

Revista de

HISTÓRIA

da

UPIIS

V. 1 2005

ISSN 1808-9801

Revista de

HISTÓRIA

da UPIS

V. 1 2005

EDITOR

Celso Silva Fonseca

CONSELHO EDITORIAL

Amado Luis Cervo

Antonio Manuel Hespanha

Barbara Freitag-Rouanet

Dinair Andrade da Silva

Fátima Regina Fernandes Frigheto

Norberto Garinello

Ruy Montenegro

Vicente Carlos A. Dobroruka

Victor Leonardi

UPIS

Faculdades Integradas

Diretor-Presidente	Vicente Nogueira Filho
Diretor Administrativo	Ruy Montenegro
Diretor Financeiro	José Rodolpho Montenegro Assenço
Diretor de Relações Públicas	Ivonel Krebs Montenegro
Diretor de Ensino	José Ronaldo Montalvão Monte Santo
Diretor de Pós-Graduação	Sebastião Fontineli França
Diretor de Avaliação	Ana Cristina Morado Nascimento
Diretor de Ensino a Distância	Benito Nino Bisio

A Revista de HISTÓRIA da UPIS
é uma publicação anual das Faculdades Integradas da
União Pioneira de Integração Social – UPIS

SEP/Sul – EQ. 712/912 – Conjunto “A”
CEP 70390-125 – Brasília – DF

As informações e opiniões expressas nos artigos
assinados são da
inteira responsabilidade dos respectivos autores.

Revista de História da UPIS. – Vol. 1 - Brasília: União Pioneira de
Integração Social, 2005-
v.; 21 cm.
Anual.
ISSN 1808 - 9801
I.História. II. União Pioneira de Integração Social (UPIS).

CDU 94

Internet: www.upis.br

Revisão dos Originais
Antônio Carlos Simões
Geraldo Ananias Pinheiro

SUMÁRIO

	Apresentação	7
	Uma leitura contemporânea da justiça feudal <u>Maria Filomena Coelho</u>	9
	A ensinança de evitar o pecado na prosa de D. João I e D. Duarte <u>Marcella Lopes Guimarães</u>	25
	A política fernandina na baixa idade média portuguesa <u>Fátima Regina Fernandes</u>	43
	A historiografia jesuítica americana do século XVIII <u>Hector H. Bruit</u>	61
	Relevância e atualidade do Contestado na historiografia nacional. Reavaliando um velho livro de Duglas Teixeira Monteiro <u>Vicente Dobroruka</u>	79

APRESENTAÇÃO

A **Revista de História da UPIS** veio atender às demandas acadêmicas de graduação e pós-graduação. A diversificação temática dos cursos condicionou os professores a novas compulsões documentais e incursões bibliográficas. Os resultados foram planos de cursos, anotações de leituras, apontamentos de discussões e hipóteses urdidas que exigiam acabamento textual. Tudo isso justificou a disposição de criar um periódico científico.

O número de artigos enviados à Comissão editorial foi generoso. O volume dois da revista já está no prelo. Agradecemos aos autores a confiança depositada em nosso projeto, confirmando a tese de que o intelectual produz quando lhe é merecido o respeito.

Neste volume, selecionamos os artigos que veiculam temas recentes na historiografia brasileira. Três artigos evidenciam conteúdos de conjunturas que se fizeram reminiscências na edificação das estruturas coloniais. Dois artigos abordam testemunhos pouco audíveis na produção historiográfica.

O meu sincero agradecimento aos colaboradores, na espera de os rever na periodicidade das nossas reflexões.

Celso Fonseca
Editor

UMA LEITURA CONTEMPORÂNEA DA JUSTIÇA FEUDAL

Maria Filomena Coelho (*)

Resumo. A idéia de que a justiça gera democracia é uma visão equivocada que nos afasta do cerne da questão, da revolução, da criação do novo e que nos ata uma vez mais à quimera da reforma, da maquiagem. A democracia será uma realidade quando conseguirmos criar uma ordem social e uma cultura política democráticas que se reflitam em todas as instituições e práticas do cotidiano. Quando definirmos o bem comum democrático. Hoje, fazemos justiça com o sentimento de que algo precisa mudar, mas ainda amarrados a uma prática feudal.

Palavras-chave: História da justiça – Justiça feudal – Crise atual da justiça

Abstract. The idea that justice itself brings democracy it's an idea that strays us from the central point of the problem from transformation, from the creation of something really new and that tied us up once again to the chimera of reformation. Democracy only can become reality when will be able to create a democratic social order and a democratic political culture that will be reflected in all institutions and practices of daily life, including justice. When will define the democratic common good . Nowadays we make justice with this feeling that something needs to change, but still tied up to a feudal way to look at law.

Key words: History of justice – Feudal justice – Crises of justice

* Professora das Faculdades Integradas - UPIS

Toda leitura é contemporânea. Quando olhamos para a Idade Média, lemos seus documentos, afrescos, imagens, rituais, costumes, com olhos do século XXI. A atualização que realizamos - dentro da dinâmica cristã - tem certamente o peso do momento que estamos vivendo. Assim, é a crise atual da justiça que irá orientar a incursão histórica que faremos nesta comunicação ao pensamento medieval ibérico.

Assim como a História, a justiça também é filha de seu tempo. Leis e práticas justiceiras são frutos de uma forma histórica de pensar as relações sociais e seria absurdo estudar a justiça fora da História. Não podemos nos deixar enganar pela miragem da sobrevivência da palavra justiça na linha do tempo. É absolutamente necessário sublinhar a descontinuidade da semântica dos conceitos que traduzem justiça, compreender a sua carga cultural e ‘historicizá-la’. O vocabulário jurídico não é neutro; encerra uma transformação de sentidos que precisa ser dimensionada pelo historiador.

Recentemente, os meios de comunicação veicularam anúncio relacionado à Justiça. Refletindo os tempos atuais, o texto vaticinava que “sem justiça não há democracia e sem democracia não há justiça”. Embora seja tentador, não nos prenderemos ao tom escolástico da propaganda, pois isso nos levaria por outros caminhos. Centrar-nos-emos, agora, na mensagem que imaginamos que os autores pretenderam transmitir: justiça e democracia não podem existir uma sem a outra e, portanto, se pretendemos uma sociedade democrática, não podemos deixar que o poder judiciário sucumba sob o peso da corrupção, da inépcia administrativa, da lentidão de sua máquina mastodôntica. Sem dúvida, uma pretensão justa que reflete a angústia dos cidadãos que vêem seus direitos civis, sociais e políticos ameaçados e que em boa medida identificam nessa Justiça um dos entraves ao estabelecimento de uma sociedade democrática. Mas as palavras não são ocas...

Começaremos pela segunda parte da propaganda: “sem democracia não há justiça”. Somos obrigados a discordar. Havia justiça no Paraíso Celestial, na Roma de Diocleciano, na Inglaterra de Ricardo Coração de Leão, na França do Rei Sol, na Alemanha de Hitler, no Brasil do general Médici... e não eram democracias! Quanto à primeira parte, “sem justiça não há democracia”, temos que concordar, embora devamos acrescentar que, na realidade, não só “não há democracia”, como não haverá qualquer outro tipo de regime político. A justiça não é filha exclusiva da democracia.

O bem comum e a justiça feudal

Se recuarmos até a Idade Média, por exemplo, poderemos observar que a justiça era entendida como o equilíbrio e a virtude da sociedade, como perpétua e natural vontade essencialista. A civilização cristã construiu a ética e a moral que regulam as relações entre os homens, convertendo-se em uma verdadeira identidade filogenética. A tal ponto que, viver longe dessa justiça, era viver à margem da cristandade. São Isidoro de Sevilha, nas *Etimologias*, nos dá a exata medida: uma lei que deveria ser honesta, justa, possível, necessária, útil, não para utilidade privada, mas para o proveito de todos (Cap. 2, XXI). Alguns séculos depois, o rei Alfonso X, nas *Siete Partidas*, lembrava que a justiça é “raigada virtud” (RAH, 1807).

De modo geral, a concepção de justiça de uma determinada sociedade depende da posição que nela ocupe o ser humano, revelando os aspectos essenciais da individualidade e a qualidade das ataduras que o amarram à coletividade (GUREVICH, 1985, p.156). Na Idade Média, a lei significava a criação de um sistema de laços entre as pessoas, convertendo-se na base da própria sociedade. Nesse quadro, é fundamental o fortalecimento dos laços que unem os membros da comunidade; e o comportamento individual está orientado por um vasto sistema de proibições e incentivos. O indivíduo deve seguir exemplos aprovados pela

religião, pela lei e pelo código moral, que são compreendidos como um corpo uno e harmônico que sintetiza a própria consciência social.

O feudalismo foi o sistema que permitiu pôr de pé esse edifício civilizacional. Uma certa maneira de organização da vida humana, que tem no cristianismo seu pilar fundamental. A partir da certeza de que Cristo nasceu, morreu e ressuscitou, a existência humana é condicionada pela inexorabilidade do Juízo Final, que permitirá, finalmente, alcançar a felicidade suprema: a entrada no Paraíso e a reunião definitiva com Deus. Para isso fomos criados: para voltar a Deus. O método para percorrer esse caminho vai sendo modelado ao longo de muito tempo. Embora o feudalismo tenha sido, para alguns, somente a expressão política e institucional desse método, hoje compreendemos que ele extrapolou essa esfera e se converteu em autêntica gramática que dava sentido a todos os aspectos da vida; percorreu de alto a baixo a pirâmide social, chegando a integrar o plano terrestre com o sobrenatural. A partir de uma compreensão hierarquizada da sociedade, reflexo da própria hierarquia celestial, acredita-se que é desejável que os mais preparados conduzam a humanidade nessa *peregrinatio* pela Terra. Uma caminhada que terá de ser feita com a ajuda de vários agentes, cuja legitimidade será necessariamente medida pelo ideal cristão. Nesse ponto, tanto a Igreja, quanto a monarquia – com diferentes pesos políticos, segundo as circunstâncias - serão as fontes legitimadoras dessa medida. Com base nas leis e normas que vão emitindo, refletem profícuo diálogo, como resultado da amálgama entre a vontade de realizar o projeto e a imposição do cotidiano. As normas, obviamente, não são só as escritas, mas também aquelas que o costume consagrou. Tendo como objetivo o bem da *Respublica Christiana*, regula-se a vida em todos os aspectos: sociais, econômicos e políticos, configurando verdadeira cultura cristã. Assim, dentro da cultura cristã feudal, a sociedade é hierarquizada, de maneira a permitir que o todo funcione de maneira orgânica e cada parte do corpo social reconheça facilmente qual a sua função

na grande tarefa da Salvação. Nesse particular, o privilégio, a graça e o dom permitem àqueles que detêm o poder ir premiando os indivíduos que devem ser reconhecidos ao longo da caminhada. A guerra e as alianças matrimoniais são motores importantes, que perpassam todos os aspectos da vida e, portanto, dentro da lógica da hierarquização, transformam-se também em fatores de distinção social. No que respeita à economia, tanto a riqueza como as transações comerciais e a remuneração do trabalho serão reguladas pelo bem comum, ou seja, pela lógica cristã. O campo da política, que tem no exercício da justiça sua principal área de atuação, norteia-se pela máxima do *Digesto*: “a cada um o que lhe é de direito”. Uma filosofia que entronca perfeitamente com a concepção de uma sociedade assentada na hierarquia e no privilégio. Reconhecemos ainda uma linguagem própria do feudalismo, que tem na vassalagem e na fidelidade suas expressões mais significativas. É justamente a partir de tais realidades que a idéia da feudalidade se espalha por todos os níveis da pirâmide social, quer verticalmente, quer horizontalmente e se converte no vocabulário que expressa as mais valorizadas formas de relações: entre o homem e a divindade, entre iguais, entre senhores e camponeses, ou mesmo entre amantes.

Nessa sociedade feudal, o papel da justiça e da lei é garantir a existência da *Respublica Christiana*. No campo da representação política, uma *Respublica Christiana* pode ser identificada como tal, na medida em que configura uma comunidade de direito que se pauta pelas leis de inspiração divina, cujo príncipe supremo é Cristo. Portanto, a idéia de justiça está profundamente sacralizada, quer no âmbito do poder secular, quer do eclesiástico. Sobre isso lembramos a síntese perfeita, nas palavras de um conselheiro anônimo da República Florentina, em 1431: “Deus é República e quem governa a República governa Deus. Da mesma forma, Deus é justiça e quem faz justiça faz Deus” (PRODI, 2002, p.17).

Ao longo da Idade Média, vão se fraguando as divergências e as confluências conceituais entre pecado e delito,

em tensão permanente em torno ao domínio do foro, em torno ao poder de “fazer Deus”. No âmbito da justiça, as divergências e conflitos estão sempre presentes, de forma vigorosa e, quando ocorrem, são conflitos jurisdicionais, circunstanciais, mas não de fundo. Não há um confronto de ‘visões de mundo’. Há a convicção de que a justiça tem que estar a serviço dessa visão. Assim, é natural e desejável que ela seja manipulada para que o modelo seja perpetuado. Não existe a idéia de uma justiça neutra, mas, sim, de uma justiça justa, boa, sendo que os conceitos de justo e de bondade são forjados pelos padrões morais e religiosos.

Na prática dos tribunais, o mais importante não é a comprovação material dos fatos, ao contrário do que pensamos hoje. A máxima “contra fatos não há argumentos” não faz algum sentido dentro da cultura feudal. Os processos jurídicos são longos caminhos simbólicos, que muitas vezes se encarregam mesmo de preencher lacunas, até conseguir que a sociedade transcenda a materialidade dos acontecimentos e passe do real à sua representação. Uma representação ideal, eticamente orientada, que constrói uma verdade diferente dos padrões de objetividade consagrados hoje em dia. Uma idéia de justiça que, muitas vezes, precisa ser cega, para justamente poder distanciar-se do real; desconstruir os fatos, para voltar a construí-los a partir de um, método (o processo) pensado para alcançar a verdade. Em Santo Isidoro, o método arranca de uma compreensão trinitária (tríades) da ética: justiça, prudência e temperança/fortaleza.

A verdade traduz-se, principalmente, por uma aspiração de caráter universalista: alcançar o bem comum da *Respublica*. Alcança-se o bem comum, o que significa dizer que não é um dado natural, mas que é preciso um árduo trabalho de todas as partes envolvidas para que ele se torne realidade. Dentro dessa aspiração, a reconciliação é elemento basilar, que encontra eco, não por acaso, na esfera da sacralidade cristã. Acompanhando tal lógica, pode compreender-se que processo jurídico ideal era aquele

que permitia, além da (re)construção do ocorrido, chegar à reconciliação, à composição. Isso alcançado, o bem comum era uma conseqüência natural que viria sob a forma do sossego e da prosperidade. Alfonso X, no prólogo do *Fuero Real*, revela os motivos da redação da lei: “se otorga para que todos los pueblos sepan vivir en paz y con arreglo a unas leyes. Leyes que castiguen a quien hiciera daño y que los buenos vivan seguros.” (ALFONSO X, 1991).

O horizonte de expectativa da justiça cristã é a reconciliação. Mas, obviamente, uma reconciliação que passa também pelo problema concreto da jurisdição sobre o pecado, entendido aqui como falta contra Deus e contra os homens. Desde os primórdios do cristianismo, é na assembléia (*ecclesia*) que se dá o perdão e, cada vez que isso ocorre, institucionaliza-se a própria profecia (PRODI, 2002, p.31). Como um eco, que começou a reverberar na Idade Média, a reconciliação entre os homens obedece à mesma lógica que lhes permitirá, na linha do horizonte, alcançar a felicidade suprema de passar pelo Juízo Final e sentar-se à mesa do banquete que reconcilia a humanidade com Deus.

O caminho para “se fazer Deus, fazendo justiça” foi longo. Identificamos o ponto nevrálgico desse processo no século XII, quando a Igreja separou o pecado do delito (o *forum Dei* do *forum ecclesiae*), dando ao foro penitencial uma essência jurídica. Foi esse desmembramento que permitiu que a noção de pecado começasse a fazer parte também da dinâmica política, passando a alimentar as argumentações dos conflitos jurisdicionais. O ponto final desse caminho está por identificar com precisão, mas parece acertado imaginar que o encontremos entre os séculos XVIII e XIX, quando o Estado consegue o poder de “fazer Deus”. Tanto no discurso quanto na prática, ele vai alargando o conceito de delito e chamando a si o controle sobre os atos e intenções considerados perigosos para a ordem estabelecida. Enfim, cada vez mais, é ‘pecado’ atentar contra o Estado, reunindo-se outra vez essa dimensão com o delito. A construção da autoridade do

Estado, que se inicia na Idade Média, ocorre *pari passu* com a construção da Igreja, sendo que essa servirá durante muito tempo, não somente como lastro da sua sacralidade, mas, sobretudo, como inspiração jurídica.

O monarca vai progressivamente monopolizando a concessão dos símbolos cavaleirescos que exaltam a dependência dos seus nobres e fortificam a sua devoção e a sua fidelidade. O conceito de honra, ponto fulcral da cultura cavaleiresca, é rapidamente associado ao bem comum, cuja interpretação será cada vez mais controlada pela monarquia e pela Igreja. Entretanto, dentro do espírito feudal, a fidelidade é de caráter contratual e, portanto, permite uma compreensão pragmática da relação entre o rei e o vassalo. A lógica da distribuição dos ofícios e mercês é orientada pela expectativa dos serviços que se têm de prestar, mas também sobre aqueles que já se prestaram, o que ajuda a explicar o 'à vontade' com que a maior parte se apropria dos benefícios que advêm do seu exercício. Assim, dentro da lógica feudal, não é estranho que os agentes da justiça do rei se insiram na dinâmica da política local, e que a corrupção e o suborno sejam um traço marcante dessa mentalidade: o poder está acima do direito positivo (GUERREAU, 1980).

Entretanto, há um elemento essencial: a questão moral. Sem dúvida, existe um discurso que condena, de forma enfática, todas essas práticas, chegando a classificá-las como pecado. Afinal, fomos expulsos do paraíso, justamente pela corrupção que o pecado original infligiu no homem! A corrupção era a fraqueza da natureza humana, o fracasso da virtude, o triunfo das paixões... do indivíduo! Cremos que esta é a chave que nos permite compreender como a Idade Média conseguiu teorizar sobre o suborno e a corrupção sem comprometer o sistema: essas práticas eram muito mais um problema de indivíduos pecadores, do que uma questão social ou política. A justiça do rei é infalível, o problema reside nos indivíduos que a aplicam. Dessa forma, é a moralização da corrupção que impede, por um lado, a sua generalização; por outro,

que ela se converta em um drama político coletivo. Ela não é subversão frente à autoridade. É um crime-pecado de alguns indivíduos (WAQUET, 1984, p.120).

Mas, resta ainda a interpretação da culpa dentro da razão, o que nos remete a vários aspectos. Diante da lei, havia sempre um amplo espaço de manobra, coisa que, de resto, não era unicamente aplicável aos casos de corrupção, mas que se estendia a qualquer delito. Dessa forma é possível maquiagem a realidade e o mundo não entra em convulsão. Valendo-se da jurisprudência e até mesmo das contrastantes opiniões dos juristas, o infrator sempre encontrará uma forma de comprovar para si mesmo e para os outros que, no seu caso concreto, a classificação pecaminosa não se aplica. Por outro lado, pesava sempre a importância social e política dos transgressores e a publicidade negativa do fato.

O bem comum e a justiça democrática

A Idade Média é apenas herdeira de uma forma de pensar a justiça, que vem muito mais de trás, e que ela cristianiza. O anseio por justiça é o eterno anseio do homem por felicidade, como já se podia depreender das reflexões de Platão. Entretanto, essa felicidade não podia ser encontrada individualmente, mas sim em sociedade. Uma justiça que não pode significar a felicidade individual, mas a felicidade comum, como deixa claro Francisco de Vitória: “A su vez la voluntad cuyos ordenamientos son la justicia y la amistad, quedaría del todo deforme y defectuosa, alejada del consorcio humano...” (VITÓRIA, 1985, p.14). Daqui se conclui que, para o pensamento da antiguidade clássica, assim como para o pensamento cristão, só é possível alcançar uma ordem social justa, quando a felicidade individual é submetida à coletiva. Da mesma forma, a definição de felicidade não pode ficar sujeita à multiplicidade das concepções individuais, o que inviabilizaria a própria sociedade. A concepção de felicidade, de justiça, será definida por um

pequeno grupo; na prática, pela autoridade social (KELSEN, 2001, pp.2-3). Mas não podemos imaginar que se trata de uma simples imposição de cima para baixo, o que, obviamente, estaria condenado ao fracasso. Trata-se da lenta gestação de um projeto de sociedade, da criação de uma ordem social, que vai sendo gradativamente reconhecido como único e legítimo pelo conjunto da sociedade. A justiça, a felicidade e o bem comum têm sua definição e existência vinculados a tal projeto. Sem uma definição clara do tipo de ordem social que se pretende alcançar, é impossível fazer justiça.

No feudalismo, como já expusemos, havia um projeto muito claro de sociedade e o modelo de justiça que se construiu estava em perfeita harmonia com a ordem social que se pretendia implementar. Uma sociedade hierarquizada, com profunda diferenciação social que garantia os privilégios daqueles que tinham função reitora na tarefa de conduzir os cristãos de volta ao Paraíso. Assim, a justiça revelava-se respeitadora das hierarquias, favorecedora daqueles que eram distinguidos pela sociedade, tratando de proteger a ordem social cristã. Tal dinâmica não se restringiu à Idade Média, mas a todas as épocas e geografias que reconheciam no cristianismo seu motor político e religioso. No antigo regime, isso é visível tanto na Europa, quanto na América espanhola e na portuguesa. E o Brasil reflete essa justiça (COELHO, 2002, 2003, 2004).

Entretanto, a justiça feudal tinha noção das suas limitações, ou seja, de seu caráter imperfeito. Tanto a justiça secular, quanto a eclesíástica dependiam dos homens e, portanto, suas decisões poderiam ser tremendamente injustas. A justiça absoluta só era possível à divindade e sua compreensão era racionalmente inalcançável. Os desígnios de Deus são insondáveis. Porém, bastava a fé na justiça absoluta de Deus para saber que aqueles que fossem injustiçados na Terra teriam os erros judiciais reparados no Céu. O Juízo Final repararia a justiça terrena.

Enquanto a perfeição não chegava, a autoridade judicial ia solucionando os conflitos que lhe eram apresentados, mas sem a incumbência de preveni-los ou evitá-los. A idéia era que a justiça se fizesse presente quando o conflito estivesse instalado, para solucioná-lo. Em todo o caso, embora se tratasse de indivíduos em conflito, os problemas eram sempre entendidos em chave coletiva, tal como o requeria a ordem social estabelecida.

Ora, um dos problemas que a justiça enfrenta hoje em dia é que os operadores do direito usam uma máquina de inspiração feudal - montada para permitir a reprodução da *Respublica Christiana* - para promover os direitos dos indivíduos, estes e aqueles cada vez mais numerosos. Uma máquina montada para fazer justiça em chave coletiva e não individual. Por outro lado, a complexidade social de nossos tempos e a progressiva perda da identidade coletiva faz com que, às portas da justiça, cheguem indivíduos que podem pertencer simultaneamente a grupos distintos, coisa impensável dentro da lógica das sociedades tradicionais. Isso sem falar que, dentro da proposta democrática (“justiça para todos”), o acesso às instâncias da justiça estão cada vez mais franqueadas e, obviamente, a máquina não abarca essa avalanche. Ela foi pensada a partir de um ritual hierarquizado, propositadamente arrastado, lento, com infundáveis etapas processuais, fruto conseqüente da sociedade que a engendrou.

