

Krypton

[Identità] [Potere] [Rappresentazioni]

Apologie



Roma TrE-Press

2013

Periodico semestrale del Dipartimento di Lingue,
Letterature e Culture Straniere
edito dalla *Roma TrE-Press*

Anno I, numero 1/2013
Università degli Studi Roma Tre

Direttore Responsabile
Giorgio de Marchis (Università Roma Tre)

Redazione
Alberto Basciani (Università Roma Tre), Paolo Brog-
gio (Università Roma Tre), Carmen Burcea (Univer-
sitatea din București), Julián José Lozano Navarro
(Universidad de Granada), Luigi Magno (Università
Roma Tre), Álvaro Santos Simões Junior (Universi-
dade Estadual Paulista), Simone Trecca (Università
Roma Tre)

Comitato scientifico
Anxo Abuíñ González (Universidade de Santiago de
Compostela), Manuel Aznar Soler (Universitat Au-
tònoma de Barcelona), Marcos Bagno (Universidade
de Brasília), Harald Braun (University of Liverpo-
ol), Massimo Canevacci (Universidade do Estado do
Rio de Janeiro), Romain Descendre (École Normale
Supérieure de Lyon), Rudolf M. Dinu (Universita-
tea din București), Dan Dungaciu (Universitatea din
București), Franco Giacone (Sapienza Università di
Roma), Boris Gobbille (École Normale Supérieure de
Lyon), Keith Hitchins (University of Illinois), José
Luis Molinuevo (Universidad de Salamanca), Berar-
dino Palumbo (Università di Catania), José Antonio
Pérez Bowie (Universidad de Salamanca), Patricia Pe-
terle (Universidade Federal de Santa Catarina), Alain
Tallon (Université Paris-Sorbonne)

Progetto grafico-editoriale
Roma TrE-Press

<http://romatrepress.uniroma3.it>

Data di pubblicazione
Roma, aprile 2013

ISSN: 2282-3301

Krypton

[Identità] [Potere] [Rappresentazioni]

<i>Apologie</i>	3
J. Mayorga, <i>Il teatro è un'arte politica</i>	5
L. Magno, <i>Apologie étatique et concorde religieuse. Sur quelques pamphlets de Loys Le Roy</i>	6
G.A. Guazzelli, <i>Le origini cristiane e la Chiesa di Roma nella storia del Baronio: polemica ed exemplum</i>	17
P. Broggio, <i>Difendere una dottrina, difendere un ordine: Francisco Suárez, Roberto Bellarmino e Claudio Acquaviva di fronte al molinismo (1594-1607)</i>	24
F.S. Estrella, <i>La materialización del poder episcopal en la catedral a través de la promoción de las artes</i>	34
S. Miglierina, <i>Il sangue di Carlo: apologia e licenza teatrale nel Cromvele di Girolamo Graziani</i>	46
A. Santos Simões Junior, <i>Letteratura parascolastica e nazionalismo nella Prima Repubblica</i>	56
F. Buzea, <i>Publicistica Sofiei Nădejde – o modalitate de susținere a crezului său feminist</i>	69
M. Falchero Falleiros, <i>O elogio do marxismo, em Graciliano Ramos</i>	77
F. Bier, <i>Impossivelmente: sobre a crise e a política em Guimarães Rosa</i>	84
C. Diac, „Eroi și martiri ai clasei muncitoare“ <i>Biografia, ca tehnică a propagandei comuniste</i>	92
A.L. Santos, C.M. Carmo, <i>Sobre a legitimação da autoridade científica: uma compreensão dos artifícios avaliativo-discursivos que asseguram um poder</i>	103
J.R.F. Lins Jr., <i>Graffiti na novela Cheias de Charme: um discurso “colorido” da poiesis existencialista</i>	115
A.D. Zaidan de Carvalho, <i>Entre Política e Religião: Diferenciação Funcional e Laicidade Seletiva no Brasil</i>	123

Apologie

Krypton è una rivista digitale plurilingue, creata nell'ambito del progetto di internazionalizzazione della ricerca *Identità, Potere, Rappresentazioni*, finanziato dall'Università degli Studi Roma Tre e co-finanziato da Universitatea din București, Universidad de Granada, Universidad de Salamanca e Universidade Estadual Paulista, pubblicata da *Roma TrE-Press*, editore digitale dell'Università degli Studi Roma Tre.

Il suo obiettivo fondamentale è di indagare le forme in cui, nei paesi dell'area romanza, europea ed extraeuropea, il pensiero moderno e contemporaneo ha elaborato le idee di potere e identità, nel tentativo di coglierne le specifiche modalità di rappresentazione in un'ottica interdisciplinare.

In questo numero di esordio vengono raccolti, da un lato, i risultati del primo seminario internazionale di studi organizzato dal nostro gruppo di ricerca, intitolato, appunto, 'Apologie', i cui lavori si sono svolti all'Università degli Studi Roma Tre il 13 dicembre 2012; dall'altro, pubblichiamo i contributi inviati in redazione da studiosi di diversi atenei e centri di ricerca internazionali, che hanno superato la fase di *peer review* anonima cui vengono sottoposti tutti gli articoli. Questo numero, come anche il successivo, che accoglierà i lavori del secondo seminario internazionale in preparazione, attestano il raggiungimento di un primo approdo che, di fatto, è allo stesso tempo un invito a ripartire immediatamente per esplorare nuovi orizzonti e percorrere ulteriori prospettive di studio, attraverso la forma aperta del *call for papers*, che continuerà a caratterizzare la rivista. *Krypton*, infatti, rappresenta la proiezione a lungo termine di un progetto con una sua conclusione naturale, che l'intero gruppo ha voluto considerare semplicemente come il compimento della prima fase di un percorso di ricerca comune, di diffusione internazionale, caratterizzato da una marcata vocazione all'interdisciplinarietà e al dialogo tra le diverse realtà nazionali e locali. Peculiarità, queste, potenziate dal formato editoriale digitale offerto da *Roma TrE-Press*, improntato a una filosofia di pubblicazione e diffusione dei contenuti scientifici *open access*.

