma senza nessuna garanzia giuridica. In un secondo tempo non c'è motivo di non pensare che Chiara abbia potuto far giungere, per interposta persona, una richiesta a Innocenzo III per ottenere un qualche riconoscimento di tale forma di vita povera. E' stato recentemente ipotizzato che il papa si sarebbe divertito davanti a una simile richiesta e si sarebbe messo di persona a scrivere non certo la minuta di un documento, ma più semplicemente una prima noticina, una *notula*, un appunto senza alcun valore giuridico, ma in cui forse si ipotizzava un *divertissement* da esperto giurista: un privilegio in cui si affermasse il diritto di non essere costretti ad avere privilegi[6]. Si trattava di una approvazione si, ma senza altro valore giuridico, esattamente come era avvenuto per la regola dei frati di Francesco, che era stata approvata solo oralmente.

Il diritto di non avere diritti

Il documento in questo senso più importante torna ad essere la *Sicut manifestum* di Gregorio IX. Riassumiamo i fatti: nel luglio 1228 Gregorio è ad Assisi per la canonizzazione di Francesco e si incontra con Chiara, le propone di garantire possedimenti per la sua comunità religiosa, ma riceve in risposta un fermo rifiuto; nel settembre dello stesso anno, da Perugia, lo stesso papa riconosce in qualche modo le ragioni di Chiara e le invia la *bolla* con il testo in cui si approva e si conferma il suo *propositum vitae*. Chiara era così riuscita a farsi approvare in un documento ufficiale una scelta che andava contro ogni regola giuridica.

Il dispositivo della lettera si configura come la conferma di un *propositum*: "avvaloriamo col favore apostolico il vostro proposito di altissima povertà" (in latino: "altissimae paupertatis propositum vestrum favore apostolico roboamus". E' necessario soffermarsi sul sintagma *altissima paupertas*, che ha un precedente importante in Francesco d'Assisi. Si trova in un contesto solenne: il capitolo VI della Regola bollata:

> I frati non si approprino di nulla, né casa, né luogo, né alcuna altra cosa. E come pellegrini e forestieri in questo mondo, servendo al Signore in povertà ed umiltà, vadano per l'elemosina con fiducia. Né devono vergognarsi, perché il Signore si è fatto povero per noi in questo mondo. Questa è, fratelli miei carissimi, l'eccellenza dell'altissima povertà, che vi costituisce eredi e re del regno dei cieli, facendovi poveri di cose e ricchi di virtù. Questa sia la vostra porzione che vi conduce alla terra dei viventi (RB VI)[7].

Non vi è dubbio che qui ci si trovi al cuore della proposta francescana. L'espressione usata "l'eccellenza dell'altissima povertà" (in latino *celsitudo altissimae paupertatis*) ha richiamato l'attenzione di Massimo Cacciari. Il filosofo italiano ha voluto indagare le ragioni per le quali la povertà possa apparire la gloria più alta, "illa celsitudo altissimae paupertatis" (*Regula bullata*, VI) e soltanto in lei ci si possa dire *eredi*, non solo figli o amici, ma proprio coloro che col Padre e da Lui rinascono (CACCIARI, 2012, p. 60). Per Francesco, secondo le osservazioni di Cacciari, il vertice della scelta di vita sta nella *celsitudo altissimae paupertatis*. Si tratta di un ossimoro: la *celsitudo* è infattti il vertice, la sommità, mentre *atissima* in latino ha anzitutto il significato di *profondissima*. Francesco celebra così una solo apparente contraddizione: il *vertice della più profonda povertà*. La conclusione di Cacciari è che

> l'annuncio misterioso delle Beatitudini, potentemente riascoltato da Francesco, è quello della *elezione* del *ptochós*, del povero. Non più la figura di chi assolutamente nulla possedendo sia alla mercé di tutti, rannicchiato nell'angolo (come suona nell'etimo del termine greco), ma dell'erede della *basileia ton ouranón*. La connotazione sociale del termine viene del tutto trasfigurata, pur senza mai smarrirsi. Povero non è il bisognoso, colui che manca-di, ma all'opposto, il *teleios*, il perfetto, colui che perfettamente imita il Figlio. Per Francesco, cioè, il *cristiano*. *Il cristiano è povero o non è* (CACCIARI, 2012, p. 61).

Il *Propositum altissimae paupertatis* di Chiara non è altro che il *propositum* di Francesco: la decisione di vivere in profonda povertà. Il papa Gregorio IX non fa altro che corroborare con il favore apostolico questa scelta di profondissima povertà. Anche se il sintagma *altissima paupertas* è di origine neo-testamentaria (è usato da Paolo nella Seconda lettera ai Corinti per descrivere la grande generosità dei Macedoni – 2 Cor 8,2) non vi è dubbio sul fatto che, nel documento del 1228, il papa volesse richiamare la rilettura che di quelle parole aveva fatto Francesco d'Assisi. Anche l'espressione 'vi proponete di non avere assolutamente nessun possedimento, per aderire in tutto alle orme di colui che per noi si è fatto povero' è contenutisticamente vicina a quella della *Regula bullata*: 'vadano per l'elemosina con fiducia, né devono vergognarsi, perché il Signore si è fatto povero". Si tratta di un passo molto importante per Chiara, al punto che lo inserirà alla lettera nella sua *Forma vitae*, limitandosi solo a sostituire l'espressione "vadano per l'elemosina" con quella, più consona ad una comunità non itinerante, "mandino per l'elemosina" (RSC VIII, 2).

Questi indizi fanno pensare che la parte iniziale della lettera di Gregorio IX rifletta il pensiero e le parole di Chiara e delle sue sorelle. D'altra parte l'espressione usata: "ordunque, *come avete implorato*, avvaloriamo col favore apostolico il vostro proposito di altissima povertà" fa pensare che Chiara e le sue sorelle avessero presentato anche una *petitio*, cioè una richiesta formale. Anche il richiamo al Cantico dei Cantici, che certo è abituale nei testi rivolti alle claustrali, è ripreso da Chiara qualche anno dopo nella quarta lettera da lei inviata ad Agnese di Praga[8].

Nessun dubbio quindi sembra esserci sul fatto che il documento pontificio, per sua natura un atto giuridico, sia anche un testo rivelatore del *propositum vitae* delle *sorores* di San Damiano. La stessa parola *propositum* meriterebbe qualche approfondimento. Si potrebbe accostare l'espressione "altissimae paupertatis propositum vestrum favore apostolico roboramus" con le formule con cui i papi precedenti avevano approvato il *propositum* di altri gruppi religiosi, come i valdesi o gli umiliati. Forse dovremmo considerare la *Sicut manifestum* non soltanto come una *littera gratiosa*, ma come un documento di riconoscimento del *propositum* cioè della scelta di vita di Chiara e delle sue compagne[9].

C'è poi una particolare consonanza tra le parole della *Sicut manifestum* e quelle che, proprio negli stessi anni, utilizzava il primo frate commentatore della Regola Francescana, Ugo di Digne. Il frate provenzale infatti nel suo Commento alla Regola diceva che "questo è proprio dei frati minori: il non possedere nulla di proprio sotto il cielo; e questo diritto: di non avere alcun diritto sulle cose che passano" (FLOOD, 1979, p.161)[10]. Il frate provenzale aggiungeva che queste cose erano espressamente richiamate nella Regola non bullata (FLOOD, 1979, p. 161)[11]. Queste espressioni di Ugo di Digne sono state oggetto di riflessione da parte di diversi studiosi negli ultimi anni, a cominciare a Emanuele Coccia, che nel 2004 ha scritto che la povertà francescana

> non è la semplice rivendicazione della povertà materiale, ma la definizione di una relazione con il mondo che è impossibile articolare giuridicamente. Come pensare questo spazio di anomia assoluta, come pensare l'articolazione non giuridica del mondo e della relazione che si intrattiene con esso? Facendo riferimento ad una tradizione antica, quella secondo la quale, nello stato di eccezione (*tempus necessitatis*) è sospeso ogni diritto di proprietà, individuale o collettiva. I francescani definivano la povertà come la scelta perpetua di un simile stato. La *forma vitae* dei frati minori non fa che, per così dire, estendere o generalizzare il *tempus extremae necessitatis* (lo stato d'eccezione) a tutta la durata di una vita (COCCIA, 2004/5, p. 425-6).

Le idee di Emanuele Coccia sono state riprese e sviluppate da Giorgio Agamben, in un saggio intitolato proprio *Altissima paupertas*, nel quale, tra le altre cose, scriveva:

> Emanuele Coccia... ha definito la novità e, insieme, l'aporia del francescanesimo nella forma di un "paradosso giuridico". Se proprio del monachesimo in generale è il tentativo di costituire ad oggetto del diritto non tanto le relazioni fra i soggetti o fra i soggetti e le cose, quanto la vita stessa nella sua relazione alla propria forma, la specificità del francescanesimo consisterebbe nel fare di un dispositivo giuridico, qual è, secondo Coccia, la regola, l'operatore di un "vuoto giuridico", di una sottrazione radicale della vita alla sfera del diritto (AGAMBEN, 2011, p. 142).

Né Coccia né Agamben hanno preso in esame il testo della *Sicut manifestum* di Gregorio IX, ma non vi è dubbio che si tratti di un documento di grande rilevanza almeno per due motivi. Il primo è che i testi di Ugo di Digne e degli altri frati minori citati sono tutti datati oltre la metà del XIII secolo, mentre la lettera pontificia è, come si è visto, del 1228. Questa precocità farebbe comprendere che la consapevolezza della specifica condizione di stato di eccezione provocata dalla scelta di altissima povertà era già avvertita anche in tempi molto vicini alla morte del santo di Assisi. La seconda ragione di interesse della *Sicut manifestum* deriva dal fatto che si tratta di un documento ufficiale, diramato dalla massima autorità apostolica e non un commento alla Regola scritto da uno dei frati, come è il caso, seppure autorevole, di Ugo di Digne.

La vera rilevanza della lettera di Gregorio IX risiede nel fatto che in questo caso il diritto si è visibilmente lasciato piegare dalla vita, un po' come era accaduto per la *Religiosam vitam eligentibus* di Onorio III con la quale il papa nel 1223 aveva approvato la Regola dei frati minori. Non è forse un caso che l'interlocutore in ambedue le circostanze sia stato Ugo dei Conti, dapprima come cardinale e poi come papa. E' infatti opera di un grande giurista quella di sapere accogliere in un ordinamento sempre in fieri come quello pontificio, un testo che descrive una vita che supera e si differenzia da tutte le forme giuridiche già normate in precedenza. La difficoltà nel 1223 non consisteva soltanto nel fatto che pochi anni prima, nel 1215, il Concilio Lateranense IV aveva formalmente vietato l'approvazione di nuove forme di vita religiosa se non con una delle regole già approvate, ma anche, e forse ancora di più nel fatto che Francesco andava cercando un documento giuridico che garantisse, a sé e ai suoi frati, di vivere al di là di ogni determinazione giuridica. Il cardinale Ugo di Ostia si fece garante dell'operazione da una parte attraverso la *fictio* giuridica di affermare l'avvenuta approvazione della Regola da Innocenzo III prima del divieto del Concilio, ma dall'altra ottenendo dal nuovo papa una bolla (anzi la bolla *Religiosam vitam eligentibus*, che era la bolla tradizionale di approvazione delle comunità religiose) per un testo che andava al di là dei tradizionali criteri giuridici.

L'operazione avvenuta nel 1228 (cioè solo cinque anni dopo i fatti appena ricordati) appare del tutto analoga, con la differenza che Ugo nel frattempo è diventato papa e quindi ha un ruolo e un potere diversi[12].

Il vero protagonista degli avvenimenti del 1228 però, sotto tutti i punti di vista, non è il pontefice, ma Chiara. E' lei che resiste alle profferte del papa, che pure deve aver fatto leva sulla sua conoscenza dell'*intentio* di Francesco. E' lei che presumibilmente, insieme alle sue *sorores*, redige la *petitio* con la richiesta di approvazione del suo *propositum* di profondissima povertà. Ed è a lei personalmente che il pontefice indirizza la *Sicut manifestum.* Anche il fatto che il suo nome sia espressamente richiamato nell'indirizzo ha infatti la sua importanza. Se c'è una grandezza da riconoscere a Gregorio IX in queste circostanze è proprio quella di aver finito con il dar ragione alla donna di Assisi. La *Sicut manifestum* può essere letta, in questa prospettiva, come un atto di umiltà, tanto più grande, in quanto proveniente da un pontefice.

Gli sviluppi successivi

Si può dire che la *Sicut manifestum* sia il primo risultato positivo di una lunga lotta di Chiara per vedere affermato il paradossale diritto di non avere diritti. Il punto finale di questo percorso, come è ben noto, è la lettera *Solet annuere* di Innocenzo IV con la quale il successore di Gregorio IX approvava solennemente la *Forma vitae Ordinis sororum pauperum*.

Le clarisse della Federazione dell'Umbria e della Sardegna hanno sottoposto il testo della *forma vitae* ad un'indagine accurata, durata alcuni anni, che ha prodotto ben tre volumi, il primo contenente una sinossi cromatica delle fonti utilizzate per la redazione del testo, il secondo che ricostruisce tutto l'*iter storico* che ha portato alla sua realizzazione, ed il terzo che rappresenta un vero e proprio commento al testo[13]. Da tutto questo lavoro sono emerse alcune osservazioni di grande interesse: la prima è che la *forma vitae* non è la semplice trasposizione al femminile della Regola dei Frati minori del 1223, ma una sapiente rielaborazione di molteplici testi; la seconda conclusione delle clarisse umbre è che il lavoro finale è il risultato di un intenso lavoro di *equipe*: le *sorores* dovettero lavorare insieme, anche se in diversi punti Chiara assume con tutta evidenza la propria responsabilità di sintesi; la terza conclusione è una diretta conseguenza della precedente: le *sorores* che parteciparono al lavoro di stesura della *forma vitae* dovevano avere competenze linguistiche e giuridiche sufficienti per compiere le loro scelte con piena consapevolezza.

Questi risultati sono molto interessanti perché rovesciano alcuni luoghi comuni circa le competenze culturali delle donne nel XIII secolo. Gli specialisti hanno d'altronde dimostrato la piena partecipazione di Isabelle di Longchamp alla redazione della Regola per la sua comunità (DALARUN; FIELD; LEBIGUE; LEURQUIN-LABIE, 2014), ma, mentre non costituisce del tutto una sorpresa l'elevato livello culturale da parte di una donna di lignaggio regio come Isabelle, stupisce di più constatare un analogo livello culturale in Chiara e le sue compagne.

Le importanti acquisizioni circa il livello di consapevolezza giuridica e linguistica delle *sorores* di san Damiano, non devono però far perdere di vista il dato di fondo che resta quello di un testo, quello della *forma vitae*, che, pur essendo di sua natura giuridico, vuole consapevolmente andare al di là di una logica meramente giuridica. Esattamente come la *Vita e regola dei frati minori* del 1223, e come il *Privilegium paupertatis* del 1228, la *Forma vitae* approvata nel 1253 rappresenta un vero e proprio paradosso giuridico.

A questo paradosso ha dedicato delle pagine molto interessanti Jacques Dalarun (2015, p. 46), il quale, partendo dall'episodio, testimoniato durante il Processo di canonizzazione, nel quale Chiara si mise a lavare i piedi di una *soror servens extra monasterio* e passando in rassegna i diversi testi clariani (dalla *forma vitae* alle lettere ad Agnese di Boemia), concludeva dicendo:

> Il Sistema mentale che possiamo ricostruire da queste fonti, basato sul permanente rovesciamento delle parole, delle posture e dei gesti, non elimina la realtà sociale. Per alcuni versi, non la tocca per niente; per altri la sconvolge. E comunque, continua a lavorarla.

Per rendersi conto di tutto questo è sufficiente porre a confronto i due testi che, più di ogni altro, hanno determinato la vita concreta delle *sorores* di San Damiano: la *Forma vivendi* scritta dal card. Ugo di Ostia (futuro Gregorio IX) e la *forma vitae* di Chiara. Il primo è

certamente un testo giuridico, come si evince dalle parole del prologo, che rivelano l'animo di giurista del suo autore:

> Poiché, per ispirazione della grazia divina, avete deciso di camminare sulla via ardua e stretta che conduce alla vita e di condurre una vita povera al fine di guadagnare le ricchezze eterne, abbiamo giudicato opportuno descrivere brevemente per voi la forma e l'osservanza di questa religione; affinché ciascuna di voi sappia cosa debba fare e anche cosa debba evitare. (OMAECHEVARIA, 1970, p. 217).[14]

Nulla di tutto questo si trova nella *forma vitae* di Chiara, che non presenta un prologo per la semplice ragione che è stata scritta dalle stesse *sorores* che dovevano metterla in pratica. A sottolineare lo scarto ideale con il testo del card. Ugo, però, Chiara ha voluto inserire, al centro esatto della sua *forma vitae* un testo di Francesco che Chiara definisce *forma vivendi*, e che visibilmente si presenta come un prologo di un testo più ampio:

> Poiché per divina ispirazione vi siete fatte figlie e ancelle dell'altissimo sommo Re, il Padre celeste, e vi siete sposate allo Spirito Santo, scegliendo di vivere secondo la perfezione del santo Vangelo, voglio e prometto, da parte mia e dei miei frati, di avere sempre di voi, come di loro, attenta cura e sollecitudine speciale.[15]

Ambedue i testi partono dalla constatazione dell'ispirazione divina: Francesco, come Ugo, riconosce che è Dio che ha ispirato alle donne di San Damiano di intraprendere una vita ardua e povera. La conclusione però è opposta: per Ugo ne consegue che lui stesso redige una forma, cioè un modello di vita che le *sorores* dovranno osservare, sapendo esattamente cosa possono e cosa non possono fare. Per Francesco ne consegue che, data la scelta evangelica di Chiara e delle sue compagne, lui stesso vorrà prendersi cura di loro, come dei suoi frati, con *cura diligente*, che andrebbe tradotto *cura amorosa*.[16]

Si comprende così la diversa finalità delle due *formae vitae:* quella del cardinale aveva lo scopo di evitare possibili deviazioni o rilassamenti dalla durezza della scelta di vita originale, quella di Chiara, partendo dal presupposto che ogni *soror* non avrebbe scelto una simile vita se non lo avesse fatto di sua piena libertà, si preoccupa di sostenere e incoraggiare la scelta fatta. Una vuole prevenire il delitto, l'altra vuole sostenere la virtù. Alla fin fine le differenze fondamentali sembrano essere due: la prima consiste nel fatto che la *forma vitae* del card. Ugo è stata scritta da qualcuno che non doveva viverla, quella di Chiara, al contrario è il frutto di una vita lungamente vissuta insieme; la seconda è che Ugo, in risposta alla scelta, ispirata da Dio, delle *sorores* pensa bene di dare una legge, mentre Francesco, in risposta alla stessa scelta, pensa bene di impegnarsi in una relazione di amore. La legge e l'amore sono solo apparentemente due cose distinte: è chiaro che Francesco e con lui Chiara conoscesse bene l'espressione paolina: "pieno compimento della legge è l'amore" [Rm 13,10]. Il problema sorge quando, come nel caso di Francesco d'Assisi (e dietro a lui Chiara), si voglia tradurre l'amore in diritto. Di fatto si apre così una nuova classe concettuale giuridica, con l'individuazione di un ambito che dice e disdice la formalità del diritto.

Che sia proprio questa l'*intentio Clarae* appare da un'altra, importante, differenza tra il suo testo e quello del cardinale poi divenuto papa: in tutta la *forma vitae* del card. Ugo non ricorre mai, neppure una volta, la parola *vangelo*, mentre è evidente che per Chiara questa è la

finalità principale di tutta la sua *forma vitae*, come appare chiaro dalle prime parole: "La Forma di vita dell'Ordine delle Sorelle Povere, istituita dal beato Francesco, è questa: osservare il santo vangelo del Signore nostro Gesù Cristo" (FEDERAZIONE S. Chiara di Assisi delle Clarisse di Umbria-Sardegna, 2003, p. 22).[17] Il paradosso giuridico di Chiara (in ciò degna erede di Francesco) è tutto qua: ottenere dal papa il diritto di vivere il vangelo, senza che alcuno possa imporre a lei e alle sue *sorores* una scelta di vita diversa. Si potrebbe dire: il diritto di vivere senza diritti o, forse meglio, il diritto di vivere il vangelo e, in definitiva, il diritto di essere libera.

Notas

1 Gregório, bispo, servo dos servos de Deus, às diletas filhas em Cristo, Clara e demais servas de Cristo, reunidas na igreja de São Damião, diocese de Assis, saudação e bênção apostólica. Como todos sabem, desejando dedicar-vos unicamente a Deus, renunciastes a todo desejo das coisas temporais e, por isso, tendo vendido tudo e dado aos pobres, propondes não ter propriedade alguma, aderindo em tudo aos passos daquele que por nós se fez pobre e é o Caminho, a Verdade e a Vida; e nem a falta das coisas vos afasta desse propósito, pois a esquerda do Esposo celeste está sob a vossa cabeça para sustentar o que é fraco em vosso corpo, que submetestes à lei do espírito com ordenada caridade. Naturalmente, aquele que alimenta os passarinhos do céu e veste os lírios do campo não vos faltará para o alimento e a roupa, até que Ele mesmo, passando, vos sirva na eternidade, quando sua destra vos abraçará mais felizmente na plenitude da visão. Assim, confirmamos como pedistes, com o favor apostólico, o vosso propósito da mais alta pobreza, concedendo-vos em força deste documento que não possais ser por ninguém obrigadas a receber propriedades. Por isso, a absolutamente ninguém seja permitido infringir esta página de nossa concessão ou agir contra ela com temerária ousadia. Se alguém presumir fazê-lo, saiba que vai incorrer na indignação de Deus Onipotente e dos bem-aventurados Apóstolos Pedro e Paulo. Dado em Perusa, aos 17 de setembro, no segundo ano do nosso pontificado. Tradução para o português Pedroso (2004, p. 228).

2 LSC. 14: "Volens enim religionem suam intitulari titulo paupertatis, a bonae memoriae Innocentio tertio paupertatis privilegium postulavit. Qui vir magnificus tanto virginis fervori congratulans, singulare dicit esse propositum, quod numquam tale privilegium a Sede Apostolica fueri postulatum. Et út insolitae petitioni favor insolitus arrideret, Pontifex ispese cum hilaritate magna petiti privilegi sua manu conscripsit notulam".

3 Così come l'edizione spagnola, curata da I. Omaechevarria, e pubblicata a Madrid nel 1970, anche nell'edizione italiana della raccolta delle Fonti Francescane, che, per la parte riguardante Chiara d'Assisi, è stata curata da Chiara Augusta Lainati, pubblicata ad Assisi nel 1977, evitava di riprodurre il testo di Innocenzo III.

4 Claire d'Assise (1985, 79). La descrizione dei codici si trova alle pp. 21-27. Si tratta del Ms di Messina, presso il Monastero delle Clarisse di Montevergine, che essi datano al XIV secolo; del codice 1258 dell'Archivo Historico Nacional de Madrid, della fine del XV secolo;ed il codice C 63 dell'Università di Upsala, del XV secolo.

5 Tra questi Armstrong ed anche chi scrive, che in alcune occasioni, ha sottolineato come si sarebbe trattato del primo documento pontificio della storia del francescanesimo.

6 E' l'ipotesi in fondo sostenuta da Nikolaus Kuster: "La richiesta era nuova, superava le capacità della Curia con le sue formulazioni: il Papa stesso impugnò la penna" (2000, p. 186).

7 Francesco d'Assisi, Regula bullata, VI: "Fratres nichil sibi approprient, nec domum nec locum nec aliquam rem. Et tanquam peregrini et advene in hoc seculo, in paupertate et humilitate Domino famulantes, vadant pro helemosina confidenter, nec oportet eos verecundari, quia Dominus pro nobis se fecit pauperem in hoc mundo. Hec est illa celsitudo altissime paupertatis, que vos, carissimos fratres meos, heredes et reges regni caelorum instituit, pauperes rebus fecit, virtutibus sublimavit". in Scritti¸a cura di Carlo Paolazzi, Grottaferrata (RM) 2008, p. 328.

8 "Correrò, senza stancarmi mai, finché tu mi introduca nella tua cella inebriante. Allora la tua sinistra passi sotto il mio capo e la tua destra mi abbracci deliziosamente e tu mi bacerai col felicissimo bacio della tua bocca" (Fonti Clariane, p. 60-61).

9 Il termine propositum è stato tradotto proposito nella traduzione italiana a c. di Giovanni Boccali (v. nota 1), propósito nella traduzione portoghese di J. C. Correa Pedroso (v. nota 5), mentre è stato tradotto projet nella traduzione francese (v. nota 6). In ogni caso non sembra che ci siano studi che si siano soffermati sull'importanza tecnica del termine propositum nel contesto dalla Sicut manifestum. Si può sottolineare il fatto, ad esempio, che, anche in questi casi, il cuore della preoccupazioni pontificie fosse nella scelta di povertà. Cfr. il propositum dei valdesi: "E poiché la fede, secondo l'apostolo Giacomo, senza le opere è morta, abbiamo rinunciato al mondo e quel che noi avevamo, come ci è stato consigliato dal Signore, l'abbiamo distribuito ai poveri, decidendo di essere poveri, così da non preoccuparci del domani e senza accettare da nessuno né oro né argento o cose simili, tranne il vestito e il pane quotidiano. Ci siamo proposti di osservare i consigli evangelici come precetti. ...".

10 "Hoc autem est frattrum minorum proprium: nihil sul coelo proprium possidere. Hoc ius: nullum in his que transeunt ius habere".

11 "quae omnia ante bullam regula specialiter exprimevat" : Ibidem.

12 Sulle vicende che hanno portato alla redazione e all'approvazione pontificia della Regola dei Frati Minori la letteratura è immensa. Per un primo orientamento si veda Merlo (2003, 28-43), ma anche Merlo (2013, 25-30). Due lavori recenti (e con diversa lettura dei fatti) sono: F. Accrocca (2015); M. P. Alberzoni, (2015).

13 Federazione S. Chiara di Assisi delle Clarisse di Umbria-Sardegna (2003), Chiara di Assisi e le sue fonti legislative. Sinossi cromatica, [Secundum perfectionem Sancti Evangelii, 1] vol.1, Padova 2003; Federazione S. Chiara di Assisi delle Clarisse di Umbria-Sardegna (2005), Chiara di Assisi. Una vita prende forma. Iter storico, [Secundum perfectionem Sancti Evangelii, 2] vol.2, Padova 2005; Federazione S. Chiara di Assisi delle Clarisse di Umbria-Sardegna (2007), Il Vangelo come forma di vita. In ascolto di Chiara nella sua Regola, [Secundum perfectionem Sancti Evangelii, 3] vol. 3, Padova 2007.

14 ...quia, divina vobis gratia inspirante, pèer arduam viam et arctam, quae ad vitam ducit, incedere, et vitam pauperem ducere pro aeternis lucrandis divitiis elegistis: Religionis ipsius observantiam atque formam vobis duximus breviter describendam; ut sciat unaquaeque vestrum quid agere, quidve etiam debeat devitare»: Hugo card. Ostiensis, Cum ominis vera religio. (OMAECHEVARIA, 1970, p. 217).

15 Quia divina inspiratione fecistis vos filias et ancillas altissimi summi Regis, Patris caelestis, et Spiritui Sancto vos desponsastis eligendo vivere secundum perfectionem sancti Evangelii, volo et promitto per me et fratres meos semper habere de vobis tanquam de ipsis curam diligentem et

sollicitudinem specialem »: Francisci Assisiensis Scripta, critice editit C. Paolazzi, Frati Editori di Quaracchi, Grottaferrata (Roma) 2009, p. 380.

16 Tanto le Fonti Francescane in italiano, EFR-Editrici Francescane, Padova 2004, p. 1768 che le Fontes Franciscanas e clarianas, Petropolis: Vozes-FFB 2004, p. 1719, traducono il latino curam diligentem con "attenta cura e diligente cuidado". Occorre ricordare che il verbo diligere in latino vuol dire semplicemente amare. Francesco si impegna ad amare Chiara e le sue sorores allo stesso modo in cui amava i suoi fratres.

17 "Forma vitae ordinis sororum pauperum quam beatus Franciscus instituit haec est: Domini nostri Ihesu Christi sanctumm evangelium observare" (FEDERAZIONE S. Chiara di Assisi delle Clarisse di Umbria-Sardegna, 2003, 22).

Fontes

BIBLIA Sagrada, tradução da CNBB

BULLARIUM Franciscanum, ed. J. H. Sbaraleae, I, Romae 1759

Claire d'Assise, **Écrits**, Sources Chrétiennes 325, Paris, éditions du Cerf 1985.

FEDERAZIONE S. Chiara di Assisi delle Clarisse di Umbria-Sardegna. **Chiara d'Assisi e le sue fonti legislative**. Sinossi cromatica, [Secundum Perfectionem Sancti Evangelii, 1]. Edizioni Messaggero: Padova 2003. vol. 1

FONTES **Franciscanas e clarianas**, Petropólis: Vozes-FFB, 2004.

FONTI **clariane**. Documentazione antica su santa Chiara d'Assisi. Scritti, biografie, testimonianze, testi liturgici e sermoni, a c. di G. Boccali, Editrici Francescane, Padova 2015.

Fontes **franciscani**, a c. di E. Menestò e S. Brufani, Edizioni Porziuncola, S. Maria degli Angeli – Assisi: 1995.

FONTI **Francescane**. Nuova edizione, EFR-Editrici Francescane, Padova: 2004.

Francesco d'Assisi, **Scritti**, Edizione critica a cura di C. Paolazzi, Editori di Quaracchi, Grottaferrata (Roma): 2009.

Omaechevarria, I. **Escritos de Santa Clara y Documentos contemporaneos**, BAC, Madrid: 1970.

PEDROSO, Frei José Carlos Corrêa, **Fontes clarianas**, Centro Franciscano de Espiritualidade, Piracicaba: 2004.

PROCESSO di canonizzazione di Chiara d'Assisi, in **Fonti Clariane**, p. 102-181.

CLARA de Assis, QUARTA Lettera Ad Agnese di Praga, in **Fonti Clariane**, p. 59-61.

FRANCISCO de Assisi, **Regula Bullata**, in Scritti a c. di Carlo Paolazzi. Roma: Grottaferrata, 2008.

THOMAE de Aquino **Scriptum super Sententiis liber IV**, Dist. 25, Q. 2, Art.1, , ed. M. F. Moos – P. Lethielleux, Parisiis 1947

Referências

ACCROCCA, F. **Francesco e la santa Chiesa Romana.** La scelta del Vangelo e la codificazione difficile di un ideale. Cittadella: Assisi, 2015.

AGAMBEN, G. **Altissima povertà**. Regole monastiche e forma di vita. Vicenza: Neri Pozza ed., 2011.

ALBERZONI, M. P. **Santa povertà e beata semplicità**. Francesco d'Assisi e la Chiesa romana Milano. Milano: Vita e Pensiero, 2015.

CACCIARI, M. **Doppio ritratto**. San Francesco in Dante e Giotto. Milano: Adelphi, 2012.

COCCIA, E.; BERRA, A. Le mystère de l'anomie, in "**Critique**", Paris 2004/05, p. 420-433.

DALARUN, J. ; LE HUEROU, A. (Direction et Traduction) Claire d'Assise. Écrits, Vies, documents. Paris: Éditions Franciscaines, 2013..

_____; FIELD, S. L. ; LEBIGUE, J.-B ; LEURQUIN-LABIE, A.-F. **Isabelle de France, sœur de saint Louis**: une princesse mineure. Paris: Éditions Franciscaines, 2014.

_____. **Gouverner c'est servir**. Essai de démocratie médiévale. Alma éditeur, Paris 2012, trad. it. P. Canali. Milano: Edizioni Biblioteca Francescana, 2015,

FEDERAZIONE S. Chiara di Assisi delle Clarisse di Umbria-Sardegna. **Chiara d'Assisi**. Una vita prende forma. Iter storico, [Secundum Perfectionem Sancti Evangelii, 2]. Padova: Edizioni Messaggero, 2005. vol. 2

_____. Chiara di Assisi delle Clarisse di Umbria-Sardegna. **Il Vangelo come forma di vita.** In ascolto di Chiara nella sua Regola, [Secundum Perfectionem Sancti Evangelii, 3]. Padova: Edizioni Messaggero, 2007. vol. 3

FIRENZE, Mariano da. **Libro delle dignità et excellentie del ordine della seraphica madre delle povere donne sancta Chiara da Assisi**, n, 57. Firenze: Ed. "Studi francescani":– S. Maria degli Angeli, 1986.

FLOOD, D. **Hugh of Digne's Rule Commentary**, Spicilegium Bonaventurianum XIV. Roma: Grottafferrata, 1979.

FRUGONI, Ch. **Una solitudine abitata**. Chiara d'Assisi. Roma-Bari: Ed. Laterza, 2006.

KUSTER, Nikolaus. **Il Privilegio della povertà e il Testamento di Chiara**: autentici o raffinate falsificazioni? Forma Sororum, 37 (2000), p. 186 in "Forma Sororum" 36 (1999) 2-15, 82-95, 162-179, 242-257 e "Forma Sororum" 37 (2000) 31-44, 109-125, 182-194.

LEGENDA S. Clarae Virginis. Traduzido do italiano, **Fonti Clariane**, p. 196-255.

LEGENDA. **Versificata di Chiara d'Assisi**, vv. 430-44. Per l'edizione: Legenda versificata sanctae Clarae, a c. di G. Cremascoli, in Fontes Franciscani, a c. di E. Menestò, S. Brufani et alii, Assisi. Edizioni Porziuncola, 1995, p. 2360. Tradução de Clariane. p. 261-313.

MALECZEK, Werner. Das "Privilegium paupertatis" Innocenz' *III. Und das Testament der Klara von Assisi.* **Überlegungen zur Frage ihrer Echtheit**. Roma: Istituto Storico dei Cappuccini, 1995. Trad. it. di

M.P. ALBERZONI, **Chiara d'Assisi**. La questione dell'autenticità del Privilegium paupertatis e del testamento. Milano; Edizioni Biblioteca Francescana.1996.

MERLO, G. G. **Nel nome di San Francesco**. Padova: Editrici Francescane, 2003.

_____. **Frate Francesco**. Bologna: Ed. il Mulino, 2013.

Artigo recebido em 07 de dezembro de 2016
Artigo aceito em 01 de fevereiro de 2017

10.5216/o.v17i2.44613

A fábula da princesa herege que veio de longe. Ainda sobre Guglielma

Marina Benedetti[*]

Resumo: Dividido em duas partes (biografia e hagiografia), o artigo mostra várias tendências de criar "o conto da princesa herética vinda de longe". A autora aborda as diferentes fontes relacionadas com uma mulher de nome Guglielma, que morreu em Milão, em 1281-1282, conhecida através dos atos de um processo inquisitorial, realizado em 1300. Embora saibamos muito pouco sobre ela, nas mais recentes tendências historiográficas, as informações são combinadas para criar uma única Guglielma, a partir de mosaicos de diferentes Guglielmas, como o famoso caso "Guglielma de Bohemia, Milão e Brunate" ou a suposta relação entre Guglielma e Inês de Praga, extremamente fascinante, mas totalmente desprovida de documentação segura.

Palavras-chave: Guglielma; Milão; Boêmia; Heresia medieval; Inquisição; Santa Guglielma.

[*] Professora Titular de História do Cristianismo na Università degli Studi de Milão (Itália). Ela estudou o caso de Guglielma (*Milano 1300. I processi inquisitoriali contro le devote e i devoti di Guglielma*, editado por M. Benedetti, Milano, 1999; *Io non sono Dio. Guglielma di Milano e i Figli dello Spirito santo*, Milano 2004[2]) e então ela se dedicou a heresia e inquisição (*Inquisitori Lombardi del Duecento*, Roma 2008). Ela também atua no campo dos estudos medievais valdenses. (*Donne valdesi nel medioevo*, Torino 2007; *Valdesi medievali. Bilanci e prospettive di ricerca*, edited by M. Benedetti, Torino 2009) focalizando a transmissão textual com especial atenção ao debate religioso na Europa do século XVII (*Il «santo bottino». Circolazione di manoscritti valdesi nell'Europa del Seicento*, Torino 2007), mas também sobre a edição de ensaios inquisitórios (*I margini dell'eresia. Indagine su un processo inquisitoriale (Oulx, 1492)*, Spoleto 2014[2]; *La valle dei valdesi. I processi contro Tommaso Guiot, sarto di Pragelato (Oulx, 1495)*, Spoleto 2013). Ela publicou *Storia del cristianesimo*, II: *L'età medievale (secoli VIII-XV)*, editado por M. Benedetti, Roma, 2017.
E-mail: marina.benedetti@unimi.it

La favola della principessa eretica venuta da lontano. Ancora su Guglielma

Sintesi: Diviso in due parti (biografia e agiografia), l'articolo mostra le multiple tendenze di creare "la favola della principessa eretica venuta da lontano". L'autrice affronta le differenti fonti relative ad una donna di nome Guglielma che morì a Milano nel 1281-1282 conosciuta attraverso gli atti di un processo inquisitoriale tenutosi nel 1300. Sebbene si sappia molto poco su di lei, nelle più recenti tendenze storiografiche, le informazioni sono combinate per creare *una sola* Guglielma, una sorta di patchwork di diverse Guglielme, come il famoso caso "Guglielma of Bohemia, Milan and Brunate" o la presunta relazione tra Guglielma e Agnese di Praga, estremamente affascinanti, ma totalmente prive di ancoraggi documentari.

Parole chiave: Guglielma; Milano, Boemia; Eresia medievale; Inquisizione; Santa Guglielma.

The fairy tale of the heretic princess coming from far away. Again on Guglielma

Abstract: Divided into two parts (biography and hagiography) the article shows the multiple tendencies to create "the fairy tale of the heretic princess coming from far away". The author takes into consideration different kinds of sources relating to a woman called Guglielma, who died in Milan in 1281-1282 known by the proceedings of an inquisitorial trial hold in 1300. Although we know very little about her, in the most recent tendencies information are just put together to create one Guglielma, a sort of patchwork of different Guglielmas, such as the famous case of "Guglielma of Bohemia, Milan and Brunate" or the pretended relation between Guglielma and Agnes of Prague, extremely fascinating, but not supported by historical documents.

Keywords: Guglielma; Milan; Bohemia; Medieval heresy; Inquisition, Saint Guglielma.

Quem chega a Milão de trem e entra por curiosidade na livraria no interior da Estação Central, encontra, entre os guias turísticos sobre a cidade, um livro intitulado *Le grandi donne di Milano*, no qual um capítulo é dedicado a "Guglielmina la Boema: la forestiera venuta dal nulla" (FARRO, 2011, p. 28-36). Ao espanto por encontrar uma acolhida "no feminino" para quem chega à capital lombarda, alia-se a desilusão de uma leitura em que a pura fantasia domina sobre a concretude do dado histórico. Não obstante isso, o subtítulo – "la forestiera venuta dal nulla" – mostra um dos nervos expostos do recente debate da historiografia de gênero sobre Guglielma que, a esta altura, é uma personagem internacional, frequentemente dissociada da sua existência histórica, que se deu em Milão por volta da segunda metade do século XIII e que pode, sobretudo, ser reconstituída através da análise dos processos inquisitoriais instaurados, 20 anos após sua morte, contra os seus devotos e as suas devotas (*Milano 1300*, 1999).

Dissociada da sua existência histórica e projetada em um plano escatológico de salvação da humanidade no feminino, nas recentes propostas historiográficas, à Guglielma (de Milão) historicamente documentada se acrescentam outras mulheres de nome Guglielma – entre as quais uma próspera *Guglielma la Boema* (ou mesmo *Guglielma Boema*), assim chamada quando considerada filha do rei da Boêmia, e uma outra Guglielma filha do rei da Inglaterra e esposa do rei da Hungria – em um *patchwork* historiográfico no qual, às vezes, é fácil confundir as peças documentais específicas. Sem dúvida, Guglielma foi uma mulher carismática e fascinante: no passado, pelas suas palavras e pelas suas ações; no presente, pelo que representa graças a uma irresistível "força de contemporaneidade".

Ao entrar em qualquer livraria italiana, na estante dedicada à história medieval não faltará *Eretici ed eresie medievali*, de Grado Giovanni Merlo, no qual um capítulo – "Tra santità ed eresia al femminile?" – é dedicado à santa, e posteriormente herege, milanesa. Também nesse caso, desde o título se observa uma mudança da primeira à segunda edição: *Guglielma la Boema* se torna *Guglielma di Milano*, mostrando uma mudança de orientação historiográfica em uma contribuição que permanece como um ponto de referência pela clareza e solidez e também por introduzir, desde o título, a ambiguidade da relação entre santidade e heresia na Idade Média (MERLO, 2011, p. 123-128).

A figura de Guglielma é tão excepcional quanto a sobrevivência dos fascículos processuais é aventurosa. Encontrados, por sorte, na loja de um boticário no século XVII, são muito incompletos e representam os únicos exemplares remanescentes das operações do tribunal inquisitorial medieval milanês. Então, uma personagem fora do comum emerge de uma fonte cheia de lacunas, que não pode ser contextualizada em um amplo e complexo panorama judiciário e repressivo, além de religioso. Devem-se levar em conta, ao acolher a potencialidade do caso Guglielma, tais anomalias – e tais limites. A isso deve-se acrescentar que se passaram mais de três séculos de quando aconteceram os processos, em 1300, quando foram milagrosamente encontrados os autos, no século XVII. Nesse longo período, Guglielma continuou a "viver" – de maneira subterrânea e obscura – através da difusão de uma legenda de tipo orgiástico e, portanto, fortemente dessacralizadora. O fascínio de Guglielma consiste também em tal complexidade, que requer rigor metodológico e forte sensibilidade de análise.

Em tal pressuposto se baseia um longo panorama de fontes relativas a Guglielma e posteriores ao processo em que Paulette L'Hermite-Leclercq, autora de *L'Église et le femmes dans l'Occident chrétien des origines a la fin du Moyen Âge* (L'HERMITE-LECLERCQ, 1997), induz

a refletir sobre as "delicadas questões metodológicas" ("délicates questions méthodologiques"), notando em primeiro lugar nesse caso-documentário "uma magistral lição de prudência" ("une magistrale leçon de prudence") (L'HERMITE-LECLERCQ, 1998, ver também BENEDETTI, 2003b, p. 114-116). O chamado fundamental ao *método* e à *prudência* da historiadora francesa no ensaio publicado na *Revue Mabillon*, em 1998 – em plena convergência com o que eu também escrevera a partir de 1994 –, não me parece ter tido a devida consideração nos anos posteriores. No mesmo estudo, a historiadora francesa apresenta outra questão crucial: qual imagem de Guglielma teria sido transmitida se os processos nunca tivessem sido encontrados? A resposta é simples: com base nas legendas sobrevividas, teríamos a memória de uma mulher sob cuja direção aconteciam orgias em lugares subterrâneos. Isso é suficiente para marcar a facilidade com que a variação das fontes – ou de sua sobrevivência – pode mudar a direção da reconstrução histórica, nesse caso falseada pela difusão de um estereótipo anticlerical – e antifeminino – que não tem nada a ver com a realidade da experiência religiosa de Guglielma, das devotas e dos devotos, mas com a sua transformação difamatória: uma verdade "fantasiosa" ou literária, no seu misturar realidade e ficção que perdurou até a descoberta dos processos (senão além), substitui a verdade "judiciária" (de 1300). E isso é somente a primeira descoberta de um novo e diferente traçado que desvia o percurso histórico do caminho religioso de Guglielma. Encontraremos outros insidiosos e ainda mais atraentes.

Em tal promiscuidade de fontes e de informações, é importante procurar entender quem foi realmente Guglielma e com quais palavras ela e seus companheiros de aventura religiosa gostavam de se definir, para se identificarem. A expressão evocativa – e de grande fortuna – *Guglielma la Boema* nunca aparece nos processos, mas é cunhada por aquele que primeiramente, no século XVII, estudou os processos e que intitulou o seu estudo *De Guillelma Boema, vulgo Guglielmina, deque fidelis et verax dissertatio* (Milano, Biblioteca Ambrosiana, C. 1 inf.). Nos depoimentos nunca é encontrado o termo *guglielmiti* com o qual comumente se refere àqueles que, ao invés, são, especificamente, definidos *devotos et devotas de Guglielma* ou *Filhos do Espírito Santo*. Seja *Guglielma la Boema*, seja *guglielmiti*, são invenções historiográficas que continuam a conformar – ou a deformar – o léxico dos estudos contemporâneos: em última análise, trata-se de identidades atribuídas e não de identidades próprias. Se folhearmos os documentos judiciários à procura de definições precisas, veremos que Guglielma é definida variadamente *domina*, *sancta* ou *beata* e, por fim, *herética*, na progressão das fases processuais. *Domina*: porque pertence a uma casta social elevada. *Sancta* ou *beata*: porque muitos homens e mulheres, mas também os monges cistercienses da Abadia de Chiaravalle de Milão, tinham encontrado nela as virtudes de uma santa e como tal a veneravam. *Herética*: porque os frades inquisidores identificam, nas reuniões dos devotos e das devotas, desvios passíveis de perseguição.

Essas diferentes definições mostram uma sobreposição e um entrelaçamento de vários planos no interior da mesma fonte inquisitorial: biográfico (*domina*), hagiográfico (*sancta/beata*) e jurídico-inquisitorial (*herética*). A dificuldade de colher a verdadeira Guglielma está também no fato de que, nesse caso, como já dito anteriormente, os processos inquisitoriais também são fontes de tipo hagiográfico – reafirmado também por Dyan Elliot (ELLIOT, 2004, p. 152-163) – que contêm informações tanto sobre a santa (venerada pelos devotos) como

sobre a herética (indagada pelos inquisidores): informações recolhidas – não se esqueça – quase 20 anos após a morte da mulher, que se concretizam na acusação de que Guglielma era considerada a encarnação do Espírito Santo.

Essa novidade projeta a aventura religiosa de Guglielma na contemporaneidade e, com um papel muito peculiar, no campo dos estudos de gênero, com uma imagem excepcional de "Deus no feminino". Trata-se de um tema delicadíssimo que implica não poucos problemas interpretativos e que a historiadora alemã Daniela Müller desenvolveu nas interessantes e inevitáveis relações com outras "utopias femininas medievais" ("mittelalterliche Frauenutopien") (MÜLLER, 2002, p. 177; MÜLLER, 2015, p. 172-177). Na delicada relação entre história, santidade e gênero, o caso de Guglielma se coloca extraordinária e problematicamente. No que se refere aos meus estudos, passados e presentes, eu me movi em múltiplas direções: escavei no contexto político, social e religioso milanês e no âmbito jurídico-inquisitorial da Itália setentrional, com atenção à natureza dos documentos analisados e a sua situação de conservação na especificidade do caso feminino, em um contexto cronológico e geográfico ampliado (BENEDETTI, 2004, p. 109-157; BENEDETTI, 2008, p. 227-313; BENEDETTI, 2015, p. 83-99). No diálogo travado e triangulado entre história, santidade e gênero, discutirei primeiro a vida e depois a santidade de Guglielma, confrontando as fontes sobreviventes e as recentes propostas interpretativas, sobretudo da historiografia de gênero.

1. Por uma biografia de Guglielma

Partamos de uma pergunta elementar: quem era Guglielma? A peculiaridade do seu caso consiste em ter sido venerada como santa em vida e de ter sido condenada como herege após a morte; e na convergência da aparente contradição nas palavras dos processos inquisitoriais (fragmentários) que poderíamos definir também uma espécie de "biografia póstuma". Uma outra pergunta para estabelecer as bases biográficas: o que sabemos da vida de uma mulher de nome Guglielma através dos processos inquisitoriais? Através dos testemunhos dos seus devotos e das suas devotas, sabemos que chegou a Milão com um filho; conhecemos os lugares em que viveu (conservou-se até o documento de aquisição de uma casa); temos testemunhas inequívocas sobre as suas estreitas ligações com os monges do monastério cisterciense de Chiaravalle, que hospedaram o seu túmulo e que, precedentemente, haviam comprado para ela a casa em que vivera nos últimos anos de sua existência; temos algumas frases atribuídas a ela; sabemos, com certeza, que morrera em 24 de agosto e, de modo menos preciso, em 1281 ou 1282 (BENEDETTI, 2003a, p. 704-708). Os dados de sua "biografia póstuma" apareceram cerca de 20 anos após a sua morte, em um processo inquisitorial que distorceria o sentido de sua "existência". De fato, como já sabemos, Guglielma, morta *santa*, renasceria, em 1300, *herética*. É evidente o valor dos processos inquisitoriais para compreender a aventura religiosa de Guglielma. Desses poucos elementos se colhe a fragilidade de uma construção biográfica fortemente permeada pelo evangelismo (como emerge das palavras que lhe são atribuídas), pela ligação com o monastério cisterciense de Chiaravalle, com igrejas urbanas e com homens e mulheres da Igreja, mostrada em uma perspectiva ortodoxa.

Completando esse quadro, acrescente-se um ulterior pressuposto "biográfico" que a historiografia contemporânea tende a enfatizar: a suposta origem boêmia de Guglielma – consolidada pela expressão *Guglielma la Boema*: tão bela e fascinante quanto carente de ligações com qualquer documento – e a consequente ligação de parentesco com a dinastia dos Premislidas, que faria dela uma "princesa vinda de longe". Deve-se dizer que a origem boêmia, particularmente o pertencimento à estirpe régia dos Premislidi, não é realmente certa. Tal atribuição de origem se encontra nos processos nas seguintes formulações: "Guglielma era filha do falecido rei da Boêmia, *como se dizia*", "Guglielma que, *diz-se*, fosse da Boêmia", "[Guglielma] era uma mulher de boa condição financeira e *se dizia que era irmã do rei da Boêmia*" (*Milano 1300*, 1999, p. 58, 130, 302). A incerteza do *se dizia/diz-se* parece confrontar-se com a concretude de uma viagem à Boêmia: após a morte da mulher, um padre, Mirano de Garbagnate, capelão da igreja de São Firmo de Milão, e um dos devotos mais próximos de Guglielma, Andrea Saramita, foram "até o rei da Boêmia" (*Milano 1300*, 1999, p. 58, 70). O testemunho é tão importante porque representa a primeira pergunta sobre Guglielma por parte dos inquisidores – que, todavia, pareceriam mais interessados em indagar sobre as manifestações da sua santidade – a Andrea Saramita, o principal acusado. Além disso, circulava o boato que tinham-lhe arranjado algumas vestes porque "Guglielma devia ser levada à Boêmia" (*Milano 1300*, 1999, p. 64). Nos processos não há nada mais. É preciso ter presente que a ligação de Guglielma com a estirpe régia boêmia é uma hipótese somente porque testemunhada por essas palavras nos processos milaneses e que o recente convencimento historiográfico se consolidou por uma cadeia de citações recíprocas por parte dos autores: não pela descoberta de novos documentos. Além disso, não deve ser esquecido que, na tradição cristã, a realeza é um atributo cristomimético.

A esta altura, é preciso retomar a demonstração de como o mito da origem boêmia pode ter sido criado e tenha obtido consenso através de aparentes "consolidações documentárias". Em 1837, o historiador tcheco Frantiɯek Palacký, comprometido em escrever uma história da Boêmia, se diz cético acerca da possível origem boêmia de Guglielma. Depois, dirige-se a Milão, lê os atos inquisitoriais e encontra as expressões que acabamos de destacar. Muda de ideia. Em uma árvore genealógica entre os filhos do rei Ottocaro I, aparece *Vilemina* morta em Milão em 1281. Dessa notícia oitocentista, se consolida a tradição sobre o parentesco *real* e *régio* de Guglielma com as santas Agnese de Boêmia e Elisabetta da Turíngia: em um "excesso de santidade" que continua a ofuscar os estudiosos, ou melhor, as estudiosas contemporâneas. Um elemento totalmente marginal como o dado dinástico – a meu ver mais hagiográfico que anagráfico – coloca-se no centro da reconstrução da vida de Guglielma, mostrando um caso macroscópico de dependência recíproca entre os autores.

Vejamos, especificamente, a posição e as propostas de algumas estudiosas. O desequilíbrio do peso da origem de Guglielma em relação a uma equilibrada análise da escassez dos dados biográficos deve ser atribuído a Luisa Muraro no seu famoso *Guglielma e Maifreda. Storia di un'eresia femminista* (MURARO, 1985; ver também MURARO, 2004, p. 51-63)[1]. Tal posição se configura como a *adesão pessoal* a uma hipótese mais que a uma *demonstração histórica* e foi diversamente acolhida e levada a consequências exemplares, entre outros, por Barbara Newman, Paulette L'Hermite-Leclercq, Dávid Falvay e, enfim, Janine Larmon

Peterson. Esta última, ao término de uma cadeia de citações bibliográficas chega a enunciar: "current scholarship has confirmed that Guillelma was indeed the daughter of King Ottokar I of Bohemia and Constance of Hungary" (LARMON PETERSON, 2004, p. 205)[2]. Seria de se esperar que a empenhadíssima afirmação se baseasse em descobertas documentais ou se confrontasse com o que foi demonstrado precedentemente. Nada disso. A autora dirime uma questão delicada e controversa – central, para alguns – citando um artigo de Bárbara Newman, a qual, por sua vez escrevera: "recent investigations have confirmed the fact: Guglielma was indeed Princess Blazena Vilemina, daughter of King Premysl Ottokar I of Bohemia and his Queen, Constance of Hungary" (NEWMAN, 1995, p. 185). Tal 'confirmação' é reforçada e levada às extremas consequências em outro estudo em que, coerentemente com esse assunto de partida, Barbara Newman se empenha em encontrar analogias entre as vidas das duas supostas irmãs: "Agnes of Prague and Guglielma of Milan" (NEWMAN, 2010, p. 557-579). Aqui não estamos diante de um caso de história romanceada, mas de verdadeira e própria *ficção-história*, na qual o modelo das "vidas paralelas" se curva à individuação de eventuais pontos de contato que se tornam sempre mais críveis e verossímeis em virtude de seu acúmulo. O cenário é tão fascinante quanto inexistente, a partir do momento que o assunto inicial não é demonstrado: o vínculo de Guglielma com a família real e boêmia e, portanto, os pontos de contato no pressuposto parentesco entre Agnese de Boêmia e Guglielma de Milão.

Novamente é oportuno adentrar em uma análise específica. Sem se importar com as argumentações que, através de um percurso demonstrativo, já haviam induzido à cautela acerca dessa afirmação radical, as historiadoras – porque se trata, sobretudo, de mulheres – atingem a *recent investigations* que estariam em um livro de Jaroslav Polc de 1989 dedicado a Agnese de Boemia, a suposta irmã de Guglielma. Não obstante a dificuldade em conseguir esse livro (na Itália, estranhamente, nenhuma biblioteca o tem), uma vez, e com dificuldade, que chega às mãos e é folheado, dá-se conta de que na verdade não contém *recent investigations*, mas pouquíssimas e velhas linhas sobre Guglielma, ancoradas na citação de um velho artigo de 1940, em que Guglielma aparece brevemente (*kurz*, especifica Jaroslav Polc), enquanto sobre a sua origem boêmia, para nossa grande surpresa, é mencionado somente o processo milanês (POLC, 1989, p. 15, 198)[3] !. Nada de novo em relação aos posicionamentos de Frantisek Palacký, cuja escolha de inserir o nome *Vilemina* em uma árvore genealógica dera origem a essa macroscópica distorção dinástica. Então e agora, mas em ambos os casos muito mais superficialmente, a origem boêmia de Guglielma é *presumida* muito mais que *demonstrada*. Não resta senão reforçar sem nenhum ceticismo: "No atual estado das pesquisas e à espera de novos e confiáveis documentos, os testemunhos dos processos milaneses representam o ponto de partida e de chegada de um processo demonstrativo" (BENEDETTI, 2004, p. 144).

Não fica claro por que razão se insiste sobre tal questão, como se desmontando a situação dinástica se devesse colocar em dúvida toda a credibilidade da personagem Guglielma que, caso realmente fosse filha do rei da Boêmia, deixara a própria família, renunciando a própria linhagem para uma reviravolta existencial evangélica e palingenética que é o dado central de sua escolha cristã. Ao final desse percurso demonstrativo – que, por falta de elementos novos, me induz a repetir o que eu escrevera em 1998 –, fica a sensação de um caso que, com o passar do tempo e o alargamento do horizonte historiográfico, tende a se enrolar, tornando-o

sempre mais parecido a uma fábula. Justamente Luisa Muraro reconhece que o seu livro poderia começar assim ("Era uma vez uma rainha...") (MURARO, 2003, p. 279), explicitando a pulsão em transformar a *história* em *literatura* (*de fantasia*). Se pensarmos, então, que tudo isso se coloca no interior de estudos de gênero, é de se perguntar que vantagem as mulheres podem tirar dessa confusão, dessas desordens demonstrativas, dessa consolidação de hipóteses e convencimentos pessoais, e se as fábulas do passado servem realmente às mulheres do presente. Ou se o passado deva ser estudado com respeito e rigor *também* pelo presente. Francamente, continua a escapar-me a necessidade absoluta de *provar* sem *provas*, ou seja, sem correspondências documentais, de substituir as demonstrações por uma cadeia de hipóteses que se consolidam graças ao seu acúmulo ou, pior ainda, de forçar a realidade do passado usando o braço ideológico. Com base nos elementos à disposição, continuo a considerar desproporcional a atenção ao dado dinástico em relação à excepcionalidade intrínseca do caso Guglielma. Seria uma mulher menos carismática se não tivesse sido a filha de rei? Seria menos interessante de ser estudada? Não acho mesmo.

Voltemos a Milão na segunda metade do século XIII. Não sabemos se Guglielma era filha do rei, sabemos, ao contrário, que era considerada uma santa. Guglielma, morta santa em 1281-1282 e renascida herética em 1300, através de um processo conduzido pelos inquisidores milaneses naqueles 20 longos anos, tinha se encaminhado na via de uma santidade feita de palavras e de reconhecimentos materiais explícitos. Esse percurso pode ser facilmente reconstruído a partir da atitude dos monges de Chiaravalle, que não hesitam em recordar os milagres de Guglielma, até em confronto com os monges (*Milano 1300*, 1999, p. 184, 188, 190). Não temos conhecimento da ativação de um, ainda que embrionário, procedimento formal de canonização: a anomalia do caso Guglielma consiste em ter os elementos para reconstruir o culto de uma santa no interior de um processo inquisitorial, mas os monges contribuíram concretamente para a construção da santidade promovendo publicamente o culto na Abadia de Chiaravalle, onde pregavam por ocasião da festa de Guglielma. Como o faziam? A descrição detalhada é esclarecedora: "aqueles que pregavam propunham e recitavam numerosos exemplos de santos e depois adaptavam-nos à santa Guglielma, de modo que pudessem ser atribuídos àquela santa Guglielma" ("Illi qui predicabant proponebant et recitabant plura exempla sanctorum et postea adaptabant ad ipsam sanctam Guillelmam, quod ita poterat dici de illa sancta Guillelma", *Milano 1300*, 1999, p. 152). O mecanismo de atribuição de santidade através das virtudes de outros santos e santas é evidente e concorre para a construção de uma *legenda* hagiográfica *por analogia* e, portanto, estereotipada: como estereótipo, pode ser considerado o *topos* da origem régia.

A esta altura, não é de se espantar que Guglielma seja representada com as vestes das santas Catarina e Margarida em diversas igrejas milanesas: não é de se espantar que Andrea Saramita "possuísse livros e escritos de santa Guglielma referentes também à sua vida" ("habent libros et scripturas de illa sancta Guillelma et de vita sua") (BENEDETTI, 2004, p. 95-99), mostrando que um processo de representação e de escritura de santidade já estava aviado e difundido. Nos 20 anos, mais ou menos, que se passam da morte de Guglielma às investigações inquisitoriais, é coerente individuar uma imagem – pública e privada – da sua santidade através de pregações, imagens, escritos, palavras perpetuadas, festas, procissões,

almoços celebrativos e, enfim, relíquias. Uma imagem muito diferente é percebida e transmitida por Janine Larmon Peterson, que escreve que os "guglielmiti" eram "uma seita privada, secreta e herética" ("a privat, secret, heretical sect") (LARMON PETERSON, 2004, p. 216). Trabalhando com o estereótipo do herético oculto, a estudiosa mostra uma distância oceânica do contexto milanês do qual a devoção a Guglielma nascera, se desenvolvera e fora destruída.

Mas acrescenta outras coisas. Em uma reconstrução carregada nas tintas escreve: "one avid believer who was present during the translation, Sibilla dei Malconzato [sic!], captured a red butterfly that had hovered above Guglielma's coffin during the translation, keeping it as a relic" (LARMON PETERSON, 2004, p. 206), ou seja, uma ávida devota que estava presente durante o traslado, Sibilla dei Malconzati, teria capturado uma *borboleta* vermelha que voava sobre o caixão de Guglielma durante o traslado e a teria conservado como uma relíquia. Sobre aquela que é definida como *avid believer*, eu me debrucei recentemente de maneira detalhada para observar o caso Guglielma com uma perspectiva interna: a rica documentação sobre os devotos e as devotas compreende também o testamento de Sibilla Malconzati que, além de ser uma das testemunhas diretas das palavras de Guglielma, fez a mesma escolha religioso-devocional: doando os próprios bens ao monastério cisterciense de Chiaravalle e vivendo com uma renda vitalícia em uma casa comprada pelos monges para esse fim (BENEDETTI, 2010, p. 489-511). Uma escolha religiosa que me parece muito distante de sentimentos de avidez.

O trecho a que Janine Larmon Peterson faz referência é de indubitável interesse, tanto é que o manuscrito é indicado pelo sinal de uma *manicula* por parte de alguém que individuara a sua peculiaridade, mas não corresponde realmente ao que escreve a estudiosa americana. Leiamos: "ipsa [Sibilla] habet in domo sua papilionem de çendato vermegio in uno sáculo qui portatus fuit super cassam, vel super funus dicte sancte Guillelme, quando portata fuit in Clarevale" (*Milano 1300*, 1999, p. 156-158) e a sua tradução assim diz: "[Sibilla] tem em sua casa uma *tenda* de seda vermelha em um saco que tinha sido colocado sobre a caixa ou sobre o féretro de santa Guglielma, quando fora levada a Chiaravalle" (*Milano 1300*, 1999, p. 157-159). Além da tradução incorreta do vocábulo latino *papilio*, que significa *tenda*, e não *borboleta* (provavelmente confundido com o francês *papillon*), e da sucessiva interpretação fantasiosa, o bom senso sugere não acreditar que uma borboleta possa conservar-se longamente em um saco, ainda que em forma de relíquia.