Há ainda outro aspecto que hoje emerge com vigor da crise da justiça: a separação entre direito e política. Essa divisão foi inaugurada com a tradição liberal de novecentos - que distinguiu como campo próprio do direito, a justiça comutativa e retributiva, enquanto a política se ocuparia da esfera da justiça distributiva; mas é, sobretudo, no final do século XX que a crise se evidencia. Retirar da justiça a sua dimensão política, significou, ao mesmo tempo, tirar-lhe o dinamismo e a capacidade criadora que se concretizava na intervenção ativa dos agentes da justiça no julgamento das regras e das normas. O que emerge dessa divisão é o operador do direito, uma figura empobrecida, com visão estática

da justiça e a consciência tranquila de quem julga de maneira uniforme e consistente de acordo com a lei.

Mas, finalmente, cremos que a questão mais profunda dessa crise assenta-se na falta de direção. A justiça vê-se diariamente entupida de exigências contra indivíduos ou instituições que, no fundo, são demandas cujo teor denotam a ausência de uma idéia de bem comum. Por exemplo, entre os utilizadores de telefones celulares, que têm direito a ampla rede de cobertura, e os indivíduos que têm direito a uma vida saudável sem antenas irradiadoras de ondas eletromagnéticas, que a ciência diz serem nocivas à saúde. A sentença para esse conflito não pode ser o resultado da satisfação das vontades nem, obviamente, agradar a todos; ela terá que inspirar-se num projeto de sociedade e nos princípios fundamentais que permitam sua construção e reprodução. Ora, para a Idade Média, o caso da telefonia celular seria facilmente solucionável, mesmo que se tratasse de um anacronismo tecnológico. A idéia de bem comum, perfeitamente definida naquela época, não deixa dúvidas: analisar-se-ia, antes do mais, que forma esse conflito afetaria a *Respublica Christiana*, considerando-se, naturalmente, a qualidade social dos envolvidos, as circunstâncias e as necessidades.

E voltamos à democracia, ou seja, àquilo que frequentemente ouvimos dizer que traduz o atual projeto de sociedade. Para solucionar o conflito acima precisaríamos, primeiramente, construir uma idéia de bem comum democrática. Pelo que intuímos, tratar-se-á de uma idéia na qual o indivíduo venha a ter peso muito expressivo, mas que deve encontrar a sua definição além do somatório das vontades. É preciso estabelecer a filosofia democrática que norteará as normas que regularão a apropriação individual do fundo social comum (benefícios e custos). Um bem comum que, provavelmente, será concebido também com base na idéia de liberdade e que, portanto, trará na sua essência a possibilidade dinâmica da mudança, da transformação, inclusive de questionar a própria ordem social e a justiça. Só quando isso estiver bem definido poderemos ter uma justiça democrática.

Por enquanto, ainda estamos no âmbito do discurso reformador. Fala-se em reforma da justiça e apresentam-se soluções que visam ao melhor aparelhamento da máquina, à celeridade processual, que denotam a crença de que a máquina é boa; o problema estaria no mau funcionamento. Da mesma forma, chega-se a pensar que a lei é boa; se fosse corretamente aplicada, teríamos uma sociedade justa e democrática. Entretanto, o cotidiano jurídico mostra-nos que a lei e a máquina, em harmonia, produzem uma justiça de inspiração feudal, reforçando ordem social assentada na hierarquia e nos privilégios das camadas mais favorecidas. A impunidade é conseqüência lógica nesse tipo de sociedade; mas, as análises que hoje se fazem do fenômeno prendem-se quase sempre à insuficiência material da máquina da justiça, somada à corrupção dos indivíduos.

Os acontecimentos recentes no País mostram que tanto nos grandes centros urbanos, quanto nas regiões mais afastadas do poder do Estado, os conflitos têm caráter “trans-individual”, perpassado pela lógica das solidariedades; é difícil definir as fronteiras entre o direito, a moral e o costume, revelando estes últimos uma capacidade coercitiva tão ou mais eficiente do que a norma positiva (KELSEN, 1989); o discurso jurídico é permeado de padrões éticos de conduta; a coação não é monopolizada pelas instituições, sendo substituída ora por uma “violência doce” (HESPANHA, 1983), que encontra eco nos registros axiológicos da comunidade e cujo objetivo é a conciliação das partes e a volta ao equilíbrio, ora pelo confronto das partes que recorrem às estratégias e lógicas próprias da luta de bandos. Mas, mesmo no centro do poder, a lógica administrativa não preenche ainda os requisitos do Estado racional. Em muitos casos, as relações do quadro administrativo com o poder não são determinadas pelo dever do cargo, mas pela fidelidade pessoal. Isso sem falar, evidentemente, na corrupção. No âmbito do direito, reconhece-se a lei, como enquadramento legítimo para regular a vida da sociedade, o que não quer dizer que ela deva ser executada de

maneira matemática. Faz-se distinção entre obedecer e cumprir, o que denota relação com a lei que não é totalizadora. Uma percepção medieval de que as normas são criadas pelos homens e que, portanto, sempre haverá um poder mediatizador que se imiscui entre cada indivíduo e a lei. O poder coercitivo é circunstancial e variável, segundo as capacidades do agente que o exerce e de acordo com o grau de culpabilidade que os indivíduos reconhecem na transgressão. Ou seja, uma método feudal de reconhecer o poder.

* * *

A idéia de que a justiça gera democracia é uma visão equivocada que nos afasta do cerne da questão, da revolução, da criação do novo e que nos ata uma vez mais à quimera da reforma, da maquiagem. A democracia será uma realidade quando conseguirmos criar uma ordem social e uma cultura política democráticas, que se reflitam em todas as instituições e práticas do cotidiano. Quando definirmos o bem comum democrático.

Por enquanto, vamos fazendo justiça com o sentimento de que algo precisa mudar, mas ainda amarrados a uma prática feudal.

Bibliografia

- ALFONSO X, el Sabio. *Fuero real*. Barcelona: PPU (Promociones y Publicaciones Universitarias), 1991.
- COELHO, Maria Filomena. *A justiça d'além-mar. Lógicas jurídicas feudais em Pernambuco (séc. XVIII)*. Texto inédito, Faculdade de Direito da Universidade Nova de Lisboa, 2004.
- GUERREAU, Alain. *Le fèodalisme: un horizon théorique*. Paris ; Ed. Le Sycomore, 1980.
- GUREVICH, Aaron. *Categories of medieval culture*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1985.
- HESPANHA, António M. "Savants et rustiques. La violence douce de la raison juridique", In: *Ius Comune*, vol. X, 1983.

- KELSEN, Hans. *O que é justiça?* São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- _____. *L'anima del diritto. Figure archaiche della giustizia e concezione scientifica del mondo.* Roma, Carrino, 1989.
- _____. "Justiça, corrupção e suborno em Pernambuco (séc. XVIII)". In: *Textos de História*, 7, 2002.
- _____. "Entre o gládio espiritual e o temporal: elites, conflitos jurisdicionais e a construção da memória em Pernambuco (séc. XVIII)". In: *Actas – II Colóquio de História Social das Elites*. Lisboa: Publicação em CD-Rom do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, 2003.
- PRODI, Paolo. *Uma história da justiça – Do pluralismo dos tribunais ao moderno dualismo entre a consciência e o direito.* Lisboa: Estampa, 2002.
- REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA, *Las siete partidas del rey don Alfonso el Sabio, cotejadas con varios códigos antiguos*, 3 vols., Madrid, 1807.
- VITÓRIA, Francisco de. *Reediciones.* México: Porrúa. WAQUET, Jean-Claude (1984). *De la corruption. Morale et pouvoir à Florence aux XVII ème et XVIII ème siècles.* Paris: Fayard, 1985.

A ENSINANÇA DE EVITAR O PECADO NA PROSA DE D. JOÃO I E D. DUARTE

Marcella Lopes Guimarães (*)

Resumo: No turbilhão de acontecimentos que elevou a segunda dinastia portuguesa, há um projeto que valoriza o registro escrito, de natureza humanista, cujo ápice na Baixa Idade Média seria vivido a partir da nomeação de Fernão Lopes cronista régio. Apesar de a valorização refletir novas tendências, no **Livro da Montaria**, do rei D. João I e no **Leal Conselheiro**, de seu sucessor, D. Duarte, códigos medievalizantes persistem quiçá para responder às aspirações da velha nobreza e para educar a nova, de raiz secundogênita. No primeiro livro citado, é a soberba o pecado mais grave a ser evitado. Já no **Leal Conselheiro**, o rei faz o exorcismo da sua tristeza e pede que se evitem os amores... Jamais a prosa autorizada daria azo às paixões; era a aposentadoria de Fernão Lopes, longa vida a Zurara.

Palavras-chave: História; Portugal; Prosa; D. João I e D. Duarte.

Abstract: In the maelstrom of the events that fostered the second Portuguese dynasty, there is a project of humanist nature that places high value on the written register, and whose pinnacle during the low Middle Ages would take place after the nomination of Fernão Lopes as the Royal Chronicler. Although such value reflects new tendencies, found in *Livro da Montaria*, by D. João, and in *Leal Conselheiro*, by his successor, D. Duarte, medieval codes still persist, maybe to respond to the aspiration of the old nobility, and to educate the new one, especially that of

second-born child origin. In the first book mentioned, arrogance is the gravest sin to be avoided. As far as the *Leal Conselheiro* is concerned, the king exorcizes his unhappiness and asks that love be avoided ..., at no time the authorized prose would give an opportunity to passions, it was the retirement of Fernão Lopes, long live Zurara.

Key-Words: History; Portugal; Prose; Dom João and Dom Duarte.

* Professora Doutora de Literatura Portuguesa da Pontifícia Universidade Católica do Paraná

1. O Livro da Montaria e o Leal Conselheiro

O pai da dinastia de Avis, o rei português D. João I (cujo reinado foi de 1385 a 1433) escreveu, entre 1415 e 1433, o **Livro da Montaria** e, embora não tenha aprendido o tema da sua dissertação numa obra literária, mas sim na prática, imagina valioso o registro a que se propôs. Ele mesmo convida outros autores a completarem o seu texto, o que nos revela uma dimensão importante do conhecimento, uma soma de contribuições diferentes. Mas, afinal, por que um livro da montaria? Segundo o rei, “nenhum dos jogos nom correge assi todollos sentidos em geral pera correger o entender do seu enfadamento (...), mas ainda o correge o feito das armas” (LM^[1], p. 17), porque “quem bem sabe filhar hum monte, que assi sabera filhar hum campo, em que aja de pelejar” (LM, p. 20). Para o rei, os sentidos mostram ao entender todas as coisas e é esse entender que julga a informação fornecida pelos sentidos (LM, p. 9). Na apreensão das coisas do mundo, o corpo e o entendimento podem cansar e, para remediar isso, o rei propõe que sejam acionadas disposições contrárias às que causaram o cansaço. Assim, os jogos são bons para as armas (nisso se diferem das festas) e para recrear o entender.

A obra é endereçada a cavaleiros, escudeiros e até a reis que podem considerar proveitosas as orientações do monarca. Um bom homem de armas, segundo D. João I, deve ter bom fôlego, ser ligeiro, forte, capaz de combater com armas, ferir em justas e cavalgar bem; mas o que definitivamente faz com que os homens de armas sejam capazes é a natureza, uma graça de Deus, e o exercício. Assim, se nas justas, os cavaleiros se submetem a cuidados que não teriam nas guerras reais, a melhor maneira para mantê-los capazes de cumprir seus compromissos junto ao rei e desenfadar o entendimento é a montaria, pois ela inclui o comportamento surpreendente da natureza e de seus elementos. Entretanto, certos procedimentos e cuidados podem auxiliar nesse jogo cheio de surpresas de “correr o monte” e proporcionar ao seu praticante

prazer, treino e refresco moral. Para isso, o rei registra a sua experiência na leitura das coisas telúricas, como marcas deixadas por animais (de quais animais seriam e em que hora elas teriam sido deixadas), quais os melhores cães para auxiliar o homem, os trajes apropriados e cuidados com os equipamentos (sobretudo levando em consideração que possíveis leitores/conhecedores da obra seriam os próprios moços de monte).

O **Leal Conselheiro** de D. Duarte (rei de 1433 a 1438), herdeiro de D. João I, foi feito a partir do requerimento da rainha D. Leonor, “prezada e amada”; é uma dissertação moral, espécie de espelho de príncipes ou tratado de virtudes e conselhos único, sobretudo pelo desnudamento feito pelo próprio monarca de sua doença, de seus sintomas e da maneira como conseguiu a superação do mal. Como observa Helder Macedo:

De par com a perspectiva histórica de Fernão Lopes, as atitudes intelectuais manifestadas na obra de D. Duarte, incluindo a sua capacidade de auto-análise, são porventura aquelas que melhor permitem entender a transformação do Portugal medieval na nação moderna que em breve iria estar na vanguarda da expansão europeia renascentista.^[2]

Endereçado à rainha, mas também às gentes de sua casa, ou seja aos homens de corte, mais uma vez, a obra parte da observação do que é visto, difere-se de um livro “destorias” (LC, p.238) porque, segundo o seu autor, nessas, o entendimento trabalha pouco e a sua obra tem caráter diferente, trabalha pelo regimento das consciências e vontades. Para garantir uma amplitude maior do entendimento, e essa preocupação é notável sobretudo levando-se em consideração que o público alvo era necessariamente restrito, o rei resolveu escrever “na geeral maneira de nosso fallar” (LC, p. 239). Sua tentativa revela a consciência da importância da linguagem como veículo de comunicação e entendimento e a diferença entre escrita e fala.

Uma distinção interessante, quando se pensa na questão do serviço, se faz entre o **Livro da Montaria** e o **Leal Conselheiro**. No primeiro, lembrando a lição do clássico (do livro de Júlio César), o monarca registra que um príncipe deve ser temido e amado e que, se algo tiver de falecer, é preferível que seja o amor. Para D. Duarte, é preciso servir por amor, ou por temer perder o amor, não para obter galardões. Aliás, o pior pecado é justamente a soberba, pois é preciso estar contente com o que há, pois o que temos é sempre muito mais do que merecemos. Os que servem, segundo o tratado, devem celebrar a máxima “Deus ama o dador alegre” (LC, p. 412).

2. A precisão dos conceitos

Para Jean Lauand, “Tomás (de Aquino) repensa (na sua doutrina dos pecados capitais) a experiência acumulada sobre o homem ao longo dos séculos”.^[3] Ligada a tudo o que é oposto ao que a virtude ordena, ou seja, ao pecado, a experiência de análise e síntese tem as suas raízes em João Cassiano (360 – 435) e Gregório Magno (papa de 590 a 604); mas é com Tomás de Aquino (1225 – 1274) que “encontra sua máxima profundidade e sua forma acabada”.^[4] Assim, para tratarmos de duas faltas graves apontadas na prosa de D. João I – a soberba – e na de D. Duarte – a acídia – , servimo-nos dos conceitos definidos pelo teólogo dominicano na **Suma Teológica** (iniciada em 1266).

Para Tomás de Aquino, o homem está submetido a uma tríplice ordem: “uma dependente da regra da razão, pela qual devem medir-se todas as nossas ações e paixões. Outra, dependente da regra da lei divina, (...) [e, por fim,] é necessária uma terceira ordem, que ordene relativamente aos outros homens, com quem deve conviver” (ST^[5], I-II, q. 72, a. 4). Essa tríplice ordenação diz respeito, portanto, à realidade individual, transcendental e interacional.

A alma racional nos define; ela é a essência de nossa natureza, enquanto a virtude é a própria ordenação da natureza humana. A vivência especial das virtudes teologais (caridade, esperança e fé) ordena o homem para Deus, mas a nossa vontade insubordinada pode se lhe opor de três formas: por meio do pecado, que atenta contra o que a virtude ordena; da malícia, que se opõe à sua essência, a bondade, e do vício, que contraria a natureza (ST, I-II, q. 71, a. 1).

É de pecados que devemos tratar, portanto. Neles, Tomás de Aquino compreende uma dupla rebeldia, contra a nossa natureza e contra Deus; mas devemos acrescentar que a perspectiva interacional está presente também nessa insubordinação, pois não raro as conseqüências de nossas práticas implicam reações dentro de núcleos sociais. Agostinho estabeleceu que “o pecado é o dito, o feito ou o desejado contra a lei eterna” (ST, I-II, q. 71, a. 6); assim, os partícipios marcam a substância do humano, a vontade, enquanto a quebra da lei pertence à essência do mal. Nesse desvio, ora podemos nos desordenar totalmente, o que pressupõe aversão a Deus; ora essa falta não chega a tanto (ST, I-II, q. 72, a. 5). Daí se extrai a distinção entre o pecado mortal e o venial. Na verdade, mesmo quando Tomás de Aquino aborda a gravidade do pecado mortal, observa que a privação do domínio do racional nunca faz desaparecer totalmente a ordem da razão; “do contrário, o mal, sendo total, destruir-se-ia a si mesmo” (ST, I-II, q. 73, a. 2). O que está em jogo, portanto, é o combate entre a vontade e a razão.

A soberba não está entre os pecados capitais definidos por Tomás de Aquino. Não está porque é a mãe e rainha de todos os vícios (ST, II-II, q. 162, a. 8); ela nos faz “voluntariamente buscar o que está acima de nós” (ST, II-II, q. 162, a. 1). Assim, o desvio da lei divina se dá justamente porque julgamos não precisar nos submeter a nada. O oposto semântico da soberba é a humildade que nos torna sujeitos a Deus (ST, II-II, q. 162, a. 5). Tomás de Aquino concebe quatro tipos de soberba: quando nos jactamos de

ter o que não temos; quando atribuímos a nós o que recebemos de Deus; quando acreditamos que, pelos nossos méritos, recebemos do alto um bem e quando nos consideramos, com desprezo dos outros, possuidores de um bem singular (ST, II-II, q. 162, a. 4). Ora, duas características estão presentes nesse primeiro pecado: a crença na própria excelência e o desprezo (de Deus e dos outros). Como a soberba é a rainha de todos os vícios, ela deflagra outros, como a cobiça, que nasce do desejo dos bens mutáveis, e a vanglória, particularmente interessante para a discussão da prosa doutrinal de Avis, que implica um desejo desordenado da própria excelência (ST, I-II, q. 84, a. 1).

Outro pecado “caro” à nossa análise é a tristeza, espécie de dor causada pela apreensão interna; seu oposto semântico é a alegria (ST, I-II, q. 35, a. 2). Salta aos nossos olhos, na **Suma Teológica**, a crença na razão do homem e no poder incomparável do bem que nos ordena para a virtude, o que hoje poderíamos considerar otimismo, e talvez seja na argumentação sobre a tristeza que esse tom fique mais evidente; será um consolo para D. Duarte, por exemplo, saber que “o desejo de prazer é mais forte que o evitamento da tristeza” (ST, I-II, q. 35, a. 4) e que buscá-lo é o único remédio para mitigar essa lassidão que agrava o movimento natural do homem.

A tristeza é extremamente perigosa. Segundo Tomás de Aquino, ela é, dentre todas as paixões, a mais nociva ao corpo, pois “repugna a vida humana pelo seu movimento específico (...) movimento procedente do coração e difuso nos membros, [que] convém à natureza humana conforme uma determinada medida” (ST, I-II, q. 37, a. 4). Ora, todo o problema do pecado está em contrariar a natureza motivado pela vontade desarrazoada.

Há também espécies de tristeza; a mais importante para a nossa argumentação é a acídia. Infelizmente hoje, em lugar desse pecado, a Igreja aponta a preguiça, que circunscreve parte das reações de alguém tomado pela acídia. Aliás, o escritor Bartolomeu Campos Queirós, convidado a escrever sobre a preguiça, não se

referiu ao pecado precursor nem a Tomás de Aquino, mas compreendeu-lhe o sentido original. Segundo ele, hoje, “estar ocupado é mais elegante”,^[6] porém “o que nos imobiliza é a dificuldade de justificar o sentido de estar no mundo, (...) a preguiça [assim] se confunde muito com a depressão”.^[7] Entre o conceito de Tomás de Aquino e a compreensão do tema feita por Bartolomeu Queirós sobressai a falta de prazer e o desequilíbrio de quem não vê razão para continuar; mas essas duas visões se afastam quando nos lembramos de que no mundo do dominicano havia a certeza de um bem divino. A acídia, portanto, é um pecado mortal porque ela “consiste em nos entediarmos com o bem espiritual” (ST, II-II, q. 35, a. 3) e acarreta o nosso afastamento da uma vida fundada na caridade, ou seja no encontro com Deus. Recuperando Damasceno, Tomás de Aquino afirma que a acídia “é um tédio que acabrunha, que deprime de tal modo a alma do homem que não lhe apraz fazer nada”, é um “tédio de agir”, um “torpor da alma” (ST, II-II, q. 35, a. 1).

Apesar do perigo que advém do seu poder de contrariar a nossa natureza, a nossa razão e o caminho para a virtude, há remédio para a tristeza. As receitas são dadas pelo dominicano, quando afirma a importância de buscarmos o prazer, de manifestarmos exteriormente o nosso estado, buscarmos os amigos e contemplarmos a verdade. Entretanto, talvez o mais importante a ser observado, para compreendermos o modo como D. Duarte se curou da sua acídia, ou seja do seu humor merencórico, seja a esperança.

3. Intenção das obras

Umberto Eco parte do conceito de interpretação de Agostinho, para definir a diferença entre intenção do autor e intenção da obra. Para o doutor da Igreja, uma interpretação “só poderá ser aceita se for reconfirmada – ou pelo menos se não for questionada – em outro ponto do texto”^[8]; ora isso nada tem a ver

com o inconsciente do autor ou com o uso que se faz de um texto, que se interessa por tudo, menos pela natureza do que se está lendo.^[9]

A leitura das obras de D. João I e D. Duarte prova a crença na razão e na lei divina, dois pilares da tríplice ordenação humana em Tomás de Aquino. Não devemos esquecer, entretanto, que há um terceiro elemento para o santo: a perspectiva interacional, ou seja da convivência entre homens e mulheres. Esse aspecto é fundamental nas obras doutrinárias com as quais trabalhamos pois a um renovado perfil de monarca, inaugurado por Avis, deve seguir um renovado modelo de fiel que essa prosa quer educar.

“Correr o monte” não é uma atividade que deve ser generalizada, já que o rei D. João I afirma que seria um disparate se todos se dedicassem a isso (LM, p. 23); inclusive registra críticas a frades que talvez deixassem os seus afazeres para se vangloriarem da destreza no monte. D. João I também se mostra atento ao fato de que “correr o monte” é um jogo, não uma atividade disposta a rivalizar com as atribuições de reis e príncipes, sobretudo porque os pecados dos governantes são prejudiciais aos povos, ou seja à comunidade submetida a seu arbítrio. Para o rei, é claro que assim como os monarcas não podem deixar os seus embargos, quem está a seu serviço deve seguir a mesma regra. Mesmo se considerar as suas obrigações cumpridas, deve procurar fazer mais; isso porque o louvor cabe ao que é bem feito unicamente. Para o rei, é necessário ainda ter iniciativa (LM, p. 99). Mesmo que o senhor não tenha ordenado trabalho que o servo julga deve ser feito, esse deve realizá-lo, pois faz parte de suas atribuições antecipar as próprias obrigações e cumpri-las.