Per il tema del primo numero, la scelta è ricaduta sul concetto di apologia, con l'intenzione di indagarne, con diversi approcci e prospettive, le possibili forme e declinazioni (di qui la scelta del plurale *Apologie*), nella consapevolezza che, dalla filosofia classica greca agli scritti dei Padri della Chiesa, dalle diatribe medioevali e rinascimentali fino al declino dell'*Ancien Régime*, dai tempi moderni fino alle produzioni scritte o ad artefatti dell'estremo contemporaneo, difendere, legittimare, giustificare significa andare alla ricerca di argomentazioni convincenti e persuasive (la persuasione degli animi è parte fondante dell'apologia) e strutturare le stesse sulla scorta delle regole della retorica classica o di nuovi dispositivi, ma anche individuare avversari ideali che finiscono per costituire una ineliminabile presenza di retroguardia; l'apologia si può infatti definire come esposizione giustificativa della verità e celebrazione, come prodotto atto a persuadere ma anche, contestualmente, come esclusione dell'errore opposto. Senza considerare che lo strumento linguistico non è l'unico possibile: un peso rilevante, in una accezione larga di apologetica e di apologia, deve essere attribuito al mezzo iconografico; basti pensare a tutti quei cicli pittorici e scultorei che, direttamente o indirettamente riferibili alla volontà di un regnante, hanno dato forma visiva e plastica al potere e a ciò che si voleva dimostrare essere il suo legittimo esercizio, senza dimenticare del resto le nuove forme iconiche (video, film) celebrative di un potere istituito o

occulto. Difesa e attacco, legittimazione e delegittimazione, rappresentano un atto unico, due facce della medesima medaglia, in grado di dirci molte cose circa il modo di concepire e di rappresentare persone e poteri.

Il numero 1 di *Krypton* si apre con un breve ma incisivo scritto di Juan Mayorga (1965-), drammaturgo spagnolo tra i più affermati, tradotti e rappresentati a livello internazionale. Autore che coniuga sapientemente la tecnica della scena e la densità della parola, nei cui testi la sperimentazione formale e la ricerca dello straniamento sono al servizio di un'esperienza teatrale che non lascia scampo allo spettatore, che lo interroga sui temi più scomodi e controversi della storia dell'umanità e del presente, perché il teatro è, prima di ogni altra cosa, una scelta etica. «Il teatro», scrive Mayorga, «è un'arte politica»¹.

¹ «El teatro es un arte político», uno dei più significativi manifesti dell'autore, è apparso per la prima volta sulla rivista *ADE Teatro*, 95, 2003, p. 10.

Il teatro è un'arte politica

Juan Mayorga

Il teatro è un'arte politica. Il teatro si fa davanti a un'assemblea. Il teatro convoca la *polis* e dialoga con essa. Solo nell'incontro degli attori con la città, solo allora ha luogo il teatro. Non è possibile fare teatro e non fare politica.

Per questo chiedono l'impossibile coloro che pretendono che la gente di teatro non si mischi con la politica. Non chiederebbero al pesce di uscire dall'acqua, però ci chiedono di restare in silenzio davanti a ciò che succede. «Voi non capite. Lasciate la strada e tornate in teatro», ci dicono, come se per noi teatro e strada fossero cose diverse.

Però non è solo a noi che comandano di tacere. Anche a voi, cittadini, anche a voi chiedono il silenzio. Stanno diffondendo questo messaggio per tutta la città. «Tornate a casa vostra. Voi non capite». Vogliono convincerci che il mondo è un enigma di cui solo loro conoscono la soluzione. Vogliono convincerci che il nostro mondo è misterioso come quello degli antichi Greci, che dovevano obbedire ciecamente agli oscuri disegni dei loro dèi. Per quanto piccoli siano, gli uomini che ci governano si credono dèi, e come dèi ci impongono il silenzio.

Dimenticano che il teatro nacque precisamente per interrogare gli dèi. E per smascherare gli uomini che si travestono da dèi.

Ne *I Persiani*, l'opera teatrale più antica che conosciamo, Eschilo descrive la disfatta del potente esercito persiano. Il suo Re fu vinto perché dimenticò di essere soltanto un uomo. Che vizio antichissimo, quello dei governanti di credersi dèi.

Come dèi, i nostri governanti stanno appiccando fuoco alla città. Come dèi, ci chiedono il silenzio. Però non resteremo in silenzio.

Non resteremo in silenzio perché amiamo le parole, e abbiamo bisogno di opporre parole chiare a queste parole oscure maneggiate dai nuovi dèi. Parole oscure che vogliono farci diventare personaggi di una recita infantile dove ci sono solo buoni e cattivi. Parole oscure che portano innocenti al sacrificio.

Non resteremo in silenzio perché abbiamo memoria. Il teatro è un'arte della memoria. Ricordiamo tutte le guerre sin da quelle dei Greci. Tutte le vittime, ciascuna di loro. E tutte loro sono oggi, un'altra volta, in pericolo. Perché c'è solo una maniera per rendere giustizia alle vittime del passato: impedire che ci siano vittime nel presente.

Non resteremo in silenzio perché lo dobbiamo alla nostra città e anche la nostra città è in pericolo. Cittadini: ognuno di noi è in pericolo. Ci stanno educando alla barbarie. Ci stanno educando a dominare o a essere dominati; a dominare gli altri o a rassegnarci al dominio altrui. Ci stanno educando ad uccidere o a morire.

Non resteremo in silenzio. Oggi meno che mai resteremo in silenzio. No.

(Traduzione di Pino Tierno)

Apologie étatique et concorde religieuse. Sur quelques pamphlets de Loys Le Roy

Luigi Magno
Università degli Studi Roma Tre

luigi.magno@uniroma3.it

Résumé:

A travers une lecture suivie et l'analyse de quelques pamphlets militants écrits par Loys Le Roy pendant les guerres de religion, cette étude essaie de reconstruire la vision de cet humaniste qui se dégage de sa réflexion portant à la fois sur la religion et la politique, afin d'en souligner le caractère composite, l'allure oscillatoire et le voisinage d'idées, parfois en accord, parfois apparemment distantes ou antithétiques, qui s'emboîtent, s'infléchissent, cohabitent. Cette réflexion touche en effet à des sujets composites tels l'apologie étatique, la volonté d'une réforme de l'église, la concorde religieuse, l'affirmation d'un principe de paix – en tant que fondement de l'organisation politique – qui ne refuse pas pour autant le recours aux conflits, ou encore l'idée de progrès de l'humanité ou de libre arbitre et le rôle reconnu à l'esprit de l'univers (Providence, Fortune, Nature) ou encore à Dieu, moteur premier, bref à une série de sujets qui se saisissent les uns des autres et entrent, au fur et à mesure de l'argumentation, dans des rapports changeants d'accord ou d'antithèse.

Mots-clés: Loys Le Roy; Concorde; Tolérance; Apologie; Politique; Altérité; Guerres de religion

Abstract:

By analyzing some politically committed pamphlets written by Loys Le Roy during the wars of religion (1562-1598), the aim of this article is to reconstruct the points of view of this humanist which emerge from his reflection on both religion and politics, in order to emphasize his composite ideas and his oscillatory way of thinking whereby ideas fit, inflect, coexist. Le Roy's pamphlets discuss crucial issues such as state apology, the wish to reform the church, the defence of monarchy, religious concord, the defence of peace (even if Le Roy does not object to the use of violence), free will and the unquestionable power of God. In Le Roy's writings, these issues inform each other appearing at times coherent and other times in contradiction with each other.