Mas o que é mais grave é que muda completamente o seu contexto: a chamada tenda que Sibilla conserva em sua casa era o tecido de cor vermelha do baldaquim que cobria e protegia o féretro de Guglielma durante a procissão fúnebre de Milão a Chiaravalle, um objeto que até hoje cobre as estátuas dos santos durante as procissões e – portanto – símbolo de forte valência visual de uma santidade pública e conclamada (BENEDETTI, 2015b, p. 25-34). Os devotos e as devotas de Guglielma não eram "a private, secret, heretical sect", aqueles que se autodefiniam os Filhos de Espírito Santo não representavam um covil de hereges, mas uma congregação espiritual que envolvia as elites citadinas milanesas. Os Filhos do Espírito Santo não fazem escolhas devocionais às margens da religião oficial: o culto envolve não poucos homens e mulheres de igreja (padre Mirano de Garbagnate, titular da igreja de San Fermo, o clérigo Francesco de Garbagnate, Guglielmo, capelão da igreja de San Benedetto, as sórores humilhadas Maifreda, Fiordebellina, Agnese, Migliore, Giacoma, Pietra) e não poucos edifícios

sacros (Santa Maria alla Canonica, Santa Eufemia, Santa Maria Minore, a Abadia cisterciense de Chiaravalle, além da *domus* das humilhadas de Biassono).

A santidade era evidentemente pública, reconhecida na Igreja milanesa, da qual alguns representantes eram parentes dos membros do grupo dos devotos de Guglielma, e talvez não fosse desconhecido pela Igreja de Roma que sóror Maifreda da Pirovano, a principal investigada, era sobrinha do cardeal Conte Casati (BENEDETTI, 2010, p. 494, 495). Não é mais aceitável a imagem da Milão "ralé de heréticos" ("fovea hereticorum"), não é plausível pensar que os vértices da Igreja milanesa fossem hereges, pelo contrário: as relações com as instituições eclesiásticas se tornam uma linha de pesquisa sempre menos desconsiderável. Por que é necessário legitimar Guglielma com uma origem suntuosa, quando todos esses elementos fazem pensar em um avançado estado de construção de sua santidade em que a condição régia é contextual, coerentemente com as tendências hagiográficas daquele momento? Por que não pensar que santa Guglielma em Milão, por exigências hagiográficas, se liga atrativamente aos santos da Europa central? Por que não ler o percurso que liga Milão à Boêmia em sentido inverso: Guglielma não vem da Boêmia, mas o seu culto se liga à Boêmia (BENEDETTI, 2004[2], p. 22-25). Provavelmente para fortalecer uma santidade local estendida além dos confins estreitos demais.

2. Por uma hagiografia de Guglielma

Não há dúvidas que Guglielma, em vida, era considerada santa e que os processos inquisitoriais estejam impregnados de referências hagiográficas. Em tal direção se desenvolve também a contribuição de Dyan Elliot no seu *Proving Woman. Female Spiritually and Inquisitorial Culture in the Later Middle Age*, uma coerente contextualização em um âmbito de repressão anti-herética amplo e problemático (ELLIOT, 2004, p. 152-163)[4]. Trata-se de uma santidade cuja imagem é incoativa, interrompida pelo processo inquisitorial, tanto é que no calendário litúrgico não existe nenhuma santa Guglielma. Isso não impediu o nascimento e a difusão de *legendae* hagiográficas operando um deslizamento do plano propriamente histórico dos documentos inquisitoriais àquele que poderíamos definir *literário* das narrações hagiográficas. Em tal âmbito se presencia uma ulterior multiplicação de Guglielma (ou melhor, do seu nome): à Guglielma que vivera em Milão (um dado histórico) substitui Guglielma filha do rei da Boêmia, a quem se acrescenta uma Guglielma filha do rei da Inglaterra e mulher do rei da Hungria (trata-se de diferentes projeções hagiográficas), ao lado das quais emerge uma Guglielma imperatriz de Roma. Pelo que se sabe até agora, não estamos diante de personagens históricos: nunca existiu uma santa Guglielma, nunca existiu uma rainha da Hungria de nome Guglielma e muito menos uma imperatriz Guglielma. Trata-se de legendas cujas conexões com a realidade devem ser cuidadosamente demonstradas. Se o processo inquisitorial é fragmentário, contraditório e de complexa interpretação, também a poligenética tradição hagiográfica se apresenta não linear, sobretudo ao estabelecer uma identificação entre Guglielma (herética milanesa) e Guglielma (santa e europeia) ligadas – pareceria – somente por um caso de homonímia.

Esse intricado novelo hágio-genealógico me parecera tão denso (BENEDETTI, 2004, p. 22-29, 142-145) que me obrigou a aguardar um censo rigoroso que permitisse o estudo por parte de especialistas do riquíssimo e complexo material hagiográfico que, em boa parte, eu recolhi, estudei, indiquei e doei a outros estudiosos, como – e não é o único – no caso de um inédito manuscrito paduano indicado ao estudioso húngaro Dávid Falvay que logo o valorizou com um recorte comparativo em um breve artigo intitulado "Santa Guglielma, Regina d'Ungheria. Culto di una pseudo-santa d'Ungheria in Italia" (FALVAY, 2001, p. 116-122; ver também FALVAY, 2002, p. 157-179; o papel das santas Elisabete e Guglielma em relação "à origem régia húngara como topos na Italia", assim diz o título, são retomados brevemente. FALVAY, 2008, p. 64-76; FALVAY, PULLIA, 2012, p. 235-248, publicado também em outros lugares). Mas o que mais interessa é a abordagem filológica. O encontro entre a tradição dos estudos húngaros da legenda hagiográfica de Guglielma e o estudo dos abundantes manuscritos através de uma minuciosa pesquisa sobre a tradição textual acontece por mérito de outra estudiosa húngara, Zsuzsa Kovács, que localiza 21 manuscritos em vulgar e duas edições impressas (KOVÁCS, 2010a, p. 30; KOVÁCS, 2010b, p. 7-29; KOVÁCS, 2010c). Parece-me digno de nota salientar que nenhum manuscrito está conservado em Milão (enquanto as tipografias das duas edições impressas de 1525 e 1549 estão ambas nessa cidade). À espera de uma edição crítica que possa explicar as obscuridades de uma legenda de ampla e rica circulação, a autora parece excluir a possibilidade que santa Guglielma rainha da Hungria coincida com a santa milanesa dos processos inquisitoriais com base em observações sobre o conteúdo e a difusão dos manuscritos da *legenda*[5].

Essa demonstração desmontaria uma conexão ulterior considerada por Barbara Newman, presente em um ensaio sugestivo desde o título – "The Heretic Saint: Guglielma of Bohemia, Milan and Brunate" (NEWMAN, 2005) –, que reúne em uma tríade de referências geográficas três pontos problemáticos da "biografia" de Guglielma que, segundo a autora, era filha do rei da Boêmia, vivera em Milão e era venerada em Brunate como santa e mulher do rei da Hungria. Devo admitir que a possibilidade de que o culto de Guglielma se perpetuasse em Brunate, uma localidade próxima a Como – como uma proposta oitocentista também já tinha acenado –, tinha apaixonado também a mim: eu tinha refeito os traços à procura de plausabilidate que não fora possível encontrar senão no âmbito da pura hipótese e, em última análise, de modo inacreditável. Portanto, novamente eu preferira ficar à espera de estudos novos, rigorosos, aprofundados. No seu ensaio, Bárbara Newman, corajosamente, escolhe aproximar cronologicamente casos com protagonistas de nome Guglielma, ligando-as em fases diversas da vida de uma única pessoa. A credibilidade dessa reconstrução que utiliza todas as potencialidades literárias de contos fascinantes vai de encontro à falta de provas documentárias.

A homonímia e a sucessão cronológica são os critérios de uma síntese que contém pelo menos dois dados não documentados: a origem boêmia, como já referimos, e o culto em Brunate, onde uma antiga tradição local sobre uma mulher de nome Guglielma conservou-se entre os fragmentos pictóricos. Isso consente à estudiosa afirmar que estamos diante de um provável retrato da 'alegria' de Guglielma (di Milano): "embora as faces provavelmente tenham sido retocadas ao longo dos séculos, tinham uma especificidade: a expressão de Guglielma

é forte ao ponto de parecer digna" ("although the faces have likely been retouched over the centuries, they have a portrait-like specificity: Guglielma's expression is stern to the point of fierceness") (NEWMAN, 2005). No seu trabalho, é ulteriormente consolidado o parentesco com as santas da Europa oriental na descendência dinástica boêmia, ainda que não falte uma pequena reconsideração final: "O único problema com esse cenário é a ausência de qualquer documento boêmio que o corrobore" ("The only problem with this scenario is the absence af any corroborting Bohemian documents") (NEWMAN, 2005, p. 9). No estado atual das pesquisas, a presença de uma legenda sobre Guglielma em Brunate não pode estar ligada historicamente com o caso de Guglielma (de Milão), senão por uma mera – e fugaz – coincidência onomástica.

A esta altura, devemos enfrentar preventivamente outra fonte que, para dizer a verdade, ainda não foi relacionada à Guglielma (de Milão), mas que faz parte do grupo de legendas em que aparece o seu nome. Trata-se de um cantar, de um livreto em oitavas e em vulgar, estudado com cautela interpretativa por Paola Casciano (CASCIANO, 2005, p. 23-43). O cantar geralmente era declamado nas praças para entreter e educar o público com temas de conteúdo religioso, como as vidas dos santos e dos martírios. No cantar de praça, essa Guglielma não é nem filha do rei da Boêmia, nem mulher do rei da Hungria, e muito menos provém da Inglaterra: é nada menos que a imperatriz de Roma (CASCIANO, 2005, p. 28)[6]. Mas não é nem mesmo uma mulher de nome Guglielma: o cantar se refere a uma anônima imperatriz de Roma que em uma publicação recebe o título de *Sancta Ghuglielma (sic) imperatrice di Roma*, do qual vem o título do recente artigo de Paola Casciano, "Il cantare di santa Guglielma".

A ligação com a *nossa* Guglielma parece extremamente mitigada, ao ponto que a autora nem mesmo tenta conexões com a protagonista do caso milanês, uma vez que a fonte latina da qual se considera que tenha sido traduzida – o *Speculum Historiale*, do frade pregador Vincent de Beauvais, uma obra da metade do século XIII mais ou menos – excluiria qualquer conexão razoável por evidentes impedimentos cronológicos (CASCIANO, 2005, p. 30-33; sobre essa complexa questão, ver KOVÁCS, 2010b, p. 60-64). A matriz culta da *legenda*, que caiu no gênero popular como o cantar de praça, pressupõe um canal extensor da reconstrução. E é justamente na individuação do autor que o cantar da imperatriz Guglielma se ligaria com uma representação sacra de santa Guglielma. O *trait d'union* são dois autores florentinos, quatrocentistas tardios, Bernardo e Antonia Pulci, marido e mulher, que desenvolviam o próprio trabalho em dupla e, nesse caso, criam duas ramificações narrativas: de um lado, *Il cantare dell'imperatrice di Roma* – em que a imperatriz é anônima (e só sucessivamente receberá o nome de Guglielma) –, atribuído a Bernardo; do outro, a *Rappresentazione di Santa Guglielma*. O marido é o autor de um cantar, a mulher escreve sobre uma representação (CASCIANO, 2005, p. 33-35; sobre as modalidades de trabalho em dupla, ver VENTRONE, 1988, p. 195-225; ver também ULYSSE, 1994, p. 177-196).

De Milão passamos à Boêmia, à Inglaterra, à Hungria, a Brunate e à Roma. Devemos, enfim, deslocar a nossa atenção para a Florença quatrocentista tardia de Lorenzo de' Medici. A historiografia americana dedicou grande atenção à produção teatral italiana, sobretudo feminina, quatrocentista. Entre as autoras consideradas de maior relevância no panorama da produção italiana daquele tempo, há o nome de Antonia Pulci, que compôs a Rappresentazione di Santa Guglielma (PULCI, 1538). Aqui também a ligação com a Guglielma de Milão consiste na

identidade onomástica – além da força carismática e na energia heroica de um comportamento feminino de total obediência cristã –, mas é ampliada em uma demonstração disso e foi definida como uma "emergente consciência feminina europeia" ("emergent European female consciousness") (PULCI, 1996, p. 4): uma atenção nova para com as mulheres por parte da mais antiga escritora de representações sacras (para as mulheres). De fato, cresceu a hipótese de que Antônia Pulci – aquela que primeiramente valorizou um repertório de mulheres, de virgens e de mártires, do Novo e do Velho Testamento, e que em uma representação "semiprofana" levou santa Guglielma à ribalta – tivesse escolhido esses temas para um selecionado público feminino ou, até mesmo, para representações teatrais nos monastérios ("were likely intended for convent performance", propõe Elissa Weaver) (Weaver, 2002a, p. 99; sobre a biografia da escritora, ler especificamente: Weaver, 2003, p. 23-36; Weaver, 2002b, p. 3-19). Ainda que essa afirmação sugestiva deva ser limitada ao campo da hipótese a ser demonstrada, sem nenhuma dúvida a Rappresentazione di Santa Guglielma é a criação de maior sucesso de Antonia Pulci ("The longest and most complex of her plays, is among the sacre rappresentazioni most often published in the sixteenth century and most often anthologized today", Weaver, 2002a, p. 103).

A coligação entre aquela que foi considerada pelas feministas americanas a primeira feminista da história (Guglielma de Milão) e a autora de uma representação sacra de santa Guglielma, que seria a primeira voz de uma "emergente consciência feminina europeia" (Antonia Pulci), não é consolidada pela historiografia americana especializada na história do teatro (BRYCE, 2004, p. 34), mas por Barbara Newman, para quem o texto de Antonia Pulci representaria "only the exoteric revival of Guglielma's Cult" (NEWMAN, 2005, p. 27). A "lógica cumulativa", homonímica e cronológica, é assim levada às extremas consequências.

Permanecem um só problema e uma única fonte que permitiria uma aproximação plausível entre a Guglielma (de Milão) e a Guglielma (filha do rei da Inglaterra e mulher do rei da Hungria). Nos *Annales* da cidade de Colmar em relação ao ano de 1300, se leem notícias que colocam em relação Milão e aquela "que dizia ser o Espírito Santo pela redenção das mulheres" – com toda evidência se trata de Guglielma – com a Inglaterra:

> No ano precedente [1300] viera da Inglaterra uma mulher muito bela e igualmente falaz que dizia ser o Espírito Santo pela redenção das mulheres; e batizara no nome do Pai, do Filho e seu. Morta, fora conduzida a Milão e ali cremada: frade Giovanni di Wissengurg, da ordem dos frades Pregadores, dizia a muitos que vira as suas cinzas (*Annales Colmarienses maiores*, p. 226).

O aparecimento da Inglaterra é pouco claro – em um vago "viera da Inglaterra", sem atribuições régias – em um contexto no qual Guglielma, nos processos, era considerada "da Boêmia" e é plausível que tenha ocorrido certa confusão por parte de quem levara ou transcrevera a notícia. Não é demais lembrar a presença nos processos milaneses de um frade de Strasburgo, cidade não distante de Colmar onde a presença dominicana era radicada, como demonstração de ligações diretas que podem ter contribuído para transformar o testemunho visual de um fato ("frade Giovanni de Wissenburg, da ordem dos frades Pregadores, dizia a muitos que vira as suas cinzas") em vetor de transmissão da memória: de uma notícia digna de ser mencionada de forma analítica. Não obstante as estranhezas do breve relato, os elementos

de conexão parecem convincentes (os dados cronotópicos – o ano de 1300 e Milão – mas, sobretudo, a referência ao Espírito Santo) e permitem ligá-los a Guglielma (de Milão), em quem foi implantado o elemento alógeno de origem inglesa: um motivo hagiográfico, mais que biográfico, que não permite ligações mecânicas com a *legenda* de Guglielma, filha do rei da Inglaterra e mulher do rei da Hungria, mas somente a constatação que, se Guglielma realmente não provinha da Inglaterra, hagiograficamente já circulava uma *legenda*. Qual era tal *legenda*, não é possível dizer.

Quais as certezas podem ser acrescentadas ao estado atual das pesquisas e dos suportes documentais? Podemos afirmar que a *legenda* de Guglielma, filha do rei da Inglaterra e mulher do rei da Hungria, não pode ser atribuída à Guglielma (de Milão) por falta de dados que não sejam hipotéticos; que o cantar de Guglielma imperatriz nasce por um erro tipográfico, ou seja, de inserção de um título que não corresponde ao conteúdo, o qual já se achava no *Speculum Historiale* do frade pregador Vincent de Beauvais da metade do século XIII – e só sucessivamente atribuído a uma mulher de nome Guglielma – e do qual deriva também o material utilizado por Antonia Pulci para a sua *Rappresentazione di Santa Guglielma*, distanciando-se, assim, qualquer ligação possível com Guglielma (de Milão). Não obstante isso, é preciso pensar que uma narração hagiográfica com Guglielma como protagonista – que vivera e morrera em Milão – foi difundida, sobretudo nos últimos dois decênios do século XII, e depois tenha se perdido em nível tanto de narração oral quanto de tradição manuscrita.

Muito provavelmente, dessa análise em um amplo espaço historiográfico e em um tempo histórico dilatado, emerge um *patchwork* legendário, que veste a realeza boêmia e, com a atração de nome Guglielma, não conduz a uma consolidação da imagem de Guglielma, mas a um deslize da fábula historiográfica da princesa herege. Não se deve excluir que a atração pelas santas da Europa Central na Idade Média e a rica produção de estudos contemporâneos sobre a santidade da Europa Central possam ter tido algum condicionamento hagiográfico (no passado) e historiográfico (no presente). Este é o ponto sobre a vida e sobre a santidade de Guglielma, além do qual a santa e herética milanesa prosseguiu, aquela que poderíamos definir com propriedade uma 'carreira', tornando-se uma verdadeira e real personagem literária, protagonista de romances e de obras teatrais (MARIANI, 1968; MONTALDI, 2008). Mas não é só isso. Em Milão, em seu louvor, espera-se erigir uma estátua. Em Verona, a autoridade de seu exemplo dá nome a uma sociedade de pesquisa e cooperação social (Studio Guglielma. Ricerca e creazione sociale). Naturalmente, composta por mulheres que se dedicam à causa social e à pesquisa, não esquecendo outras mulheres que continuamos a estudar não só por sua "força de contemporaneidade", mas também pela força de seu testemunho frequentemente silencioso por demais.

Traduzido por Marta Pereira dos Santos Zanini. Mestre em Letras e Linguística (UFG) e professora de Língua Portuguesa, na rede de ensino municipal de Goiânia, e de Língua Italiana.

Notas

1 A ampla e multidirecional produção de Luisa Muraro em Jourdan, 2010.

2 A autora se dedica a uma reproposição dos principais elementos do caso e nenhuma aquisição nova leva ao que já foi amplamente escrito e repetido, senão nas considerações finais em que não só se teoriza uma inversão de gênero, mas se individua uma luta entre Andrea Saramita e Maifreda da Pirovano pela liderança do grupo em que Maifreda é considerada usurpadora (LARMON PETERSON, 2004, p. 216-219). Se, no primeiro caso, ao reafirmar uma inversão de gênero, estamos diante de uma intuição historiográfica (além de já ser amplamente estudada por Luisa Muraro, a quem se deve creditar essa leitura inovadora), no segundo caso, a rivalidade entre os dois devotos de Guglielma é uma verdadeira invenção que nada tem a ver com o que a fonte transmite, nem mesmo hipoteticamente, mas só com a projeção de uma fantasia pessoal da autora, que mostra a própria criatividade também no caso da relíquia da "borboleta vermelha", como veremos a seguir. Lamento ter que destacar o fato que todo o ensaio de Janine Larmon Peterson é constelado de erros grosseiros, seja de tradução, seja de interpretação e que, no que me refere, em mais de um caso, são atribuídas a mim posições que não me pertencem e expressões minhas, muitas vezes, invertidas, mudando completamente o seu sentido – e incompreensivelmente – o conteúdo.

3 Juntamente ao conselho de consultá-lo, Janine Larmon Peterson assinala que eu teria negado a realidade da viagem de Andrea Saramita e Mirano da Garbagnate à Boêmia ("Benedetti denied that Andrea and Mirano actually went to Bohemia") (LARMON PETERSON, 2004, p. 205), mas nas páginas de referência a meu livro não aparece nenhuma afirmação em tal sentido. No máximo, eu reduzo o valor probatório daquela viagem: não desconheço uma evidência documental.

4 No que se refere aos estudos hagiográficos em tal contexto destacam-se Mooney, 1999, e um olhar sobre o caso italiano mais recente (MATTER, 2010), em que não só Guglielma (p. 533-534), mas também sóror Maifreda é estranhamente protagonista de santidade (p. 550).

5 A autora observa que a legenda hagiográfica conta a história muito diferente de uma rainha, posteriormente santa, que se casara com o rei da Hungria e que contribuíra para a conversão dos húngaros à fé cristã. Tal episódio poderia ser historicamente alocado no século VIII com a derrota dos húngaros, ou ávaros, por parte das tropas de Carlos Magno. Além disso, os mais antigos testemunhos manuscritos trecentistas se colocam, sobretudo, no Vêneto e na Toscana (KOVÁCS, 2010a, p. 37; KOVÁCS, 2010b, p. 106-113, p. 224-231).

6 O modelo da mulher inocente e perseguida – uma mulher anônima a quem ainda não foi dado o nome de Guglielma – encontra-se na riquíssima multidão de narrações reunidas em Biblioteca mundi seu Speculi Maior, 1624, p. 254.

Fontes

Annales Colmarienses maiores. In: Monumenta Germaniae Historica. Scriptores. XVII. Hannover, 1963.

Biblioteca mundi seu Speculi Maior Vincentii Burgundi. IV. Duaci. Ex Officina Typographica Baltazaris Belleri. 1624.

Milano 1300. I processi inquisitoriali contro le devote e i devoti di santa Guglielma. A cura di Marina Benedetti. Milano: Libri Scheiwiller. 1999.

Milano. Biblioteca Ambrosiana. A. 227 inf.

Milano. Biblioteca Ambrosiana. C. 1 inf. PURICELLI. G.P. **De Guillelma Boema, vulgo Guillelmina, deque ipsius Fidelis et verax dissertatio.**

PULCI, Antonia. **Rappresentazione di Santa Guglielma**. Firenze: impressa pelo mestre Francesco Giovanni Benvenuto. 1538.

PULCI, Antonia. **Florentine Drama for Convent and Festival**. Translated by James Wyatt Cook. Edited by James Wyatt Cook and Barbara Collier Cook. (Ed.). Chicago: University of Chicago Press, 1996.

Referências

BENEDETTI, Marina. **Guglielma di Milano.** Em. **Dizionario Biografico degli italiani**. Roma. Istituto della Enciclopedia Treccani. 2003a. p. 704-708. Disponível em: < http://www.treccani.it/enciclopedia/guglielma-di-milano-detta-la-boema_(Dizionario-Biografico)/>. Acesso em: 1 nov. 2016.

_____. Resenha de L'HERMITE-LECLERCQ, Paulette. Historiographie d'une hérésie: les guillelmites de Milan (1300). In: **Heresis**, 38, p. 114-116, (2003b): 114-116.

_____. **Io non sono Dio. Guglielma di Milano e i Figli dello Spirito santo**. Milano: Edizioni Biblioteca Francescana, 1998, 2004.

_____. **Inquisitori Lombardi del Duecento**. Roma. Edizioni di Storia e Letteratura, 2008.

_____. **Le ultime volontà di un'eretica. In**: ROSSI, Maria Clara (Org.). Margini di liberta: testamenti femminili nel medioevo. Verona: Cierre, 2010, p. 489-511.

_____. **The Bible, Women Heretics, and Inquisitors**. In: BØRRESEN, Kari Elisabeth; VALERIO, Adriana (Ed.). **The Bible and the Women, Middle Ages and the Early Modern Era**, VI/2: **The Hight Middle Ages**. Atlanta: SBL Press, 2015a. p. 83-99.

_____. **Guglielma. Un'icona milanese nel medioevo e nella contemporaneità**. In: CALVI, Maria Vittoria; PERASSI, Emilia (Ed.). **Milano città delle culture**. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2015b, p. 25-34.

BRYCE. Judith. **"Or altra via mi convien cercare". Marriage, Salvation and Sanctity in Antonia Tanini Pulci's Rappresentazione di santa Guglielma**. In: RICHARDSON, Brian; GILSON, Simon; KEEN, Catherine. **Theatre, Opera and Performance in Italy from the fifteenth Century to the Present. Essays in Honour of Richard Andrews**. Leeds: The Society for Italian Studies, 2004, p. 195-207.

CASCIANO, Paola. **Il cantare di santa Guglielma.** In: FARENGA, Paola. **Editori ed edizioni a Roma nel Rinascimento**. Roma: Roma nel Rinascimento, 2005.

ELLIOT, Dyan. **Proving Woman. Female Spirituality and Inquisitional Culture in the Later Midlle Ages.** Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2004, p. 152-163.

FALVAY, Dávid. Santa Guglielma, regina d'Ungheria. Culto di una pseudo-santa d'Ungheria in Italia. **Nuova Corvina**. **Rivista di italianistica**, n. 9, p. 116-122, 2001.

_____. A Lady Wandering in Faraway Land. The Central European Queen/Princess motif in Italian Heretical Cults. **Annual of Medieval Studies at CEU**, n. 8, 2002. p. 157-179.

_____. **Szent Erzsébet, Szent Vilma és a magyar királyi származás mint toposz Itáliában**. Aetas, n. 23, v. 1, p. 64-76, 2008.

_____; PULLIA, Anna. **L'Ungheria a Firenze: La sacra rappresentazione di Santa Guglielma**, **regina d'Ungheria**. In: D'ELHOUNGNE HERVAI, Franciska; FALVAY, Dávid (Org.). **Sul fil ragno della memoria**. **Studi in onore di Ilona Fried**. Budapest, 2012, p. 235-248.

FARRO, Daniela. **Le grandi donne di Milano. Duemila anni di storia milanese al femminile: dall'imperatrice Eusebia alla monaca di Monza, da Giulia Beccaria alla marchesa Luisa Casati Stampa.** Roma: Newton Compton Editori, 2011.

JOURDAN, Clara (Ed.). **Luisa Muraro. Bibliografia degli anni 1963-2009.** Con la collaborazione di F. Cleis. Milano: Libreria delle donne di Milano, 2010.

KOVÁCS, Zsuzsa. La leggenda di santa Guglielma, figlia del re d'Inghilterra e donna del re d'Ungheria. **Rivista di studi ungheresi**, n. 9, 2010a. p. 27-44.

_____. **Szent Vilma magyar királyné legendájának egy 16. századi adaptációja: história a lengyel királynéról. Lymbus.** 2010b. p. 7-29. Disponível em: <http://epa.oszk.hu/01500/01500/00008/pdf/lymbus_2010_007-030-Kovacs.pdf>. Acesso em: 1 nov. 2016.

_____. **Szent Vilma magyar királyné legendája.** Doktori (PhD) **értekezés.**

Szegedi. Tudományegyetem. 2010c. Disponível em: <http://doktori.bibl.uszeged.hu/744/1/Kov%C3%A1cs_Zs._Szent_Vilma_magyar_kir%C3%A1lyn%C3%A9_legend%C3%A1ja.pdf>. Acesso em: 1 nov. 2016.

L'HERMITE-LECLERCQ, Paulette. **L'eglise et le femmes dans l'Occident chretien des origines a la fin du Moyen Age.** Turnhout: Brepols, 1997.

_____. Les femmes dans la vie religieuse au Moyen Âge. Un bref bilan bibliographique. CLIO. **Histoire, femmes e sociétés,** n. 8, 1998. Disponível em: <http://clio.revues.org/>.

_____, Historiographie d'une hérésie: les guillelmites de Milan (1300). **Revue Mabillon,** n. 70, 1998. p. 73-96.

LARMON PETERSON, Janine. Social Roles, Gender Inversion and Heretical Sect: the case of the Guglielmites. **Viator,** n. 35, 2004. p. 203-219.

MARIANI, Plinio. **Guglielma lo Spirito Santo.** Milano: Baldini & Castoldi, 1968.

MATTER, E. Ann. **Italian Holy Women. A survey.** In: MINNIS, Alastair; VOADEN, Rosalynn (Ed.). **Medieval Holy Women in the Christian Tradition (c.1100-c.1500).** Turnhout: Brepols, 2010. p. 529-555.

MERLO, Grado Giovanni. **Eretici ed eresie medievali.** Bologna: Il Mulino, 2011.

MONTALDI, Valeria. **Il signore del falco.** Casale Monferrato: Piemme, 2008.

MOONEY, Catherine. (Ed.). **Gendered Voices. Medieval Saints and their interpreters.** Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999.

MURARO, Luisa. **Guglielma e Maifreda. Storia di un'eresia femminista.** Milano: La Tartaruga, 1985/2003.

_____. **La messa celebrata da Maifreda a Milano nel 1300.** In: CORSI, Dinora (Ed.). Donne **cristiane e sacerdozio. Dalle origini all'età contemporanea.** Roma: Viella, 2004. p. 51-63.

MÜLLER, Daniela. Mittlelalterliche Frauenutopien. Zun Leben der Guglielma von Mailand und der Prous Boneta. **Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein-Gesellschaft,** n. 13, 2002, p. 165-177.

_____. **Frauen und Häresie. Europas christliches Erbe.** Münster: Lit Verlag. 2015.

NEWMAN, Barbara. **From Virile Woman to Woman Christ. Studies in Medieval Religion and Literature.** Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1995.

_____. The Heretic Saint: Guglielma of Bohemia. Milan and Brunate. **Church History**, n. 74, p. 1-38, 2005.

_____. **Agnes of Prague and Guglielma of Milan.** In: MINNIS, Alastair; VOADEN, Rosalynn (Ed.). **Medieval Holy Women in the Christian Tradition (c.1100-c.1500).** Turnhout: Brepols, 2010. p. 557-579.

POLC, Jaroslav V. **Agnes von Böhmen (1211-1282). Königstochter-Äbtissin-Heilige.** München: Oldenbourg Verlag, 1989.

ULYSSE, Georges. **Un couple d'écrivains: les sacre rappresentazioni de Bernardo et Antonia Pulci. In: Les femmes écrivains en Italie au Moyen Age et à la Renaissance.** Aix-en-Provence: Publications de l'Université de Provence, 1994. p. 177-196.

VALERIO, Adriana. **Donne e Chiesa. Una storia di genere.** Roma: Carocci. 2016.

VENTRONE, Paola. Per una morfologia della sacra rappresentazione fiorentina. In: GUARINO, Raimondo (Ed.). **Teatro e culture della rappresentazione. Lo spettacolo in Italia nel Quattrocento.** Bologna: Il Mulino, 1988.

WEAVER, Elissa. **Convent theatre in early modern Italy. Spiritual fun and learning for women.** Cambridge: Cambridge University Press, 2002a.

_____. Antonia Pulci e la sacra rappresentazione al femminile. In: BRUNI, Francesco (Ed.). **La maschera e il volto. Il teatro in Italia.** Venezia: Marsilio. 2002b. p. 3-19.

_____. Antonia Tanini (1452-1501), Playright and wife of Bernardo Pulci (1438-1488). In: SANGUINETI WHITE, Laura; BALDI, Andrea; PHILIPS, Kristin (Ed.). **Essay in honor of Marga Cottino-Jones.** Fiesole: Cadmo, 2003. p. 23-36.

ARTIGO RECEBIDO EM 07 DE DEZEMBRO DE 2016
ARTIGO ACEITO EM 10 DE MAIO DE 2017

DOI 10.5216/o.v17i2. 44498

IL DIVINO E LE MONETE: ICONOGRAFIA, CONTESTI SACRI E USIRITUALI

*Lucia Travaini**

Sintesi: Solo gli Stati possono battere moneta, ora come nel passato (non i privati che potevano semmai produrre soltanto medaglie che non circolavano): l'iconografia, testo e immagine sui due lati della moneta, permetteva, allora come ora, di identificare l'autorità emittente e garantire allo stesso tempo la bontà del metallo e del peso. Le divinità sono sempre state presenti su uno dei due lati delle monete: Zeus o Apollo sulle monete greche; Giove, Venere, Ercole, Diana, Sol Invictus e tanti altri su quelle romane; le personificazioni divinizzate di Atena o Roma sulle monete delle due città. Così fu anche nel medioevo e nell'età moderna, con i santi patroni delle città (san Giovani Battista a Firenze o sant'Ambrogio a Milano) e perfino san Francesco d'Assisi, lui che odiava il denaro! L'identificazione tra Stato e moneta portava anche ad un forte rapporto identitario tra chi usava le monete e le sentiva proprie: alcune monete straniere ritrovate in contesti sacri medievali (santuari o tombe di santi) possono essere interpretate come casi di offerte personali da parte di pellegrini che venivano da luoghi lontani e volevano lasciare una 'memoria' di sé. Gli usi delle monete si estendevano quindi oltre la sfera economica 'terrena' fino ad un scambio economico con l'Aldilà: monete in tombe, in fondazioni di edifici ed anche monete reliquie conservate in alcune chiese.

Parole chiave: Monete medievali e moderne; Iconografia; Usi rituali.

* Università degli Studi di Milano.
E-mail: lucia.travaini@unimi.it

O DIVINO E AS MOEDAS: ICONOGRAFIA, CONTEXTOS RITUAIS E USOS SAGRADOS

Resumo: Apenas os Estados podiam cunhar moedas, no passado, como hoje (não os particulares que só poderiam produzir medalhas que não circulavam): a iconografia, texto e imagem são os dois lados da moeda, e permite, agora como no passado, identificar a autoridade emitente, responsável ao mesmo tempo, pela qualidade e pelo peso do metal Os deuses sempre estiveram presentes em um dos lados das moedas: Zeus ou Apolo em moedas gregas; Júpiter, Vênus, Hercules, Diana, Sol Invictus e muitas outras divindades, nas moedas romanas; personificações divinizadas de Athena e de Roma nas moedas das duas cidades. Assim, foi na Idade Média e nos tempos modernos, com os santos padroeiros das cidades (São João Batista, em Florença ou St. Ambrósio em Milão) e até São Francisco de Assis, que odiava o dinheiro! A identificação entre o Estado e a moeda também levou a uma forte relação de identidade entre aqueles que usavam moedas e as tinham como próprias. Algumas moedas estrangeiras encontradas em contextos sagrados medievais (santuários ou tumbas de santos) podem ser interpretadas como casos de ofertas pessoais de peregrinos que vieram de lugares distantes e queriam deixar uma "lembrança de si". Os usos das moedas se estendiam para além da esfera economica 'terrena', até em um intercâmbio com o Além: moedas em túmulos, em fundações de edifícios, e até mesmo como relíquias conservadas em algumas igrejas.

Palavras-chave: Moedas medievais e modernas; Iconografia; Usos rituais.

THE DIVINE AND COINS: ICONOGRAPHY, SACRED CONTEXTS AND RITUAL USES

Abstract: Only States could strike coins, in the past just as today, and coin iconography, made of text and images, identified the issuing authority which had to guarantee the good weight and fineness of the struck metal. The ancient gods as later the key images of the Christian religion were always present on one of the two sides of coins: Zeus or Apollo on Greek coins; Jove, Venus or Diana and many more on Roman coins; the sacred personifications of Athena or Rome on the coins of the two cities: on medieval coins the patron saints such as St John the Baptist in Florence or St Ambrose in Milan, including even St Francis of Assisi, who detested money in all aspects! The identification between State and coins brought with it a sense of identification between the coins and their users; foreign coins discovered in medieval ritual contexts such as shrines or saints' graves let us suppose that they were offered as special tokens by pilgrims who had come from far away and wanted to leave a personal memory of themselves. The uses of coins, therefore, were not confined to human transactions but may be found as elements of the transaction between man and god: coins in graves, in the foundations of buildings, or inserted by devout people inside reliquaries.

Keywords: Medieval and modern coins; Iconography; Ritual uses.

1 Monete e Stato

Le monete sono manufatti altamente simbolici, emanazione ufficiale dello Stato, con alto potere comunicativo. Solo chi ne ha diritto, infatti, può battere moneta, e gli Stati, dall'Antichità ad oggi, sulle monete rappresentano in estrema sintesi i segni della loro identità. Le monete furono i primi prodotti di massa della storia umana (una coppia di conii può battere migliaia di esemplari uguali) e questo ha reso le monete il primo mezzo di comunicazione di massa della storia. I segni del potere nell'Antichità, nel medioevo e fino quasi al nostro tempo, sono stati normalmente associati alla sfera divina, considerando che dalla divinità veniva la protezione e la 'conferma' del potere stesso.

Le monete sotto il profilo economico sono mezzo di scambio, misura del valore e riserva di ricchezza, ma esse sono presenti anche in forme d'uso ben oltre l'ambito economico correntemente inteso, per quanto significarono nei rapporti tra uomini e divinità[1].

Per meglio capire la simbologia delle monete è importante ricordare i tre elementi che costituiscono le monete metalliche e per questo riprenderò la definizione che Isidoro di Siviglia (c.560-636) ne ha dato nelle sue Etimologie: "In numismate tria quaerentur: metallum, figura et pondus. Si ex his aliquid defuerit nomisma non erit"– "nella moneta tre sono gli elementi: metallo, immagine e peso; se uno di questi manca non vi è moneta" (Lindsay, 1911, XVI, 18.12). Ciò significa che se il metallo è di qualità scadente, o se il peso non segue lo standard previsto, o ancora se le immagini sono mancanti o inadeguate, non vi è moneta. Questi tre elementi sono tutti e tre importanti ma per gli aspetti rituali a volte prevalsero l'iconografia e il metallo.

I conii imprimevano l'impronta dello Stato sulle due facce di un disco di metallo di peso e lega ben definiti, e lo trasformavano in moneta. Tramite i conii lo Stato garantiva la bontà del metallo e del peso, e mostrava se stesso in immagini e parole[2].

2 Temi religiosi nell'iconografia delle monete

Il potere era sancito, benedetto e giustificato dalla divinità. Divinità e soggetti religiosi furono tra i temi principali dell'iconografia monetale fin dalle origini: dei, templi e soggetti mitologici, e perfino l'imperatore con attributi divini. Tutto questo trova paralleli, confronti o rielaborazioni nel medioevo e oltre.

Le monete di Atene erano caratterizzate dalla civetta e dalla testa elmata di Atena. I re di Macedonia associarono le loro immagini a divinità: Filippo II si mostra su un lato a cavallo, mostrando sull'altro lato il profilo di Zeus; (TRAVAINI, 2013a, p. 97, n. 4, 5) Alessandro Magno si associò a Eracle. Le monete di Roma repubblicana ci mostrano divinità quali la personificazione di Roma elmata o i Dioscuri a cavallo, mentre in età imperiale, con un maggior numero di tipi monetali, si riscontra un campo figurativo religioso, e non solo, molto vario.

Figura 1- Macedonia, Filippo II (359-336 a.C.), tetradrammo d'argento postumo. Sul dritto Zeus (foto: Fritz Rudolf Künker GmbH & Co. KG, Osnabrück, asta 193, 29 novembre 2011, n. 134).



Fonte: foto: Fritz Rudolf Künker GmbH & Co. KG, Osnabrück, asta 193, 29 novembre 2011, n. 134).

Si deve inoltre notare in alcune monetazioni la divinizzazione dei sovrani tramite alcuni attributi divini. In Egitto Tolemeo I (305-283 a.C.) era raffigurato con l'egida di Zeus, Demetrio Poliorcete portava le corna del toro di Dioniso al quale, secondo Plutarco, si ispirava, e le corna imitavano anche quelle di Zeus Ammone di Alessandro Magno[3]. La legittimità poteva essere affermata anche facendo mostra dei sovrani antecedenti e così iniziò la presenza degli antenati (di sangue o di potere) divinizzati: le monete dei Tolemeiin Egitto e dei primi Attalidiin Siria rappresentano i ritratti dei fondatori delle loro dinastie, rispettivamente Tolemeo I Soter e Filetero, per sottolineare la continuità dinastica. A Roma, tra il 30 e il 28 a.C., Ottaviano fece emettere sesterzi che su un lato mostrano la testa coronata di Giulio Cesare divinizzato (DIVOS IVLIVS) e sull'altro la sua testa nuda con la legenda CAESAR DIVI Filius: la legittimazione del potere veniva dal divino padre(TRAVAINI, 2013a, p. 67, 71).

Nerone (54-68 d.C.) si fece ritrarre con caratteri individuali ma allo stesso tempo si mostrò con attributi divini utilizzando la corona radiata del dio Sole; adottò anche l'egida (la pelle di capra emblema di Giove e Minerva) (HOWGEGO, 2002, p. 86)[4].

Nel III secolo d.C. sugli antoniniani l'imperatore si mostrò con corona radiata e l'imperatrice su crescente lunare, quindi apparivano rispettivamente come *Sol* e *Luna*, banalizzando, di fatto, gli attributi divini.

Figura 2- Impero romano, Faustina II, figlia di Antonino Pio e moglie di Marco Aurelio. Aureo 147-152 d.C. Sul rovescio Venere



Fonte: (foto: Numismatica Ars Classica London, asta 59, 4 aprile 2011, n. 1023)

Il rapporto tra il potere e il divino si fece più visibile dal IV secolo d.C. La trasformazione dell'immagine imperiale da individuale a idealizzata e sacrale coincide con la sacralizzazione, giuridicamente regolata da Diocleziano, del culto dell'icona imperiale (BELTING, 2001, p. 162). Di Costantino I (306-337) conosciamo diversi tipi di ritratti monetali: alcuni vicini allo stile di età tetrarchica, ma altri, più tardi, di impostazione diversa, e in molti casi ispirati al suo

rapporto con la divinità. Particolarmente notevole è il tipo con testa diademata verso destra e sguardo rivolto verso il cielo. Su altre monete Costantino appare con il nimbo circolare, che sottolineava la sacralità dell'imperatore (KENT, 1981, p. 63)[5] :questo nimbo era normalmente un attributo di dei ed eroi e solo più tardi divenne segno della santità cristiana[6].

Figura 3- Impero romano, Costantino I augusto (310-337), solido d'oro. Sul dritto testa diademata con sguardo verso l'alto; sul rovescio Vittoria alata in trono



Fonte: (foto: Numismatica Ars Classica London, asta 54, 24 marzo 2010, n. 615).

Dal tempo di Costantino I comparve anche la mano divina a incoronare l'imperatore o l'augusta (TRAVAINI, 2013a).

Le croci. La croce a bracci uguali divenne uno degli elementi tipici della monetazione dell'Europa cristiana[7]. I primi segni cristiani furono i cristogrammi, dapprima timidamente introdotti su rare monete di Costantino destinate all'éntourage imperiale, forse ufficiali dell'esercito, e non destinati alla circolazione corrente: si trattava del monogramma *Chi-Rho*, segno della visione di Ponte Milvio del 312.

Costantino fu ritenuto nel medioevo imperatore "cristianissimo" e quasi santo, ma le sue monete seguirono fedelmente la tradizione romana-pagana. Costantino pose timidamente sulle monete il solo monogramma *Chi-Rho*. Nel grande Impero romano le forze in gioco erano tante e di opposte tendenze, la moneta era diffusissima a tutti i livelli, e non era facile, né utile, cambiarne l'aspetto. La cristianizzazione delle monete nell'Impero romano ebbe luogo molto lentamente.

Fu invece nel piccolo Regno di Aksum che la conversione del re si manifestò prontamente anche sulle monete, già intorno al 330 d.C.: ma si trattava di un regno relativamente piccolo, e con uso limitato della moneta; più tardi la croce fu circondata dalla legenda costantiniana, tradotta in lingua e alfabeto gheez 'con questo segno vincerai' (TRAVAINI, 2013a, p. 60, n. 144).

Sulle monete dell'Impero romano la prima croce fu raffigurata soltanto a partire dal 420, o 422. Il tipo della nuova Vittoria alata, romana e cristiana, con croce gemmata in grande rilievo fu introdotto da Teodosio II imperatore d'Oriente (408-450) sul solido d'oro, e si ritiene che la croce gemmata riproducesse quella riccamente ornata ("de auro et gemmis ornata tota") eretta a spese dell'imperatore sul luogo dove si riteneva fosse avvenuta la crocefissione di Cristo.

Nel V secolo le tipologie con segni cristiani furono generalizzate e furono così ereditate dai regni romano-germanici, nelle monete dei Goti, Visigoti, Franchi, Merovingi, e poi Longobardi.

A Costantinopoli durante il regno di Tiberio II Costantino (578-582) il posto dell'angelo con croce fu preso da una grande croce su gradini che era un diretto riferimento alla grande croce gemmata fatta costruire da Teodosio II sulla sommità del Monte Calvario. I gradini erano verosimilmente una rappresentazione del Monte, al quale – secondo una descrizione del VI secolo, e quindi anteriore alle distruzioni persiane - si giungeva salendo una serie di scale ("ad quem montem per grados scalatur") (GRIERSON, 1968, p. 96, n. 201, 203)[8].

Una analisi attenta del comparire e scomparire delle croci, delle modifiche, alterazioni e restaurazioni successive, aiuta a comprendere il significato della presenza della croce sulle monete, a volte frutto di una vera conquista ideologica, a volte terreno di scontro di culture religiose diverse.

Una grande svolta iconografica nell'Impero bizantino si ebbe nel 692 circa quando Giustiniano II (685-695) introdusse a Costantinopoli un solido d'oro raffigurante il busto di Cristo Pantocrator, che veniva ad occupare interamente il dritto, mentre l'imperatore passava sul rovescio, in veste di "servo di Cristo" nell'atto di tenere la croce (TRAVAINI, 2013, p. 58)[9].

Figura 4- Impero bizantino, Giustiniano II (primo regno, 685-695), solido d'oro, Costantinopoli. Sul dritto il busto di Cristo, sul rovescio l'imperatore stante che tiene la croce astile



Fonte: foto: courtesy of Classical Numismatic Group, Inc., inv. no. 733171.

L'iconoclastia occupò la politica ufficiale bizantina negli anni 726-787 e 815-843 determinando un numero significativamente inferiore di immagini religiose rispetto alla monetazione del VII secolo, ma la croce restò come segno di vittoria in sostituzione delle immagini che si venivano cancellando, e comparve in questo periodo la formula vittoriosa *IHesusXristusNika* (GRIERSON, 1973, p. 175, 182)[10].

Anche Carlo Magno sentì il fascino dell'iconoclastia ma dovette rinunciarvi per i suoi rapporti con la Chiesa di Roma. I suoi denari d'argento si distinguono per semplicità e quasi tutti mostrano una croce nel campo, o un monogramma a forma di croce. Notevole il tipo a legenda XPISTIANA RELIGIO, raffigurante un tempio con una croce nel suo interno, introdotto alla fine del suo regno (c. 812-814) e divenuto uno dei più diffusi e duraturi in tutta l'Europa carolingia: la croce al centro del tempio viene esaltata dalla cornice architettonica.

Nell'Impero bizantino la seconda restaurazione delle immagini nell'843, sotto il regno di Michele III (842-867), riportò l'immagine di Cristo sulle monete, ispirata a quella introdotta da Giustiniano II nel suo primo regno, e segna da allora la vittoria definitiva dei tipi religiosi figurativi sulle monete bizantine. Iniziarono quindi a prevalere le immagini di Cristo, della Vergine e più tardi di santi rispetto alle immagini della croce, che divenne marginale, e semmai limitata a monete in argento, seppur sempre presente come elemento minore su scettri, corone o altre insegne, ma con forte presenza sui folles anonimi dell'XI secolo.

E' interessante osservare le varie fasi della presenza della croce sulle monete in aree di frontiera religiosa. Dopo oltre duecento anni di dominazione musulmana la Sicilia fu conquistata dai normanni: Palermo fu presa nel gennaio del 1072 e la zecca continuò a battere monete in arabo per i nuovi signori, come aveva sempre fatto; le prime monete normanne in

Sicilia furono dunque arabe, con versetto del Corano IX,33 e anno dell'Egira (TRAVAINI, 1995). I quarti di dinar d'oro siciliani erano diffusi in tutto il Mediterraneo e circolavano diffusamente tra i mercanti internazionali. Solo dopo la morte di Roberto il Guiscardo nel 1085 Ruggero I introdusse il primo segno cristiano sulle sue monete. Si tratta di un Tau al centro di un lato su monete in oro, argento e rame: è questa la prima monetazione unitaria nell'Italia normanna, creata per la contea di Sicilia e Calabria.

In Terra Santa nelle due zecche di Tripoli e Acri i crociati imitarono le monete locali d'oro in arabo anonime, con legende che riportavano la Professione di fede islamica con il nome di Maometto e l'anno dell'Egira. Se ne accorse il legato pontificio giunto in Terra Santa con il re di Francia Luigi IX (che sarebbe divenuto santo) e scrisse subito al papa per descrivergli le blasfeme monete che portavano *nomen Machometi atque annorum a nativi tate ipsius numerus* (ma era l'anno dell'Egira non quello della natività di Maometto). Dal 1251 quindi i *bisanti* delle zecche di Acri e di Tripoli ebbero nuovi tipi cristianissimi, ma sempre con legende in arabo: "Padre, Figlio e Spirito Santo, Dio unico- noi ci glorifichiamo della croce di Nostro Signore Gesù il Messia in cui è la nostra salute e la nostra vita, e la nostra Resurrezione e in lui è la nostra salvezza e il nostro perdono", tutto questo intorno ad una croce, unico segno importante per chi non sapesse leggere l'arabo, e così bastava dire *bisanti con la croce* per identificarli[11].

Figura 5- Regno di Gerusalemme, zecca di Acri, 'bisante sarracinato con la croce', oro, dopo il 1251



Fonte: Baldwin's Auction Ltd, asta 80, 8 maggio 2013, n. 2536Immagini religiose.

Le immagini religiose di Cristo, della Madonna, di santi e arcangeli e le legende con riferimenti ad esse, sono diffusissime in tutte le monetazioni dell'Europa medievale e dell'Impero bizantino. In molti casi le monete bizantine rappresentano i modelli e i prototipi, anche se in tutto l'Occidente si svilupparono iconografie particolari create dall'immaginario locale.

Cristo è raffigurato in busto come Pantocrator, o seduto in trono (Cristo re), o in mandorla, e perfino raffigurato in groppa all'asinello sulla via di Gerusalemme (su un denaro merovingio di Aquitania); più complesse e articolate divennero nel tempo le immagini. Per esempio, il Cristo che esce dal Sepolcro sul ducato d'oro di Borso d'Este (1450-71) è una splendida raffigurazione del Rinascimento ferrarese (TRAVAINI, 2013a, p. 267).

Figura 6- Impero bizantino, Giovanni I Zimisce (969-976), tetarteron d'oro, Costantinopoli. Sul dritto il busto di Cristo, sul rovescio la vergine incorona l'imperatore (in alto *manus* Dei)



Fonte: (foto: Nomos AG, asta 9, 21 ottobre 2014, n. 330)

Figura 7- Ferrara, Borso d'Este marchese (1450-71), ducato d'oro del secondo tipo, 1471. Sul dritto busto del marchese, sul rovescio Cristo benedicente risorge dal Sepolcro



Fonte: (foto: Hess-Divo, asta 315, 28 ottobre 2009, n. 1118).

Maria è raffigurata orante, o con il Bambino in braccio, o al centro delle mura di Costantinopoli, o in scene di Annunciazione (TRAVAINI, 1997, p. 235-236). A parte Maria, rarissime sono le sante femminili: si può ricordare la Maddalena su monete auree angioine di Provenza del XV secolo (*magdalon* d'or, di Tarascona). Del resto il potere era maschile e soprattutto i vescovi ebbero una grande visibilità sulle monete.

I santi ebbero nel medioevo una funzione simile a quella degli ecisti, eroi fondatori delle città antiche: se il santo era il primo vescovo, oppure il martire locale, esso rappresentava la "fondazione" cristiana di una comunità. La figura del santo vescovo ricordava il ruolo dei vescovi nelle città medievali, e questo spiega come almeno fino agli inizi del Trecento essi siano i più numerosi sulle monete comunali italiane e non solo (Ambrogio, Donato, Ciriaco), e come a volte un vescovo al potere potesse confondere ambiguamente la sua figura con quella del santo, evitando di raffigurare il nimbo circolare.

Figura 8- Comune di Ancona, grosso d'argento, dalla fine del XIII secolo. Su un lato la figura stante di san Ciriaco vescovo



Fonte: Fritz Rudolf Künker GmbH & Co. KG, Osnabrück, asta 170, 22 giugno 2010, n. 2769)

ISSN: 2177-5648 OPSIS (On-line), *Catalão-GO*, *v.* 17, *n.* 2, *p.* 183-192, jul./dez. 2017

Troviamo i numerosi santi, scelti e raffigurati secondo criteri precisi di funzione e di simbolo, presenti specialmente laddove mancò una forte e precoce monarchia nazionale, dunque più numerosi sulle monete delle tante e frammentarie autorità locali di Italia e Germania[12].

Il più antico esempio di santo raffigurato su monete, come simbolo di identità nazionale, è quello di san Michele sui tremissi d'oro longobardi; seguirono San Gennaro sui folles di Napoli, San Pietro sui denari di Roma papali a partire da papa Leone III (795-816); tra i santi raffigurati troviamo santi importanti come Stefano raffigurato nell'atto del martirio per lapidazione su bratteati di Halberstadt (1149-60), Lorenzo in graticola su bratteati di Merseburg (1151-70) (TRAVAINI, 2013a) o con la griglia in mano su monete di Viterbo; Martino, Michele o Giorgio nell'atto di uccidere il drago su diverse monete del tardo Trecento e del Quattrocento, fino a santi minori e locali.

Figura 9- Regno Longobardo, Liutprando (712-744), tremisse d'oro, simbolo mano. Suk dritto busto del re e sul rovescio san Michele alato stante verso sinistra



Fonte: (*foto: Numismatica Varesi, asta 66, 29 aprile 2015, n. 253).*

Spesso Cristo o i santi sono raffigurati accanto ai sovrani, benedicendoli o incoronandoli, e comunque mostrando la loro 'partecipazione' al mondo celeste, e quindi 'superiori' rispetto agli altri uomini.

Del tutto straordinaria la raffigurazione di san Francesco su alcune monete italiane dell'età moderna: al miracolo delle Stimmate in particolare si ispira l'iconografia sulle monete di Mirandola per Gianfrancesco Pico (1499-1533), di Mantova per il duca Vincenzo I Gonzaga (1587-1612), o di Roma per papa Clemente XI (1700-1721) (MONETA, 2010, p. 228-230). Tra i soggetti religiosi si può ricordare il sudario posto come piccolo segno sui ducati d'oro del Senato Romano, o la santa ampolla reliquiario del sangue di Cristo su monete di Mantova.

Figura 10- Mirandola, Gian Francesco Pico signor (1499-1533), da 2 ducati d'oro. Sul dritto busto del signore; sul rovescio san Francesco riceve le stimmate, e intorno la legenda AMORIS MIRACVLVM



Fonte: Numismatica Ars Classica London, asta 85, 24 maggio 2015, n. 122).

ISSN: 2177-5648 OPSIS (On-line), *Catalão-GO, v. 17, n. 2, p. 184-192, jul./dez. 2017*

Monete, identità, memoria

Si è detto che lo Stato raffigurava sulle monete i propri caratteri identificativi, e le persone che usavano quelle monete erano ad esse legate dallo stesso rapporto di identità. Troviamo quindi un filo che rende le monete capaci di dare identità agli individui, e questo è specialmente il caso delle monete offerte dai pellegrini agli altari, segni almeno in parte di memoria personale, in quanto segni di provenienza (TRAVAINI, 2009c; TRAVAINI, 2015).

Figura 11- Comune di Pisa (1155-1312), aquilino maggiore o grosso da 2 soldi d'argento. Sul dritto aquila coronata e intorno la legenda riferita a Federico imperatore; sul rovescio la Vergine seduta in trono con il Bambino; ai lati, MHP - ΘV / PI – SE



Fonte: Numismatica Ars Classica London, asta 81, 30 novembre 2014, n. 109).

I pellegrini che da luoghi lontani partivano per Roma o per la Terra Santa o per Santiago di Compostela erano motivati da una grande devozione e desiderio di penitenza che portava loro a correre i rischi del viaggio; la memoria del viaggio sarebbe rimasta con loro per sempre, come esperienza fisica e spirituale, avendoli portati a toccare l'altare o la tomba del santo venerato: in molti casi essi offrirono una moneta, e forse questa poteva essere una forma di contatto del luogo santo, lasciando in questo modo qualcosa di sé dopo la sua partenza. Il mercato monetario era regolato in modi piuttosto precisi nel rapporto tra monete locali e monete straniere e specialmente le monete di piccolo taglio per gli scambi quotidiani dovevano essere in ciascuna piazza quelle locali, mentre quelle straniere non erano accettate. Tuttavia, in molti contesti religiosi gli scavi o le ricognizioni hanno restituito denari stranieri e questo lascia supporre che almeno alcuni pellegrini preferissero scegliere per l'offerta una moneta del proprio paese, un piccolo denaro che portasse le impronte e il segno cronologico di una memoria personale e segno di identità, durevole. Questo scenario è a mio parere provato da diversi contesti in Italia e all'estero[13].

Molti pellegrini iniziavano il loro viaggio portando denaro con sé, cambiandolo lungo il viaggio per varie necessità; potevano però conservare almeno un esemplare della moneta del luogo di origine da offrire sull'altare una volta giunti a destinazione: l'oggetto moneta, con i suoi disegni, iscrizioni, stemmi o santi, si caricava per l'offerente di valore aggiunto proprio per la potenzialità di lasciare un segno di sé più personale, legato al luogo di provenienza. La maggior parte dei devoti avrà forse offerto normalmente monete correnti senza guardare i tipi ed alcuni avranno offerto monete del minor valore possibile, o perfino non buone per liberarsene (non sono rare le monete false ritrovate nei tronchi per offerte delle chiese); ma non si deve sottovalutare la devozione sincera di molti e quindi non si può negare a priori

in qualche caso un intento selettivo nella moneta da usare, per memoria e segno personale, data la sacralità dell'offerta agli altari, anche se nella massa delle monete offerte non è facile riconoscerlo.

L'offerta di monetine poteva essere a volte molto determinata tanto da portare i pellegrini a infilare con forza la moneta in qualche interstizio di un luogo sacro, come sappiamo nel caso della tomba di Catervio nel Duomo di Tolentino, dove la ricognizione fatta nel 1750 al sarcofago mise in luce centinaia di monete, infilate sotto il pesantissimo coperchio marmoreo: dure, sottili e di poco valore le monete erano oggetti ideali per simili offerte (ALTERI, 1996, p. 7-12, p. 19-168)[14].

Per i pellegrini a Roma abbiamo molte testimonianze numismatiche. Nel primo caso si tratta della scoperta di oltre 1500 monete negli scavi sotto la Confessione di San Pietro in Vaticano: papa Pio XII in un discorso del 1942 dichiarò che tutte quelle monete di provenienze diverse "dimostrano che quei pii pellegrini venivano non solo numerosi da Roma e dall'Italia ma si può dire da ogni parte del mondo allora conosciuto; prima fra tutte la Francia, ...poi la Germania, i Paesi Bassi, la Svizzera, la Spagna, l'Inghilterra, la Boemia, la Livonia, l'Ungheria, la Slavonia, l'Oriente Latino"[15] Quindi le monete erano segno di provenienza e di appartenenza. Al tempo del discorso di Pio XII quelle monete non erano ancora state pubblicate; appartenevano a periodi diversi del medioevo, ma certo dimostravano già che i pellegrini portavano con sé monete dal proprio paese[16].

Un'altra testimonianza riguarda il primo giubileo nel 1300; il cardinale Jacopo Stefaneschi, parlando delle offerte raccolte a Roma alla fine di quell'anno, scrisse:

> Quegli altari, i più frequentati di tutto il mondo...In quest'anno centesimo ne resero, quello del Principe trentamila fiorini, quello del Dottore circa ventunomila, non in grandi donativi d'oro, o d'argento, ma in spiccioli di moneta corrente di ciascuna provincia, e ciò benché non tutte le offerte, per le esigenze dei bisogni urgenti e della povertà, venissero versate.

Le offerte, come notava bene Stefaneschi, erano tutte in piccole monete di poco valore delle province di origine dei pellegrini, e, come ho scritto sopra, denari spiccioli stranieri non erano normalmente accettati nella circolazione corrente. I pellegrini quindi venivano a Roma da ogni parte del mondo cristiano, e offrivano alle tombe degli apostoli monetine di poco valore, di uso quotidiano, e spesso monetine delle loro terre. La quantità enorme suggerita da Stefaneschi rifletteva il numero dei pellegrini e il numero delle loro offerte individuali, forse di appena un denaro ciascuno. Certamente la Curia romana si arricchiva, ma nell'animo di chi compiva il pellegrinaggio, ed arrivava all'altare del santo, lasciare la propria moneta faceva parte del rito, e dava l'opportunità di lasciare un segno di sé a contatto col santo, sull'altare o sulla tomba venerata: si tratta qui molto probabilmente di una memoria personale che legava il pellegrino al luogo e al santo, con un ricordo indelebile. Un piccolo denaro di bassa lega, accessibile anche al più povero, era forse l'unico oggetto 'personale' che un pellegrino poteva lasciare al santo senza eccessiva intrusione: durevole e sottile, la monetina, forse, perdeva, per chi la 'offriva', le caratteristiche venali, e diveniva uno strumento della fede, oggetto 'toccato' dal fedele; oggetto che andava 'a toccare', in qualche modo, l'altare e il santo[17].

Tra le monete selezionate come segno di memoria e riconoscimento si devono ricordare quelle lasciate, spesso spezzate, su bambini esposti, abbandonati presso ospedali e chiese: nell'Ospedale di Santa Maria della Scala a San Gimignano nel Quattrocento una bambina fu denominata "Pisana" perché abbandonata con un mezzo quattrino pisano[18].

Usi rituali e devozionali

Oltre agli altari dei santuari, altri usi rituali sono quelli delle monete in tombe, in fondazioni di edifici e altri ancora.