Quando frades se vangloriam do que não deveria ser o seu ofício, ou quando reis desprezam seus ofícios para seguirem as paixões, há desequilíbrio. A vontade desestabiliza e Tomás de Aquino sublinha a importância do mau passo consciente: afasta o homem da sua razão natural (ora, clérigos e monarcas deveriam saber o que lhes compete) e do projeto do bem, que nos reconstitui

a Deus. No caso do clero e da monarquia, a vontade desarrazoada repercute diretamente sobre a prática social. Sabemos que, dentro do universo mental da geração dos príncipes de Avis, a metáfora da *lex animata*, o rei é a alma do corpo nação; introduz a idéia do rei justo, basta nos lembrarmos do prólogo da **Crônica de D. Pedro I**, de Fernão Lopes. Ora se a voz do rei é vivificante para a lei que só pode viver por meio dele, de nada adiantariam boas leis sem a perspectiva de sua prática quotidiana e regedora dos maus costumes; pois como lembra o velho cronista: “por non fazer justiça, vem as tempestades, e tribullações sobre o poboo”.^[10]

Importa refazer a pergunta que abriu a exposição do conteúdo deste texto – por que um livro da montaria? “Correr o monte” era uma prática da alta nobreza, que afastava o ócio e exercitava para a guerra, segundo D. João I; mas a intenção não está na definição do jogo e sim na urgência de registrar em obra, aquilo que deveria fazer parte de uma prática considerada sadia pelo monarca, pois reconstitui sem prejuízos o equilíbrio. Sua intenção pode estar relacionada à necessidade de reger uma coletividade “carente” de valores cultuados justamente pela velha nobreza. Em tal sentido, é possível aproximar-se da “medievalidade” de D. João I discutida por Manuela Mendonça.^[11] “Os livros tanto se prestam para ensinar aos que não sabem, como para ajudar os que sabem a reter o conhecimento”^[12] e D. João I “assume (...) o papel de educador de seus súditos (...), procura [com a sua obra] traçar (...) normas que servirão de guia de comportamento para a nobreza cortesã”,^[13] em uma sociedade que passa a acreditar cada vez mais e dar maior importância ao registro escrito. Por outro lado, D. João I “herda” uma velha nobreza que ficou, apesar de migrações pendulares; era necessário, portanto, que ela soubesse conviver com outros ramos outrora menos importantes e que no tempo do novo rei ajudavam a ditar as regras do jogo. Era preciso, assim, cuidar do orgulho...

Um detalhe interessante no **Livro da Montaria** é a diferença que D. João I estabelece entre os homens que vão ao monte e os

homens que vão ao mar e que enfrentam um perigo real muito maior que os primeiros. Os homens que se aventuram no mar, sobretudo os mercadores, correm atrás da ganância, ou seja cobiçam mais do que merecem; ora a ganância é filha diletta da soberba. Segundo o monarca, a intenção desses é ganhar, enquanto os homens que se aventuram no monte querem o prazer e o serviço (LM, p. 26). A ganância perde a alma, enquanto o serviço honra-a. É quase inevitável instaurar uma contradição quando se pensa no início da expansão, na conquista de Ceuta, que se deu justamente no reinado de D. João I. Aliás, ela é contemporânea à escrita da obra. Para enfrentar o mar e iniciar a expansão pela costa africana foi necessário que homens acreditassem na verdade dessa aventura. Sabemos, pelo texto do sucesso de Fernão Lopes, Gomes Eanes de Zurara, que os participantes dessa empresa foram motivados por interesses bem diferentes e que a motivação de D. João I esteve muito mais próxima, justamente dos valores cavaleirescos e viris de correr o monte.

Logo, logo, D. João I descobriu que, em tempos de paz, precisava encontrar novas motivações para uma nobreza “sem emprego”. “Correr o monte” poderia até ser uma prática sadia para esse estado que, assim como a empresa de Ceuta, não admitia o ócio, mas certamente não poderia proporcionar os inevitáveis ganhos da segunda...

Se a concepção de realeza de D. João I parece estar fundada em bases feudais, em vários momentos da obra podemos ler por exemplo, a identificação entre beleza e nobreza ^[14]; a sua obra eleva a importância do letrado e do conhecimento. A relação entre teoria e prática, a reunião de um número grande de fontes assinadas e realmente conhecidas e o elogio ao exercício físico, ou seja pelo menos quatro aspectos que apontam para uma lenta transformação. Além disso, não se pode menosprezar que o reinado de D. João I marcou o início da expansão que, apesar de ter muitas faces, foi uma ação militar nova que contou com apreciadores do **Livro da Montaria**.

Vários pecados são discutidos por D. Duarte, no seu **Leal Conselheiro**, como a inveja, a sanha, a ociosidade, a avareza, a luxúria, a gula e a ira; desta se podem apropriar 6 paixões: o ódio, a tristeza, o nojo, o pesar, o desprazer e a saudade. Interessa destacar a tristeza e a saudade. Em relação à segunda, ela não descende do coração; tem a ver com os sentidos e pode provocar nojo, tristeza, mas também prazer. Já a tristeza é uma das origens do “humor” também na **Crônica da Tomada de Ceuta** e no **Livro da Montaria**. Seu testemunho serve para edificação, mas também é possível que cumpra uma espécie de exorcismo^[15]. Como vimos, para Tomás de Aquino, as manifestações exteriores da tristeza podem diminuí-la, por isso as lágrimas e gemidos minam as contenções que geram a dor e a aflição se esvai (ST, I-II, q. 38, a. 2). No caso de D. Duarte, é extraordinário perceber que seu registro escrito é uma manifestação exterior que visa purgar a tristeza. Sim, ele afirma estar curado, mas o seu testemunho é uma contundente auto-análise que pode arrematar o processo de cura.

O capítulo XIX é notável exatamente porque transforma o drama íntimo do monarca no exemplo da humanidade e da sua irrefutável precariedade. O rei filósofo faz uma descrição criteriosa da sua doença: como ela começou, os sintomas (recolhimento, somatização, medo da morte e fantasias), as sugestões alheias e o seu longo processo de cura, determinada pelo firme propósito de “nom sayr em cousa fora da pratica de meu vyver que avya por boa e assy sabia” (LC, p.274). Essa lassidão do corpo e da alma que tomou conta do monarca é a acídia transformada em doença – o humor merencórico – dada a complexidade patológica que o rei desnuda. O monarca desprezou os conselhos, teve esperanças em Deus, afastou a ociosidade, conseqüência do seu estado, e passou a se preservar. Na verdade, sua crença em Deus parecia ser tanta que ele observa que se Ele dera tanta pena a seu coração era para fazer com que o autor emendasse os seus pecados: “No desalento supremo, é ainda Deus e a sua misericórdia que este príncipe tem por inabaláveis. A sua melancolia não pode confundir-se, pois,

nessa ordem, com a da modernidade”.^[16] Seu testemunho revela também que D. Duarte observou e pesquisou outros casos e curas; ele acreditava que fugir das doenças não implicava descrença no poder divino, mas gratidão pela faculdade da razão, dada pela divindade. Como vemos, no caso do monarca, a acídia não é um pecado mortal, pois ela não destituiu a crença no bem divino.

Na prosa de D. Duarte, fica evidente a harmonia ideológica com o pensamento de Tomás de Aquino: a ordenação tríplice na humanidade, o elenco dos pecados e suas formas de recuperação são, pelo menos, três exemplos dessa afinidade. A cura do filho de D. João I caminha entre a esperança e a humildade, pois a primeira não existe senão do bem e na projeção do futuro (ST, I-II, q. 39, a. 1), enquanto a outra reconstitui o homem ao seu devido lugar, sujeito a Deus (ST, II-II, q. 162, a. 5).

Apesar do alcance previsto na própria obra, há momentos em que os conselhos têm endereço certo, como no capítulo XXIII, dedicado ao infante Pedro. Aliás, apesar da amizade declarada e do “favorecimento” do infante no coração do irmão, o que sabemos é que o seu testamento deposita na rainha D. Leonor a regência do reino. Sabemos também que esse estado não se sustentaria por inúmeros motivos. Na verdade, o conselho de D. Duarte ao irmão ganha uma dimensão interessante quando fazemos a sua relação com os acontecimentos da regência e que culminariam com Alfarrobeira (1449). Mas afinal, qual é o conteúdo do conselho do irmão ao Duque de Coimbra? Afastar a tristeza, a sanha, desenvolver a habilidade de falar com diferentes pessoas e reconhecer os erros. O maior valor defendido por D. Duarte em sua obra é justamente a prudência^[17], um príncipe que não o é não deve governar (LC, p. 349). Sua elevação nasce das falhas que o monarca observou nos outros e principalmente em si mesmo (LC, p. 365).

Na determinação das virtudes – fé, esperança, caridade, prudência, justiça, temperança e força – D. Duarte considera importante observar que “cristãos, mouros, gentios e judeus em todos seus livros acerca em todo se acordam” (LC, p. 308). Importa

lembrar que D. Duarte aceitava a guerra justa porque a Igreja determinara, mas... e mouros taes como eles” [pudessem] viver em paz em terras cristãs, com as suas vidas e propriedades protegidas^[18].

Seu tratado moral ainda abriga uma discussão sobre o amor, maneiras de amar e como se devem amar os casados. De todos os modos arroladas pelo autor, eleva-se em diferentes relações afetivas a amizade. Esta teria unido os seus pais, os irmãos entre si e talvez o monarca à muito “amada e prezada” D. Leonor. É interessante observar que todo o texto parte do princípio de uma família ideal, outro exemplo, onde se desenvolveu a razão do rei filósofo. Os infantes não faziam o que desagradava a seu senhor, refreavam a sanha e, mesmo diante de um erro do pai, aguardavam (afinal só Deus é perfeito...) e recebiam com humildade o que ele lhes dizia. Segundo o autor, na família nuclear do reino não havia o apego dos amores, ciúmes ou, no extremo oposto, a generalidade da “benquerença”; só a “especial amizade”. Esse padrão deveria ser, portanto, cultivado pelo público alvo. Nunca mais o cheiro de Eros seria sentido depois que Fernão Lopes não lhe conseguiu pôr cobro...^[19]

As fontes de D. Duarte são a visão, a audição e o conhecimento (LC, p. 442), mas, ainda sim, o monarca recupera dos clássicos a dúvida como método – “melhor he duvidar, que sandyamente determynar” (p. 421) e acaba por construir uma magnífica crônica pessoal, uma ensinança de autocorreção moral.

Não é possível deixar o **Leal Conselheiro** sem voltar ao enfoque dado à saudade, pois como observa Eduardo Lourenço, se a descrição do sentimento é perfeita na obra, “ficamos perplexos quando [o monarca] liga a lembrança saudosa ao prazer de, ao comparar o nosso estado presente ao estado passado em que fomos felizes, acharmos este presente melhor”^[20], logo a literatura portuguesa transformará esse sentimento em “felicidade magoadá”.^[21] Não se trata de uma originalidade de D. Duarte; já que também no **Livro da Virtuosa Benfeitoria**, do infante Pedro,

as experiências do presente conferem maior deleite, porque o passado só é vivido na lembrança. Eduardo Lourenço questiona os limites ou a espetacular visão de D. Duarte, mas interessa mesmo lembrar que o mesmo homem que sofreu de melancolia é aquele que possuiu uma crença inabalável no seu tempo, que vence qualquer lembrança feliz do passado e que sabe projetar, no futuro, esperança.

É admirável a capacidade de realização da prosa doutrinária dos Príncipes de Avis, que viveram em um contexto agitado por incríveis forças: de centralização monárquica, sentidas desde D. Dinis; afirmação de uma nova ordem política, nascida com a elevação de D. João I e conseqüente necessidade de acionar dispositivos ainda legitimadores; definição de identidades culturais; “arejamento” da alta nobreza com o soerguimento de famílias que abraçaram a causa do Mestre de Avis e uma sensível reação que causará a ruína do infante Pedro. Nas representações autorizadas, das quais a prosa doutrinária e as crônicas históricas são a máxima realização, a vida virtuosa é sobretudo necessária aos reis cujos reinos não lhes foram outorgados “pera folgança e deleitaçom, mas pera trabalhar de spritu e corpo mais que todos” (LC, p.346). Da vontade desarrazoada vem a ruína aos povos; era preciso educar para os novos tempos.

4. Referências

- AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. Trad. De Alexandre Corrêa, organização de R. Costa e Luís A. De Boni, introdução de Martin Grabmann. 2a ed. Porto Alegre, Escola Superior de Teologia São Lourenço Brindes, Livraria Sulina Editora; Caxias do Sul, Universidade de Caxias do Sul, 1980. 11v.
- ECO, Umberto. *Os limites da interpretação*. São Paulo: Editora Perspectiva, s/d.
- LAUAND, Jean. “Tomás de Aquino e os pecados capitais” in www.hottopos.com/notand10/jean.htm (acesso em 22 de agosto de 2005)

- LOPES, Fernão. *Crônica de D. Pedro I*. Porto: Livraria Civilização, s/d.
- LOURENÇO, Eduardo. *Mitologia da saudade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- MACEDO, Helder, GIL, Fernando. *Viagens do olhar – Retrospecção, visão e profecia no Renascimento português*. Porto: Campo das Letras, 1998.
- MONGELLI, Lênia Márcia (Org.). *A literatura doutrinária na corte de Avis*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- OBRAS DOS PRÍNCIPES DE AVIS (Livro da Montaria, Leal Conselheiro, Livro da Ensinança de cavalgar toda sela, Livro da Virtuosa benfeitoria e Livro dos Ofícios)*. Porto: Lello & Irmão, 1981.
- YUNES, Eliana, BINGEMER, Maria Clara L (org.). *Pecados*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2001.
- SARAIVA, António José. *O Crepúsculo da Idade Média em Portugal*. Lisboa: Gradiva, 1998.

NOTAS

1. Todas as citações do *Livro da Montaria* e do *Leal Conselheiro* foram retiradas da edição *Obras dos Príncipes de Avis (Livro da Montaria, Leal Conselheiro, Livro da Ensinança de cavalgar toda sela, Livro da Virtuosa benfeitoria e Livro dos Ofícios)*. Porto: Lello & Irmão, 1981. As páginas das quais foram transcritos trechos ficaram no corpo do texto entre aspas.
2. MACEDO, Helder, GIL, Fernando. *Viagens do olhar – Retrospecção, Visão e Profecia no Renascimento português*. Porto: Campo das Letras, 1998. p.165.
3. LAUAND, Jean. “Tomás de Aquino e os pecados capitais” in www.hottopos.com/notand10/jean.htm (acesso em 22 de agosto de 2005)
4. Idem.
5. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. Trad. De Alexandre Corrêa, organização de R. Costa e Luís A. De Boni, introdução de Martin Grabmann. 2ª ed. Porto Alegre, Escola Superior de Teologia São Lourenço Brindes, Caxias do Sul: Livraria Sulina Editora; Universidade de Caxias do Sul, 1980. p. 11.
6. QUEIRÓS, Bartolomeu Campos. “Preguiça” in YUNES, Eliana, BINGEMER, Maria Clara L (org.). *Pecados*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2001. p. 149.

7. Idem.
8. ECO, Umberto. *Os Limites da interpretação*. São Paulo: Editora Perspectiva, s/d. p. 14.
9. Idem, p. 12/13.
10. LOPES, Fernão. *Crônica de D. Pedro I*. Porto: Livraria Civilização, s/d. p. 9.
11. MENDONÇA, Manuela Apud SOUZA, Risonete Batista de. In *A Literatura doutrinária na corte de Avis*. São Paulo: Martins Fontes, 2001. p. 171.
12. SOUZA, Risonete Batista de, op. cit. , p. 176/177.
13. Idem, p. 193.
14. Idem, p. 175
15. LOURENÇO, Eduardo. *Mitologia da saudade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 24
16. Idem, p. 25
17. MUNIZ, Márcio. In *A Literatura doutrinária na corte de Avis*. São Paulo: Martins Fontes, 2001. p. 305.
18. MACEDO, Helder, GIL, Fernando, op. cit. , p. 170.
19. “A família real, na geração seguinte à de D. Pedro, formada por seu filho D. João (...), é apresentada, quer por Zurara (...), quer por D. Duarte (...), como uma família exemplar e onde nunca se presente o cheiro de Eros” – SARAIVA, António José. *O Crepúsculo da Idade Média em Portugal*. Lisboa: Gradiva, 1998. p. 55.
20. LOURENÇO, Eduardo, op. cit., p. 27.
21. Idem, p. 29.

A POLÍTICA FERNANDINA NA BAIXA IDADE MÉDIA PORTUGUESA

Fátima Regina Fernandes (*)

Resumo. O rei D. Fernando é figura controversa, apresentado pela historiografia como o indeciso em questões de política régia. Este trabalho promove uma revisão dessa imagem de rei franco, a partir de uma análise detida e crítica das fontes que nos apresentam o contexto de seu reinado. Destacamos ainda os eixos centrais de sua política, na época de transição de estruturas e valores, quando, apesar de tudo, o rei tem papel de crescente importância na sociedade política baixo-medieval.

Palavras-chave. Monarquia medieval - Guerra - Diplomacia.

Abstract. The king D. Fernando is a controversial character, presented by the historiography as the undecided one in questions of regal politics. This work advances a revision of this image of weak king to from a thorough analysis and critic of the sources that present us the context of his reign. We detach still the central axes of his political in this structures transition epoch and values, when despite of everything, the king has a paper of growing importance in this bass-medieval political society.

Key-words. Medieval monharchy - War - Diplomacy.

* Pesquisadora do CNPq. Doutora em História Medieval pela Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Pesquisadora do CNPq. Professora Adjunta de História Medieval da Universidade Federal do Paraná. Autora de *Sociedade e Poder na Baixa Idade Média Portuguesa*, *Comentários à Legislação Medieval Portuguesa de Afonso III* e co-autora de *Cultura e Poder na Península Ibérica*.

Introdução

Este trabalho aborda a política régia baixo-medieval portuguesa, à luz do reinado de Fernando, entre 1367-1383. Revemos seu contexto a partir de uma análise crítica das fontes e da bibliografia e extraímos os sentidos predominantes da ação que caracteriza a política do seu reinado e de vários outros governantes que, como ele, aliavam, nos séculos de transição, política belicista a diplomacia – cada vez mais atuante e diversificada – quando estruturas de governação tradicionais convivem com estratégias desenvolvidas para atenuar a pressão externa da Guerra dos Cem Anos e interna, quanto a cobranças municipais.

D. Fernando (1367-1383) é o filho primogênito varão do rei D. Pedro I. Nasceu em Coimbra, em 31 de outubro de 1345 e, em 13 de novembro, ficou órfão da mãe, Constança Manuel, que morreu, provavelmente, de seqüelas do parto. Aos dez anos de idade, em 1355, testemunhou os episódios trágicos que cercaram o assassinato da amante de seu pai, Inês de Castro. E, durante toda a infância, foi acompanhado de sua irmã legítima e mais velha, a Infanta Maria, e dos seus irmãos, cuja legitimidade foi sempre contestada, especialmente após a morte do pai: os Infantes João, Dinis e Beatriz de Castro. Sucedeu o pai no trono, em 18 de janeiro de 1367. Casou-se com Leonor Teles, em 1371, de quem teve a única filha legítima, Beatriz. D. Fernando morreu em Lisboa, em 22 de outubro de 1383, aos 38 anos de idade, após dezesseis anos de difícil reinado.

Todo o século XIV caracterizou-se como um período de transição em vários aspectos da vida política, econômica e social, com importantes reflexos na estabilidade interna dos reinos europeus.

Várias são as ocasiões de crises dinásticas nesse período. Em Portugal, marca-se a transição da dinastia de Borgonha à de Avis. Na França, dos últimos Capetos para os Valois. Em Castela, da

Casa de Borgoña para os Trastâmara. Na Inglaterra, dos Plantagenetas para os Lancaster. Em Aragão, da dinastia sicilo-aragonesa. Em Navarra, a consolidação da dinastia dos Evreux. Enfim, um momento de transformação das estruturas, que obriga os monarcas a buscarem consenso interno e apoios externos, a fim de consolidar seu poder. Reflexo disso são as guerras entre os reinos ibéricos: Castela contra Granada; Castela contra Aragão; Portugal contra Castela e Castela contra Navarra. Analisamos, mais especificamente, as três guerras que D. Fernando de Portugal promoveu contra Castela.

O recorte do seu reinado insere-se no âmbito da Guerra dos Cem Anos (1337-1453) e de suas decorrências peninsulares. A que mais influencia nosso contexto é sem dúvida a transição dinástica castelhana, marcada por uma guerra de facções entre os apoiantes da ascensão Trastâmara, patrocinada pela França, e seus opositores, apoiados pela Inglaterra. A Guerra dos Cem Anos alastrou-se a todos os reinos peninsulares e obrigou Portugal a praticar uma política pendular em relação às duas principais forças envolvidas no conflito.

A guerra como parte da política régia

A guerra não é a única direção da política externa do rei português, mas a sua preocupação em manter a autonomia do reino acabou fomentando uma política oscilante em relação aos outros reinos europeus, gerando conflitos, desconfianças, rompimentos sucessivos de acordos e pazes e, conseqüentemente, guerras. Internamente, poderíamos dizer que a base municipal reagiu mal às iniciativas bélicas do rei. A nobreza, por sua vez, apoiou oficialmente tais iniciativas para, logo em seguida, frustrar a monarquia nas suas expectativas, em campo de batalha.

A condução da guerra cabe, naturalmente, ao rei e aos nobres; daí a necessidade de contemplarmos a relação entre a atuação régia e a nobiliárquica frente a esse contexto. A origem da alta nobreza

portuguesa que cercava D. Fernando era predominantemente castelhana, na medida em que a teia de vinculações peninsular suporta um intenso trânsito de indivíduos e ramos de linhagem que se estabelecem em reinos vizinhos àquele de seu nascimento. Situação agravada pelo contexto de agitações nobiliárquicas confrontadoras das iniciativas de centralização conduzidas pelos monarcas ibéricos, especialmente a partir do século XIII. Tal condição mantém-se devido à natureza feudal da relação régio-nobiliárquica que prioriza o vínculo de vassalagem estabelecido a um rei, em detrimento da naturalidade dos indivíduos.