Key-words: Loys Le Roy; Concord; Tolerance; Apology; Politics; Otherness; Religion wars

Dans un texte consacré à la question du pluralisme et à la notion de dissension comme trait fondamental des démocraties modernes, Norberto Bobbio écrit:

che ne facciamo [...] dei dissenzienti? Li sopprimiamo o li lasciamo sopravvivere? e se li lasciamo sopravvivere, li recintiamo o li lasciamo circolare, li imbavagliamo o li lasciamo parlare, li espelliamo come reprobî o li teniamo fra di noi come liberi cittadini? È inutile nascondersi che la prova del fuoco per un regime democratico è nel tipo di risposta che esso riesce a dare a queste domande. (Bobbio, 1991: 52-53)

On retrouve dans ces questions une série d'interrogations encore très actuelles à l'heure où nous sommes confrontés à des fondamentalismes religieux et à des revendications nationales, dont les premières manifestations historiques modernes apparaissent, du moins en Europe, au XVI^e siècle, quand un idéal de tolérance sollicite ces questions dans la perspective d'une réflexion sur les rapports du politique et du religieux. L'affirmation progressive de l'Etat moderne et l'éclatement confessionnel représentent en effet deux processus fondamentaux pour le XVI^e siècle dont les rapports, désormais notoires, n'arrêtent pas cependant de solliciter encore aujourd'hui l'historiographie. A cet égard, la notion de tolérance doit s'entendre aussi bien dans sa portée plus exclusivement théologique – comme la revendication d'une exigence morale brandie contre l'intolérance des autorités spirituelles – que comme une rébellion à l'ordre social et politique constitué, voire comme l'enjeu majeur d'un combat politique touchant à la revendication de l'individu à exister comme subjectivité politique, c'est-à-

dire comme citoyen¹.

L'œuvre de Loys Le Roy², après avoir été longuement ignorée, a été étudiée et commentée pour sa contribution au renouveau et à la fondation d'une science politique (à côté des contributions majeures d'un Bodin ou d'un Bauduin, par exemple, avec qui elle ne partage pas pour autant l'exactitude philologique ou le degré de réflexion et d'analyse), ou encore au vaste mouvement de pensée juridico-politique des années '60 (des Pasquier, Hotman, Louis Charondas Le Caron), voire pour sa portée plus historique et historiographique. Or, si le souci pour le progrès et l'avancement de la science politique et historique reste au cœur de cette œuvre – la politique étant la discipline «la plus digne, plus utile et plus nécessaire de toutes» (Le Roy, 1567b: 5) –, la réflexion politique se décline souvent chez Le Roy à partir des troubles religieux que la France connaît à l'époque et se lie par moments aux notions de concorde et de réforme. Les pamphlets politiques, militants et de circonstance de Le Roy, tout en faisant partie intégrante de cette «littérature abondante, disparate et inégale dont on ne saurait négliger la diffusion» (Christin, 1997: 26) et qui porte un regard sévère sur les guerres civiles comme un mal absolu qui mine le fonctionnement des appareils politiques et du corps social, marquent aussi un passage capital et une rupture dans l'écriture de Le Roy, dont la production passe de la réflexion solitaire en humaniste à une prise de position concrète et politique dans le débat contemporain sur les solutions possibles aux problèmes religieux et aux troubles qui en découlent. Sans vouloir débattre ici des questions générales liées à la diffusion de cette littérature ni prétendre étudier l'ensemble de l'œuvre composite de cet auteur, la présente étude, se limitant à l'analyse de quelques pamphlets, essaiera de montrer combien, dans ce double créneau enchevêtré où concorde et réforme sont à la fois un instrument politique et un enjeu théologique, la réflexion de Le Roy oscille incessamment et se caractérise aussi bien par des positions singulières que par une pluralité de points de vue, voire de véritables tensions logiques³. Elle touche en effet à des sujets hétérogènes tels l'apologie étatique, la volonté d'une réforme de l'église, l'assurance du maintien social et politique de la monarchie, la concorde religieuse, l'affirmation d'un principe de paix – en tant que fondement de l'organisation politique – qui ne refuse pas pour autant le recours aux conflits, ou encore l'idée de progrès de l'humanité, de libre arbitre, du rôle reconnu à l'esprit de l'univers (Providence, Fortune, Nature), voire à Dieu, moteur premier, bref à une série de sujets qui se saisissent les uns des autres et entrent, au fur et à mesure de l'argumentation, dans une dialectique complexe dont nous essaierons de montrer quelques exemples.

Face aux combats qui éclatent en 1562, la plume des théoriciens tels des théologiens, des juristes, des publicistes ou des historiens, ne se tait pas, tout comme se montre très prolifique à ce sujet la littérature de l'époque. C'est en 1559, donc avant le début des guerres de religions proprement dites, que Le Roy, pour célébrer la paix de Cateau-Cambresis, publie un pamphlet en latin, *De pace et concordia (Ludovici Regi Costantini Oratio ad invictissimos potentissimosque principes Henricum II Franc. et Philippus Hispan. reges. de pace et concordia nuper inter eos inita, et bello religionis Christianae hostibus inferendo)* qui est l'expression d'un soulagement pour la fin de la guerre entre les Habsbourg et la monarchie française, mais aussi un texte apologétique qui loue les rois signataires du traité et la paix survenue dans l'Europe chrétienne, tout en déplorant les horreurs de la guerre (non sans en dire l'éventuelle nécessité)⁴. Le pamphlet survient à un moment crucial pour l'histoire de la France car cette paix, qui, à la lumière des événements postérieurs, se révèle n'être qu'une trêve, coïncide presque avec la mort d'Henri II (10 juillet 1559). Cette disparition représente indéniablement un moment charnière dans la mesure où elle ouvre une crise de l'autorité royale qui entraînera les troubles des décennies à venir car, comme l'on sait, à ce moment de l'histoire une certaine faiblesse incline peu à peu la monarchie à accepter comme un moindre mal le compromis pour une tolérance temporaire des hérétiques, non sans éviter des manifestations de persécution.