La presenza di monete in tombe medievali italiane è stata fino a tempi relativamente recenti definita un perdurare dell'uso dell'obolo di Caronte di tradizione classica, ma trattandosi di tombe di cristiani ci si è recentemente meglio chiesti se tale definizione avesse valore, ed in ogni caso è importante distinguere tra tombe privilegiate (di santi o sovrani) e tombe comuni (TRAVAINI, 2015, p. 159-181; TRAVAINI, 2009c)[19]. Monete sono state trovate nella tomba di Sant'Ambrogio a Milano, ancora di ambito imperiale romano ma certo cristiano, e Ambrogio non aveva bisogno di obolo di Caronte (TRAVAINI, 2015, p. 163-164). Escludendo, quindi, il concetto di 'obolo di Caronte' si poteva pensare ad offerte, o anche a monete poste come segno cronologico per tombe di grande rilevanza, in una apparente continuità col mondo antico trasformata di valenza. Del resto, in molti contesti, non è facile separare elementi pagani da elementi cristiani, ma soprattutto non è possibile separare riti civili da riti religiosi in quanto, seguendo Jacques Le Goff, nel mondo medievale tutto era "religioso", dalla morte alla guerra, dalle attività agricole alla fondazione di edifici (LE GOFF, 2003, p. 3-16). È questo a mio parere il punto principale da cui partire per l'interpretazione dei contesti rituali nel mondo medievale.

Nel caso di sepolture di santi o sovrani credo che i responsabili della sepoltura potessero prevedere l'eventualità di una futura esumazione dato che da tempo molte tombe erano state aperte, verificate, e spesso anche trasferite, in occasione dell'edificazione di nuove cattedrali o ampliamento di edifici preesistenti.

Le tombe di santi costituiscono un campo di indagine privilegiato in quanto erano normalmente oggetto di ricognizioni e spesso di trasferimenti in occasioni di lavori all'interno delle chiese. Inoltre, i corpi dei santi potevano essere smembrati e parti di essi donate a nuove chiese: anche per questo le tombe di santi venivano spesso verificate, per assicurarsi dell'integrità dei resti santi e della loro autenticità; vi era inoltre il rischio che si potesse trattare di falsi santi, e le ricognizioni permettevano di verificare l'antichità di un culto (GEARY, 2000). Perfino nella tomba di san Francesco di Assisi la ricognizione del 1818 restituì 11 denari lucchesi del XII secolo, monete correnti in Umbria al tempo di Francesco. Francesco aveva proibito ai frati di accettare in elemosina *denarios vel pecuniam*, come si legge nella Regola bollata del 1223 (MERLO, 2009, p. 145-152), e all'apertura della tomba vi fu un momentaneo stupore, ben presto superato in quanto gli archeologi incaricati della ricognizione ed interpretazione dei materiali erano molto bene informati sulla tradizione di porre monete nelle tombe dei santi *ad indicandum tempum*, vale a dire come memoria cronologica della sepoltura (TRAVAINI, 2013b,

p. 89-102). A mio parere l'interpretazione delle monete in tombe di santi come 'segno del tempo' e memoria cronologica della deposizione o ricognizione è la più verosimile ed anche la più diffusa[20].

Le monete per chi le usava quotidianamente erano segno di appartenenza e di contemporaneità (e lo sono tuttora) e per questo potevano essere segni di memoria del loro tempo, molto prima che divenisse usuale indicare su una delle facce l'anno di emissione.

Un buon esempio di moneta 'memoria' si segnala in Germania: si tratta di un denaro ritrovato accanto allo scheletro di Alberto l'Orso, margravio di Brandeburgo (1124-70), il cui sarcofago nel monastero di Ballenstedt è posto accanto a quello della moglie Sofia morta nel 1160, dieci anni prima di lui. Il denaro, emesso nel 1155/60 circa, mostra le immagini affiancate del margravio e della moglie. A nome di Alberto l'Orso si conoscono molti tipi diversi di monete emessi a partire dal 1134, ma solo un tipo mostra i due coniugi affiancati e proprio questo fu scelto per essere deposto accanto ai suoi resti mortali nella tomba, ora dopo morto nuovamente accanto alla moglie; la moneta rifletteva l'unione dei due sposi, e chiunque fosse stato responsabile della scelta della moneta credo avesse ben chiaro il significato dell'iconografia monetale: l'iconografia del denaro raffigurava una relazione umana che idealmente continuava nell'aldilà e per chi visitasse il monastero era visibile nei due sarcofagi affiancati.[21] Un simile significato di memoria cronologica per i posteri si può leggere almeno in parte anche nell'uso di deporre monete, e più tardi medaglie, nelle fondamenta di edifici, nel Trecento, se non già prima; uso influenzato anche dal culto dell'antico e dall'esperienza del ritrovamento di tesori di monete nelle rovine di edifici[22]. Il primo esempio certamente documentato di monete in fondazione nel basso medioevo consiste nel ritrovamento di nove denari lucchesi in una nicchia sotto il pavimento della chiesa di San Damiano ad Assisi, che fu restaurata da Francesco nel 1205.[23]

Il buon metallo e le buone monete

Nel mondo cristiano le monete come simbolo e sintesi della ricchezza materiale erano considerate nemiche dell'anima, ma vi erano anche monete 'buone'. Buone erano le monete offerte in elemosina e quelle offerte alle tombe dei santi o agli altari dei santuari. La bontà delle monete risiedeva non tanto o non solo nella qualità intrinseca del metallo, ma anche in qualità morali come la purezza d'animo di chi le offriva, l'onestà del prezzo e del guadagno con cui erano state acquistate.

Un esempio di moneta cattiva per la blasfema provenienza del metallo è quello degli scudi d'oro di Francesco II Sforza, secondo una narrazione locale tardiva; nel 1530 alcuni cittadini di Monza avrebbero sottratto alcuni oggetti d'oro dal tesoro della Basilica di San Giovanni Battista per ottenerne monete d'oro da usare per il pagamento di tasse a Francesco II Sforza; secondo la tradizione il santo avrebbe punito il sacrilegio macchiando di sangue gli scudi d'oro coniati nella zecca di Milano per renderli non spendibili[24]: verosimilmente il santo intervenne con la sua condanna non al momento della fusione degli oggetti sacri ma in zecca, una volta che il metallo si trasformò in moneta, macchiandone la superficie e ciò

indicherebbe tra l'altro la forte connotazione del conio che, trasformando il metallo in moneta, creava qualcosa di valore anche simbolico del tutto speciale[25]. Anche se questo racconto non è realistico la storia mostra chiaramente un pensiero dominante in campo di moneta e sacralità.

Più indietro nel tempo è una storia irlandese dalla 'Topografia dell'Irlanda' (*Topographia Hibernica*) di Giraldo Cambrense, composta intorno al 1188 poco dopo la conquista normanna: dopo la presa di Dublino un arciere volle offrire un denaro alla santa Croce nella cattedrale di Holy Trinity (Christ Church) ma, non appena si fu voltato, il denaro gli ritornò subito addosso volando e lo colpì sulla schiena; egli lo raccolse e lo depose di nuovo sotto la croce ma, sotto gli occhi sbalorditi di molti, successe la stessa cosa. Allora confessò pubblicamente che in quello stesso giorno aveva depredato la sede arcivescovile; per questo gli venne inflitta la pena di restituire tutto quello che aveva preso e poi, pieno di timore e venerazione, fece per la terza volta l'offerta di quello stesso denaro che, solo allora, rimase fermo ai piedi della croce (CAMBRENSE, p. 76). Solo dopo il pentimento la moneta divenne accettabile.

Più tardi ancora troviamo un esempio che riguarda il guadagno onesto come prerogativa primaria: il viaggiatore italiano Pietro Della Valle, in una lettera da Ispahan del 24 agosto 1619, scriveva che il re di Persia offriva in elemosina ai poveri tre zecchini ciascuno, ma questi zecchini egli se li procurava dai cristiani armeni in quanto erano ritenuti giusti e onesti nei loro affari; per questa ragione le loro monete erano più adatte alle opere pie, poiché, onestamente acquisite, erano più gradite a Dio (Viaggi di Pietro Della Valle, II, p. 42; TRAVAINI, 2009b).

Notas

1 Si veda su questi tempi la sintesi, con bibliografia, Travaini, 2009c, p. 13-61. Una prospettiva generale sulle diverse funzioni anche simboliche delle monete è presente in Travaini, 2009a, pp. 155-173. Si veda anche Travaini, 2015, pp. 209-221.

2 La garanzia dello Stato era inficiata dall'azione die falsari, che clandestinamente producevano monete di peggior lega e peso; il peso inoltre poteva essere ridotto in circolazione da chi 'tosava' le monete con lime o forbicette.

3 Howgego, 2002, p. 71, ricorda che questa iconografia divina sembra aver perfino preceduto in alcuni casi l'organizzazione ufficiale dei culti statali dei sovrani.

4 La corona radiata distingueva il dupondio dall'asse, e più tardi l'antoniniano, introdotto da Caracalla nel 215, dal denario.

5 Molto noto è il medaglione argenteo raffigurante il suo busto elmato, visto di tre quarti, con corazza, scudo decorato da lupa e gemelli, scettro sormontato da sfera dietro le spalle, nel gesto di tenere il cavallo; sull'elemento frontale decorativo dell'elmo è stato riconosciuto un Chi-Rho; il rovescio raffigura una scena di adlocutio dell'imperatore circondato da soldati.

6 Grierson, Mays, 1992, p. 75, 79.

7 Ma: "Heads or tales?" in inglese; "Pile ou face?" in francese.

8 Sui solidi la croce poggia su gradini, sui semissi su un globo, e sui tremissi è semplice.

9 Questa moneta determinò almeno in parte gli inizi della monetazione islamica vera e propria: le monete usate dai primi musulmani infatti furono quelle tradizionali dei territori che occuparono, monete d'oro e di rame bizantine, e monete d'argento sasanidi; secondo un cronista siriano già nel 660 si sarebbe tentata una riforma delle monete d'oro e d'argento con tipi autonomi, ma la popolazione non le avrebbe accettate 'perché non c'era l'immagine della croce': un chiaro esempio del tradizionalismo dei tipi monetali. Solo nel 697 furono maturi i tempi per una monetazione islamica puramente epigrafica. Prima nel solido del 692 un volto di Cristo fu raffigurato su Un tremisse merovingio del c.625 del monetiere Agiulfus, zecca di Aventicum/Avenches (Svizzera): si tratterebbe di una raffigurazione del tutto indipendente dai modelli monetali bizantini, giustificabile come espressione di una piccolissima zecca autonoma e decentrata i cui prodotti non avevano grande impatto nella circolazione (TRAVAINI, 2013, p. 59).

10 Secondo Grierson non è certo che vi fosse una piena consapevolezza iconoclasta nella monetazione, dato che la monetazione di Irene non mostra cambiamenti di tendenze, benché proprio lei fosse responsabile della prima restaurazione delle immagini nel 787 (GRIERSON, 1973, p. 3-4).

11 La data dell'Egira non corrispondeva alla natività di Maometto, bensì alla sua fuga a Medina il 22 luglio 622, inizio dell'era musulmana. Per la monetazione degli stati crociati qui citata si veda in sintesi Travaini, 2007.

12 Un aggiornato repertorio di tutti i santi raffigurati sulle monete italiane dal VII al XIX secolo è in MONETA, 2010. I tipi delle monete regie in Inghilterra e in Francia assunsero presto caratteri omogenei ed unitari, anche ripetitivi nel sottolineare la continuità dinastica, riducendo il ruolo del divino.

13 Per le monete ritrovate nel corso di restauri nel busto reliquiario di san Giacomo Minore a Santiago di Compostela e nella mano di una statua di sant'Olaf in una chiesa in Norvegia si veda Travaini, 2009c, p. 35-36.

14 Stessa determinazione mostrano oggi alcuni turisti che gettano monetine nella Fontana di Trevi fin dietro le sculture più lontane dalla vasca, sperando che non vengano prelevate nella pulitura: per il rito delle monete a Fontana di Trevi, che risale alla fine dell'Ottocento, si veda Travaini, 2000a, p. 251-259.

15 Per le monete dalla Confessione di San Pietro in Vaticano, Serafini, 1951, p. 225-244.

16 E così fecero i nostri emigranti in America, in Australia o in Nuova Zelanda.

17 Bibliografia sul giubileo del 1300 in Travaini, 2000b, p. 121-125. Dal Libro del pellegrino di Siena (1382-1446) sappiamo che molti pellegrini depositarono presso l'ospedale di Santa Maria della Scala "monete di suo paese" oltre a monete d'oro con l'intenzione di ritirarle al ritorno da Roma; dopo Siena erano diretti a Roma, e per continuare il viaggio portarono certamente con sé altre monete, e forse anche qualche esemplare "di suo paese" per l'offerta finale: Travaini, 2003, p. 83-158.

18 Altri esempi e bibliografia in Travaini, 2003, p. 142, n. 327.

19 E' utile ricordare qui gli studi che hanno portato ad una migliore valutazione delle monete in tomba anche nel mondo antico (CANTILENA, 1995, nn. 3-6; DUBUIS, FREY-KUPPER, PERRET, 1995). In breve, si può parlare di 'obolo di Caronte' nel mondo antico solo nel caso di una moneta di rame posta nella bocca (realtà ben lontana dall'essere una regola nelle necropoli) mentre in caso di monete singole o in gruzzoli poste in altra posizione si dovrebbe immaginare altra intenzione (offerta di una pars pro toto, monete per la vita nell'aldilà, o altro ancora).

20 Per ipotesi diverse (forse un ex-voto o offerta di una parte delle offerte raccolte) si veda Saccocci, 1999, p. 82-96; Saccocci, 2007, p. 149-167, p. 232-245, p. 274-276. Le monete ritrovate nelle tombe non privilegiate, tombe di singoli individui anonimi, una volta accertata la deposizione primaria delle monete, sia che fossero monete singole o gruzzoli, sono più difficili da interpretare rispetto a quelle in tombe privilegiate: si poteva trattare di offerte per il passaggio oppure di somme come 'pars pro toto'. La presenza di monete in tombe nel medioevo italiano è documentata in modi diversi nelle diverse regioni; le principali testimonianze sembrano per ora attestate dal Trecento (certo quando le monete erano diventate più diffuse e di minor valore) ma la ricerca deve continuare. Per cimiteri nel Salento con monete singole nella bocca dell'inumato si veda la bibliografia in Travaini, 2015, p. 176. Si noti che nel caso di tombe con monete di elevato valore o con un tesoretto l'interpretazione deve essere molto cauta e soprattutto si deve accertare che la deposizione delle monete fosse primaria e volontaria; nel caso di epidemie di peste i corpi non sarebbero stati toccati, e potevano così venire sepolti con gli abiti e le borse legate alla cintura: Pigozzo, 2005, p. 159-162 e altra bibliografia citata Travaini, 2009c, p. 38.

21 Si tratta nello specifico di un bratteato, moneta d'argento coniata su un solo lato, tipica dell'area germanica tra XII e XIV secolo; Travaini, 2015, p. 175-176; immagine di un bratteato di questo tipo in Travaini, 2007, p. 264.

22 Su questi usi di veda Travaini, 2009c e, per le medaglie nel Quattrocento e nel Cinquecento, Bernardelli, 2010, p. 363-402 e Bernardelli, 2011, p. 341-376.

23 Saccocci, 2005, p. 119-130 (che interpreta il ritrovamento come offerta 'ex-voto' personale di san Francesco). Per dettagli ulteriori si veda la bibliografia in Travaini, 2009c, p. 44, n. 90.

24 Si tratta di due esemplari autentici ... ma privi di tracce di sangue!

25 Per ulteriori dettagli su queste due storie di reliquie monetali, si veda Travaini, 2009b.

Fontes

GIRALDO CAMBRENSE. **Agli estremi confini d'Occidente**. Descrizione dell'Irlanda. a cura di Melita Cataldi. Torino: UTET, 2002.

Lindsay,Wallace (Ed.) **Isidori Hispalensis Episcopi Etymologiarum Sive Originum Libri XX**. De origin. XVI. 18.12. Oxford. 1911.

Viaggi di Pietro Della Valle il pellegrino descritti da lui medesimo in 54 lettere familiari all'erudito suo amico Mario Schipano, divisi in tre libri, cioè: La Turchia, La Persia e L'India, con la vita dell'autore. Torino: Tipografia Fontana. 1843.

Referências

ALTERI, Giancarlo. Le monete dal sarcofago di Catervio. **Bollettino di Numismatica**, n. 26-27, p. 7-12; 19-168, 1996.

BELTING, Hans. **Il culto delle immagini. Storia dell'icona dall'età imperiale al tardo Medioevo**. Roma: Carocci, 2001. traduzione italiana dal tedesco: Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst. München: Beck, 1990.

BERNARDELLI, Armando. In defossis locis dispersae, vel muris intus locatae... Considerazioni su un uso rinascimentale della medaglia, le origini: secoli XIV e XV. **Rivista Italiana di Numismatica**, n. 111, p. 363-402, 2010.

_____. "e ancho si buttò di molti medaglie di più sorti... è stata una bella e alegra solennità". Aspetti dell'uso di medaglie nei rituali di fondazione. Il XVI secolo. **Rivista Italiana di Numismatica**, n. 112, p. 341-376, 2011.

CANTILENA, Renata (a cura di). Caronte. Un obolo per l'aldilà (numero monografico). **La Parola del Passato**. n. 50, v. 3-4, 1995.

DUBUIS, Olivier, FREY-KUPPER, Suzanne, PERRET, Gilles (Ed.).Trouvailles monétaires de tombes. COLLOQUE INTERNATIONAL DU GROUPE SUISSE POUR L'ETUDE DES TROUVAILLES MONETAIRES, **2**, 1995, Neuchâtel. Actes... Lausanne: Edition du Zebre, 1999.

GEARY, Patrick. **Furta sacra. La trafugazione delle reliquie nel Medioevo, secoli IX-XI**. Milano: Vita e pensiero, 2000.

Grierson, Philip, MAYS, Melinda. **Catalogue of Late Roman Coins in the Dumbarton Oaks Collection and in the Whittemore Collection,** From Arcadius and Honorius to the Accession of Anastasius. Washington D.C.: Dumbarton Oaks Collection Series, 1992.

_____, (Ed.). **Catalogue of the Byzantine Coins in the Dumbarton Oaks Collection and in the Whittemore Collection**. II: Phocas to Theodosius III, 602-717, part I, Phocas to Heraclius (602-641); part II, Heraclius Constantine to Theodosius III (641-717). Washington D.C.: Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, 1968.

_____, (Ed.). **Catalogue of the Byzantine Coins in the Dumbarton Oaks Collection and in the Whittemore Collection.** Leo III to Nicephorus III, 717-1081, part I, Leo III to Michael III (717-867); part II, Basil I to Nicephorus III (867-1081). Washington D.C.: Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, 1973. 3 v.

HOWGEGO Cristopher. **La storia antica attraverso le monete**. Roma: Quasar, 2002.

KENT, John Philip (Ed.). **Roman Imperial Coinage**. The Family of Constantine I, A.D. 337-364. London: Spink & Son, 1981. 3 v.

LE GOFF, Jacques. Aldilà. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT Jean-Claude (Ed.) **Dizionario dell'Occidente medievale. Temi e percorsi**. Torino: Einaudi, 2003. p. 3-16. (Volume I).

MERLO, Grado Giovanni. Francesco d'Assisi e il denaro. In. TRAVAINI, Lucia (Ed.). **Valori e disvalori simbolici delle monete.** I 30 denari di Giuda. Roma: Quasar, 2009. p. 145-152.

MONETA Valerio Giovanni. **Santi e monete.** Repertorio dei santi raffigurati sulle monete italiane dal VII al XIX secolo. Milano: LED, 2010.

PIGOZZO, Federico. La moneta cucita: i nascondigli per il denaro alla fine del Medioevo. **Bollettino del Museo Civico di Padova**, **n.** 94, p. 159-162, 2005.

SACCOCCI, Andrea. Ritrovamenti monetali in tombe di santi nell'Italia centro-settentrionale (sec. VI-XV). In: DUBUIS, Olivier, FREY-KUPPER, Suzanne, PERRET, Gilles (Ed.). **Trouvailles monétaires de tombes.**Actes du 2e colloque international du Groupe suisse pour l'étude des trouvailles monétaires (Neuchâtel, 3-4 mars 1995).Lausanne: Edition du Zebre, 1999. p.. 82-96.

_____, Le monete. In: ERMINI PANI Letizia; FICHERA Maria Grazia; MANCINELLI Maria Letizia (Ed.). **Indagini archeologiche nella chiesa di San Damiano in Assisi**. Assisi: Porziuncola, 2005. p. 119-130.

_____, Monete rinvenute nell'urna del Santo. In: LUNARDON, Silvia (Ed.). **San Secondo.** Un santo cavaliere tra le lagune. Atti della giornata di studi. Venezia: Studium cattolico veneziano, 2007.

SERAFINI, Camillo, Le monete. In: APOLLONJ GHETTI B. M., FERRUA A., JOSI E., KIRSCHBAÜM E. **Esplorazioni sotto la Confessione della Basilica di San Pietro in Vaticano**. Città del Vaticano, 1951.

TRAVAINI, Lucia. **La monetazione nell'Italia normanna**. Roma: Istituto Storico Italiano per il Medioevo, 1995.

_____, Maria. Numismatica. **Enciclopedia dell'Arte medievale**, Roma, v. 3, p. 235-236, 1997. _____, Le monete a Fontana di Trevi: storia di un rito. **Rivista Italiana di Numismatica**, n. 101. p. 251-259, 2000a.

_____, Le monete del primo giubileo. In: RIGHETTI TOSTI-CROCE, Marina (Ed.). **Anno 1300 il primo giubileo**. Bonifacio VIII e il suo tempo. (catalogo della mostra). Milano: Electa. 2000b. p. 121-125.

_____, La moneta in viaggio. In: PICCINNI, Gabriella, TRAVAINI, Lucia. **Il Libro del pellegrino (Siena, 1382-1446).** Affari, uomini, monete sulle strade d'Europa. Napoli, 2003. p. 83-158.

_____, **Monete e storia nell'Italia medievale**. Roma: Istituto Poligrafico dello Stato, 2007.

_____, Fragments and Coins: Production and Memory, Economy and Eternity. In: TRONZO, William (Ed). **The Fragment**. An Incomplete History. Los Angeles: Getty Research Institute, 2009a. p.155-173.

_____,Monete e sangue. In: _____.**Valori e disvalori simbolici delle monete. I 30 denari di Giuda**. Roma: Quasar, 2009c. p. 231-248.

_____,Valori e disvalori simbolici delle monete: temi, problemi, interpretazioni. In: _____(Ed.). **Valori e disvalori simbolici delle monete**. I 30 denari di Giuda. Roma: Quasar, 2009c. p.13-61.

_____.**I capelli di Carlo il Calvo**. Indagine sul ritratto monetale nell'Europa medievale. Roma, Quasar. 2013a.

_____, Le monete nella tomba di san Francesco di Assisi. **Franciscana**, n. 15. p. 89-102, 2013b. _____, Saints, sinners and ... a cow: interpreting coins in ritual contexts. In: GASPER Giles, SVEIN Gulbekk (Ed.). **Money and the Church in Medieval Europe**, 1000-1200: Practice, Morality and Thought. Farnham: Ashgate, 2015. p. 209-221.

Recebido em 07 de dezembro de 2016
Aceito em 28 de março de 2017

DOI 10.5216/o.v17i2. 44508

O modernismo italiano entre história e historiografia

Daniela Saresella[*]

Resumo: Na passagem entre os séculos XIX e XX, o mundo católico europeu viveu uma profunda crise: a aversão pela modernidade, que se enraizara nos ambientes eclesiásticos a partir da Revolução Francesa, tinha empobrecido a cultura da Igreja e, com o novo século, muitos intelectuais católicos acharam oportuno enfrentar os desafios da contemporaneidade. Na Itália, o modernismo, além de concentrar-se em questões teológicas e exegetas, assumiu uma conotação social e se caracterizou por um forte interesse pelas condições dos 'últimos'. No início do Novecentos nasciam, de fato, os primeiros grupos de católicos democráticos, em constante diálogo e confronto com o mundo socialista.

Palavras-chave: Instituição eclesiástica; Catolicismo italiano; Modernismo; Modernização; Reformismo religioso.

[*] Docente de História Contemporânea na Universidade de Milão. Sua pesquisa está voltada para o mundo católico do século XX e, em particular para o Modernismo e Romolo Murri, o sacerdote que fundou o primeiro movimento dos católicos democráticos. Escreveu, então, nos anos Sessenta e Setenta, sobre o debate político e teórico entre cristãos e marxistas. É autora das seguintes obras: *Romolo Murri e il movimento socialista 1891-1907*, (Urbino: Quattro Venti, 1994); *Il Modernismo* (Milano: Editrice Bibliografica, 1995); *Cattolicesimo italiano e sfida americana*, (Brescia: Morcelliana, 2001); *Dal Concilio alla contestazione. Riviste cattoliche negli anni del cambiamento* (Brescia, Morcelliana, 2005); *David Maria Turoldo, Camillo De Piaz e la Corsia dei Servi di Milano* (Brescia: Morcelliana, 2008); *Cattolici a sinistra. Dal modernismo ai giorni nostri* (Roma-Bari: Laterza, 2011); *Tra politica e antipolitica. La nuova «Società civile» e l'esperienza della Rete* (Florence: Le Monnier, 2016). É autora de ensaios publicados nas seguintes revistas: "Journal of History of Ideas", "Church History", "Catholic Historical Review", "Harvard Theological Review".
E-mail: daniela.saresella@unimi.it

The Italian modernism: history and historiography

Abstract: At the turn of the twentieth century, the European catholic world went through a deep crisis: aversion to modernity, deeply rooted in ecclesiastical circles since the French Revolution, had been drying up Church culture. Moreover, with the new century, many catholic intellectuals thought it right to respond to the demands of their age. In Italy, modernism not only dealt with theological and exegetic questions but it also stood out for its social engagement, characterized by a strong interest for the living condition of the "last". At the beginning of the twentieth century, in fact, the first groups of democratic Catholics were born, in constant dialogue and confrontation with the socialist world.

Keywords: Ecclesiastical Institution; Italian Catholicism; Modernism; Modernization, Religious reformism.

Il modernismo Italiano tra storia e storiografia

Sintesi: A cavallo tra Ottocento e Novecento il mondo cattolico europeo visse una profonda crisi: l'avversione contro la modernità che si era radicata negli ambienti ecclesiastici dalla Rivoluzione francese in poi aveva inaridito la cultura della Chiesa, e con il nuovo secolo molti intellettuali cattolici ritennero opportuno aprirsi al confronto con le sfide della contemporaneità. In Italia il modernismo, oltre a concentrarsi su questioni teologiche ed esegetiche, assunse una connotazione sociale, e si caratterizzò per un forte interesse per le condizioni degli "ultimi". All'inizio del Novecento nascevano infatti i primi gruppi di cattolici democratici, in costante dialogo e confronto con il mondo socialista.

Parole chiave: Istituzione Ecclesiastica; Cattolicesimo italiano; Modernismo, modernizzazione, Riformismo religioso.

A Igreja Católica e o mundo moderno

Na passagem entre os séculos XIX e XX, a cultura europeia viveu uma profunda crise, devida à incapacidade de reagir aos desafios provocados por um mundo em transformação: as novas descobertas científicas, que tiveram implicações também no âmbito filosófico e na pesquisa histórica, colocaram em discussão as convicções transmitidas pela tradição eclesiástica. Diante de tais mudanças, duas poderiam ser as opções: elaborar uma visão de mundo oposta às manifestações políticas e culturais da modernidade, tal como foram delineadas após a Revolução Francesa – e como tinham feito, em 1832, Gregório XVI, com a encíclica *Mirari vos* e, em 1864, Pio IX, com a *Quanta cura*, acompanhada pelo *Sillabo* –, ou então iniciar um novo caminho, mais versátil e problemático, em relação ao mundo contemporâneo, como fez Leão XIII.

Em resposta às novidades do século, o papa Pecci propôs a encíclica *Aeterni Patris* (4 de agosto de 1879), na qual declarava o tomismo como a filosofia oficial da Igreja: a decisão suscitou críticas em parte do catolicismo de além-Alpes porque o retorno à escolástica tinha sido desejado ao longo do século XIX pelos jesuítas da revista *Civiltà Cattolica*, contrarrevolucionários veementes e adversários aguerridos a qualquer hipótese de harmonizar a tradição católica com a filosofia contemporânea (MALUSA, 1989).

Porém, muito cedo se deram conta de que o pedido para voltar à filosofia de Tomás de Aquino não tinha, necessariamente, uma acepção negativa: na Alemanha, na França e na Bélgica, foi acompanhado de um despertar dos estudos históricos e da teologia positiva. A exigência, de fato, de restaurar a filosofia de Tomás levou muitos estudiosos a reconsiderarem o pensamento dos filósofos medievais, livrando-o das incrustações e das deformações do tempo e favorecendo, assim, a consolidação do método histórico. Além disso – como já observara Antônio Gramsci –, o tomismo valorizava as capacidades racionais do homem e, então, podia representar uma ponte entre o catolicismo e o positivismo (GRAMSCI, 1975, p. 367).

Assim, nos últimos anos do século XIX, após as demandas que provinham da cultura protestante e racionalista e da nova sensibilidade histórica, movidas pela crítica romântica, alguns católicos do norte da Europa tinham se empenhado na aplicação do método histórico-crítico às ciências teológicas. As novas descobertas no âmbito paleontológico e antropológico, ligadas ao desenvolvimento científico da segunda metade do século XIX, propunham, na verdade, reconstruções que contrastavam com aquelas das Escrituras e, logo, se impunha a necessidade de compreender os textos sagrados em relação às épocas em que tinham sido escritos. Essa linha de pesquisas teve início na Alemanha, nas faculdades teológicas de Strasburgo, Munique e Tubing, onde o confronto com a cultura protestante era o mais cerrado. Posteriormente, os estudos teológicos positivistas se difundiram na Bélgica, graças, sobretudo, a Désiré Mercier, que, em 1882, se tornara o titular da primeira cátedra de filosofia tomista na Université de Louvain. Em 1889, Mercier fundou o Institut Supérieur de Philosophie, com o objetivo de reconsiderar o tomismo à luz das demandas contemporâneas, convencido da necessidade de reivindicar a autonomia da filosofia em relação à fé. Na França, o neotomismo tinha encontrado um dos maiores intérpretes em monsenhor Maurice Le Sage

d'Hauteroche d'Hulst, diretor do Institut Catholique de Paris, defensor da necessidade de harmonizar o tomismo com as ciências experimentais, em um espírito de confronto com a filosofia moderna. Entre os expoentes mais importantes do neotomismo, é preciso lembrar o dominicano Marie Joseph Lagrange, que fundou, em Jerusalém, a École Pratique d'Étude Biblique e que, sucessivamente, tornou-se diretor da *Revue Biblique Internationale*.

Na Itália, o renascer do tomismo não teve características inovadoras e se resumiu a uma acrítica e formal repetição de fórmulas passadas e à reprodução do mito do passado medieval. Tal atitude devia-se ao atraso econômico, político e cultural da península, mas também ao perdurar da 'questão romana'[1], que levara os católicos a endurecerem suas posições e a recusarem contatos com aquele mundo moderno, em nome do qual se tinha dado a afronta, em 1870, da conquista de Roma. O jesuíta Louis Billot, especialmente, professor na Universidade Gregoriana de Roma, era o exemplo de uma mentalidade impermeável às exigências da história. Duros, em relação ao jesuíta, foram os juízos do sacerdote e estudioso Ernesto Buonaiuti: "como todos os teólogos escolásticos atrasados", Billot teria, "através de uma mumificada esquematização dialética, perdido completamente o fluido das realidades carismáticas e das comunicações espirituais"[2] (BUONAIUTI, 1964, p. 80).

Análoga consideração se podia formular em relação ao cardeal Orazio Mazzella, que também era professor da Universidade Gregoriana e, sucessivamente, prefeito da Congregação dos Estudos, cuja obra *Praelectiones* foi julgada pela crítica "deficiente nos dados da ciência e da filologia"[3] (ALLEVI, 1952, p.365). Mazzella se distinguiu pela sua polêmica em relação a Mercier e ao esquema da Université de Louvain. Segundo ele, o filósofo belga dava muita atenção ao ensino das ciências e deixava espaço excessivo à liberdade de pesquisa. Mazzella, além disso, se mostrava desconfiado sobre a decisão da escola de Louvain de ensinar em francês (e não em latim), julgando que isso pudesse alterar o significado dos termos, com perigo para a ortodoxia e a doutrina (KEVIS, 1994).

Nos seminários italianos, o ensino da escolástica era caracterizado por um excessivo formalismo, e os cursos resultavam por ser, em grande parte, de nível deficiente; nos ensinamentos dedicados às Sagradas Escrituras, "achava-se realmente a descoberto, isto é, faltavam tanto os textos quanto os professores. E isso justo no momento em que as Escrituras atraíam a atenção dos exegetas, dos historiadores, dos filólogos, particularmente no mundo protestante".[4] A organização dos seminários oitocentistas, na Itália, previa um clero formado na escola dos grandes escolásticos, geralmente sem os meios intelectuais necessários para alcançar uma autonomia cultural. Particularmente, a aquisição do tomismo levou à marginalização da filosofia de Agostinho e de todos os teólogos que não seguissem o pensamento do Aquinate, que, apesar disso, tantas deixas e demandas tinham dado ao pensamento cristão. Isso acontecia justamente enquanto, no âmbito da cultura leiga, estava, pelo contrário, se afirmando a propensão a um emergente pluralismo especulativo (GUASCO, 1971, p.12-18; FRANTAPPIÈ, 1999, p. 595-627)[5].

Giorgio La Piana, jovem e brilhante sacerdote siciliano que, em 1897, começou os seus estudos na Escola Teológica de Monreale[6], descrevia assim o seu percurso de estudos: "O programa de trabalho implicava uma concentração em três ramos da Teologia Cristã: Teologia Dogmática, Teologia Moral e Direito Canônico." A teologia dogmática consistia em analisar

questões relativas à *Summa teológica*, de Tomás; a teologia moral era baseada nas teorias de Alfonso de Liguori, e o direito canônico era baseado no *Jus canonicum*, adotado pela Cúria Romana. Notava, crítico, La Piana:

> A coisa mais importante a observar naquela escola era a completa falta de assuntos históricos no programa. Não havia ideia sobre história eclesiástica, e quando eu perguntei por que, a única resposta que eu pude obter era que isso era uma deficiência temporária que seria corrigida muito em breve[7].

Fica claro o mal-estar do jovem, que julgava insuficiente tal estruturação: "Eu tinha um interesse especial em estudos históricos que se estendem desde o período medieval até os tempos modernos. Os acontecimentos que acompanharam o *Risorgimento d'Italia* e a realização de sua unidade política foram objetos de uma extensa investigação que me levou a diferentes conclusões"[8]. Sendo a interpretação predominante daqueles fatos históricos, nos círculos católicos, absolutamente negativa – "eles eram representativos de doutrinas e práticas ateístas e irreligiosas"[9] –, "pode-se entender por que o Diretor de Estudos do seminário hesitou em introduzir o estudo da História na Escola Teológica"[10]. A maior parte dos estudantes era indiferente à falta de ensinamentos históricos, "mas um número menor deles, que tinham sido proficientes como estudantes no Liceu, tornou-se plenamente consciente da atitude desastrosa e hostil. Eles tentaram preencher a lacuna lendo por sua própria iniciativa sem a orientação de seus irmãos idosos conservadores"[11] (George La Piana Papers, *Education and vocation*).

O sacerdote Romolo Murri, em uma reconstrução muito posterior a seus anos de formação, também considerava os católicos oitocentistas "fora da história": "entre eles e esta se interpunha um mundo fantástico de ídolos, de mitos, de lugares-comuns envelhecidos e gastos, que lhes impedia de ter uma clara visão da realidade na qual deveriam ter se movido"[12] (MURRI, 1945, p.19). Foi provavelmente pela necessidade de entender mais a fundo a sociedade moderna que ele, seminarista da Gregoriana fechada, decidiu frequentar os cursos da Università Sapienza di Roma: "em novembro de 1893 me inscrevi na faculdade de letras da Università. Mudança total de cena. Enquanto, no meu tomismo, tudo era teoria, em um céu puro de formas e conceitos, aqui tudo é história: história grega e romana; história das literaturas clássicas, da linguagem, da arte, da política"[13] (MURRI, 1939, p. VIII). Murri decidiu, assim, preterir os estudos filosóficos voltados para temas metafísicos e seguir o curso de filosofia da história oferecido por Antonio Labriola, que se concentrou no materialismo histórico de Karl Marx.

O desafio do "modernismo"

As demandas provenientes da cultura moderna tinham, então, levado uma geração a prospectar a necessidade de adequar a cultura católica à contemporaneidade: dessa exigência nasceu a "crise modernista", que atingiu uma parte do mundo intelectual católico na França, na Bélgica, na Alemanha, na Inglaterra e na Itália[14].

O termo "modernismo" foi inicialmente utilizado pelas publicações de estreita observância clerical para condenar aquele variado grupo de intelectuais católicos que, na passagem entre os dois séculos, procuraram elaborar novas perspectivas culturais. Assim escrevia Arnaldo Cervasato, expoente do modernismo italiano, na sua introdução ao livro de George Tyrrell *Il Papa e il modernismo*: "'modernismo' significa insistência sobre a modernidade como princípio, quer dizer, o reconhecimento, por parte da religião, dos direitos do pensamento moderno, da necessidade de uma síntese não necessariamente entre o velho e o novo, mas entre aquilo que, mediante a análise crítica, é julgado bom, no velho e no novo" (CERVASATO, 1912, p. IX-X)[15].

A Instituição romana não se dizia totalmente contrária às novidades que se tinham afirmado nos últimos tempos no mundo das ciências; mas, depois da sucessão de Pio X a Leão XIII, em agosto de 1903 (LA BELLA, 2003; DIEGUEZ, PAGANO, 2006; ROMANATO, 2014), iniciou-se uma dura crítica em relação aos modernistas que começavam a estudar e analisar a história da Igreja, os dogmas e os cultos com o mesmo método com o qual se avaliam as ciências naturais. Entre os modernistas, as respostas dadas às demandas provenientes da cultura leiga não foram unívocas, tanto é que se tratou de um movimento "complexo e articulado a ser colhido nos seus elementos histórico-culturais, mais que em [de] um sistema preciso de doutrinas definíveis com fórmulas filosófico-teológicas"[16] (RAPONI; ZAMBARBIERI, 1981, p. 210).

No pensamento desses intelectuais, podiam-se encontrar diferentes sugestões – positivistas, mas também idealistas e pragmáticas –, ainda que não faltassem elementos unificadores: a tentativa de reformar a Igreja foi compartilhada, de renovar a sua cultura, abrindo os estudos filosóficos e teológicos aos novos métodos críticos introduzidos pela ciência histórica. Ernesto Bonaiuti referia-se a um "esforço sincero e vigoroso, ainda que ingênuo e sonhador, de renovar, em pleno século XX, a miragem das primeiras experiências cristãs" e de "dar novamente fluidez e vitalidade às formas exaustas do eclesiasticismo oficial". Os modernistas começavam a extrair, "das diferentes tendências da especulação contemporânea, uma representação mais potente e mais objetiva da experiência religiosa", para criar os pressupostos de "uma adesão límpida e mais pura à Mensagem inovadora da pregação neotestamentária"[17] (BUONAIUTI, 1943, p. 17-18). Comum a todos os protagonistas do modernismo, de Tyrrell a Loisy, a Houtin, a Murri, a Minocchi, foi o sentimento expresso por Newman: "O grande mestre interior que nos instrui nas coisas religiosas é a nossa consciência"[18] (CERVASATO, 1912, p. XIV).[19]

Além desse lado ligado a problemáticas especulativas, houve outro âmbito a que os modernistas se dedicaram: o sacerdote Romolo Murri, com base em uma interpretação "radical" da *Rerum novarum*, mostrou-se sensível às exigências que provinham das massas trabalhadoras em uma sociedade, como a italiana, que estava dando os primeiros passos para a industrialização. Lorenzo Bedeschi, entre os primeiros estudiosos da crise modernista, considera oportuno distinguir entre uma corrente modernista moderada e uma radical: a primeira, "que se encerra diante da salvaguarda da transcendência segundo a formulação do magistério eclesiástico, com a tendência a um trabalho de correção e de renovação do caráter técnico-científico"; a segunda, "que leva até o fim as premissas ético-culturais do sentir religioso, prescindindo das categorias transcendentalistas ou reveladas" e que se resolve na exaltação da experiência objetiva e na recuperação do sentimento de fé[20] (BEDESCHI, 1975, p. 26).

A dimensão europeia da crise

Bedeschi quis, também, ressaltar como tinham sido as mudanças estruturais que a Europa de final do século XIX estava vivendo, que induziram a mais grave "crise' do catolicismo contemporâneo. Segundo ele, o modernismo teria representado a tentativa de "transferir a experiência de fé de um contexto pré-capitalista àquele industrial", mais que o êxito de "intricadas relações entre fato religioso e sociedade"[21] (BEDESCHI, 1975, p.31-32). Não foi, portanto, por acaso que o movimento de reforma religiosa fosse inicialmente radicado nos países economicamente mais desenvolvidos. Nos Estados Unidos se difundira, nos últimos decênios de 1800, uma tendência entre os católicos chamada de "americanismo": convencidos da possibilidade de mitigar a rigidez não só da doutrina mas também do dogma, esses fiéis foram condenados por Leão XIII na carta *Testem benevolentiae*, endereçada ao cardeal Gibbons, arcebispo de Baltimore, em 22 de janeiro de 1899, em que se reiterava que as verdades dogmáticas eram de exclusiva competência da Igreja. A reflexão dos católicos americanos, que fazia eco a alguns temas do catolicismo liberal europeu do início do século XIX, se transferiu rapidamente para a Europa, dando vida à "crise modernista" (FOGARTY, 1974; SARESELLA, 2001, p. 21-116).

Na França, o modernismo foi marcado pelo alto nível da especulação intelectual, e nele podem-se distinguir três tendências: a moderada, que tinha como objetivo a atualização da teologia tradicional (Battifol, Lagrange); a radical, que estremecia nas bases a conceitualização católica (Loisy, Le Roy); e a racionalista, que quis superar o pertencimento católico (Houtin) (POULAT, 1971, p. 135-137). Não podem ser esquecidos Maurice Blondel e Lucien Laberthonnière; o primeiro, que na sua obra *L'azione*, de 1893, tinha criticado o intelectualismo da filosofia escolástica e defendido o valor da subjetividade humana; o segundo, diretor da revista *Annales de Philosophie Chrétienne*, que, seguindo o procedimento kantiano, quis derivar a ciência das exigências fundamentais da religião, chegava, assim, ao "método da imanência", na convicção de que a verdade religiosa pertenceria ao homem somente se este tivesse operado para criá-la em si mesmo.

Na Alemanha, o catolicismo sempre teve que se confrontar com a cultura protestante, propensa à aquisição da crítica histórica e filosófica, mais que à aplicação dos critérios positivos à exegese bíblica; assim – notava Bonaiuti – mesmo "a produção científica dos católicos alemães, em fato de crítica bíblica e de história do cristianismo, mantinha-se em um nível sensivelmente mais alto daquele em que se encerra, quase invariavelmente, a produção católica em todos os outros países"[22] (BONAIUTI, 1943, p. 222). O que aconteceu, sobretudo, nas universidades católicas, nas quais ensinavam historiadores como Hermann Schell, Albert Ehrhard e Joseph Schnitzer, animados mais por um espírito liberal que modernista, e defensores da autonomia da pesquisa científica. Na Grã-Bretanha, o modernismo se caracterizou por uma dimensão mística e foi personificado pelo jesuíta George Tyrell e, sucessivamente, pela sua aluna Maude Dominica Petre. Para Tyrrell, foi fundamental a leitura dos escritos do cardeal John Henry Newman, que em 1845 tinha escrito o livro *Essay on the development of Christian*

doctrine, em que tinha defendido o primado da consciência, em relação à hierarquia romana, e proposto o diálogo com as outras confissões cristãs.

O modernismo italiano

Em 1929, Jean Rivière, no ensaio *Le modernisme dans l'Église*, negou a originalidade do modernismo italiano, que foi considerado devedor das reflexões e dos estudos do catolicismo de além-Alpes (RIVIÈRE, 1929, p. 89-90). Claro que não se pode negar que os modernistas italianos tenham sofrido o fascínio de intelectuais como von Hügel, Loisy e Tyrrell, mas a historiografia contemporânea – que se desenvolveu, na Itália e na Europa, no período sucessivo ao Concílio Vaticano II – concorda em reavaliar a experiência italiana. Pietro Scoppola considera que "o ensinamento de Tyrrell sobre o fundamento da autoridade da Igreja e o valor da liberdade na vida religiosa" encontrara recepção fácil na Itália porque o terreno já tinha sido preparado pelo catolicismo liberal do início do século XIX, que tinha colocado com ênfase o problema do primado da consciência[23]. Tal patrimônio tinha sido mantido vivo pela revista *Rassegna Nazionale* (SCOPPOLA, 1963, p. 48).

Na realidade, o caso da revista se torna representativo sobre o quanto era indefinido o conceito de renovação religiosa naqueles anos. *Rassegna Nazionale*, que ainda no fim do século era emblema da reivindicação da liberdade religiosa, mostrou-se, pelo contrário, impermeável ao novo interesse pelas questões sociais que tinha nascido no mundo católico após a publicação da *Rerum novarum* (PELLEGRINO CONFESSORE, 1971). Como se sabe, a encíclica de Leão XIII representou uma significativa novidade porque, pela primeira vez, a Igreja se ocupou dos problemas dos trabalhadores, ainda que tenha deixado indefinida a questão sobre as organizações de representação: se deveriam ser interclassistas, como tinham sido as corporações medievais, ou, pelo contrário, compostas somente de operários e trabalhadores braçais. Mas um grupo de jovens católicos, guiados por Romolo Murri, achava que não era possível propor, no alvorecer do novo século, as corporações medievais. Murri escrevia:

> E só por isso eles desconfiam da ação que tem por meio e por escopo somente o povo, porque sentem, com a intuição de seu fim, que esta é uma ação renovadora: por isso amam falar de classes e de corporações e de outras coisas que foram; porque o passado sendo, mais ou menos, aplicado ao presente é um anacronismo, é igualmente uma força de conservação; por isso, na Itália, nem conceberam nem ansiaram outra ação política que aquela para a qual só os católicos das classes superiores estavam prontos a tomar parte[24] (MURRI, 1899, p.1).

Defendendo o sindicato formado somente por proletários, Murri se viu, assim, a partilhar com o movimento socialista a ideia de que o mundo do trabalho fosse o local prioritário da luta de classes.

De resto, segundo muitos historiadores, também a aceitação dos desafios sociais movidos pela transformação da economia italiana, no sentido capitalista, representava um

modo para adequar a tradição católica à modernidade, e, então, o radicalismo político de Murri e a sua colaboração com o Partido Socialista representaram um exemplo de reformismo religioso. Aliás, para a Itália, se fala até de um modernismo "social e político", que conjugou um forte interesse pelas liberdades individuais e pela questão social, em um duro *j'accuse* contra o liberalismo econômico que estava se afirmando no país. Murri, diferentemente dos seus colegas intransigentes, não considerava que os problemas da Itália derivassem da crise moral e do consequente abandono dos princípios da tradição católica (dos quais a Tomada de Roma tinha sido emblema), mas sim da contradição a ser identificada no âmbito especificamente econômico, social e político.

É de 1905 a surpreendente e provocatória proposta ao líder socialista Filippo Turati para que o movimento democrático cristão, fundado por Murri, e o Partido Socialista chegassem a consensos sobre um programa político. Murri não subvalorizava as diversidades, sobretudo a propósito da interpretação dos fatos religiosos, existentes entre os dois movimentos, mas considerava que fossem possíveis lutas comuns para a atuação daquele "programa mínimo" que, proposto pelo PSI, ele tinha, há anos, declarado partilhar. O sacerdote da região das Marcas defendia que as afinidades políticas existentes entre católicos democratas e socialistas não fossem menos importantes que a dimensão religiosa que aproximava católicos democratas e clérigos moderados: colocava, assim, em discussão que a mensagem de Cristo pudesse e devesse ser interpretada do ponto de vista social e político em um único modo. Além disso, Murri, atento conhecedor dos textos de Marx e dos epígonos do marxismo, provocado pelas reflexões de Antonio Labriola e de Benedetto Croce, propôs a distinção entre materialismo histórico e materialismo dialético, considerando poder acolher o instrumento de análise da sociedade contemporânea fornecido pelo primeiro e abrindo, assim, a estrada para um confronto entre a filosofia marxista e o mundo católico (MURRI, 1905, p. 305-306).

A esperança de consensos foi redimensionada pela resposta de Turati, o qual respondia com soberba ironia, reiterando a diversidade entre movimento socialista e movimento católico. Turati, então, acusava os católicos de não apoiar as greves, de querer o repouso aos domingos para impor a participação na missa, de "falar de proletariado, mas de defender os conservadores"[25] (TURATI, 1905, p. 315-316). A proposta de Murri, então, caiu no vazio, mas é interessante ressaltar, como defendeu o filósofo socialista Giuseppe Rensi em uma carta a Murri, que a proposta constituía o reconhecimento que, para Murri, "não era o critério religião, mas somente o critério questões sociais, econômicas etc. (terrenas, para dizer em uma palavra) que podia, sim, formar a base de um partido político"[26] (carta de Giuseppe Rensi a Romolo Murri, 1905). Murri, enfim, reivindicava a distinção entre o âmbito religioso e o âmbito secular mais que a necessidade de uma concepção leiga da política.

O grupo de fiéis que se reunia em torno de Murri queria pôr fim ao abstencionismo eleitoral e começava a apresentar à Itália o próprio programa, popular, mas alternativo àquele socialista. A política de Pio X era, pelo contrário, diferente porque implicava a saída dos católicos do isolamento: não com um partido próprio e sim com uma aliança entre clericais e conservadores. Tal programa era explicitado, pela primeira vez, nas eleições de 1904, quando os católicos, autorizados tacitamente pela Santa Sé, direcionaram os seus votos para os candidatos conservadores. Uma vez perdida a esperança de poder mobilizar todo o

movimento católico para o interior de seu projeto, Murri pensou em conduzir uma batalha de minoria contra o clérico-moderatismo e, em novembro de 1905, fundou, em Bolonha, a Liga Democrática Nacional, entrando, de fato, em confronto com a linha da hierarquia eclesiástica (GIOVANNINI, 1981, p. 304-309; GIOVANNINI, 1968).

A Liga nascia em contraposição à linha conservadora de Pio X e criticava os clericais pela incapacidade deles de criar um programa social e econômico capaz de ir ao encontro das necessidades das massas. Preocupada com a necessidade de diferenciar-se em relação às correntes socialistas, das quais começava a redimensionar a influência no mundo camponês, a Liga rejeitava a propriedade coletiva e a gestão das indústrias pelos trabalhadores, mas defendia a expropriação pacífica da propriedade fundiária, quando esta não atendia a sua função social (ROSSINI, 1956, p. X). Colocando como finalidade para si a defesa dos interesses dos trabalhadores e a sua educação política, a Liga concebia, de qualquer forma, a possibilidade para os sócios de participarem dos sindicatos socialistas, considerando importante o princípio de unidade e não confessionalidade das organizações sindicais (SCOPPOLA, 1966, p.123). Assim, alguns dos aderentes fizeram contatos como expoentes do socialismo reformista e buscaram acordos com base na comum aversão ao clérico-moderatismo (VERCESI, 1910, p. 33-34). Em um sistema político espremido entre os dois blocos, aquele radical socialista e aquele clérigo moderado, a LDN demonstrou, sempre, preferir como interlocutor o mundo progressista, esperando poder redimensionar o anticlericalismo do Extremo.

A organização se moveu em dois planos, o político e o religioso: no plano político, com a intenção de uma profunda renovação; no plano religioso, com o objetivo, defendido de modo particular por Tommaso Gallarati Scotti (RAPONI, 1971; DE GIORGI, RAPONI, 1994; CHIAPPONI, PINO, 2014), de reivindicar a liberdade de consciência dos católicos. A reação de Pio X a tais novidades foi duríssima e, na encíclica *Pieni l'animo*, negou que os católicos pudessem reivindicar a independência no âmbito político e social e proibiu aos sacerdotes de filiarem-se a partidos. A Liga, isolada no mundo católico e não compreendida nem mesmo por aquele progressista, muito marcado por um preconceito anticlericalista, não teve grandes espaços de ação na Itália *giolittiana* ([Bonaiuti], "A propósito das 'Cartas de um padre modernista'", p. 379-382; BOTTI, 2010, p. 77-91).

Por causa das posições assumidas, Murri, em 14 de abril de 1907, por vontade de Pio X, foi suspenso *a divinis* e, em setembro daquele mesmo ano, o pensamento do padre da região das Marcas foi aproximado, na encíclica *Pascendi dominici gregis*, àquele dos modernistas. Em março de 1909, foi excomungado *ad personam* por ter aceitado a candidatura a deputado, do lado do Partido Radical (BOTTI, 1996, p.34-35; D'ANGELO, 2007).

No primeiro decênio do século XIX, em Roma, teve lugar a experiência do "grupo radical romano" (*Fonti e documenti*, 1972; BEDESCHI, 1978), do qual o personagem mais significativo foi Ernesto Buonaiuti (PARENTE, 1971; ZAMBARBIERI, 1979; GUERRI, 2001; CERRATO, 1991, p. 58-68; CERRATO, 2010, p. 99-135; CHIAPPETTI, 2012), expoente do movimento modernista e defensor da exigência de se voltar aos valores do cristianismo das origens, por ele, historiador da Igreja, atentamente estudado (BUONAIUTI, 1907). Na *Rivista Storico-critica dele Scienze Teologiche*, publicada em 1905, ele exaltava a interpretação escatológica das origens cristãs, e tal abordagem o levou a defender uma "semelhança perfeita" entre a mensagem cristã e as

esperanças do socialismo moderno (ZAMBARBIERI, 1998, p. 324-481; CERRATO, 2010b, p. 45-76); analogamente, no fascículo publicado em Roma, em 1908, *Perché siamo socialisti e cristiani*, lia-se: "Nós dizemos aos nossos companheiros de fé religiosa: sejam plenamente cristãos e sereis socialistas e anticlericais. E aos nossos companheiros de fé social: sejam plenamente socialistas e sereis cristãos"[27] ([Buonaiuti], *Perché siamo socialisti e cristiani*, 1908, p.28).

Buonaiuti foi um dos fundadores da revista *Nova et Vetera*, publicada em Roma, em 1908, por iniciativa de um grupo de fiéis, entre os quais Manlio Mario Rossi, Nicola Turchi e John Hagan (CERRATO, 2009, p. 311-334). O periódico deveria ter representado, segundo Buonaiuti, um lugar de encontro e de diálogo aberto a todas as correntes inovadoras do cristianismo contemporâneo, isto é, àqueles que levavam a sério o destino das massas trabalhadoras (NESTI, 1974, p. 50-51). A propósito da proximidade entre cristianismo e socialismo, na revista se ressaltava como ambos tivessem como objetivo uma distribuição de bens mais igualitária e a realização de um mundo terreno em que houvesse lugar também para a alegria. Porém, é preciso destacar que na revista, George Tyrrell, o mais importante expoente do modernismo inglês, não deixou de manifestar o seu distanciamento de tais teorias, e que também o grupo da revista *Il Rinnovamento*, dirigida pelos aristocratas Tommaso Gallarati Scotti, Alessandro Casati e Stefano Jacini, começou a manifestar a própria perplexidade sobre a identificação entre cristianismo primitivo e socialismo (POMBENI, 1977, p. 23). Poucos meses depois da publicação da *Pascendi*, de forma anônima, publicou *Il programma dei modernisti* e, em 1908, *Lettere di un prete modernista*, em que reafirmava as suas convicções (SCOPPOLA, 1963, p. 261-262).

O pensamento de Buonaiuti foi compartilhado por alguns jovens da Liga Democrática Nacional, defensores de uma inovadora hipótese socialista e da necessidade de operar contemporaneamente por uma renovação política e religiosa. Dois deles, Felice Perroni e Guglielmo Quadrotta, colaboradores, também, da *Nova et Vetera*, chegaram a pedir, em julho de 1908, com uma carta publicada no *Avanti*!, a filiação ao Partido Socialista, por causa de sua fé (PERRONI; QUADROTTA, 1908). O pedido foi rejeitado pelo partido de Turati, ainda marcado por uma cultura positivista e que não achava possível conjugar a fé religiosa com um projeto político de transformação social (TURATI, 1908, p. 227-228).

Felice Perroni e Guglielmo Quadrotta, diferentemente de Murri, que tinha se limitado a propor alianças eleitorais com os socialistas, defendiam a sua confiança no programa do socialismo e declaravam aceitar os seus métodos de reivindicação proletária. Os dois jovens consideravam necessário reformar radicalmente as instituições econômicas e políticas, de modo que todo homem fosse colocado em condições de expor os próprios recursos espirituais e, lembrando o preceito cristão do amor e da esperança de um Reino de Deus na terra, estavam convencidos de que a experiência cristã havia sido, na história, a força estimuladora do progresso social. Assim, julgavam que a adesão ao socialismo se tornava o fim necessário e natural de sua fé religiosa.[28]

Foi Buonaiuti a colocar em evidência as diferenças entre a perspectiva política de Perroni e Quadrotta e aquela de Murri, salientando como o expoente democrata-cristão, que sempre tinha criticado o socialismo e se colocado em competição com aquele projeto político e social, resultava pouco crível na sua tentativa de aproximação do partido. Diferente era a atitude dos jovens romanos, que reivindicavam a diversidade dos princípios do seu socialismo,

não na finalidade; eles "reclamam a grande esperança no Reino de Deus na terra, que cada época, comovida, da história fez sobressaltar e renovou a massa do cristianismo eclesiástico, como um novo fermento; reconhecem o aspecto social do fato religioso"[29] (VINCI, 1908).

Se é verdade que o Partido Socialista lhes negou a possibilidade de se filiarem, é interessante, porém, notar que a solicitação abriu um debate dentro da organização e que a favor se expressaram os socialistas Ivanoe Bonomi e Giuseppe Rensi. Particularmente Bonomi, já crítico sobre a maioria do partido, negou que o movimento socialista tivesse que estar totalmente no "curso do marxismo" e julgava que não fosse oportuno rejeitar os cristãos que, mesmo de diferentes pressupostos culturais, aderiam àquela perspectiva política (BONOMI, 1908).

O filósofo Rensi, por sua vez, considerava que o único "fundamento eterno do socialismo" fosse o espiritual, julgado superior a "qualquer vicissitude de doutrina e a qualquer confusão científica"; segundo ele, professar uma confissão religiosa, a menos que se aderisse a uma concepção autoritária e papista, não podia ser considerada em contradição com a adesão ao socialismo[30] (RENSI, 1908, p. 52-53). Na revista *Critica Sociale*, surgiu, ainda, um artigo de Domenico Spadoni, em que se reconhecia que da pregação de Cristo irradiava "um espírito de fraternidade igualitária, que conjugado ao máximo desprezo pela riqueza, levava, por consequência natural, ao comunismo"[31] (SPADONI, 1908, p. 365-367).

Conexões entre o socialismo e o cristianismo eram defendidas também por Angelo Crispi, que fora colaborador da revista socialista *Critica Sociale* e que, sucessivamente, chegou à convicção de que uma real reforma da sociedade deveria contemplar uma renovação dos espíritos; assim, aderira a uma religião renovada e próxima às posições modernistas (SARESELLA, 2007, p. 297-320). Escrevia Crespi: "Comecei a distinguir entre a degeneração do fenômeno religioso e a sua essência tal como manifestada na genialidade religiosa e senti que ela é uma força imensa, capaz de um imenso bem no mundo"[32] (CRESPI, 1908; DE SANCTIS, 2010, p. 47-49).

Na Itália, não se firmou somente um "modernismo político", mas, na esteira do novo método histórico-crítico, professado por Loizy, com influência de Duchesne e do barão Friedrich Von Hügel, um aristocrata cosmopolita que operou como "agente de ligação" entre os vários protagonistas da crise modernista, se consolidou uma corrente de jovens estudiosos: entre estes, os mais importantes foram padre Giovanni Semeria, estudioso das origens cristãs e próximo à filosofia da ação de Blondel e ao pensamento de Newman; Umberto Fracassini, reitor do seminário de Perugia, destituído do seu cargo pouco depois da eleição de Pio X; Genocchi, conhecedor de línguas orientais e, desde 1897, superior da casa de Roma dos missionários do Sagrado Coração. Outro nome de destaque foi, sem dúvida, o de Salvatore Minocchi, fundador, em 1902, em Florença, da revista *Studi Religiosi. Rivista Critica e Storica Promotrice della Cultura Religiosa in Italia.*

A repressão

Para reprimir as novas tendências que estavam se difundindo entre os intelectuais católicos, especialmente nos seminários, a Cúria romana organizou, sobretudo entre os anos de 1904 e 1909, visitas apostólicas às dioceses e aos seminários[33]. A atenção era dirigida aos jovens em formação e aos professores, acusados, geralmente, de ler revistas "modernistas", de serem seguidores de Murri, de Buonaiuti ou de Semeria e de expressar "ideias arriscadas que, entre os jovens, foram impulsionadas mais além, de modernismo, de reforma necessária da Igreja, sobre a justiça da condenação do admirado Loisy."[34]

São muitos os testemunhos das dificuldades que viviam, na Itália, os católicos renovadores: Antônio Fogazzaro, em uma carta escrita ao bispo de Cremona, Geremia Bonomelli, em 13 de novembro de 1906, fazia menção a "um certo espírito oculto de inquisição secreta que se tornou espionagem secreta. Seguem-se os passos das pessoas suspeitas, vigiam-se as casas"[35] (MARCORA, 1968, p. 92, tradução nossa). E Giovanni Semeria escrevia a Tommaso Gallarati Scotti: "Estou e estamos sendo vigiados e estão acontecendo coisas inacreditáveis"[36] (Milano, Biblioteca Ambrosiana, Carta de Semeria a Gallarati Scotti, tradução nossa). Por outro lado, Giovanni Genocchi constatava que todos que iam encontrá-lo na Universidade La Sapienza de Roma eram identificados para o Vaticano (CERESI, 1934, p. 299-323).