Logo nos inícios do reinado de D. Fernando, Portugal abrigou uma vaga de exílios voluntários de castelhano-galegos dissidentes de Castela e do seu novo rei Trastâmara, episódio amplamente relatado por Fernão Lopes (LOPES, 1966, p. 75-6). Eram, em maioria, nobres que fomentaram os dois primeiros conflitos de Portugal contra a nova dinastia Trastâmara, que se instaurava. Essas guerras contaram com algumas vitórias portuguesas e calamidades, como em fevereiro de 1370, quando forte tormenta ao largo de Lisboa destruiu boa parte da armada portuguesa (LOPES, 1966, p. 104). A recuperação veio com esforço sem grandes contrapartidas para o reino português. Logo no início das hostilidades que marcaram a primeira guerra (1369-1371) D. Fernando armou frota de 28 galés portuguesas e 8 galés capitaneadas por Lançarote Pessagno, almirante português de origem genovesa e trinta naus genovesas a soldo de Lisboa, que impôs cerco à foz do rio Guadalquivir, durante um ano e onze meses (LOPES, 1966, p. 109-111). Cerco desgastante, que acabou de forma desconcertada entre meados de 1370 e inícios de 1371, com os sitiados cercados pelos castelhanos que surpreenderam a armada portuguesa, atestando a incapacidade dos seus dirigentes (LOPES, 1966, p.115-118). Esse exemplo repetiu-se com o mesmo almirante, que deveria defender Lisboa do cerco castelhano, em fevereiro de 1373, e que, por sua tibieza e pouco apego à causa, acabou perdendo a frota portuguesa e a cidade, saqueada pelo inimigo (LOPES, 1966, p. 197-8; 204). Na terceira guerra (1381-1382), mais exemplos de

incapacidade combativa e pouco empenho dos nobres delegados do rei português frente ao inimigo castelhano. Gonçalo Vasques de Azevedo, capitão dos fronteiros que deveriam atacar Badajoz, retornou a meio do caminho. Temia as forças do Infante João de Castro que lutavam ao lado do inimigo, cercavam Elvas e ameaçavam encaminhar-se contra as forças portuguesas (LOPES, 1966, p. 335-9; 365-6 ; SANTOS, 1727, p. 356). Em junho de 1381, o Conde Álvares Peres de Castro hesitou socorrer as próprias forças portuguesas que atacavam Badajoz e que encontravam dificuldade em impor cerco à cidade castelhanas. Situação salva por Gil Fernandes de Elvas (LOPES, 1966, p.333-4). Assim como Gonçalo Mendes de Vasconcelos, fronteiro de Lisboa, que resistiu timidamente ao cerco castelhano imposto à cidade, em março de 1382 (LOPES, 1966,p. 375-6).

Mas, sem dúvida, o pior desastre dos comandantes portugueses aconteceu na batalha naval de Saltes, em julho de 1381, e devido à precipitação do almirante português, o Conde João Afonso Teles, irmão da rainha portuguesa. Para além dos nobres, que capitaneavam a frota, foram convocados, à força, vários homens simples, do povo, de várias partes do reino, arrastados e presos por grilhões para comporem a tripulação da armada. Essa situação gerou enorme descontentamento popular com a empreitada. A precipitação do almirante, em atacar com parte das forças, anulou a flagrante vantagem numérica inicial dos portugueses. Tudo em nome da conquista de honra pessoal. O saldo é terrível para Portugal. Quase toda a frota foi apreendida, juntamente com 6000 prisioneiros levados para Sevilha, com o total de prejuízo calculado em setenta mil dobras (de ouro) (LOPES, 1966, p. 351-4). Atuações de nobres que manifestaram inabilidade, pouca iniciativa e possivelmente débil adesão à causa defendida pelo rei português nos três conflitos. Encontramos referências de Fernão Lopes, que reforçam uma postura de progressivo afastamento dos nobres que viviam à sombra da fidelidade de D. Fernando, em relação ao seu rei, especialmente no que se refere à iniciativa de convocar e de manter guerra contra Castela. Situação que se tornou mais constante após a derrota

portuguesa na segunda guerra, quando os nobres castelhanos e galegos, que instigavam D. Fernando a manter a política belicista, foram expulsos do reino português pelo Tratado de Santarém, celebrado em abril de 1373 (LOPES, 1966, p. 215-8). Em meados de 1373, frente à resistência dos condenados em deixar o reino, D. Fernando acusou-os de terem causado grande dano a Portugal ao elegerem-no defensor de sua causa. (LOPES, 1966, p. 227-8).

Outros sintomas dessa tendência ocorreram. O rei castelhano, Henrique Trastâmara, em setembro de 1372 encontrou apoios portugueses, ao invadir o reino (LOPES, 1966, p. 187-8). O próprio Infante português, Dinis de Castro, teria aproveitado a ocasião para juntar-se ao rei castelhano. Ainda nessa segunda guerra, frente ao avanço do inimigo castelhano em território português, D. Fernando foi aconselhado pelo Conde de Barcelos e pelo Prior do Hospital a não opor resistência ao invasor. Duas grandes personalidades que, no início do conflito, haviam-se, declarado a favor da guerra (LOPES, 1966, p. 191-2).

Contrapõe-se a essa postura dubitativa a ação de alguns cavaleiros-vilãos que defendem, de maneira muito mais veemente, o território português e seus próprios lugares. Empreendem investidas sensacionais contra o inimigo castelhano. Um bom exemplo disso é Gil Fernandes de Elvas. Ainda na primeira guerra, em setembro de 1369, reuniu forças e fez uma cavalgada contra Badajoz e terra de Medelin, arrebatando gado, bestas e prisioneiros, sem que houvesse tempo para o inimigo reagir (LOPES, 1966, cap. 99-100). Em todas as três guerras, ele levantou o moral das forças portuguesas com iniciativas surpreendentes e bem sucedidas frente à indiferença da alta nobreza portuguesa.

Os tratados de paz e a aliança matrimonial, como instrumento de política régia.

Aos nobres cabe, além de conduzir a guerra, a tarefa de conduzir comitivas diplomáticas que estabeleçam as pazes com

outros reinos. Acordos que resultam sempre em uniões matrimoniais dos reis e infantes como forma de selar os entendimentos. D. Fernando, por ter feito muitas guerras, negociou muitas alianças com os reinos de Castela e Inglaterra. Só depois de sua ascensão ao trono em 1367, estabeleceu duas propostas de casamento com infantas aragonesa e castelhana, antes de casar-se com a eleita, Leonor Teles, em fins de 1371. Utilizou, ao máximo, o potencial matrimonial de sua única filha legítima, Infanta Beatriz, casada quatro vezes com dois Infantes castelhanos e um inglês, antes de unir-se, em abril de 1383, aos onze anos de idade, com um candidato diferente. Esses tratados representam, portanto, oportunidade de estabelecer ganhos políticos e territoriais frente aos reinos vizinhos; daí a importância vital dos enviados que deviam discutir as cláusulas e negociar as melhores condições possíveis para o reino que representavam. E nesse campo, D. Fernando não se encontrava bem assessorado.

Observamos casos em que os procuradores régios portugueses defendiam seus interesses próprios, em detrimento do interesse do reino. Um bom exemplo é a aliança entre Portugal e Aragão, que começou a ser negociada em 1369, sob responsabilidade do Conde de Barcelos e que, em 1371, ainda não se encontrava concluída. Acordo que foi literalmente arrastado pelo Conde, a fim de dar tempo a Henrique Trastâmara de anular essa perigosa aproximação, propondo uma aliança luso-castelhana. O resultado foram represálias aragonesas à traição promovida por Portugal, que envolveram a perda da avultada soma de 4 mil marcos de ouro, que jamais retornou ao reino português (LOPES, 1966, p. 143-4). Como se viu, a rescisão de um acordo implicou pesadas penas pecuniárias que causaram prejuízos importantes ao erário régio, especialmente em períodos de guerra constante. D. Fernando, ao rever constantemente suas alianças, promove pesada penalização ao reino, pelo que foi duramente questionado por sua base municipal, nas 11 Assembléias de Cortes Gerais que convocou, ao longo de seu reinado. Queixas

com fundamento, conforme veremos. O Tratado de Alcoutim, de março de 1371, estabelecia pazes com Castela e implicava o rompimento da aliança luso-aragonesa já citada; previa um ganho territorial para Portugal: o recebimento de alguns castelos na fronteira galego-castelhana e a devolução das praças portuguesas conquistadas pelo adversário (LOPES, 1966, p.143-4). No entanto, foi parcialmente rescindido por Portugal, na medida em que D. Fernando casou-se com Leonor Teles e ignorou a cláusula de Alcoutim, que previa seu casamento com a Infanta castelhana. Tal situação gerou a revisão do tratado e a celebração de outro, o tratado de Tuy, que excluía as vantagens contidas em Alcoutim, para o reino português. As humilhantes condições de paz impostas ao reino português pelos vitoriosos castelhanos, no Tratado de Santarém, de abril de 1373 (LOPES, 1966, p. 215-8), confirmam que o saldo das duas primeiras guerras promovidas por D. Fernando e apoiadas por sua nobreza é negativo. Aproveitando-se da morte de seu adversário, Henrique Trastâmara de Castela, D. Fernando desejou a promoção de uma terceira guerra imediata. Para tanto, convocou o seu Conselho; e os conselheiros lembraram que existiam acordos de paz, recentemente firmados com o reino vizinho. D. Fernando descartou tal alegação. O Conselho pediu três dias para decidir, ao fim dos quais o Conde de Barcelos e Ourém, João Afonso Teles, porta-voz do grupo, desaconselhou o rei a fazer a guerra. D. Fernando ridicularizou o Conselho e desautoriza-o, dizendo que só queria saber do melhor jeito de fazer guerra e não se poderia fazê-la ou não (LOPES, 1966, p. 322-3). Ficou registrado: nenhum ganho efetivo de território, prejuízos avultados com a manutenção das guerras, perdas humanas e de recursos com as derrotas e desastres e o desgaste da imagem do reino devido a constantes descumprimentos das condições negociadas.

As alianças matrimoniais como instrumento da política régia

Devemos refletir ainda que os tratados de aliança embutem latente ameaça à soberania do reino português, na medida em que

pressupõem a união dos herdeiros das coroas aliadas. Em maio de 1380, D. Fernando propôs ao rei castelhano substituir Fradique, irmão bastardo de D. João I de Castela, consorciado com Beatriz, desde 1376, por Henrique, filho primogênito legítimo de D. João I (LOPES, 1966, p. 313-4). Troca, à primeira vista, pouco compreensível, pois essa união aproximava, perigosamente as duas coroas, numa união de primogênitos legítimos das duas casas; no entanto, se nos ativermos que o Infante Henrique tinha apenas um ano de idade e que Fradique era já homem feito, a troca implicaria ganho de tempo para Portugal. Estariam seladas pazes, sem ameaça imediata de união das coroas. No Tratado de Elvas-Badajoz, de agosto de 1382, que estabeleceu o fim da terceira guerra, conservou-se o mesmo cuidado e desfez-se a união da Infanta portuguesa com o Infante primogênito Henrique, que foi substituído por Fernando, seu irmão mais novo, secundogênito na sucessão da coroa castelhana (LOPES, 1966, p. 425-429). Já um outro tratado, o de Salvaterra de Magos, de abril de 1383 (LOPES, 1966, p. 439-42), que celebrou o definitivo casamento da Infanta Beatriz com o próprio rei de Castela, recentemente viúvo, veio ameaçar, de maneira concreta, a soberania do reino português. Um tratado estabelecido sem que qualquer ameaça militar pairasse sobre o reino. A historiografia costuma responsabilizar a rainha portuguesa pela negociação desse tratado, diante da incapacidade do rei D. Fernando, doente e próximo da morte. Sem entrar no mérito dessa longa discussão, vale retermos que, diante da incapacidade e desinteresse régio em promover este último acordo, as personalidades responsáveis pela sua negociação foram nobres como João Fernandes Andeiro, Conde de Ourém, e outros da mesma categoria que o concretizaram e juraram sem questionamento. Confirma-se o mau assessoramento do rei português em nível diplomático, seja quando era jovem e saudável, seja no leito de morte.

A aliança de D. Fernando com os ingleses, que poderia equilibrar esse saldo político negativo, manifesta uma tendência

para a inconclusão. O primeiro deles, o Tratado de Tagilde, de julho de 1372, nunca se efetivou, ainda que tenha sido ratificado em junho de 1373, no Tratado de Londres. Nesse caso, nem tanto pela incapacidade do procurador que os negociou, João Fernandes Andeiro, mas pela falta de interesse inglês em fazer aliança com Portugal. O objetivo dos Lancaster era concretizar suas legítimas pretensões ao trono castelhano e incorporar o reino português aos seus domínios peninsulares, o que desequilibraria, a seu favor, os apoios de seu real adversário, a França. D. Fernando teve clara essa ameaça e manteve o potencial aliado inglês a uma distância segura.

Assim, o discurso da crônica e da historiografia tradicional se justifica em parte quando alude ao fato de D. Fernando ter sido mal aconselhado. Pelo que vimos, além de mal aconselhado ele foi também mal assessorado. O que o prejudicou, efetivamente, foi a indiferença e a incapacidade dos que o representaram nas guerras e nos tratados de paz. Assim, em termos bélicos, o rei português manifestou inabilidade para congregar forças que atuassem convicta e eficientemente a favor de sua causa, sem entrar no mérito da validade das suas apostas em termos políticos e militares.

O rei e os concelhos: reflexão nas guerras e nas assembléias de cortes

Mas, as guerras afetaram de maneira mais direta os súditos do rei D. Fernando que viviam nos municípios, o povo. Esse povo, representado nas Assembléias de Cortes Gerais pela alta burguesia municipal, deu voz a numerosas e constantes manifestações de desagrado com seu rei. Existem assuntos que os reis medievais portugueses eram obrigados a levar às Cortes, antes de deliberar, como casamento régio, convocação de guerras e quebras-de-moeda. Nas Cortes, espaços políticos itinerantes, abria-se espaço para o diálogo das forças sócio-políticas representadas com o rei. Numerosas queixas eram feitas de maneira frontal aos monarcas e algumas delas geravam leis que respondiam a requisições encaminhadas. Por isso,

as Atas das Cortes representam fonte essencial para especificarmos a visão geral de desagrado municipal, que Fernão Lopes nos passa em sua Crônica de D. Fernando. De fato, esse rei português nem sempre respeitava a obrigação de consultar as Cortes sobre tais assuntos. Um típico exemplo da sua atuação independente é o seu próprio casamento com Leonor Teles, realizado à revelia da vontade popular, que manifestara seu desagrado nas ruas de Lisboa (LOPES, 1966, p. 161-4). Mesmo alguns nobres sentiram-se afrontados pela escolha arbitrária e contrária à vontade geral, como o irmão natural de D. Fernando, o Infante Dinis de Castro (LOPES, 1966, p. 165-6). Mais tarde, D. Fernando foi cuidadoso e fez ver reconhecidos e jurados em Cortes os vários casamentos de sua filha.

Mas os súditos não-nobres de D. Fernando tinham muitas razões para discordar da política belicista de seu rei. Queixavam-se das convocações forçadas entre o povo para compor a tripulação das galés que lutavam contra o inimigo, expondo suas vidas e sua liberdade em nome de ideal que não era deles. Portanto, era natural que D. Fernando se queixasse da indiferença de seus municípios frente ao avanço castelhano. Queixa comum dos municípios em relação ao rei, acusado de ignorar os pedidos de auxílio dos seus lugares ocupados pelo inimigo. Movimentações que prejudicaram a economia e a estabilidade dos Concelhos, causando enormes prejuízos às forças produtivas locais.

Vejamos alguns exemplos. Na primeira guerra, Braga resistia ao cerco inimigo e mandou pedir auxílio ao rei D. Fernando, em Coimbra, que não a socorreu. Braga acabou por entregar-se ao rei castelhano que a invadiu e queimou (LOPES, 1966, p. 91-2). Na mesma situação, encontravam-se as cidades de Guimarães, Vinhais, Bragança, Cadavi e Miranda, ocupadas pelo inimigo e, sem socorro, acabaram por entregar-se, pelo que foram acusadas de pouco empenho por D. Fernando (LOPES, 1966, p. 95-8). Relações hostis entre o rei e sua base municipal generalizaram-se a lugares em Castela, que deram voz ao rei português e, quando cercadas pelos Trastâmara, não tiveram auxílio, apesar de sua heróica

resistência. É o caso de Carmona, que ficou cercada durante um ano (LOPES, 1966, p. 107-8; 118). Desde a segunda guerra, Lisboa e seus moradores foram expostos a dois cercos: um em inícios de 1373 (LOPES, 1966, p. 194-5) e outro em março de 1382 (LOPES, 1966, p. 375-6), arcando com os prejuízos de saques e incêndios na cidade e nos arrabaldes. A maior parte dos portugueses feitos cativos na batalha de Saltes, de julho de 1381, eram moradores de Lisboa (LOPES, 1966, p. 355-6) e permaneceram até a celebração de pazes, em agosto de 1382, ou seja, mais de um ano, em Sevilha, longe de suas casas e em prejuízo da manutenção de suas famílias. Em junho de 1381, muitos lugares da Beira, porta de entrada castelhana, sofreram enormes prejuízos com a passagem do inimigo: Elvas, Sousel, Valença, dentre muitos outros (LOPES, 1966, p. 331-2). Elvas, em julho do mesmo ano, permaneceu sob o cerco de seu antigo senhor, Infante João de Castro, que se passara para Castela, durante 25 dias (LOPES, 1966, p. 339; 365-6). Um documento da Chancelaria régia nos aponta o culminar desse desgaste do rei português com seus municípios. Uma carta de fevereiro de 1382 denuncia que os moradores do Algarve, reino integrado a Portugal desde o século XIII, apoiavam o rei de Castela na guerra contra D. Fernando.

Num contexto de guerra cabe ainda aos municípios facultar recursos econômicos que viabilizem as movimentações das hostes portuguesas. No ambiente do reinado de D. Fernando, multiplicam-se os pedidos extraordinários e as desvalorizações monetárias (quebras-de-moeda) que atingem negativamente as autarquias já envolvidas em agitação e insegurança, altamente prejudiciais às suas atividades produtivas. As Atas das Cortes, desde as de Lisboa, de julho-agosto de 1371, manifestam o desgosto e a cobrança dessas bases ao seu rei, que identificam os pontos fracos da sua administração e cobram medidas que ponham fim aos abusos. Encontramos queixas contra a instabilidade da moeda, a alta dos preços, a desvalorização da avaliação dos bens mínimos exigidos para cobrança do serviço a cavalo dos cavaleiros-vilãos, a

inflação do preço dos cereais e a especulação de produtos estocados por poderosos (Cortes Portuguesas, v.I, p. 15-65). Enfim, queixas sonantes, mas que refletem um contexto deprimente, comum a todo esse Ocidente medieval no século XIV, agravado, naturalmente, pelos efeitos das guerras que agitam os reinos.

Em 1381, D. Fernando permaneceu em Lisboa por seis meses, equipando e mantendo as forças aliadas inglesas que tinham aportado na cidade, por meio de medidas ordinárias, como a realização de Cortes e extraordinárias, como peitas e talhas, agravadas por confisco de bens móveis e imóveis, inclusive das igrejas (LOPES, 1966, p. 361-2; 373-4). Os aliados ingleses retribuíram com roubos e distúrbios na cidade de Lisboa e arrabaldes durante os cerca de cinco meses de sua estada (LOPES, 1966, p. 357-9; 367). Era impossível ao Concelho de Lisboa aderir à causa do seu rei, de fazer guerra a um inimigo castelhano, quando os próprios aliados de Portugal eram o principal e mais imediato promotor de enormes prejuízos.

Muitas das críticas contidas nas Atas das Cortes à inábil administração financeira régia têm diretamente a ver com a política belicista conduzida pelo rei. As Cortes de Lisboa de 1371, as do Porto e principalmente as de Leiria, realizadas no ano de 1372, manifestam, pela época de sua realização, a dependência régia, em relação aos escassos bens materiais, no decurso de duas guerras consecutivas. O povo chama a atenção do rei sobre as substanciais perdas de arrecadação de recursos devidas às constantes concessões de benefícios aos nobres, para além do pagamento das *contias* anuais dirigidas à manutenção dos grupos privilegiados. Concessões originariamente temporárias e revogáveis, mas que manifestavam forte tendência para a patrimonialização, por parte do beneficiado. Além disso, a incorporação de uma terra ou qualquer benefício ao patrimônio nobre torna-o imune, ou seja, isento da captação fiscal régia e municipal. Nas Cortes de Lisboa, de julho-agosto de 1371, há ainda denúncias de abusos perpetrados por nobres que cobram indevidamente dos Concelhos o pagamento de *préstamos*,^[1]

manifestando pretensões a uma extensão indevida dos direitos jurisdicionais dos senhores sobre os municípios, o que reflete certo afastamento entre a administração central e a local.

O enorme dispêndio com as concessões a privilegiadas, assim como a corrupção e os abusos privam a administração central de recursos que eram buscados de maneira excepcional e insistente na base municipal, que não dispunha de imunidades e que já se encontrava naturalmente sujeita a uma fiscalidade pesada, imposta pelas administrações régia, eclesiástica e por vezes mesmo senhorial. Os municípios chegavam a argumentar que o problema maior não eram as guerras, pois todos os reis anteriores as fizeram. O problema era a má gestão régia dos recursos e o excesso de doações a uma nobreza ávida de benefícios e que, no entanto, não oferecia contrapartidas ao rei ou ao reino.^[2]

D. Fernando tentou responder a tais queixas e no intervalo de duas guerras, entre 1374 e 1380, empreendeu vasto leque de iniciativas legais. Nas Cortes de Lisboa de 1371, limitou o pagamento de *contias* aos nobres a um valor em numerário e apenas aos filhos primogênitos de cada linhagem.^[3] Com isso, continha a amplitude das transferências de bens passíveis de tributação, das mãos da Coroa para os nobres imunes. Nas mesmas Cortes, instituiu uma provisão autorizando os Concelhos a não pagarem *préstamo* aos privilegiados, se esse direito não fosse reconhecido pela própria autarquia.^[4] Medida aprofundada na providência sobre usurpações e abusos de jurisdição, de agosto de 1372 (BARROS, 1945-54, t.II, p.469-71), que devolveu aos Concelhos, a jurisdição criminal dos lugares que tivessem sido termos de Concelhos, antes de passarem ao domínio senhorial. Abriu, ainda, a possibilidade do retorno desses lugares à sua condição original, caso se comprovassem extorsões senhoriais. Em 1375, outras duas leis manifestaram a mesma intenção. A de jurisdição dos fidalgos,^[5] de setembro de 1375 (BARROS, 1945-54, t.II, p. 471-5), que pretendia a contenção de extorsões do foro jurisdicional, por parte dos fidalgos, nas terras e lugares que tinham recebido, na forma de doações régias. Assim como a lei sobre as malfeitorias dos fidalgos, que visava pôr

cobro aos roubos e extorsões perpetrados pelos senhores e suas comitivas nas terras e lugares onde pousavam. Muitos outros exemplos poderiam fundamentar essas intenções, que perpassam ainda a Lei das Sesmarias, de 1375; a lei de fomento à construção naval, de 1377; a fundação da Companhia das Naus, em 1380; enfim, muitas iniciativas régias voltadas para o apoio aos municípios. Iniciativas completadas por sério esforço de reconstrução e ampliação das cercas e muralhas defensivas de vários lugares, como: Lisboa, Porto, Évora, Braga, Coimbra, Santarém, Viana, Ponte de Lima e Beja (LOPES, 1966, p. 233-5).

Conclusão:

Com tais iniciativas, D. Fernando tentou recuperar sua posição de fiel da balança entre os nobres e os municípios, representantes da burguesia e do povo. No entanto, a todo momento, via-se obrigado a ceder e a contrapor ao direito público, geral, o direito privado e particular. Encontramos numerosas cartas de privilégio, particulares, concedidas a individualidades nobres, isentando-as total ou parcialmente das obrigações contidas nas leis gerais e nas provisões. O próprio rei reforçava as práticas de exceção e privilégio particular, o que se reflete nas queixas insistentemente repetidas nas atas das Cortes, de que a justiça local temia demandar os poderosos, abrigados em seus privilégios particulares. Privilégios alimentados, ainda, pela natureza da fidelidade que os unia ao rei, de caráter vassílico, pessoal, particular. O que confirma tratar-se de um período de transição, no qual práticas dinâmicas e conservadoras conviviam atuantes no mesmo ambiente.