Bien que le sujet du pamphlet soit très convenu pour l'époque, au centre donc

¹ L'histoire de la tolérance au XVI^e siècle est un domaine très complexe qui a fait l'objet d'importantes études de la part d'historiens et de philosophes. Sans revenir ici sur ce riche débat théorique (auquel nous renvoyons), il faut néanmoins en rappeler brièvement deux aspects. D'abord, au XVI^e siècle le mot tolérance, signifie endurer, supporter, souffrir: tolérer est un pis aller pour éviter des situations de conflits ou encore accepter temporairement et de mauvais gré une situation que l'on ne peut éviter. C'est seulement après une longue réflexion philosophique que l'idée de tolérance acquiert, entre le XVII^e et le XVIII^e siècle une connotation morale positive et réfère donc à la reconnaissance d'une certaine liberté confessionnelle du citoyen. Deuxièmement, non sans quelques degrés d'anachronisme, il est important de distinguer une tolérance civile – comme acceptation plus ou moins provisoire de la différence religieuse pour des raisons et des fins politiques – d'une tolérance religieuse en tant qu'acceptation durable et légitime de la diversité et de l'altérité en matière de croyance, même si l'une ne va presque jamais sans l'autre et se différencient à leur tour des notions de liberté et de liberté de conscience. Ces deux aspects du mot tolérance ne doivent pas non plus être confondus avec la notion de concorde – fût-elle civile et/ou religieuse – qui indique la position de partis, d'humanistes et de théologiens poursuivant un retour à l'unité des catholiques au prix de concessions disciplinaires et/ou doctrinales. La concorde refuse toute légitimation juridique et officielle des cultes et, loin d'être une véritable *reformatio*, poursuit une stratégie de *transformatio*, à savoir un sentiment d'indulgence qui vise à la réconciliation dans la *Respublica Christiana* et exclue une coexistence des cultes (Turchetti, 1991).

² Humaniste, érudit, historien, traducteur, juriste et philosophe, Loys Le Roy (Coutances 1510 – Paris 1577) s'est principalement intéressé à l'histoire et à la politique. Si dans un premier temps (1540-1560 environ) il se consacre, en fervent humaniste, essentiellement à la traduction du grec (Platon, Aristote, Démosthène, Xénophon, Isocrate) et à quelques commentaires, à l'approche des guerres de religion il s'essaie au pamphlet, un genre qui lui permet d'exprimer sa propre réflexion en la matière. On a pendant longtemps ignoré l'œuvre de Loys Le Roy qui a par conséquent suscité peu d'études critiques. Henri Becker publie en 1896 *Un humaniste au XVI^e siècle: Louis Le Roy de Coutances*, une monographie qui est, non sans quelques limites, une première tentative de systématisation critique autour de l'œuvre de Le Roy. Suit en 1966 le livre de Werner Gundersheimer, *The Life and works of Louis Le Roy* (Droz), une reconnaissance critique sensiblement plus moderne. Deux études plus articulées marquent de nos jours l'intérêt renouvelé pour cet auteur: d'abord *Umanesimo e scienza politica nella Francia del XVI secolo. Loys Le Roy* de Enzo Sciacca, puis les actes du Colloque *Loys Le Roy, renaissance et vicissitude du monde*, dont les textes ont été réunis par Danièle Duport en 2011. Pour une bibliographie critique exhaustive cf. (Duport, 2011: 157-160).

³ Parmi les sujets qui, dans la réflexion de Le Roy, montrent cette «pensée à aimantation plurielle» on trouve aussi sa vision de la royauté (Céard, 2011) ou encore sa théorie de l'histoire (Lajarte, 2011), auxquels nous ne nous intéresserons pas directement.

⁴ Sur le *De pace et concordia* cf. aussi: (Becker, 1896: 42-59); (Longeon, 1982).

d'une longue série d'écrits, il est intéressant de remarquer combien il alimente chez Le Roy des lignes discursives et réflexives qui s'enchaînent dans un équilibre précaire entre la célébration des pouvoirs civils, implicitement l'éloge de la monarchie, et le chant de la paix. L'auteur s'adresse aux deux rois en même temps et les célèbre comme les partisans de la concorde: «et ut inter vos ipsos, duo Christianorum lumina, in quibus salus orbis et concordia Europae potissimum nititur, pax et amicitia conciliaretur» (Le Roy, 1559: 2r), tout en leur offrant une sorte de grammaire au bon usage des chefs d'état qui doivent, d'après Le Roy, élire la modération comme principe de gouvernement et refuser par conséquent toute forme de tyrannie. Ce pamphlet, où se lisent en filigrane les écrits politiques d'auteurs classiques (Platon et Aristote en premier lieu), se construit sur une forme antithétique. Après avoir célébré les bienfaits de la paix, Le Roy présente la guerre comme un fait humain, faisant naturellement partie du monde: «omnia regna, civitates, nationes usque eo prosperum ac florens imperium domi ac foris habuisse, dum pacis pariter ac belli studia coluerunt: ut neque immodica bellandi cupiditas animos efferearet, neque intempestiva quiescendi cura effoeminaret» (Le Roy, 1559: 12r). L'idée d'une guerre nécessaire pourrait lui venir, à travers Erasme, de Saint Thomas qui avait, au XIII^e siècle, posé les jalons de la réflexion sur la guerre et la paix en énumérant trois conditions pour qu'une guerre soit dite juste: la *justa causa*, l'*autoritas princeps* et l'*intentio recta*. Or, la question qui se pose au milieu du XVI^e siècle aux humanistes et aux théologiens est de savoir comment appliquer concrètement ces principes si abstraits (Christin, 1997: 24). Pour Le Roy cependant il n'y a aucun doute: c'est l'Europe chrétienne qui, après avoir retrouvé la paix, doit combattre, dans une guerre juste, l'ennemi Turc (avec qui François I n'avait pas hésité à signer alliance quelques décennies auparavant...).

Le Roy, en lecteur d'Erasme mais aussi de Machiavel et de Guichardin quand ils justifient la guerre au nom de la raison d'état, peut-être encore en précurseur de Juste Lipse et de sa conception de l'Etat comme dispositif qui servirait à neutraliser les traits métamorphiques de la nature et transitoires de l'histoire, justifie une guerre utile, un conflit nécessaire à garantir la formation étatique (qui n'oublie pas donc une conscience nationale très présente dans le pamphlet) et la concorde chrétienne comme ciment de l'Europe. Contre le danger représenté par l'Islam, Le Roy défend le monde catholique et l'idéal médiéval d'unité incarné par le retour d'un équilibre entre les puissances européennes sous l'égide d'une *pax christiana*. Le motif religieux se mêle ici à une raison politique et territoriale et la justification de la guerre se lit non seulement comme une croisade contre les hérétiques mais, bien davantage, comme un conflit culturel et identitaire (l'Occident contre l'Orient) et, ultimement, comme un expédient destiné à conjurer l'inconnu et le changement.

Sa vision reste donc suspendue entre une finalité idéale de garantir la sauvegarde de l'Etat et la souveraineté de l'Europe d'une part, et, d'autre part, la nécessité d'engager une lutte contre l'ennemi oriental pour poursuivre ce but. Le Roy, malgré le ton affirmatif de son pamphlet promoteur de la paix et de la concorde, ne manque pas de tisser un discours contradictoire, louant la paix et la guerre en même temps. Dans ses conseils aux rois très chrétiens pour qu'ils poursuivent un idéal de concorde, autant la guerre contre l'hérétique et l'étranger extérieur au pays peut être dite 'juste', autant la guerre civile de nature religieuse semblent inouïes. On remarquera ainsi que le *De pace et concordia* contient déjà un système de pensée riche en antinomies (souci national et esprit européen, louange de la paix et nécessité de la guerre, solidité des structures d'état et mutabilité des vicissitudes) qui, dans un «mélange de bons sentiment et de réalisme, de naïveté et de cynisme, d'optimisme et d'universelle indifférence» (Longeon, 1982: 234) structure la vision même du monde chez Le Roy sur fond d'incessante instabilité⁵. Apparaît en effet ici une première formulation, encore très timide et vague, de la vicissitude des choses et de ce changement permanent qui domine le monde et que subissent même les dispositifs étatiques les mieux élaborés: comment donc garantir une formation étatique et la concorde de celle-ci dans un contexte européen et catholique face à la mutabilité?