Até a encíclica de Pio X *Pascendi Dominici gregis* (8 de setembro de 1907), a tendência conservadora, mesmo predominante na Igreja italiana, não impediu que existissem outras formas de catolicidade. Depois da promulgação, tudo mudou porque no documento papal eram condenadas as teorias do desenvolvimento científico, incompatíveis com as convicções da Igreja: na filosofia, foi banido o imanentismo; na teologia, o criticismo e o subjetivismo e, no âmbito bíblico, a evolução religioso-histórica e a aplicação da crítica positiva. Do ponto de vista disciplinar, a encíclica obrigava os bispos a tirarem a docência dos sacerdotes suspeitos de querer conciliar filosofia moderna e fé (LEMIUS, 1907). Assim La Piana descrevia o impacto que a encíclica tinha tido no mundo católico:

> Pio X condenou os modernistas, como então vieram a ser chamados, e excomungou os rebeldes. Eles sabiam que a esperança de todos os progressos em sua carreira estava perdida. Aqueles que se rebelaram foram privados de todos os direitos e excluídos do sacerdócio. Eles foram forçados a lutar por sua vida em alguma preocupação secular. Uns poucos, muito poucos, permaneceram na Igreja, mas continuaram seu trabalho sob várias formas, mantendo, no entanto, a aparência da ortodoxia (George La Piana Papers, Modernism).[37]

A Cúria romana, o Santo Ofício – o organismo que desde 1908 substituiu a Inquisição –, a Secretaria de Estado se mostraram comprometidos em reprimir qualquer reação à encíclica. Diferentes foram as atitudes que tiveram os protagonistas do movimento modernista: Salvatore Minocchi decidiu suspender a publicação de *Studi Religiosi*, a primeira revista italiana de exegese bíblica (MINOCCHI, 1974, p. 92-100). A revista *Rinnovamento* se mostrou reativa e, em um artigo, repreendeu a encíclica, que não distinguira entre as diversas correntes filosóficas dos católicos inovadores ("Em torno do modernismo," *Rinnovamento*, 1908, p. 364-376). Tyrrell criticou a arbitrária identificação feita pela *Pascendi* entre catolicismo e filosofia

escolástica, mas, sobretudo, ressaltou como a nova orientação papal impediu a retomada da espiritualidade católica no mundo contemporâneo (TYRRELL, 1908, cf. *Autobiography and life of George Tyrrell*, 1912). Em março de 1908, Loisy, sem querer submeter-se às indicações de Pio X, foi excomungado. Murri, confrontado por suas posições tomistas, declarou que a condenação da encíclica não se referia a ele, suscitando, por isso, os protestos de Buonaiuti (LOSITO, 2011, p. 237-245; ARNOLD, 2008, p. 245-263).

Para defender as ideias professadas pelo movimento da reforma religiosa, Buonaiuti decidiu escrever o livreto *Programma dei modernisti*, em que reivindicava a necessidade de suprir o hiato entre as asserções da teologia oficial e a pesquisa histórica, através de um reexame dos valores essenciais do cristianismo (*Programma dei modernisti*, 1908). O padre romano voltou ao tema na autobiografia, publicada em 1945, em que defendeu que a *Pascendi* tivesse sido "na história das manifestações públicas do pontificado romano um dos gestos cujas repercussões *tinham* sido mais vastas e destruidoras". De fato, "a encíclica passou como um vento devastador naquela messe desdobrada nos campos da espiritualidade nacional e a ressecou rapidamente"[38] (BUONAIUTI, 1964, p. 91-92, tradução nossa). O sacerdote romano confessava o terror que o tinha tomado na perspectiva de um êxodo oficial da Igreja, êxodo que o teria deixado "abandonado no vértice vertiginoso de um mundo leigo, já vazio de qualquer consistência espiritual e de qualquer verdadeira identidade cristã"[39] (BUONAIUTI, 1964, p. 62).

Conclusões

A excomunhão de 1907 tornou evidente que a Instituição eclesiástica não fora capaz de compreender que o modernismo representava uma tentativa de renovação, "uma resposta da espiritualidade católica à nova ofensiva do pensamento leigo", que, primeiro com o positivismo, depois com o idealismo, o pragmatismo e o espiritualismo, tinha iniciado uma batalha contra "o obscurantismo clerical"[40] (ASOR ROSA, 1975, p. 1211, tradução nossa).

Com a Primeira Guerra Mundial, o clima político e religioso mudou, e as experiências radicais que tinham caracterizado algumas minorias cristãs no início do século XIX foram concluídas. Isso provocou traumas entre os fiéis e muitos deles, que estavam mais favoráveis a uma renovação da Instituição eclesiástica, abandonaram a Igreja. Murri, já excomungado, depois da Grande Guerra se aproximou do fascismo, iludindo-se de que o projeto de Mussolini pudesse realizar algumas das esperanças que professara na juventude. Casado e com filhos, tornou-se jornalista no quotidiano bolonhês *Il Resto del Carlino*: contra ele foi violenta a hostilidade das hierarquias eclesiásticas, ainda que, em novembro de 1943, poucos meses antes da morte, Pio XII tenha revogado a sua excomunhão. Perroni e Quadrotta permaneceram fiéis a seus princípios de liberdade e se opuseram ao fascismo, aderindo, em 1942, ao projeto da União Nacional de Giovanni Amendola[41]. Quadrotta, jornalista e editor, e membro desde o fim dos anos 20 da Ação Católica, no segundo pós-guerra, se dedicou ao partido da Democracia Cristã.

Interessante foi o percurso de Buonaiuti[42], que, em 1915, tornou-se professor de História do Cristianismo na Universidade La Sapienza de Roma. Contra ele o ataque da Cúria romana foi feroz: as suas obras foram colocadas no índice de livros proibidos e, em 1925, foi atingido

pela excomunhão por ter tomado parte na defesa do movimento modernista. Uma norma do Concordato, assinado em 1929, entre o Estado italiano e a Santa Sé, e desejada pelo cardeal Pietro Gasparri (secretário de Estado de Pio XII) justamente para atingir Buonaiuti, previa que um sacerdote excomungado não poderia ensinar nas universidades italianas. Destituído, primeiramente do ensino, e depois demitido em 1931, logo depois da sua determinação de não jurar fidelidade ao regime fascista, Buonaiuti viveu uma vida de dificuldades, até a sua morte em abril de 1946.

Giorgio La Piana, que tinha partilhado com Buonaiuti, no início do século XIX, a paixão pela pesquisa histórica e religiosa, e que como muitos "modernistas" tinha sido obrigado a deixar a Itália pelo clima que se tinha criado durante o pontificado de Pio X, escreveu, sobre o amigo, que permaneceu sempre coerente com as ideias professadas na juventude: "Quando foi afastado da Igreja, encontrou consolo na ideia de que sua expulsão decretada pelo poder eclesiástico não tinha valor aos olhos de Deus. Até o final Buonaiuti se considerava um membro da Igreja de Deus e um instrumento escolhido pelo Espírito para comunicar a Lei Divina" (Giorge La Piana Papers, *Modernism*, tradução nossa)[43].

Notas

1 Em 1870, as tropas do Estado italiano ocuparam Roma. Isso foi o início de um confronto entre o Estado e a Igreja na Itália que, de fato, concluiu-se em 1929, com a assinatura do tratado entre Mussolini e Pio XI.

2 "come tutti i teologi scolastici in ritardo", "attraverso una mummificata schematizzazione dialettica, perduto completamente il fluido delle realtà carismatiche e delle comunicazioni spirituali".

3 "deficiente nei dati della scienza e della filologia".

4 "ci si trovava veramente allo scoperto, mancavano cioè sia i testi che gli insegnanti. E ciò proprio nel momento in cui la Scrittura attirava l'attenzione degli esegeti, degli storici, dei filologi, particolarmente nel mondo protestante".

5 Sobre a cultura católica no período de Leão XIII (cfr. PRUDHOMME, 1997, p.29-48; LEVILLAIN; TICCHI, 2006; FANTAPPIÈ, 2008. p.463-503; ZAMBARBIERI, 2008).

6 La Piana, exponente do modernismo, em 1913 decidiu abandonar a Itália, onde era difícil para os "livres-pensadores" encontrar espaços no mundo da cultura religiosa. No ano acadêmico de 1918-1919, ofereceu o seu primeiro curso de Church History, na Divinity School de Harvard, onde ensinou até 1947. Nos anos 60, escreveu uma autobiografia – nunca publicada – redigida em inglês, da qual se faz essa citação (cf. SARESELLA, 2016).

7 "The most important thing to notice in that school was the complete lack of historical subjects in the program. There was not idea of Ecclesiastical history, and when I asked why, the only answer we could get was that it was a temporary deficiency to be remedied very soon."

8 "I had had a special interest in historical studies extending from the Medieval period to modern times. The events which accompanied the Risorgimento of Italy and its achievement of political unity were the subject of extensive research reaching different conclusions."

9 "they were representative of atheistic, irreligious doctrines and practices".

10 "it can be understood why the Director of Studies in the seminar hesitated in introducing the study of History in the Theological School".

11 "but a smaller number of them who had been proficient as students in the Lyceum became fully aware of the disastrous and the hostile attitude; they tried to fill the gap by reading on their own initiative without the guidance of their conservative elderly brothers".

12 "fra essi e questa si frapponeva un mondo fantastico di idoli, di miti, di luoghi comuni invecchiati e consumati, che impediva loro di avere una chiara visione della realtà nella quale avrebbero dovuto muoversi".

13 "nel novembre del 1893 mi iscrissi alla facoltà di lettere della R. Università. Totale mutamento di scena. Mentre, nel mio tomismo, tutto era teoria, in un cielo puro di forme e concetti, qui tutto era storia: storia greca e romana, storia delle letterature classiche, del linguaggio, dell'arte, della politica".

14 Sobre o modernismo existe uma ampla bibliografia. No que se refere à área francesa, é fundamental, também, o estudo de Poulat, 1962; Colin, 1997; Goichot, 2002. Em inglês, Vidler, 1970. Mais recentemente as obras de Schultenover, 1993; Jodock, 2000; Botti; Cerrato, 2000; Cesarini, 2008; Wolf; Schepers, 2009; Verucci, 2010; Arnold; Vian, 2010; Vaccaro; Vergottini, 2010; Vian, 2015, p. 203-231.

15 O livro, organizado por Cervasato, reúne alguns ensaios escritos por Tyrrell – "'modernismo' significa insistenza sulla modernità come principio, vale a dire il riconoscimento, da parte della religione, dei diritti del pensiero moderno, del bisogno di una sintesi non indistintamente tra il vecchio e il nuovo, ma fra quello che mediante l'analisi critica è giudicato buono nel vecchio e nel nuovo".

16 "complesso e articolato da cogliere nei suoi elementi storico-culturali, piuttosto che [di] un sistema preciso di dottrine definibili con formule filosofiche-teologiche".

17 "sforzo sincero e vigoroso, anche se ingenuo e sognatore, di rinnovare in pieno secolo ventesimo il miraggio delle prime speranze cristiane", "ridare snellezza e vitalità alle forme esauste dell'ecclesiasticismo ufficiale","dalle differenti tendenze della speculazione contemporanea una rappresentazione più potente e più oggettiva dell'esperienza religiosa","un'adesione limpida e più pura al Messaggio innovatore della predicazione neotestamentaria".

18 "Il grande maestro interiore che ci ammaestra in cose religiose è la nostra coscienza."

19 Cf. Weaver, 1985.

20 "che si arresta davanti alla salvaguardia della trascendenza secondo la formulazione del magistero ecclesiastico con la tendenza ad un lavoro di correzione e di ammodernamento di carattere tecnico-scientifico", "che porta fino in fondo le premesse etico culturali del sentire religioso prescindendo dalle categorie trascendentalistiche o rivelate".

21 "trasferire l'esperienza di fede da un contesto precapitalistico a quello industriale","aggrovigliati intrecci tra fatto religioso e società".

22 "la produzione scientifica dei cattolici tedeschi, in fatto di critica biblica e di storia del cristianesimo si manteneva ad un livello sensibilmente più alto di quello in cui si arresta quasi invariabilmente la produzione cattolica in tutti gli altri paesi".

23 "l'insegnamento di Tyrrell sul fondamento dell'autorità della Chiesa e il valore della libertà nella vita religiosa "trovarono facile ricezione in Italia perché il terreno era già stato preparato dal cattolicesimo liberale dell'inizio dell'Ottocento, che aveva posto con forza il problema del primato della coscienza".

24 "E per questo solo loro diffidano dell'azione che ha per mezzo e per scopo solamente il popolo, perché sentono, con il loro fine intuito, che questa è azione rinnovatrice: per questo amano parlare di classi e di corporazioni e di altre cose che sono state, perché il passato essendo più o meno, applicato al presente un anacronismo, è insieme una forza di conservazione; per questo, in Italia, non hanno né concepito né vagheggiato altra azione politica che quella alla quale solo i cattolici delle classi superiori erano pronti a prendere parte."

25 "parlare di proletariato ma di sostenere i conservatori".

26 "non era il criterio-religione, bensì il criterio-questioni sociali, economiche ecc. (terrene in una parola) che solo poteva formare il cemento di un partito politico".

27 "Noi diciamo ai nostri compagni di fede religiosa: siate pienamente cristiani e sarete socialisti e anticlericali. E ai nostri compagni di fede sociale: siate pienamente socialisti e sarete cristiani".

28 Sobre o debate quanto à carta de Perroni e Quadrotta, cf.: Socialismo e religione, 1911. Para uma reconstrução histórica, cf. De Sanctis (organizador), 2010.

29 "rievocano la grande speranza del regno di Dio sulla terra, che in ogni commossa epoca della storia fece trasalire e rinnovò la massa del cristianesimo ecclesiastico, come un nuovo lievito; riconoscono l'aspetto sociale del fatto religioso".

30 "fondamento eterno del socialismo", "ogni vicissitudine di dottrina e ad ogni confusione scientifica".

31 "uno spirito di fraternità egualitaria, che congiunto al massimo disprezzo della ricchezza, portava per naturale conseguenza al comunismo".

32 "Cominciai a distinguere tra la degenerazione del fenomeno religioso e la sua essenza quale manifestatasi nella genialità religiosa e sentii che esso è una forza immensa, capace d'immenso bene nel mondo."

33 A visita periódica das dioceses e dos seminários de uma região, confiada geralmente a um prelado da Cúria, a um bispo diocesano ou então a um superior do seminário, inseria-se na práxis administrativa normal. Mas, nos anos da crise modernista, o visitante apostólico fez, na verdade, o papel de inquisidor, indagando sobre as orientações teológicas dos professores do seminário e os métodos educativos e disciplinares adotados (GUASCO, 2002, p. 59-66).

34 "idee arrischiate, che dai giovani furono spinte più oltre, di modernismo, di riforma necessaria della Chiesa, sulla giustizia della condanna dell'ammirato Loisy". (George La Piana Papers, Modernism, cf. VIAN, 1998, p. 312).

35 "un certo occulto spirito di inquisizione segreta divenuto spionaggio segreto. Si seguono i passi delle persone sospette, si vegliano le case".

36 "Sono e siamo spiati, e stanno accadendo cose incredibili"

37 "Pius X condemned the modernists, as then came to be called, and excommunicated the rebels. They knew that the hope all advancement in their career was lost. Those who rebelled were deprived of all rights and excluded from the priesthood. They were forced to struggle for their living in some secular concern. A few, very few, remained in the Church but continued their work under various forms, keeping, however, the appearance of orthodoxy".

38 "nella storia delle manifestazioni pubbliche del pontificato romano uno dei gesti le cui ripercussioni erano state più vaste e rovinose", "l'enciclica passò come un vento devastatore su quella messe spiegata sui campi della spiritualità nazionale e la essiccò rapidamente".

39 "abbandonato al risucchio vertiginoso di un mondo laico, vuoto ormai di qualsiasi consistenza spirituale e di qualsiasi vera identità cristiana".

40 "una risposta della spiritualità cattolica alla nuova offensiva del pensiero laico", "l'oscurantismo clericale".

41 A União Nacional era um partido antifascista que foi fundado por Amendola, na sequência do delito de Giacomo Matteotti, por parte de grupos fascistas. A ele aderiram personalidades de diferentes correntes políticas e culturais. Em novembro de 1926, a União Nacional foi dissolvida pelo regime, como todos os outros partidos antifascistas.

42 Buonaiuti publicou, em 1945, uma autobiografia intitulada Il pellegrino di Roma (Roma: Darsena).

43 "When he was pushed outside the Church, he found consolation in the ea that his expulsion decreed by the ecclesiastical power had no value in the sight of God. Up to end Buonaiuti considered himself a member of the Church of God and an instrument chosen by Spirit to communicate the Divine law."

Fontes

Cambridge, Harvard Divinity School, Andover-Harvard Theological Library, George La Piana Papers, bMS 104. **Education and vocation, including Monreale period.**

Cambridge, Harvard Divinity School, Andover-Harvard Theological Library, George La Piana Papers, bMS 104. **Modernism.**

FONTI E DOCUMENTI. I. 1(1972).

L'OSSERVATORE CATTOLICO (1-2-3 aprile, 1899).

Milano, Biblioteca Ambrosiana, Archivio Gallarati Scotti, Serie III, Carteggi, cart. 1, f. 14, lettera di Semeria a Gallarati Scotti.

PROGRAMMA DEI MODERNISTI. Torino. Bocca. 1908.

Urbino, Archivio Romolo Murri, box. 8. 12 novembre 1905, lettera di Giuseppe Rensi a Romolo Murri.

Referências

ALLEVI, Luigi. Mezzo secolo di teologia dogmatica e apologetica in Italia. **La Scuola Cattolica**, v. 80, 1952, p. 365-385.

Buonaiuti, Ernesto. A proposito delle 'lettere di un prete modernista. **Nova et Vetera.** I, n. 11-12, p. 379-382, 1908.

ARNOLD, Claus. Antimodernismo e magistero romano: la redazione della 'Pascendi'. **Rivista di Storia del Cristianesimo**, n. 5, 2008, p. 245-263.

_____.; VIAN, Giovanni (Ed.). **La condanna del modernismo**. Documenti interpretazioni, conseguenze. Roma: Viella. 2010.

ASOR ROSA, Alberto. **Storia d'Italia**. Dall'Unità ad oggi. Torino.: Einaudi. 1975, v. VI/II .

BEDESCHI, Lorenzo. **Interpretazione e sviluppo del modernismo cattolico**. Roma: Bompiani, 1975.

_____. Il processo del Sant'Uffizio contro i modernisti romani. **Fonti e Documenti,** v. 6, n. 7, 1978. p. 7-24.

BONOMI, Ivanoe. Possono i socialisti cristiani iscriversi nel nostro partito?. **Avanti!**, 17 jul. 1908.

BOTTI, Alfonso. **Romolo Murri e l'anticlericalismo negli anni de "La Voce".** Urbino: Quattro Venti, 1996.

_____. Rinnovamento religioso e riforma della Chiesa sulle pagine di "Nova et vetera". In: BENEDETTI, Marina, SARESELLA, Daniela. **La riforma della Chiesa nelle riviste religiose di inizio Novecento.** Milano: Edizioni Biblioteca Francescana, 2010. p. 77-91.

BOTTI, Alfonso; CERRATO, Rocco (Ed.). **Il modernismo tra cristianità e secolarizzazione.** Urbino: Quattro Venti, 2000.

BUONAIUTI, Ernesto. **Lo gnosticismo.** Storia di antiche lotte religiose. Roma: Ferrari, 1907.

_____. **Il modernismo cattolico**. Modena: Guanda, 1943.

_____. **Il pellegrino di Roma**. Bari: Laterza, 1964.

_____. **Perché siamo socialisti e cristiani**. Roma: Libreria Editrice Romana, 1908.

CERESI, Vincenzo. **Padre Genocchi**. Roma: Poliglotta Vaticana, 1934.

CERRATO, Rocco. E. Buonaiuti e l'essenza del cristianesimo. **Filosofia e Teologia**, n. 1, 1991, p. 58-68.

_____. "Nova et vetera", una rivista modernista a Roma. **Annali di storia dell'educazione e delle istituzioni scolastiche,** n. 16, 2009, p. 311-334.

_____. Filosofia e teologia nella crisi modernista. In: NICOLETTI, Michele; WEISS, Otto (Ed.). **Il modernismo in Italia e in Germania nel contesto europeo.** Bologna: Il Mulino, 2010a. p. 99-135.

_____. La 'Rivista storico critica delle scienze teologiche' e il progresso della ricerca contemporanea. In: BENEDETTI, Marina; SARESELLA, Daniela. **La riforma della Chiesa nelle riviste religiose di inizio Novecento**. Milano: Edizioni Biblioteca Francescana, 2010b. p. 45-76.

CERVASATO, Arnaldo. *Introduzione*. In: TYRRELL, George. **Il papa e il modernismo**. Roma: Edizioni Enrico Voghera, 1912. p. I-XV.

CESARINI, Dante. **Tra storia e mistica**. Studi e documenti sul modernismo cattolico. Assisi: Cittadella, 2008.

CHIAPPETTI, Fabrizio. **La formazione di un prete modernista**. Ernesto Buonaiuti e "Il Rinnovamento". Urbino: Quattro Venti, 2012.

CHIAPPONI, Paola; PINO, Francesca (Ed.). **Tommaso Gallarati Scotti e la città di Milano.** Milano: Cisalpino, 2014.

COLIN, Pierre. **L'audace et le soupçon**. La crise moderniste dans le catholicisme français. Paris: Desclée de Brouwer, 1997.

CRESPI, Angelo. **Le vie della fede**. Roma: Libreria Editrice Romana, 1908.

D'ANGELO, Lucio. **Il radicalismo sociale di Romolo Murri (1912-1920).** Milano: Angeli, 2007.

DE GIORGI, Fulvio; RAPONI, Nicola (Ed.). **Rinnovamento religioso e impegno civile in Tommaso Gallarati Scotti.** Milano: Vita e Pensiero, 1994.

DIEGUEZ, Alejandro; PAGANO, Sergio (Ed.). **Le carte del "Sacro Tavolo".** Aspetti del Pontificato di Pio X dai documenti del suo archivio privato. Città del Vaticano, 2006.

FANTAPPIÈ, Carlo. La riforma dei seminari tra Stato e Chiesa (1859-1917). In: PAZZAGLIA, Luciano (Ed.). **Cattolici, educazione e trasformazioni socio-culturali in Italia tra Ottocento e Novecento**. Brescia: La Scuola, 1999. p. 595-627.

_____. **Chiesa romana e modernità giuridica.** L'edificazione del sistema canonistico (1563-1903). Milano: Giuffrè, 2008, v. I. p. 463-503.

FOGARTY, Gerald. **The Vatican and the Americanist crisis:** Denis J.O Connell, America Agent in Rome (1885-1903), Roma: Università Gregoriana Editrice, 1974.

GIOVANNINI, Claudio**. Politica e religione nel pensiero della Lega Democratica Nazionale (1905-1915)**. Roma: Cinque Lune. 1968.

_____, La Lega democratica nazionale. In: **Dizionario storico del movimento cattolico in Italia 1860-1980.** Direttori F. Traniello, G. Campanini. I/2: I fatti e le idee. Torino: Marietti, 1981. p. 304-309.

GOICHOT, Émile. **Alfred Loisy e ses amis**. Paris: Les édition du cerf, 2002

GRAMSCI, Antonio. **Note sul Machiavelli**. Roma: Editori Riuniti, 1975.

GUASCO, Maurilio. **Fermenti nei seminari del primo Novecento.** Bologna: Dehoniane, 1971.

_____. **La formazione del clero**. Milano: Jaca Book, 2002.

GUERRI, Giordano Bruno. **Eretico e profeta** - Ernesto Buonaiuti, un prete contro la Chiesa. Milão: Mondadori, 2001.

INTORNO AL MODERNISMO. **Rinnovamento**, n. 2, p. 364-376, 1908.

JODOCK, Darrel (Ed.). **Catholicism contending with Modernity**: Roman catholic modernism and anti-modernism in historical contexts. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

KEVIS, Leo. **The Louvain faculty of Theology in Nineteenth Century.** Louven: Annua Nuntia Lovaniensia, 1994.

LA BELLA, Gianni. **Pio X e il suo tempo**. Bologna: Il Mulino, 2003.

LEMIUS, Jean Baptiste. **Catéchisme sur le modernism:** d'apres l'Enciclique Pascendi Dominici gregis de S. S. Pie X. Paris: Librairie Saint Paul, 1907.

LEVILLAIN, Philippe; TICCHI, Jean-Marc (Ed.). **Le pontificat de Léon XIII renassances de Saint-Siège?.** Roma: École Française de Rome, 2006

LOSITO, Giacomo. Il modernismo e la sua repressione. In: **Cristiani d'Italia**. Chiese, società, Stato 1861-2011. Roma: Istituto dell'Enciclopedia italiana, 2011.

MALUSA, Luciano. **Neotomismo e intransigentismo cattolico**. Milano: Istituto Propaganda Libraria, 1989.

MARCORA, Carlo. **Corrispondenze Fogazzaro-Bonimelli**. Milano: Vita e Pensiero, 1968.

MINOCCHI, Salvatore. **Memorie di un modernista**. Firenze: Vallecchi, 1974.

MURRI, Romolo. Partiti ed accordi. **Cultura sociale**, n. 187. p. 305-306, 1905.

_____. **La Democrazia cristiana**. Roma: Cosmopolita, 1945.

_____. **Alla ricerca di te stesso**. Milano: Bompiani, 1939.

_____; SERENAMENTE, Felice; QUADROTTA, Guglielmo. Possono i socialisti cristiani iscriversi nel nostro partito? Lettera di Perroni e Quadrotta. **Avanti!**, 7 jul. 1908.

NESTI, Arnaldo. **Gesù socialista:** una tradizione popolare italiana (1880-1920).Torino: Claudiana, 1974.

PARENTE, Fausto. **Ernesto Buonaiuti**. Roma: Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1971.

PELLEGRINO CONFESSORE, Ornella. **Conservatorismo politico e riformismo religioso:** la "Rassegna nazionale" dal 1898 al 1908. Bologna: Il Mulino, 1971.

POMBENI, Paolo. **Socialismo e cristianesimo (1815-1975).** Brescia: Queriniana. 1977.

POULAT, Émile. **Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste**. Paris: Casterman. 1962.

_____, Modernisme. In: **Encyclopaedia universalis**. Paris: Editeur à Paris, 1971, v. XI. p. 135-137.

PRUDHOMME, Claude. Léon XIII et le Curie romaine à l'époque de Rerim Novarum. In: **Rerum Novarum**. Écriture, contenu et réception d'une encyclique. Roma : École Française de Rome, 1997. p. 29-48

RAPONI, Nicola. **Tommaso Gallarati Scotti tra politica e cultura**. Milano: Vita e Pensiero, 1971.

_____; ZAMBARBIERI, Annibale. Il modernismo. In: **Dizionario storico del movimento cattolico in Italia**. Casale Monferrato: Marietti, 1981.

RENSI, Giuseppe. Socialismo e cristianesimo. **Critica Sociale**, v. 23, n. 22-23, p. 52-53, 1908.

RIVIÉRE, Jean. **Le modernisme dans l'Église**. Paris: Letouzey et Ané, 1929.

ROMANATO, Gianpaolo. **Pio X**. Alle origini del cattolicesimo contemporaneo. Torino: Lindau, 2014.

ROSSINI, Giuseppe. **Introduzione.** In: DONATI, Giuseppe. **Scritti politici**. A cura di Giuseppe Rossini. Roma: Cinque Lune. 1956.

SANCTIS, Alberto de (Ed.). **Un dibattito politico su religione e socialismo (1908-1910).** Firenze: Centro Editoriale Toscano, 2010.

SARESELLA, Daniela. **Cattolicesimo italiano e sfida americana**. Brescia: Morcelliana. 2001.

_____, Angelo Crespi collaboratore di "Coenobium" e la crisi religiosa di inizio Novecento. In: PANZERA, Fabrizio; SARESELLA, Daniela (Ed.). **Spiritualità e utopia: la rivista "Coenobium".** Milano: Cisalpino. 2007.

_____, Giorgio La Piana and the religious crisis in Italy at the beginning of the twentieth century. **Harvard Theological Review**. 2016 (no prelo).

SCHULTENOVER, David. **A view from Rome**. On the eve of the Modernist Crisis. New York: Ferdham University Press, 1993.

SCOPPOLA, Pietro. **Crisi modernista e rinnovamento cattolico in Italia**. Bologna: Il Mulino. 1963.

_____. **Coscienza religiosa e democrazia nell'Italia contemporanea**. Bologna: Il Mulino, 1966.

SOCIALISMO E RELIGIONE. Roma: Libreria Editrice Romana, 1911.

SPADONI, Domenico. Dal cristianesimo al socialismo. **Critica Sociale**, v. 23, n. 22-23, p. 365-367, 1908.

TURATI, Filippo. La risposta dell'onorevole Turati. **Critica Sociale,** v.15, n. 20, 1905, p. 315-316.

_____, Possono i socialisti cristiani iscriversi nel nostro partito?. **Critica Sociale**, v. 15, n. 15,1908, p. 227-228, TYRRELL, George. **Medievalism**. A reply to cardinal Mercier. London: Logmans, Green and Co. 1908.

_____. **Autobiography and life of George Tyrrell**. Londres: Edward Arnold, 1912.

VACCARO, Luciano; VERGOTTINI, Marco (Ed.). **Modernismo**. Un secolo dopo. Brescia: Morcelliana, 2010.

VERCESI, Ernesto. **Democrazia cristiana in Italia**. Milano: Tipografia e Libreria dell'Unione, 1910.

VIAN, Giovanni. **La riforma della Chiesa per la restaurazione cristiana della società.** Le visite apostoliche delle diocesi e dei seminari d'Italia promosse durante il pontificato di Pio XII. Roma: Herder, 1998.

_____, La Chiesa e le rivoluzioni industriali: il confronto con il moderno dalla fine dell'Ottocento al primo Novecento. In: VIAN, Giovanni (Ed.). **Storia del cristianesimo**, v.. IV: L'età contemporanea. Roma: Carocci, 2015. p. 203-231.

VIDLER, Alec. **A variety of Catholic modernism**. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

VINCI, Paolo (Buonaiuti, Ernesto). Polemiche. Socialismo cristiano. **Nova et Vetera**, v. 11,n. 1, 1908, p. 88-89A.

WEAVER, Mary Jo (Ed.). **Newman and the modernists**. Lanham: University Press of America, 1985.

WOLF, Hubert; SCHEPERS, Judith (Ed.). In: **Wilder zügelloser Jagd nach Neuem**. 100 Jahre Modernismus und Antimodernismus in der katholischen Kirche, Paderborn. Verlag: Ferdinand Schöningh, 2009.

ZAMBARBIERI, Annibale. **Il cattolicesimo tra crisi e rinnovamento**. Ernesto Buonaiuti ed Enrico Rosa nella prima fase della polemica modernista. Brescia: Morcelliana, 1979.

_____, La ricerca e la disciplina. Ernesto Buonaiuti e la condanna della "Rivista storico critica delle scienze teologiche". In: GUASCO, Maurilio; MONTICONE, Alberto (Ed.). **Fede e libertà**. Scritti in onore di p. Giacomo Martina. Brescia: Morcelliana, 1998.

_____ (Ed.). **I cattolici e lo Stato liberale nell'età di Leone XIII**. Veneza: Istituto Veneto di Scienze. Lettere e Arti, 2008.

RECEBIDO EM 14 DE DEZEMBRO DE 2016
ACEITO EM 12 DE ABRIL DE 2017

DOI 10.5216/o.v17i2. 44496

La sfida delle donne al Concilio Vaticano II: anticipatrici e protagoniste

Adriana Valério[*]

Sintesi: Il concilio Vaticano II ha visto per la prima volta nella storia della Chiesa cattolica la partecipazione di donne – sia come uditrici sia come esperte – che hanno offerto un contributo significativo alle discussioni sui grandi temi del rinnovamento ecclesiale. Tale sorprendente risultato è dovuto all'impegno di tante cattoliche che, dagli inizi del '900, hanno lottato per affermare un nuovo paradigma antropologico che ha messo in discussione la tradizionale concezione della donna relegata nella Chiesa a ruolo subordinati. Dora Melegari, Antonietta Giacomelli, Valeria Paola Pignetti ed Elisa Salerno sono alcuni dei nomi più rappresentativi di "femministe cattoliche italiane" che hanno aperto la strada al Concilio e a una profonda riflessione sull'essere donna nella Chiesa, sul rapporto tra Bibbia e liberazione femminile, sul ruolo della vita religiosa, sui legami tra patriarcato, cultura della pace ed eco-sostenibilità.

Parole chiave: Il concilio Vaticano II e le donne; Femminismo cattolico; Diritti delle donne.

[*] Laureata in Filosofia e in Teologia, è docente di Storia del Cristianesimo e delle Chiese presso il Dipartimento di Studi Umanistici della Federico II di Napoli. Dal 2003 al 2007 è stata presidente dell'AFERT (Associazione Femminile Europea per la Ricerca Teologica) e dal 2004 al 2014 della Fondazione Valerio per la Storia delle Donne. Attualmente dirige il progetto internazionale e interconfessionale La Bibbia e le donne. Collana di esegesi, cultura e storia. Molte le conferenze in Italia e all'estero. Tra le sue ultime pubblicazioni: Madri del Concilio. Ventitré donne al Vaticano II (Carocci 2012); Donne e Bibbia nel Medioevo (cur. con Kari E. Børresen, Il Pozzo di Giacobbe 2011); Donne e Bibbia nella crisi dell'Europa Cattolica (cur. con Maria Laura Giordano, Il Pozzo di Giacobbe 2014); Le ribelli di Dio. Donne e Bibbia tra mito e storia (Feltrinelli 2014); Donne e Chiesa. Una storia di genere, Carocci 2016; Donne e potere nella Chiesa, Laterza 2016). È docente di Storia del Cristianesimo e delle Chiese presso il Dipartimento di Studi Umanistici della Federico II di Napoli.
E-mail: avalerio@unina.it

O desafio das mulheres no Concílio Vaticano II:
antecipadoras e protagonistas

Resumo: O Concílio Vaticano II viu pela primeira vez na história da Igreja Católica, a participação das mulheres - seja como ouvintes seja como especialistas - que deram uma contribuição significativa para os debates sobre as principais questões da renovação eclesial. Tão surpreendente resultado é devido ao empenho de tantas católicas, que desde o início do século XX, lutaram para garantir um novo paradigma antropológico, que desafiou a visão tradicional das mulheres na Igreja, relegadas a um papel subordinado. Dora Melegari, Antonietta Giacomelli, Valeria Paola Pignetti e Elisa Salerno são alguns dos nomes mais representativos de "feministas católicas italianas", que abriram caminho e ensejaram uma profunda reflexão, no Concílio, sobre o ser mulher na Igreja, na relação entre a Bíblia e a libertação feminina, sobre o papel da vida religiosa, sobre as relações entre o patriarcado, a cultura da paz e da eco-sustentabilidade.

Palavras-chave: Concílio Vaticano e as mulheres; Feminismo Católico; Direito das mulheres.

The challenge of the women at the Second Vatican Council:
anticipators and protagonists

Abstract: The Second Vatican Council had for the first time in the Catholic Church history women's participation – both as auditors and experts – who offered a significant contribute to the discussions on the great issues of the ecclesial renovation. This surprising result was possible due to the commitment of many catholic women who, in the early 1900s, fought in order to make a new anthropological paradigm that called into question the concept of the woman as subordinate in the Church. Dora Melegari, Antonietta Giacomelli, Valeria Paola Pignetti and Elisa Salerno are some of the most representative names of the "Italian catholic feminists", who opened the way to the Council and to a deep reflection on being woman in the Church, on the relationship between Bible and women's liberation, on the religious life's role, on the bonds between patriarchy, culture of peace and eco-sustainability.

Keywords: The Second Vatican Council and the women; Catholic feminism; Woman rights.

Uditrici al Concilio

L'8 settembre 1964, con grande stupore dei padri conciliari, Paolo VI, rivolto alle religiose convenute in udienza a Castel Gandolfo, fece questo annuncio:

Noi crediamo che sia venuto il giorno in cui occorra mettere in più alto onore e in maggiore efficienza la vita religiosa femminile; [...] Noi abbiamo dato disposizioni affinché anche alcune Donne qualificate e devote assistano, come Uditrici, a parecchi solenni riti [...]; avremo così per la prima volta, forse, presenti in un Concilio ecumenico alcune, poche, – è ovvio – ma significative e quasi simboliche rappresentanze femminili (VALERIO, 2012, p. 40).

Già dagli aggettivi usati dal papa (*forse*, *poche*, *devote*, *simboliche*) notiamo le sue esitazioni e le difficoltà nel prendere una decisione così delicata e rivoluzionaria: invitare le donne al Concilio. Le resistenze all'interno della segreteria del Concilio, infatti, erano forti e ne abbiamo conferma dal fatto che il 14 ottobre, all'apertura della quarta sessione, il papa salutava con gioia la partecipazione delle Uditrici[1], ma le donne erano assenti perché nessuna aveva ricevuto la lettera d'invito.

Ancora, nove giorni dopo, il 20 settembre, rivolto al movimento cattolico internazionale miamsi (Movimento Internazionale dell'Apostolato dei Ceti Sociali Indipendenti), il papa annunciava di nuovo: "Se il segretario generale del Concilio ce lo permette, la vostra presidente [Maria Louise Monnet] figura nella lista delle persone che noi abbiamo intenzione di chiamare al Concilio in qualità di uditrici."[2] Perché, dunque, tante difficoltà?

Molti padri conciliari non vedevano di buon occhio la partecipazione delle donne: il papa aveva dato disposizione di chiamarne alcune, ma le lettere di nomina non erano mai state inviate dall'ufficio della Segreteria del Concilio. Finalmente, il 21 settembre quelle convocazioni partirono e il 25 dello stesso mese entrò nella sala conciliare Marie Louise Monnet, fondatrice del miamsi (MELLONI; NOCETI; PERRONI, 2012). Dopo li lei, nei giorni successivi, un'altra quindicina; in tutto, tra settembre 1964 e luglio 1965, furono chiamate 23 uditrici: 10 religiose e 13 laiche[3].

Per prima volta nella storia della Chiesa le donne, in quanto donne, sono state ufficialmente invitate a partecipare .[4] Ma come si era giunti a questa decisione rivoluzionaria di Paolo VI? Occorre fare un passo indietro nel tempo.

Le Antesignane

La presenza delle donne al Concilio, per quanto ridotta e limitata a una quarantina di persone tra uditrici ed esperte, è stata preparata da un lungo processo legato tanto alle sollecitazioni pressanti del mondo civile, quanto alle richieste di un mondo cattolico sempre più attivo ed esigente. Sia i movimenti per l'affermazione dei diritti delle donne (di uguaglianza e di emancipazione), sia le trasformazioni avviate dalle comunità religiose femminili, sia i movimenti liturgico, biblico, ecumenico e pacifista, che avevano attraversato il Novecento e nei quali le donne erano state presenze attive, avevano portato linfa vitale, proposte, idee e ... provocazioni che interrogavano i padri conciliari. Era dagli inizi del secolo che le donne chiedevano attenzione e considerazione.

Organizzazioni, cooperative, leghe, associazioni, federazioni ... si erano costituite a partire dalla fine dell'Ottocento e, seppure con sottolineature diverse dovute alle differenziate ispirazioni ideali, avevano portato avanti riflessioni sull'identità della "donna nuova" e interventi concreti per la difesa della sua dignità all'interno della famiglia e della società. I movimenti di matrice liberale, socialista e cristiana (sia protestante che cattolica), il suffragismo, la rivoluzione industriale, la rivalutazione del sentimento ... tutto questo aveva favorito la consapevolezza della medesima dignità della donna rispetto all'uomo (*uguaglianza*) ed il conseguente bisogno di sottrarla al secolare stato di dipendenza (*emancipazione*) sfociati nel riconoscimento dei diritti fondamentali della persona umana (*Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo*, 1950; *Convenzione sui diritti politici delle donne*, 1954).

Queste lotte, tuttavia, non sono state solo frutto di mera rivendicazione politica, quanto piuttosto esprimevano una profonda spinta ideale e religiosa che ha portato a un radicale sovvertimento della secolare separazione fra sfera pubblica e sfera privata, fra ruoli e funzioni del maschile e del femminile (VALERIO, 2001)[5] e a un superamento di quella profonda insoddisfazione delle donne che si sentivano relegate in ambiti troppo angusti.[6]

La ridefinizione del ruolo della religiosa

Anche le comunità religiose femminili, a partire dalla Rivoluzione Francese e dalle Leggi di Soppressione che ne seguirono (1808-1866), avevano subìto dei cambiamenti, attraversate da profonde lacerazioni. Per sopravvivere, le consacrate dovettero individuare forme diverse di identità comunitaria, meno focalizzate su uno stile di vita esclusivamente contemplativo e maggiormente rivolte alla realizzazione di interventi in ambito sociale (educazione, assistenza), svolgendo un ruolo importante nel cambiamento delle strutture e nell'adattamento ad una società in continuo mutamento. Le religiose compresero come le donne dovessero diventare parte attiva in un'opera di ridefinizione del proprio ruolo ecclesiale e avviarono un inarrestabile processo di maturazione della propria identità vocazionale, consapevoli di svolgere un lavoro di condivisione con gli uomini di Chiesa nelle mansioni pastorali e apostoliche e non più di mera sussidiarietà.

Il principio dell'apostolato si andò sempre più affermando tra le religiose come esigenza di apertura verso il *mondo* che non solo non doveva essere condannato in blocco in uno sterile arroccamento, ma, anzi, proprio attraverso gli strumenti della modernità, potesse diventare il luogo di una diversa presenza della Chiesa.

La missionarietà diventò elemento intrinseco ed urgente nella prospettiva dell'apostolato. Il lavoro all'estero era entrato nelle iniziative di alcuni istituti religiosi femminili che avevano dato un contributo considerevole nella storia delle missioni, sia per gli ambiti di intervento (scuole, orfanatrofi, ospedali), sia per il ruolo di mediatrici culturali che le religiose avevano svolto in quel delicato processo di adattamento che scaturisce da ogni azione di incontro di culture. Le religiose in missione all'estero – le Scalabriniane in Brasile già nel 1895, le Salesiane nel 1908, le Maestre Pie Venerini nel 1909 e le Filippini nel 1910 per citarne alcune –, rivoluzionarono il modello claustrale post-tridentino che le separava dalla società. La

libertà di movimento delle religiose ruppe, infatti, i divieti sociali relativi alla mobilità spaziale loro impedita. Accettando il cambiamento, incrinarono il cerchio di protezione, acquisirono autonomia, sostanziarono la propria individualità ed aprirono nuovi orizzonti all'intelligenza di tante donne. L'inserimento delle religiose nelle comunità degli emigranti agevolò, inoltre, il superamento della posizione marginale occupata dalle donne, favorendone lo sviluppo morale e intellettuale. Con l'apostolato all'estero si poneva in maniera nuova rispetto al passato il problema della presenza e della posizione femminile nella Chiesa e nella società. L'opera di Giacomo Alberione e di Teresa Merlo si iscrisse tra i fermenti più vivi di questa cultura in piena evoluzione. Entrambi compresero l'importanza dell'uso dei mezzi di comunicazione e della necessità di un "apostolato della stampa" per diffondere l'evangelo anche in altri contesti geografici e culturali. La mediazione culturale operata tra comunità etnica, gerarchia cattolica e società di accoglienza (americana, africana, asiatica) favorì così assunzione di responsabilità, conquista di autonomia, capacità gestionale, possibilità di ridefinire ruoli e comportamenti, potenziando i processi di assimilazione e di adattamento.

La religiosa, in tal modo, invitata a ripensare se stessa, attraverso inedite possibilità che a lei si richiedevano con l'istruzione, il lavoro e l'impegno apostolico, fu sempre più attenta alla mediazione tra l'annuncio della fede e le esigenze di un mondo complesso e contraddittorio.

Anche il mondo monastico partecipò a tali mutamenti. Pensiamo all'esperienza delle benedettine italiane, come Margherita Marchi, Marta Moretti, Peppina Dore, Nilda Cabitza, Marzia Pietromarchi (SPINELLI, 2007), che aprirono prima del Concilio nuove vie ecumeniche e missionarie nello stile dell'osservanza monastica

Va anche evidenziato la nuova sensibilità che si andava affermando nel mondo religioso circa la necessità dello studio per le donne. Ricordiamo, per esempio, la lungimiranza di suor Madeleva Wolff (1887-1964) che nel 1944 fondò negli Stati Uniti d'America, nel collegio di S. Maria a Notre Dame (Indiana), la prima scuola di dottorato di teologia per le donne, ritenendo che la cultura fosse fondamentale per la crescita umana femminile.

Tali fermenti, dovuti a un diverso approccio con i problemi della società e a una nuova consapevolezza del proprio ruolo da volgere all'interno della Chiesa, li ritroveremo nelle uditrici religiose presenti al Concilio: donne dalla grande personalità ed esperienza, che, come vedremo, hanno svolto un ruolo tutt'altro che passivo e *simbolico*, ma, al contrario, di grande responsabilità nell'aiutare migliaia di consorelle a traghettare verso nuove sponde, sapendo gestire un difficile equilibrio tra fedeltà allo spirito fondativo e adattabilità ai cambiamenti richiesti dai tempi che esigevano nuove risposte.

Laiche per il cambiamento nella Chiesa

L'ossessione antimodernista di Pio X, che nel movimento di rinnovamento cattolico vedeva la sintesi di tutte le eresie[7], colpì anche le donne, molte delle quali, con una fede pensante e operosa, seppero porre elementi nuovi di crescita culturale innescando significativi elementi di rottura nei confronti del passato. Diverse furono legate al teologo Ernesto Buonaiuti e alla

sua comunità denominata *koinonia*[8] e molte furono attivamente presenti nei cosiddetti *salotti modernizzanti* per portare avanti idee di riforma dalle forte idealità.

Tra queste, ricordiamo la figura di Dora Melegari (1849-1924) che nel 1894 fondava con Antonietta Giacomelli (1857-1949) l' "Unione per il bene", un'associazione interconfessionale per aiutare i poveri e aperta a entrambi i sessi per favorire incontri culturali e filantropici: accanto a sacerdoti e laici, le donne poterono in questo modo scoprire una fede ecumenica e fattiva, meditando sul Vangelo e praticando la carità condivisa anche con appartenenti ad altre confessioni. Il romanzo di Melegari, *Âmes dormantes* (Paris, 1900), poi tradotta come *Il Sonno delle anime* (Milano, 1903), esprimeva una professione di fede cattolica, che non rinunciava tuttavia a considerare il valore del primato della coscienza e del *libero esame*, di derivazione protestante, insieme a una fede semplice e sincera di matrice tolstoiana (FOSSATI, 2004). Dora Melegari fu tra le più appassionate cultrici della ricerca della "donna nuova": donna aperta al dialogo che sapeva esprimere una spiritualità tollerante ed ecumenica.

Anche Antonietta Giacomelli fu legata al modernismo. A Treviso, nel suo salotto, riceveva abitualmente Antonio Fogazzaro, Giovanni Semeria, Paul Sabatier, e Romolo Murri, ma anche i vescovi d'ispirazione rosminiana Geremia Bonomelli e Giovanni Battista Scalabrini. Fu in quest'ambiente che, tra il 1904 ed il 1907, scrisse la sua opera più famosa, *Adveniat Regnum Tuum*, una trilogia di meditazioni, comprendente "La Messa" (1904), "Il Rituale cristiano" (1905) e "L'Anno cristiano" (1906), che orientavano verso la partecipazione attiva dei fedeli al rito della Messa, auspicandone la celebrazione in italiano, un maggior coinvolgimento dei laici nella vita della Chiesa e un ecumenismo da vivere come momento di salvezza universale (VALERIO, 2016).

Nell'*Adveniat*, volendo fornire ai fedeli uno strumento efficace, Giacomelli fece precedere a ogni *tempo liturgico* la spiegazione di cosa rappresentasse per la comunità cristiana e di come questa dovesse viverlo con lo spirito giusto. Ricostruì la storia di ogni fase, domenica per domenica, affiancò il significato delle pagine bibliche del giorno e, attraverso un uso sapiente delle preghiere, spesso composte da lei stessa, ne attualizzò il significato.

Scrivendo un'opera che ripercorreva le tappe dell'anno liturgico, denunciava in qualche modo lo stato di abbandono dei fedeli, lasciati nell'ignoranza e nell'inconsapevolezza. Era convinta che la cultura religiosa delle donne dovesse attingere alla sacra Scrittura e alla patristica, e che questo avrebbe favorito la loro promozione culturale al fine di avviare una profonda riforma sociale e cristiana. Difendere la dignità della donna significava anche potenziarne la vita intellettuale (SCATTIGNO, 2004).

Non sorprende, perciò, che l'opera fosse messa all'Indice nel 1912 e lei stessa fosse dichiarata scomunicata *vitanda*. La trilogia dell'*Adveniat* fu definita *libercula* e la Giacomelli *femina quaedam* per aver auspicato "una riforma del culto".

La Congregazione espose le linee di riforma che la Giacomelli voleva effettuare e che erano da giudicare *moderniste*:

- "ravvivare lo spirito di fraternità";
- preparare "i trionfi di Cristo nella giustizia e nella carità";
- unire "la navata al presbiterio";
- avvicinare il popolo agli altari secondo gli ideali della Chiesa primitiva;

- "rifare il popolo cristiano";
- unirsi al sacerdote nelle preghiere della messa e non leggere "durante la messa preghiere che troppo spesso dimenticano la liturgia e lo spirito della Chiesa";
- togliere "l'abuso, ormai antico, delle comunioni fatte all'infuori della messa";
- combattere "la falsa pietà, egoistica e infeconda" di tante anime, aprendole piuttosto "all'amore universale cui l'ora presente, tra sforzi e lotte incomposte, aspira senza posa";
- risalire alle origini, all'agape fraterna.

Quelle posizioni che l'Indice giudicava *moderniste* non erano che anticipazioni profetiche di quei cambiamenti che il Vaticano II avrebbe messo al centro delle sue riflessioni.

Nonostante la dura condanna, Giacomelli non per questo rimase in silenzio, ma, anzi, rispose con la pubblicazione del libro *Per la riscossa cristiana* (GIACOMELLI, 1913), dove, profondamente amareggiata, mise ancora più in evidenza le inadeguatezze dell'istituzione cattolica. Anche questa volta la macchina della censura si mise subito in moto e il libro fu messo all'Indice il 13 novembre 1913.

Per Antonietta il fatto di essere donna giocò un ruolo assai rilevante e fu denigrata come "teologhessa", "amazzone", "*femina quaedam*", "povera esaltata", "povera testolina".

Inaspettatamente, nel 1916, animata da una reale e profonda spiritualità che aspirava a una riforma interna alla Chiesa, fece atto di sottomissione e ritrattò i suoi libri. Dopo che era stato opportunamente emendato, *Adveniat* fu ripubblicato nel 1942.

Durante la prima guerra mondiale, si dedicò ad attività di assistenza come dama della Croce Rossa. Sotto il regime fascista si ritirò in un pensionato di suore, conducendo una vita povera. Morì il 10 dicembre 1949.

Anche Valeria Paola Pignetti (1875-1961), conosciuta come *sorella Maria* e fondatrice dell'Eremo di Campello, fu a lungo osteggiata dalla Chiesa a motivo delle sue "amicizie senza confini" sia con non cattolici, come Gandhi e Albert Schweitzer, sia con *preti inquieti*, come Ernesto Buonaiuti, Primo Mazzolari e Michele Do (BORGOGNONI, 2007). Per tali rapporti e per la presenza nella sua comunità di donne non appartenenti alla Chiesa cattolica, le fu vietata per quasi trent'anni la partecipazione all'eucarestia, ma lei continuò nella sua esperienza di comunione universale intensificando, attraverso una fitta rete epistolare, i rapporti coi i tanti che le si avvicinarono per condividere il "senso di infinito": con Aldo Capitini, Giovanni Vannucci, David Maria Turoldo, don Orione, Ambrogio Tonini e tanti altri.

In un periodo di censure e duri ostracismi personali nel quale i cattolici non potevano avere dialogo con i protestanti[9] e gli scomunicati come Buonaiuti venivano evitati come "appestati", sorella Maria non rinnegò mai le sue frequentazioni né venne meno alla sua fede in una Chiesa come "la comunione di chiunque crede, spera, ama", avvertendo l'esigenza di affermare la libertà e il primato della coscienza in una comunità purificata ed ecumenica. Si definì "panica": partecipe del "tutto", vicina a tutti. La sua esperienza rappresentò un segno piccolo, ma tangibile di cammino ecumenico, di rinnovamento monastico, di libertà di coscienza e di riscoperta biblica che anticiparono e prepararono la svolta del Vaticano II.

Vicina ad esponenti del modernismo, Elisa Salerno (1873-1957) diede vita a un modello di *femminismo cattolico* impegnato in campo sociale ed ecclesiale, affrontando le questioni sociali più scottanti (lavoro, maternità e studio) e nello stesso tempo ritenendo necessario smascherare la falsità dei presupposti esegetici e filosofici che legittimavano la discriminazione delle donne nella società italiana e nella Chiesa cattolica dell'epoca (VACCARI, 2010; VICENTINI, 1995). Nella sua ricerca di una fede antidogmatica e aperta alle questioni sociali, aveva intrapreso una riflessione teologica che, se da una parte cercava di scardinare le "eresie antifemministe" presenti nel pensiero di Tommaso d'Aquino (SALERNO, 1917), da un'altra affrontava con coraggio una rilettura *femminista* del testo sacro per recuperare la reale figura biblica della donna, deturpata dalla cattiva e malevola interpretazione degli uomini di Chiesa (SALERNO, 1926; SALERNO, 1954).

Lei, "fedele in tutto alla religione cattolica, eccetto che all'antifemminismo", aveva individuato nella Scrittura, o meglio nella sua cattiva interpretazione, i fondamenti di quell'esclusione femminile che così duramente aveva caratterizzato la storia umana. Ma nel rileggerla, Salerno seppe cogliere anche quegli elementi di novità rappresentati dalla forte presenza delle donne nella storia della salvezza e dal messaggio di Gesù che le aveva liberate dalla marginalità riconsegnando loro un'autentica dignità. La critica di un'antropologia duale e gerarchica e l'appassionato impegno sociale e politico volto alla creazione di una forte solidarietà tra le donne erano per lei i presupposti per una religiosità impegnata nella storia, che doveva coniugare fede e quotidianità, spiritualità e difesa dei diritti umani. Con questa impostazione culturale la scrittrice vicentina tentava di avvicinare due termini che nella Chiesa del tempo risultavano inconciliabili: "femminismo" e "cattolicesimo"; infatti, le rivendicazioni per i diritti delle donne erano assimilate al laicismo, al libero pensiero e al socialismo, che la Chiesa del tempo condannava in blocco, temendo il sovvertimento dell'assetto dottrinale e sociale. Elisa Salerno morì emarginata e povera[10].

Una nuova Pentecoste

Tra lo stupore di molti, il 25 gennaio 1959, Giovanni XXIII annunciò l'apertura di un Concilio ecumenico che avrebbe rappresentato una cambiamento di rotta della Chiesa che si doveva porre nei confronti del mondo in un atteggiamento di *ascolto* e non più di condanna.

Il giorno della Pentecoste del 1960, il papa aprì la sua fase preparatoria e tutti furono chiamati a partecipare e a dare il loro contributo, comprese le scuole teologiche che negli anni precedenti avevano destato sospetto nella Santa Sede.

Congregazioni religiose, organismi internazionali, singoli credenti avviarono così una serie di iniziative per poter manifestare le proprie idee, esporre le proprie richieste e proposte, facendo leva, non solo sull'esperienza ormai maturata a contatto con i problemi della società industriale e post-bellica, ma anche su quegli studi che allargavano le prospettive rispetto alla tradizione. Circolavano, infatti, i lavori di Yves Congar, Henri De Lubac, Karl Rahner, Hans U. von Balthasar, che preparavano a nuove visioni ecclesiologiche, valorizzando il ruolo laicale; quelli di Leo Suenens, che aprivano ai cambiamenti che avrebbero permesso alle religiose un

apostolato di più vasto respiro (SUENENS, 1962); quelli di Jean Daniélou e di F. Xaver Arnold che, anche se timidamente, rileggevano la tradizione e consideravano una diversa presenza della donna nella Chiesa (ARNOLD, 1955; DANIÉLOU, 1960, p. 70-96).

L'allocuzione *Mater Ecclesia* dell'11 ottobre 1962 chiuse, dunque, la stagione delle condanne per recuperare il dialogo con il mondo moderno e ristabilire la dimensione pastorale della Chiesa. Ci si trovava in presenza di quella che papa Roncalli chiamò una "nuova Pentecoste", un'esperienza di Chiesa che doveva "riconoscere i *segni dei tempi* e guardare lontano". Ed egli guardava molto lontano e in profondità se, pur legato a un'immagine tradizionale di ruolo femminile caratterizzato *per natura* dalla vocazione di cura materna, a differenza dei papi precedenti, che temevano un pericolo di sovvertimento nelle trasformazioni della società e dei ruoli tra i suoi componenti, aveva saputo recepire nelle richieste delle donne un'aspirazione alla dignità da accogliere e potenziare: i dinamismi della storia non andavano rifiutati, ma assunti come valore, perché interrogavano la coscienza di ciascuna persona di buona volontà affinché rispondesse ai bisogni reali dell'umanità oppressa.

Con l'enciclica *Pacem in terris* dell'11 aprile 1963 il papa aveva dato un forte impulso al movimento delle donne, riconoscendo la loro emancipazione come un importante e positivo "segno dei tempi" e orientando, in tal modo, verso quegli elementi di liberazione che potevano aiutare ad uscire da avvilenti situazioni di oppressione. L'enciclica segnò l'attenzione sul rapporto tra la pace, la libertà e la dignità dell'essere umano: fondamenti del convivere pacifico dei popoli e della costruzione dell'unica famiglia umana (LA VALLE, 1987).

Per questo nella donna, entrata a pieno titolo nella vita pubblica, "diviene sempre più chiara e operante la coscienza della propria dignità. Sa di non poter permettere di essere considerata e trattata come strumento; esige di essere considerata come persona, tanto nell'ambito della vita domestica che in quello della vita pubblica" (*Pacem in terris*, § 22).

Tale riconoscimento, però, non si tradusse nei fatti in un'accoglienza delle donne al Concilio e Giovanni XXIII, morto appena il 3 giugno 1963, non ebbe modo, se anche lo avesse voluto, di aprire loro una possibilità di partecipazione.

Durante la I sessione del Concilio le donne non erano presenti, eccetto poche giornaliste, che, oltretutto, non erano ammesse a tutti gli incontri preparatori, né, cosa ancora più sorprendente, a ricevere l'eucarestia in S. Pietro durante le assemblee conciliari. A Eva Fleischner, giornalista del "Grail Notes", fu fisicamente vietato da una guardia svizzera, durante una messa ecumenica, di ricevere la comunione insieme agli altri giornalisti uomini (McENROY, 1966, p. 99)[11]. Questa esclusione destò non poca meraviglia e fu applicata anche a persone illustri: non solo alla cognata di papa Montini - subentrato nella guida della Chiesa come Paolo VI - ma anche alla signora Nhu, moglie di Ngô Dinh Nhu, fratello del presidente del Vietnam assassinato il 2 novembre 1963 durante un colpo di stato, e cognata di Ngo Dinh Thuc, arcivescovo di Hue che il 2 dicembre, esattamente un mese dopo l'attentato, volle celebrare una messa in Vaticano in memoria di suo fratello. Solo ai figli maschi fu consentito di ricevere l'eucarestia e non a lei, in quanto donna (KOMONCHAK, 1999, p. 41)[12].

Le prime avvisaglie del cambiamento si registrarono nella II sessione, allorché il cardinale Suenens, arcivescovo di Malines-Bruxelles, nella seduta del 22 ottobre 1963, parlando della Chiesa e dei doni che lo Spirito riversa su tutti i membri, propose di invitare anche

donne uditrici aggiungendo ironicamente: "Mi pare che le donne costituiscano quasi il 50% dell'umanità" e osservando, con altrettanta ironia, che le religiose – che pure appartengono alla Chiesa! –, avessero superato il milione. L'intervento fu applaudito, ma suscitò anche molti timori e preoccupazioni, tra cui quella dell'arcivescovo Slipyi che richiamò il divieto paolino di 1Cor 14,34 "Le donne tacciano in assemblea" per giustificare il ruolo passivo che le donne dovevano avere (KOMONCHAK, 1999, p. 42). Intanto, il comitato esecutivo della "World Federation of Female Catholic Young" e "l'International Union of Catholic Women" si rivolsero al papa chiedendo che le donne venissero ammesse come uditrici e, nel gennaio del 1964, Vittorino Veronese (1910-1986) chiese a nome di tutti gli uditori di estendere anche alle donne la presenza al Concilio[13].

Non possiamo più tacere»

Nel 1964 fu pubblicato a nome della giurista svizzera Gertrud Heinzelmann[14] il libro anglo-tedesco: *Wir schweigen nicht länger! Frauen äussern sich zum II. Vatikanischen Konzil. We Won't Keep Silence Any Longer! Women Speak Out to Vatican Council II* ["Non possiamo stare più a lungo in silenzio". Le donne esprimono il loro parere al concilio Vaticano II]. Esso contiene, oltre al saggio di Heinzelmann, le analisi delle tedesche Theresia Münch[15], Iris Müller[16] e Ida Raming e delle americane Rosemary Lauer e Mary Daly[17].

Le richieste avanzate dalle giovani teologhe comportavano una riflessione critica sull'antropologia di Tommaso d'Aquino e, soprattutto, sulle varie giustificazioni bibliche e dottrinali relative all'esclusione delle donne dal sacerdozio; reclamavano l'uguaglianza assoluta delle donne nell'istituzione ecclesiale cattolica romana, insistendo su una riforma del linguaggio liturgico segnato profondamente al maschile.