A relação do rei português com suas bases municipais é muito mais institucional, impessoal e centralizadora. As cobranças são maiores que os benefícios oferecidos, o que nos leva a concluir que D. Fernando praticou uma política de descaramento das relações régio- municipais. Privilegiava as relações de natureza pessoal em detrimento de uma política de poder público, o que abalou a fidelidade devida ao rei por parte dos súditos comuns, que estão na base da organização municipal.

D. Fernando não conseguia manter o equilíbrio entre as forças sócio-políticas internas de seu reino. Falhou no seu papel de árbitro das questões internas e tornou-se excessivamente parcial em favor da nobreza. Uma nobreza com fortes vinculações linhagistas em todos os outros reinos peninsulares, em período em que a traição ainda não era determinada pela naturalidade, mas sim pelo rompimento do juramento de fidelidade feito a um rei, mesmo estrangeiro. Daí o rei português se sentia, em muitos momentos, abandonado por todos, isolado, traído, vítima de um contexto difícil e da sua incapacidade de administrar as pretensões e obrigações de seus súditos.

Essas conclusões só nos foram possíveis a partir de uma recuperação e análise crítica e detalhada dos dados cronológicos, cruzados com o cenário e outras fontes. Esse foi o nosso trajeto na elaboração da cronologia que leva o nome deste artigo e que, esperamos, seja útil em seu conteúdo e forma, como modelo para trabalhos futuros que a venham a complementar.

Referências bibliográficas:

- ANTT, *Chancelaria de Dom Fernando*, livros. I a IV.
- SANTOS, Fr. Manoel dos, *Monarquia lusitana*, ed. A. da Silva REGO, A. D. FARINHA e E. dos SANTOS, 3^a ed., Lisboa: Imprensa Nacional, 1973-84, v.8.
- Cortes Portuguesas. Reinado de D. Fernando I (1367-1383)*, ed. A. H. de Oliveira MARQUES e Nuno José Pizarro Pinto DIAS, Lisboa: Centro de Estudos Históricos da Universidade Nova de Lisboa -INIC/ JNICT,1990 e 1993, 2v.
- LOPES, Fernão, *Crónica de D. Fernando*, ed. Salvador Dias ARNAUT, Porto: Civilização, 1966.
- Ordenações Afonsinas*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984, 1. I-V.
- ARNAUT, S. Dias, *Crise (A) nacional dos fins do século XIV: a sucessão de D. Fernando*, Coimbra: I. de Estudos Históricos Dr. António de Vasconcelos, 1960, 2 vols.

- BARROS, Henrique da Gama, *História da administração pública em Portugal nos séculos XII a XV*, ed. Torquato de Sousa SOARES, Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1945-54, 11 v. *Dicionário de História de Portugal*, dir. J. SERRÃO, 2ªed., Porto: Figueirinhas, 1979, 6v.
- FERNANDES, Fátima Regina, Abreu (Os): uma família em busca do estabelecimento na segunda metade do século XIV, in: *Revista de Ciências Históricas*, Porto: Universidade Portucalense, 12 (1997), p. 147-154.
- _____. Castro. Os galegos em Portugal: um perfil de nobreza itinerante, in: *Actas de las primeras jornadas de Historia de España*, Buenos Aires: Fundación para la Historia de España, Impresiones Dunken, v.II (2000), p. 135-154.
- _____. O conceito de estrangeiro em Portugal na Baixa Idade Média: um estudo de caso, in: *Revista de Ciências Históricas*, Porto: U. Portucalense, XIV (2001), p. 93-120.
- _____. e FRIGHETTO, R., *Cultura e poder na Península Ibérica*, Curitiba: Juruá, 2001.
- _____. Os exilados castelhanos no reinado de Fernando I de Portugal: circunstâncias sócio-políticas, in: *En la España Medieval*, Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 23 (2000), p. 101-115.
- _____. A extinção da descendência varonil dos Menezes de Albuquerque em Castela e suas implicações na administração do seu património em Portugal, in: Actas das IV Jornadas Luso-Espanholas de História Medieval, Porto, *Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto – série História*, XV - IIª série, vol.II, p. 1453-1467.
- _____. A fidelidade e o *de serviço* em Portugal no reinado de D. Fernando, in: *Revista da Sociedade Brasileira de Pesquisa Histórica*, Ciba: SBPH-CNPq, 17 (2000), p. 53-63.
- _____. Los genoveses en la armada portuguesa: los Pessanha, in: *Edad Media: Revistade Historia*, Valladolid: Editorial de la U. de Valladolid, 4 (2001), p. 199-226.

- _____ João Rodrigues Portocarreiro, um senhor em Trás-os-Montes, na segunda metade do século XIV, in: *Revista Aquae Flaviae*, Chaves: Aquae Flaviae, 12(1994), p.225-231.
- _____ A linhagem dos Pereira no ocaso da Idade Média: um modelo de análise prosopográfica, in: *Atas da IV Semana de Estudos Medievais*, Rio de Janeiro: Programa de Estudos Medievais- FAPERJ, 2001, p.45-55.
- _____ Nobles and the Crown on the eve of Portugal's Atlantic discoveries, in: *Mediterranean Studies*, Hants/ Vermon: Ashgate Publishing Company, 2001, p. 35-41.
- _____ A participação da nobreza na expansão ultramarina portuguesa, in: *Estudos Ibero-Americanos*, Porto Alegre: Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Edição Especial Brasil 500 Anos(2000), p. 107-124.
- _____ O poder na Baixa Idade Média portuguesa, in: *Atas da IV Semana de Estudos Medievais*, Rio de Janeiro: Programa de Estudos Medievais – FAPERJ, 2001, p.34-40.
- _____, Vasco Martins de Sousa, um senhor de *beetrias* transmontanas, in: *Revista Aquae Flaviae*, Chaves: Grupo Cultural Aquae Flaviae, 26 (2001), pp. 75-93.

Notas

1. *Cortes Portuguesas. Reinado de Dom Fernando I (1367-1383)*, v. I, p. 15-65
2. *Cortes Portuguesas*, v. I, p.124-5.
3. *Cortes Portuguesas*, v.I, p. 15-65.
4. *Cortes Portuguesas*, v.I, p.48.
5. *Ordenações Afonsinas*, l. II, tít. 60, p.377-90

A HISTORIOGRAFIA JESUÍTICA AMERICANA DO SÉCULO XVIII (*)

Hector H. Bruit

Resumo. O trabalho visa analisar os aportes dos jesuítas americanos à historiografia do século XVIII. Seus estudos sobre o continente americano, tanto do ponto de vista da história social como da história natural, constituem um avanço enorme quando comparados com a historiografia européia.

Palavras-chave: Historiografia; jesuítas; América; Século XVIII.

Abstract. This work aims to analyse the american Jesuit contributions to the 18th century historiography. Their studies on the american continent, both concerning social history and natural history, represent an enormous progress when compared to european historiography.

Key-Words: Historiography; Jesuits; America; 18th century.

* Trabalho apresentado no Congresso Rumos da História. Universidade de São Paulo. Setembro de 2.004.

* * Doutor em História e professor da Universidade Estadual de Campinas - Unicamp.

Introdução

O presente trabalho é versão resumida de estudo maior sobre a visão que alguns sacerdotes da Companhia de Jesus desenvolveram sobre o continente americano, no século XVIII. Vários desses estudos são anteriores à expulsão da Companhia; porém os mais valiosos, do ponto de vista historiográfico, foram escritos no exílio. A motivação primeira dos jesuítas historiadores parece ter sido a necessidade científica e/ou, talvez, o espírito americano de modificar a imagem que certos pensadores europeus tinham desenhado sobre a América. Para o mexicano Clavijero, era necessário restabelecer a verdade, mas também servir “*alla mia Nazione*”, nas palavras do jesuíta. No caso do chileno Molina, o objetivo de escrever a história de seu país orientava-se a demonstrar os erros dos europeus em relação ao continente, mas também “informar detalhadamente as riquezas naturais e os fatos sociais” do seu país.

Neste artigo, vamos abordar apenas os aspectos historiográficos das obras de Clavijero e Molina.

O debate sobre a natureza das Índias Novas, como tem sido chamado por Antonello Gerbi, do qual participaram também outros intelectuais americanos que não eram jesuítas, fica fora devido à limitação do espaço.

Quando falamos de historiografia, entendemos o que atualmente se chama a “escrita da história”. O que nos interessa são os elementos básicos da ciência histórica, isto é: as fontes usadas; a discussão das idéias; as análises sobre teorias da época; o contexto cultural em que surge essa historiografia. É esse contexto cultural mundial do século XVIII que passamos a discutir agora.

A ilustração e a América

O “século das luzes” caracterizou-se por duas idéias que lhe são muito caras: a importância da razão como instrumento fundamental do ser humano, para dominar o mundo físico, e a

idéia do progresso. Como a razão é universal, está em todos os homens. E o progresso é a evidência do poder da razão. A idéia de história, que o sábio ilustrado tinha, só podia ser a idéia de uma história universal, entendida como linha evolutiva por etapas iguais para todas as sociedades humanas. A universalidade do processo social, chamado de História Universal, foi definida por Bossuet, já no século XVII (*Discurso sobre a História Universal*), por Turgot (*Segundo discurso sobre a História Universal*) e Condorcet (*Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano*), no século XVIII.

Essa idéia de uniformidade do mundo e da vida, apontada por autores modernos como Paul Hazard (*O pensamento europeu no século XVIII*), Ernest Cassirer (*Filosofia da Ilustração*), Fritz Valjavec (*História da ilustração no ocidente*) supõe que o movimento da história é estável, equilibrado, além de teleológico, pois se encaminha para um fim. Nesse sentido, o estudo da história serve ao europeu para demonstrar o progresso da humanidade: o passado é infinitamente inferior ao presente. Europa já foi selvagem, foi bárbara, mas agora é civilizada. Como foi enunciado por Cassirer, a ilustração era o método, mentalidade, forma de pensar. Um modelo de interpretação da história que permitia observar o mundo e fazer comparações. O empenho do europeu era comparar-se ao africano, asiático e americano para concluir que sua sociedade era muito superior.

Entretanto, sabemos que o processo histórico não é uniforme; ele não transita por uma linha única de avanço indefinido. Pelo contrário, o processo é zigzagueante, recua e avança; desenvolve-se por cursos diferentes, por vezes paralelos. O movimento não é único, é múltiplo. Não há uma única história mundial, mas muitos e diferentes processos sociais, com tempos diferentes, acelerações diversas. De fato, o que observamos são processos regionais.

Quando o filósofo ilustrado se depara com esses desequilíbrios, com essas heterogeneidades do movimento histórico, o modelo ilustrado entra necessariamente em crise. O interesse científico por África e América pôs esse modelo perante um dilema: para compreender esses desenvolvimentos diferentes, era necessário

reformular a perspectiva, ou então correr o risco de não compreender nada. Um bom exemplo da primeira alternativa, em nível historiográfico, foi o de William Robertson, em sua *História da América*. Mesmo que em muitos assuntos o historiador escocês não consiga entender certos processos da conquista e colonização da América, Clavijero disse que não conhecia bem as fontes, rejeita abertamente a idéia ilustrada do “bom selvagem” e, com isso, a “lenda negra”.

Na outra opção, isto é, observar o mundo extra-europeu com os critérios da Enciclopédia, era cair em incompreensões e delírios ignorantes e fantásticos. Foi o caso do prussiano Cornélio de Pauw^[1] e seu estudo sobre os americanos.

A razão ilustrada definiu a natureza como racional e, vice-versa, a razão como natural. Para o homem ilustrado, a natureza era uma cadeia fixa de tipos permanentes. Há uma hierarquia de espécies imutáveis. No caso, a uniformidade também é evidente. Essa ordem natural foi herdada de Aristóteles e alcançou a culminação no sistema natural do sueco Karl Lineu. A natureza de um homem resumia-se à descrição de elementos comuns existentes em todos os homens do mundo. A mesma descrição era feita para definir plantas, animais e insetos. A História Natural era uma história comparada de todos os homens que habitavam o planeta, de todos os vegetais, insetos e animais. Qualquer desvio do geral ou do modelo existente na Europa era considerado contrário à natureza.

Entretanto, a imagem que a Europa construiu da América no século XVIII, de um continente bárbaro, atrasadíssimo, decadente, em que homens, animais e plantas estavam em franco processo degenerativo, foi também produto do desconhecimento acerca das coisas do continente. Examine-se a bibliografia usada por de Pauw, em sua obra (*Recherches Philosophie ques sur Les Americains ou Mémoires interessantes pour servir à l'histoire de l'espèce humaine*. Berlin 1774). Conferimos que ele usou trinta, ou um pouco mais, de obras diretamente relacionadas com a América. Porém, a metade eram obras secundárias. Mas quando usa autores importantes como Blas Valera, José de Acosta, Cieza de Leon os

refuta com o argumento de que não conheciam as línguas indígenas. Porém, ele também não conhecia essas línguas e precariamente conhecia o espanhol. Desqualifica a obra de Garcilaso de La Veja, com o argumento pífio de que tinha que falar bem de seu país por “amour pour a malheureuse patrie”.^[2]

Na Biblioteca Voltaire, uma das maiores bibliotecas privadas da França no século XVIII, 3.867 títulos, só existem 26 livros sobre a América, dos quais 13 relativos à Ibero-América; entre eles, Garcilaso de La Vega, Antonio Solis, Las Casas. O próprio Voltaire justificou a pobreza de material sobre a América, devido ao pouco conhecimento que ele tinha do idioma espanhol. O mesmo pauperismo nas bibliotecas de Turgot, d’Holbach, Brosses^[3].

O conde Buffon (Georges-Louis Leclerc), em sua obra monumental de 36 volumes, *História Natural e Geral*, quando fala das raças humanas, baseia-se nas relações de viagens mais confiáveis, como Dampier, Frezier, La Condamine. Porém, o próprio Buffon criticou esse tipo de documento, pois muitos deles prestam mais atenção às coisas fantásticas que à realidade geográfica. Para o naturalista francês, era coisa difícil separar nessas relações o verdadeiro do inventado^[4].

Aliás, essa literatura de viagens foi a fonte de informação mais importante e mais consultada pelos sábios do século XVIII, junto com as cartas dos jesuítas ou *Cartas Edificantes*. Essas consultas foram facilitadas pela publicação, em 20 volumes, da *Histoire Générale des Voyages*, de Antoine-François Prévost, em 1789. Essa obra reuniu todas as viagens feitas pelo mundo desde o século XVII. Os primeiros 7 volumes contêm as viagens dos ingleses. O tradutor da edição francesa anotou um comentário significativo em relação a esse tipo de documentação: os viajantes ingleses estavam preocupados muito mais com os assuntos pessoais, as aventuras individuais do que com os fatos geográficos e históricos dos lugares visitados.

O pouco conhecimento do mundo extra-europeu foi consequência também de uma historiografia voltada mais para questões filosóficas e institucionais que para processos sociais. Chama

nossa atenção, na historiografia da ilustração, o fato de que os historiadores mais famosos eram na realidade filósofos: Voltaire, Montesquieu, David Hume, Edward Gibbon. Voltaire escreveu um *Ensaio geral sobre os costumes e o espírito das nações* (1775), que era uma tentativa de História Universal destinada a descobrir a questão ambígua do “espírito dos povos”. É o que o próprio Voltaire chamou de “filosofia da história”. Todavia, o ensaio não passa de uma história da Europa, desde Carlo Magno até o século XVIII. Dos 164 capítulos em que está dividida a obra, apenas 23 capítulos são dedicados ao mundo extra-europeu; e desses 23 capítulos, só três falam da América: a descoberta colombiana, a conquista do México e a conquista do Peru. Do Brasil não há uma só palavra.

As obras de Montesquieu e Gibbon sobre a grandeza e o declínio dos romanos estão centradas na idéia de descobrir uma causa única da grandeza e da decadência. Cabe salientar que Gibbon é muito mais historiador que seu colega francês, pelo uso de farta documentação.

Em termos gerais, a historiografia do século XVIII, francesa e inglesa, especialmente, se caracteriza pela procura dos fatos políticos mais importantes.

Nossa hipótese, no estudo que desenvolvemos sobre a historiografia jesuíta americana, é que a idéia de uniformidade – mesmo aparecendo nos escritos desses historiadores, ao final trata-se de homens do século XVIII – é secundária em relação à idéia da diferença, do distinto, do específico. De fato, os jesuítas que escreveram sobre América, especialmente José Gumilla, Clavijero e Molina, fundaram uma historiografia que marca a diversidade na base dos costumes diferentes, dos valores e práticas sociais diversos, numa história outra. Explícita ou implicitamente eles mostram, em suas respectivas análises, que a razão na América descobre que há uma razão histórica específica, produto de um acontecer diferente, de práticas culturais distintas, num ambiente geográfico único. A historiografia jesuíta americana nasce para mostrar a diversidade e com isso quebrar a uniformidade e a universalidade da história.

Assim, José Gumilla que escreveu sua história do Orinoco, em 1741, foi muito feliz quando afirmou que, para compreender a diferença, a diversidade do Novo Mundo, eram necessárias idéias novas. O Novo Mundo exigia novas idéias.

Juan Ignacio Molina e a História Natural e Civil de Chile

Esse jesuíta nasceu na cidade de Talca, no reino de Chile, em 1740. Logo depois da expulsão da Companhia, radicou-se em Bolonha, onde morreu em 1829.

Em 1776, publicou na Itália o *Compendio della storia geográfica, naturale e civile del regno del Chile*.

Em 1782, publicou o *Saggio sulla storia naturale del Chile*.

Em 1787, surgiu o *Saggio sulla storia civile del Chile*.

Em 1788, saiu em Madrid a versão espanhola com o título definitivo de *Compendio de la historia geográfica, natural y civil del reyno de Chile*⁵¹.

Em 1821, publicaram-se dois novos trabalhos: *Memória sulla propagazione successiva del gênero humano e Analogie meno osservate dei ter regni della Natura*. São dois trabalhos que formam parte das Memórias sobre História Natural, lidas por Molina no Instituto Pontifício de Bolonha. Para esse trabalho, tenho usado as traduções para o espanhol, publicadas nos Anales de la Universidad de Chile, em 1965.

Em 1979, foi publicado o *Epistolário* de Juan Ignacio Molina. Uma co-edição da Loyola University Press e da Universidade de Chile.

Molina e suas fontes de informação

Como naturalista, o estudo da fauna e da vegetação do reino de Chile é, em grande parte, fruto de sua experiência pessoal e feito observações “in loco”. Conhece profundamente a geografia de seu país.

Domina e cita com frequência as obras dos grandes naturalistas da época: o *Sistema natural* de Línio; a *História natural* de Buffon; as *Considerations sur les corps organisés* de Charles Bonnet; de Guillaume-Thomas Raynal, *História filosófica e política dos estabelecimentos e do comércio dos europeus nas duas Índias*; de Cornélio de Pauw; do astrônomo e botânico Louis Fevillée que, durante cinco anos, fez observações científicas no litoral do Pacífico americano. Conhece o fundador da *História Natural*, Plínio, o Velho; do químico francês Macquer, famoso pela fabricação das porcelanas de Sèvres.

Refere-se, quando necessário, às viagens científicas mais importantes do século XVIII, Bougainville, Wallis, Ulloa, Byron, Cook.

Discute os cronistas do século XVI e XVII, que escreveram sobre a natureza do continente como Acosta, Oviedo, Garcilaso de La Vega e os que escreveram sobre o reino do Chile.

Na parte dedicada à questão civil, que corresponde ao volume segundo da História, Molina trabalha com 67 obras, das quais 44 são manuscritas, além das Atas dos Cabildos. Entre essas obras, destacam-se as dos cronistas do século XVI: Gerónimo de Bibar, *Crônica do Reino de Chile*, considerada pela historiografia moderna a mais importante escrita no século da conquista. A correspondência de Pedro de Valdivia, o conquistador do país; a *História de Chile*, do soldado Alonso Góngora Marmolejo; os poetas Alonso de Ercilla e Pedro de Oña; as do padre Luis de Valdivia, chamado o Las Casas chileno, maior autoridade sobre a guerra de Arauco, que escreveu a primeira gramática de língua mapuche. Para o século XVII, quatro autores importantes: dois espanhóis, Alonso Gonzalez de Nájera e Diego Rosales, e dois chilenos, Alonso de Ovalle e Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán. Suas respectivas obras constituem documentos fundamentais para a história colonial do país.

Pela limitação do espaço, não é possível fazer um estudo detalhado dessas obras^[6].

As idéias

O exame da obra de Molina mostra que o jesuíta usou informação moderna sobre ciência natural, botânica, geografia, química, geologia, cristalografia, antropologia e história. Todas essas disciplinas foram cuidadosamente cultivadas pelo sacerdote e usadas para escrever a história de seu país.

Como ele mesmo escreve, essa história foi iniciada na juventude para dar a conhecer as riquezas naturais e os fatos sociais dessa região do mundo.

Discute com profundidade a origem do homem americano, defendendo a teoria do povoamento asiático pelo estreito de Bering e por povos que navegaram pelo Pacífico meridional, procedentes das ilhas polinésicas.

Discute o sistema de Lineo e mesmo que o considere importante pensa que deve ser adequado à realidade americana. Dá a conhecer em seu livro 3.000 novas espécies de plantas que não foram classificadas pelo sábio sueco. Pensa que os erros dos sábios europeus acerca da América é consequência de estudar o continente com as categorias conceituais européias. Esse erro foi fundado pelos primeiros conquistadores que designaram as coisas da América com os nomes que tinham na Europa, apenas porque eram semelhantes.

O método de Molina, para escrever a história, é o narrativo, pois considera que a narração evita que o historiador seja parcial. Tratando-se de América, é fácil cair em interpretações subjetivas, sentimentais e nacionalistas. Na análise das fontes e dos escritores que o precederam o que interessa é a credibilidade da informação, isto é, aquilo que está documentado independentemente se a origem é americana, hispânica ou européia. Entre a “lenda negra” e a “lenda dourada” Molina defende o fato documentado e abandona a interpretação subjetiva e nacionalista.

A idéia de história, em Molina, corresponde à idéia do século XVIII; quer dizer, as sociedades humanas passam por três etapas:

selvageria, barbárie, civilização. Nesse sentido, o jesuíta compartilhava de alguma forma a concepção universalista do processo histórico. Porém, na análise da sociedade chilena, ele prefere trabalhar com um critério econômico mais que cultural: as sociedades humanas transitam por quatro etapas – caçadores, pastores, agricultores e comerciantes. Considera que nessa última etapa os homens atingem sua condição civilizada.

O conceito de civilizado é definido, a partir de duas condições: a estruturação do Estado com leis escritas e obedecidas em todo o território nacional; e a atividade comercial. A palavra comércio, no pensamento de Molina, equivale à produção econômica.

Surpreende o jesuíta empenhar-se no processo social chileno do ângulo político, econômico e demográfico simultaneamente. Para ele, o crescimento da população, variável e dependente do progresso econômico, é fundamental para que a sociedade transite da barbárie para a civilização. No caso específico do Chile, considera que a dependência do país ao monopólio comercial de Lima impediu o desenvolvimento comercial, a produção e conseqüentemente a expansão demográfica. O país estagnou-se.

Essa visão da história, em que economia e população são consideradas fatores fundamentais na marcha da sociedade, constitui avanço enorme em meio a uma historiografia européia que só está preocupada com a variável político-institucional.

A transição da barbárie para a civilização pode ser demorada e cheia de obstáculos. Para Molina, essa transição constitui uma quinta etapa. O jesuíta reforça a especificidade dos processos sociais na transição, pois o processo não é igual em todas as sociedades humanas.