Quoique publié à un moment d'extrême effervescence de la littérature polémique, à savoir quand, entre 1557 et 1562, paraissent des livres où l'on réfléchit sur l'histoire

⁵ Il n'est pas difficile, *mutatis mutandis*, de formuler une remarque semblable d'un point de vue politique, par exemple en ce qui concerne la vision régalienne de la monarchie qui, parfois, comme dans le cas des *Monarchiques*, «manque de netteté» et montre une certaine «incohérence»: «qu'est cette monarchie dont Le Roy prétend dire les conditions d'établissement et de durée? Il ne la définit pas nettement et la conception en semble chez lui assez confuse» (Becker, 1896: 216-217).

et où l'opposition religieuse prend l'allure d'une guerre ouverte malgré les efforts des *moyenneurs* pour retrouver la concorde, *Des troubles et differens advenans entre les hommes par la diversité des Religions* ne se range pas à plein titre dans ce genre ou cette typologie littéraire⁶. En effet, loin de la polémique, Le Roy ne considère pas ici la division religieuse comme un problème et, davantage, il étudie ces conflits comme un «modèle de fonctionnement sociopolitique» (Boudou, 2011: 125) en les intégrant dans un plus vaste mouvement d'union et de division, d'agrégation et de désagrégation, qui règle le fonctionnement du monde.

Dès l'ouverture du pamphlet, le lecteur bute contre un premier nœud contradictoire qui découle d'une vision générale de l'homme et du rôle de la religion dans le monde. Les sociétés du monde, affirme Le Roy, ont toutes une religion qui, malgré leur diversité, se fonde sur la Providence divine qui gouverne les choses terrestres. L'homme est le seul animal sur terre à avoir une religion, il est donc le seul être religieux. Or, après ces propos affichant un déisme universel et malgré cet accord universel d'après lequel les hommes «doive[nt] honorer, prier, et craindre» Dieu (Le Roy, 1562: 2r), Le Roy affiche sa croyance en une vérité forte, en affirmant «que la plus part des hommes ignorent la vraie manière d'adorer Dieu» (Le Roy, 1562: 2r). La postulation de l'existence de cette «vraie manière» ou «vraie voie» qui permet, la seule, «de reconnoistre Dieu pere commun, et autheur de tous biens» (Le Roy, 1562: 2v), estompe radicalement le relativisme affiché auparavant. En apologiste militant Le Roy donne à son discours une allure de plaidoyer pour la religion chrétienne où s'exprime le souhait ferme de voir «vivre tous en mesme religion sous un Dieu et un pasteur, en un troupeau et une foy» (Le Roy, 1562: 2v).

L'analyse des épisodes séditieux, qui succède à cette ouverture, ne va pas non plus sans une contradiction fondamentale dans sa structuration logique. Les épisodes séditieux, les guerres et les conflits de religion sont déclenchés, d'après Le Roy, par l'éclatement confessionnel, la multitude des religions et leur diversité, voire l'existence des hérésies («il n'y a dissimilitude qui plus les [les hommes] estrange, que celle de la religion», Le Roy, 1562: 3r). Dans ces conflits se confondent «pesle mesle les droicts divins et humains» (Le Roy, 1562: 3r) et sur ce point le discours du pamphlet fait une autre impasse évidente car la cause de ces affrontements est reliée aussi bien au vouloir de Dieu qu'à la nature pécheresse, imparfaite, protéiforme et changeante des hommes. D'une part, c'est à cause de Dieu que naissent ces guerres et c'est seulement Dieu qui peut, quand il lui plaira, «reduire tout le monde en une maniere, par laquelle il soit universellement adoré de tous en concorde appaisant tels differens, et faisant cesser tant de guerres et cruautés procedentes de la diversité des religions» (Le Roy, 1562: 3r), d'autre part l'existence du conflit dans le monde revient aux fautes des hommes et à leur condition.

Après une reconstitution historique des conflits nés dans l'histoire à cause de troubles religieux (aussi bien comme attaques venant de l'extérieur que comme schisme intérieur à la foi catholique chrétienne), le discours apologétique et la défense de la religion chrétienne deviennent la véritable basse continue du pamphlet: «Puis donc qu'il n'y a rien tant passionnant les hommes que la religion, tresheureux sont ceux, ausquels Dieu l'a donnee vraie et pure, comme seuls se doivent aujourd'huy reputer les bons Chrestiens par sa grace speciale, et de Jesus Christ son filz unique, nostre souverain Legislatteur. [...] repurgateur de idolatrie, correcteur de malice, et instaurateur de la nature depravee» (Le Roy, 1562: 5v-6r). Dans cette religion réside «un seul Dieu», et tous les bons chrétiens doivent aider à «l'edification de son Eglise, dans laquelle consiste le salut et la remission des pechez, et hors n'y a que mort et condemnation» (Le Roy, 1562: 6r).

L'Eglise chrétienne et les écritures saintes sont le lieu de la vérité et de la constance de cette vérité dans le temps, car la perfection de la religion chrétienne est prouvée par sa longévité, «ayant ja duré plus de quinze cens ans» (Le Roy, 1562: 6v). Conformément à des catégories herméneutiques classiques, les hommes sont incapables de garder intacte cette certitude à cause de leur corruption, ils font preuve d'opinions variables et incertaines, ils sont corrompus par toutes sortes de mauvais sentiments et de passions égoïstes. C'est pour cette raison que les saintes écritures ont été soumises à des lectures, des traductions et des interprétations qui en ont troublé le message premier (car, sur terre, les langues, elles aussi sont soumises au changement dans l'espace et dans le temps). Ce changement régnant

⁶ Sur ce pamphlet cf. aussi: (Becker, 1896: 223-242); (De Caprariis, 1959: 420-421) (Richter, 1961: 174-176); (Gundersheimer, 1966: 67-69); (Sciaccia, 2007: 141-147); (Boudou, 2011). Remarquons que ce pamphlet est publié la même année (1562) du *Discours des misères de ce temps* de Ronsard et du *Conseil à la France désolée* de Castellion.

dans le monde a engendré une série d'erreurs: «en l'Escriture sainte, donnee premierement en Hebrieu et en Grec, puis traduite en toutes langues, ont esté admises par l'ignorance du temps passé, plusieurs faulses intelligences et contraires expositions, consequemment abusives ceremonies, et manieres reprouvees de prier et prescher. [...] Ainsi en la religion s'engendrent par succession de temps abus et erreurs, qui la pervertissent, s'ils ne sont souvent corrigez et reformez» (Le Roy, 1562: 6v-7r).