Le sei donne, dunque, ponevano essenzialmente tre punti nodali nei loro interventi: la questione liturgica, quella biblica e quella ecclesiale. Inserendosi nell'ampio movimento liturgico nato agli inizi del Novecento, che aveva visto l'impegno di uomini e donne nel superare il disagio dei credenti di essere spettatori muti di un'azione rituale non più comprensibile[18], le teologhe puntavano l'attenzione sul recupero del protagonismo liturgico dei fedeli, dei ruoli da valorizzare attraverso il comune sacerdozio e sull'introduzione di un linguaggio simbolico inclusivo che avrebbe dato visibilità alle donne.

Allo stesso modo, riproponevano il tema ecclesiologico, che aveva conosciuto un'attenzione al laicato grazie ai lavori degli anni '50 dei teologi Jean Daniélou, Yves Congar e Karl Rahner, i quali, partendo dalla Bibbia, avevano offerto una visione positiva del laicato richiamando il suo ruolo sacerdotale-profetico-regale e aprendo a ben altre e a più ampie riflessioni sulla Chiesa, sulla sua vita interna e sulla sua missione.

In quegli stessi anni, in Italia, Adriana Zarri (1924-2010) intervenne nel 1962, alle soglie del Concilio, con il libro *La Chiesa nostra figlia* (ZARRI, 1962). La sua critica al trionfalismo clericale prefigurava i temi della riforma della Chiesa, lo sviluppo di un *modello di comunione*, di unità mistica prima che giuridica, libera da egemonie e ricca di carismi. In tale prospettiva, Zarri ripensava i rapporti e i ruoli di tutti i membri della Chiesa a cominciare dal laicato e dalla

donna, liberati dagli angusti limiti degli stereotipi culturali. E, ancora, ricordiamo la presenza a Roma durante il Concilio della norvegese Kari Elisabeth Børresen, che portava avanti le sue ricerche relativamente all'influenza dell'antropologia androcentrica di Agostino e di Tommaso d'Aquino sulla formazione della dottrina cristiana (BØRRESEN, 1968) e di Maria Vingiani che, avviata un'attività di dialogo e di formazione ecumenica a Venezia fin dal 1947, all'annuncio del Concilio si trasferì a Roma nel 1958 e, con l'incoraggiamento di Giovanni XXIII, trasformò la sua attività in Movimento nazionale, interconfessionale e laico (1964) che portò alla fondazione del SAE (Segretariato attività ecumeniche) nel 1966 (VINGIANI, 2006, p. 166-202).

Il Concilio: una tappa storica

Il merito della convocazione fu comunque di Paolo VI che, grazie anche alla sua personale sensibilità, seppe cogliere gli elementi di novità di una società che chiedeva riconoscimento del soggetto femminile.

Sappiamo anche, dal diario di una uditrice, l'australiana Rosemary Goldie, che certamente il papa avrebbe voluto chiamare le donne prima ancora della terza sessione, ma le resistenze dei padri conciliari avevano rallentato questa sua decisione (GOLDIE, 1989, p. 104).

Dunque, tra la terza e la quarta sessione del Concilio, dal settembre 1964 al luglio 1965, furono chiamate in tutto 23 uditrici: 10 religiose e 13 laiche, scelte, perlopiù secondo criteri di internazionalità e di rappresentanza.

Le religiose furono, in ordine di convocazione: l'americana *Mary Luke Tobin* (Suore di Loreto), presidente della Conferenza delle Superiore Maggiori degli Istituti Femminili di America; l'egiziana *Marie de la Croix Khouzam* (Suore egiziane del Sacro Cuore), presidente dell'Unione delle Religiose d'Egitto; la libanese *M. Henriette Ghanem* (Sacri Cuori di Gesù e di Maria di Beirut), presidente delle Superiore Maggiori Maronite; la francese *Sabine de Valon* (Sacro Cuore), superiora generale delle religiose del Sacro Cuore e presidente dell'Unione Internazionale delle Superiori generali (UISG); la tedesca suor *Juliana Thomas* (Povere Ancelle di Gesù Cristo), segretaria generale dell'Unione delle Superiore di Germania; la francese *Suzanne Guillemin* (Figlie della Carità), superiora generale delle Figlie della Carità; la spagnola *Cristina Estrada* (Ancelle del Sacro Cuore di Gesù), superiora generale delle Ancelle del Sacro Cuore di Gesù; l'italiana *Costantina Baldinucci* (Suore di Carità delle Sante Bartolomea e Vincenza Gerosa, dette Suore di Maria Bambina), presidente della Federazione Italiana Religiose Ospedaliere; l'americana *Claudia Feddish* (Suore di rito bizantino dell'ordine di S. Basilio), superiora generale dell'Ordine delle Suore Basiliane; la canadese *Jerome M. Chimy* (Suore Ancelle di Maria Immacolata di rito bizantino-ucraino), superiora generale delle Suore Ancelle di Maria Immacolata.

Le laiche chiamate furono: la francese Marie Louise *Monnet*, presidente del Movimento Internazionale dell'Apostolato dei Ceti Sociali Indipendenti; la spagnola *Pilar Bellosillo*, presidente dell'Unione Mondiale delle Organizzazioni Femminili Cattoliche; l'australiana *Rosemary Goldie*, segretaria esecutiva del Comitato Permanente dei Congressi Internazionali per l'Apostolato dei Laici; l'olandese *Anne-Marie Roeloffzen*, segretaria generale della

Federazione Mondiale della Gioventù Cattolica Femminile, le italiane e vedove di guerra; l'italiana *Amalia Dematteis*, ved. Cordero Lanza di Montezemolo, presidente del Patronato dell'Assistenza Spirituale delle Forze Armate; l'italiana *Ida Marenghi-Marenco*, ved. Grillo, *Alda Miceli*, presidente del Centro Italiano Femminile; l'americana *Catherine McCarthy*, presidente del Consiglio Nazionale delle Donne Cattoliche; la coppia messicana *Luz Maria Longoria e Josè Alvarez Icaza Manero*, presidenti del Movimento della Famiglia Cristiana; l'argentina *Margherita Moyano Llerena*, presidente della Federazione Mondiale della Gioventù Cattolica Femminile; l'uruguaiana *Gladys Parentelli*, presidente del Movimento della Gioventù Agraria Cattolica Femminile; la tedesca *Gertrud Ehrle*, presidente della Federazione Tedesca delle Donne Cattoliche; la cecoslovacca *Hedwig von Skoda*, presidente dell'Equipe Internazionale di Rinascita Cristiana.

A queste uditrici si devono aggiungere una ventina di esperte o *perite*, chiamate per le loro specifiche competenze e professionalità, come l'economista Barbara Ward, esperta internazionale di questioni inerenti la fame del mondo[19], Patricia Crowley, un'autorità sulle tematiche relative al controllo delle nascite, ed Eileen Egan, non violenta e pacifista, consultata sulle problematiche concernenti la guerra. In merito a quest'ultimo tema, ricordiamo che la riflessione sulla pace bussava alle porte della Chiesa già dagli inizi del '900. Tre donne avevano ricevuto il Nobel per la pace: l'austriaca Bertha von Suttner (1843-1914), presidente onorario dell' "Ufficio internazionale per la pace"[20] nel 1905; e le americane Jane Addams (1860-1935) nel 1931 e Emily Greene Balch (1867-1961) nel 1946, entrambe della "Lega internazionale delle donne per la pace e la libertà"[21], rappresentanti, dunque, di un vasto movimento che vedeva impegnate le donne nella costruzione di una comunità internazionale fondata non su rapporti di forza, ma di rispetto. Non fu allora un caso che l' "Unione mondiale delle organizzazioni femminili cattoliche" (UMOFC), che raggruppava 36 milioni di donne di 110 organizzazioni sui cinque continenti, scelse come tema del suo congresso del 1952 *La pace mondiale e le responsabilità della donna cristiana.*

In questo anelito di composizione in unità della famiglia umana, vanno inserite anche l'esperienza di Chiara Lubich e del "Movimento dei Focolari", fondato nel 1943 ed approvato proprio da Giovanni XXIII nel 1962, ma anche le lotte delle pacifiste cattoliche Doroty Day (1897-1980), fondatrice del movimento "Catholic Worker" (Lavoratori Cattolici) nel 1933, ed Eileen Egan (1912-2000), cofondatrice della sezione americana di "Pax Christi" (1962). Sia Day che Egan furono presenti al Concilio. Doroty Day era una delle cinquanta "Madri per la pace" che si recarono a Roma nel 1963 per ringraziare papa Giovanni per la sua enciclica *Pacem in Terris* (CIRIELLO, 2011). Eileen Egan, chiamata come esperta al Vaticano II, ha esercitato una notevole influenza sulla redazione delle dichiarazioni sulla pace del Concilio: grazie a lei le Nazioni Unite riconosceranno nel 1987 l'obiezione di coscienza come un diritto umano universale.

L'influenza delle uditrici si ebbe soprattutto su due documenti ai quali avevano lavorato nelle sottocommissioni: le costituzioni *Lumen Gentium*, che sottolineò il rifiuto di qualunque discriminazione sessuale, e la *Gaudium et Spes*, nella quale emerse la visione unitaria dell'uomo-donna come "persona umana" e l'uguaglianza fondamentale dei due. Sappiamo degli interventi autorevoli di alcune di loro (per esempio di Goldie, Bellosillo e Guillemin) affinché l'affermazione della dignità della persona umana superasse ogni considerazione specifica sul

femminile, che non si trattò come argomento a sé, separato, ma si volle liberato da qualunque gabbia e limitazione. Emblematico, a riguardo, fu un intervento di Goldie. A padre Congar, uno dei grandi teologi del Concilio, che pensava di fare una cosa gentile volendo inserire nel documento un'elegante espressione paragonando le donne alla delicatezza dei fiori e ai raggi di sole, l'australiana replicò: "Padre, lasci fuori i fiori. Ciò che le donne vogliono dalla Chiesa è di essere riconosciute come persone pienamente umane" (TOBIN, 1981, p. 24). Non l'esaltazione della donna occorreva nella Chiesa, ma il riconoscimento della sua dignità.

Il primato della parità fondamentale, per le uditrici conferiva a tutti, e quindi anche alle donne, il principio della corresponsabilità apostolica. I laici, donne e uomini, per loro non erano più relegati alla passività e alla recettività, ma ricevevano un ruolo attivo e importante nella Chiesa.

Di grande rilevanza fu anche il superamento della tradizionale concezione contrattualistica e giuridica dell'istituto familiare, attraverso il recupero del valore fondamentale dell'amore coniugale, fondato su un' "intima comunità di vita e di amore". In tale prospettiva il contributo della coppia messicana Luz Marie Alvarez Icaza e di suo marito Josè nella sottocommissione della *Gaudium et Spes* fu determinante nel cambiare l'attitudine dei vescovi nei confronti del sesso nella coppia coniugale, da considerare non più come *rimedio della concupiscenza* legato al peccato, ma come espressione e atto di amore (VALERIO, 2012, p. 131).

Dobbiamo anche ricordare l'importante contributo dell'economista Barbara Ward al dibattito sulla presenza della Chiesa nel mondo e al suo impegno perché la Chiesa dicesse una parola credibile sul problema della povertà e sul tema dello sviluppo umano.

Anche le religiose uditrici svolsero un ruolo importante nel mettere in atto l'*aggiornamento* della vita religiosa, innescando processi di innovazione e di sperimentazione. Esse lavorarono nel riposizionare al centro della vita religiosa Cristo e il suo messaggio, attraverso il ritorno alle fonti bibliche e liturgiche; sottolinearono la dignità personale di ogni membro della comunità, valutando le specificità e i valori dell'essere donna; spinsero per una diversa attitudine delle religiose nei confronti del mondo verso il quale dovevano aprirsi (BIANCHI, 1967).

Possiamo dire che il significato del Concilio per le donne, comunque, va ben al di là dei pochi, ma significativi, riferimenti presenti nei suoi documenti. Esso va ricercato, infatti, in una nuova metodologia, di ascolto e di dialogo, che riconobbe dignità ad ogni persona umana e aprì a ogni battezzato, in virtù della funzione regale, profetica e sacerdotale, nuovi spazi di responsabilità e partecipazione all'interno della Chiesa, senza distinzione di sesso, di etnia, di cultura.

Il Concilio non ha voluto esprimere definizione dogmatiche, ma aprire finestre su un mondo in trasformazione, chiedendo alla Chiesa di rinnovarsi e di aggiornarsi. Per le donne e per i laici consentì l'accesso alle Facoltà Teologiche: nel 1965 al Pontificio Istituto Biblico entrò la prima "allieva straordinaria", Maria Luisa Rigato, e, nel 1970, Nella Filippi (1921-2004) fu la prima donna a conseguire il dottorato in teologia alla Pontificia Facoltà "Angelicum" di Roma.

Notas

1 "Con gioia salutiamo le Nostre amate figlie in Cristo, cioè le cosiddette donne Uditrici, alle quali per la prima volta è stata data la facoltà di partecipare ad alcune adunanze del Concilio" (Acta Apostolicae Sedis, 1964, p. 814).

2 Marie Louise Monnet annota nelle sue memorie: "un rassegnato Pericle Felici alzò le braccia in segno di accettazione" (MONNET, 1968, p. 209).

3 L'elenco completo, presso l'Archivio Segreto Vaticano, Conc. Ecum. Vat. II, 670 e 671.

4 L'imperatrice d'Oriente Irene, infatti, convocò il VII Concilio di Nicea nel 787, ma lo presenziò in quanto imperatrice.

5 La riflessione religiosa ha giocato un ruolo non secondario nello scambio tra ripensamenti della fede e attività emancipazioniste.

6 Mi riferisco al pensiero di Betty Friedan che, parlando della "mistica della femminilità" per la quale le donne si dedicavano esclusivamente a marito, figli, casa, affermava: "Non possiamo più ignorare quella voce interiore che parla nelle donne e dice: 'Voglio qualcosa di più del marito, dei figli e della casa'" (FRIEDAN, 1976, p. 27).

7 Il modernismo fu condannato con l'enciclica Pascendi nel 1906.

8 Diverse donne furono legate a Buonaiuti e alla sua comunità per portare avanti idee di riforma e di rinnovamento attraverso la lettura del Vangelo. Tra di loro Isabella Grassi (Cf. TARICONE, 2000, dove si fa riferimento anche a circoli e a salotti diretti e frequentati da donne dalla forte idealità religiosa).

9 Cf. L'enciclica Mortalium animos, 1928.

10 Già nel 1931, un'altra cattolica, Marie Lenoël, in occasione dell'apertura della sezione francese dell'associazione "Alleanza Giovanna d'Arco", che apriva a un impegno internazionale, disse che sarebbe stato il momento di dimostrare non solamente che si può essere "femministe benché cattoliche", ma soprattutto "femministe perché cattoliche".

11 La Fleischner, nata a Vienna nel 1925, figlia di un ebreo convertito, è stata pioniera nel dialogo tra gli ebrei e i cattolici, impegnata sia a tenere in vita la memoria dell'Olocausto sia a portare avanti studi sull'anti-giudaismo presente nella Chiesa. Faceva parte del movimento internazionale femminile "Grail", fondato nell'Ohio nel 1944.

12 Il divieto durò fino al 16 settembre 1964 quando quattro uditrici ricevettero la comunione eucaristica durante la messa conciliare.

13 Gli uditori maschi furono ammessi già nella I sessione a partire dal 14 settembre 1963.

14 Il 23 maggio 1962 la giurista svizzera Gertrud Heinzelmann aveva inviato alla Commissione preparatoria per l'apostolato dei laici un documento, pubblicato, con il titolo Frau und Konzil - Hoffnung und Erwartung ["La donna e il Concilio - Speranza e Attesa"], sull'organo dell'associazione zurighese per il diritto di voto alle donne, "Die Staatsburgerin". Chiedeva pubblicamente che nella Chiesa cattolica, sulla base dell'eguaglianza proclamata, le donne avessero accesso al diaconato e al sacerdozio.

15 La teologa Theresia Münch in più occasioni aveva scritto a Pio XII (nel 1953 e nel 1954) con l'esplicita richiesta di concedere l'ordinazione alle donne. Poco prima dell'inizio del Vaticano II, in data 3 ottobre 1962, inviò a Giovanni XXIII, al segretariato del Concilio e ai vescovi di lingua tedesca una lettera e un documento di 14 pagine in cui si dichiarava a favore del sacerdozio femminile, chiedendo tra l'altro che le donne fossero esplicitamente menzionate quando si parlava di uomini e che le teologhe fossero invitate al Concilio.

16 Peter-Josef Kessler, professore di diritto canonico dell'Università di Münster, permise a Ida Raming di preparare una tesi sui fondamenti dogmatici e giuridici del canone 1024 che escludeva le donne dall'ordine sacro. La tesi era un approccio critico alle giustificazioni esegetiche, storico-dogmatiche e dottrinali dell'esclusione delle donne dal sacerdozio e giungeva alla conclusione che tutti gli argomenti tradizionali erano senza fondamento e non potevano dimostrare uno ius divinum. Il lavoro, completato nel 1969, fu pubblicato nel 1973 come Der Ausschluss der Frau vom priesterlichem Amt - Gottgewollte Tradition oder Diskriminierung? [La donna esclusa dal ministero sacerdotale - tradizione conforme alla volontà di Dio o discriminazione?].

17 Rosemary Lauer, docente di filosofia alla St. John's University di New York (USA) pubblicò diversi articoli dedicati al tema "donne e Chiesa" sulla celebre rivista americana "Commonweal". Mary Daly (1928-2010), intenzionata a studiare teologia, poiché nessuna università degli Stati Uniti concedeva tale dottorato a una donna, si trasferì alla fine degli anni Cinquanta in Svizzera, iscrivendosi all'Università di Fribourg, dove fu la prima americana a diplomarsi nel 1964. Nella posta dei lettori apparsa sul "Commonweal" del 14 febbraio 1964, riconobbe di aver provato vergogna per se stessa e per tutte le donne che, "conoscendo lo statuto semi-umano della donna nella Chiesa, restano egualmente in silenzio". Nel gennaio 1965, durante il Concilio, consapevole della chiusura paternalistica della Chiesa nei confronti delle donne, iniziò a lavorare alla stesura di The Church and the second sex, pubblicato nel 1968.

18 A parte l'antesignana Antonietta Giacomelli, ricordiamo la letterata carmelitana Oda Schneider (1892-1987), la colta monaca benedettina Aemiliana Löhr (†1972), la creativa americana Justine Ward (1879-1975), l'erudita olandese Christine Mohrmann (1903-1988) come alcuni tra gli esempi ancora poco studiati di donne impegnate per la riforma liturgica.

19 Barbara Ward, che attraverso i suoi studi sosteneva la connessione dei temi della giustizia con quelli della povertà, ispirerà alcune pagine della Populorum progressio di Paolo VI. Al suo ingresso in Vaticano, il Segretario di Stato, Pericle Felici, vide "con orrore" che era una donna e non le si consentì di presentare nella assemblea conciliare il memorandum da lei preparato; sarà un uomo, l'uditore James Norris, a leggere la relazione che Ward aveva scritto e per la quale era stata chiamata.

20 Il "Bureau international permanent de la paix" è la più antica associazione umanitaria mondiale per la diffusione dell'idea del pacifismo (1891). La von Suttner, che era stata segretaria di Alfred Nobel, scrisse nel 1889 Giù le armi, affermando la necessità di un disarmo totale di tutte le nazioni e dell'istituzione di una corte d'arbitrato che risolvesse i conflitti internazionali facendo ricorso al diritto e non alla violenza.

21 La "Women's International League for Peace and Freedom (WILPF)", associazione di sole donne che fu fondata nel 1925 per chiedere a tutti i capi di Stato di fermare la guerra, non per armistizio, ma per tacito accordo. Ricordiamo anche le riflessioni di Virginia Woolf nella sua opera Le tre Ghinee (1936) nella quale sottolineava come la guerra nascesse dalla sopraffazione e dalla violenza proprie del codice maschile, che si erano imposte nell'ambito religioso, economico e politico.

Fontes

Acta Apostolicae Sedis, 1964. p. 814.

Archivio Segreto Vaticano, Conc. Ecum. Vat. II, 670 e 671.

Convenzione sui diritti politici delle donne. ONU. 1954.

Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo. Parigi. 1948.

GIOVANNI XXXIII, **Pacem in terris**, lettera enciclica. 1963.

Referências

ARNOLD, Franz Xaver. **La femme dans l'Église**. Paris: Éditions Ouvrières, 1955.

BIANCHI, Maria Clara. **Il postconcilio e la suora**. Documentazione relativa all'attività di madre Costantina Baldinucci come "uditrice" al Concilio Ecumenico Vaticano II nella III e IV sessione. Viboldone: Tipografia S. Benedetto, 1967.

BØRRESEN, Kari Elisabeth. **Subordination et Equivalence**. Nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin. Oslo, 1968. Trad. it. Natura e ruolo della donna in Agostino e Tommaso d'Aquino. Assisi: La Cittadella, 1979.

BORGOGNONI, Mariano. **Sorella Maria selvatica e libera in Cristo**. Assisi: Cittadella, 2007.

CIRIELLO, Caterina. **Doroty Day**. Le scelte dell'amore. Roma: Lateran University Press, 2011.

DANIÉLOU, Jean. Le ministère des femmes dans l'Église ancienne. **La Maison-Dieu**, n. 1, p. 70-96, 1960.

FOSSATI, Roberta. Dal salotto al cenacolo: intellettualità femminile e modernismo. In: BETRI, Maria Luisa; BRAMBILLA, Elena (Ed.).**Salotti e ruolo femminile in Italia tra fine Seicento e primo Novecento.** Venezia: Marsilio, 2004. p. 455-473.

FRIEDAN, Betty. **La mistica della femminilità**. Milano: Edizioni di Comunità, 1976.

GIACOMELLI, Antonietta. **Per la riscossa cristiana**. Milano: Libreria editrice milanese, 1913.

GOLDIE, Rosemary. **Paolo VI e i problemi ecclesiologici al Concilio**. Brescia: Queriniana, 1989.

HEINZELLMANN, Gertrud. **Wir schweingen nicht langer!** Frauen aussern sich zum II Vatikanischen Konzil. Zurigo: Éditions Interfeminas, 1964.

KOMONCHAK, Joseph. L'ecclesiologia di comunione. In: ALBERIGO, Giuseppe (diretta da), MELLONI, Alberto (a cura di). **Storia del Concilio Vaticano II**: La chiesa come comunione (settembre 1964-settembre 1965). Bologna: Il Mulino, 1999. 4 v.

LA VALLE, Raniero. Pacem in terris. **L'enciclica della liberazione**. Firenze: Ed. Cultura della Pace, 1987.

McENROY, Carmel Elizabeth. **Guest in their own House**. The Women of Vatican II. New York: Crossroad, 1966.

MELLONI, Alberto; NOCETI, Serena; PERRONI, Marinella (a cura di). **Tantum aurora est.** Donne e Concilio Vaticano II. Berlino: Lit Verlag, 2012.

MONNET, Marie-Louise. **Avec amour et passion**. Chambray-lès-Tours: CLD, 1968.

SALERNO, Elisa. **Per la riabilitazione della donna**. Vicenza: Tipografia Ditta Fratelli Pastorio, 1917

_____, Elisa**. Commenti critici alle note bibliche antifemministe**, Vicenza: Arti grafiche G. Rossi e C, 1926.

_____, Elisa. **La donna in san Paolo**. Vicenza: Arti grafiche delle Venezie, 1952.

_____, Elisa. **Porrò inimicizia fra te e la donna**. Vicenza: Arti grafiche delle Venezie, 1954.

SCATTIGNO, Anna. Antonietta Giacomelli. In: ROCCELLA, Eugenia, SCARAFFIA, Lucetta (a cura di). **Italiane**. Dall'unità d'Italia alla prima guerra mondiale (1861-1914). Roma: Presidenza del Consiglio dei Ministri, 2004. p. 97-100. 1 v.

SPINELLI, Giovanni. Per la storia del monachesimo femminile italiano del Novecento: cinque vergini sagge nell'età di Margherita Marchi. In: TAGLIABUE, Mauro (a cura di). **Margherita Marchi (1901-1956) e le origini delle benedettine di Viboldone**. Milano: Vita e Pensiero, 2007.

SUENENS, Léon-Joseph. **La promotion apostolique de la religieuse**. Bruges-Paris: Desclée de Brouwer, 1962.

TARICONE, Fiorenza. **Isabella Grassi**. Diari (1920-21). Associazionismo femminile e modernismo. Genova: Marietti, 2000.

TOBIN, Mary Luke. **Hope is an open Door**. Nashville: Abingdon, 1981.

VACCARI, Michela. **Lavoratrice del pensiero**. Elisa Salerno, una teologa ante litteram. Cantalupa (TO): Effatà, 2010

VALERIO, Adriana. Donne e teologia nei primi trent'anni del '900. **Rassegna di Teologia**, n. 1, p. 103-114, 2001.

_____, **Madri del Concilio**. Ventitré donne al Vaticano II. Roma: Carocci, 2012.

_____,**Donne e Chiesa**. Una storia di genere. Roma: Carocci, 2016. p. 200-203.

VICENTINI, Elisa. **Una chiesa per le donne**. Elisa Salerno e il femminismo cristiano. Napoli: D'Auria, 1995.

VINGIANI, Maria. A quarant'anni dal Concilio: esperienza e testimonianza. In: AA.VV. **"Se aveste fede quanto un granello di senape..."**. Atti della XLII sessione di formazione ecumenica del SAE (Chianciano Terme, 23-29 luglio 2005). Milano: Ancora, 2006. p. 166-202.

ZARRI, Adriana. **La Chiesa nostra figlia**. Vicenza: La Locusta, 1962.

Artigo recebido em 07 de dezembro de 2016
Artigo aceito em 25 de maio de 2017

DOI 10.5216/o.v17i2. 39950

O Monsenhor Luigi Pescarmona e as lutas sociais na Diocese de Guarabira (PB)

Francisco Fagundes de Paiva Neto[*]

Resumo: Através de fontes diversificadas, procuramos responder à questão de como seu deu a trajetória religioso-política do padre italiano Luigi Pescarmona. A opção de Luigi Pescarmona de tornar-se padre sofreu a influência da experiência de sacerdotes italianos opositores do regime fascista, além de ele ser pertencente a uma família de inclinação socialista e católica. A trajetória do religioso decorreu em meio a duas grandes transições no campo religioso católico: o Concílio do Vaticano e a crise da Teologia da Libertação, a partir da década de 1980. Durante a fase compreendida entre 1960 e fins da década de 1990, analisamos como ocorreu a experiência religiosa-política do padre Luigi Pescarmona, por meio de um *habitus* partigiano, ligado à Teologia da Libertação, cuja relação se deu com as demandas pela reforma agrária, sobretudo no estado da Paraíba. Os aportes de Pierre Bourdieu fomentaram a nossa percepção sobre a dinâmica do campo político, as disputas simbólicas, os conflitos entre classes e de representações, que demonstram diversos níveis de conflito no campo de força societal. Através da micro-história, recorremos ao uso das escalas, que nos permitiu perscrutar as fontes disponíveis. Utilizamos fontes orais, bibliográficas, primárias, artigos de jornais e documentos oriundos de arquivos judiciais.

Palavras-chave: Biografia; Trajetória; Teologia da Libertação; Memória; História oral.

[*] Graduado em História-Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), onde também fez mestrado em Ciências Sociais. Doutor em Ciências Sociais/UFCG. Professor de História do Brasil na UEPB. Universidade Estadual da Paraíba - Universidade Federal de Campina Grande. Graduado em História - UFRN.
E-mail: chicofagundes@gmail.com

The Monsignor Luigi Pescarmona and social struggles in the Diocese of Guarabira, Paraíba State

Abstract: We search to explain, through different sources, the question on how the religious political trajectory of the Italian priest called Luigi Pescarmona occurred. Luigi Pescarmona followed his calling under the influence of Italian priests who were opposed to the fascist regime, besides he belonged to a catholic family with socialist tendencies. His religious career was developed during two big transitions in the catholic religious field: The Vatican Council and the Liberation Theology crisis in the 1980s. We analyze his political religious practices during the period of 1960 to the 1990s through the partisan *habitus*, linked to the Liberation Theology, related to agrarian reform especially in the state of Paraíba, northeast of Brazil. Pierre Bourdieu's theoretical approach fomented our perception about the dynamics in the political field, the symbolic disputes, classes and representation conflicts in different societal levels. Regarding the micro historical contributions, we used the methodological approach of scales which allowed us a fair analysis of the available sources. As sources, we used oral narratives, bibliographical documents, primary sources, newspaper articles, and court law archives.

Keywords: Biography; Trajectory; Liberation Theology; Memory; Oral History.

El Monseñor Luigi Pescarmona y las luchas sociales en la Diócesis de Guarabira, Departamento de Paraíba

Resumen: A través de diferentes fuentes, tratamos de responder a la pregunta de cómo fue la trayectoria religiosa y política del sacerdote italiano Luigi Pescarmona. La opción para Luigi Pescarmona de ser sacerdote fue influenciada por de la experiencia de los sacerdotes italianos opositores al régimen fascista, así como por la inclinación socialista y católica de su familia. La trayectoria de la religión tuvo lugar en medio a dos transiciones importantes en el campo de la religión católica: el Concilio Vaticano II y la crisis de la Teología de la Liberación, a partir de la década de 1980. Durante el período comprendido entre 1960 y finales de 1990, analizamos las experiencias religiosas y políticas del Padre Luigi Pescarmona, a través de un habitus partisano, vinculado a la teología de la Liberacíon, cuya relación se da con las demandas por la reforma agraria, especialmente en el estado de Paraíba. Las aportaciones de Pierre Bourdieu fomentaron nuestra comprensión de la dinámica en la esfera política, las disputas simbólicas, los conflictos entre clases y representaciones, que expoen diversos niveles de conflictos en el campo de la fuerza de la sociedad. A través de la microhistoria recurrimos al uso de escalas, lo que nos permite investigar las fuentes disponibles. Utilizamos fuentes orales, bibliográficas, primarias, artículos de periódicos y documentos oriundos de los archivos judiciales.

Palabras clave: Biografía; trayectoria; Teologia de la Liberación; memoria; historia oral.

Considerações iniciais

Durante a nossa pesquisa voltada para a escrita da tese doutoral, tivemos contato com uma diversidade de documentos, que procuramos cotejar como forma de analisar a trajetória de um religioso católico, quanto aos movimentos sociais no campo. Esse esforço deu-se em uma atividade científica relacionando a história oral e a pesquisa em arquivos documentais. As entrevistas semiestruturadas possibilitaram um aprofundamento de questões sobre a herança político-socialista de uma região italiana na prática católica de um padre piemontês, cuja migração deu-se de um país associado ao Estado do Bem-Estar Social (embora tenhamos ciência dos problemas meridionais no caso italiano) para um país de economia periférica e de acentuadas disparidades regionais. As entrevistas com o padre foram realizadas ao longo de um ano, aprofundando as modalidades de resistência política motivadas pela Teologia da Libertação (TL) entre os religiosos e os leigos diante do avanço do capitalismo no campo (culturas pastoris, canavieira e pela ampliação das áreas de pasto) e da marginalidade social (favelização e migrações internas).

A escrita da biografia do monsenhor Luigi Pescarmona contou com documentos como processos, cartas, relatórios produzidos por religiosos e também pelo Livro de Tombo da Diocese de Guarabira. A diversidade das fontes permitiu-nos analisar a participação do padre em um contexto religioso e político de expressiva mobilização social de camponeses, mormente nas décadas de 1980 e 1990.

Breve abordagem sobre a influência dos religiosos estrangeiros no contexto católico brasileiro

As dinâmicas internas da Igreja, quanto à distribuição dos seus quadros entre diversos países, trouxeram consigo um fenômeno que reconfigurou o campo católico brasileiro, a partir da década de 1960, período de chegada ao Brasil de vários religiosos europeus. A chegada ao Brasil de muitos desses religiosos para o trabalho pastoral reverberou nas diversas regiões, tal qual um impacto quanto às liberdades políticas e à exclusão social. Essa condição credenciou muitos padres e freiras à participação em movimentos sociais urbanos e rurais, enfrentando os rigores da ditatura militar. Em escalas menores, os confrontos de muitos desses padres reformadores pela via da Teologia da Libertação (TL) ocorreram com empresários, comerciantes e membros da hierarquia católica associados às práticas de conservação social. Essa condição repercutiu em punições, expulsões, violências físicas e mortes de alguns religiosos, que se opuseram ao regime, por meio de conflitos na sociedade nacional e no interior da própria Igreja.

Os princípios do Concílio do Vaticano II (1962-1965) caracterizados pelo ecumenismo e pela descentralização possibilitaram aos religiosos uma imersão nas comunidades/sociedade, produzindo alguns conflitos com grupos mais ligados aos padrões do catolicismo tradicional, afeito ao centralismo e à cooptação ou ao beneplácito do clero, especialmente, por causa das

tensões originadas do liberalismo, do socialismo, do comunismo e das igrejas protestantes. Essa abertura de contato mais flexível dos religiosos com os fiéis tendeu ao estabelecimento de níveis de diálogo com a Teologia da Libertação, mormente devido à percepção dos problemas sociais e da violência política.

Diante do processo político do golpe civil-militar de 1964, setores da Igreja realizaram um conjunto de reflexões sobre o impacto do regime, assumindo a oposição política, tanto nas cidades como no campo. Essa conjugação tornou-se mais clara na década de 1970, quando emergiram expressões do movimento sindical rural e dos religiosos envolvidos com as questões de mobilizações dos trabalhadores afetados pela ordem econômica vigente.

A Igreja Católica mobilizou durante a década de 1970 agentes nas áreas rurais do Nordeste, a partir de fundamentos remanescentes da Ação Católica no Meio Rural (ACR), do Movimento de Evangelização Rural (MER), das Pastorais Rurais, que se afiliavam à Comissão Pastoral da Terra (CPT) ou de algumas organizações como o Serviço de Assistência Rural (SAR). Devemos atentar para o sentido de demarcar um espaço político por meio da Doutrina Social da Igreja diante dos grupos partidários de esquerda. Destarte, temos uma aproximação da Igreja com ideias progressistas, desde a garantia da permanência nas balizas clericais, distanciando-se dos quadros socialistas ou comunistas de aspecto laicizante. E essa afirmação assenta-se no contexto de tomada de posição dos bispos, por meio de alguns documentos como "Ouvi os clamores do meu povo" (região Nordeste) e "Marginalização de um povo. O grito das Igrejas" (Centro-Oeste), que demonstraram claramente as posições teológicas e políticas da hierocracia católica diante dos dilemas cotidiano dos camponeses (MARTINS, 1985, p. 118). E esses documentos foram atualizados por meio de um documento episcopal aprovado em 1980, na cidade de Itaici (SP), sob o título de "Igreja e os problemas da terra", cuja tônica era a percepção da cisão entre "a terra da exploração" e "a terra de trabalho", que demarca a vida brasileira, a partir de raízes históricas desde o século XIX com a Lei de Terras (1850). Conforme a análise:

> Quando, em 1979, à época da *abertura* do Governo Figueiredo, o 3º Congresso Nacional dos Trabalhadores Rurais (maio/79), patrocinado pela Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura (CONTAG), propôs a sua "reforma agrária ampla, massiva, imediata e com a participação dos trabalhadores" e associou reforma agrária e democracia, criou um espaço novo para a discussão deste tema e, pela ausência de interlocutores naquele momento, o ocupou por inteiro. Período de reorganização partidária, nenhum partido tinha condições de propor (pelo distanciamento do problema e pelo grau de detalhamento de uma proposta que sistematizava uma experiência vivida) alguma coisa que se aproximasse do projeto do Movimento Sindical dos Trabalhadores Rurais. **Outra presença importante, ao longo desses anos, seria a da Igreja Católica. A rigor, a Igreja, como instituição, sempre esteve presente no campo [...] De suporte das formas tradicionais de dominação passou a suporte de contestação camponesa [...]** Esse espaço tendeu a ampliar-se entre 1979 e 1984, com a nova orientação adotada pelo movimento sindical de dar prioridade às lutas coletivas. Mobilizações sem precedentes em torno de preços mínimos e outros itens da política agrícola, previdência social, articulação das lutas em torno da terra, greves de assalariados, protestos de massa contra a construção de barragens ou pela exigência de indenização em terras, manifestações públicas em torno de problemas como secas e barragens ou exigindo simplesmente a reforma, sucederam-

> se, afirmando a presença do movimento sindical e delimitando um campo de lutas bem mais amplo que a simples oposição entre camponeses e latifundiários (PALMEIRA, 1989, p. 103-104, grifo nosso).

A situação cotejada por Palmeira permite a compreensão de um conjunto de práticas de resistência social nas quais os agentes da Igreja envolveram-se diretamente com o escopo de combater a precariedade das condições de vida dos fiéis, porque no campo passaram a ser ainda mais frequentes as modalidades de opressão social como: a expulsão das terras de trabalho; a falta do cumprimento de premissas tanto do Estatuto da Terra quanto do Estatuto do Trabalhador Rural; e a expansão do agronegócio relacionado ao exercício do poder político por grupos locais, que influíam inclusive nos sindicatos dos trabalhadores rurais. O contexto da luta pela reforma agrária no Nordeste brasileiro apresenta similitudes com o nacional, a partir de problemas comuns como a privação das condições de sobrevivência para famílias de camponeses sem terra, premidos pela falta de direitos sociais e trabalhistas e movidos pelas migrações internas; a condição de grilagem e expulsão de comunidades ou de tribos dos seus territórios ancestrais; e pela expansão das fronteiras agrícolas do agronegócio, que comprometeu radicalmente nas últimas décadas a sobrevivência das comunidades rurais ou dos camponeses sem terra diante das empresas relacionadas às *commodities*.

Nesse caso, o Nordeste brasileiro passou por uma permanência de explorações como a da cana-de-açúcar nas áreas da Zona da Mata e do agreste, sobretudo entre Rio Grande do Norte e Alagoas, tendo frequentes mobilizações sindicais de canavieiros na década de 1980 com apoio de leigos e religiosos católicos. Por outro lado, as fazendas criatórias de gado bovino e caprino, mantendo espaços de dominação das classes dominantes agrárias, que modernizaram a atividade exploratória por meio de investimentos em exemplares de raças estrangeiras e melhoramentos genéticos, acenando para a modernização com o apoio do Estado, cuja posição para o campesinato foi de garantia da expropriação (PALMEIRA, 1989). Essas condições históricas garantiram uma importância sem precedentes dos agentes da Igreja Católica (membros da alta hierocracia, mas também do baixo clero e, mormente, dos leigos envolvidos nas pastorais e nas Comunidades Eclesiais de Base, CEBs).

Diante deste processo social, no qual tantos agentes religiosos estiveram presentes fomentando experiências políticas diversas, elegemos para fins de pesquisa a participação do padre Luigi Pescarmona, italiano piemontês, que se radicou em Teófilo Otoni (MG) junto a um grupo de padres da Diocese de Alba (Cuneo), ainda na década de 1960. O primeiro contato pastoral do padre Luigi Pescarmona foi com as populações de trabalhadores da mineração e camponeses. Muitos destes realizaram migrações em decorrência da crise do setor minerador, bem como pelas demandas por terras de trabalho, sobretudo, na região Norte ou em áreas metropolitanas, devido à violência no campo. Ainda em Teófilo Otoni, conforme uma entrevista, que nos foi concedida por um camponês chamado Sílvio Rodrigues, o padre Luigi Pescarmona foi ameaçado de morte por um pistoleiro contratado por um proprietário da região, motivando a busca por outra paróquia. Segundo Sílvio Rodrigues, o pouco conhecimento da língua portuguesa, nessa fase, dificultou a própria narrativa do padre sobre a violência sofrida aos camponeses. Coube a Dom. Quirino, bispo de Teófilo Otoni, a realocação de Luigi Pescarmona em outra diocese, quebrando parte do núcleo dos piemonteses radicados na região, pois, desde então, os padres passaram a rumar para outras regiões do Brasil.

Posteriormente, a partir de um convite formulado por Dom. Marcelo Carvalheira, migrou para o desenvolvimento de atividades pastorais na Paraíba, no final da década de 1970. Quanto ao caráter mais específico deste trabalho, algumas questões nortearam nossa abordagem: como se deu a militância política de um padre estrangeiro no agreste paraibano nas décadas de 1980 e 1990? Quais os limites dessa prática nas fronteiras dos campos político e religioso? Como um conflito no campo religioso também foi instaurado? Assim, objetivamos analisar como foi feita a prática de um agente da Teologia da Libertação (TL) em uma área, até então, pautada pelo catolicismo de bases anteriores ao Vaticano II.

A pesquisa e as opções metodológicas

Nosso primeiro contato com o padre Luigi Pescarmona deu-se em 2004, quando fizemos algumas incursões na CPT, objetivando pesquisar a relação da Igreja com os movimentos sociais na Diocese de Guarabira, na Paraíba. Encontramo-nos no momento de uma refeição e tomamos uns goles de café juntos, enquanto conversamos sobre as razões das nossas visitas à CPT, fazendo leituras de recortes de jornais e de relatórios. O padre pôs-se a falar sobre as suas memórias dos conflitos de terra dos quais havia participado, dos processos nos quais foi réu e das questões políticas da Itália. Elaboramos um projeto e o procuramos para outra conversação, quando o convidamos para entrevistas sobre a questão agrária na Diocese de Guarabira. Quase todas ocorreram na sala de reunião da CPT (quando os serviços e as pastorais se concentravam em um prédio vizinho ao Palácio Episcopal, nas proximidades da Catedral de Guarabira) e, eventualmente, na residência do padre (uma apartamento construído por meio da tecnologia barro-cimento) ou na Comunidade Talita, fundada pelo padre para prestar um serviço assistencial a meninas e moças enredadas em redes de prostituição. O trabalho de entrevistas prolongou-se por cerca de um ano e, no fim, submetemos as transcrições para eventuais correções, que demandaram novas entrevistas, visando esclarecimentos e aprofundamentos. Isso prolongou mais um pouco o trabalho e, por fim, obtivemos um documento firmado em cartório, autorizando a publicação de trechos ou da totalidade dos registros.

A metodologia desta pesquisa associou-se à metodologia da história oral com o cruzamento de outras fontes: jornais, relatórios, processos-crime, cartas e trabalhos acadêmicos. Quanto à interpretação dos processos criminais, seguimos as colaborações de Grinbreg (2009, p. 128):

> Para ler processos criminais [...] é preciso saber trabalhar com as versões, perceber a forma como elas são construídas. Analisar como os diversos agentes sociais apresentam diferentes versões para cada caso e ficar atento [...] às narrativas que se repetem, às histórias nas quais as pessoas acreditam e àquelas nas quais não se acredita. É necessário trabalhar com a verossimilhança.

Os processos tornaram-se para o historiador um meio para avaliar como os indivíduos expressam as suas representações sobre o litígio. Por isso, em cada depoimento, encontram-se

elementos de acusação e de defesa, que através de um jogo linguístico (entre o expresso e o oculto) permite o veredito pelo juiz. Os próprios depoimentos expressam como os indivíduos representam as suas visões sobre o litígio, assim como realizam avanços e recuos estratégicos, que criam versões passíveis de crença ou de dúvida, quanto ao lugar ocupado pelo(s) indivíduo(s), em relação a quem e ao que está sendo julgado. O trabalho analítico do pesquisador, junto aos processos, permite o exercício de percepção dos movimentos dos indivíduos no espaço social diante de situações de conflitos mais acentuados, demonstrando como são exercitadas estratégias explícitas e veladas de enfrentamento por meio dos discursos e dos silêncios.

Quanto à história oral, buscamos em Saltalamacchia dois fundamentos metodológicos: a questão do "sentido" e o caráter da coinvestigação. O termo "sentido" é definido como:

> no lugar que ocupam os feitos na "estrutura de relevâncias" que organizam a percepção ativa do sujeito. Essa estrutura de relevâncias está fundada [...] nos valores, saberes e certezas que, segundo se supõe, o interpelado compartilha, em alguns casos, com quase todos seus contemporâneos e em outros como apenas alguns deles [...] A história de vida permite perguntar ao entrevistado sobre esse sentido particular que para ele tiveram os atos no momento que ocorreram (SALTALAMACCHIA, 1992, p. 81, tradução nossa).

[1]Esta é uma forma de estabelecer possibilidades de análise dos conteúdos da memória. Já o caráter da coprodução nos sugere uma experiência de pesquisa em que se visualiza o contexto a partir de um caráter dinâmico, fruto das relações do indivíduo com diversos campos sociais com os quais se relaciona (SALTALAMACCHIA, 1992).

A questão da coprodução permite um conjunto de análises e a aplicação dos critérios éticos exigidos pela história oral, pois nem todas as memórias, mesmo quando narradas, são publicadas, e isso exige o estabelecimento de um acordo entre entrevistador e entrevistado.

As entrevistas tiveram como característica comum o fato de serem semiestruturadas, pois no nosso entendimento permitiriam a inclusão, quase que imediata, de adendos e novas perguntas aos entrevistados, em períodos sequenciais, visando aprofundar a investigação, devido à percepção da existência de temas paralelos e complementares ao azimute estipulado. Afirmamos o quase imediato, porque em alguns momentos não foi possível a resposta ou a explicação de algumas questões emergentes no curso da entrevista, mas depois realizadas pelo agendamento com os colaboradores da pesquisa. O recurso metodológico de entrevistar o biografado e as pessoas do seu convívio é uma forma de reconstituir pela memória a pluralidade das situações experienciadas pelos indivíduos, dando espaço para o desvelamento de algumas ocultações voluntárias ou involuntárias (SALTALAMACHIA, 1992).

As fontes orais fizeram parte da pesquisa, na condição de produtor e de analista. As entrevistas com o biografado e as pessoas do círculo mais imediato permitiram a reconstituição social da experiência. A nossa estratégia foi a realização de entrevistas com cada indivíduo separadamente como forma de evitar pressões exteriores, que limitam algumas informações (SANTANA, 2000). Desse modo, ao analisar a relação das fontes orais, quanto ao seu uso por antropólogos e historiadores, o profissional de História:

> recebe então este instrumento [...] e dele faz uso para reconstruir a história do quotidiano, para procurar reconstruir a mente coletiva, os mitos, as memórias, identidades largamente difusas no interior de contextos sociais mais ou menos definidos (PIZZETTI, 2003, p. 24).

As identidades sob as narrativas orais podem demonstrar reconfigurações de acordo com a trajetória de um indivíduo. Entendemos que a metodologia da história oral permite o exercício do jogo de escalas por abordar a própria experiência de um indivíduo (ou de um grupo) em diversos momentos da sua vida, em espaços físicos e simbólicos distintos, além de permitir a confrontação da memória com outras fontes ou, ainda, de possibilitar também a conjunção e o contraponto com as narrativas sobre situações experienciadas coletivamente.

A partir dessas possibilidades metodológicas, realizamos pesquisas em outras fontes, visando construir um conjunto de referências para perscrutar a participação do padre Luigi Pescarmona na CPT e sua relação com os conflitos no campo. Alguns eixos, inicialmente, fizeram gravitar nossas entrevistas: a vida na Itália na fase da II Guerra Mundial (II GM) e o início da vida como padre no Brasil nos anos 1960. As duas temporalidades nos traziam uma série de imagens a partir das narrativas do padre, cuja família tinha vínculo com a resistência italiana ao fascismo, através dos grupos de guerrilheiros *partigiani* (constituídos por uma variedade de tendências políticas, como católicos, liberais, socialistas e comunistas) atuantes em várias frentes. O segundo eixo nos fez dialogar longamente sobre sua formação de padre durante o Concílio do Vaticano II e sua preparação para atuar no Brasil. Posteriormente, detivemo-nos em sua militância na CPT e junto aos camponeses da Paraíba.

A vinda do padre Luigi Pescarmona para os tristes trópicos: experiência pastoral e política em cenários de conflitos sociais

As narrativas sobre a infância nos arrabaldes da cidade de Alba (Cuneo), região do Piemonte, no curso da II GM, com os enfrentamentos entre os *partigiani* e as tropas nazifascistas, deram-nos condições para perceber a formação de um *habitus*[2] relacionado às questões sociais (PAIVA NETO, 2013). A Diocese de Alba contou com uma particularidade no contexto da guerra: o bispo Dom Luigi Grassi era monarquista, mas apoiou os guerrilheiros do norte da Itália, sendo conhecido como "bispo *partigiano*" (GRASSI, 1994). Ademais, a condição de camponês trabalhador[3], em Canale D'Alba[4], de Cesare Pescarmona (pai de Luigi Pescarmona), de opção política socialista e apoiador da resistência em uma contingência de experiências de classes no Piemonte e de memórias sobre lutas sociais. Assim, os conflitos sociais relacionados aos camponeses-trabalhadores e demais camponeses proletarizados são parte de uma memória de classe, ecoando depois na memória do religioso em outro país, mas com enleio com a participação política camponesa no Brasil. A situação liga-se a algumas questões da experiência e das vicissitudes sobre o padre piemontês Giovan Battista Chiesa, um exorcista do século XVIII apontadas por Giovanni Levi. Segundo Jacques Revel, na mesma linha de reflexão,

> todas as estratégias pessoais e familiares talvez tendam a parecer atenuadas em meio a um resultado comum de relativo equilíbrio. Todavia, a participação de cada um na história geral e na formação e modificação das estruturas essenciais na realidade social não pode ser avaliada somente com base nos resultados perceptíveis: durante a vida de cada um aparecem, ciclicamente, problemas, incertezas, escolhas, enfim, uma política da vida cotidiana cujo centro é a utilização estratégica das normas sociais (REVEL, 2000, p. 18).

No caso de Giovan Chiesa, as questões atinentes disseram respeito às estratégias do religioso na Igreja e na aldeia de Santena, em uma região afetada por conflitos entre camponeses; pelas perspectivas sobre o sagrado e pela política das comunidades diante da centralização estatal (GRIBAUDI, 1998, p. 129).

Sobre o padre Luigi Pescarmona, essas interações passavam também pelas questões de ordem política na atualização de algumas experiências vividas ainda na casa paterna. Na nossa pesquisa, chamamos esse *habitus* de *partigiano* por sua relação com uma experiência política e de classe. Num estudo sobre memória, Connerton (1993, p. 47-48) visualizou a relação entre memória e identidades de classe. Nessa perspectiva, uma memória expressa (através da palavra ou dos atos políticos) a constituição de um passado performativo de um *habitus* de classe, que pode ser ressignificado em outros contextos e temporalidades. Assim, o *habitus* é estruturado e estruturante, como um ato de rememorar, e conjuga tempos verbais pretéritos e do presente, demonstrando que mesmo um religioso na sua ascese expressa sentidos relacionados a um *habitus* de classe, quer pela própria socialização primária, quer por outras dinâmicas de adesão afetiva. O *habitus* de uma experiência de classe vibra as cordas no presente e faz ecoar ondas sonoras futuras.

As entrevistas demonstraram como a oposição piemontesa ao fascismo foi importante nessa conjugação, pois a industrialização local tinha mobilizado uma organização de trabalhadores com os grupos comunistas, deflagrando intensos conflitos e uma brutal repressão fascista entre 1918 e 1922 (SASSON, 2009, p. 24). Turim foi um foco de mobilização operária com forte organização sindical e partidária, onde Antonio Gramsci se tornou notável (MAESTRI; CANDREVA, 2001), na fase anterior ao fascismo[5]. Em 1944, os Aliados penetraram pelo sul da Itália e foram auxiliados por formações guerrilheiras, que desmantelaram o governo fascista. Avaliando os movimentos de resistência europeus, Hobsbawm caracterizou uma diversidade e níveis de participação:

> Primeiro, sua importância militar (com a possível exceção da Rússia) foi insignificante antes de a Itália retirar-se da guerra em 1943, e não decisiva em parte alguma, com exceção talvez de partes dos Bálcãs. Deve-se repetir que seu significado foi político e moral. Assim, a vida pública italiana foi transformada, após mais de vinte anos e um fascismo que desfrutara de considerável apoio até mesmo entre os intelectuais, pela mobilização impressionante e generalizada da Resistência em 1943-45, incluindo um movimento *partisan* armado no Centro e Norte da Itália de por volta de 100 mil combatentes, com 45 mil mortos [...] Enquanto os italianos podiam deixar a memória de Mussolini para trás com a consciência limpa, os alemães, que tinham apoiado o seu governo até o fim, não podiam colocar distância entre eles próprios e a era nazista de 1939-45 [...] A segunda observação sobre a Resistência é que, [...] com a notável exceção da Polônia, sua política pendia para a esquerda [...] O mesmo, não se deve esquecer, fizeram os elementos profunda e intransigentemente

> anticomunistas na Igreja Católica e seus exércitos de religiosos convencionais, embora a política da Igreja fosse demasiado complexa para ser classificada simplesmente como 'colaboracionista' em qualquer parte (HOBSBAWM, 1995, p. 165-166).

A sociedade italiana estava fragmentada em diversas posições políticas, e as ações dos *partigiani* junto com os aliados foram eficazes para a derrota de Mussolini em 1945. Com o fim da guerra, o esforço para reconstruir a sociedade italiana tomou corpo, por meio de um processo de pacificação que envolveu vários agentes políticos: a Democracia Cristã, os socialistas e os comunistas. Sobre a reestruturação italiana depois da II GM, obtivemos algumas referências que demonstram o nível de participação na política: os traumas em relação ao fascismo e os temores diante de outro governo que pudesse flertar com uma feição autoritária, no caso específico dos comunistas simpáticos a Iosif Stalin. Segundo o padre Luigi Pescarmona,

> as eleições de 1948, que foram decisivas para a Itália, porque havia a possibilidade do comunismo entrar pela ideia, por eleição na Itália. E não entrou por acaso. Então o comunismo ficou por 40 anos numa oposição legal, firme, mas sem revolução, numa atuação mesmo partidária. Estavam numa oposição democrática. Mas, em 1948, os comunistas estavam na hora de ganhar, mas erraram no modo de fazer a propaganda, a publicidade. Salientaram muito o *eliminaremos*: eliminaremos a Igreja, eliminaremos não sei o quê. Então não calcularam a base católica histórica da Itália, que [...] Antonio Gramsci dizia: *Na Itália o comunismo tem que tomar conta, tem que calcular que a base é católica.* Se tivessem observado essa parte e eliminado as críticas à religião, à Igreja [...] Porque qualquer italiano como comunista manda os filhos estudar em escolas católicas [...] Foi nesse clima de efervescência política, no ano de 1948, quando eu ainda era criança, que ficava circulando pelas ruas e presenciando as manifestações políticas na minha cidade. (grifo nosso)

É importante ressaltar que as disputas entre os comunistas e os fascistas foram tão acentuadas nos anos anteriores à II GM quanto nos anos posteriores[6]. Um aspecto significativo para a constituição da trajetória de vida do padre Pescarmona foram as socializações primárias e as secundárias firmadas ou tangenciadas em campos políticos sinalizados pela esquerda. Essa condição permite-nos referenciar, a partir de Fentress e Wickham (1992), que a memória é sempre social, pois os homens não são autômatos, mas relativamente autônomos diante das instituições sociais. Por outro lado, é necessário considerar uma dimensão da memória cuja expressão também se delimita pela herança dos acontecimentos marcantes da classe no núcleo familiar (CONNERTON, 1993). Inicialmente, a casa junto com o pai, um socialista; na sequência, as experiências em Minas Gerais durante a ditadura militar; e, por fim, os vínculos com os movimentos políticos dos camponeses na Paraíba. Embora esses vínculos tenham sido estabelecidos com os grupos de esquerda, havemos de perceber uma relação de equidistância, na medida em que o próprio Concílio do Vaticano II fazia críticas ao capitalismo no sentido de reformá-lo para garantir a dignidade entre os homens.

A Igreja, ciente do caráter universalista da religião, não quis se prender à dimensão de exclusividade para uma "classe", mas para o seu rebanho, sem fazer distinções. Este foi o primeiro ponto que identificamos, no que se refere aos limites da TL entre os religiosos e no caso do monsenhor Pescarmona, especificamente. Um dos fatores confirmadores dessa nossa análise foi a nova romanização realizada pelo papa João Paulo II, cujo alvo foi a TL, o que implicou sanções contra alguns teólogos e a saída de outros de suas fileiras, como Leonardo

Boff. Entre os leigos, esse fator resultou na formação de um movimento social com um maior *quantum* de autonomia, mesmo mantendo abertura para dialogar com a Confederação Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e com a CPT. Estamos nos referindo ao Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST).

O segundo eixo das nossas entrevistas foi o da formação contemporânea ao Vaticano II e sua vinda para o Brasil. Aqui nos defrontamos com alguns elementos sobre uma rígida formação em um seminário italiano, às expensas do pai e de um irmão. O monsenhor nos destacou a qualidade da formação proporcionada aos seminaristas, pois o seminário tinha professores de renomadas universidades europeias, como as de Budapeste, de Louvain ou de outras localizadas na Alemanha, conforme mostra este trecho da entrevista:

> Eu entrei para o seminário com 14 anos. Pelos meus cálculos foi por volta de 1951-52 [...] Então eu quis continuar no seminário, que era pago, tal qual um colégio particular. Os estudos no seminário eram caros. Diziam-me às vezes: *Você não vai pagar*! (risos). Mas eu recebi ajuda, né? Recebi ajuda de papai, do meu irmão, logo depois de mim, que trabalhava muito para me ajudar a dar conta dos estudos, para pagar o seminário, os livros... No período em que estava no seminário me senti influenciado [...] com dois grandes representantes da democracia-cristã: a Itália, com De Gasper, e a Alemanha, com Adenauer. Os dois fundaram o Partido Democrata Cristão [...] e conseguiram grande popularidade. Ambos eram remanescentes de grupos de resistência ao fascismo e ao nazismo. E os dois eram católicos fervorosos.

Encontramos mais elementos para entender uma formação religiosa atenta às questões políticas do mundo inteiro. Mas a entrevista nos faz depreender que, mesmo tendo a influência paterna socialista, o campo religioso católico, representado pela democracia cristã, promoveu um grau de erosão em relação ao pensamento político de esquerda. Provavelmente, os traumas da II GM vivenciados pela sociedade europeia colaboraram para reflexões em instituições como a Igreja Católica, que sentiu a necessidade de um *aggiornamento* por meio de um novo concílio, o que pôde influir no curso da política por meio de um partido próprio: a Democracia Cristã, que, a rigor, distanciava-se de qualquer modalidade de experiência política socialista. Então, sempre é necessário, de acordo com a dinâmica da trajetória social de um indivíduo, ter acuidade para verificar o nível de tensão com a estrutura, ou, em outros termos, de um indivíduo com o campo. A relação entre determinado *habitus* e o campo em que o indivíduo se movimenta pode representar tanto a manutenção de uma dada estrutura social quanto sua reversão. Conforme a reflexão,

> não se pode negar que há um estilo próprio a uma época, um *habitus* resultante de experiências comuns e reiteradas, assim como há um estilo próprio de um grupo. Mas para todo indivíduo existe também uma considerável margem de liberdade que se origina precisamente das incoerências e confins sociais e que suscita a mudança social (LEVI, 1996, p. 182).

Assim, destacamos que, mediante as condições sociais, o campo de possibilidades pode se apresentar com brechas, cuja mobilização de determinado grupo/classe social pode manifestar estratégias específicas quanto à ordem social. Em outro momento das entrevistas, o padre mencionou as reflexões sobre a história contemporânea durante o período de formação religiosa.

Ao que parece, a Igreja realizou, em alguns seminários, um trabalho preparatório para os novos desafios oriundos do pós-guerra, considerando a bipolaridade decorrente das tensões entre os Estados Unidos e a União das Repúblicas Socialistas Soviéticas e os seus aliados. Em uma escala de análise voltada para o contexto italiano, deve-se levar em conta a busca pela Igreja de garantir a autonomia diante do Estado italiano e das tentativas intervencionistas como as de Mussolini. Sobre os embates políticos na década de 1960 na Itália, o padre Pescarmona rememorou:

> E quando, em 1960, houve um governo filo-fascista, isto é, depois de anos e anos as pessoas voltavam a defender ideias fascistas. Eu me lembro que era um seminarista, perto já da batina, e fui para uma manifestação em Parma [...] para demonstrar o meu repúdio ao fascismo. Fui com um grupo de seminaristas para participar de uma manifestação [...] Havia tambores, tambores, que faziam muito barulho para demonstrar a indignação dos manifestantes contra as ideias da extrema-direita [...] Fui ordenado em setembro de 1961, em Alba. Lembrando que o Concílio de Vaticano II iniciou em 1962. E eu estreei no Brasil em 1966.

A vinda para o Brasil foi fruto de alguns contatos, no ano de 1965, com o bispo de uma diocese recém-criada, a de Teófilo Otoni, em Minas Gerais, que estava participando do Concílio do Vaticano. A nova diocese necessitava de padres devido à dispersão da população. A Igreja realizava cursos preparatórios para os padres que vinham para a América Latina, conforme esta narrativa:

> Informei-me e fique sabendo que havia um curso, em Roma, de preparação para América Latina, com 15 dias de atividades. E logo me inscrevi. Era em setembro-outubro. Fiz estudos sobre a América do Sul e o Brasil, também. Não me falaram nada do golpe de Estado. Estudamos mais os aspectos sociológicos e religiosos. Não falaram nada do político. Acho que não haviam ainda se dado conta ainda, pois estávamos em 1965 e o golpe havia ocorrido em 1964 [...] Ainda era inicial. E também a Igreja, com medo do comunismo, não percebeu onde havia caído. Então nos 15 dias, estudamos a sociologia das religiões do Brasil, as cidades. E eu, então em 1965, aceitei e fiz um contrato com o bispo, que me enviava na Itália, e com o bispo, que me recebia, e me aceitava em Minas Gerais.

Provavelmente, como os mestres da Igreja se encontravam em uma fase de transição, não se detiveram na discussão sobre os golpes de Estado na América Latina, buscando uma convivência dos religiosos com a ordem política, ou tenham acreditado que o terrorismo de Estado não fosse estimular a ativa participação de membros do clero com organizações de esquerda. O trabalho do padre, como certamente de tantos outros, foi feito no sentido de atender, mais imediatamente, às necessidades espirituais dos fiéis da paróquia, como foi rememorado:

> Por isso, os primeiros anos foram só de adaptação, de conhecimento [...] Então, em 1969 não havia uma linha, havia uma abertura. Escutava, lia, participava de encontros. Mas depois de 69, em 70 eu estava decidido em participar em uma linha popular de mudança de governo [...] E também procurei me aproximar mais dos estudantes e dos trabalhadores. Nos anos 60 em Minas Gerais, já havia feito a sua expulsão de pequenos produtores e sitiantes dos campos. E os campos estavam cheios de fazendas, quase que vazias de pessoal. A diferença é que no Nordeste a expulsão é posterior. Aqui os campos ainda estavam cheios de famílias.