Na perspectiva da História Natural, Molina já tinha abandonado a idéia de que a natureza era uma cadeia de espécies imutáveis. Ao referir-se a um quadrúpede semelhante a um morcego, que habita a alta cordilheira, o jesuíta pensa que esse ser “formaria um dos elos ou anel que uniria os pássaros aos

quadrúpedes”. A idéia da evolução está presente no pensamento de Molina de forma ainda ambígua, derivada de sua concepção da história como processo com especificidades espaciais e temporais, com mudanças e desequilíbrios, mas ao mesmo tempo, derivada de seus estudos geológicos. O estudo da estrutura geológica da cordilheira andina e a observação de diferentes camadas que constituem a crosta terrestre mostraram ao jesuíta a existência de idades anteriores em que a vegetação e a fauna eram diferentes. Então, todas as coisas, orgânicas e inorgânicas, têm sofrido um processo de mudanças ao longo do tempo. É o mesmo que acontece com as sociedades humanas. A natureza evolui, as sociedades também, e essa evolução encaminha-se para um progresso constante em benefício da humanidade. É claro que Molina e, em geral, os pensadores do século XVIII, não tinham concepção definida e científica da evolução, que só se alcançaria com os trabalhos de Lamarck e Darwin no século XIX.

Para finalizar esse esboço do pensamento historiográfico de Juan Ignacio Molina, quero dar um exemplo da forma crítico-analítica que o jesuíta desenvolveu. Em sua obra, dedica extenso capítulo às línguas indígenas da América, especialmente à língua mapuche. Primeiro, cataloga os 462 verbos mais usados pelos indígenas, isso para desmentir os sábios europeus que negavam o uso de verbos nas línguas indígenas da América. Depois, comenta as palavras mapuches, que servem para indicar questões abstratas. Critica duramente De Pauw, Roberston, Buffon, os quais afirmam que as línguas indígenas são muito pobres em vozes, e mostra a circunstâncias de que nenhum deles se preocupou em consultar uma gramática dessas línguas.

Como pensador do século XVIII, considera que os idiomas de todos os povos, alguma vez foram mais pobres; porém, ao longo do tempo, foram-se enriquecendo com os novos conhecimentos. Isso é lei geral: “Sejamos imparciais – escreve o jesuíta -, e confessemos que todas as nações, sejam americanas, européias ou asiáticas, foram semelhantes no estado selvagem, do qual nenhuma

teve o privilégio de eximir-se”. Quer dizer, sem abandonar essa idéia de universalidade, tão própria da Ilustração, Molina insiste na diversidade de cada povo, quando analisa a sintaxe da língua mapuche para mostrar que ela é diferente das línguas modernas da Europa e nem por isso pode ser considerada atrasada: o verbo pode ir adiante ou depois da ação; os adjetivos vão na frente do substantivo etc.

Molina conclui: “As mesmas idéias acerca da pobreza das línguas americanas, encontram-se muito mais exageradas no artigo América da velha e da nova Enciclopédia. Nela, afirma-se que o dicionário dessas línguas poderia ser escrito numa página só, paradoxal e inacreditável, mas repugnante à luz da razão é indigna de ter lugar numa coleção que deveria honrar nosso século.”^[7]

Francisco Javier Clavijero e a história antiga do México

Esse jesuíta nasceu em Veracruz, em 1731. Morreu em Bolonha, em 1787.

Em seu país, foi catedrático de física e filosofia. Introduziu no México o ensino da ciência moderna.

Em 1779, publicou em italiano sua *História antiga do México*.^[8]

Em 1789, publicou a *História da Califórnia*.

Em 1782, publicou a *Breve história da virgem de Guadalupe*.

As fontes históricas de Clavijero

É notável, para um historiador do século XVIII, iniciar a *História do México* criticando suas fontes de informação. Do século XVI, menciona 29 cronistas de primeira grandeza, entre os quais, Cortés, Bernal Díaz, Bernardino de Sahagún, Totibio de Benavente, Alonso Zurita, Gómara, Muños Camargo, José de Acosta, Fernando de Alva Ixtlixochitl. Do século XVII, Antonio de Herrera, Juan de

Torquemada, Solís, Sigüenza y Góngora, Agustín de Betancour. Valoriza devidamente – talvez tenha sido o primeiro – os cronistas indígenas e mestiços como Domingo de San Antón Muñoz Chimalpain, Fernando de Alvarado Tezozomoc e Fernando de Alva.

Os comentários sobre cada um desses autores visam avaliar o conhecimento que eles tinham das línguas indígenas; o conhecimento dos manuscritos antigos, livros e pinturas. Dedicam atenção especial aos códices indígenas conhecidos nessa época: Mendoza, Vaticano e Viena.

Clavijero é irredutível com todos os autores que desconhecem as línguas indígenas e os códices. Essa ignorância torna inviável qualquer pretensão de historiar o continente americano. Nesse sentido, a crítica de Clavijero, em relação aos sábios europeus, é demolidora.

Sua cultura histórica está baseada no conhecimento dos clássicos que cita com frequência: Tito Lívio, Plutarco, Cícero, César, Aristóteles, Platão, Homero, Heródoto, Manetão etc.

Leu os historiadores modernos como Robertson e Thomas Gage.

Conhecia bem a obra dos naturalistas europeus com os quais discutia, Buffon, De Pauw, Raynal, Fevillé, Línio; dos viajantes do século e os anteriores como Giovanni Francesco Gemelli Carreri, que realizou longa viagem pelo mundo, resumida em 6 volumes publicados na Itália, em 1699.

Para discutir com os naturalistas europeus, o jesuíta usa de seus próprios conhecimentos da natureza mexicana e, especialmente, dos grandes naturalistas espanhóis do século XVI, que viajaram pelo continente, como Acosta, Oviedo, Monardes e Francisco Hernández.

Como foi assinalado acima em relação a Molina, também aqui não há espaço para comentar as fontes americanas de Clavijero. Basta dizer que sem essas fontes como códices, crônicas como a de Sahagún, Duran, Benavente, não seria possível escrever a história dos povos do Anahuac.

As idéias

Recentemente, em 2001, uma Revista de Literatura do Instituto de la Lengua Española de Madrid, t. 63, nº 126, publicou uma carta inédita de Clavijero, datada de 1776 e dirigida a pessoa anônima. A carta é doloroso protesto e crítica aos reis e ao Papa, pela supressão da Companhia de Jesus. Compara a perseguição aos jesuítas com aquela dos Templários, no século XIV. Pergunta qual será o juízo da história sobre esse atentado, no século XXIII.

A carta esclarece o pensamento de Clavijero. Sua ortodoxia não o impede de aceitar a ciência moderna sempre e quando não ofenda a fé cristã e os fundamentos do catolicismo. A ciência moderna é boa, porém inferior à teologia. Sua visão agostiniana do processo histórico, leva-o a condenar a Ilustração mais radical. Voltaire e Rousseau são heréticos. Do mesmo modo, condena toda proposta política democrática. É francamente partidário da monarquia e da sociedade aristocrática.

Essa visão conservadora não o impediu de fazer uma historiografia muito moderna para sua época.

No prólogo de sua *História*, Clavijero trabalha com a idéia contrária à Ilustração, de que a história de cada nação é específica. Europa não compreende América porque usa critérios válidos para o Velho Mundo. O modelo europeu não serve para conhecer a América. Tudo é diferente, a história, a fauna, a flora, a geografia, a cultura. A história de cada povo é diferente e só é possível compreendê-la por seus documentos. Um bom exemplo dessa postura é a crítica da obra de William Robertson, que censura por não saber identificar a documentação essencial à compreensão da América.

Em diferença aos outros jesuítas do século XVIII, Clavijero não teve a intenção de escrever uma História Natural de seu país. De fato, só o livro primeiro está dedicado a esse objeto. O estudo da natureza no México se baseia na própria observação e na leitura

minuciosa dos naturalistas do século XVI e XVII. Junto a Oviedo, Monardes e García de Horta, Clavijero trabalha com os estudos de Francisco Hernández, talvez o maior naturalista espanhol do século XVI e o primeiro em descrever detalhadamente a fauna e a flora de Nova Espanha.

Os estudos da História Natural, completados nas Dissertações, levaram Clavijero a envolver-se num dos maiores debates do século das luzes: a origem americana ou europeia da sífilis. Para o mexicano, assim como para o chileno Molina, essa doença foi trazida à América pelos conquistadores espanhóis.^[9]

O objetivo central de sua história é a sociedade civil, a sociedade política. Os livros II, III, IV e V são dedicados à história dos povos que habitaram o México, sua evolução política, suas guerras, religião etc. No livro VI, inicia o estudo institucional da nação mexicana. Nos VIII, IX e X estuda a conquista do México pelos espanhóis. Aqui, Clavijero combina a narrativa detalhada dos fatos e os comentários sobre as cidades mais importantes do país, população, construções etc. Finalmente, o livro X também contém as nove dissertações, que são complementos documentais à *História do México*.

Sob o ângulo da historiografia, a característica do jesuíta Clavijero, entre outros aspectos, é a persistente frase: “en una historia manuscrita que se conserva en la biblioteca X,... o en poder de la persona Y...”. Há preocupação quase obsessiva pelo documento. De fato, para Clavijero não há história verossímil quando não há documento. A crítica do jesuíta a seus antecessores como Solís, Torquemada, Betancour está sempre baseada na falta de documentos adequados e confiáveis para afirmar o fato como verdadeiro. O documento precisa ser submetido a análise crítica para limpá-lo de fantasias, anacronismos e falsidades. Esse critério de crítica historiográfica aparece com clareza quando Clavijero discute os famosos presságios da vinda dos conquistadores. Esses presságios formam parte da história dos indígenas, são comentados nas crônicas dos espanhóis, aparecem nas pinturas dos índios.

Mesmo assim, o jesuíta mostra-se duvidoso, pois considera que, no caso dos indígenas, poderia ser produto da superstição; no caso dos espanhóis, produto da vaidade deles de ver tanto tempo antes anunciadas suas conquistas. Após exame minucioso, Clavijero acaba aceitando a idéia de que os presságios são produto da tradição indígena, mas nesse caso é necessário investigar a que época remonta essa tradição.

A crítica interna que Clavijero aplica ao documento tem por objetivo observar aquilo que ele chama de uniformidade do documento, quer dizer, se o fato que descreve está também referendado em outros documentos.

Clavijero considera que a história de uma nação deve ser observada do ângulo político, econômico, demográfico e cultural.

A história político-institucional, isto é, leis, autoridades, administração, justiça, são analisados em relação à estrutura social: privilégios, deveres e direitos das diferentes classes sociais e suas respectivas relações com o Estado. Clavijero estuda detalhadamente o sistema judicial dos indígenas.

A economia deve centrar-se no estudo da agricultura, instrumentos de trabalho, métodos de cultivo, divisão da terra, propriedade e sucessão, comércio, caminhos e pontes, tributos.

A história cultural tem a mesma importância: religião, música, literatura, vestimenta, educação, alimentação, teatro e danças, pintura, escultura e arquitetura são objeto da análise de Clavijero. Os fatos da vida cotidiana revestem-se de importância especial. Num século como o dezoito, no qual o que mais interessava era a filosofia da história – o espírito das nações, segundo Voltaire, ou o princípio motor que explicaria a vida e decadência das sociedades, segundo Montesquieu e Gibbon -, a vida cotidiana não devia despertar algum interesse. Não obstante, esses detalhes sobre a comida, mobiliário, vestimenta, aparentemente sem significado, constituem processos que significam o sistema de vida, a cultura material de um povo. Nesse sentido, Clavijero oferece uma historiografia original e, ao mesmo tempo, muito atual. Sem

ser claramente explícito, o jesuíta quer mostrar que sua *História do México* não deve nada à historiografia européia; muito pelo contrário, os europeus têm que aprender com a historiografia do jesuíta. Na sétima dissertação, Clavijero considera que a historiografia das “nações cultas da Europa” é muito inferior à historiografia de José de Acosta, de Bernal Diaz e de Juan de Mariana. No último caso, o nosso autor está pensando na História de Espanha. Com muita modéstia, ele prefere mencionar escritores do século XVI, a entrar ele mesmo na comparação.

Na sétima dissertação, o jesuíta enfrenta o problema da população da América e México, no momento da conquista. Descarta as estimativas feitas pelos europeus por não ter fundamentos. Sobre a população do México, comenta as estimativas feitas pelos cronistas do século XVI, mas as considera improváveis. Prefere considerar como viáveis os cálculos de população na Cidade do México. Aqui, ele empreende estudo detalhado das estimativas de Herrera, Cortés, Torquemada, Sahagún e do Conquistador Anônimo.

Todavia, Clavijero não fica satisfeito com essas estimativas e prefere avançar com um método que só cem anos depois seria o método dos demógrafos: pesquisar as taxas de natalidade e mortalidade para se aproximar do número dos habitantes. Sugere que um bom sistema é usar os censos paroquiais. Aqui, o jesuíta adiantou-se cento e cinquenta anos aos historiadores-demógrafos. Também discute a utilização do consumo de pulque e tabaco dos habitantes da Cidade do México para se aproximar do número de seus habitantes. Não descarta o total de tributários como a maneira de estimar o quantitativo da população, que era atividade dos corregedores e, muitos anos depois, dos historiadores modernos.

Essas considerações demográficas permitem afirmar que a historiografia desenvolvida por Francisco Javier Clavijero era muito adiantada para sua época.

Todavia, somos obrigados a dizer que nos estudos recentes sobre a Ilustração européia e a Ilustração americana nenhum dos

historiadores jesuítas é mencionado. Se Clavijero, Molina e Gumilla reclamaram da ignorância do mundo ocidental em relação às coisas da América no século XVIII, no século XX, essa ignorância e incompreensão apenas foi amenizada.

Notas

1. De Pauw, Cornélius. *Recherches Philosophiques sur les Américains ou Mémoires intéressants pour servir à l'histoire de l'espèce humaine*. Paris: ed. Jean Michel Place, 1990, t. II, p. 131.
2. Duchet, Michele. *Antropologie et histoire au Siècle des Lumières. Buffon, Voltaire, Rousseau, Helvétius, Diderot*. Paris: François Maspero, 1971, p. 66 e seg.
3. Buffon. *Oeuvres complètes*. Paris: Imprimerie et Librairie Générale de France, nouvelle édition, v.5, p. 458.
4. Molina, Juan Ignacio. *Compendio de la historia geográfica, natural y civil del Reyno de Chile*. Santiago: Ed. Pehuén, 2000.
5. Para um estudo das fontes históricas de Chile, ver: Guillermo Feliú Cruz. *Historia de las fuentes de la bibliografía chilena. Ensayo crítico*, t.1, Santiago de Chile: 1956. Francisco Esteve Barba. *Historiografía indiana*. 6. Madrid: Ed. Gredos, 1964. Este livro serve para todas as fontes bibliográficas da América no século XVI.
7. Para um estudo moderno sobre Molina ver Miguel Rojas Mix. *El fin del milenio y el sentido de la historia*. Manuel Lacunza y Juan Ignacio Molina. Santiago: Lom Ed. 2001.
8. CLAVIJERO, Francisco Javier. *Historia antigua de México*. México: Ed. 1679-1061. Porrúa, 1979. Porrúa, 1979.
9. Sobre a sífilis na América, ver nosso artigo: Hector H. Bruit. "A origem americana da sífilis". Revista Eletrônica da ANPHLAC, nº 2, 2002. ISSN Porrúa, 1979.
A Revância e atualidade do Contestado na historiografia nacional.

RELEVÂNCIA E ATUALIDADE DO
CONTESTADO NA HISTORIOGRAFIA NACIONAL.
REAVALIANDO UM VELHO LIVRO DE DUGLAS
TEIXEIRA MONTEIRO

Vicente Dobroruka (*)

Resumo. O artigo propõe a releitura do livro de Duglas Teixeira Monteiro, *Os errantes do novo século*, discutindo alguns de seus pressupostos teóricos e reavaliando sua originalidade e relevância, no conjunto da historiografia nacional, 30 anos após a sua publicação.

Palavras-chave. História; Historiografia; Milenarismo; Contestado.

Abstract. This article deals with a reevaluation of Duglas Teixeira Monteiro's book, *Os errantes do novo século*, 30 years after its publishing. Theoretical issues are reviewed, as well as the reasons of the importance of this work in the whole of the output related to the study of Brazilian millenarism.

Key-Words: History; Historiography; Milenarism; Contestado.

* Professor de História Antiga, Universidade de Brasília.
Doutorando em Teologia, Wolfson College, Oxford

Introdução

Diz-se - não sem razão - que os grandes livros, os que nos marcam de verdade, não devem ser relidos; perdem seu impacto a cada visita, quando não nos fazem enrubescer com a euforia pretérita que, anos depois, soa imatura. Mesmo correndo o risco, dispus-me ao reencontro com *Os errantes do novo século*, de Duglas Teixeira Monteiro. Meu entusiasmo pelo livro em nada arrefeceu, mas achei que deveria reavaliá-lo e desenvolver, em forma de artigo, alguns de seus vínculos teóricos e sua importância, no quadro geral da historiografia brasileira.

Em 1974, foi publicado o livro de Duglas Teixeira Monteiro; paralelamente, como decorrência do recrudescimento do regime, após o AI-5 e em pleno governo Médici, a historiografia nacional caminhava para uma radicalização crescente. Talvez a obrigatoriedade da militância, por parte do historiador, só viesse a ser questionada com a redemocratização e, em definitivo, com a derrota do PT nas eleições presidenciais de 1989, a queda do muro de Berlim e as quebras sucessivas de regimes socialistas no fim dos anos 80. Mais de uma vez, ouvi colegas de graduação dizerem que “estavam estudando história para fazer a revolução”, que o historiador está “naturalmente” obrigado a ser de esquerda etc.; isso ainda em princípios dos anos 90.

Mas, nessa época, a tradição historiográfica francesa mais recente já havia feito escola entre nós, seus livros vendiam como pão e muitos aprendizes do *métier* já não se sentiam obrigados à militância. Conhecida genericamente como “nova história” ou, de modo mais vulgar e impreciso como “história das mentalidades”, suas obras muitas vezes nem eram recentes. Em alguns casos, eram cinquentenárias - pensemos na *Sociedade feudal*, de Marc Bloch ou em *Maomé e Carlos Magno*, de Henri Pirenne, ambos com traduções portuguesas acessíveis havia mais de uma década.

Seja como for, a tendência esquerdizante - eventualmente revolucionária - da historiografia nacional era algo evidente e inquestionável em 1974. No caso específico dos movimentos messiânicos brasileiros, era desde o pós-guerra uma tendência bem atestada, com direito inclusive a citações não-autorizadas de Engels.

Como define com propriedade o Prof. José Calasans, são três os momentos da historiografia nacional sobre os movimentos messiânicos (e por extensão, do Contestado): um primeiro, “euclidiano”, em que se opõem as luzes iluministas da República ao fanatismo obscurantista colonial, responsável pelos surtos de messianismo; um segundo, em que se entendem os movimentos messiânicos como expressão dos conflitos de classe, no campo; e por fim, o momento atual (últimos vinte anos, talvez), em que os movimentos messiânicos são entendidos a partir de suas próprias referências culturais. Duglas Teixeira Monteiro pareceu-me genial no começo dos anos 90 (quando o li pela primeira vez) exatamente por não seguir o modismo marxista dos anos 70, e já exibir características metodológicas que seriam praxe historiográfica apenas duas décadas depois. Lido hoje, seu livro sobre o Contestado mostra-se ainda mais admirável.

No panorama historiográfico, o Contestado sempre foi o “primo pobre” com relação à abundante bibliografia sobre Canudos. Esse menor volume historiográfico explica-se, em meu entender, por duas razões básicas: a região em questão é de colonização mais tardia, e a Guerra do Contestado não teve um Euclides da Cunha como cronista.

Em linhas gerais, aplico a divisão trifásica de José Calasans aos estudos sobre o Contestado, embora eles sejam, como já disse, bem menos numerosos. Devo dizer de começo que este artigo não pretende ser uma revisão de toda a historiografia sobre a Guerra do Contestado, mas apenas um comentário sobre a obra de Duglas Teixeira Monteiro. Referências a outros trabalhos serão feitas apenas na medida em que tal se impuser, como necessário para o entendimento dos *Errantes do novo século*.

A pseudociência criminológica gerou derivações insuspeitas na primeira fase da historiografia sobre os movimentos messiânicos nacionais: o “fanatismo” dos “caboclos” podia estar associado a degenerescências físicas, explicadas talvez pela mestiçagem - o sertanejo forte é o antípoda do degenerado mestiço litorâneo. Tal tipo de estudo está intimamente ligado a Canudos, onde a cabeça de Antônio Conselheiro foi objeto de medição craniométrica por Nina Rodrigues - que não a considerou em nada excepcional, “[sendo,] pois, crânio normal”. Patologia individual dos místicos ou coletiva dos sertanejos: eis um tema que marcou fortemente a primeira historiografia nacional sobre os movimentos messiânicos.

No caso do Contestado, os autores mais importantes a examinarem a “aberração do fanatismo sertanejo” (ou seja, a adotarem enfoques “médicos”) são Geraldo Pauwels (“Contribuição para o estudo do fanatismo no sertão sul brasileiro” in: *Revista de Philologia e de História*. Tomo II, fascículo II, 1933. Rio de Janeiro. Pp.186-211), Demerval Peixoto (pseud. de Crivelaro Marcial) (*A campanha do Contestado*. Rio de Janeiro: 2º milheiro, 1920 com nova edição de 1995) e Aujor Ávila da Luz - médico legista autor de *Os fanáticos - crimes e aberrações da religiosidade de nossos caboclos*. /s.n.t./, 1952, edição precária tratando do tema do Contestado em termos de higiene social e com pretensões euclidianas. Eles se abstêm do exame craniométrico, mas não deixam de examinar a sociedade geradora do messianismo com a mesma soberba do legista.

Um livro que se destaca na bibliografia sobre o Contestado anterior à década de 70 é o estudo de Oswaldo Cabral sobre a figura do monge sertanejo. Não cabe aqui falar em “biografias” de João Maria (houve dois indivíduos de mesmo nome, cujas personalidades em parte se sobrepõem) ou de José Maria. Embora o livro de Cabral não tenha nada da sofisticação teórica de Duglas, ao menos representou um esforço, no sentido de tentar entender simpaticamente os valores e práticas dos sertanejos dos redutos. Cabral mantém algo do “olhar superior” do letrado litorâneo sobre

o caboclo ignorante, mas, por comparação com estudos anteriores, seu livro representa um grande avanço em termos de esforço interpretativo.

Segundo Cabral, a atribuição de excessiva importância à religião como causa da guerra deveu-se exclusivamente ao desejo de imitar o texto euclidiano sobre Canudos. A simplicidade dessa explicação exige ainda do conhecimento efetivo da realidade histórico-social do sertanejo e, à semelhança de Antônio Conselheiro, João Maria não era homem contrário à religião oficial, sendo mesmo venerado como santo até a época do autor, nos sertões do Sul. E, como fermento dessa massa predisposta ao levante, o autor coloca a questão de limites entre Santa Catarina e Paraná, da qual faz um levantamento exaustivo de documentos que remontam aos tempos coloniais. Todavia, a questão fronteiriça não é em si mesma o atizador da revolta, mas faz apenas com que a expulsão dos seguidores de José Maria, o terceiro monge, seja entendida como invasão catarinense pelos habitantes do Paraná.