Ici Le Roy semble défendre la nécessité d'une réforme, à lire comme une correction et une restauration de l'ordre premier, voire d'un retour aux origines du message évangélique («Les ordres premiers sont peu à peu delaissez ou changez, loix enfraintes, meurs corrompues: qu'il n'est possible par apres redresser, sinon en les renouvelant souvent et reduisant à l'integrité qu'elles avoyent du commencement», Le Roy, 1562: 7r). La correction proposée par Le Roy, quoiqu'elle aille dans la direction d'une restauration du message ecclésiastique premier, prend aussi en compte un changement nécessaire qui est à entendre non pas comme l'introduction de nouveautés (comme le proposaient les Réformés) mais comme l'émendation des vices et des abus que le message évangélique premier et l'Eglise ont connus dans les temps. Or, plaçant son discours dans le registre d'une tradition et d'un *topos* classiques en la matière, Le Roy dénonce dans ce changement la cause et l'origine de conflits, de guerres, d'épisodes de sédition, que ce soit dans le domaine politique («Car il n'est possible rien remuer au public, soit en introduisant nouvelles manieres, ou reformant les anciennes, ou du tout les abrogeant, qu'il n'y entrevienne contradiction et violence, engendrant mescontentemens, et seditions», Le Roy, 1562: 7r) ou dans les affaires de la religion («Comme donc toutes nouvelletez en l'estat public soyent à fuir tant qu'il est possible, il n'en y a point de plus dangereuse que celle qui se fait en la religion, pour laquelle les hommes combatent plus asprement que pour leur vie. Par quoy les sages du monde y ont tousjours fort resisté, estimans que changement de religion apportoit quant et quant changement d'estat», Le Roy, 1562: 7v). C'est pour cette raison qu'il incite à procéder à ces changements avec «grande prudence» et sous une «urgente nécessité», à savoir au nom de la plus vague précaution et de l'urgence à la fois. Mais la prudence et la peur des tensions n'excluent pas pour autant le recours à une forme de violence 'juste' ou justifiée, justifiable. Le Roy rappelle le passage de Mathieu (10, 34) où le Christ affirme: «je ne suis pas venu apporter la paix, mais le glaive». On découvre ainsi une énième tension logique apparente du pamphlet ou un autre accord d'apparents contraires: malgré la sauvegarde de la paix qui reste une priorité, Le Roy justifie à nouveau la possibilité/nécessité de parcourir, le cas échéant, un chemin difficile qui sera marqué par d'inévitables moments de lutte. C'est ici l'affirmation d'un idéal de concorde qui, quitte à réunir les catholiques sous la même bannière de Rome, ne va pas sans violence, luttes et changements.

Mais la vision des troubles n'est pas simpliste pour autant. Si d'une part les changements produisent des conflits (parfois nécessaires, surtout s'ils sont générés pour la juste cause), ce mouvement doit se comprendre dans le cadre d'une mutabilité plus générale du cours naturel des choses. La philosophie de l'histoire de Le Roy, tout comme sa philosophie de l'histoire politique et sa vision de la religion semblent globalement soumises ici à une philosophie de la nature (qui donc les comprendrait)⁷. Le Roy introduit ce pan de sa vision (physique et métaphysique) du monde en faisant appel à Saint Augustin qui, dans le *De civitate Dei*, dit combien la ruine des états et des empires entre, depuis la création du monde, dans un état naturel des choses. Les perspectives du pamphlet et les tensions entre les points de vue discordants semblent ici connaître une sorte de complexification car, au double constat émis jusqu'ici sur le changement (interprété auparavant dans le pamphlet aussi bien comme un élément providentialiste que comme une conséquence du comportement de l'homme), s'ajoute un troisième point, faisant de celui-ci un élément naturellement constitutif du monde. Cette mutabilité et instabilité inhérente à la matière mondaine, tout en étant un autre *topos* très classique, semble paradoxalement marquer une spécificité du discours de Le Roy face à la littérature pamphlétaire et polémique de son temps. Par moments, comme dans ce passage du pamphlet par exemple, les guerres et les troubles de religion subissent en quelque sorte un déracinement contextuel et historique et sont projetés dans un contexte

⁷ Pour une vision et un débat plus articulés en la matière cf. *De la vicissitude* (Le Roy, 1575).

plus global où toutes les choses du monde suivent les mêmes règles d'agrégation et désagrégation, d'unité et de division, de formation et de rupture⁸.

Dans cette dimension universelle, les causes des troubles s'inscrivent donc dans l'instabilité des choses humaines et dans les mouvements du ciel, des planètes et des astres. On voit combien dans ce cadre tout se joue sur une dialectique, très répandue à la Renaissance, entre macrocosme et microcosme. Les cieux et les choses de la nature sont dans un mouvement constant qui fonctionne aussi bien sur un axe horizontal (comme le montre l'exemple de la relativité des climats dans le monde) que sur un axe vertical (dans un jeu d'influences continues entre les cieux et la terre). Si l'homme peut avoir accès à l'intelligence de ces influences, restent pour lui inintelligibles, au contraire, les vérités supranaturelles (comme les dogmes ou les miracles) qui découlent de Dieu, moteur premier. En effet, les hommes et la nature, donc la terre tout comme les cieux, sont soumis à Dieu (en tant qu'ils sont ses créatures) et à son vouloir (puisque'il fait fonctionner l'univers, punit, gracie). Or, parallèlement à un changement qui, inhérent au monde et aux hommes, est euphorique et vital car c'est Dieu qui l'a voulu, il existe d'autres types de changement qui, causés par les actions des hommes au gré de leurs opinions changeantes, de leurs erreurs et de leur orgueil, ne font qu'engendrer différends, troubles et dangers. Une autre impasse se dessine alors dans le discours de Le Roy car son argument ne dit pas comment discerner la véritable nature de ces changements, ni donc selon quels critères un fait tel que la multiplicité des religions dans le monde ou le caractère bénéfique, voire salutaire d'un conflit (parfois naturellement préférable à une politique de concorde et de paix pour la sauvegarde de l'Etat), s'inscrit dans l'un ou l'autre de ces champs (Boudou 2011: 129-130).