A narrativa demonstra problemas sociais referentes aos trabalhadores desprovidos de terra e que se viram obrigados a migrar para outros estados ou a permanecer num processo de marginalização social nos subúrbios das cidades médias ou de grande porte. A indignação com as dificuldades oriundas do modelo econômico adotado pelos militares dava claros sinais, através das migrações, que resultavam na fragilização de comunidades e pelo fato de acentuar as condições de miséria e de pobreza, além de comprometer o próprio trabalho religioso. O fim da década de 1960 serviu como uma primeira experiência para se perceber os problemas de ordem social no Brasil. Queremos salientar um ponto em relação à citação passada, quanto à pergunta feita sobre a participação política no Brasil: a referência à decisão de participar de uma linha popular de mudança de governo e a "necessidade premente de se constituir no Brasil um governo que verdadeiramente criasse oportunidades para todos". Essa demanda esteve presente nas preocupações dos simpatizantes da TL, como uma forma alternativa de falar da "opção preferencial pelos pobres". O padre concluiu uma parte da entrevista dizendo o seguinte sobre os anos de 1967-68: "Não assustava se o bispo de Belo Horizonte torcia pelo Galo (Atlético Mineiro), mas se assustavam quando nós torcíamos pela UNE".

Setores da Igreja foram tocados pelas dificuldades enfrentadas pelos fiéis, dando vazão às práticas relacionadas à Doutrina Social da Igreja. O envolvimento do padre Luigi Pescarmona com camponeses vítimas da violência motivaram as ameaças de um proprietário rural da área de Teófilo Otoni, que resultou em sua transferência para outra diocese. Em uma entrevista realizada com um camponês sobre a violência contra o padre Luigi por um fazendeiro, em Minas Gerais, foi-nos narrado:

> o padre Luís celebrou, mas teve que vir correndo para não ser matado lá em Ataleia, [...] E nessa história toda, o padre Luís falava a verdade, como fala até hoje, e um pistoleiro de latifúndio imprensou ele, que saiu correndo. E ele chegou em Teófilo Otoni [...] Eu fui encontra ele lá e ele estava desfigurado, quando eu encontrei ele lá [...] Ele foi lá não só para celebrar, mas para ver se o coração voltava a bater forte e aquela coisa toda, porque naquele momento ele estava fugido do latifúndio[7].

Em seguida, deu curso à transferência para a Paraíba (1977), tocada pela violência, depois de alguns anos de aprendizagem da língua portuguesa, da necessidade de dissolver um grupo de padres italianos e dos caminhos a serem seguidos na via da TL. Sobre a chegada e a realização do trabalho junto com Dom Marcelo Carvalheira, em uma diocese marcada pela presença de padres estrangeiros (excetuando-se dois brasileiros: Joaquim, de Araruna, e Epitácio, da Serra da Raiz), recordou que a Igreja era mais sacramentalista em 1977. Porém, a situação ganhou nova configuração quanto à questão agrária a partir de 1979, quando o monsenhor apresentou

> a Dom Marcelo um mapa da Paraíba num isopor, marcando várias comunidades com alfinetes de cabeças coloridas: amarelo, verde, vermelho, negro e azul. Eram cinco níveis, que marcavam visualmente a situação da paróquia da catedral de Guarabira, junto com Araçagi, Pilõezinhos, Cuitegi, Alagoinha. Então, apresentei dentro de dois anos, 79 e 80, esse mapa visual, que havia o nome do lugar, o alfinete e a legenda, que trazia um diagnóstico da situação. Suponhamos: comunidade onde só havia terço, novena, festa de padroeiro; comunidades que, além disso, se reuniam para discutir os problemas locais;

> comunidades onde havia discussão e enfrentamentos de problemas e exigências, com reuniões e mobilizações; e, por fim, comunidades que são abertamente envolvidas com a questão trabalhista, agrária ou a questão da mulher, que eram pontuadas com uma cor mais forte, o vermelho, né?

Alguns padres também estrangeiros (sobretudo, Cristiano e Leonardo) se empenharam em adquirir experiência no projeto de uma Igreja mais voltada para os problemas dos pobres rurais e urbanos. O monsenhor Pescarmona dedicou-se, prioritariamente, às questões referentes à organização dos trabalhadores rurais, que denominou de imagem de um tripé: a organização das comunidades, a constituição de chapas para eleições dos sindicatos de trabalhadores rurais isentas à cooptação dos proprietários rurais e as discussões iniciais sobre um partido ainda novo, o Partido dos Trabalhadores (PT).

A partir de então, várias foram as "estratégias de subversão", no sentido bourdieusiano (LOYOLA, 2002), adotadas para mitigar as condições de miséria rural, que passaram por obras em algumas comunidades, como pequenos açudes; resistência às expulsões de camponeses das terras de trabalho (após a morte do proprietário e da partilha entre os herdeiros, ou das dispensas do trabalho depois da limpeza dos terrenos para o plantio de capim, no caso da expansão da atividade criatória, ou da cana, que atendia ao setor sucroalcooleiro); coordenação de "entradas" (no sentido de ocupar as terras), em áreas de onde os camponeses haviam sido expulsos; apoio às mobilizações de trabalhadores urbanos, que não tinham um salário digno; romarias da terra; acampamento de camponeses em praças públicas de João Pessoa, com o objetivo de denunciar a lentidão dos processos de reforma agrária; manifestações em quartéis ou delegacias para denunciar as prisões arbitrárias de camponeses ou de membros da CPT; realização de programas de rádio, com o objetivo de fazer uma leitura da Bíblia, sob a ótica da TL; e, por fim, publicação de livros de cânticos com as músicas cantadas pelos camponeses para que fossem também cantadas nas missas.

A partir das narrativas do monsenhor, pudemos verificar que o trabalho na CPT e com os camponeses se estendeu do final da década de 1970 até os anos da década de 1990. Sua militância ao lado dos camponeses resultou em tentativas de atentados contra sua vida, além de ameaças de morte, processos com o fim de conter o trabalho com os camponeses, acusações de estar organizando movimentos com táticas de guerrilha, além de violências simbólicas[8]. O monsenhor respondeu a vários processos na Justiça, inclusive um de expulsão baseado na extinta Lei de Segurança Nacional, que virou jurisprudência no final da década do ano de 1990.

A disposição dos proprietários para praticar violências resultou na morte de um participante de uma Romaria da Terra e da presidente do Sindicato de Trabalhadores Rurais de Alagoa Grande (1983); torturas de camponeses; tiros de carabinas de calibre 12 contra mulheres e crianças (Dona Inês e Campo de Santana); prisões arbitrárias; violências que resultaram em abortos em áreas em que camponeses sofreram processos de despejos; necessidade de cirurgias reparadoras em crianças após a desocupação de áreas; destruição de casas e de plantios, entre outras.

Contudo, apesar das situações de violência física ou simbólica, as classes dominantes agrárias[9], no Agreste e no Brejo paraibanos, criaram estratégias para conservar seus patrimônios, por meio de manobras jurídicas, do uso da imprensa ou mesmo de uma opção católica antissocialista, através de menções a um modelo de Igreja e de religiosos afeitos unicamente aos ritos ou, quando vinculados à política, à política dos proprietários de terra ou dos grupos conservadores. Um exemplo clássico foi o de Frei Damião, que, em suas pregações pelo Nordeste com sua prática missionária, combatia todas as formas de socialismo e, com alguma frequência, aparecia em palanques em campanhas eleitorais[10] de políticos associados aos proprietários de terras ou às oligarquias regionais, como no caso de Fernando Collor de Mello.

Em contrapartida, a organização da CPT e dos camponeses resultou em cerca de 48 assentamentos na área da Diocese de Guarabira. A partir da luta pela terra, com a concretização da reforma agrária, coube à CPT captar recursos nas entidades estrangeiras e fazer a mediação com o Estado, com o objetivo de facilitar e garantir o êxito de outra fase na construção e na consolidação dos assentamentos, a chamada "luta na terra", para dar viabilidade a um projeto de reforma da sociedade, em um tempo de tantos impactos sobre os camponeses, em decorrência da mundialização e do agronegócio.

Notas

1 "el lugar que ocupan los hechos en la 'estructura de relevancias' que organizan la percepción activa del sujeto. Esa estructura de relevancias está fundada [...] en los valores, saberes y certezas que, según se supone, el interpelado comparte, en algunos casos, con casi todos sus contemporáneos y en otros con sólo algunos de ellos [...] La historia de vida permite preguntar al entrevistado sobre ese sentido particular que para él tuvieron los actos en el momento de ocurrir."

2 A noção de habitus é a de um "sistema de disposições duráveis, estruturas estruturadas predispostas a funcionar como estruturas estruturantes, isto é, como princípio gerador e estruturador das práticas e das representações que podem ser objetivamente 'regulamentadas' e 'reguladas' sem ser o produto de obediência a regras, objetivamente adaptadas a seu fim sem supor a intenção consciente dos fins e o domínio expresso das operações necessárias para atingi-los e coletivamente orquestradas, sem ser o produto da ação organizadora de um regente" (BOURDIEU, 1994, p. 61). Temos uma tensão entre agência e estrutura social, pois o habitus é produto, mas é igualmente produtor como um princípio gerador de práticas e representações.

3 O camponês trabalhador tem as seguintes características: 1) sua condição é de uma adaptação permanente e de longa duração, que tem emergido em resposta às mudanças estruturais dentro das sociedades industriais. Essa categoria é histórica, tem existido desde o século XVIII, na Itália, e se desenvolvido desde a II GM; 2) é um processo que se relaciona com a dinâmica familiar e as fases da vida, tais como casamento, reprodução, educação de crianças e aposentadoria; 3) os camponeses-trabalhadores persistem ao longo da gerações (cf. HOLMES, 1983, p. 734-748 apud MENEZES, 2002, p. 46). Essa classificação define um proletário de uma aldeia, cujos rendimentos são obtidos fora da sua comunidade. O camponês-trabalhador realiza trabalhos não agrícolas na cidade e ofícios agrícolas em sua aldeia por longas horas. O cultivo de uvas e a atividade vinícola eram conhecidos pelos Pescarmona, mas Cesare Pescarmona também trabalhava numa empresa de farináceos.

4 Alba localiza-se próximo a Turim, centro de agitações operárias na década de 1920.

5 Sobre o fascismo como regime (1926-1943), sugerimos: LUPO, S. Il fascismo. Roma: Donzelli Editore, 2005.

6 A Itália vivenciou o chamado "Outono quente" (1969), em virtude de greves e ocupações de fábricas pelos membros dos Conselhos de Fábrica. Em meio às tensões com os setores políticos conservadores, os neofascistas e os serviços secretos italianos e dos EUA, ocorreu uma violenta repressão, que acentuou o ânimo de setores comunistas que ingressaram nas Brigadas Vermelhas e no Poder Operário com práticas de política armada até o começo da década de 1970 (Cf. MODONESI, 2010).

7 Sílvio Rodrigues. Entrevista ao autor.

8 Para Bourdieu (1996, p. 171), "A violência simbólica [...] extorque submissões que sequer são percebidas como tais, apoiando-se em 'expectativas coletivas', em crenças socialmente inculcadas. Como a teoria da magia, a teoria da violência simbólica apoiando-se [...] em uma teoria da produção da crença, do trabalho de socialização necessário para produzir agentes dotados de esquemas de percepção e de avaliação que lhes farão perceber as injunções inscritas em uma situação, ou em um discurso, e obedecê-las". A violência simbólica assume o aspecto de uma "persuasão clandestina", sendo implacável por fazer parte da "ordem das coisas" servindo como esteio à dominação e à política (BOURDIEU; WACQUANT, 1995, p. 120). Padre Luigi narrou-nos o uso de adjetivações depreciativas por setores relacionados às classes dominantes agrárias (e conseguimos também atestar em processos e jornais): "padreco filho da puta" (por querer tomar "as terras dos outros"), "padre comunista" (porque "fazia política"), "terrorista" e "palestino" (pois andava com camponeses "armados" com foices e facões) e que "tinha um caso com uma jovem advogada" (como forma de desacreditá-lo diante dos fiéis, em virtude de um questionamento moral).

9 Referimo-nos aqui às frações dos proprietários de terra assentados historicamente em latifúndios, que remontam ao século XIX, com atividades produtivas consorciadas pela produção de cana-de-açúcar e/ou pecuária, mesmo durante a fase de modernização agrícola com o PROALCOOL. Manifestaram-se como classe no campo político nos processos eleitorais, na contenção das Ligas Camponesas (década de 1960), no combate às ações da Pastoral da Terra, nas décadas de 1980 e 1990, usando artifícios junto ao Judiciário (local e nacional) e da imprensa como forma de reproduzir o poder político. Ver Paiva Neto, 2011. Para uma leitura sobre a classe dominante agrária, ver: Mendonça, 2006.

10 Sobre essa questão, ver: CRUZ, João Everton da. Frei Damião. 2010. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2010, p. 11-12.

Referências

BETTO, Frei. **Batismo de sangue**. 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1983.

BOURDÉ, Guy; MARTIN, Hervé. **As escolas históricas**. Mira-Sintra; Mem Martins: Publicações Europa-América, 1983.

BOURDIEU, Pierre; WACQUANT, Löic. **Respuestas**. México (DF): Ed. Grijalbo, 1995.

BOURDIEU, Pierre. Esboço da teoria e da prática. In: ORTIZ, Renato (Org.). **Pierre Bourdieu** – Sociologia. 2. ed. Tradução Paula Monteiro. São Paulo: Ática, 1994. p. 46-81.

_____. **Razões práticas**. Campinas: Papirus, 1996.

CAMPO, German Guzman. **Camilo, el cura guerrillero**. Bogotá: Servicios Especiales de Prensa, 1967.

CONNERTON, Paul. **Como as sociedades recordam**. Lisboa: Celta, 1993.

CRUZ, João Everton da. **Frei Damião**: a figura do conselheiro no catolicismo popular do Nordeste brasileiro. 2010. 118f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2010.

FENTRESS, James; WICKHAM, Chris. **Memória social**. Lisboa: Teorema, 1992.

FORTES, Carolina Fortes. A produção literária dominicana no século XII: uma breve visão sobre a hagiografia. In: COSTA, Sandro da et al. (Org.). **Atas do ciclo**: a tradição monástica e o franciscanismo. Rio de Janeiro: UFRJ/IFCS, 2003.

GRASSI, Luigi Maria. **La tortura di Alba e dell'albense (1944-1945)**. 3. ed. Alba: San Paolo, 1994.

GRIBAUDI, Maurizio. Escala, pertinência, configuração. In: REVEL, Jacques (Org.). **Jogos de escala**. Rio de Janeiro: Editora FVG, 1998. p. 121-150.

GRINBERG, Keila. Processos criminais. In: PINSKY, Carla; LUCA, Tania R. **O historiador e suas fontes**. São Paulo: Contexto, 2009.

HOBSBAWM, Eric. **Era dos extremos**: o breve século XX. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

LE BRETON, Binka. **A dádiva maior**: a vida e a morte corajosas da irmã Dorothy Stang. Porto Alegre: Editora Globo, 2008.

_____. **Todos sabiam**: a morte anunciada de Padre Josimo. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

LE GOFF, Jacques. **São Francisco de Assis**. Rio de Janeiro: Record, 2001.

_____. **São Luís**. Rio de Janeiro: Record, 2002.

LEVI, Giovanni. **A herança imaterial**. Tradução Cynthia M. de Oliveira. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

LEVI, Giovanni. Usos da biografia. In: FERREIRA, Marieta Moraes; AMADO, Janaína. **Usos e abusos da história oral**. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 1996.

LOYOLA, Maria Andréa. **Pierre Bourdieu**: entrevistado por Maria A. Loyola. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2002.

LUPO, Salvatore. **Il fascismo**. Roma: Donzelli Editore, 2005.

MAESTRI, Mário; CANDREVA, L. **Antonio Gramsci**. São Paulo: Expressão Popular, 2001.

MAINWARING, Scott. **A Igreja Católica e a política no Brasil (1916-1985)**. São Paulo: Brasiliense, 1989.

MARTINS, José de Souza. A Igreja face à política agrária do Estado. In: PAIVA, Vanilda (Org.). **Igreja e questão agrária**. São Paulo: Edições Loyola, 1985.

MENDONÇA, Sônia R. de. **A classe dominante agrária**. São Paulo: Expressão Popular, 2006.

MENEZES, Marilda Aparecida de. **Redes e enredos nas trilhas dos migrantes**. Rio de Janeiro: Relume Dumará; João Pessoa: EDUFPB, 2002.

MODONESI, Massimo. **Subalternidade, antagonismo, autonomia**. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – CLACSO; Prometeo Libros, 2010.

MORADIELLOS, Enrique. **Las caras de Clío**. Madri: Siglo XXI Editores, 2001.

MURPHY, Roseanne. **Mártir da Amazônia**: a vida de Dorothy Stang. São Paulo: Paulus, 2008.

PAIVA NETO, Francisco Fagundes. A Ação Católica: a resistência piemontesa ao fascismo (1933-1944). **Histórica – Revista Eletrônica do Arquivo Público do Estado de São Paulo**, São Paulo, n. 58, p. 14-20, maio 2013.

_____. **A trajetória religiosa-política do padre Luigi Pescarmona (1960-2000)**: entre o *habitus* partisão e o assistencial. 2012. 300f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande, 2012.

_____. Reforma agrária e justiça. In: 35º. ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS. **Anais...** 2011. Disponível em: <http://www.anpocs.org/portal/index.php?option=com_docman&task=cat_view&gid=181&limit=20&limitstart=0&order=hits&dir=ASC&Itemid=280>. Acesso em: 05 fev. 2014.

PALMEIRA, Moacir. Modernização, Estado e questão agrária. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 3, n. 7, p. 87-108, set./dez. 1989.

PEREIRA, Nilo. **Dom Vital e a questão religiosa no Brasil**. Recife: Imprensa Universitária/UFPE, 1996.

PIZZETTI, Silvia. Os fundamentos epistemológicos e metodológicos do conhecimento histórico. **História Social**, Campinas, n. 10, p. 13-34, 2003.

REVEL, Jacques. A história ao rés-do-chão. In: LEVI, Giovanni. **A herança imaterial**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000. p. 7-37.

SALTALAMACCHIA, Homero. **La historia de vida**: reflexiones a partir de una experiencia de investigación. Puerto Rico: Ediciones SIJUP, 1992.

SANTANA, Manoel Henrique de Melo. **Padre Cícero do Juazeiro**. Maceió: EDUFAL, 2009.

SANTANA, Marco Aurélio. Militância, repressão e silêncio: relato sobre uma experiência com a memória operária. **História Oral** (Revista da Associação Brasileira de História Oral-ABHO), São Paulo, n. 3, jun. 2000.

SASSOON, Donald. **Mussolini e a ascensão do fascismo**. Rio de Janeiro: Agir, 2009.

SILVA, Claudia Neves da. Igreja católica, assistência social e caridade: aproximações e divergências. **Sociologias**, Porto Alegre, ano 8, n. 15, p. 326-351, jan./jun. 2006.

SILVEIRA, Ildefonso; REIS, Orlando dos (Org.). **São Francisco de Assis**. Petrópolis: Vozes, 2000.

SOBREIRA, Azarias. **O patriarca de Juazeiro**. Petrópolis: 1968.

Entrevistas

Monsenhor Luigi Pescarmona, coordenador da CPT/Guarabira. Entrevistas concedidas ao autor entre 2008 e 2010.

Sílvio Rodrigues, ex-sindicalista. Entrevista concedida ao autor em Montes Claros (MG), 19 de maio de 2010.

Recebido em 24 de fevereiro de 2016
Aceito em 08 de fevereiro de 2017

DOI 10.5216/o.v17i2. 43143

A concepção de Estado em *A Cidade de Deus*

Teresinha Maria Duarte[*]

Resumo: A *Cidade de Deus* é um dos escritos de Santo Agostinho no qual ele reconhece a existência de duas cidades: uma celestial e outra temporal, intra-histórica. Embora esta caminhe para aquela e até chegue a admitir uma confusão ou até mesmo uma justaposição entre a cidade terrena e a espiritual, no tempo, é nela, na cidade dos homens, que se pode verificar a sua concepção de cidade. Para o Bispo de Hipona, cidade é a sociedade humana, com os laços que unem seus membros, entre si. Assim, vicissitudes históricas, como a escravidão, são permitidas por Deus, para a redenção dos vencidos. E aqueles que governarem a cidade temporal – os Estados – são chamados por Deus para manter a ordem em prol da justiça e da paz, para a felicidade de todos.

Palavras-chave: Santo Agostinho; A *Cidade de Deus*; Estado; Domínio; Servidão.

The conception of State in *A Cidade de Deus*

Abstract: A Cidade de Deus is a text of Saint Augustine, in which he recognizes the existence of two cities: a celestial and other temporal, intrahistorical. Although this city walks towards that city and even comes to admit a mess or even a juxtaposition between the earthly city and the spiritual, in time, it is in the city of men that we can check his conception of city. To the bishop of Hipona, city is the human society, with relationships that join its members each other. Then, historic alternatives, like the slavery, are allowed by God, for the redemption of the vanquished. And those that govern the temporal city – the States – are called by God to keep the order for justice and peace, for the happiness of all.

Keywords: Saint Augustine; A *Cidade de Deus*; State; Domination; Slavery.

La concepción de Estado en *A Cidade de Deus*

Resumen: A *Cidade de Deus* es uno de los escritos de San Agustín, en que el reconoce la existencia de dos ciudades, una celestial y otra temporal, intra histórica. Aunque, esta camine para aquella y hasta llegue a admitir una confusión o, incluso, una yustaposición entre la ciudad terrena y la espiritual, en el tiempo, es en la ciudad de los hombres que se puede verificar su concepción de ciudad. Para el Bispo de Hipona, es la sociedad humana, con las relaciones que unen sus miembros, entre sí. De esa forma, las los dilemas históricos, como la esclavitud, son permitidos por Diós, para la redención de los vencidos. Y aquellos que gobiernan la ciudad temporal – los Estados – que son llamados por Dios para mantener el orden a favor de la justicia y de la paz, para la felicidad de todos.

Palabras clave: San Agustín; A *Cidade de Deus*; Estado; Dominio; Esclavitud.

---

[*] Doutora em História pela Universidade de Brasília (UnB). Professora Associada na Unidade Acadêmica Especial de História e Ciências Sociais da Universidade Federal de Goiás/Regional Catalão. E-mail: teresinha_duarte@yahoo.com.br

Introdução

Entendo que, dentre os escritos de Santo Agostinho, é na sua obra A *Cidade de Deus*[1] que melhor se pode verificar a sua concepção de cidade e, portanto, de Estado. Esta obra, cujo título original é *De Civitate Dei*, o Bispo de Hipona escreveu entre os anos de 413 a 426 da era cristã. Agostinho deu início a essa obra monumental pouco depois da queda de Roma, sob o godo Alarico, ocorrida em 410. Roma, a Cidade Eterna, havia caído. E o sentimento de se estar diante de uma catástrofe foi o que desencadeou a reflexão de Agostinho acerca do destino de Roma e do destino da humanidade. A obra se distribui em 22 livros, de conteúdos variados, e pode ser dividida em duas partes: na primeira, correspondendo aos dez primeiros livros, o autor procurou traçar a história de Roma; na segunda parte, ou seja, nos 12 livros seguintes, a sua reflexão é acerca do devir da humanidade, bem como das relações de poder que se estabelecem dentro da sociedade: na cidade, no Estado.

Mas o que Santo Agostinho entendia por cidade? Para o Bispo de Hipona, cidade é a sociedade humana, com os laços que unem seus membros, entre si. Uma cidade, segundo ele, "não passa de multidão de homens unidos entre si por algum laço social"(SANTO AGOSTINHO, 2003, p. 184). Até aí, o pensamento de Agostinho não apresenta nada de original. Com efeito, os pensadores antigos também usaram o conceito de cidade para falar da sociedade: Platão em A *república*; Aristóteles em A *política*; Cícero em *Da república*.... refletiram sobre a sociedade a partir da realidade concreta da cidade. Para o mestre do Ocidente, mais do que destruição e morticínios que, porventura, tenham acontecido, a queda de Roma teve uma significação especial: Roma, luminar do mundo civilizado, caiu diante do exército de Alarico, representante da barbárie. A queda de Roma evocava, pois, a queda da civilização. Evocava o fim – ou pelo menos, o prenúncio do fim – de uma sociedade, com todos os seus valores culturais.

Entretanto, Agostinho, no prólogo da obra, afirma que:

> A [...] Cidade de Deus prossegue em seu peregrinar através da impiedade e dos tempos, vivendo cá embaixo, pela fé, e com paciência espera a firmeza da mansão eterna, enquanto a Justiça não se converte em juiz, o que há de se conseguir por completo, depois na vitória final e perfeita paz (SANTO AGOSTINHO, 2003, p. 27).

Com isso, o Bispo de Hipona ousou afirmar que Roma, a Cidade Eterna, a capital do Império, não era a Cidade de Deus. Na reflexão que fez sobre a catástrofe que caiu sobre aquela cidade, Agostinho deixou claro que entendia haver duas cidades: uma terrena e outra celestial.

As duas cidades

Agostinho passou a classificar cada uma dessas cidades mediante algumas características e peculiaridades. A primeira, a cidade terrena, fundada pelo "amor próprio", "busca a glória dos homens"; nela, "seus príncipes e as nações avassaladas veem-se sob o jugo da concupiscência e do domínio" (SANTO AGOSTINHO, 2003, p. 169) A cidade terrena "ama a sua própria força nos seus potentados" (SANTO AGOSTINHO, 2003, p. 169). E seus súditos

ISSN: 2177-5648 OPSIS (On-line), *Catalão-GO*, *v.* 17, *n.* 2, *p.* 253-264, jul./dez. 2017

> [...] não buscaram senão os bens do corpo [...] e os que chegaram a conhecer Deus não o honraram [...]. Crendo-se sábios, quer dizer, orgulhosos de sua própria sabedoria, a instâncias de sua soberba, tornaram-se néscios e mudaram a glória do Deus incorruptível em semelhança de imagem de homem corruptível, de aves, de quadrúpedes e de serpentes. Porque levaram tais ídolos aos povos, para que o adorassem, indo eles à frente, ou os seguiram e adoraram e serviram a criatura e não o Criador [...] (SANTO AGOSTINHO, 2003, p. 170).

A cidade celeste em tudo se contrapõe à cidade terrena. Fundada no "amor a Deus" (SANTO AGOSTINHO, 2003, p. 169), por tal afeição, seus súditos são capazes de chegar "ao desprezo de si próprio" (SANTO AGOSTINHO, 2003, p. 169), isto é, de seus apetites e vontades carnais, pois lhes importa a glória de Deus. Assim, "nesta servem, em mútua caridade, os governantes, aconselhando, e os súditos obedecendo" (SANTO AGOSTINHO, 2003, p. 169), ou seja, nesta, a convivência e as relações são pautadas pela mútua concórdia e não pela vontade de domínio. Por fim, nela, há a "piedade, que funda o culto legítimo ao verdadeiro Deus, à espera do prêmio na sociedade dos santos, de homens e de anjos, com o fim de que Deus seja tudo em todas as coisas" (SANTO AGOSTINHO, 2003, p. 170).

Interessante observar que Agostinho fala de duas sociedades distintas, como ele próprio afirma: "Dividi a humanidade em dois grandes grupos: um, o dos que vivem segundo o homem, o outro, o daqueles que vivem segundo Deus. Misticamente, damos aos dois grupos o nome de cidades, que é o mesmo que dizer sociedades de homens" (SANTO AGOSTINHO, 2003, p. 173).

À medida que vai argumentando e expondo o seu pensamento, Santo Agostinho permite que se veja em que consiste a sua originalidade. Primeiramente, fala de como se concretizam essas duas cidades: "O desenvolvimento dessas duas cidades compreende – segundo ele – todo o lapso de tempo, também chamado século, rápida sucessão de nascimentos e de mortes que forma o curso das duas cidades" (SANTO AGOSTINHO, 2003, p. 173). Ou seja, essas duas cidades se desenvolvem, segundo a ordem natural, através de nascimentos e mortes, no transcurso do tempo, isto é, da História.

Como reconhece Philotheus Boehner e Etiene Gilson (2000, p. 195): "Há entre as duas comunidades ou Estados uma distinção de ordem espiritual e não material". Ou seja, a diferença que se estabelece entre as duas cidades situa-se quanto ao fim que se deseja alcançar e quanto aos meios que se usa para alcançá-los.

A principal característica da Cidade de Deus reside no fato de que esta é uma sociedade puramente espiritual que não se consuma no tempo, mas somente com a ressurreição dos mortos e com o Juízo Final, isto é, para além da História, quando os eleitos de Deus juntar-se-ão a Ele, para sempre, na eterna beatitude. Nisto está a originalidade do pensamento de Agostinho: como pensador cristão, ele fez jus à sua experiência religiosa e propôs a concretização de uma sociedade espiritual de forma meta-histórica. Ernest Cassirer (2003, p. 104) faz a seguinte consideração acerca desse aspecto na vida e na trajetória de Santo Agostinho:

> Foi essa a grande metamorfose trazida pelo pensamento cristão: a transição do logos grego para o cristão. S. Agostinho procura outro mundo – muito para além do mundo da cultura intelectual grega. Mesmo no Estado ideal descrito por Platão, S. Agostinho não conseguia encontrar um polo fixo, um ponto sobre o que repousar. O Estado, mesmo o mais perfeito, não pode satisfazer os nossos desejos. O único repouso verdadeiro para o homem é o repouso em Deus.

Sem dúvida, o Bispo de Hipona foi um herdeiro do pensamento grego, mas vale ressaltar que a fonte da sua experiência religiosa, Agostinho auriu-a do monoteísmo judaico-cristão e com ela, ou seja, com a sua experiência religiosa, impregnou todo o seu pensamento. Essa foi a novidade do pensamento patrístico e, em especial, do pensamento agostiniano. Foi, sem dúvida, também, o seu legado. Mas como a Cidade de Deus só encontra a sua plena realização para além da História, na Nova Jerusalém já apregoada pelo Apocalipse[2], Santo Agostinho admite uma confusão ou até mesmo uma justaposição entre a cidade terrena e a espiritual, no tempo, como ele mesmo escreve: "Parte da cidade terrena veio a ser imagem da Cidade celeste; não simboliza a si mesma, mas a outra e, portanto, serve-a. Não foi fundada para ser figura de si mesma, mas da outra, e a cidade que prefigura foi por sua vez prefigurada por outra figura anterior" (SANTO AGOSTINHO, 2003, p. 175).

Explicando melhor, ele mesmo escreve o seguinte: "Encontramos, pois, na cidade terrena duas formas: uma, que ostenta sua presença; outra, que é, com sua presença, imagem da Cidade celeste" (SANTO AGOSTINHO, 2003, p. 173). Destarte, pode-se dizer que uma parte da cidade terrena, ou seja, das pessoas, limita a sua existência a uma vida que é meramente terrena. Essa parte da cidade terrena ostenta sua própria presença.

Todavia, outra parte daqueles que compõe a cidade terrena, porque eleitos e predestinados por Deus, não limita a sua existência ao que é meramente terreno e passageiro, mas anseia pela cidade celeste, aquela que há de se consumar em Deus, para além da História. E, nisto, colocam todo seu afã; vivem no mundo, mas não se satisfazem com esse mundo. Estes prefiguram a cidade celeste e espiritual, da qual já fazem parte, no tempo. Entretanto, mesmo estes, cidadãos da Cidade de Deus, antes de pertencer a essa sociedade espiritual, pertencem à cidade terrena, ao que Agostinho esclarece:

> Quando ambas as cidades empreenderam seu curso evolutivo, por nascimentos e mortes sucessivas, primeiro nasceu o cidadão deste mundo e depois o peregrino do século, pertencente à Cidade de Deus. A este a graça predestinou: fê-lo peregrino no solo e cidadão do céu (SANTO AGOSTINHO, 2003, p. 174).

Portanto, predestinado pela graça divina para ser cidadão da pátria celeste, o homem – especialmente o cristão – vive a sua vida humana dentro dos processos históricos, como cidadão no mundo; e, como peregrino, aguarda, na fé e na esperança, uma existência feliz junto de Deus e com todos os eleitos, na eternidade. Assim, enquanto aguarda a cidade celeste, é chamado a construir, no tempo, a cidade terrestre, a participar ativamente da sua ordenação e até do seu governo. Entretanto, é bom que se saiba que a cidade terrena é cheia de mazelas.

A cidade terrena

Cada cidade, ou cada Estado, se explica e garante a sua sobrevivência pelo amor que os seus súditos lhe devotam e será tanto melhor "quanto mais nobre for o objeto de seu amor" (SANTO AGOSTINHO, 2003, p. 419). Entretanto, o bem que a cidade terrena almeja é um bem terreno. Dele, S. Agostinho escreveu:

> E por isso, semelhante bem não é tal que de quem dele gosta exclua as angústias, por isso essa cidade se divide contra si mesma, pleiteando, batalhando, lutando e buscando vitórias mortíferas ou pelo menos mortais. Porque, seja qual for a parte da cidade que se levante em guerra contra a outra, pretende ser vencedora, embora cativa dos vícios. Se vence e se ensorbebece, mais ensorbebadamente, sua vitória é mortífera; se, todavia, pesando a condição e as consequências comuns, é maior sua aflição pelas desgraças que podem sobrevir que seu orgulho pelas vantagens que traga, a vitória é apenas mortal. Porque nem sempre pode dominar, substituindo, aqueles que pôde submeter, vencendo (SANTO AGOSTINHO, 2003, p. 177).

Na verdade, o que o Bispo de Hipona fez foi descrever com cores bem vivas a realidade cotidiana das relações sociais e políticas, dentro de uma dada sociedade, ou seja, de um determinado Estado. O desejo de grandeza e de riqueza, o de expansão do poder e de formação de império são os bens terrenos mais queridos e almejados. Esses bens terrenos são acompanhados ou se fazem acompanhar de muitas angústias. Por tais bens a sociedade se divide e suas partes se põem em luta fratricida, não se esquivando de provocar guerras civis, de colocar cidadão contra cidadão e até irmão contra irmão. A parte vencedora impõe sua vitória sobre a outra parte, mediante a força. Estende seu poder sobre outras pessoas. Um poder de mando, que visa apenas alargar o seu domínio. Seu poder não é poder sobre o seu próprio ser, pois, com isso, não se torna mais virtuosa; antes, pelo contrário, acaba mais prisioneira dos próprios vícios e fraquezas.

A sede de poder se torna um vício tão insaciável que aqueles que são possuídos por tal vício, inescrupulosamente, ousam fazer oferendas a Deus, com a finalidade de obrigar-lhe a saciar a sua cupidez. Não apresentam um coração contrito nem buscam a própria perfeição. Tanto é que, sobre estes, Agostinho escreveu o seguinte: "Típico da cidade terrena é render culto a Deus e aos deuses para com seu auxílio conseguir vitórias e assim gozar a paz terrena, não por amor ao bem, mas por ânsia de domínio" (SANTO AGOSTINHO, 2003, p. 181) Com efeito, o desejo de domínio divide a sociedade contra si mesma e a parte que domina subjuga a outra. A primeira parte é constituída pelos senhores, enquanto a parte oprimida se constitui dos vencidos: súditos e escravos. Em sua análise de tal processo, Santo Agostinho escreveu:

> Estendida pela terra toda e nos mais diversos lugares, ligada pela comunhão da mesma natureza, a sociedade dos mortais divide-se com frequência contra si mesma e a parte que domina oprime a outra. Deve-se isso a que cada qual busca a própria utilidade e a própria cupidez e a que o bem que apetecem não é suficiente para ninguém nem para todos, por não ser o bem autêntico. Rende-se à vencedora a parte vencida, isto é à dominação, preferindo a liberdade qualquer tipo de segurança e paz (SANTO AGOSTINHO, 2003, p. 316).

De acordo com a visão do Bispo de Hipona, os vencidos, aqueles que foram subjugados, deveriam ver claramente que essa nova situação não lhes ocorreu por acaso, mas em consonância com os decretos da Providência, "em cujas mãos está o ser vencido ou ser vencedor na guerra" (SANTO AGOSTINHO, 2003, p. 316). Foram, de certa forma, predestinados à escravidão ou a outra forma de sujeição. Com isso, Agostinho não propõe aos vencidos a desobediência e, muito menos, uma rebeldia contra seus dominadores, mas os chama a refletir sobre a sua condição de pessoas humanas, vítimas de uma natureza decaída, em consequência do pecado.

Agostinho entendia que o papel da filosofia, especialmente nesse caso, conforme afirma Moacyr Novaes (1997, p. 35), "não é simplesmente de conduzir a ascese de uma natureza finita até o infinito, a verdade, o bem supremo. Trata-se de fazer com que os homens reconheçam sua condição finita e miserável, na qual a natureza não está mais intacta". Natureza decaída que reconhece a culpa e, por conseguinte, a necessidade de sua reparação, ou até mesmo do castigo. Assim, com efeito, analisava a condição dos escravos, especialmente daqueles que foram feitos prisioneiros de guerra, a qual lhes advinha por razões do "merecimento do pecado" (SANTO AGOSTINHO, 2003, p. 406). Condição esta que o Santo procura explicar melhor: "[...] toda vitória, mesmo a conseguida pelos maus, humilha os vencidos por juízo divino, corrigindo os pecados ou castigando-os" (SANTO AGOSTINHO, 2003, p. 406). Por fim, conclui Agostinho (2003, p. 406): "A causa primeira da servidão é, pois, o pecado, que submete um homem a outro pelo vínculo da posição social. É o efeito do juízo de Deus, que é incapaz de injustiça e sabe impor penas segundo o merecimento dos delinquentes".

Como tudo o que é terreno é efêmero e passageiro e, na visão agostiniana, é como um peregrinar em busca das realidades eternas, o Santo procurou lembrar àqueles que caíram na dura condição da escravidão, ou de qualquer outra forma de sujeição conhecida na época, que... "[...] é preferível ser escravo de homem a sê-lo de paixão, pois vemos quão tiranicamente exerce seu domínio sobre o coração dos mortais a paixão de dominar. [...] a humildade é tão vantajosa ao escravo, como nociva ao dominador a soberba" (SANTO AGOSTINHO, 2003, p. 406). Agostinho entendia que a condição da escravidão era contrária à natureza, como ele mesmo escreveu: "[...] por natureza, tal como Deus no princípio criou o homem, ninguém é escravo do homem nem do pecado" (SANTO AGOSTINHO, 2003, p. 406). Entretanto, apesar disso, ele não conseguiu romper com a prática social greco-romana que não entendia a sua sociedade, fossem as cidades-Estado ou o Império, destituída da mão de obra escrava e, para isso, procurou uma justificativa na providência divina.

A explicação de Agostinho para a escravidão foi a seguinte: "[...] a escravidão penal está regida e ordenada pela lei, que manda conservar a ordem natural e proíbe perturbá-la. Se nada se fizesse contra essa lei, não havia nada a castigar com essa escravidão" (SANTO AGOSTINHO, 2003, p. 406). Não obstante algo foi feito, ou seja, entrou o pecado na História e com ele a necessidade do castigo e da reparação. Mais uma vez, o Mestre do Ocidente insistia em explicar a escravidão como castigo divino, contra o pecado, mas insistia, também – baseando-se em S. Paulo (Rm 13,1-7) –, que os escravos, além de não lhes convir desobedecer aos senhores nem se rebelar contra eles, podiam e deviam sublimar a sua situação: "[...] se os donos não lhes dão liberdade, tornem eles, de certa maneira, livre sua servidão, não servindo com temor falso, mas com amor fiel, até que passe a iniquidade e se aniquilem o principado e o poder humano e Deus seja todo em todas as coisas" (SANTO AGOSTINHO, 2003, p. 406). Agindo desta forma, estariam contribuindo para manter a ordem e a paz, bem como construindo, no tempo, a cidade celeste que se consumará além do tempo histórico.

O governo da cidade terrena

Talvez não seja demais repetir que, para Santo Agostinho, pensador cristão, o governo da cidade terrena deveria concorrer para antecipar a instauração da cidade espiritual e o

pleno governo de Deus. O Bispo de Hipona entendia que há um caráter intrínseco entre o homem e a cidade ou o Estado, como afirma: "toda cidade não passa de sociedade de homens que vivem unidos" (SANTO AGOSTINHO, 2003, p. 45) A felicidade ou a infelicidade de um depende da felicidade ou da infelicidade do outro. Assim, pode-se dizer que a sua concepção de Estado é justamente a de uma sociedade de pessoas que vivem unidas. É mais do que natural que as pessoas façam opção para viver em sociedade em vista de algo, de alguma forma de satisfação ou em vista de se alcançar a felicidade. Diferentemente dos epicuristas[3] para quem a felicidade residia na satisfação dos prazeres, e também dos estoicos,[4] para os quais a felicidade estava no vigor da alma, como filósofo cristão que era, Santo Agostinho entendia que a felicidade estava para além do corpo material.

Assim, o Bispo de Hipona acreditava que a perfeita felicidade só teria lugar em uma sociedade perfeita, harmônica e em comunhão com Deus, na Cidade de Deus, ou seja, em uma comunidade espiritual[5]. Embora, por um tempo, o Mestre de Hipona tivesse aderido à crença apocalíptica tradicional, aquela segundo a qual os santos de Deus gozariam de um repouso sabático, escreveu o seguinte:

> Aqueles que [...] supuseram fosse corporal a primeira ressurreição adotaram semelhante opinião, movidos, sobretudo, pelos mil anos, na ideia de que todo esse tempo deve ser como o sábado dos santos, em que santamente repousarão depois de seis mil anos de trabalhos. Esses anos contam-se a partir da criação do homem e de sua queda, ganha pelo pecado, da felicidade do paraíso nas misérias da vida mortal. E assim como está escrito: Um dia perante Deus é como mil anos e mil anos como um dia, passados os seis mil anos como seis dias, o sétimo, quer dizer, os últimos mil anos, farão as vezes do sábado para os santos, que ressuscitarão para celebrá-lo.[...] Eu mesmo aderi algum tempo a esse modo de pensar (SANTO AGOSTINHO, 2003, p. 435).

Santo Agostinho, entretanto, se afastou dessa crença, muito possivelmente pelos prazeres carnais com os quais acenava, conforme ele próprio escreveu: "[...] seus defensores dizem que os ressuscitados folgarão em imoderados banquetes carnais, em que haverá comida e bebida em tal excesso, que excederão as orgias pagãs. E isso não podem crê-lo, senão os carnais" (SANTO AGOSTINHO, 2003, p. 435). Assim, segundo Jean Delumeau (1997. p. 390), Agostinho abandonou esse modo de pensar e adotou a posição de Ticônio – outro africano –, o qual interpretava "o Apocalipse como significando a vitória de Cristo desde a encarnação. O milênio torna-se então o reinado da Igreja cristã" (DELUMEAU, 1997. p. 30). O mesmo Delumeau ensina o que isto significava:

> A encarnação do Salvador [...] marcou os mil anos do seu reinado terrestre (mil, aliás, podendo significar um número perfeito). Esse reinado será seguido do juízo final e do advento da cidade celeste que não terá fim. Hoje, os que seguem a lei de Cristo já ressuscitaram com ele. Eles buscam e desfrutam desde agora as coisas do alto (DELUMEAU,1997, p. 30).

Com isso, o Bispo de Hipona se recusou a entender os mil anos do Apocalipse em um sentido carnal e, diferentemente de muitos cristãos, seus contemporâneos – especialmente os quiliastas ou milenaristas, aos quais condenou[6] –, Santo Agostinho propôs a ideia de um eschatós[7], para o além, como forma de consumação das esperanças cristãs[8]. Delumeau (1997, p.

30) entende que a mudança de posição acerca dessa questão tão importante para os primeiros cristãos, por parte de Agostinho, deve ser entendida a partir "de um debate mais vasto entre inspiração e instituição" no seio da Igreja. Delumeau (1997, p. 30) esclarece que os que punham em maior relevo a inspiração privilegiavam a profecia e a espera de um fim próximo, com o consequente desprezo das realidades terrestres e a preparação para o martírio. Enquanto para os outros, aqueles que estavam comprometidos com a instituição, sobretudo a partir da paz da Igreja, em 313 – com o fim das perseguições contra os cristãos –, acreditavam que cabia à instituição eclesiástica se instalar e se adaptar às novas condições, e aí desempenhar a sua missão. Ademais, o poder imperial, naquele momento, em aliança com a hierarquia da Igreja, não via com bons olhos os arroubos escatológicos.

Assim, diante da concepção escatológica defendida por Santo Agostinho, o que acontece entre a criação e a consumação dos tempos é sempre a História da Salvação, tempo em que a cidade celeste e a terrestre se confundem e que o governo desta última deve preparar para a consumação daquela. Daí a sua convicção de que o Estado seja uma instituição útil e necessária, pois, especialmente pelo conjunto de suas leis, ajuda a remediar a condição pecadora dos humanos. Para Santo Agostinho (2003, p. 399-400), o desejo de todos é viver feliz, é viver em paz. Até mesmo aqueles que promovem as guerras desejam viver em paz, porque, na verdade, o que eles desejam é impor a sua paz sobre os outros. Para o Mestre do Ocidente, é em vista de se alcançar esse bem, assaz precioso, que é a felicidade, que se instauram os governos, seja aquele que impera sobre as partes do corpo, seja aquele advindo da alma racional, ou ainda aquele entre Deus e o homem, ou o dos homens entre si, e neste último estaria o da casa, o da cidade e o do Império[9]. Diante do que fez a seguinte consideração:

> [...] a paz do corpo é a ordenada complexão de suas partes: a da alma irracional, a ordenada calma de suas apetências. A paz da alma racional é a ordenada harmonia entre o conhecimento e a ação, a paz do corpo e da alma, a vida bem ordenada e a saúde do animal. A paz entre o homem mortal e Deus é a obediência ordenada pela fé sob a lei eterna. A paz dos homens entre si, a sua ordenada concórdia. A paz da casa é a ordenada concórdia entre os que mandam e os que obedecem nela; a paz da cidade, ordenada concórdia entre os governantes e governados (SANTO AGOSTINHO, 2003, p. 402).

Mas, como bem assinala Philotheus Boehner e Etiene Gilson (2000, p. 195), a vida feliz pressupõe uma submissão à moralidade e uma convivência comunitária e social, portanto, regida pela reta razão, pela lei e pelo direito. Piergiorgio Solinas (1988, p. 54) enfatiza que, na Antiguidade, o conceito original de casa e de família evocava uma forma de dependência e que as relações familiares se tornaram o suporte do discurso social, fornecendo ao poder político e ao poder religioso "o veículo precioso [...] para fazer penetrar na mentalidade popular o dever de respeito e de submissão". Fiel à tradição platônica de que a paz só é alcançada mediante a manutenção da ordem,[10] Santo Agostinho define a ordem como sendo a capacidade de dispor harmoniosamente as coisas diferentes e as iguais, dando a cada uma o lugar que lhe corresponde, no todo, o que implica uma concórdia baseada no respeito e na submissão dos inferiores aos seus superiores: da esposa e dos filhos em relação ao pai e dos súditos em

relação aos seus governantes, bem como no cuidado e no mando exercido pelos maridos, pelos pais e pelos patrões.[11]

Analisando a importância da ordem, para Platão, Ernest Cassirer, escreveu o seguinte:

> Como salienta Platão, a tríade Logos, Nomos, Táxis – razão, legalidade, ordem – é o primeiro princípio tanto do mundo físico, como do mundo ético. É essa tríade que constitui a beleza, a verdade e a moralidade. Aparece na arte, na política, na ciência e na filosofia. Se numa casa se encontram a ordem e a regularidade, será uma boa e bela casa: se ela aparece num corpo humano, chamamo-lo forte e saudável: se aparece na alma, damos-lhe o nome de temperança (sõphosynê) ou justiça (CASSIRER, 2003, p. 89).

Assim, a função de todo e qualquer governo é manter a ordem, no todo; seja aquela que se instaura sobre as partes do corpo, seja aquela que se instaura entre os homens entre si, como o pai de família, em sua casa, ou o administrador público, em relação ao Estado. De fato, Santo Agostinho entendia que: "A casa deve ser o princípio e o fundamento da cidade. [...] Donde se segue que o pai de família deve dirigir sua casa pelas leis da cidade, de tal forma que se acomode à paz da cidade" (SANTO AGOSTINHO, 2003, p. 407). Por isso, o ato de governar, em princípio, é a capacidade de manter a ordem, de manter cada qual no seu lugar, no intrincado jogo das relações sociais. Este, no entender do Bispo de Hipona, é o principal dever das autoridades, seja do marido, do pai e do senhor, dentro da família, seja do governante, dentro do Estado.[12] O fundamento da ordem, segundo o Bispo de Hipona, reside na prática da justiça, a qual define como sendo "a virtude que dá a cada qual o seu."[13]

Em primeiro lugar, para o Santo, deve-se ser justo para com Deus; do contrário, "Como é que a alma que desconhece o verdadeiro Deus e, em lugar de estar-lhe sujeita, se prostitui aos mais infames demônios, que a violam, pode ser senhora do corpo e dos vícios?" (SANTO AGOSTINHO, 2003, p. 420) A justiça para com Deus reside, pois, em reconhecer a supremacia do único Deus. Como Roger Arnaldez (1988, p. 1-25) reconhece, já de longa data, desde Platão, vinha se amadurecendo, na bacia do Mediterrâneo, uma predisposição para o monoteísmo, mas foi o cristianismo quem melhor recolheu esses frutos em seu favor, especialmente através dos Santos Padres, e Agostinho foi um deles. Mas, ao pensar a sociedade, Santo Agostinho se apoiou, também, no pensamento de Cícero, um filósofo latino. Segundo ele, a base do governo, em qualquer sociedade humana, é a justiça, pois, se a justiça estiver ausente do governo, estará ausente, também, o direito e nem poderá haver uma sociedade humana fundada sobre direitos reconhecidos, com é o caso do Estado. Inexistirá, também, a concepção de povo[14].

Entretanto, noções como a de direito e de justiça colocavam questões ao tempo de Santo Agostinho que ele procurou responder, como filósofo e como teólogo. Primeiramente, com relação ao direito, parecia-lhe complicado o fato de que se sustentasse como direito o que era útil ao mais forte.[15] Mas, em sua leitura de Cícero, que defendia tal situação como justa, argumentando que a servidão era vantajosa aos dominados e o direito, ao qual se viam submetidos, não estava a serviço dos mais fortes, mas deles, dos dominados, porque lhes afastavam da possibilidade de praticar o mal.[16] . Longe de contradizer a existência da escravidão, no seu tempo, o Bispo de Hipona não apenas aceitou aquela situação de fato, como ainda, de acordo com a sua concepção providencialista da História, concluiu que "a servidão é útil para alguns e servir a Deus é útil para todos" (SANTO AGOSTINHO, 2003, p. 413). Dessa forma, não questionou as relações de domínio e servidão no seio da sociedade.

Viu-as como predestinadas, pela Providência divina, em vista de um fim justo e santo e, por isso, as considerou justas.

Não se pode esquecer, ainda, que o Bispo de Hipona via a História como mestra de vida. Nesse sentido, ao mesmo tempo em que retomou a História de Roma, mostrando que a sua decadência começara em tempos bem anteriores ao cristianismo – isentando-o de toda a culpa na queda de Roma, em 410 –, não pôde deixar de apontar os vícios dos romanos, sugerindo aos governantes que tivessem consciência de que estavam governando uma cidade terrena, mas que deviam se espelhar na imagem da cidade celeste. Assim, sugeriu-lhes que corrigissem comportamentos semelhantes aos que outrora fizeram parte da História de Roma, desde a República, como a prepotência e a mania de grandeza que tomaram conta dos romanos, depois da destruição de Cartago, pois a prosperidade material e o enfraquecimento da moral, advindos, por consequência, de tais circunstâncias, levaram ao afastamento das virtudes e dos valores ancestrais, provocando as sedições, as guerras civis. Situações que em nada contribuíram para a saúde do Estado.[17]

Também reprovou os cultos aos deuses, com seus excessos e toda espécie de licenciosidade.[18] . Além de ser uma falta de respeito com relação à justiça devida ao Deus único, eram também comportamentos imorais. A todas aquelas práticas torpes, que tinham lugar nos cultos dos deuses pagãos, nos quais os romanos tomavam parte, Santo Agostinho contrapôs a pureza moral do cristianismo:

> [...] o povo acode às igrejas com diligência casta e honesta separação entre homens e mulheres. Nelas ouvem como cumpre viverem bem no tempo, para que, depois desta vida, mereçam viver bem-aventurada e eternamente; nelas a santa Escritura e a doutrina de justiça ressoam do púlpito, à vista de todos, de maneira que as ouçam como prêmio os que as praticam e como condenação aqueles que não o fazem. [...] Nelas não se lhes propõe coisa torpe ou má, a fim de que a presenciem ou imitem. A eles são ensinados os preceitos do verdadeiro Deus, narradas todas as suas maravilhas, enaltecidos os dons ou pedidas mercês (SANTO AGOSTINHO, 2003, p. 102).

Reprovou, igualmente, os comediantes e histriões, pois considerou que a comédia não zomba apenas dos cidadãos vulgares, mas introduz o desrespeito entre os cidadãos de bem, confrontando a ordem e a hierarquia da sociedade. [19]A vida dos cidadãos deve ser julgada por magistrados legítimos, não por comediantes e histriões. Tal desrespeito pode ser considerado injúria. Desta forma, Santo Agostinho propunha àqueles que detinham a autoridade e o governo das sociedades, fosse em casa, fosse na cidade ou no Império, as diretrizes para um governo justo, ordeiro e calcado na submissão e no respeito, sobretudo às hierarquias e às diferenças sociais.

Conclusão

A *Cidade de Deus* foi escrita com o intuito de demonstrar a todos, mas especialmente aos não cristãos, que não foram a adesão ao cristianismo nem o afastamento do culto dos antigos deuses de Roma os fatores responsáveis pela queda daquela cidade, em 410. Com isso,

seu autor acabou fazendo não apenas uma apologia do cristianismo, e uma interpretação da História à luz da fé cristã, como também pensou no Estado, sua utilidade e seu governo, que se configura na cidade dos homens, em um processo intra-histórico.

Necessário e útil é o exercício do governo da cidade terrestre. Útil para quem o exerce, se o exerce como quem presta um serviço, primeiramente de louvor a Deus e depois como um serviço ao Estado, ou melhor, ao bem comum, garantindo a ordem e a justiça para todos os cidadãos, ciente de que o faz no tempo em vista da eternidade. Se deixado à própria sorte, o homem, depois do pecado, é incapaz de se gerir em prol da ordem, da justiça e do bem comum. Daí a necessidade de governantes, sobretudo se tementes a Deus. Assim sendo, podem conduzir os seus subordinados nas boas ações. Contudo, se não forem tementes a Deus, poderão se digladiar pelo poder, e a cidade, o Estado, afundará na ruína. Assim, percebe-se que, na concepção agostiniana do governo político, este resultava da condição humana decaída pelo pecado e que, portanto, era necessário.

Apesar do seu claro entendimento que a Cidade de Deus, cidade celeste ou espiritual, não se concretizaria no tempo, isto é, na História, o Bispo de Hipona, ao pensar o governo da cidade terrestre como uma cidade que prefigura a cidade celeste, justificou e legitimou ideologicamente – é necessário reconhecer – as estruturas hierárquicas rigidamente estabelecidas que vigoraram especialmente na Idade Média, mas que se prolongaram para além daquela época.

Notas

1 Neste texto, estou utilizando a seguinte versão: SANTO AGOSTINHO, A Cidade de Deus (Contra os pagãos). Trad. Oscar Paes Leme. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2003. 2v. (Coleção Pensamento Humano).

2 Cf. Ap 21, 9; 22, 1-5

3 Segundo Pierre Lévêque (1987, p. 116-117), o epicurismo foi uma das escolas filosóficas que apareceu, em Atenas, no período helenístico, mais precisamente no final do século IV a.C., e que pregava que a felicidade era alcançada mediante a procura do prazer. Uma questão que provocou desconfianças e ambiguidades. Entretanto, Lévêque explica que a busca do prazer, que foi considerada fundamental para Epicuro, o fundador dessa escola filosófica, "[...] começa por ser a ausência de dor; é também um estado positivo, o bom humor (eufrosinê). Portanto, ele reside no domínio dos instintos, não na sua satisfação. Se o homem pode, deste modo, libertar-se das partes impuras e das próprias perturbações, isso acontece porque ele possui livre-arbítrio que é a consequência da teoria do clinamen que permite aos átomos da alma desviarem-se espontaneamente". O epicurismo ainda apresentava uma outra característica, que era a fuga da vida política. O epicurismo fez numerosos adeptos, inclusive entre os romanos, atingindo as classes populares, as mulheres e escravos, mas o mais famoso de seus membros romanos foi o poeta Lucrécio (98? A.C. – 55 a.C.).

4 O estoicismo foi uma outra escola filosófica fundada, em Atenas, no final do IV século a.C.. Seu fundador foi o semita Zenão. O nome estoicismo deve-se ao fato de os discípulos de Zenão se reunirem junto ao Pórtico (em grego Stoa) do Poecilo. A doutrina estoica, segundo Pierre Lévêque (1987, p. 118-119), "repousa numa ampla visão do universo e oferece uma doutrina completa à alma sequiosa de verdade: lógica, física e ética. A admirável ordem do universo prova que existe uma

inteligência que o dirige. Esta inteligência, que é Deus, não é exterior ao mundo, mas é-lhe imanente, é uma razão espalhada na matéria". Assim, "Num mundo totalmente determinado pelas leis físicas, o homem só tem uma regra a seguir: viver em conformidade com a natureza, sujeitar-se à ordem universal, querer o que a divindade quer e assim se identificar com ela. Esta aceitação, longe de ser triste, deve ser alegre, é um entendimento com o mundo. Ela é possível porque a porção inteligente da alma, o Nós, ela própria é fogo [...]. Praticamente, o essencial é distinguir 'o que depende de nós' e 'o que não depende de nós'. No segundo grupo fica tudo o que depende das paixões, e a que é preciso aprender a renunciar através de uma longa ascese que vai conduzir ao domínio sobre si próprio, à apatia (ausência de paixão). O que depende de nós é precisamente a vontade, que faz do sábio um igual a Deus". O estoicismo, também, disseminou-se rapidamente e atingiu os romanos. Sua influência foi profunda durante a República e o Império. Diferentemente do epicurismo, que pregava um afastamento da vida política, o estoicismo encorajava a participação na vida política. Personagens políticos importantes como Tibério Graco, ao tempo da República romana, e o imperador Marco Aurélio (121 d.C.-180 d.C.) foram estoicos. Ernest Cassirer (2003, p. 130) comenta que a maioria dos pensadores estoicos era individualista, mas, para os pensadores estoicos romanos, "[...] não existia quebra de continuidade entre a esfera individual e a esfera política. E isso porque estavam convencidos de que a realidade tomada em seu conjunto – tanto a realidade física como a vida moral – era uma grande 'república'. Essa república é a mesma para todas as nações, a mesma para deuses e homens. Todos os seres humanos são membros de uma mesma comunidade".

5 (Cf. SANTO AGOSTINHO, 2003, p. 580-585)

6 Cf. Santo Agostinho, 2003, p. 435.

7 Palavra grega que significa aquilo que se refere ao fim dos tempos.

8 Interessante a respeito das crenças escatológicas é a observação de Oscar Frederico Bauchwitz (1996, p. 154): "Mais que uma ideia fabulosa, a perspectiva apocalíptica é, antes de tudo, uma interpretação, uma hermenêutica das imagens descritas pelo último dos livros bíblicos e das promessas de Jesus, expressas pelo Consolador ou Paráclito".

9 À página 395 desta mesma obra, o Santo mostrou compreender a sociedade humana a partir do que ele denomina de três estágios: a casa, a urbe e o orbe (Cf. SANTO AGOSTINHO, 2003, p. 395).

10 Com o intuito de educar o indivíduo e a sociedade para a ordem, Platão, em A república, já tinha aconselhado os jogos e a música (Cf. PLATÃO. **A república**. Tradução Mª Lacerda de Moura e Alceu Amoroso Lima. Rio de Janeiro. Tecnoprint. S.A., s/ data. (Coleção Universidade de Bolso), p. 102).

11 (Cf. SANTO AGOSTINHO, 2003, p. 403; 405).

12 Cf. Santo Agostinho, 2003, p. 403; 61.

13 Cf. Santo Agostinho, 2003, p. 412

14 Ver, também, Cícero (1980, p. 147). Entretanto, S. Agostinho se distancia do conceito ciceriano de povo, pois, enquanto Cícero entendia povo como sendo uma comunidade alicerçada sobre direitos reconhecidos, Santo Agostinho define povo, à página 419, como "o conjunto de seres racionais associados pela concorde comunidade de objetos amados" (SANTO AGOSTINHO, 2003, p. 419). (Cf. SANTO AGOSTINHO, 2003, p. 412-413).

15 Cf. Santo Agostinho, 2003, p. 412

16 Cf. Santo Agostinho, 2003, p. 412- 413.

17 Cf. Santo Agostinho, 2003, p. 62-63

18 Cf. Santo Agostinho, 2003, p. 72-74; 102

19 Cf. Santo Agostinho, 2003, p. 76-77

Referências

ARNALDEZ, Roger. Um só Deus. In: BRAUDEL, Fernand et al. **Os homens e a herança no Mediterrâneo**. Tradução Marina Appenzeler. São Paulo: Martins Fontes, 1988. p. 1-25.

BAUCHWITZ, Oscar Frederico. Acerca da *novitas Joachimita* como reversão da tradicional concepção cristã da História. In: DE BONI, Luís Alberto (Org.). **Idade Média:** ética e política. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUGRS, 1996. p.151-168. (Coleção Filosofia).

BÍBLIA SAGRADA. 21. ed. Tradução Monges de Maredsous e Centro Bíblico Católico. S. Paulo: Ave Maria, 1975.

BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etiene. **História da filosofia cristã.** Desde as origens até Nicolau de Cusa. Tradução Raimundo Vier, OFM. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

CASSIRER, Ernest. **O mito do Estado.** Tradução Álvaro Cabral. São Paulo: Codex. 2003.