Tais são, em linhas gerais, as explicações consideradas pertinentes por Cabral para explicar o levante do Contestado. O monarquismo, bem atestado num dos documentos mais interessantes da história brasileira, é descartado por Cabral como “farsa burlesca”; o caboclo não tinha condição nem interesse em divagar sobre temas tão abstratos (curiosa evocação de idéia euclidiana acerca da inépcia intelectual do sertanejo do Nordeste). A carta monarquista vem assinada por um certo “Dom” Manoel Alves de Assunção Rocha:

Carta aberta à Nação

Eu, D. Manoel Alves de Assunção Rocha, aclamado imperador constitucional da Monarquia Sul Brasileira, em 1º de agosto do corrente ano [1914], com sede no reduto de Taquaruçu do Bom Sucesso, convindo a nação para lutar para o completo

exterminio do decaído governo republicano, que durante 26 anos infelicitava esta pobre terra, trazendo o descrédito, a bancarrota, a corrupção dos homens e, finalmente, o desmembramento da pátria comum.

Comprometo-me:

- 1. Em pouco tempo a eliminar o último soldado republicano do território da Monarquia, que compreende as três províncias do sul do Brasil - Rio Grande, Santa Catarina e Paraná;*
- 2. Para o futuro, anexar ao Império o Estado Oriental do Uruguay, antiga Província Cisplatina;*
- 3. [...]*
- 4. Dar ao país uma Constituição completamente liberal;*
- 5. Reduzir os impostos de exportação e importação e bem assim estabelecer o livre câmbio dentro do território do Império;*
- 6. Fazer respeitar meus súditos, logo que me seja possível, em qualquer ponto do planeta;*
- 7-15. [...]*
- 16. A religião oficial será a católica apostólica romana;*
- 17. Liberdade de culto;*
- 18-23. [...]*
- 24. A criação do exército aviador que atualmente está dando resultado na guerra européia.*
- 25-30. [...]*

Viva a Monarquia Sul Brasileira! Deus guarde e vele pela Monarquia! Reduto do Taquaruçu do Bom Sucesso, em 5 de agosto de 1914.

*O Imperador Constitucional da Monarquia Sul Brasileira -
D. Manuel Alves de Assunção Rocha.*

Mesmo os tons de ópera-bufa, que a proclamação exhibe, devem ser levados em conta – mesmo como farsa, fundamenta-se em representações do mundo que não são aleatórias. Os temas

que o “imperador constitucional” evoca não são, em si mesmos, risíveis. Pelo contrário, é surpreendente o interesse pela aviação no começo da Primeira Grande Guerra, quando seu uso ainda estava longe de ser unânime entre os militares europeus; igualmente, a dupla alusão ao catolicismo como religião de Estado e à tolerância religiosa informa o conhecimento (enviezado, por certo) que nosso “imperador” tinha de algumas questões ligadas à derrocada da monarquia. O que dá à proclamação o tom cômico é a costura afoita de todos esses elementos; de qualquer maneira, o uso e a persistência da tradição monárquica nos sertões do Nordeste ou do Sul não são, em si mesmos, ingredientes de comédia. E, reforçada pela associação com a monarquia carolíngia da gesta de cordel, a idéia monárquica será um dos identificadores mais claros dos sertanejos do Contestado, como veremos adiante.

Em linhas gerais, do ponto de vista da evidência documental, não há discordâncias quanto ao fato da tradição dos “monges” no sertão do Contestado envolver três indivíduos distintos, cuja descrição segue abaixo.

O primeiro monge da série foi João Maria de Agostini, de quem se sabe ter estado ativo na metade final do séc. XIX; ele nasceu no Piemonte, em 1801. Embora a informação a seu respeito seja escassa, veio para o Brasil e esteve no Pará, donde foi para o Rio de Janeiro, em 19/08/1844, no vapor *Imperatriz*, e esteve ativo na região de Sorocaba: asceta que parece ter morrido ou desaparecido após 1870, não constituiu problema para a Igreja e teve reputação de santidade.

O segundo monge é João Maria de Jesus, que inicia seu “ciclo messiânico” após 1890: de origem mais incerta, pode ter sido um sírio de nome Atanás Marcaf, de origem francesa (a informação é dada pelo Cel. J. O. Pinto Soares em *Guerra em sertões brasileiros*, mas não cita a fonte; esse monge identificava-se como tendo vindo “do mar” e de Montevideú. Também deixou atrás de si reputação de santo: este é o que consta das estampas com foto do “monge”. Embora, considerando-se que a legenda

das fotos fale de um profeta com 188 anos, há uma clara identificação do primeiro com o segundo João Maria. Este último foi mais propenso à ação e mais contundente em seu profetismo, não hesitando em apoiar os federalistas do Sul.

O derradeiro componente da seqüência não se identifica por João, mas tem por nome José Maria; aparentemente tratou-se de um simples bandido rural que se aproveitou da crença nos monges que lhe antecederam. Surgiu por volta de 1911, em Campos Novos (Santa Catarina), na região conhecida por Faxinal dos Padilhas. Seu nome de nascença era Miguel Lucena de Boaventura. Fora soldado do Exército ou da Força Policial do Paraná e parece ter desertado. Ao contrário dos outros dois, não se notabilizara pela prática da virtude. Mas é com ele que encontramos pela primeira vez explicitada a vinculação sertaneja com a gesta carolíngia, de que falarei mais adiante.

Estes são portanto os três indivíduos que prepararam o caboclo do Sul para um tipo de religiosidade que, em suas diferenças para com o catolicismo oficial e desconfiança quanto ao Estado republicano, o lançariam na guerra aberta contra o governo central entre 1912 e 1916. O livro de Duglas Teixeira Monteiro presta escassa atenção aos aspectos factuais da guerra, nem é propósito do autor discuti-los: uma das muitas novidades introduzidas por Duglas foi o tratamento dado aos monges, cuja ação e identidade ele enxerga em ótica singular.

A questão da identidade dos monges está bem definida do ponto de vista factual: são três personalidades distintas, das quais as duas primeiras parecem guardar maior semelhança entre si do que com a última. A novidade no tratamento dado por Duglas Teixeira Monteiro ao problema reside precisamente no fato de ele não enveredar pelo anedotário individual (Oswaldo Cabral já fizera isso com precisão documental difícil de ser superada), mas em termos de uma “identidade corporativa” entre os três. Dito de outra maneira, importa menos saber quem foi cada um com exatidão episódica do que identificar o que

possuem em comum, e como sua memória foi apropriada pelos sertanejos.

A esse respeito, cito um trabalho importante no campo dos estudos sobre a apocalíptica, de David Syme Russell. Para ele, falando da questão da pseudonímia nos apocalipses judaicos, parece existir uma “unidade corporativa”, composta pela “identidade” entre um indivíduo e membros do seu grupo e pela “contemporaneidade” (dois eventos distantes no tempo percebidos como um só, em função de sua semelhança). A pseudonímia era fenômeno bastante comum em todo o mundo helenístico e entre os judeus; podia mesmo tratar-se de mera convenção literária. O recurso, em termos da autoria compartilhada de textos, não ocorre no Contestado, e seria leviano transpor aqui a análise de Russell sem maiores cuidados. Todavia, fica a impressão, no comentário de Monteiro, que a sofisticação de sua análise encontra paralelos em campos de pesquisa semelhantes.

Como argumento factual importante, em favor da idéia da associação dos três monges numa só pessoa por parte dos sertanejos, citemos as “Normas estatuídas por Wolland”, um dos documentos transcritos por Monteiro ao final dos *Errantes*:

1. Em horas de folma [forma], para ficar serio para não rir-se nem falar nem fumar e só tratar da oração em boa-fê.

[...]

7. E fê em Deus S. Sebastião [sic] e João José [sic] Maria de Agostinho, todo serviço éleviano [sic]

As superposições e simbioses de personagens abundam entre os sertanejos: os três monges juntam-se num só, mesmo reconhecendo-se aqui, de algum modo, a diferença entre os nomes de João e de José, mas adotando-se o sobrenome do primeiro. Dom Sebastião confunde-se com o mártir cristão, São Sebastião (confusão presente também em Canudos). A lembrança dos monges

na memória popular parece estar bem viva ainda hoje, e tão confusa quanto na década de 10 do último século.

Ainda com relação ao papel dos monges no sertão, Duglas Teixeira Monteiro entende que sua ação revela grande autonomia, possível na rarefação de clérigos no interior (são poucos, à época da guerra; com frequência trata-se de estrangeiros de quem até as crianças caçoam). Além da ausência das autoridades eclesiais, o monge beneficia-se ainda da crise do mandonismo local, que afeta as relações tradicionais, incluídas aí aquelas mantidas com o clero. Acrescente-se a isso que:

Essa autonomia [...] manifestava-se e manifesta-se ainda hoje, se bem que em menor grau, através de práticas mágico-religiosas ligadas ao tratamento de moléstias, a recursos de autodefesa e proteção e à tradição das festas dos padroeiros locais.

Creio que é na análise do papel dos monges associando sua inserção alternativa ao quadro geral de crise nas relações tradicionais, que reside grande parte do mérito e da originalidade da obra de Duglas Teixeira Monteiro.

Não vem ao caso discutir aqui os interlocutores de Monteiro, à época do lançamento de seu livro; devo lembrar apenas que a análise mais sofisticada do fenômeno, naquela época, era a que se podia encontrar no livro de Maria Isaura Pereira de Queiroz, já citado anteriormente. Obra seminal e reconhecida internacionalmente – já dizia um de meus professores de graduação que talvez fosse mais lúcida e abrangente do que o livro de Norman Cohn, surgido aproximadamente na mesma época. De todo modo, Maria Isaura Pereira de Queiroz ocupa-se do milenarismo como fenômeno geral, detendo-se nos casos particulares quando eles podem informar algo à argumentação teórica do livro. Duglas Teixeira Monteiro ocupa-se monograficamente do tema do Contestado, o que lhe confere grandes vantagens – entre outras a de poder aprofundar temas que Maria Isaura Pereira de Queiroz

apenas levanta, como o do caráter lúdico da guerra, do ponto de vista dos sertanejos revoltados.

Os principais autores que haviam tratado do Contestado, anteriormente a Duglas, são o já citado Oswaldo Cabral e Maurício Vinhas de Queiroz. Esse último também deixou obra fundamental para o entendimento do surto milenarista do Contestado, particularmente no que respeita à recolha de documentos escritos e depoimentos. Mas também no seu caso a originalidade teórica fica a dever ao esforço que Duglas realizaria menos de dez anos depois.

São esses os principais interlocutores de Duglas Teixeira Monteiro, em 1974. Seu livro apresenta uma densidade inversamente proporcional à extensão da bibliografia. Essencialmente, Duglas trata de rejeitar as abordagens da guerra em termos da “malignidade essencial” dos “fanáticos”; talvez por isso Demerval Peixoto e Geraldo Pauwels tenham pouco espaço na obra de Duglas. Por outro lado, do ponto de vista factual havia pouco a acrescentar – o texto de Duglas é essencialmente uma releitura da guerra do ponto de vista dos sertanejos. A novidade se dá precisamente pelos autores que Duglas combina no enfoque da guerra: Jung e Huizinga, para citar os que me pareceram mais relevantes. Aos dois, poderíamos acrescentar Mannheim, Weber, Goldmann, Eliade, Ricoeur e muitos outros; no entanto, considero que o peso de Jung e Huizinga é grande o bastante para eles merecerem algo mais que um registro *en passant*.

Os errantes do novo século são uma leitura da ação sertaneja no Contestado em termos de sistema simbólico. Ao esquematismo euclidiano que opõe as luzes da razão ao obscurantismo da religiosidade (esquema já bem desgastado na década de 70, diga-se de passagem), Duglas propõe a alternativa de entender os sertanejos *from the native's point of view*. E tendo de lidar com material tão complexo como as representações coletivas concentradas no cordel sobre a gesta carolíngia, Duglas recorre ao entendimento junguiano dos símbolos. Confesso que é uma das

partes mais ligeiras e menos satisfatórias do texto de Duglas – aqui como em todos os casos em que se trata de verificar permanências de longa duração em sociedades iletradas ou que carecem de quantidade significativa de registros escritos, a opção pela continuidade estrutural é muitas vezes a saída de emergência. De todo modo, Duglas critica a utilização de Jung para entender as semelhanças da noção sertaneja de “guerra santa” com seus paralelos na Antigüidade; a idéia central de Duglas é estabelecer um paralelo entre a rejeição do mundo físico pela “ordem” sertaneja e o combate sagrado dos israelitas contra seus inimigos. Mesmo na ausência de uma derivação direta comprovável, nos diz Duglas que:

É desnecessário recorrer a uma noção de arquétipo como a de Jung para explicar as ressonâncias arcaicas da ‘teologia’ da irmandade. Basta que se considere a possibilidade de que, confrontados com uma conjuntura extremamente crítica, esses homens, que dispunham de um patrimônio de representações coletivas, assistemático, mas radicado na tradição cristã, foram forçados a recolocar o problema do mal e da salvação [...] no entanto, a posição do Inimigo é inequívoca – é a síntese simbólica do mundo secular dentro do qual está ilhada a irmandade.

Se Duglas se detivesse aqui, seu livro não teria nada a acrescentar à discussão sobre o Contestado. É o esforço no sentido de entender esse “mundo simbólico” dos sertanejos e, na medida do possível, mapear suas origens, que dá o tom característico da crítica de Duglas a Jung. O trecho citado de *arquétipos e inconsciente coletivo* não poderia ser mais contrário à antropologia dos *Errantes*:

No meu ponto de vista, é um grande erro admitir que a alma do recém-nascido é uma tábula rasa e afirmar em conseqüência que nela não exista absolutamente nada. Posto que a criança

vem ao mundo com um cérebro predeterminado por herança e diferenciado [...] Pode-se comprovar que essas disposições são instintos e pré-formações herdadas [...] São os arquétipos. Os arquétipos assinalam caminhos determinados a toda atividade da fantasia e produzem desse modo assombrosos paralelos mitológicos, tanto nas criações da fantasia onírica infantil como nos delírios da esquizofrenia [...] Não se trata então de representações herdadas mas de possibilidades de representações [...] Mas assim como os arquétipos aparecem como mitos na história dos povos, também se encontram em cada indivíduo e exercem sua ação mais intensa, ou seja, tornam a realidade mais antropomórfica, ali onde a coerência é menor ou mais fraca e onde pode então a fantasia dominar os dados do mundo exterior.

A desconfiança de Duglas é compreensível: ao falar da irmandade escatológica dos sertanejos do Contestado não se trata de crianças nem de esquizofrênicos, e a noção de arquétipo junguiana acaba sendo apenas um modo particularmente sofisticado de exilar o Contestado de nosso entendimento.

Todavia, é na percepção da guerra do Contestado como “jogo”, por parte de seus participantes, que reside grande parte da originalidade da análise de Duglas. Sendo o Contestado episódio inequivocamente colorido por expectativas messiânicas (ao contrário de Canudos, onde é assunto controverso), a atividade econômica dos sertanejos não foi contínua nem normal, notabilizando-se, ao contrário, pelo saque e desperdício. Em perspectiva centrada nos valores litorâneos, republicanos e racionais isto constitui mais uma prova, portanto, do erro essencial em que viviam os rebeldes do Contestado.

Duglas, no entanto, supera a infantilização de seu objeto e mostra que o entendimento da guerra sertaneja em termos lúdicos nada tem de pueril. Ao contrário, ressalta a idéia de que, para os rebeldes do Contestado, havia se inaugurado um “tempo de exceção”

– em que tudo era permitido num mundo que vivia seu fim iminente. Esse “tempo” Duglas procurou entender com o apoio maciço das idéias de Caillois, Eliade e Huizinga; as citações dos dois primeiros são mais freqüentes, porém me parece que o peso teórico do último é muito maior.

O entendimento da guerra do Contestado, em termos lúdicos, supõe uma premissa anterior, a de que os valores e práticas dos sertanejos constituem sistema simbólico que, sendo diferente, nem por isso é absurdo a ponto de não se poder compreendê-lo. E é como sistema simbólico que o jogo, a guerra e a religião são abordados nos *Errantes*: aqui, tal como na análise de Huizinga, as esferas do bélico e do sagrado se confundem, sendo ambos entendidos como atividade lúdica.

Huizinga parte da tese, ousada pelos padrões de 1938 (data da conclusão do seu livro que nos interessa aqui), de que o homem, mais que racional, deve ser definido como animal que joga.

– O jogo é fato mais antigo que a cultura [sic], pois esta, mesmo em suas definições menos rigorosas, pressupõe sempre a sociedade humana; mas, os animais não esperaram que os homens os iniciassem na atividade lúdica [...] Os animais brincam tal como os homens [...] mesmo em suas formas mais simples, ao nível animal, o jogo é mais do que um fenômeno fisiológico ou um reflexo psicológico. Ultrapassa os limites da atividade puramente física ou biológica. É uma função significante, isto é, encerra um determinado sentido. [Grifos meus]

Huizinga supõe igualmente que o jogo, longe de ser atividade infantil e necessariamente ligada ao riso, pode ser elemento fundamental da atividade cultural de adultos normais; não há porque considerar a contemplação do maravilhoso, como no Contestado, como traço de retardo no desenvolvimento social.

No Contestado, o elemento lúdico por excelência é a transposição da gesta carolíngia para o campo de batalha; a tropa

conhecida como os *Doze Pares de França* são a encarnação mesma do lúdico na guerra. Lutam com facões, o que deve ter sido inútil, em termos técnicos, contra a guerra altamente mecanizada que o governo lhes movia. Duglas salienta, no entanto, que na perspectiva lúdico-reencantatória dos sertanejos, esse era o “modo correto de combater. Um modo ritualizado, inconveniente do ponto de vista prático, mas necessário e compreensível dentro do mundo criado pela *irmandade*”. Mais do que jogo, o reencantamento do mundo promovido pelos sertanejos faz supor também a idéia de “festa”: aqui também Duglas apropria-se das idéias huizinguianas, derivadas por sua vez da análise de Karl Kerényi. Jogo e festa são, antes de tudo, atividades significantes, que remetem a conceitos e dotam o mundo de significado. É nesses termos que Duglas se utilizou do *homo ludens* huizinguiano para entender o homem do Contestado.

Em suma, o entendimento da remitificação que anima a peleja do lado dos sertanejos é bastante sofisticado em Duglas, ainda que dispensando o instrumental junguiano; a referência a Paul Ricoeur resume a posição de Monteiro sobre o assunto:

Em certo sentido, somente [o homem moderno] pode reconhecer o mito enquanto mito, porque somente ele atingiu o ponto no qual história e mito se separaram; esta ‘crise’, esta decisão, a partir da qual mito e história se dissociam, pode significar a perda da dimensão mítica; com o tempo, o mito não pode mais ser coordenado com o tempo dos eventos ‘históricos’ [...] somos tentados a entregar-nos a uma radical demitização de todo o nosso pensamento. Mas uma outra possibilidade nos é oferecida: precisamente porque vivemos e pensamos após a separação entre mito e história, a demitização de nossa história pode tornar-se o avesso de uma compreensão do mito enquanto mito, e a conquista, pela primeira vez na história da cultura, da dimensão mítica.

Duglas não consegue opor, como parecia tão simples a Euclides, o mito à história. Sabe que ambos incidem sobre o mesmo

fenômeno, a apreciação do fluxo do tempo e seu sentido, e que a distinção entre ambos pode ser muito mais de intensidade que de essência. No caso do Contestado, se formos levar a sério o papel da gesta carolíngia, não há como estabelecer clivagens rígidas, sob pena de tratarmos os sertanejos como mentalmente incapazes.

Portanto, nos termos do que foi discutido acima, temos como eixos tradicionais para o estudo do Contestado, antes da obra de Duglas Teixeira Monteiro: em primeiro lugar, a vida (ou melhor, as vidas) de João Maria e de seu sucessor, José Maria, como conduzindo ao fanatismo catalisador da miséria sertaneja (aplicação das idéias de Euclides ao Contestado: Antônio Conselheiro lhe interessa como expoente maior dos erros da colonização, mas é apenas um *case-study* que tem origem semelhante aos demais sertanejos); em segundo, o papel do capital internacional introduzido na área onde iria se originar a guerra; e, por fim, a questão de limites como originador da luta (a explicação mais falha das três, em minha opinião; a questão de limites elucidada o porquê da primeira intervenção armada contra os sertanejos, mas não informa nada acerca de sua mentalidade, valores e razões de conduta).

Sem desprezar as alternativas acima, Duglas oferece uma explicação muito original e, creio, mais satisfatória ao enfatizar o papel do compadrio como elemento determinante na condução da luta: e para além dos laços locais entre fazendeiros e rebeldes, Duglas mostra que o esquema das lealdades hierárquicas transcende os regionalismo e manifesta-se também nas relações dos coronéis com o governo estadual e deste com o governo central, retomando e desenvolvendo algumas idéias de Victor Nunes Leal em seu clássico *Coronelismo, enxada e voto*.

Leal procura basicamente mostrar que a tradição do mandonismo local na República Velha tem suas raízes no sistema colonial e que, ao contrário das aparências, a Constituição de 1891 não é generosa na autonomia municipal – pelo contrário. Daí resulta uma situação social que, para os sertanejos como os habitantes dos redutos do Contestado implica que

– Completamente analfabeto, ou quase, sem assistência médica, não lendo jornais nem revistas, nos quais se limita a ver as figuras, o trabalhador rural, a não ser em casos esporádicos, tem o patrão na conta de benfeitor. E é dele, na verdade, que recebe os únicos favores que a sua existência conhece. Em sua situação, seria ilusório pretender que esse novo pária tivesse consciência do seu direito a uma vida melhor e lutasse por ela com independência cívica. O lógico é o que presenciamos: no plano político, ele luta com o ‘coronel’ e pelo ‘coronel’. Aí estão os votos de cabresto, que resultam, em grande parte, da nossa organização econômica rural.

Duglas retoma o tema da dependência regional em várias passagens do livro: notadamente a intromissão do capital estrangeiro na região, por meio da construção da ferrovia e da conseqüente desapropriação em larga escala das terras nas suas margens, será um fator de desestabilização e perplexidade para caboclos e coronéis. Leal resume a tese central de seu livro ao afirmar que:

– Ao estudarmos a autonomia municipal no Brasil, verificamos, desde logo, que o problema não é o da autonomia, mas o da falta de autonomia, tão constante tem sido em nossa história [...] o amesquinamento das instituições municipais.

De acordo com Duglas Teixeira Monteiro, a ação do “coronel” tende para a esfera privada e a das oligarquias tende para a esfera pública.

– Quando as oligarquias estaduais se vêem envolvidas em projetos econômicos ou administrativos amplos [...] como concessões de terras, negociatas com grupos econômicos nacionais ou estrangeiros, planos de colonização, os chefes locais passam à condição de peões ou, na melhor das hipóteses, de sócios menores

em jogadas que os obrigam a pensar muito além do âmbito local e dos vínculos concretos que mantêm com suas clientelas.