Toutefois, si la France connaît en 1562 des tensions et des conflits intérieurs, ce n'est là sans aucun doute que le fruit d'une punition divine que Dieu inflige à l'homme. Mais Dieu gracie également et sa faveur se manifeste aussi par le biais du pouvoir politique: «Mais le souverain remède pour retenir entièrement le genre humain en concorde perdurable, seroit, qu'il n'y eust en toute la terre habitable qu'une foy, et un regne ressemblant au divin, ou le Prince [...] à l'exemple de Dieu aimast également toutes nations, les entretenant en bonnes loix, jugemens ordre, paix, commerces assurez, communication et affluence de biens. Car il n'est possible accorder tant de regions divisees sinon en les liant ensemble, et reduisant en un» (Le Roy, 1562: 12r). Et si cette unité politique n'est pas envisageable à l'échelle de l'Univers, «qu'en chacune grande province il y ait un Chef auquel le commun profit de tout soit principalement recomandé, et le soing de conserver l'union civile» (Le Roy, 1562: 12v). Le Roy préconise donc pour l'intervention et l'éradication de toute sorte de conflits qui pourraient générer d'autres conflits et risqueraient d'affaiblir une nation et son état. Il s'inscrit ainsi à nouveau dans la tradition de cette pensée millénaire résumée par la formule 'une foi, une loi' et d'après laquelle l'introduction de nouveautés, aussi bien sur le plan institutionnel, politique, social, administratif, que sur le plan religieux, de la doctrinal, ecclésiastique et de la liturgique, est cause certaine de troubles⁹. La concorde, telle qu'elle apparaît dans ces lignes, serait un synonyme d'ordre religieux et, par conséquent, d'ordre social et politique, fondé sur l'assujettissement à la norme, l'assignation d'une place catégorique dans une structure hiérarchique, la subordination à des règles, des normes, des lois. Cette réaffirmation de l'autorité chrétienne n'est autre que l'affirmation d'un modèle d'absorption dans l'unité, c'est-à-dire de disparition de la multiplicité confessionnelle, qui se traduit, sur un plan politique et social, par la reconnaissance forcée de catégories auxquelles il faut adhérer. Et cette adhésion (qui n'est autre qu'une assimilation et une disparition), de loin spontanée, est un moyen de ratifier la vérité et la validité de ces catégories, donc de les figer et de les réifier.

L'Exhortations aux françois pour vivre en concorde et iouir du bien de la paix est un long traité de Le Roy qui en 1570 clôt (ou presque) la période de son écriture sur la politique et l'histoire récentes¹⁰. Ici l'écrivain reprend le sujet des guerres de religion, déjà traité dans *Des differens et troubles*, et une bonne partie du programme du livre semble se jouer dans la lettre d'ouverture adressée au roi:

Sire, puis que de vostre souveraineté depend tout le Royaume, et que par icelle plusiers

⁸ Pareillement, dans *De l'origine, antiquité, progres, excellence, et utilité de l'art politique* (Le Roy, 1567b), Le Roy se livre à une défense de la politique comme art et comme science qui est à la base de la formation et du maintien des sociétés à travers une synthèse anhistorique des enseignements des philosophes classiques (De Caprariis, 1959: 247-248).

⁹ Turchetti observe par exemple chez Pasquier que «oltre al convincimento – notato anche in Bauduin e D'Espence – della indifferibilità di una riforma interna della Chiesa cattolica, vi è l'esplicito aborrimiento delle novità» (Turchetti, 1984: 529) et poursuit son analyse en affirmant que «de opinioni di Bauduin circa la negatività del 'nuovo' nella pratica politica e religiosa continuavano ad essere condivise dalla maggioranza dei cattolici moderati, anche pacifisti, durante il decennio '62-'72» (Turchetti, 1984: 529). Il est évident que, tout comme ces penseurs, Le Roy reste résolument contraire à l'introduction de nouveautés et donc à l'instauration d'une tolérance religieuse qu'il considère comme l'une des démarches les plus dangereuses pour la sauvegarde de l'Etat.

¹⁰ Sur ce pamphlet cf. aussi: (Gundersheimer 1966: 76-79); (Sciaccia, 2007: 148-152). Pour une lecture des (rares) éléments de doctrines contenues dans le texte et de leurs enjeux politiques: (De Caprariis, 1959: 447-448).

et différentes parties nécessaires à l'établissement d'un si grand estat sont unies ensemble, lesquelles separees demoureroient inutiles et periroient incontinent, il convient que le discours dressé sur la Concorde de voz subjects, et la reverence et obeissance deuë à vostre Majesté, en prenne sa vigueur et efficace. Vous estes par succession legitime parvenu for jeune à la plus belle et plus noble Monarchie du monde, la trouvant pleine de troubles [...] jusques à ce qu'il a pleu à Dieu vous inspirer nagueres d'entendre à la Paix desirée de tous, apres telle tempeste de sedition, et violences infinies qui en sont procedees. (Le Roy, 1570: 2r-v)

Voyant donc la France presentement par la grace de Dieu et vostre clemence delivree d'un si grand et horrible mal, qui la travailloit excessivement: afin que les François de part et d'autre [...] n'y retombent autrefois, estant toute paix entre eux plus utile que la guerre civile, je me suis advisé leur proposer certains advertissemens, representant entre autres choses les biens de concorde, et maulx de discorde en la religion et police. (Le Roy, 1570: 2v-3r)

Ces deux passages disent combien le discours de Le Roy autour de la célébration et du retour de la paix et de la concorde est un discours éminemment politique («police») qui passe par des motifs tel la louange de la monarchie, la nécessité de l'union du Pays, la réduction de la diversité en unité et une critique des protestants, accusés par le parti des Guises de vouloir procéder au morcellement de la monarchie (De Caprariis, 1959: 448), le rôle de Dieu et du roi dans la conduite du pays (en réaffirmant donc de la formule 'une foi, une loi'). L'*Exhortation* s'ouvre sur la célébration de la paix et le remerciement à Dieu d'avoir rétabli le calme dans le royaume de France après tant de troubles causés par «le changement en la religion et pretendue reformation de la Chrestienté» (Le Roy, 1570: 6r)¹¹ et se présente comme un ensemble de conseils adressés aux dirigeants du pays pour qu'ils maintiennent la paix et l'unité dans le royaume.

Le thème de la sédition, c'est-à-dire des combats civils, occupe les premières pages du pamphlet car «Par tout où se trouve dissimilitude et inequalité discordante, les gents y sont travaillez de continuelles seditions» (Le Roy, 1570: 9v). De la sédition, strictement liée à la dissension et à l'inconstance des choses humaines, procèdent toutes sortes de maux comme «irreverence envers Dieu, desobeissance aux magistrats, corruption des meurs, changement de Loix, mespris de Justice, abolition des Lettres, [...], alterations de polices» (Le Roy, 1570: 8r). La sédition apparaît sous l'image métaphorique d'une maladie qu'un corps doit combattre immédiatement avant qu'elle ne se répande partout¹², non sans prévoir, dans la situation politique réelle, «prevoyance et prudence» (Le Roy, 1570: 10v) pour éviter à l'action gouvernementale des critiques ou réactions négatives en tout genre¹³.