CÍCERO. **Da república**. Tradução Agostinho da Silva et. Ali. 2. ed. S. Paulo: Abril Cultural. 1980. p. 136-180. (Os Pensadores).

DELUMEAU, Jean. **Mil anos de felicidade.** Uma história do Paraíso. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Cia das Letras. 1997.

LÉVÊQUE, Pierre. **O mundo helenístico.** Tradução Tereza Menezes. Lisboa: Edições 70, 1987.

NOVAES, Moacyr. Nota sobre o problema da Universalidade em Agostinho. **Cadernos de História e Filosofia da Ciência,** Unicamp, série 3, v.7, jul./dez.1997. p. 31-54.

PLATÃO. **Diálogos.** A república. Tradução Maria Lacerda de Moura e Alceu Amoroso Lima. Rio de Janeiro: Tecnoprint.S.A, s/ data. (Coleção Universidade de Bolso).

SANTO AGOSTINHO. **A Cidade de Deus (Contra os pagãos).** Tradução Oscar Paes Leme. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2003, 2v. (Coleção Pensamento Humano).

SOLINAS, Piergiorgio. A família. In: BRAUDEL. F. **Os homens e a herança no Mediterrâneo.** Tradução Marina Appenzeler. São Paulo: Martins Fontes, 1988. p. 51-77.

Artigo recebido em 05 de setembro de 2016
Artigo aceito em 18 de abril de 2017

A Reforma Passos: retórica da sedução no Rio de Janeiro no alvorecer do século XX

André Nunes Azevedo[*]

Resumo: A reforma urbana levada a cabo pelo prefeito Pereira Passos visou operar uma integração conservadora das camadas populares ao centro urbano do Rio de Janeiro. Para tanto, o alcaide do Distrito Federal buscou tornar o Centro da cidade um lugar exemplar dos valores que entendia como sendo próprios de uma "cidade civilizada". Assim o fez porque pensou o centro reformado da urbe carioca como lugar privilegiado da didática da civilização no espaço urbano dessa metrópole. Para alcançar tal efeito, Pereira Passos buscou criar um ambiente urbano que, através da arquitetura e de uma nova articulação urbanística, seduzisse o cidadão carioca, constantemente presente em seu centro urbano, a tomar parte nos padrões daquilo que percebia como sendo "uma cidade civilizada".

Palavras-chave: Rio de Janeiro; Pereira Passos; Reforma urbana; Civilização; Sedução.

[*] Graduado em História pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (1995), com mestrado em História Política pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (1998) e doutorado em História Social da Cultura pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (2003). Atualmente, é professor adjunto de História Moderna e Contemporânea da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e professor do Programa de Pós-graduação Stricto Sensu em História da mesma universidade.
E-mail: azevedoemigrante@gmail.com

DOI 10.5216/o.v17i2. 43697

La Reforma Passos: retórica de la seducción en Rio de Janeiro a inicios del siglo XX

Resumen: La reforma urbana desarrollada por el alcalde Pereira Passos tuvo el objetivo de operar una integración conservadora de las clases trabajadoras en el centro urbano de Río de Janeiro. Para eso, el alcalde del Distrito Federal intentó hacer del centro de la ciudad un lugar ejemplar, de valores, entendidos como típicos de una "ciudad civilizada". Lo hizo así porque idealizaba el centro reformado de la cuidad de Río de Janeiro, como un lugar privilegiado de la didáctica de la civilización en el espacio urbano de esta metrópoli. Para conseguir este efecto, Pereira Passos intentó crear un entorno urbano que, a través de la arquitectura y una nueva articulación urbana, sedujese al ciudadano de Río de Janeiro, constantemente presente en su centro urbano, a participar en los patrones de lo que él percibe como "una ciudad civilizada".

Palabras clave: Río de Janeiro; Pereira Passos; La reforma urbana; civilización; seducción.

The Passos Reform: seduction rhetoric in Rio de Janeiro of early twenty century

Abstract: The urban reform carried out by the mayor Pereira Passos aimed to operate a conservative integration of the working classes to the urban center of Rio de Janeiro. Therefore, the mayor of the Federal District sought to make the city center a privileged place of values which he understood as being typical of a "civilized city". He did it so because he idealized the renovated center of Rio de Janeiro as the metropolis privileged place for teaching the ways of the civilization. To achieve this effect, Pereira Passos sought to create an urban environment that, through architecture and a new urbanistic articulation, to seduce the Rio de Janeiro´s citizen, which would be constantly present in its urban center, to take part in the patterns of what he realized as "a civilized cit".

Keywords: Rio de Janeiro; Pereira Passos; Urban reform; Civilization; Seduction.

A cidade do Rio de Janeiro no alvorecer do século XX registrava uma miríade de transformações. Nos cerca de cem anos que separaram o início do século XIX e a década inicial do século subsequente, a urbe carioca multiplicou a sua população em cerca de 18 vezes. Só no curto período entre 1890 e 1906, a população da capital federal disparou de 522.651 moradores para 811.443 residentes[1]. Esses contingentes populacionais dão nota de um acréscimo de aproximadamente 300.000 habitantes, um aumento de cerca de 55% de sua população em um período pouco maior que uma década e meia. Tais números exponenciais expressam uma série de transformações em curso na metrópole em fins da década de 1880. A abolição da escravidão, em 1888, estimulou uma expressiva corrente migratória de ex-escravos egressos da desmobilização da mão de obra cativa. Acorreram em grande monta em direção à então maior cidade do Brasil, e lócus maior de oportunidades de sustentação material de uma força de trabalho pouco qualificada (BENCHIMOL, 1992, p. 168). Em sequência, em 1889, instaura-se o novo regime, que em 1890 decreta a lei da grande naturalização de portugueses e estimula a imigração a sua capital. Esse conjunto de transformações fez com que a urbe registrasse, já no censo de 1890, cerca de 55% de sua população com origem exógena ao Rio de Janeiro, sendo 26% desse contingente composto de migrantes, originários das mais diversas regiões do Brasil, e aproximadamente 29% de estrangeiros, com grande destaque para a presença lusitana (CARVALHO, 1987).

A maior parte da população exógena à urbe carioca que se fixava na capital federal era composta por ex-escravos, trabalhadores das lavouras ou homens livres pobres e de baixa instrução, via de regra oriundos da área rural de seus países e regiões, um contingente populacional de historicidade rural, cativa ou aldeã, pouco acostumado à vivência urbana. Ao mesmo tempo, viviam, em sua maioria, em situação de pobreza, e em alta precariedade habitacional (CARVALHO, 1995), exercendo trabalhos de baixa remuneração e muitas vezes eventuais, sem ocupação fixa, em uma cidade com alto custo de vida (LOBO, 1978).

Essa massa crescente de miseráveis com pouca instrução e sem alojamento digno que vicejava na capital da jovem República constituía um desafio ao poder público e às elites da cidade, que não mais contavam com o instrumento secular de controle social do qual historicamente lançara mão a elite brasileira, a saber, a escravidão. Novas formas de controle deveriam ser articuladas. Fórmulas próprias da primeira década republicana se mostravam insuficientes para cumprir a tarefa de controle social em meio à ausência da escravidão. O controle pela repressão policial e pela política arrojada de internamentos em manicômios (SVCENKO, 2003, p. 86-87) mostrava-se pouco adequado à monta do novo desafio urbano do Rio de Janeiro, cidade pontilhada por um sem-número de revoltas e convulsões políticas na primeira década e meia do novo regime (SANTUCCI, 2008).

Nesse contexto, diante do desafio de controle de uma cidade politicamente turbulenta, repleta de miseráveis desalojados em crescimento exponencial, e diante do rápido esgotamento das formas de controle alinhavadas pelas elites políticas do novo regime republicano, novas formas de controle social de uma urbe com grande tradição revoltosa impunham-se. É nesse contexto que o presidente da República, Rodrigues Alves, nomeia como prefeito da capital federal o engenheiro Francisco Pereira Passos, dando-lhe a incumbência de reformar a principal cidade brasileira e concedendo-lhe a prerrogativa de governar nos seis primeiros meses de sua administração com o Conselho Municipal fechado.

Na tentativa de impor uma civilidade burguesa ao habitante da cidade, Pereira Passos vai, ao longo de sua gestão, emitindo uma série de proibições relativas a práticas urbanas comuns na cidade: proíbe a venda ambulante de loterias, a exposição de carnes de reses e vísceras à venda nas ruas, o trânsito de vacas leiteiras na cidade e a vadiagem de cães[2]. Em uma ação conjunta com tais impedimentos, Pereira Passos busca substituir antigas práticas urbanas por novos hábitos tidos como "civilizados". Dessa forma, o prefeito proíbe o entrudo, substituindo-o pela batalha de flores, e derruba os quiosques do Centro da cidade, estimulando com a sua reforma a abertura de lojas para o chá da tarde.

Assim, o progresso ambicionado por Pereira Passos através de sua ação reformadora seria um progresso conduzido pela valorização dos elementos pertinentes à ideia de civilização: a reverência a um passado (BRAUDEL, 1989, p. 51), a uma tradição[3]; a valorização da atividade estética e cultural; a valorização dos elementos que ligavam o Rio de Janeiro a referências europeias; a afirmação da autoridade do Estado, e a preocupação com o ordenamento de uma ética urbana derivada do respeito à lei.

Contudo, para Pereira Passos, a perspectiva de desenvolver uma civilização no Rio de Janeiro estava diretamente ligada a sua visão organicista de cidade. O prefeito entendia a urbe, toda ela, como um *corpus* e, nessa condição, suas diversas instâncias deveriam estar interconectadas. Dentro dessa perspectiva, seu coração, o principal órgão no corpo urbano, de emanação da civilização, seria a sua área central. Passos estava ciente de que ao centro urbano do Rio de Janeiro cabia o papel de espaço exemplar da civilização, pois nele estariam a Faculdade de Medicina, a Escola Politécnica, o comércio, os teatros, os teatros líricos, a Escola de Música, a Escola de Belas Artes e todas as principais referências da cultura europeia na cidade.

O prefeito reforçou esse papel do Centro da cidade, construindo nele o Teatro Municipal, o aquário público e reformando a maioria dos jardins e praças dessa região, além de agir de maneira mais vigilante e rigorosa nessa área quanto à fiscalização do cumprimento das posturas municipais, sempre menos complacente do que nas áreas suburbanas.

Assim, reforçando o papel pedagógico da civilização do centro urbano, Pereira Passos buscou estabelecer artérias de ligação direta do Centro com todas as direções da cidade. Somente para ligar a região central da cidade aos bairros do subúrbio, são projetadas quatro grandes vias e construídas três[4].

O Teatro Municipal, um empreendimento de forte significação aristocrática, foi descrito pelo prefeito como obra de "elevado alcance moral" e "meio de alcance popular"[5], servindo tanto para o deleite estético da elite urbana da cidade como para a educação dos moradores dos subúrbios do Rio de Janeiro. Devemos frisar que não é sem sentido que Pereira Passos alude ao Teatro Municipal como "meio de alcance popular", pois, para o prefeito, o Teatro Municipal jogava um papel fundamental na estratégia de construção do Centro do Rio de Janeiro como espaço pedagógico da civilização. O aquário público foi construído nessa parte da urbe, bem como a maior parte dos parques e jardins, nos quais Pereira Passos instalou um coreto com bandas de música para tocar nos finais de semana, a fim de ser opção de lazer para os cidadãos[6].

A intenção de Pereira Passos era tornar o Centro da cidade um lugar para o convívio "civilizado", um espaço que convidaria os habitantes dos mais diversos locais do Rio de Janeiro a frequentá-lo, uma vez que, no seu entender, seria um lugar de aprendizado da ética urbana, de uma estética da civilização que deveria tomar toda a cidade. É como podemos perceber em seu comentário sobre a ocupação do espaço público na Promenade des Anglais, a principal avenida da cidade francesa de Nice. O engenheiro o fez em uma carta enviada a um amigo após o seu período como prefeito da cidade.

> Todos os dias, durante a estação invernal, das 10 h da manhã às 4 h da tarde, enquanto o sol se conserva acima do horizonte, fica o passeio dessa Avenida apinhado de homens, mulheres e crianças, que a percorrem em todas as direções ou sentam-se sobre os bancos. É o que não temos aí (PASSOS, 1913, p. 20).

Demonstrando-se um tanto desolado, Passos manifesta decepção pela pouca utilização das principais avenidas do Centro do Rio de Janeiro pela sua população. O seu interesse em que o carioca utilize as novas avenidas do Centro da cidade torna-se patente quando escreve em tom de lamentação sobre o pouco uso do espaço público do Centro do Rio de Janeiro: "É o que não temos aí".

A proposta de reformulação urbana do prefeito atribuía um papel fundamental ao redimensionamento estético do Centro através do impacto do embelezamento arquitetônico e de uma nova articulação urbanística da cidade. O engenheiro tencionou permear o cidadão carioca com o discurso da civilização traduzido em imagens urbanas e pela articulação de uma nova escala entre os transeuntes da urbe, suas ruas, avenidas e novos prédios. O alargamento de ruas, a abertura de avenidas, as criações monumentais como o Teatro Municipal, construído propositalmente em frente ao garboso prédio da Escola de Belas Artes, e as amplas praças públicas ajardinadas que disseminara pela cidade dão nota de um projeto que buscou usar a arquitetura para lançar mão de uma nova escala urbana que proporcionaria uma sensação de grandeza do ideal de civilização diante da pequenez do habitante da cidade reformada. Este se veria reduzido perante o novo espaço redimensionado pelo alcaide e pelo diálogo urbanístico que propôs em suas intervenções, as quais dialogavam com a construção da Avenida Central, obra de intervenção urbanística federal. Ao mesmo tempo, essa grandeza foi pensada para produzir um efeito de enlevo e arrebatamento, em um discurso em que a força do monumental produzido pela nova escala urbana e pela persuasão estética, com o impacto do belo da nova arquitetura, visava fazer com que o cidadão fosse compreendido em uma retórica da sedução pela arquitetura e pela urbanística. Elas teriam como finalidade cooptá-lo aos pressupostos do projeto civilizador que o prefeito intentava imputar aos seus cidadãos através de um novo discurso emitido pela urbe reformada.

Essa perspectiva de integração urbana de Pereira Passos visou fazer do Centro da cidade do Rio de Janeiro o espaço de pedagogia da civilização para os seus habitantes. Tal perspectiva fora pensada como um meio possível de levar a "civilização" ao subúrbio, pois o carioca, ao frequentar o Centro, seja para o trabalho, seja para o lazer, supostamente levaria de volta ao seu local de moradia a civilidade, a ética urbana e a educação estética que Passos tomava como necessárias para disseminar a civilização por toda a cidade. Assim, o centro urbano reformado

do Rio de Janeiro jogaria um papel de sedução pela arquitetura e pelo redimensionamento urbanístico, responsáveis por um enlevo estético que, esperava-se, agiria sobre os cariocas produzindo aquilo que o arquiteto italiano Giulio Carlo Argan (1994) denominou em sua análise da cidade barroca como uma "retórica da sedução"[7], ou seja, uma estratégia de sedução pela arquitetura que buscava persuadir os habitantes da cidade a compreenderem-se em uma nova proposta que o Estado apresentava. Argan (2004) demarca que o agente da persuasão é o próprio espaço como ambiente, que produziria uma ambiência urbana cuja finalidade seria, nas palavras do próprio arquiteto italiano, "persuadir a estar-em" (ARGAN, 2004, p. 44).

A retórica que sustenta essa persuasão tem como fito conduzir o carioca a viver segundo a proposta sugerida pelo jogo arquitetônico e urbanístico que produz o ambiente. Ou seja, a cidade reformada tencionou persuadir seus cidadãos a viverem segundo os valores que seus reformadores buscavam inscrever na urbe. Para isso, buscaram fazer com que a cidade fosse a sua expressão visível e monumental (ARGAN, 2004.). É por isso que a decisão de Pereira Passos de construir o Teatro Municipal ao lado do prédio da Escola de Belas Artes não foi obra do acaso, mas de uma intencionalidade urbanística[8] que buscou transformar o espaço final da nova Avenida Central em um lugar da poética sedutora de sua proposta de cidade lastreada nos valores da ideia de civilização que acalentava. Do mesmo modo, a construção do novo prédio da Biblioteca Nacional, junto a essas duas edificações nesse espaço da nova avenida, não pode deixar de ser vista como parte de uma retórica que pretendia criar um ambiente urbano que indicasse ao habitante da cidade qual a nova referência através da qual este deveria se orientar.

Da mesma maneira agiu o governo federal na intervenção urbanística da Avenida Central. Embora o fim precípuo da nova avenida fosse o escoamento das mercadorias do porto, o governo de Rodrigues Alves não abriu mão de acrescentar a essa finalidade a retórica da civilização, tão necessária à estratégia do governo federal de redimensionar a imagem da capital ao exterior, com o fim de atrair a mão de obra imigrante europeia, em risco com a péssima reputação que a urbe carioca mantinha no Velho Continente, como cidade pestilenta, "cemitério do homem branco", e mais do que nunca ameaçada com o recente decreto Prinetti, emitido pelo governo italiano um ano antes do início da Grande Reforma Urbana do Rio de Janeiro[9]. Não foi sem razão que a gestão Rodrigues Alves se destacou como o governo da Primeira República que mais emitiu cartões-postais com imagens da capital, com destaque especial para a natureza carioca e os novos prédios públicos monumentais[10]. Os esforços das ações do presidente Alves em fazer valer uma imagem civilizada da cidade reformada não pararam por aí. Com esse fito, realizou também um concurso de fachadas para a Avenida Central, que contou com um júri responsável por distribuir prêmios em dinheiro às primeiras colocações. A competição arquitetônica levada a cabo contou com a existência de um edital que regulamentava a altura e a largura mínimas dos prédios da nova avenida – não podiam conter menos de três andares, embora fosse conferida liberdade criativa aos seus competidores. O rigor do concurso foi de tal forma que 57 projetos dos 134 inicialmente apresentados à Comissão Julgadora foram reprovados por não se adequarem aos padrões delineados no edital, ou por deficiências técnicas (SANTOS, 1983, p. 32-33). A exigência mínima de três patamares em uma nova avenida que apresentou vários edifícios com cinco andares e mesmo o estímulo à competição estética

pelas fachadas nela presentes dão nota do intuito do governo federal de produzir um efeito de grandiloquência e superioridade de sua ideia de civilização sobre o transeunte do Centro da capital. Um efeito de superioridade quase esmagadora. Isso se daria tanto pela amplitude, largura e extensão da Avenida Central[11], por seus canteiros centrais com árvores e esguias luminárias, no melhor estilo dos bulevares parisienses, quanto pela monumentalidade e altivez dos seus novos edifícios, que punham o cidadão que ali transitava em uma nova escala e, consequentemente, em uma nova relação com o espaço do Centro carioca reformado. A nova avenida construída buscou fazer pequeno o usuário desse novo espaço diante do efeito que se desejou produzir de uma torrente caudalosa de progresso que formatava a grandeza de uma civilização. Essa pretendida grandeza civilizacional seria traduzida em arquitetura e urbanística, proponentes de novos hábitos urbanos, os quais se esperava obter por efeito de uma persuasão paisagística. O novo efeito da paisagem premeditada da avenida buscava induzir a novos usos do centro urbano do Rio de Janeiro, usos estes que, na perspectiva governamental, seriam decisivos para a "civilização da cidade".

Em outro vetor de ação, o prefeito buscou a força e o poder do Estado para fazer valer os seus pressupostos de civilização, baixando leis, normas e posturas que reprimiriam os movimentos da sociedade carioca contrários aos novos princípios que se buscava efetivar na cidade. Em um outro, buscou seduzir, persuadir, enlevar o habitante da urbe, permeando-lhe de um novo espírito. Para isso, as armas da arquitetura seriam fundamentais. Não foi sem razão que Pereira Passos foi o primeiro prefeito do Rio de Janeiro que criou o cargo de arquiteto municipal, bem como abriu o primeiro escritório de arquitetura da cidade[12]. Participou também como figura destacada do júri selecionador do concurso de fachadas da Avenida Central. Tenha-se em vista que essas iniciativas foram tomadas em uma cidade na qual a Escola de Belas Artes não formara mais que três arquitetos durante toda a última década do século XIX (SANTOS, 1977, p. 84).

Pereira Passos foi um membro da elite carioca perplexo com o rápido crescimento da população da cidade[13] e do potencial de dissensão social que isto implicava. Assim, buscou na alternativa conservadora de elevar espiritualmente o operariado e oferecer-lhe melhores condições de vida a possibilidade de afirmar uma ordem burguesa na cidade e evitar grandes conflitos sociais. O engenheiro pensou um projeto de integração urbana, embora este fosse um projeto de integração conservadora, feita nos moldes de uma sociedade burguesa pautada pelos padrões de civilidade das cidades europeias. A ideia subjacente ao seu projeto de reforma urbana era a de assimilar as camadas populares do Rio de Janeiro a esses pressupostos pelo convite à participação e ao uso do espaço central da urbe, o qual buscou transformar em lugar pedagógico da civilização. Essa civilização de matriz burguesa e europeia, que o prefeito buscou inculcar na alma do carioca através de uma proposta de sedução estética, era proponente de uma nova ética urbana. A ideia do reformador municipal era produzir uma retórica da sedução estética[14], que seria dada pela nova semântica urbanística e arquitetônica gerada com as intervenções urbanas da prefeitura, produtoras de obras como o Teatro Municipal, as novas avenidas, ruas e praças alargadas e reformadas, arborização, novo calçamento, ajardinamento, iluminação, estatuária e atrações diversas. Entre essas atrações estava o aquário público, o maior de água salgada da América do Sul, que se encontrava no Passeio, o mesmo lugar

em que o prefeito reabilitara um conjunto de quatro estátuas femininas em estilo clássico, representando as quatro estações do ano. Vale lembrar que o alcaide acrescenta mais sete amplas praças ajardinadas às quatro que então existiam na cidade[15].

Com o seu conjunto de intervenções, o prefeito tencionava produzir um efeito estético na cidade e no cidadão, produzindo um enlevo derivado das criações urbanas de sua reforma. Esse efeito estético, derivado da poética engendrada por Passos e pelo impacto da Avenida Central articulada às suas reformas, caracterizaria uma retórica de persuasão para aquilo que seria o propósito maior do prefeito: fomentar o que entendia como uma ética civilizada na cidade, através da nova sintaxe urbana do Centro reformado. Passos, que tinha uma visão organicista de cidade, entendia que o Centro do Rio de Janeiro constituía o coração da urbe, ou seja, o espaço pelo qual todo carioca passaria e, assim sendo, poderia retornar seduzido pela nova sintaxe urbana da civilização do Centro reformado e, assim, fazer valer os princípios da civilização em outras plagas da cidade, incluindo os seus subúrbios. No entanto, para tornar possível esse projeto, Passos necessitava não somente realizar as suas diversas obras no Centro, mas também trazer o trabalhador humilde para esse espaço, a fim de que fosse seduzido pela retórica da civilização que idealizou. Para tanto, algumas ações foram necessárias, como a projeção e a execução de quatro vilas operárias no entorno do Centro, com a finalização de uma[16]; a projeção de quatro conjuntos viários ligando o centro urbano da cidade com a Zona Norte, com a execução de três destes. Outra iniciativa a serviço desse projeto foi a construção de atrativos às famílias operárias nesse espaço, como as suas diversas praças reformadas, com coretos de música para a apresentação de bandas nos finais de semana, e a construção de um aquário público no Passeio[17], também reformado e redecorado com estátuas clássicas, para o lazer, pensado como sedução, dos habitantes das mais diversas regiões da urbe.

Com efeito, fora do espaço do Centro, mas ainda na perspectiva desse projeto, o prefeito projetou escolas para a formação profissionalizante dos filhos de operários, como o fez no bairro suburbano do Engenho de Dentro[18]. Empenhou-se na criação de um imposto ao comércio, que denominou "imposto dos pobres", a fim de amparar os habitantes mais pobres da cidade[19]. Acrescentou algumas escolas à exígua rede de ensino básico do Rio de Janeiro nos bairros da atual Zona Norte da urbe, bem como transferiu escolas públicas – a maior parte delas concentradas no Centro – para essas regiões, a fim de educar os filhos dos operários do Rio de Janeiro.

Todavia, a obra que mais destacou essa intenção do prefeito foi a construção de uma vila operária na Avenida Salvador de Sá. A construção dessa vila operária foi designada por um decreto de janeiro de 1904, no qual a prefeitura se incumbia de executar a obra[20].

Na avaliação de Pereira Passos, o problema habitacional do operariado seria o maior problema social não só do Rio de Janeiro, mas de todas as grandes cidades do mundo. Diante de tal desafio, o prefeito acreditava que a construção de vilas operárias seria a única solução eficaz para os problemas sociais da cidade. Segundo Pereira Passos:

> Acredito que por essa forma [a construção de vilas operárias], terá a municipalidade deste Distrito resolvido, pelo menos no que ele tem de mais urgente e essencial, o magno problema social, que ainda hoje tanto agita as cidades mais adiantadas do velho continente.

> E essa solução se me afigura a única verdadeiramente prática, senão a única capaz de resultados satisfatórios, à vista das tentativas já feitas por outras vias, sem êxito de qualquer espécie (MENSAGEM DO PREFEITO..., 1905, p. 21)[21].

A escolha da Avenida Salvador de Sá como lugar para a construção desse conjunto habitacional foi estratégica nos planos do prefeito, pois a avenida era próxima ao centro urbano, local de trabalho da maioria dos operários e lugar concebido como centro exemplar da civilização na cidade. Segundo Pereira Passos: "Assim, na Avenida Salvador de Sá, que tão apropriada me pareceu para a edificação de vilas operárias, devido a sua proximidade dos centros de trabalho, apenas serão construídos alguns grupos de habitações higiênicas, de módico aluguel"[22].

A prefeitura deu início também ao processo de construção de uma segunda vila operária na região sul da cidade, onde havia comprado um terreno junto à Praça da Glória, local também próximo do centro urbano, ao qual se ligava pela recém-inaugurada Avenida Beira Mar[23]. Da mesma forma, iniciou um terceiro empreendimento de habitação operária na Rua São Leopoldo, nas proximidades da Avenida Salvador de Sá[24], além da projeção de uma quarta vila no Beco do Rio.

Pereira Passos, que havia tido contato com as obras dos pensadores sociais franceses quando estudou economia política no Collège de France da Paris de 1880, atribuía ao operariado um papel relevante no processo de desenvolvimento da civilização. Estes, devidamente educados e governados por homens das ciências e das artes, deveriam ter papel destacado nesse processo. Na mensagem à Câmara Municipal de setembro de 1905, Pereira Passos assim classificava os operários em seu papel social:

> Correspondendo ao meu apelo, consubstanciastes no decreto n. 1042, de 18 de julho do ano findo, as providencias que devem ser tomadas sobre o assunto, permitindo-me, por essa forma, tentar a experiência que a situação das classes menos favorecidas da fortuna exige dos detentores da administração pública, convencidos da necessidade de proporcionar a esses modestos, mas valiosos obreiros da civilização, uma parte, ao menos, dos benefícios por ela espalhados (MENSAGEM DO PREFEITO..., 1906, p. 19)[25].

Pereira Passos classifica os operários como "modestos, mas valiosos obreiros da civilização", ou seja, embora não os considerasse como os atores mais relevantes no processo de desenvolvimento da civilização, como seriam os intelectuais, artistas e cientistas, atribuía um lugar a eles nesse processo. Assim, seu conceito de civilização não os excluía. Longe disso, incorporava-os, embora de forma modesta, naquilo que concebia como uma sociedade que teria atingido o nível daquilo que entendia como uma "civilização". Os trabalhadores manuais, uma vez alojados com dignidade e educados para a manutenção da ordem burguesa e a obediência aos preceitos de uma elite ilustrada, ocupariam um lugar como operadores da civilização.

O prefeito do Rio de Janeiro dava nota de seu desejo de integração do operariado à vida urbana da cidade. No entanto, essa integração responderia a hierarquias, pois esse segmento da sociedade deveria aprender a fazer uso da cidade justamente através do usufruto do novo espaço reformado. Pereira Passos nunca desejou excluir os operários do Centro da cidade.

Ao contrário, as suas diversas ações como alcaide dão nota de um desejo de integração deles. Por tomá-los como objeto de uma nova pedagogia urbana, por conceber que careciam ser persuadidos a uma nova civilidade na cidade, através da qual deveriam imbuir-se de novos modos, consideramos que o prefeito propôs uma integração. Não obstante, pela natureza dessa civilização que não deriva da historicidade da vivência cotidiana da cidade, mas sim de valores exógenos a ela, e também pelo seu caráter hierárquico, no qual uma camada social ensina os seus valores – como mais ajustados moralmente – para um outro segmento da sociedade apreendê-los, sem dúvida, o projeto de integração urbana levado a cabo por Pereira Passos foi, notadamente, um projeto de integração conservadora. O que é distinto de um projeto de exclusão deliberada pela repressão pura e simples. Uma fórmula, sabidamente, muito comum às elites carioca e brasileira no âmbito do liberalismo do período da Primeira República, mas que não foi assumida pelo projeto de reforma urbana de Pereira Passos. Dentro dessa perspectiva, Pereira Passos se distinguiu do liberalismo de inspiração social darwiniana, então hegemônico na Primeira República. Pensou um projeto conservador, que buscou integrar a população da cidade às malhas do que considerava "civilização", assim entendida como palavra no singular. Isso porque Passos vislumbrou integrar a população carioca de maneira condicionada, posto que, a despeito de sua historicidade, ou seja, de sua experiência coletiva como sociedade no uso do espaço urbano do Rio de Janeiro, pois a sua ideia de civilização supõe um enquadramento a padrões exógenos à cultura da cidade. Pereira Passos pensou um projeto de integração urbana. Não obstante, um projeto de integração conservadora.

Por conservador aqui entendemos a perspectiva ideológica surgida na Europa nas últimas três décadas do século XIX em reação ao progressismo (BOBBIO, 2010, p. 245) de liberais e socialistas, que entendiam que o progresso apresentava um movimento próprio e inexorável, que se estabeleceria pelo arrasamento do passado. Os conservadores, cedendo às evidências da ciência, sobretudo após a publicação da *Origem das espécies* de Charles Darwin, em 1859, e reagindo à emergência do primeiro desenho de uma sociedade de massas e ao robustecimento do movimento operário e à emergência de partidos operários, passam a aceitar a tese do constante desenvolvimento da humanidade, mas, distintamente dos progressistas, percebem esse movimento mais como evolução, ou progresso evolutivo, do que como a noção de progresso como superação completa do passado, acalentada por liberais e socialistas[26]. A ideia de progresso evolutivo conservadora supõe a acumulação de conhecimentos, experiências e valores egressos do passado – jamais superação dialética de um tempo pretérito – e seria concebida como resultado de um sistema comunitário no qual a sociedade daria ao poder político estatal o direito de conduzir o conjunto de indivíduos pelas vias dessa evolução assimiladora do passado. Ou seja, para os conservadores, o progresso não é percebido como um ente autônomo, com direcionamentos meta-históricos caprichosos, mas como resultado da regência de uma elite ilustrada através de um Estado que, na ciência da necessidade de operar mudanças derivadas das transformações sociais, conduziria esse processo a fim de manter o sentido comunitário ameaçado pelo crescimento vertiginoso das grandes cidades e do estilo de vida individualista e impessoal que dela ameaçavam derivar.

Ao analisarmos os discursos do prefeito, faz-se notar em suas mensagens o intuito de elevar o papel da classe operária na sociedade brasileira. Deve-se assinalar que, para esse fim,

Passos a designa como "obreira da civilização", quando poderia tê-la qualificado como "obreira do progresso", uma vez que o papel desempenhado por essa classe social estava sobremaneira ligado ao desenvolvimento material – operação de máquinas industriais, construção civil etc. No entanto, no intuito de elevação da classe operária, Passos seleciona o substantivo "civilização" para a sua designação, a seu juízo, um termo mais nobre, indicador do valor fundamental que, no seu entender, deveria ser reverenciado. Embora aludindo a uma classe social que lida diretamente com o desenvolvimento material, Pereira Passos sente-se à vontade para associá-la à ideia de civilização, uma vez que essa noção, na concepção do prefeito, englobaria e superaria a ideia de progresso, conferindo sentido ao seu movimento histórico. A escolha desse termo para designar o operariado é mais uma prova de que, para o prefeito, a noção central em seu projeto moral-urbano era a ideia de civilização. Uma postura distinta daquela própria da elite política republicana, que teve como valor máximo a ser acalentado aqueles relativos à referência do progresso.

Com o fito de concluir, podemos afirmar que a estratégia utilizada por Pereira Passos para responder ao desafio do controle social de uma cidade em vertiginoso crescimento foi a de criar um ambiente urbano que seduzisse as camadas populares do Rio de Janeiro a se enquadrarem em uma nova civilidade burguesa de matriz europeia, ao mesmo tempo em que decretava proibições de usos tradicionais do espaço urbano da cidade e tentava – de maneira insuficiente diante das demandas por moradia da metrópole – alojar a massa de trabalhadores da urbe carioca. Sua opção pela reforma do Centro da cidade como elemento pedagógico com vistas a uma nova civilidade, bem como as séries de proibições que decretou, e suas políticas de construção de habitações operárias, todas elas, mostraram-se insuficientes para responder ao desafio de enquadrar a população carioca em novos moldes de utilização do espaço urbano. O descaso histórico do poder público e das elites da maior cidade do Brasil não poderia ser sanado com uma grande reforma urbana.

A reação conservadora ao crescimento exponencial da cidade e à consequente atomização social que dela derivou – bem como o potencial de erupção social nela contido – consistiu em reabilitar o Centro como um lugar de agregação da população urbana do Rio de Janeiro, o que se nota pela amplitude da reforma e pela criação de novas praças na área central, bem como de atrações de lazer gratuito nessa zona da cidade. Ao mesmo tempo, inscrevia nesse espaço da cidade uma nova significação através da arquitetura e de uma nova articulação urbanística. Isso se verificou não só com a nova estrutura viária da reforma urbana de Passos, proponente de uma integração dos subúrbios ao centro urbano, uma vez que Pereira Passos constrói três soluções viárias de ligação do Centro com os subúrbios e deixa projetada uma quarta[27], mas também pela própria escala em que os frontispícios dos novos prédios, selecionados em concurso de fachada, e a amplitude da nova Avenida Central ressaltavam a ideia de civilização como um valor a ser reverenciado pelo carioca. A própria disposição de instituições de cultura agregadas espacialmente na Avenida Central, como o Teatro Municipal, a Escola de Belas Artes e a Biblioteca Nacional, dá nota dessa intencionalidade. A isso se somam a construção de três vilas operárias na área central, bem como o projeto de um quarto conjunto habitacional desse tipo na mesma região. Todos esses elementos dão nota de uma tentativa de integração das camadas populares da cidade ao seu Centro reformado. Não obstante, essa tentativa foi de

matriz notadamente conservadora, pois tomava a noção de civilização como algo singular e unívoco, além de ser algo exógeno à historicidade da cidade, algo atinente a uma outra tradição de usos urbanos, estranha à experiência histórica da cidade do Rio de Janeiro, que fora a maior cidade escravista do Ocidente no século XIX[28] e repleta de imigrantes aldeões rurais e homens livres em situação de grande pobreza, que buscavam a sua faina diária pelo arrojo de seu empreendedorismo individual, diante de uma grande indiferença do poder público quanto a sua atuação no espaço urbano da cidade.

O poder público do Rio de Janeiro, historicamente, não primou por zelar pela validez das regulamentações e posturas urbanas que ele mesmo determinava. Foi justamente aí que a solução da integração conservadora posta em prática na reforma urbana de Pereira Passos malogrou: na sua natureza exógena, estranha à historicidade da cidade, que pouco reconheceu os seus precários instrumentos de apelo sedutor pela estética da urbe reformada. A urbe carioca tinha uma história, uma tradição, que o prefeito Pereira Passos não conseguiu compreender em sua reforma urbana.

Notas

1 O crescimento foi de 43.376 habitantes em 1799 para 811.443 moradores em 1906. Entre 1890 e 1906, a população da urbe carioca vai de 522.651 residentes para os já referidos 811.443 moradores. Os dados de 1799 foram extraídos de Florentino (2002, p.10). Os dados relativos aos períodos apresentados entre 1890 e 1906 foram retirados da tabela da população das cidades segundo os censos demográficos, apresentada pelo IBGE. Ver: <http://www.censo2010.ibge.gov.br/sinopse/index.php?dados=6&uf=00>.

2 Ver: Mensagem do prefeito do Distrito Federal lida na sessão do Conselho Municipal de 1 de setembro de 1903. Rio de Janeiro: Typographia da Gazeta de Notícias, 1906. p. 7. Civilizar ou>. março de e ade. bstantivo " não o Ocidente do século XIX supõe fazer valer uma civilidade urbana, constitui uma forma de controle social a partir da predicação de condutas individuais e coletivas que são ou não toleradas. Sobre esse assunto, ver Azevedo, 2016.

3 Sem dúvida, a tradição que Pereira Passos reverenciou em sua reforma urbana não foi a tradição da cultura popular e a sua forma de uso do espaço urbano. A tradição que Passos buscou valorizar foi a do poder governamental como ente representante da civilização.

4 Relembrando: foram construídas a Avenida Mem de Sá, a via que ligava a Rua da Carioca com a Visconde de Rio Branco e a artéria urbana que ligava a Rua Visconde de Inhaúma com a Rua Marechal Floriano. Além disso, o prefeito deixou prontos os estudos para a construção de uma via ligando a Avenida Francisco Bicalho à Rua Barão de Mesquita.

5 Cf. Mensagem do prefeito do Distrito Federal lida na sessão do Conselho Municipal de 2 de abril de 1904. Rio de Janeiro: Typographia da Gazeta de Notícias, 1904. p. 47.

6 Mensagem do prefeito do Distrito Federal Lida na sessão do Conselho Municipal de 3 de abril de 1906. Rio de Janeiro: Typographia da Gazeta de Notícias, 1906. p. 104.

7 Ver: Argan, 1994. Importante esclarecer aqui que tomo como referência o princípio, a intencionalidade traduzida em arquitetura e a articulação urbanística de seduzir o habitante da cidade a comungar de uma proposta moral e política, e não a aplicação do modelo urbanístico da cidade barroca ao Rio de Janeiro do início do século XX.

8 Essa intencionalidade urbanística faz-se notar na conduta de Pereira Passos, que inicia o seu mandato na prefeitura com o intuito de construir o Teatro Municipal na atual Praça Tiradentes, mas, logo ao perceber a configuração do espaço final da nova avenida, modifica essa opção, designando o seu lugar de construção para a localização atual. Quanto a isso, ver as seguintes matérias de jornais de época, ilustrativas dessa afirmação: Theatro Municipal. O Paiz, 12/2/1903 e A Avenida Central. Jornal do Brasil. 13/3/1904.

9 A Lei Prinetti, decretada na Itália apenas um ano antes do início da Grande Reforma Urbana do Rio de Janeiro, em 1902. Essa lei proibia a imigração subvencionada de cidadãos italianos ao Brasil.

10 Uma referência importante sobre os cartões-postais nesse período é o trabalho de Berger (1986).

11 Para ser exato, são 33 metros de largura, por 1.800 metros de comprimento, e calçadas amplas de 7,5 metros para passeio do transeunte. Cf. Santos, 1983, p. 32.

12 Ver: Prefeitura do Rio de Janeiro. Mensagem do prefeito ao Conselho Municipal, de setembro de 1903. Op. cit. p 31.

13 Na Europa das últimas três décadas do século XIX, foi comum o sentimento de temor por parte de amplos setores da elite europeia em face do crescimento das cidades e do potencial de erupção social que esse acelerado crescimento continha (cf. CHARLE, 2000, p.181-182). Também havia um sentimento de frustração com as expectativas irrealizadas do liberalismo, que se misturava com o temor do vertiginoso crescimento das cidades (cf. HOBSBAWM, 1988, p. 359). Passos considerava, por exemplo, o problema da habitação como o maior desafio urbano da cidade, o que dá nota de sua perplexidade com o crescimento populacional do Rio de Janeiro (cf. Mensagem do prefeito do Distrito Federal lida na sessão do Conselho Municipal de 5 de setembro de 1906. Rio de Janeiro: Typographia da Gazeta de Notícias, 1906. p. 14).

14 Nossa referência para usar a ideia de uma retórica da sedução através da arquitetura vem do arquiteto e historiador da arte italiano Giulio Argan (2004).

15 Ver: Prefeitura do Rio de Janeiro. Mensagem do prefeito ao Conselho Municipal, de 3 de abril de 1906. Op. cit. p. 103-104.

16 As vilas operárias que Passos teve a iniciativa de construir se localizavam nos seguintes lugares da cidade: uma junto à Praça da Glória, outra na Avenida Salvador de Sá, uma terceira na Rua São Leopoldo e a última no Beco do Rio. Cf. Mensagem do prefeito do Distrito Federal lida na sessão do Conselho Municipal de setembro de 1906. Rio de Janeiro: Typographia da Gazeta de Notícia, 1906. p. 80.

17 Em 1905, 5.516 pessoas foram visitar o aquário do Passeio Público reformado, ajardinado e ostentando as suas quatro estátuas clássicas que representavam as quatro estações do ano. Desses, 1.769 foram crianças levadas pelos seus pais. Ver: Mensagem do prefeito do Distrito Federal lida na sessão do Conselho Municipal de 3 de abril de 1906. Op. cit. 105.

18 Mensagem do prefeito do Distrito Federal lida na sessão do Conselho Municipal de 3 de abril de 1906. Rio de Janeiro: Typographia da Gazeta de Notícias, 1906. p. 39.

19 Ibidem, p. 39-40.

20 O decreto foi o de nº 979, de 5 de janeiro de 1905. Era comum na época que esse tipo de obra fosse feito pela iniciativa privada, por concessão pública. No entanto, conferindo grande importância à obra, Pereira Passos não abriu mão de assumir a empreitada, alegando que a iniciativa privada só

buscaria o lucro e, por conseguinte, poria em risco a capacidade de o operário arcar com os custos do pagamento de sua moradia, comprometendo, consequentemente, a finalidade maior da obra. Ver: Mensagem do prefeito do Distrito Federal lida na sessão do Conselho Municipal de 5 de setembro de 1905. Rio de Janeiro: Typographia da Gazeta de Notícias, 1905. p. 81-82.

21 Mensagem do prefeito do Distrito Federal lida na sessão do Conselho Municipal de 5 de setembro de 1905. Rio de Janeiro: Typographia da Gazeta de Notícias, 1905. p. 21.

22 Mensagem do prefeito do Distrito Federal lida na sessão do Conselho Municipal de 3 de abril de 1906. Rio de Janeiro: Typographia da Gazeta de Notícias, 1906. p. 20.

23 Ibidem.

24 As três vilas operárias estão indicadas como em processo de construção na sua última mensagem, ver: Mensagem do prefeito do Distrito Federal lida na sessão do Conselho Municipal de 5 de setembro de 1906. Rio de Janeiro: Typographia da Gazeta de Notícias, 1906. p. 14.

25 Mensagem do prefeito do Distrito Federal lida na sessão do Conselho Municipal de 5 de setembro de 1906. Rio de Janeiro: Typographia da Gazeta de Notícias, 1906. p. 19.

26 Ibidem.

27 A base para essa afirmação é a planta da cidade reformada por Pereira Passos, na qual essas estruturas viárias ficam claramente delineadas. Em suas mensagens, o prefeito também relata essas obras e sua intenção de operar uma ligação com o subúrbio do Rio de Janeiro. Ver Barreiros, 1965.

28 Cf. Soares, 2007. p. 27)

Referências

Fontes documentais

BARREIROS, Eduardo Canabrava. **Atlas da evolução urbana da cidade do Rio de Janeiro**. (1565-1965). Rio de Janeiro: IHGB, 1965.

BRASIL. INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Sinopse do Censo Demográfico 2010**. Disponível em: <http://www.censo2010.ibge.gov.br/sinopse/index.php?dados=6&uf=00>.

JORNAL DO BRASIL. 13/3/1904.

MENSAGEM DO PREFEITO DO DISTRITO FEDERAL. Lida na sessão do Conselho Municipal de 1 de setembro de 1903. Rio de Janeiro: Typographia da Gazeta de Notícias, 1906.

MENSAGEM DO PREFEITO DO DISTRITO FEDERAL. Lida na sessão do Conselho Municipal de 2 de abril de 1904. Rio de Janeiro: Typographia da Gazeta de Notícias, 1904.

MENSAGEM DO PREFEITO DO DISTRITO FEDERAL. Lida na sessão do Conselho Municipal de 5 de setembro de 1905. Rio de Janeiro: Typographia da Gazeta de Notícias, 1905.

MENSAGEM DO PREFEITO DO DISTRITO FEDERAL. Lida na sessão do Conselho Municipal de 3 de abril de 1906. Rio de Janeiro: Typographia da Gazeta de Notícias, 1906.

MENSAGEM DO PREFEITO DO DISTRITO FEDERAL. Lida na sessão do Conselho Municipal de setembro de 1906. Rio de Janeiro: Typographia da Gazeta de Notícia, 1906.

O PAIZ. 12/0/1903.

PASSOS, Francisco Pereira. **Notas de viagem**. Cartas a amigo. Rio de Janeiro: Olímpio de Campos e C., 1913.

Obras citadas

ARGAN, Giulio Carlo. **L´âge baroque**. Genève: Editions D´Art Albert Skira, 1994.

_____. **Imagem e persuasão**. Ensaios sobre o barroco. São Paulo: Cia. das Letras, 2004.

AZEVEDO, André N. de. La genesis y el desarollo de la idea de civilización em Europa. **Revista Estudios Históricos**, Rivera/Uruguai, n. 17, ano VIII, de 2016.

BENCHIMOL, Jaime. **Pereira Passos**: um Haussmann tropical. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura: 1992.

BERGER, Paulo. **O Rio de ontem no cartão-postal.** 1900-1930. Rio de Janeiro: RIOARTE, 1986.

BOBBIO, Norberto et al. Conservadorismo. In: **Dicionário de política**. Brasília: Ed. UNB, 2010. 2v.

BRAUDEL, Fernand. **Gramática das civilizações**. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

CARVALHO, José Murilo. **Os bestializados**. O Rio de Janeiro e a República que não foi. São Paulo: Cia. das Letras, 1987.

CARVALHO, Lia Aquino. **Habitações populares**. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, 1995.

CHARLE, Christophe. **Los intelectuales en el siglo XIX**. Madrid: Siglo Vientiuno, 2000.

FLORENTINO, Manolo. Alforrias e etnicidade no Rio de Janeiro oitocentista: notas de pesquisa. **Revista Topoi**, Rio de Janeiro, n. 5, jul-dez, 2002.

HOBSBAWM, Eric. **A era dos impérios**. 1875-1914. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

LOBO, Eulália M. H. **História do Rio de Janeiro**. Do capital comercial ao capital industrial e financeiro. Rio de Janeiro: IBMEC, 1978.

SANTOS, Paulo F. **Quatro séculos de arquitetura**. Barra do Piraí: 1977.

_____, Arquitetura e urbanismo na Avenida Central. In: FERREZ, Marc. **O álbum da Avenida Central**. São Paulo: Ed. Ex Libris; João Fortes Engenharia, 1983.

SOARES, Luiz Carlos. **O "povo de Cam" na capital do Brasil**. A escravidão urbana no Rio de Janeiro do século XIX. Rio de Janeiro: Faperj; 7 Letras, 2007.

SANTUCCI, Jane. **Cidade rebelde**. As revoltas populares no Rio de Janeiro no início do século XX. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2008.

SVCENKO, Nicolau. **Literatura como missão**. Tensões sociais e criação cultural na Primeira República. São Paulo: Cia. das Letras, 2003.

Recebido em 07 de outubro de 2016
Aceito em 28 de março de 2017

DOI 10.5216/o.v17i2. 41868

Trabalho e agroindústria no oeste do Paraná: o caso dos moradores de Vila Celeste*

*Antonio de Pádua Bosi***

Resumo: Este artigo discute a relação entre capital e trabalho na cadeia avícola localizada numa pequena vila no oeste paranaense denominada Vila Celeste. A quase totalidade dos moradores dessa vila trabalha para uma cooperativa agroindustrial e lida com diversas etapas da produção de frango que abastece os frigoríficos. Embora a Vila Celeste não tenha sido construída pela cooperativa, o fato de os moradores serem majoritariamente empregados por uma única empresa aproxima-a das típicas vilas operárias, comuns no século XIX e no começo do XX. A partir desse ponto, procuro examinar o peso que a vila tem tanto para a empresa quanto para os trabalhadores. Especificamente busco sondar as formas como os trabalhadores tratam suas experiências relativamente à vila e à cooperativa.

Palavras-chave: Vila operária; Agroindústria; Vila Celeste.

---

* Este artigo apresenta resultados parciais do projeto de pesquisa Trabalho, Trabalhadores e Acumulação de Capital na Agroindústria no Oeste do Paraná (1960-2010), desenvolvido desde 2014 com financiamento do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) por meio de Bolsa Produtividade em Pesquisa.

** É graduado em História pela Universidade Federal de Uberlândia (1993), mestre em História pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (1997) e doutor em História pela Universidade Federal Fluminense (2002). Atualmente é professor associado da Universidade Estadual do Oeste do Paraná. Tem experiência na área de História e estuda os conflitos em torno da organização do trabalho e dos trabalhadores com ênfase para as experiências mais recentes de precarização das relações de trabalho e de formação da classe trabalhadora no Brasil.
E-mail: antonio_bosi@hotmail.com

Labor and agro-industry in west Parana: the case of the residents of Celeste Village

Abstract: This article discusses the relationship between capital and labor in the poultry chain, located in a small "Company Town" in West Paraná. This "Company Town" is called *Vila Celeste*. Almost all the residents of the village to work for an agroindustrial cooperative. and deal with the several stages of chicken production to supply slaughterhouses. Although *Vila Celeste* was not built by the cooperative, the fact that the residents are mostly employed by a single company brings them closer to typical working-class villages, common in the nineteenth and early twentieth centuries. From that point, I try to examine the weight that the village has for both the company and employees. Specifically I seek to probe the ways in which employees treat their experiences in the village and the cooperative.

Keywords: Company town; Agro-industry; Celeste Village.

Trabajo y agroindustria en el oeste de Paraná: el caso de los residentes de la Vila Celeste

Resumen: En este artículo se analiza la relación entre capital y trabajo en una industria avícola situada en un pequeño pueblo del oeste de Paraná, Brasil, llamado Vila Celeste. Casi todos los residentes de la localidad trabajan para una cooperativa agroindustrial y se ocupan de las diversas etapas de la producción de producción del que abastece los frigoríficos. Aunque Vila Celeste no fue construida por una sola empresa, la aproxima de los típicos pueblos operarios, comunes en el siglo XIX y principios del XX. A partir de ese dato, analizo el peso que la villa tiene, tanto para la empresa como para los trabajadores. Específicamente busco sondear las formas como los trabajadores se relacionan con sus experiencias en la villa y en la cooperativa.

Palabras clave: Villa operaria; Agroindustria; Vila Celeste.

O objetivo deste artigo é discutir a relação entre os trabalhadores de uma vila rural no oeste do Paraná e uma grande cooperativa agroindustrial.

A Vila Celeste se localiza no interior de Santa Helena, pequena cidade às margens do lago de Itaipu, a 123 quilômetros de Foz do Iguaçu e a 608 quilômetros de Curitiba. Por sua vez, a empresa agroindustrial Lar está dispersa em quase toda a região. Uma de suas principais atividades é a produção avícola, cuja escala vai da incubação de ovos ao abate e ao processamento de frangos. Para movimentar essa cadeia, a Lar depende de trabalhadores que moram em distritos e pequenas vilas no interior da região. Na outra ponta dessa relação, os trabalhadores dependem dos postos de trabalho oferecidos pela Lar.

Sem desconhecer que os trabalhadores também se articulam nos locais de trabalho, o foco aqui é o espaço fora do trabalho. Nesse contexto, a hipótese desenvolvida neste artigo supõe que a relação de dependência entre capital e trabalho é contraditória e desigual. Desigual porque favorece a cooperativa agroindustrial, uma vez que o controle sobre o trabalho e a apropriação da riqueza está sob seu domínio. É contraditória porque a vila, tomada na perspectiva dos trabalhadores, pode funcionar como um lugar relativamente livre das pressões da Lar e, por essa razão, apropriado para pensar as relações de exploração vividas no trabalho.[1] Vejamos os argumentos que avalizam esta hipótese.

Quem conversa com trabalhadores residentes da Vila Celeste a respeito da Lar tem uma forte impressão de que se trata de uma vila operária, semelhante aos clássicos bairros organizados por indústrias ao longo do século XIX e da primeira metade do século XX. Exemplos típicos são a Companhia de Tecidos Paulista, em Pernambuco (LOPES, 1988), e Fordilândia, a cidade criada pela Ford Motor Company, na Amazônia (GRANDIN, 2010). Mas esse tipo de comparação não resiste por muito tempo.

Originalmente, a Vila Celeste foi um núcleo de trabalhadores rurais e de famílias proprietárias de minifúndios. A sobrevivência de ambos, que não era fácil, tornou-se mais difícil depois que a Lar conseguiu controlar a produção e a força de trabalho na região, no contexto dos anos 80. Soja, milho, trigo e porco se tornaram produtos comprados quase exclusivamente pela Lar. Quanto à força de trabalho, ela veio de outros pontos da região onde os empregos eram escassos. No caso da Vila Celeste, no oeste do Paraná, os trabalhadores buscavam as ocupações anunciadas pela Lar. Grande número de trabalhadores saiu dali mesmo, filhos de donos de minifúndios, empobrecidos e deserdados pelas circunstâncias, devido à inviabilidade de a terra dos pais, tão miúda, ser fatiada.

Na literatura acadêmica, de modo geral, as vilas operárias aparecem denominadas de *company town* e contam com quantidade razoável de registros históricos (CRAWFORD, 1995). Esse interesse sugere que elas foram um evento importante na vida dos trabalhadores. Sugere igualmente que grandes empresas industriais as utilizavam como mecanismo de controle sobre os trabalhadores, principalmente em contextos de difícil mobilização de força de trabalho. As vilas operárias também não escaparam dos escritos literários que sublinharam as condições de vida dos trabalhadores ao longo dos séculos XIX e XX, conferindo nitidez à tristeza e à insalubridade dos casebres que acolhiam proletários de todo tipo. Em sequência cronológica podem-se citar *Tempos difíceis*, de Charles Dickens; *Germinal*, de Émile Zola; *O cortiço*, de Aloísio Azevedo; *Judas, o obscuro*, de Thomas Hard; *O tacão de ferro*, de Jack London, e *The*

jungle, de Upton Sinclair. São clássicos que integram uma lista numerosa de títulos pautados nesse tema.

Mas nenhum desses casos se compara inteiramente ao que acontece em Vila Celeste. A cooperativa agroindustrial irriga a produção avícola com trabalhadores colhidos lá. Tal empresa detém o monopólio sobre a exploração dos trabalhadores radicados naquela vila. E existem pouquíssimos empregos que não sejam oferecidos pela Lar. Além disso, para a Lar, há outras pequenas vilas e distritos que interessariam a sua fome de braços.

Detroit, na outra ponta do planeta, é um paralelo que ajuda a pensar essa situação. O fechamento de montadoras de automóveis e de fábricas de autopeças, desde os anos 70, implicou uma diminuição de 60% da população residente naquela cidade. Os 2 milhões de habitantes recenseados no final dos anos 60 declinaram para menos de 700 mil no início do século XXI (MUREMBYA, 2015). Além disso, a população que permaneceu ou que migrou para Detroit manteve-se lá em empregos precários e informais. Se a Lar se retirar de Vila Celeste, a repercussão certamente será mais severa, talvez exterminando-a do mapa ou reduzindo-a a algo parecido com uma cidade fantasma.

Uma experiência equivalente reside no deslocamento de plantas produtivas de processamento de porcos nos Estados Unidos para pequenas cidades próximas dos rebanhos. Isso diminui custos com a logística e permite que os frigoríficos monopolizem o mercado de trabalho. É o caso da Iowa Beef Packers (IBP), uma das maiores empresas do setor. Ela tem transferido suas plantas produtivas para pequenas cidades do interior, especialmente comunidades rurais empobrecidas, onde a renda declinou e muitos pequenos fazendeiros declararam falência. Essa estratégia permite a IBP ter acesso, com alguma facilidade, à população desempregada ou sem renda, pagando salários que são 40% ou 50% menores que os pagos em lugares onde a presença de sindicatos é efetiva. Isto pode ser verificado em cidades localizadas no estado de Iowa, como Storm Lake, com 8.769 habitantes, Columbus, com 1.616, e Perry, com 7 mil habitantes (STULL et al., 1995, p. 31-32)

Esse quadro é útil para posicionar a relação entre a Lar e a Vila Celeste. Ele permite pensar a vila em termos históricos mais gerais e numa perspectiva comparada. Nos casos envolvendo Detroit, as pequenas comunidades do interior de Iowa e Vila Celeste, os arranjos feitos pelo capital definem relações de trabalho que colocam os trabalhadores em condição de desigualdade. Este é um ponto marcante no processo de expansão e de acumulação do capitalismo. Mas não deve operar sozinho como chave analítica sem antes realizar um exame das dimensões historicamente específicas à Vila Celeste e ao trabalho empregado na cadeia produtiva da Lar. A forma com que penso essa estratégia da Lar reconhece a desigualdade das relações entre trabalho e capital no contexto da Vila Celeste. Por isso, requer a compreensão e a interpretação das experiências sociais dos trabalhadores, principalmente no que se refere ao significado de morar ali. Vejamos o que isso representa no âmbito do trabalho.

Existe uma estratificação entre os trabalhadores da Vila empregados na Lar. O grupo mais numeroso lida com ovos. É um trabalho estafante. As equipes são constituídas por sete pessoas que descarregam as bandejas de ovos. Depois disso, elas são preparadas para a produção de pintainhos. As equipes trabalham em pé por cerca de seis horas, sempre identificando deformidades nos ovos. Os ovos sujos, com rachaduras ou de gema dupla,

são considerados imprestáveis para a gestação de pintainhos. Tão logo se vê algum desses defeitos, o descarte é feito e eles são encaminhados para a venda e o consumo a varejo. Os que escapam nessa triagem são acondicionados até serem deslocados para as máquinas de incubação. Permanecem lá durante 19 dias, sempre supervisionados por trabalhadores da Vila Celeste. Sua tarefa é rejeitar os ovos estourados e ordenar aqueles que sobrevivem para novo transporte. Depois disso vão para as salas de vacina, onde são imunizados. Finalmente, são levados para as chocadeiras eletrônicas. É quando os pintainhos nascem. Dentro de poucos dias eles ganham peso suficiente para habitar um aviário (MOREIRA; FAGNANI, 2014).

O segundo grupo de trabalhadores garante o funcionamento de muitos aviários. Nesse lugar, ocorre a engorda dos pintainhos, até se tornarem aves que pesam em média 2,7 quilos, prontas para a produção de ovos que irão para os incubatórios. Geralmente os aviários são terceirizados pela cooperativa. Isso transfere parte dos custos de produção para os donos de minifúndios, que comprometem suas propriedades com a criação de frangos. Neles há dois tipos de trabalho. O cuidado com os frangos é um deles. A dedicação dos trabalhadores é total, porque a produção do frango ocupa 24 horas do dia. É um trabalho curioso, pois homens e mulheres subordinam suas necessidades às necessidades dessas aves. Onde elas vivem não pode ser muito quente nem frio demais. Não devem faltar comida nem água nos alimentadores. E a mortandade requer vigilância atenta. Noite e dia, dia e noite, os frangos precisam de supervisão. Não há dúvidas. A rotina dessas aves determina a rotina dos trabalhadores (FAGNANI, 2014).

Nos aviários também trabalham pessoas que pegam os frangos, os encaixotam e os removem para os caminhões que se destinam ao frigorífico. São conhecidos por graxains, um canídeo predador de pequenos roedores e de galinhas. Esse apelido jocoso traduz a importância que a cadeia avícola confere aos jovens que ganham a vida perseguindo e aprisionando frangos. Muitos deles não têm registro em carteira, nem férias, nem décimo terceiro.

Por fim, existem aqueles que trabalham na linha de produção, no corte da carne. Formam o grupo mais numeroso dessa cadeia, mas poucos residem na Vila Celeste. Equivalem a aproximadamente 80% do universo da força de trabalho contabilizada nas atividades com frango da cooperativa. Trabalham sob frio glacial, manejando partes do frango com facas afiadíssimas. As dezenas de movimentos executados para desossar ou preparar postas de frango demolem, dia a dia, seu próprio corpo. É uma das ocupações que mais adoecem os trabalhadores na atualidade (BOSI, 2014).

Termino aqui essa descrição aborrecida, porém esclarecedora. O tédio e o desalento presente nesse esboço coincidem com os sentimentos de trabalhadores entrevistados a respeito das tarefas que realizam. Em qualquer fase do processamento do frango, o trabalhador vê seu trabalho com negatividade. Para a maioria não há motivação, exceto o salário.

Isto não é somente uma leitura feita à distância. As queixas dos trabalhadores encorpam essa repulsão, mesmo quando ditas implicitamente. Claro, este não é um problema específico da cadeia avícola. A maior parcela da classe trabalhadora em todo o mundo se encontra nesta situação, de insatisfação com o trabalho. Importam-se mais com o que se pode comprar com o salário, naturalizando o que é preciso fazer para ganhar o salário. Por isso é que trabalhar pelo

salário, e apenas pelo salário, significa represar-se numa condição degradada. É praticamente uma deserção à vida.

Talvez haja algum excesso nessa última constatação, apesar de os trabalhadores endossarem o que foi afirmado. De fato, as ofertas de emprego não são animadoras para quem não tem formação considerada adequada pelas empresas e seus departamentos de recursos humanos. Quando não existe alternativa de trabalho, não se abandona o emprego. Isto é algo óbvio. Todavia, a tolerância a esse tipo de trabalho não pode ser explicada fora do contexto do capitalismo na vila e na região. De modo geral, a indústria, o comércio e a agricultura no oeste paranaense não pagam mais do que dois salários mínimos pela quase totalidade das ocupações. Relativamente a esse teto, a maioria dos trabalhadores se aproxima mais de um salário do que de dois salários mínimos (IPARDES, 2011).