Com isso, vai se definindo o papel da entrada de capital estrangeiro, concretamente no caso da *Brazil Railway* que, ao obter a concessão para um trecho ferroviário, efetivamente expulsou de uma área de 15 km, em cada margem da ferrovia, moradores muito antigos. Como oposição ao antigo século começa o novo - segundo Duglas, não no idílio milenarista dos sertanejos, mas como século do dinheiro, dos negócios e da violência crua. Tal é atestado num trecho bem conhecido da carta de um sertanejo, que afirma:

– Nós estava em Taquaruçu tratando da noça devoção e não matava nem robava, o Hermes mandou suas força covardemente nos bombardiar onde mataram mulheres e crianças portanto o causante de tudo isto é o bandido do Hermes e portanto nós queremos a lei de Deus que é a monarquia. O governo da República toca os Filhos Brasileiros dos tereno que pertence a nação e vende para o estrangeiro, nós agora estremo disposto a fazer prevalecer os noços direito [sic].

Seguindo a análise de S. F. Gudeman acerca do *compadrazgo* numa comunidade panamenha e de Antônio Augusto Arantes Neto, Duglas vem a enxergar o fenômeno pela relação com os processos de secularização; todavia, tem de se deparar com dificuldade adicional em sua análise do peso das relações de compadrio no Contestado, o do apadrinhamento interclasse. Nesse quadro, a preferência crescente pelo batismo dos filhos pelo monge, e não mais pelo padre, indicam ruptura (Duglas evita o termo por considerá-lo pejorativo e enfoca o lado do governo em detrimento dos rebeldes e tem certa razão).

– Batismo e compadrio, de um modo geral, podem ser vistos como o estabelecimento de uma ponte entre a esfera das coisas

profanas e das coisas sagradas [...] Dessa perspectiva, é-se levado a pensar que o processo de desenvolvimento da religião católica rústica no Contestado seguiu um curso de radicalização progressiva, expressa pelas várias modalidades de batismo, culminando na rejeição do batismo eclesiástico.

A ousadia teórica do autor dos *Errantes*, por comparação com o que se escrevia até então sobre os rebeldes (motivados patológica ou economicamente, conforme a maior parte dos comentadores já citados), fica patente na sua leitura de um dos episódios mais cruéis da guerra, o assassinato do próprio padrinho pelo sertanejo Adeodato, famoso pelas façanhas violentas:

– Adeodato [...] fora criado na fazenda de seu padrinho, onde também vivia seu pai. Ali trabalhara como peão e ali se casara. Em certo momento do conflito, liderando um piquete de 300 homens, ataca a propriedade de seu padrinho e ex-padrão. Com ele vai um outro ex-camarada que também tinha sido ‘criado da casa’. Fugindo o padrinho para o mato, o afilhado o persegue e assassina.

Para Duglas, trata-se de ocorrência isolada, na ausência de outras que permitam identificar um padrão, mas não se deve atribuí-la ao caráter facinoroso de Adeodato (os jornais da época falam de sua “normalidade e equilíbrio”); para Duglas, é episódio tão importante que, mais do que quebrar a habitual manutenção dos laços de compadrio, mesmo durante o desenrolar das operações, revela a própria lógica interna do movimento. A violência do gesto de Adeodato inaugura um mundo novo; e tão novo que não comporta mais as relações de apadrinhamento passadas.

Tendo em vista o que havia sido produzido de relevante para o estudo do compadrio no Contestado até a obra de Duglas, temos os seguintes grandes eixos teóricos: o patológico, o político e o sociológico.

Uma das novidades introduzida pelos *Errantes* foi o fato de o autor não seguir exclusivamente qualquer dessas vertentes, ainda que as citasse quando necessário. As tensões de classe, os atritos fronteiriços, o catolicismo rústico são todos elementos aproveitados na análise de Monteiro, que apenas descarta o estudo de tipo “patológico”. Mas ele nega a primazia a qualquer deles individualmente e introduz dois elementos até então relativamente despercebidos nessa análise - as relações de compadrio e a literatura popular.

Duglas Teixeira Monteiro não foi o primeiro a enxergar a relevância do compadrio no episódio do Contestado, mas certamente inovou ao relacioná-lo com o contexto mais amplo de introdução de novas relações de poder entre o governo federal e as unidades administrativas menores – enxergando paralelos entre o microcosmo de Adeodato e o macrocosmo das relações do governo federal com os coronéis.

Entre as principais fontes utilizadas por Duglas, a literatura de cordel tem peso especial. O cordel fez sentir sua presença também em Canudos, para desgosto de Euclides da Cunha; mas o seu peso na formação mental dos sertanejos dos redutos do sul estava para ser identificado claramente. Não obstante, as remissões de Duglas Teixeira Monteiro, num sentido mais amplo, o papel da literatura de cordel no imaginário dos movimentos messiânicos nacionais, ainda está por ser investigado; quem o fizer terá à disposição um grande tema.

O grande tema cultural animador dos livros de cordel lidos pelos combatentes do Contestado, e ao qual Duglas dá grande destaque, é o da gesta carolíngia enxergada em termos de elemento lúdico, na chave proposta por Johan Huizinga.

“O hábito da leitura não constituiria fato extraordinário e o problema é saber que espécie de livro merecia a predileção dos velhos brasileiros de outrora”. Assim define Luis da Câmara Cascudo a questão do consumo de livros no Brasil dos sécs.XVI-XIX. Este é um tema ainda por estudar, mas ao qual Duglas dedica

atenção especial. O tema do livrinho notável que inspirou boa parte da condução da luta do Contestado, a *História de Carlos Magno* eram

...as proezas do invencível Bernardo del Carpio, as felizes respostas de Bertoldo, as simplicidades de Bertoldinho e as astúcias de Cacasseno, a virtuosa senhora Dona Francisca do Algarve, os Três Corcovados de Setúbal, Confissão do Marujo Vicente, todos vindos de Portugal, com a louça azul de Macau e a farinha do Reino, e todos editados depois de 1840 no Rio de Janeiro na casa Laemmert.

O uso de nomes dos personagens da história de Carlos Magno pelos rebeldes do Contestado é fato bem conhecido. O peso da literatura de cavalaria no interior do Brasil é inversamente proporcional à sua decadência na Europa: a *História do Imperador Carlos Magno e dos Doze Pares de França* foi, até poucos anos, o mais conhecido no interior do Brasil. Menos nos centros urbanos do que nas fazendas de gado, onde era, por vezes, o único livro impresso da casa, em velhas edições portuguesas. No centro da trama estava Bernardo del Carpio, invencível, espécie de *Superman avant la lettre*. No entanto, Roldão e Oliveiros tiveram maiores simpatias populares.

A origem do volume é controversa: parece dar-se numa história muito popular no fim do séc.XIII, *Fierabrás*, que envolve a batalha e a prisão dos Doze Pares pelo personagem-título, filho do almirante Balão e rei de Alexandria; Floripes ou Floripa, filha do emir, apaixonou-se por um deles e pediu a sua liberdade. Segue-se a conversão ao catolicismo etc. Discute-se se era poema autônomo ou parte de outro, sobre a destruição de Roma, hoje perdido. Surge em castelhano no séc.XVI, com o título de *Historia del Imperador Carlomagno y de los Doce Pares de Francia: e de la cruda batalla que hubo Oliveros com Fierabrás, rey de Alexandria, hijo del grande almirante Balán*, edição de Jacó Cromberger, alemão,

Sevilha, 25 de abril de 1525. Menéndez y Pelayo crê na existência de muitas outras edições anteriores e que a tradução para o francês foi feita por um Nicolás de Piamonte; ele aproveitara uma versão em prosa do Fierabrás, de 1478.

A primeira edição portuguesa é de 1615, Lisboa, por Domingos Fonseca; compõe-se de fólho de 30 folhas, com duas colunas. A tradução portuguesa será apenas no séc.XVIII, de Jerônimo Moreira de Carvalho, Físico-Mor do Algarve, que também traduziria *Roberto do Diabo* em 1733. A da *História de Carlos Magno* é de 1728, in-8º; houve outra em Coimbra, 1732, também in-8º. Jerônimo ampliou a história original, publicando, em 1737, outro volume com as andanças de Boiardo e Ariosto; a crônica castelhana foi traduzida e ampliada pelo reverendo protonotário apostólico Alexandre Gaetano Gomes Flaviense, de Chaves, doutor em teologia, com o título: *Verdadeira terceira parte da história de Carlos Magno, em que se escrevem as gloriosas ações e vitórias de Bernardo del Carpio. E de como venceu em batalha os Doze Pares de França, com algumas particularidades dos príncipes de Hispânia, seus povoadores de reis primeiros*. Lisboa, escrita pelo referido padre, 1745, in-8º. O impressor Simão Tadeu Ferreira acrescentou essa terceira parte às duas de Jerônimo.

Para efeito do livro que nos interessa aqui, o mesmo protonotário reuniu as proezas carolíngias na versão definitiva: *História nova do Imperador Carlos Magno e dos Doze Pares de França: contém a grande batalha que teve com Malco, rei de Fez, à qual venceu Reinaldo de Montalvão, e dos muitos trabalhos que este padeceu por traição de Galalão, sendo sempre leal, constante na fé e melhor dos Doze Pares*. Lisboa, 1789. Este era o “Carlos Magno comentado”, muito lido em princípios do séc.XIX.

Duglas Teixeira Monteiro não foi o primeiro a reconhecer o peso da literatura popular de cavalaria no levante: um jornal da época afirma que o livro predileto do “indolente e ignorante” caboclo paranaense é a *História de Carlos Magno*...

...que entusiasmo e alucina o seu espírito primitivo com aventuras extraordinárias de heróis invencíveis, homens que sozinhos atacam e derrotam exércitos aguerridos. E o caboclo acredita piamente nas façanhas de Roldão, e admira maravilhado a bravura cavalheirosa de Oliveiros [...]

A *História de Carlos Magno* (à qual não tive acesso direto) dá notícia de que...

...Carlos Magno tinha três condições virtuosas. A primeira era fazer a todos igual justiça, sem que ninguém se queixasse. A segunda, ouvir e responder a todos com paciência, e a terceira era ser manso e pacífico no falar e repreender [...] Mandava, Carlos Magno, ensinar a seus filhos todas as artes liberais; e em sendo capazes, os mandava ensinar a andar a cavalo com todos os manejos da cavalaria e os mandava armar de todas as armas, jogar a espada, achas de armas, lanças e justas, para que fossem destros nas armas e guerra, e finalmente os fazia exercitar em todo o gênero de armas e peleja.

A importância da literatura de cavalaria surge em documentos dos próprios habitantes dos redutos, que emprestam relevância particular à observância das “formas”.

Não sendo intenção primeira de Duglas a análise exclusiva do papel da gesta carolíngia no Contestado, ele é relativamente breve em sua análise. Mas vale a pena nos determos em suas considerações.

Como já vimos acima, Duglas compreende a identidade cultural dos sertanejos em termos simbólicos e lúdicos (Huizinga). É também sob esses dois aspectos que devemos analisar a relação entre a monarquia (de cordel/real) e o ideário dos revoltosos. Duglas nos lembra que é sob três aspectos “bem comprovados” somente que se pode estabelecer ligações entre a lenda de Carlos Magno e dos Doze Pares de França e o Contestado; são eles, em primeiro lugar, a existência

efetiva de um corpo militar separado, dentro do conjunto das forças rebeldes, denominados “Doze Pares de França”; em segundo, sabe-se que José Maria fazia leituras públicas de trechos da obra; e por fim e mais importante, um dos rebeldes capturados informou que existia a crença, nos redutos do Contestado, de que “ia fazer mil anos da guerra de Carlos Magno”, e que os tempos estavam maduros para a guerra de São Sebastião. Esta última afirmação reveste-se de singular importância em minha opinião, pois revela uma visão milenarista absolutamente original – o milênio como em vias de conclusão, sendo contado não a partir de Jesus Cristo, mas tendo por marco um personagem secular como Carlos Magno.

Mesmo levando em conta o caráter lúdico das atividades dos rebeldes, sublinhado primeiramente por Maria Isaura Pereira de Queiroz e, em segundo lugar, por Duglas Teixeira Monteiro, este último afirma que a leitura pública da *História de Carlos Magno* devia ter importância ritual que fosse além do mero entretenimento. Vários aspectos das relações de compadrio, passadas ou presentes também são identificados por Duglas na versão do texto utilizada pelos sertanejos – as relações entre os “pares” são de iguais ou potencialmente iguais; e Carlos Magno, que surge como uma espécie de “coronel” de seus pares, sente-se obrigado a vingar os que supõe falecidos: “Com que cara hei de falar com os parentes dos mortos?”

A idealização do tempo presente em termos míticos pelos sertanejos está fora de dúvida – encontra-se bem sintetizada no documento que dá nome ao livro de Duglas, a “Carta de Jesus Cristo para dar conselho aos errantes do novo século”:

– Carta de Jesus Cristo para dar conselho aos errantes do novo século, o qual apareceu no mundo para livrar pecadores das penas do inferno que estão merecendo pelos grandes erros que estão cometendo. Jamais ninguém adora santo. Jamais ninguém tem piedade dos necessitados até pela ambição perdeu amizade de seus próprios pais, enfim há uma tão horrenda contrariedade entre o povo [...]

A nostalgia da ordem pretérita, para a qual a gesta carolíngia fornece uma “história”, não se esgota na contemplação da idade de ouro; como vimos anteriormente, o compromisso redentor dos sertanejos do Contestado implicava ao mesmo tempo numa ruptura radical com o presente – tão radical a ponto de fazer Adeodato assassinar seu padrinho. A tensão escatológica entre o retorno à inocência perdida e a necessidade imperiosa de rompimento imediato com as amarras deste mundo se faz sentir em todos os movimentos milenaristas. Aqui também a originalidade de Duglas se mostra em localizar a tensão em meio a elementos lúdicos e lendo, com grande atenção, nas entrelinhas do cordel de Carlos Magno. Ao fazê-lo, Duglas segue os passos de Ricoeur e mostra que, longe de ser incompatível com a assepsia hospitalar do mundo do progresso, a imaginação sertaneja se reapropriou do mito dando-lhe feição nova. A esse respeito, é significativa a alusão da “proclamação” do “imperador constitucional” Manoel a respeito do uso da aviação. Indivíduos apenas retrógrados e que imaginem o presente como carnavalização da monarquia não atentariam jamais para as possibilidades técnicas do progresso.

Notas

1. As citações bíblicas foram tiradas da *Bíblia de Jerusalém* (São Paulo: Edições Paulinas, 1985), as de pseudepígrafos da edição de James Charlesworth (*The Old Testament Pseudepigrapha*. New York: Doubleday, 2 vols. 1983-1985) e as de Josefo da edição da Loeb Classical Library.
2. São Paulo: *Dois Cidades*, 1974. A edição, além de esgotada, é precária: este é um dos clássicos da historiografia brasileira que estão fazendo por merecer uma reedição - e não apenas uma nova tiragem.
3. Originalmente, o livro foi tese de doutoramento do Departamento de Sociologia da Universidade de São Paulo, defendida em 09/03/1973, sob a orientação do Prof. Dr. Azis Simão.
4. O que gerou o inconformismo de setores da intelectualidade, nacional e estrangeira, saudosos dos dias em que historiografia e militância andavam juntas; cf. por exemplo a “denúncia” de François Dosse. *A história em migalhas. Dos Annales à nova história*. Campinas: Unicamp, 1994, ou os ataques virulentos de Ciro Flamarion Cardoso a Paul Veyne em *Ensaio racionalistas*. Rio de Janeiro: Campus, 1988. Pp.93 ss.

5. O impacto da entrevista de Samuel Wainer com Dilermando de Assis, assassino de Euclides da Cunha é característico do peso dado aos *Sertões* pelo PCB; Wainer ficou malvisto ao apresentar um retrato simpático do carrasco de um dos ícones do Partido. Cf. Samuel Wainer. *Minha razão de viver*. Rio de Janeiro: Record, 1987. P.63.
5. Euclides da Cunha. *Os sertões*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1954. P.101.
6. Nina Rodrigues. “A loucura das multidões” in: *As coletividades anormais*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1939. P.131.
7. O próprio índice do livro de Luz é indicativo da imitação pretendida dos *Sertões* - 1. A terra, 2. A história, 3. O homem e assim por diante. *João Maria – Interpretação da Campanha do Contestado*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1960.
8. Idem, pp.5-8.
9. Cabral, op.cit. p. 14 e Cunha, op. cit. p.181.
10. Referência curiosa a duas tradições distintas, a monárquica e a separatista.
11. Cabral, op. cit. pp. 223-225.
12. Idem, p.107 ss.
13. Idem, p.159 ss.
14. Idem, p.179 ss.
15. *Divine disclosure: an introduction to Jewish Apocalyptic*. Minneapolis: Fortress Press, 1992. P.67 ss.
16. Monteiro, op. cit. pp. 116-117.
17. Henrique Wolland, participante ativo da guerra ao lado dos sertanejos, de origem alemã.
18. Monteiro, op. cit. p.263.
19. Sobre o tema, é de se notar a entrevista com o pesquisador Nilson Thomé, na qual o entrevistado fornece abundantes exemplos da persistência do culto aos monges, ainda em 1997, no sertão do Sul. Thomé afirma que os valores ligados à crença nos monges “[...] não são antagônicos, por exemplo, aos valores da religião católica. O João Maria continua sendo o santo dessa gente. O avô cultuou o santo, o pai também e isso se transmite de geração a geração. O Santo João Maria, portanto, existe nos dias atuais, é o santo dessa região”. Cf. *A Notícia – Especial - Internet* [<http://adframe.br.starmedia.com/anoticia/frameset.htm?http://www.an.com.br/grande/thome/index.htm>].
- 20.Cf. Cabral, op. cit. p. 67. Euclides da Cunha também deixou um quadro irônico da

ação dos monges que haviam anunciado o fim do mundo em mau português, mau latim e mau italiano. Cf. Cunha, op. cit. p. 130.

21. Monteiro, op.cit. p.81.

22. *Messianismo e conflito social (A guerra sertaneja do Contestado: 1912-1916)*. São Paulo: Ática, 1981. Duglas dedica uma parte importante do livro ao “diálogo com outros intérpretes”, dos quais Laís Mourão Sá, Maurício Vinhas de Queiroz e Maria Isaura Pereira de Queiroz são os mais importantes. Cf. Monteiro, op. cit. pp. 181 ss.

23. Um autor inteligente poderia se dispor a fazer algo semelhante do ponto de vista dos vencedores.

24. Devo dizer que são as páginas menos satisfatórias da obra de Duglas – o recuo até o mundo do Antigo Testamento é feito sem grande cuidado e com bibliografia algo aleatória. Cf. Monteiro, op. cit. p. 173 ss.

25. Idem, p.178.

26. Cito a edição em espanhol por ter sido a mesma utilizada por Duglas. Cf. Carl Gustav Jung. *Arquetipos e inconsciente colectivo*. Buenos Aires: Paidós, 1970. Pp. 62-63.

27. Monteiro, op. cit. p. 135.

28. Johan Huizinga. *Homo ludens*. São Paulo: Perspectiva, 1993.

29. Idem, pp. 3-4.

30. Parece-me que toda a análise que põe ênfase no tema da “imaturidade” da expectativa sertaneja não faz mais que reeditar o preconceito comtiano da superação da religião pela ciência. Cf. Huizinga, op. cit. p. 8.

31. Monteiro, op. cit. p. 135. Cf. ainda o Depoimento III, recolhido junto com outros por Duglas ao final do livro.

32. “Vom Wesen des Festes” in: *Paideuma. Mitteilungen zur Kulturkunde*. I Heft 2 (dez. 1938). Pp. 59-74, cit. por Huizinga, op. cit. p. 25.

33. *Finitude et culpabilité. II. La symbolique du mal*. Paris: Aubier, 1963. Pp. 153-154, cit. por Monteiro, op. cit. p. 125.

34. São Paulo: Editora Alfa-Ômega, 1993.

35. Leal, op. cit. p. 25.

36. Uma profecia *ex eventu* interessante, envolvendo o tema da modernização tecnológica, diz respeito ao monge João Maria de Jesus (o segundo João Maria), que teria antecipado, em visões, a vinda da ferrovia e até mesmo da aviação. Esta última teve um impacto muito maior

do que se imagina no meio sertanejo: embora a sua utilização na campanha tenha sido irrelevante, foi o primeiro uso operacional de aviões militares no Brasil; e o tema surge não apenas na profecia de João Maria de Jesus como também no manifesto “monarquista” de “Dom” Manoel Alves de Assunção Rocha. Cf. supra, p. XXX e Cabral, op. cit. pp. 166-169.

37. Leal, op. cit. p. 50.

38. Monteiro, op. cit. p. 25.

39. Idem, p. 31.

40. Demerval Peixoto (pseud. de Crivelaro Marcial). *Campanha do Contestado*. Curitiba: Prefeitura Municipal de Curitiba, 1995. p. 51.

41. *Household, Family and Compadrazgo in a Panamanian Community*. Tese de doutorado, 1969 [sic].

42. *Compadrio in Rural Brazil: Structural Analysis of a Ritual Institution*. Dissertação de mestrado. São Paulo: Departamento de Ciências Sociais da Universidade de São Paulo, 1970.

43. Monteiro, op. cit. pp. 60-61.

44. Idem, p. 70.

45. Idem, p. 71.

46. Idem, p. 72.

47. *O Estado*, 12 e 13/8/1916, cit. por Monteiro, idem.

48. Cunha, op. cit. p. 146 ss.; um tratamento bem distinto é dado por José Calasans. *O ciclo folclórico do Bom Jesus Conselheiro. Contribuição ao estudo da campanha de Canudos*. Bahia: Tipografia Beneditina, 1950.

49. Cf. Marlyse Meyer. “Le thème de chrétiens et maures dans le folklore brésilien”. Comunicação apresentada no colóquio “Les barbaresques au XVIIIe siècle”. Ste.Auxoise, maio 1972 (ms), ao qual não tive acesso.

50. *Cinco livros do povo*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1953. P.21.

51. Idem, p. 23.

52. Idem, p. 441.

53. Idem, pp. 443-445.

54. *O Paraná* (Ponta Grossa), 21/2/1914. Cit. por Jean-Claude Bernardet. *Guerra camponesa no Contestado*. São Paulo: Global, 1979. P.55.

55. Cit. por Bernardet, op. cit. pp. 30-32.
56. Monteiro, op. cit. pp. 111-119. É de se notar ainda que segundo Monteiro, diversos informantes referiam-se alternativamente aos Doze Pares de França como “Doze Pares de São Sebastião”, reforçando as simbioses entre personagens míticos no Contestado.
57. Idem, p. 113.
58. Idem, p. 116.
59. Idem, p. 253. Nessa e noutras passagens modifiquei ligeiramente os erros ortográficos dos originais.
60. Idem, p.13.

Normas para os colaboradores

1. Os artigos devem conter em torno de 25 laudas com 30 linhas de 65 toques, aproximadamente 49.000 caracteres.
2. Os originais devem ser encaminhados ao Editor, em disquete, programa Word, com uma cópia impressa. *Usar apenas formatação padrão.*
3. Os artigos devem estar acompanhados de resumos em português e inglês, contendo aproximadamente, cada um, 80 palavras.
4. Em seguida ao nome do autor, devem constar informações sobre a formação e a vinculação institucional, com o máximo de cinco linhas.
5. Notas, referências e bibliografia devem estar de acordo com as normas da Associação Brasileira de Normas Técnicas (ABNT) e colocadas ao final do artigo.
6. Resenhas devem ter cerca de 75 linhas de 65 toques, ou seja, aproximadamente 4.900 caracteres.

impressão e acabamento

 *gráfica e editora*
inconfidência

fores: (61) 3552.4024 3552.2510 fax: (61) 3386.2350
brasilía distrito federal

Site: www.graficainconfidencia.com.br
E-mail: graficainconfidencia@zaz.com.br