Outro ponto importante nessa discussão se relaciona ao modo com que esse tipo de isolamento vivido por quem mora em Vila Celeste impacta a disposição ao trabalho demonstrada pelos moradores empregados da Lar. Para estes, se não há alternativa de emprego nas imediações da vila, a possibilidade de afrouxar o ritmo na produção, ou de faltar ao trabalho, torna-se uma escolha arriscada. Na percepção dos trabalhadores, esse tipo de pressão só relaxa depois de incorporada e naturalizada. Nesse caso, sem perspectivas melhores, a tendência é respeitar protocolos ligados à disciplina, tais como a assiduidade. E embora cada um desses trabalhadores exiba características próprias para resistir a essa coerção sutilmente disfarçada, a reação mais comum a ela pode ser observada em termos coletivos.

Um rápido desvio nesse trágico trajeto traz uma referência para se pensar os trabalhadores da vila. Confesso de antemão que é um desenho otimista acerca dos trabalhadores da cadeia avícola. Na impossibilidade de encontrar emprego, a consciência a respeito da ganância das empresas em geral se agudiza. Mas este não é um processo automático. Evidencia isso o fato de muitos trabalhadores embaralharem a repulsa à empresa com um sentimento de fracasso pessoal. O desemprego é visto e percebido como uma derrota, uma incapacidade. Em muitos casos, a exclusão também é explicada como um defeito pessoal. Por óbvio, a resistência dentro da empresa é mais provável, principalmente porque experiências comuns no local de trabalho, interpretadas num mesmo sentido, podem abrir perspectivas para sociabilidades que agregam os trabalhadores em torno de uma identidade coletiva.

No retorno às evidências, é preciso concordar com os trabalhadores no que diz respeito às condições de trabalho degradadas. Uma opinião diferente desta entre eles é uma raridade e, geralmente, expressa uma convicção sobre a ausência de opções relativamente ao emprego na Lar, naturalizando a intensidade e a precariedade do trabalho já descritas acima. Ao mesmo tempo, a contradição entre trabalhar pelo salário e perceber as péssimas condições de trabalho também é naturalizada. Não há muito a acrescentar a esse respeito.

Por outro lado, a experiência desses trabalhadores quanto ao lugar onde vivem contrasta com a visão negativa formada a respeito do trabalho. Se para a Lar a vila representa um manancial de mão de obra, para os moradores ela é sua casa. É algo que deve ser desdobrado.

As descrições dos entrevistados coincidiram em muitos detalhes, a começar pela porta principal de entrada da vila. Apesar da péssima conservação do asfalto, a dois ou três

quilômetros antes de se chegar à Vila Celeste, avista-se um corredor esverdeado, constituído de canjarana, maricá, ipês e outras árvores nativas da região. Não raras vezes as copas se inclinam em direção uma às outras e chegam a se tocar, armando uma longa sombra que compensa os buracos da estrada. É um corredor elegante, que anuncia a existência da vila ao final do caminho.

Um rápido olhar definiria a vila como um punhado de casas, um comércio menos do que modesto e um mercado que abastece a maioria dos moradores. As poucas ruas são calçadas e um número menor delas é de chão batido. Uma observação mais próxima e paciente confirma a ideia de que as casas são humildes, com fachadas simples e sem grades ou muros que delimitem suas frentes. Muitas delas mantêm comunicação com as casas ao lado, de modo que o vizinho ou parente pode atravessar o limite que o separa da outra casa. Essa prática é comum na vila, o que tende a tornar as relações bem informais.

Esse tipo de conexão, impensável para uma grande cidade, é facilitada por essa arquitetura desenhada pelos próprios moradores. Os alpendres e os jardins, com generosas sombras, servem a essa sociabilidade que acomoda cadeiras onde se descansa e se desfruta de algum tempo para conversas longe do trabalho. Ali se fala de tudo. Fala-se sobre o que é televisionado, sobre política, mas, principalmente, sobre a vida na vila. Por isso, as relações sociais lá desenvolvidas integram-se pelas convergências e divergências entre os moradores. Por isso, também, a articulação do tempo tem uma boa cota reservada às picardias. Definitivamente, pode-se dizer que a vila é pequena, mas nem de longe é adormecida. Comparada à vida urbana das grandes cidades, a realidade da vila parece defeituosa. O compasso da rotina de quem mora ali se faz por suspiros. É um tempo lento que só é interditado nas horas do trabalho na Lar.

Esta é uma conclusão importante que sintetiza uma dimensão da experiência de morar nessa vila. Vale, principalmente, pelo contraste formado junto às necessidades da cooperativa. Por quê? Do ponto de vista dos trabalhadores, nem todo o seu tempo pertence à Lar.

Em linguagem clássica, o tempo não gasto na produção deveria ser convertido em tempo para a reprodução da força de trabalho. De fato ele é, caso se considerem o descanso e o devido reparo nutricional e energético dos trabalhadores. Mas é difícil abonar essa afirmação quando os entrevistados são protagonistas de uma vida animada por compromissos que vão da família às redes de amigos, cujos desdobramentos disputam tempo e espaço com a cooperativa. Em condições desiguais, é verdade.

A essa altura, pode-se argumentar que a vida fora da Lar serve para que os trabalhadores aliviem suas tensões, refaçam e alarguem seu próprio arco de sociabilidades para reprimir e recalcar os desatinos e as insatisfações com o trabalho. Isto é bastante provável, e há evidências desse processo nas falas de alguns entrevistados. Mas esse fato não invalida uma linha de interpretação alternativa que reconhece a iniciativa de os trabalhadores de Vila Celeste construírem um lugar que seja seu, com razoável autonomia diante da fábrica. A realidade, nesse caso, comporta essas duas possibilidades que igualmente exigem investigação. Vejamos isso mais de perto, a partir do raciocínio de duas entrevistadas cujas experiências de vida e de trabalho têm sensíveis diferenças.

Alice tinha 49 anos de idade à época da entrevista, em 2014. Morava com uma de seus três filhos, o genro e um neto. Sua casa era das mais modestas, uma construção feita de

madeira e de tijolos, fixada numa das ruas que faz divisa com as lavouras que margeiam a vila. Apesar de simples e improvisada, a casa era confortável. A arrumação dos móveis e dos equipamentos elétricos e eletrônicos e certa desordem comprovavam a energia e a vivacidade de seus moradores. A tristeza naquele lugar não era um sentimento sistêmico.

Quando nos recebeu, Alice demonstrou uma alegria indisfarçável e nos instalou num alpendre tomado por samambaias, ventilado e fresco contra uma temperatura escaldante do verão. Aquela foi sua segunda entrevista, e talvez por isso ela estava à vontade diante do gravador. Logo no início, falou que não sabia o que poderia dizer que fosse do interesse de um professor universitário. Essa distância marcou a conversa até o ponto em que abordamos seus dilemas pessoais. Olhando retrospectivamente, me lembro de que ela não negligenciou fatos importantes de sua vida e da família, mesmo quando chorou ao falar do filho que abortou no Paraguai por excesso de trabalho. Sua alma parece refletir sua casa, ou o contrário. Aberta e sem segredos.

Alice mudou-se de Toledo (PR) para Santa Helena (PR) em meados dos anos 80, quando tinha cerca de 18 anos. De lá foi para a Vila Celeste. Ela, o marido e o filho pequeno permaneceram cerca de seis anos na vila. Alice e o esposo trabalhavam como boias-frias. Foram para o Paraguai depois de diversas notícias sobre as oportunidades econômicas naquele país. Arrendaram um pequeno lote de terras, de cinco hectares, onde cultivavam milho, soja, algodão, arroz, feijão e criavam porcos. Parecia um bom plano. Mas não funcionou.

Ela trabalhava sozinha porque o marido se via impedido por uma lesão na perna. Aqueles cinco hectares exigiam toda a energia dela. Sobre a experiência no Paraguai, três pontos se revezavam com insistência em sua narrativa: a pulverização de veneno, a imobilidade do marido e os dois filhos nascidos lá. Dessa forma, ela justificou seu fracasso. Em síntese, Alice disse que "de bom mesmo só o nascimento dos filhos".

Os tropeços se prolongaram durante 18 anos no Paraguai. Sem qualquer sinal de prosperidade, Alice pensou em voltar para o Brasil. Também se preocupava com a educação dos filhos. Comparava aquele tempo com o presente imediato de um modo bastante direto, embora abstrato. "Aqui, nós não tinha tanto sofrimento, era melhor do que o Paraguai." Ato contínuo apontou diretamente para sua filha e expressou orgulho ao contar que "essa daí fazia faculdade pra ser professora. Sofri, mas se formou". Isso deve ser visto como uma conquista mais simbólica do que material, uma vez que a filha, depois de concluir o ensino superior, continuava a trabalhar na Lar.

De volta à Vila Celeste, Alice reuniu grande parte do dinheiro que tinha e comprou um lote onde hoje está a casa em que mora com uma filha, o genro e um neto. Trabalhou como boia-fria e depois na Lar. Foi nessa condição que conseguiu financiar os estudos da filha. No Brasil, um diploma universitário e a aposentadoria do marido compuseram a única rota de fuga avistada por Alice. Nada disso funcionou. O curso superior não garantiu mudança na ocupação da filha. E o marido se aposentou e se separou da família.

Esses acontecimentos, sublinhados e narrados por Alice, cobrem cerca de três décadas de uma história autobiográfica. São importantes principalmente porque apresentam dimensões relevantes do mundo dos trabalhadores: o drama das seguidas migrações, as

relações de trabalho no campo, a formação da família trabalhadora, uma densa trajetória ocupacional (que se diversificou ainda mais depois que ingressou na Lar), a autoridade feminina no círculo familiar. Mas não foram expostos cronologicamente por ela. O fluxo de sua memória os ordenou a partir de dois pontos: a família e a necessidade de trabalhar. Junto a isso, a aparente desordem dos fatos recordados guardava uma lógica historicista. Os eventos narrados não foram objeto de uma simples contemplação do passado, de episódios externos a ela, mas estavam imersos em sua própria vida, como uma história inacabada. Por isso, morar na Vila Celeste permanecia sendo um ponto aberto em sua trajetória, embora fosse o ponto mais seguro de todo o seu percurso.

Durante metade da entrevista, Alice descreveu suas diversas ocupações com nítido desencanto. Mencionou sua rotina na Lar com certo automatismo e constantemente mudava o assunto para o lado da família. De bom, só o tempo gasto entre a casa e a Lar, abreviado pelo ônibus da empresa. Uma pergunta direta sobre isso a fez ponderar a visão sobre seu trabalho. Como ela já havia dito, comparado ao que viveu no Paraguai, a Lar não representava o fim dos tempos.

A primeira função de Alice na Lar foi a de pegar ovos e triá-los. Em pouco tempo, ela se queixou de dores ao seu chefe imediato. Disse que "era muito movimento". A reclamação surtiu efeito e a colocaram para lavar as caixas utilizadas com as galinhas poedeiras. Mas não fez diferença. Ela explicou que os movimentos de manuseio das caixas não eram diferentes daqueles executados na função anterior. A insistência fez aparecer um pequeno caroço no pulso. Seu chefe, o mesmo que lhe mudou de função, respondeu à reclamação aconselhando-a a enfaixar o pulso. Sem nenhum tratamento adequado, a lesão não desapareceu, e ela se viu obrigada a se submeter a uma cirurgia. Como o preço do procedimento médico custava quatro vezes o seu salário, ela buscou o Sistema Único de Saúde para a realização da cirurgia. Depois de 15 dias afastada para sua recuperação, Alice retornou ao trabalho lidando com a eclosão dos ovos e o nascimento dos pintinhos, mas não podia permanecer lá devido à grande quantidade de formol na sala onde ficava. A cirurgia no pulso ainda não estava inteiramente cicatrizada. Exposto ao formol, o corte suturado poderia infeccionar. O desfecho dessa história repetiu a sorte de outros trabalhadores ocupados na cadeia avícola. Àquela altura, seu chefe lhe propôs que fizessem um acerto, provavelmente para evitar uma ação trabalhista. Disse também que a chamaria para trabalhar depois de seis meses. Com algum rancor e desapontamento, Alice lamentou: "e nunca mais me procurou".

Sem alternativa de trabalho na vila, Alice conseguiu pequenos serviços em Santa Helena. Limpava casa, lavava roupa, fazia faxina, mas o pagamento não cobria as despesas com o deslocamento e a alimentação. Então, passou a aceitar qualquer atividade que aparecesse na vila. Ela varria pátio, lavava roupa, carpia lote, roçava.

Alice não voltou a trabalhar na Lar. Diversas vezes preencheu uma ficha no setor de recursos humanos. O esforço foi em vão. Nem a Lar nem o ex-chefe a chamaram. O sentimento de abandono e de injustiça tornou-se, ao longo dos anos, ressentimento. Alice distribuiu sua insatisfação entre a Lar e o ex-chefe, uma síntese provisória de sua relação com a empresa.

Contudo, sua queixa é maior em relação ao ex-chefe, que a convenceu a sair da empresa e não cumpriu o trato de empregá-la depois de seis meses.

Seu antigo chefe parece ter utilizado o protocolo da empresa em casos como este. Alice foi descartada a partir de um acerto financeiro considerado legal, que permitiu a ela receber uma quantia maior do que geralmente se paga quando se pede demissão. Para a Lar, esse desfecho evitou uma indenização pelo ferimento no pulso. Também tornou pouco viável uma ação trabalhista movida por Alice. Vale ainda comentar que, embora legal, esse tipo de acerto foi proposto para ela com o objetivo de disfarçar a responsabilidade da empresa com a lesão de Alice. Tal procedimento não está registrado em nenhum manual ou norma interna sobre protocolos administrativos ou trabalhistas. É uma conduta padrão, sem lastro nem vestígio na documentação da empresa.

Nessa situação, com a vida organizada em Vila Celeste e com quase 50 anos de idade, Alice insistiu na busca de uma nova ocupação e, ao mesmo tempo, manteve uma ponta de esperança de ser convocada pela Lar. Conseguiu empregar-se como graxaim. Trabalhava para um funcionário público, morador numa cidade vizinha, dono de um negócio na área de transporte de galinhas e frangos. Alice se esforçou bastante para se adaptar à nova função porque, geralmente, as condições e as relações de trabalho degradavam os trabalhadores. Ela disse que esse trabalho era pesado e sujo. O carregamento de galinhas e frangos para as caixas era estafante devido à intensidade das tarefas e à repetição de movimentos arqueados que estressam quase que inteiramente a parte motora do corpo humano. A captura das aves era insalubre porque provocava muita sujeira. Levantava o pó que se desprendia da maravalha (a cama dos frangos, feita de serragem e das próprias fezes das aves) e expunha os trabalhadores aos detritos das galinhas e dos frangos. No final, Alice saía coberta de fezes e de urina.

Além disso, as marcas da nova ocupação são tão visíveis quanto diferentes. Seus braços são desproporcionais. A circunferência dos bíceps é exageradamente ressaltada, hipertrofiada devido ao movimento repetitivo e intenso realizado para pegar as aves. É um sinal indisfarçável. Não se sabe, inclusive, se é uma característica do tipo de trabalho ou um defeito.

A favor desse trabalho, ela argumenta que sua posição é de chefia. "Eu mando lá. Tipo assim, ele [patrão] me liga aqui [em casa]. 'Alice, precisa de fulano', e tu vai atrás. 'Alice, tu fala com a fulana'. Corro atrás de peão. Eu faço o pagamento. Eu sou a cabeça dele, né?" É certo que ela enxerga algum status nessa relação, o que a coloca numa zona intermediária entre os demais trabalhadores e seu patrão. Contudo, parte desse imaginário rui quando ela informa que trabalha sem carteira assinada, recebendo aproximadamente 1,4 salário mínimo, sem descontos de natureza trabalhista, sem direitos. Ademais, ter se socorrido no trabalho de graxaim reforça a ideia de que, em Vila Celeste, não há alternativa de emprego fora da cadeia avícola controlada pela Lar. De fato, o escrutínio dessa realidade contrasta com a leitura feita por ela sobre si mesma. Não é o caso de aferir qual interpretação dessa realidade é mais verdadeira, senão entender a sua escolha.

Em parte, Alice vê sua vida nos termos do tempo presente mais imediato. Ela faz isso de modo a comparar dimensões de sua história e formar uma escala que classifica os eventos relatados entre bons e ruins. Esta é uma maneira comum de ordenar a memória e reunir as experiências consideradas relevantes. No caso dos eventos considerados ruins, ressentimentos,

traumas e tabus podem ficar de fora desse tipo de categorização. Humilhações sofridas por Alice sob os olhares assustados e tristes dos filhos, o aborto ocorrido no Paraguai decorrente do esforço excessivo no trabalho e a conflituosa relação com o marido não apareceram como pontos fora da curva, contados sob forte carga emocional ou fora do registro gravado da entrevista. Muitas vezes o ouvido estranho é o mais adequado para confissões e desabafos. Tais fatos interrompem o fluxo da narrativa, como se ficassem desajeitados relativamente à história que é contada. Também por isso são deixados de fora. Eles existem, mas não são facilmente confessados. De toda forma, no caso de Alice, a avaliação feita a respeito do passado é rigorosamente pior do que sua leitura do tempo presente imediato, mesmo tendo vivido 18 anos no Paraguai.

A narrativa de Alice pode ser melhor compreendia quando comparada a de Márcia, a segunda entrevistada. Durante a entrevista, Márcia mostrou-se cerimoniosa. Havia uma desconfiança sutil. Sua narrativa encheu-se de cuidados. Preparava suas respostas à medida que observava minhas reações. Mas essa postura não deixou a entrevista desinteressante. Ao contrário disso, essa suspeição ajudou a caracterizar a visão de Márcia sobre o mundo no qual vivia e trabalhava. Nesse sentido, há muitos contrastes com o acidentado percurso de Alice. Um dos principais é o trabalho. A visão que cada uma tem sobre ele é distinta entre si. Grosso modo, pode-se qualificar a leitura histórica de Alice pouco otimista, bem menos entusiasmada do que a de Márcia. Ao mesmo tempo, a primeira se mostrou espontânea, desinibida, enquanto a segunda revelou-se comedida, acanhada. Mas há pontos em comum entre as duas.

A cortesia ao nos acomodar nas cadeiras foi a mesma. Num dia quente, nos recebeu no alpendre improvisado da casa, que servia também como garagem. Não demorou para que seus braços hipertrofiados se apresentassem como uma característica de quem trabalha catando e encaixotando galinhas.

Embora o trabalho signifique para elas tão somente uma fonte para o consumo – salário –, Alice está pior localizada nesse mundo dos trabalhadores do que Márcia. Mas não é preciso quantificar e contrastar os infortúnios para pressupor isso. Podemos avaliar comparativamente os sentimentos de ambas que conectam o trabalho à vida. Embora cargas emocionais ligadas às experiências de viver e de trabalhar não tenham referências seguras que as modulem, é nesses termos que se pode compreender como Márcia vê sua experiência de trabalhar na Lar e de viver em Vila Celeste.

Márcia tem 30 anos de idade, 17 a menos do que Alice. A Lar foi seu primeiro emprego com carteira assinada. Mudou-se para Vila Celeste quando tinha 20 anos de idade, já casada. Antes, morou em Toledo (PR). Seu marido preferiu sair de lá em direção à Vila Celeste para trabalhar na Lar. Seu irmão instalou-se em Santa Helena e abriu um mercado. Estas foram as duas primeiras razões elencadas por Márcia que a levaram até Vila Celeste.

Nos dois primeiros anos, Márcia fez bicos no mercado do cunhado. Mas isso não foi suficiente. Ingressou na Lar quando tinha 22 anos de idade e se manteve no mercado. Lá ela continua trabalhando em horário comercial. Chega às 8 horas, para às 11h20, retorna às 13 horas e termina às 17. Seu trabalho na Lar começa depois desse expediente.

Durante dois dias da semana, Márcia trabalha na Lar, na função de pegar e colocar galinhas em caixas para o transporte até o frigorífico. Mas ela não reclamou disso. Nessa

condição, Márcia trabalhou seis anos, até ter um bebê. Depois disso, decidiu deixar a Lar para cuidar do filho. Por iniciativa própria, pediu e assinou um acerto trabalhista. Isto aconteceu após o término de sua licença-maternidade, usufruída em quatro meses, dois a menos do que o estabelecido em lei. Márcia argumentou que não queria deixar seu filho, tão novo, na creche. Baseada nesse arranjo, ela ficou 18 meses cuidando exclusivamente do bebê. Passado esse tempo, Márcia deixou-o na creche e foi recontratada pela Lar.

O último ponto dessa descrição permite constatar a diferença de tratamento conferido pela Lar à Alice e à Márcia. No primeiro caso, o acerto para a demissão partiu do ex-chefe, com a promessa de recontratação, coisa que não aconteceu. Para Márcia, a escolha de cuidar do filho não cancelou nem exasperou a conexão com a empresa. Talvez, embora ela não tenha dito, o tempo que ficou fora da Lar para cuidar do filho mostrou-se vantajoso para a empresa, uma vez que o tempo e a concentração no trabalho não seriam divididos com o filho. Mas é uma suposição. O certo é que a Lar, ao recontratar Márcia, reconheceu-a como ótima trabalhadora. Também é verdadeiro que tal juízo da Lar considerou positivamente o estado funcional de Márcia, jovem, vigorosa e sem lesões. De seu lado, Márcia disse acreditar que essa visão permitia a ela estabelecer, ao seu modo, uma estabilidade informal.

Outros dois pontos ligam entre si as experiências de Márcia e de Alice. O primeiro diz respeito aos reflexos do trabalho em suas vidas ou o reflexo de suas vidas no trabalho. Alguns deles já foram analisados aqui. De maior importância, resta pensar a dimensão simbólica das relações de trabalho referidas no contexto da Vila Celeste.

Começando por Alice, percebe-se a importância atribuída por ela a sua função improvisada de chefe – "cabeça" – na tarefa de carregar e descarregar o caminhão que transporta as galinhas para o frigorífico e o caminhão que leva as aves prontas para a produção. "Eu faço a maioria ali dentro. Sou eu quem governa." Esse cargo informal sustenta seu discurso. Ela se vê como a "cabeça" dos negócios do funcionário público para quem trabalha. Com esse sentimento, ela constrói uma quase perífrase, reconhecendo a si mesma como a "chefe". Mas objetivamente ela não tem registro em carteira, razão de muitas reclamações. E a remuneração pelo "cargo" que ocupa é um acréscimo financeiro que dificilmente ultrapassa 20% do valor costumeiro de seu salário.

Alice explica seu trabalho com ambivalência desde o emprego na Lar. Ora ela sublinha sua posição de líder durante o tempo em que esteve na Lar e na atual ocupação, ora justifica sua tolerância em face de uma atividade considerada tão pesada e suja. Seu argumento é um lugar-comum. "Eu faço pra não ver meus filhos passarem fome e pedindo na casa dos outros." Simultaneamente, ela assume um papel de suposto destaque perante os colegas de trabalho e, em menor grau, diante do universo das pessoas com as quais se relaciona. Nesse caso, tal tipo de recompensa – ou compensação – é de natureza simbólica.

Salário e status. São esses dois elementos que equilibram a relação com os pontos negativos do trabalho que geram frustração. A fadiga, o tédio, o calor demasiado, a poeira e as próprias galinhas. Aos olhos de ambas, esse sofrimento requer gratificação. Márcia, mais do que Alice, repercute seu status. As menções que fez a sua condição de líder dentro do setor onde trabalha na Lar foram voluntárias e repetitivas.

O segundo ponto tem relação com a estabilidade financeira e com diferentes tipos de tranquilidade que podem decorrer dela. Na casa de Alice, a renda é composta por seu salário, conseguido numa ocupação informal, e pelos salários da filha e do genro, empregados na Lar. A soma chega a 3,2 salários mínimos, uma renda média de 1,06 salário mínimo. Na casa de Márcia, a renda da família também resulta do trabalho de duas pessoas e totaliza quatro salários mínimos brutos. Seu marido recebe 1,5 salário no setor onde atua como líder. Márcia recebe 2,5 salários, somados 1,5 salário pago pela função de líder na cata de galinhas e 1 salário pelo trabalho no mercado do cunhado. Igualmente à família de Alice, a de Márcia também contabiliza uma criança pequena. Comparando os valores, a renda da família de Márcia é de dois salários mínimos, o dobro da renda da família de Alice.

É uma diferença que estabelece, aos olhos das duas, clivagens no universo social de Vila Celeste. A narrativa de Márcia, por exemplo, não cedeu espaços para incertezas e inseguranças a respeito de seu percurso. Sequer deu sinais sobre qualquer correção de rota. Ela não apresentou queixas durante a entrevista, o que não quer dizer que inexistam problemas relacionados ao seu trabalho. Otimismo é um substantivo hiperbólico para medir-lhe o estado de ânimo em termos financeiros.

Sua visão sobre a história estrutura uma convicção acerca do sucesso, um tipo de autoconfiança assentado em realizações materiais bastante visíveis. Elas funcionam também como uma vitrine exibida aos vizinhos e familiares. Aparecem como evidências de uma história de vida. Esse movimento de exposição e de reconhecimento alimenta sua autoconfiança e injeta motivação na energia gasta no trabalho. Os elementos mais explícitos são um automóvel, uma motocicleta e uma casa construída no que se pode considerar a parte central de Vila Celeste. É com a moto que Márcia se desloca diariamente até Santa Helena, onde está o mercado no qual trabalha. A casa ainda se prolonga à custa de uma reforma. Até certo ponto, isso espelha a vida da família. Pode ser interpretado também como sinal de progresso, estampado na renda e nos bens materiais. E este não é um traço peculiar de Márcia, senão uma atitude quase geral no contexto do capitalismo, toda vez que um bem ou um equipamento doméstico de conforto se torna igualmente um objeto de ostentação. Esse fetiche da mercadoria pode ser visto, em Vila Celeste, como um atestado do grau de vinculação de Márcia ao capitalismo. Mesmo num pequeno universo social existem escalas de status financeiro, sutilmente manejadas e expostas. Em resumo, se a narrativa de Alice está próxima do historicismo, a narrativa de Márcia pode ser vista como cliometrista, voltada para o futuro a partir de certezas construídas no presente imediato.

Creio que agora posso concluir o raciocínio que iniciou este texto.

Muitos pontos discutidos até aqui dizem respeito a um mundo mais amplo que a Vila Celeste. Podem e são encontrados num sem-número de percursos de gente pobre no Brasil que também relacionam o trabalho exclusivamente ao salário. E assim como Alice e Márcia, esses trabalhadores vivem sitiados pelo capital. São estimulados a escapar de seu lugar social, mas esta é uma fuga improvável porque agem sozinhos, cada um a sua maneira. Enfrentam barreiras o tempo todo. Eles escutam que sua escolaridade é insuficiente, que não têm aparência adequada para certos empregos, que não têm *expertise*, vocabulário

apropriado, cordialidade dissimulada, enfim, que são e permanecerão pessoas incompletas. Quais respostas os trabalhadores dão a isso? Alice e Márcia oferecem uma importante chave de análise, conforme tentei desenvolver.

A relação que as duas estabeleceram com a Vila Celeste tem especificidades. Alice, mais do que Márcia, reafirmou sua ligação com a Vila durante e depois de pequenas e grandes tragédias que definiram os limites de sua trajetória. Mais jovem, Márcia não revelou desgastes em sua vida. Aliás, mostrou-se convicta de que ela e o marido estão no caminho certo, sem interesse de olhar para trás. Podemos acrescentar outros pontos em que os percursos delas se cruzam e expressam experiências e interpretações distintas. Nesses casos, o fato é que muitas das intersecções das vidas de Alice e de Márcia não são obrigatórias. Mas o que elas têm em comum, no trabalho e na vida em Vila Celeste, é a experiência da exploração, algo que não podem escapar, embora possam interpretar distintamente.

Com isso voltamos ao começo. A Vila Celeste está sitiada pela agroindústria. O sentido dessa afirmação não é metafórico. A maioria de seus moradores depende dos empregos da cooperativa para trabalhar. Trata-se, como busquei mostrar, de um mercado de trabalho controlado. Uma realidade como esta estreita as possibilidades para os trabalhadores. Em linguagem teórica, representa reconhecer limites e determinações para as ações de gente como Alice e Márcia. Desde Marx (MARX, 1987), esta tem sido uma questão política importante, com notável repercussão nas organizações dos trabalhadores e nos estudos acadêmicos. E vez ou outra, ela ganha novo fôlego, sendo recolocada fortemente como problema para reflexão e investigação. A historicidade da experiência dos moradores de Vila Celeste é, ela própria, um argumento sobre a força dos trabalhadores e sobre como e em que condições eles enfrentam a cooperativa, mesmo quando Alice e Márcia parecem interpretar seus percursos individuais deixando de lado o capitalismo do contexto em que vivem, trabalham e lutam.

Notas

1 Registro uma rápida referência de natureza teórica para esclarecer o leitor a respeito da abordagem realizada neste artigo. Ao longo do trabalho de pesquisa e da exposição de seus resultados, tratei a principal fonte, as entrevistas, como um experimento de igualdade, na formulação de Alessandro Portelli (PORTELLI, 1996). Isto implicou encarar as entrevistas como um ato protagonizado pelo sujeito nela envolvido, pressupondo uma dinâmica estruturada em continuado diálogo com o entrevistador. Foi desse modo que problematizei a narrativa dentro da entrevista e em seu conjunto, abrindo espaço para que as falas pudessem ser estruturadas e vistas como narrativas que expressassem a complexidade do raciocínio dos trabalhadores. Este é também um pressuposto da pesquisa histórica concebida no campo de reflexão da história social do trabalho referenciada no marxismo. Desse modo, as narrativas foram tomadas como resultado de determinada experiência social, sendo tratadas, como lembra Edward Thompson, na consciência e na cultura desses trabalhadores, alimentando ações, atitudes e comportamentos numa dada situação (THOMPSON, 1988). De maneira geral, este foi o ponto de vista teórico que organizou este artigo.

Referências

BOSI, A.P. (Org.) **Trabalho e trabalhadores no processo de industrialização recente no oeste do Paraná (1970-2010):** estudos sobre a cadeia avícola. São Paulo: Editorial Paco, 2014.

CRAWFORD, Margaret. **Building the workingman's paradise**. The design of american company towns. New York: Verso, 1995.

FAGNANI, Lucinéia. **Trabalho e trabalhadores na avicultura:** experiências de operários na unidade de produção de pintainhos, Cooperativa Agroindustrial Lar (2006-2013). 2014. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, 2014.

GRANDIN, Greg. **Fordilândia.** Ascensão e queda da cidade esquecida de Henry Ford na Selva. Rio de Janeiro: Rocco, 2010.

IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censo de 2010**. Disponível em: <http://censo2010.ibge.gov.br/resultados>. Acesso em: 2 maio 2014.

IPARDES. Dados. **Instituto Paranaense de Desenvolvimento Econômico e Social**. Curitiba: IPARDES, 2011. Disponível em: <www.ipardes.gov.br>. Acesso em: 29 abr. 2009.

LOPES, J.S.L. **A tecelagem dos conflitos de classe.** Na cidade das chaminés. São Paulo: Marco Zero, 1988.

MARX, Karl. **O Dezoito Brumário de Luis Bonaparte**. São Paulo: Editora Moraes, 1987.

MOREIRA, V.; FAGNANI, L. Trabalho e trabalhadores na produção de pintainhos em cooperativas no Oeste do Paraná, década de 1980. In: BOSI, A.P. (Org.). **Trabalho e trabalhadores no processo de industrialização recente no oeste do Paraná (1970-2010):** estudos sobre a cadeia avícola. São Paulo: Editorial Paco, 2014, p.179-193.

MUREMBYA, L.; GUTHRIE, E. **Demographic and labor market profile:** Detroit city. Departamento of Technology, Management, and Budget. Bureau of Labor Market Information and Strategic Initiatives. State of Michigan, 2015.

PORTELLI, Alessandro. O que faz a história oral diferente. **Revista Projeto História. Cultura e Representação**, São Paulo/EDUC, n. 14, p. 25-39, fev. 1996.

STULL, D.D.; BROADWAY, M.J.; CRIFFITH, D. **Any way you cut it.** Meat processing and small-town America. Lawrence: University Press of Kansas, 1995.

THOMPSON, E.P. **A formação da classe operária inglesa**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

Artigo recebido em 18 de junho de 2016
Artigo aceito em 14 de fevereiro de 2017

DOI 10.5216/o.v17i2. 46811

Esperança, fé e revolução
Esperanza, fe y la revolución
Hope, faith and revolution*

*Lilian Marta Grisolio***

Vivemos uma profunda crise política, econômica e social. Alguns movimentos indicam a necessidade de um olhar cauteloso: a eleição de Donald Trump nos EUA, o avanço da extrema-direita na Europa, a configuração de uma possível guerra no complicado jogo das relações internacionais entre China, Coreia, EUA e Rússia, as sucessivas tentativas de golpe na Venezuela, a guerra na Síria que já matou mais de 400 mil pessoas, isso sem contar o Brasil, onde se consolidou um duro golpe à incipiente democracia nacional. A presidenta eleita Dilma Rousseff foi afastada do poder em 2016 num claro conluio entre as forças políticas mais conservadoras, setores midiáticos e do grande capital.

Segundo o Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados (ACNUR), atingimos mais de 65 milhões de refugiados no mundo, o maior número desde a Segunda Guerra Mundial. É visível o momento de tragédias e retrocessos violentos em tudo que circunda a existência humana. Os refugiados formam uma massa populacional fugindo da miséria, das guerras, da falta de água e alimentos. Milhares de pessoas vivendo em condição abjeta e quase animalesca, humilhadas em fronteiras de países ricos que se recusam a oferecer ajuda e submetidas a todo tipo de violência, cotidianamente. Esses povos – não em sua totalidade, mas grande parte deles – esquecem que sua fartura e riqueza veio de um processo sombrio e devastador de colonização de outros povos. Iêmen, Sudão do Sul, Nigéria, Somália, Haiti, Síria, entre outros, vivem o que a Organização das Nações Unidas (ONU) classificou de *tragédia humanitária*, e, visto os altos índices de mortalidade, desnutrição e fome, entende que é uma das piores crises da humanidade. A desumanização se manifesta a olhos nus.

São crescentes os ataques de xenofobia, homofobia, racismos e extremismos violentos. Fidel Castro está morto, a esquerda tenta se reencontrar, conquistas de décadas se perdem e a crença na luta pelo socialismo se esvai com um borrão cada vez mais opaco.

Num cenário tão pessimista, é válido perguntar como tratar de assuntos como Teologia da Libertação, socialismo, religião e ideologia, críticas ao capital e fé neste mundo de hoje. Estes são os temas centrais do livro de Frei Betto, *Paraíso perdido: nos bastidores do socialismo*, no qual resgata suas memórias, que se confundem com a história da esquerda

---

* Resenha da obra: BETTO, Frei. **Paraíso perdido:** viagens ao mundo socialista. Rio de Janeiro: Rocco, 2015, p. 525.

** Doutora em História Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) e professora da Unidade Acadêmica Especial de História e Ciências Sociais da Universidade Federal de Goiás (UFG), Regional Catalão, GO.
E-mail: lilian@grisolio@gmail.com

na segunda metade do século XX. Frei Betto atravessou todo o percurso das transformações mais extraordinárias após o fim da Segunda Guerra Mundial. Nasceu em 1944 e, apesar da sua formação pró-americanização e anticlerical, na juventude se aproximou da Igreja Católica, entrou para a Juventude Estudantil Católica (JEC) e, como ele mesmo descreve, "não passo a passo, mas aos saltos, pulei de pró-americano a anti-imperialista" (BETTO, 2015, p. 40).

Frei Betto narra suas viagens fazendo um entrelaçamento da sua vida pessoal, impressões e sentimentos com a sua época, lutas e anseios. Ele consegue com maestria contar o contato que teve com o mundo socialista e pessoas ilustres a partir das suas experiências e conversas. A partir de um itinerário cronológico, descreve desde sua viagem em 1979 à Costa Rica, passando pela Letônia, URSS, Polônia, Tchecoslováquia, Alemanha Oriental, China, por Taiwan e pelo Paraguai e, principalmente, suas incursões em Cuba até 2012 com a visita do papa Bento XVI. Vale destacar o marco simbólico que revela a escolha da primeira viagem: a participação ativa de cristãos numa revolução em curso, fazendo a teoria da esquerda católica se transformar em ação revolucionária[1].

Das mais de 70 viagens narradas e comentadas, quase a metade é sobre Cuba e a sua incansável tentativa de reconciliar a Igreja e a Cuba revolucionária. Tarefa que exaustivamente Frei Betto tentou, porém honestamente não obteve o resultado esperado. No capítulo em que narra seu primeiro contato com Fidel Castro, ocorrido em 1980, no primeiro aniversário da Revolução Sandinista, Frei Betto faz uma análise concisa, porém exata, das contradições que se evidenciam na relação da Igreja Católica com qualquer processo revolucionário de esquerda. Assim que a Revolução em Cuba passou a atacar o preceito basilar do capitalismo, ou seja, o direito à propriedade privada, a Igreja se vê diretamente afetada em seus interesses. Este e outros enfrentamentos foram motivos suficientes para uma relação complicada e inúmeras tentativas de acordos e reaproximações ao longo das últimas décadas.

O último capítulo da obra aborda a visita a Cuba do papa Bento XVI para comemorar os 400 anos da Virgem da Caridade do Cobre e resume as contradições e conflitos que marcam o mundo atual. O papa, em entrevista aos jornalistas durante o voo a caminho do México[2], disse que "o marxismo não era mais útil" ao mundo. Este tem sido o grande debate do século XXI.

Os ataques de 11 de setembro de 2001[3], passando pela intensa crise econômica inaugurada em 2007, e até mesmo a saída do Reino Unido da União Europeia, decidida em plebiscito em 2016, provocaram o recrudescimento da polarização ideológica própria do período da Guerra Fria. Vivenciamos atualmente o acirramento da luta de classes e o aprofundamento das contradições e, apesar de o capitalismo ser hegemônico no mundo, as alternativas a ele são questionadas. É neste cenário conturbado que a fala do papa no caminho para Cuba serviu ao autor para uma resposta – uma aula – primorosa sobre o fracasso do capitalismo e a união entre cristianismo e marxismo que

> [...] ao analisar as contradições e insuficiências do capitalismo, nos abre uma porta de esperança a uma sociedade que os católicos, na celebração eucarística, caracterizam como o mundo em que todos haverão de "partilhar os bens da Terra e os frutos do trabalho humano" (BETTO, 2015, p. 508).

O autor não se deixou seduzir pelo comunismo falseado, inventado pelas propagandas imperialistas ou pelas distorções que se efetivaram no último século como na ex-URSS de Stálin ou de Mao Tsé-Tung na China. Ao contrário, é com a clareza de quem viveu todas aquelas experiências, visitou todos aqueles países, viu a esperança dos povos e suas misérias que Frei Betto percebe os erros e excessos, tanto dos processos revolucionários de esquerda como das atrocidades cometidas pelo chamado mundo livre e democrático. Ele cita o seu horror ao acompanhar a execução na cadeira elétrica do casal Rosenberg[4] e ações políticas brutais dos EUA contra Cuba, como também expressa sua contrariedade ao saber das atrocidades cometidas no chamado mundo comunista, afirmando que, apesar da sua opção, não perdeu o "olho crítico frente à União Soviética" (BETTO, 2015, p. 40).

Os conflitos gerados entre Estado e Revolução, discutidos em cada relato durante a obra, revelam que a maior preocupação do autor não era com a instituição ou com os sacerdotes que, contrários aos processos revolucionários, abandonaram seus postos, gerando um *êxodo de católicos*, mas sim com o sofrimento dos leigos que viviam a contradição da forte oposição da Igreja. Entretanto, acreditavam com fé na justiça e nas conquistas da Revolução.

Esses conflitos entre uma Igreja anticomunista e uma revolução ateísta é ponto central de toda a trajetória narrada em *Paraíso perdido*. Sua história se confunde com a história da Teologia da Libertação e da esquerda católica latino-americana, que fez uma opção pelo humanismo cristão para a construção do socialismo. Para os marxistas cristãos, tal como para Frei Betto, independente da vontade da Igreja e do Vaticano, a realidade é mediada por uma ideologia. Seja de direita, como atualmente "impera na consciência de muitos cristãos e os impede de perceber que o capitalismo é intrinsecamente perverso" (BETTO, 2015, p. 508), seja de esquerda, que busca analisar a realidade e construir uma sociedade justa e igualitária, pautada na emancipação humana.

A instigante leitura de *Paraíso perdido* nos leva inevitavelmente a pensar na máxima de Gramsci: "pessimismo da razão, otimismo da vontade". Apesar de falar de lugares e modelos que já não existem mais, de um socialismo que é assolado pela realidade da hegemonia do capital e pelo discurso amplamente generalizado de defesa do neoliberalismo, o livro também fala da esperança, com tom otimista sobre o futuro. O destaque reside exatamente em revisitar esses 33 anos de experiências e observação do movimento da história do mundo socialista. Compreender suas contradições, conquistas e conflitos é o que possibilita a correção dos rumos políticos para a construção de uma sociedade para todos, "ao menos fica claro por onde não se deve ir" (BETTO, 2015, p. 525).

O livro de Frei Betto não fecha os olhos para os erros teóricos e práticos do mundo socialista, ao contrário abre a possibilidade de uma reflexão honesta e crítica sobre as falhas que precisam ser revisitadas e corrigidas, porém sem descartar as conquistas sociais. Assim como não poupa uma crítica contundente à Igreja Católica, que, por vezes, se vale dos privilégios e da liberdade que é negada a dois terços da humanidade. Neste sentido, o livro coloca um desafio ao cristão: como defender um sistema excludente, violento, em que a miséria e a morte de parte da população do mundo sustentam a vida e os privilégios dos outros?

Notas

1 Trata-se da Revolução Sandinista na Nicarágua, de caráter marxista, que depôs o ditador Anastasio Somoza em 1979.

2 Primeira parada oficial da viagem do papa a Cuba.

3 Os ataques de 11 de setembro de 2001 são considerados uma continuidade da Guerra Fria, à medida que estão ligados diretamente à atuação dos EUA e da ex-URSS no Oriente Médio.

4 Julius e Ethel Rosenberg foram denunciados, condenados e executados em Nova York em 1953 por espionagem, porque supostamente teriam entregado informações sobre a bomba atômica para a URSS.

Recebida em 12 maio de 2017
Aceita para publicação em 22 de maio de 2017

Normas de Publicação

1 Informações gerais

• A OPSIS é uma publicação eletrônica que aceita trabalhos inéditos nacionais e internacionais em formato de artigos, ensaios, resenhas, entrevistas, traduções e documentos inéditos que podem ser tanto específicos a uma determinada disciplina, quanto interdisciplinares em sua metodologia, teorização e bibliografia;

• Serão aceitos apenas trabalhos inéditos de autoria de doutores/as.

• O processo de submissão de artigos é eletrônico por meio da página http://www.revistas.ufg. br/index.php/Opsis, onde os/as autores/as deverão se cadastrar na função "autor", seguindo as orientações *on-line* do sistema SEER (passos um e dois da submissão – "Tutorial para autores"). Os dados de autoria serão retirados do sistema por isso é necessário que os/as autores/ras preencham com exatidão as seguintes informações: Nome completo dos/as autores/as, Filiação institucional (Instituição, Cidade, Estado), Endereço postal para correspondência, Telefone/Fax, e-mail, e uma breve descrição biográfica (máximo 05 linhas);

• Os artigos serão examinados por dois/duas pareceristas, sendo um/a pertencente ao Conselho Editorial e um/a consultor/a ad hoc. Em caso de um dos pareceres ser contrário à publicação, o artigo será encaminhado a um/a terceiro/a parecerista dentre os/as consultores/as ad hoc;

• A avaliação dar-se-á pelo processo de avaliação cega por pares, na qual os/as pareceristas não terão acesso ao nome dos/as autores/as;

• A publicação está condicionada ao atendimento das exigências indicadas pela Comissão Editorial, formuladas com base nos pareceres. A decisão final quanto à publicação da contribuição cabe aos Editores/as de Seção (organizadores do número em questão);

• O nome dos/as autores/as não deverá aparecer no corpo do artigo, para garantir o anonimato no processo de avaliação;

• O/a mesmo/a autor/a não pode publicar em números subsequentes da revista.

2 Diagramação do conteúdo

• O título deverá vir em português, inglês e espanhol (em negrito e centralizado);

• O texto deve ser antecedido por resumos de 100 a 250 palavras em português, inglês e espanhol, utilizando fonte tipo Times New Roman 11, espaço simples. O conteúdo do Resumo deve respeitar as orientações da ABNT-NBR 6028/2003;

• Abaixo dos resumos deverão vir até cinco palavras-chave em português, inglês e espanhol, separadas por ponto e vírgula;

• Os artigos deverão ser digitados no Programa Word for Windows 6.0/7.0/XP/8.0 ou compatível e não devem ultrapassar 6MB, fonte tipo Times New Roman 12, espaço 1.5 (excetuando-se as citações de mais de três linhas, notas de rodapé, referências, legendas das ilustrações e das tabelas, que devem ser digitados em espaço simples), sem espaçamento entre parágrafos, todas as margens em 3,0 (superior e esquerda) e 2,0 (inferior e direita), formato A4, contendo entre 15 a 20 páginas;

• As notas explicativas deverão ser mantidas o mínimo possível e serem colocadas ao pé da página;

• As citações deverão seguir a conforme NBR 10520/2002 Citações em documentos. As citações deverão ser feitas no corpo do texto pelo sistema autor, data e página. Exemplo: (COSTA, 2005, p. 212);

• As citações acima de três linhas, deverão ser colocadas 4 cm à esquerda, tipo de letra 11, e vir acompanhadas da referência, como no exemplo acima;

• Ilustrações devem ser originais ou cópias nítidas passíveis de reprodução e, as fotografias, em branco e preto;

• No caso de inserção de imagens (fotos, gravuras, quadros, etc.), a responsabilidade pelo encaminhamento dos trâmites relativos aos direitos de reprodução será dos(as) autores(as) dos artigos e dos ensaios. A aprovação final do texto dependerá da resolução desses trâmites.

• Todas as citações, documentais e bibliográficas, do texto deverão ser elencadas nas "Referências", em ordem alfabética, com dados completos de acordo com as normas da ABNT • Associação Brasileira de Normas Técnicas, cf. NBR 6023/2002. Ex: - Livro: COSTA, Cristiane. Pena de Aluguel: escritores jornalistas no Brasil – 1904 a 2004. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. - Capítulo: ALBERTI, Verena. Histórias dentro da História. In: PINSKY, C. B. (Org.) Fontes Históricas. 2ed. São Paulo: Contexto, 2006. p. 155- 202. - Artigo de periódico: VECCHIONI, Roberto. Poesia e comunicação. OPSIS – Revista do Curso de História/UFG/CAC, Catalão, v. 7, n. 8, p. 203- 216, jan/jun. 2007.

• As normas tipográficas são de responsabilidade dos/as editores/as da OPSIS;

• As resenhas deverão ter título próprio que seja diferente do título do trabalho resenhado.

• As resenhas deverão obedecer às mesmas orientações de submissão e de formatação acima estabelecidas para os artigos

• As resenhas não devem ultrapassar quatro laudas e deverão respeitar os seguintes prazos de publicação das obras resenhadas: dois anos para publicações nacionais e traduções, e três anos para publicações internacionais;

• Os trabalhos submetidos à OPSIS deverão ser revisados por profissional da área antes de enviados para publicação e após alterações realizadas por sugestão do Conselho Editorial, caso houver.

3 Condições contratuais

• Trabalhos já publicados ou sob consideração em qualquer outro periódico ou livro no Brasil ou exterior não serão aceitos para publicação.

• A submissão do artigo à OPSIS implica na autorização para sua publicação;

• A OPSIS retém os direitos autorais das contribuições publicadas em suas páginas. Esses direitos abrangem a publicação da contribuição, em português, em qualquer parte do mundo, incluindo os direitos às renovações, expansões e disseminações da contribuição, bem como outros direitos subsidiários. Os/as autores/as têm permissão para a publicação da contribuição em outro meio, impresso ou digital, em português ou em tradução, desde que os devidos créditos sejam dados à OPSIS.

• A OPSIS é uma publicação eletrônica.

• A posteriori poderão ser feitas alterações nessas normas desde que o Conselho Editorial assim o decida no sentido de acrescentar ou alterar algum item.

• As dúvidas deverão ser encaminhadas para o e-mail: revistaopsisufg@gmail.com

RULES FOR PUBLICATION

1 General Information

- OPSIS is an electronic publication that accepts original works, national and international manuscripts, in the format of papers, essays, reviews, interviews, translations, and documents, which can be specific to a certain field of research and interdisciplinary in its methodology, theorization, and bibliography;
- We accept works from doctors and doctoral candidates only;
- Manuscripts must be sent to OPSIS at the site: http://revistas.ufg.br/index.php/Opsis, where authors must subscribe using the "*autor*" option and following the on-line instructions of the SEER system (steps one and two of submission – "*Tutorial para autores*"). The author's information will be retrieved from this system, that is why it is necessary that they fill in with precision the following fields: *Nome completo dos/as autores/as* (authors' full name); *Filiação institucional – Instituição*, *Cidade*, *Estado* (Institutional affiliation - Institution, City and State); *Endereço postal para correspondência* (Postal address); Telefone/Fax (Telephone/fax); e-mail; and a short biography (maximum of 5 lines);
- Two peer reviewers examine the manuscripts – one from the Editorial Council and the other an *ad-hoc* reviewer. When one reviewer objects the publication, the manuscript is sent to a third peer reviewer among the *ad-hoc* consultants;
- Manuscripts are subjected to double-blind peer review process, in which reviewers do not have access to the authors' names;
- Publication is conditioned to the fulfillment of requirements made by the Editorial Commission, which is formulated according to reviewers' reports. The final decision regarding publication of manuscripts is up to Section Editors (issue organizers);
- The name of authors must not appear in the body of the text, in order to ensure anonymity in the evaluation process;
- Authors will not be allowed to publish in subsequent issues of the journal;

2 Diagramming Content

- The title must be written in Portuguese, English, and Spanish (in bold and centralized);
- Submissions must include an informative 100- to 250-word abstract (in Portuguese, English, and Spanish), at the head of the manuscript, using Times New Roman, size 11, single-spaced text. Abstract content should be written in accordance with Brazilian Technical Standards Association – ABNT NBR 6023/2002;
- Below the abstract, the author must include up to five keywords (in Portuguese, English, and Spanish), separated by a semicolon;
- The manuscript should be prepared using Microsoft Word for Windows 6.0/7.0/ XP/8.0 or compatible software, and must not exceed 6MB. Authors must write the body of the manuscript using Times New Roman, size 12, 1.5-spaced text (except quotations with over three lines, footnotes, references, illustrations and tables legends, which should be single-spaced) without spacing between paragraphs, all the margins (upper and left-hand) with 3cm and 2cm (lower and right-hand), A4 paper format, and have between 15 to 20 pages.
- Authors should try to avoid footnotes whenever possible;
- Quotations must be in accordance with NBR 10520/2002 – Quotations in Documents;
- Quotations should be placed in the body of the text in accordance to the following standard: author, year, and page number, e.g., (COSTA, 2005, p. 212);
- Quotations with more than three lines must be written with 4cm left-hand-margin, size 11, and be followed by reference as shown above;
- Illustrations must be original or visible copies which can be replicated, and pictures must be in black and white;
- Regarding the use of images (pictures, engravings, paintings, etc.) in manuscripts, the author will be responsible for all legal procedures on copyright-related matters. Final approval for manuscript publication will depend on compliance of such proceedings;
- All references cited in the text must appear in the reference list in alphabetical order, with complete data, according to ABNT – NBR 6023. For example:
- Book: COSTA, Cristiane. *Pena de Aluguel*: escritores jornalistas no Brasil – 1904 a 2004. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- Chapter: ALBERTI, Verena. Histórias dentro da História. In: PINSKU, C.B. (Org.) *Fontes Históricas*. 2ed. São Paulo: Contexto, 2006. P. 155- 202.

- Journal Paper: VECCHIONI, Roberto. Poesia e comunicação. OPSIS – Revista do Curso de História/UFG/CAC, Catalão, v.7, n. 8, p. 203- 216, jan/jun. 2007.
- OSIS' editors will determine typographical norms;
- Reviews should have their own titles distinct from titles of reviewed works.
- Reviews should comply with the same submission and diagramming norms as described above;
- Reviews must have the maximum of four pages and comply with the following publication deadlines of reviewed works: two years for national publications and translations, and three years for international publications.
- Manuscripts submitted to OPSIS will be edited by professionals from the field before it is sent for publication and after the changes suggested by the Editorial Council when it is the case.

3 Contractual Conditions

- Manuscripts already published or under consideration for publication by any other journal or book from Brazil or abroad will not be accepted for publication;
- The manuscript submission to OPISIS implies the authorization of the author for its publication;
- OPSIS holds the copyright to all the works published in its pages. This right encompasses the manuscript publication in Portuguese, in any country, including the right to renewal, expansion, and dissemination of the work, as well as other subsidiary rights. The authors have the permission to publish the same work in other media, digital or printed, in Portuguese or in translated versions, provided that due credit is given to OPSIS;
- OPSIS is an electronic publication;
- The Editorial Council holds the right to make future changes to the norms listed herein;
- All questions should be sent to the following e-mail address: revistaopsisufg@gmail.com

Normas de Publicación

1 Informaciones generales

- OPSIS es una publicación electrónica que acepta trabajos inéditos nacionales e internacionales en forma de artículos, ensayos, reseñas, entrevistas y traducciones que pueden ser tanto específicos de una determinada temática como interdisciplinares en su metodología, teorización y bibliografía.
- Se aceptarán únicamente trabajos inéditos de doctores/as.
- El proceso de sumisión de artículos es electrónico por intermedio de la página <http://www.revistas.ufg.br/index.php/Opsis>, donde los/as autores/as deberán suscribirse en la función "autor", siguiendo las orientaciones *on-line* del sistema SEER (pasos uno y dos de la suscripción – "Directrices para autores"). Los datos de autoría serán retirados del sistema; por eso, es necesario que los/as autores/as rellenen con exactitud las siguientes informaciones: Nombre completo de los/as autores/as, institución a la que pertenecen (Institución, Ciudad, Provincia), Dirección postal para correspondencia, Teléfono/ Fax, Dirección electrónica y una breve descripción biográfica (máximo 05 líneas).
- Los artículos serán examinados por dos pareceristas, siendo uno/a del Cuerpo Editorial y, el otro/a, un/a consultor/a *ad hoc*. Si uno de los pareceres es contrario a la publicación, el artículo será encaminado a un/a tercer/a parecerista entre los consultores/as *ad hoc*.
- La evaluación se hará mediante el proceso de evaluación ciega entre pares, en la cual los/as pareceristas no tendrán acceso al nombre de los/as autores/as.
- La publicación está condicionada al cumplimiento de las exigencias indicadas por el Cuerpo Editorial, formuladas con base en los pareceres. La decisión final sobre la publicación de la contribución cabe a los Editores/as de Sección (organizadores/as del número en cuestión).
- El nombre de los/as autores/as no deberá aparecer en el cuerpo del artículo, para garantizar el anonimato en el proceso de evaluación;
- El/la mismo/ a autor/a no puede publicar en números subsecuentes de la revista.

2 Formato del contenido

- El título deberá venir en portugués, inglés y español (en negrita y centralizado);
- El texto debe ser antecedido por resúmenes de 100 a 250 palabras en portugués, inglés y español, utilizando la letra tipo Times New Roman 11, espacio simple. El contenido del Resumen debe respetar las orientaciones de la ABNT-NBR 6028/ 2003;
- Después de los resúmenes deberán constar hasta cinco palabras-clave en portugués, inglés y español, separadas por punto y coma;
- Los artículos deberán ser digitados en Editor Word for Windows 6.0/7.0/XP/8.0, o compatible, y no deben ultrapasar 6MB, fuente tipo Times New Roman 12, espacio 1.5 (excepto las citas de más de tres líneas, notas de fin de página, referencias, subtítulos de las ilustraciones y de las tablas, que deben ser digitadas en espacio simple), sin espacio entre párrafos, todos los márgenes en 3,0 (superior e izquierda) y 2,0 (inferior y derecha), formato A4, conteniendo entre 15 y 20 páginas;
- Las notas explicativas deberán evitarse lo máximo posible y deberán ser puestas a pié de página;
- Las citas deberán estar en el formato NBR 10520/ 2002 Citas en documentos. Las citas deberán ser incluidas en el cuerpo del texto a través del sistema autor, fecha y página. Ejemplo: (COSTA, 2005, p. 212);
- Las citas de más de tres líneas deberán ser puestas 4 cm a la izquierda, tamaño de letra 11, acompañadas de la referencia, como en el ejemplo anterior;
- Las ilustraciones deben ser originales o copias nítidas pasibles de reproducción y las fotografías deben ser en blanco y negro;
- Cuando se trata de inserción de imágenes (fotos, grabados, cuadros, etc.), la responsabilidad por encaminar los trámites relacionados a los derechos de reproducción será de los(as) autores(as) de los artículos y de los ensayos. La aprobación final del texto dependerá de la solución de esos trámites;
- Todas las citas, documentales y bibliográficas, en el texto deberán ser indicadas en las "Referencias", en orden alfabética, con datos completos de acuerdo con las normas de la Asociación Brasileña de Normas Técnicas (ABNT – NBR 6023/2002). Ejemplo:
- Libro: COSTA, Cristiane. **Pena de Aluguel:** escritores jornalistas no Brasil – 1904 a 2004. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- Capítulo: ALBERTI, Verena. Histórias dentro da História. In: PINSKY, C. B. (Org.). **Fontes Históricas**. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2006. p. 155-202.

- Artículo de periódico: VECCHIONI, Roberto. Poesia e comunicação. **OPSIS** – Revista do Curso de História/UFG/CAC, Catalão, v. 7, n. 8, p. 203- 216, jan./jun. 2007.
- Las normas tipográficas son de responsabilidad de los/editores/as de la OPSIS;
- Las reseñas deberán tener título diferente del título del trabajo reseñado;
- Las reseñas deberán seguir las mismas orientaciones de sumisión y de formato anteriormente establecidas para los artículos;
- Las reseñas no deben ultrapasar cuatro folios y deberán respetar los siguientes plazos de publicación de las obras reseñadas: dos años para publicaciones nacionales y tres años para publicaciones internacionales;
- Los trabajos propuestos para la OPSIS deberán ser revisados por profesionales del área antes de ser enviados para publicación y después de las alteraciones sugeridas por el Cuerpo Editorial, caso las haya.

3 Condiciones contractuales

- No se aceptarán trabajos ya publicados o propuestos a otros periódicos o libros, en el Brasil o en el exterior;
- La sumisión del artículo a OPSIS indica autorización para su publicación;
- OPSIS se reserva los derechos de autor de las contribuciones publicadas en sus páginas. Esos derechos abarcan la publicación de la contribución, en portugués, en cualquier parte del mundo, incluyendo los derechos a las renovaciones, expansiones y diseminación de la contribución, así como otros derechos subsidiarios. Los/as autores/as tienen autorización para la publicación de la contribución en otro medio, impreso o digital, en portugués o en otra lengua extranjera, siempre que los debidos créditos sean dados a OPSIS.
- OPSIS es una publicación electrónica.
- A *posteriori* podrán ser hechas alteraciones en estas normas, si el Cuerpo Editorial lo decide, para aumentar o alterar algún ítem.
- Las dudas deberán ser enviadas a la siguiente dirección electrónica: revistaopsisufg@gmail.com

Pareceristas que colaboraram com a revista em 2017

Anny Jackeline Torres Silveira - Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Belo Horizonte, MG, Brasil.

Alexandre Manduca - Centro Estadual de Educação Tecnológica Paula Souza (SP) nas unidades Fatec do Ipiranga, Fatec Itaquaquecetuba e Fatec Sebrae, SP, Brasil.

André Drumond - Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), Juiz de Fora, MG, Brasil.

Carmem Lúcia Costa - Universidade Federal de Goiás/ Regional Catalão (UFG), Catalão, GO, Brasil.

Daniel Alves - Universidade Federal de Goiás/ Regional Catalão (UFG), Catalão, GO, Brasil.

Francisco Fagundes de Paiva Neto - Universidade Estadual da Paraíba (UEPB), Campina Grande, PB, Brasil.

Florisvaldo Paulo Ribeiro Júnior - Universidade Federal de Uberlândia (UFU), Uberlândia, MG, Brasil.

Grado Giovanni Merlo - Università degli Studi di Milano, Milano, Itália.

Getúlio Nascentes da Cunha - Universidade Federal de Goiás/ Regional Catalão (UFG), Catalão, GO, Brasil.

Ismar da Silva Costa - Universidade Federal de Goiás/ Regional Catalão (UFG), Catalão, GO, Brasil.

Jean Luiz Neves Abreu - Universidade Federal de Uberlândia (UFU), Uberlândia, MG, Brasil

José Lima Soares - Universidade Federal de Goiás/ Regional Catalão (UFG), Catalão, GO, Brasil.

Lílian Marta Grisolio - Universidade Federal de Goiás/ Regional Catalão (UFG), Catalão, GO, Brasil.

Márcia Pereira dos Santos - Universidade Federal de Goiás/ Regional Catalão (UFG), Catalão, GO, Brasil.

Márcio Henrique Pereira Ponzilacqua - Universidade de São Paulo (USP), Ribeirão Preto, SP, Brasil.

Paula Faustino Sampaio – Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT), Rondonópolis, MT, Brasil.

Paulo Sérgio da Silva - Faculdades Adamantinenses Integradas (FAI), Adamantina, SP, Brasil.

Renata Cristina de Sousa Nascimento - Universidade Federal de Goiás/ Regional Jataí (UFG), Jataí, GO e PUC-GO, Goiânia, GO, Brasil.

Rogério Bianchi de Araújo - Universidade Federal de Goiás/ Regional Catalão (UFG), Catalão, GO, Brasil.

Sulivan Charles Barros - Universidade Federal de Goiás/ Regional Catalão (UFG), Catalão, GO, Brasil.

Teresinha Maria Duarte - Universidade Federal de Goiás/ Regional Catalão (UFG), Catalão, GO, Brasil.

Thiago José Borges – Universidade de Brasília (UnB), Brasília, DF, Brasil.

Valdeci Rezende Borges - Universidade Federal de Goiás/ Regional Catalão (UFG), Catalão, GO, Brasil.