Dans cette pensée qui, somme toute, se confirme comme étant assez réactionnaire¹⁴, Le Roy fait place à un idéal de concorde qu'il faut poursuivre quitte à accepter certaines différences ou imperfections quand elles ne sont pas préjudiciables (c'est-à-dire quand elles n'atteignent pas la solidité de l'Etat). L'objectif de cette défense de la paix et de la concorde est ici, comme on peut le voir, éminemment politique: Le Roy n'entre jamais dans le détail des questions religieuses, encore moins dans les controverses théologiques et doctrinales, car sa réflexion porte essentiellement sur l'idée universelle de souveraineté comme effort d'agrégation et de régulation/gestion de «plusieurs différentes parties» nécessaires à la constitution de l'Etat¹⁵.

La concorde et la discorde sont non seulement deux principes décrits comme des forces antithétiques et fondatrices du fonctionnement des choses de la nature (au moins depuis Empédocle et Mélisse Pythagoricien), mais aussi deux pôles qui dessinent une courbe axiologique (le bien de la concorde contre le mal de la discorde). Le monde, ainsi que tout l'univers, est soumis au changement incessant, à la variété, au mouvement, où la concorde apporte l'harmonie tandis que la discorde est une force corruptrice et loisible. Dans la mobilité incessante de l'univers Le Roy distingue un changement accordant et un changement discordant. Si les éléments du monde font par exemple preuve de concorde dans le changement, Le Roy se demande «pourquoy les villages, villes et provinces particules de la moindre partie de l'univers, ne peuvent accorder?» (Le Roy, 1570: 14v). On retrouve ici quelques traces de cette aporie qui découle d'une frontière assez instable entre un mouvement euphorique (voulu par Dieu) et un changement disphorique

¹¹ La paix est entendue comme un retour («Le temps revient», Le Roy, 1570: 4v) à un état précédent où triomphe l'amitié, les lois sont respectées, la religion est rétablie, l'ancienne politique est restituée, où règnent la pitié, la foi et la justice.

¹² La métaphore du pays comme un corps malade revient sans cesse dans les pamphlets de Le Roy et on pourrait y voir peut-être une écho des lignes où Saint Paul compare la communauté chrétienne à un corps et à son fonctionnement (1 Corinthiens, 12, 12-31).

¹³ Dans le pamphlet reviennent plusieurs sujets que Le Roy avait précédemment traités, ainsi que des parties entières de textes précédemment élaborés. Ceci est le cas des lignes concernant les dangers engendrés par l'introduction de nouveautés et changements («Certes mutation en toutes choses [...] est tres dangereuse», Le Roy, 1570: 12r), surtout en matière politique et religieuse («nouvelleté [...] est dangereuse à introduire, signamment es cas concernans l'estat et la religion», Le Roy, 1570: 13r). On trouve aussi des renvois explicites: «Telles sont les dissensions en la religion: desquelles nous avons escrit à part un discours publié au commencement des premiers troubles» (Le Roy, 1570: 42r).

¹⁴ Les humanistes les plus libéraux ont pris eux-mêmes des positions ou tenu des propos qui passeraient pour extrémistes aujourd'hui: ainsi Thomas More, par exemple, n'hésite pas à prêcher la persécution et Juste Lipse autorise la répression au nom de la Raison d'Etat. Seul Sébastien Castellion semble être resté fidèle à un idéal de tolérance entendu comme acceptation permanente et définitive de l'altérité.

¹⁵ Une réflexion sur l'*Excellence du Gouvernement royale* suivra en 1575.

(causé par l'homme): l'homme est par nature fait «à l'image et semblance de Dieu, vray pere de concorde» (Le Roy, 1570: 16v-17r), mais il oublie souvent sa nature et s'adonne à la discorde, aux armes, aux affrontements. Mais où commence le libre arbitre, jusqu'à quel point peut-il influencer les revers de Fortune?

Concorde et discorde en arrivent à se confondre, à la suite d'une série d'images antithétiques et d'une suite de répétitions de mots (f.17r-v), respectivement avec la vie et la mort. La concorde comme principe de vie organise les sociétés civiles, et ce n'est pas un hasard si elle a depuis toujours marqué l'histoire de la France, «ce Royaume le mieux policé qui fut oncques» (Le Roy, 1570: 19r). Même si la Fortune peut tout changer, la règle générale veut que «l'autorité est aisément maintenue par les mesmes moyens qu'elle est acquise» (Le Roy, 1570: 25v). Le Roy célèbre l'hérédité du royaume (moins sujet ainsi aux dissensions que les royaumes électifs) et l'équilibre de la monarchie en France: «ils [les français] reiglerent leur monarchie par trop meilleure ordre que nulle des autres dont nous ayons cognoissance à present, et dont peut estre il soit memoire par les histoires» (Le Roy, 1570: 28v). L'auteur donne l'image d'un pays où la monarchie se fonde sur la distribution des pouvoirs ainsi que sur leur contrôle (notamment le contrôle du pouvoir de l'Eglise...) et sur un équilibre social rendu possible grâce à la concorde et à l'union, au respect de la religion catholique, à une pratique de la vertu et de la sobriété. Ce cadre rêvé n'efface pas les troubles du temps qui l'amènent à dire: «Seigneurs François où estes vous reduits puis quelque temps par discorde?» (Le Roy, 1570: 21r).

A partir de cette question Le Roy considère les divisions, en matière de religion d'abord et de politique ensuite, quoique les deux sujets et les deux voies aillent converger vers un seul mouvement discursif.

Les sectes et les différentes formes d'hérésies sont, parmi les fruits des divisions religieuses, «les pires de toutes et plus dangereuses» (Le Roy, 1570: 34v). Après quelques observations générales sur les conséquences cruelles des guerres civiles, engendrées par la différence de religion, et un bref développement historique sur le sujet qui montre l'association entre la religion et la politique, Le Roy précise: «Or naissent dissensions en la religion par plusieurs causes, signamment quand l'on s'ingere en introduire de nouvelle [...] ou quand l'on pretend reformer la receüe» (Le Roy, 1570: 38v). Quand donc les uns persévèrent dans la tradition et les autres remettent en cause les coutumes des ancêtres, naissent alors des disputes qui prennent d'abord la forme de querelle entre doctes et savants. Ces disputes, entreprises avec les armes de l'éloquence et de la rhétorique, sur un terrain d'échange intellectuel donc, peuvent durer très longtemps sans trouver de véritable issue¹⁶. C'est à cause de cette impossibilité que naissent la violence des affrontements et des combats concrets contre lesquels Le Roy affirme le besoin d'un renouveau de l'église, quoique ce renouveau ne veuille pas dire réforme radicale: «aussi fault-il adviser qu'en cuydant oster le mal, l'on n'oste quant et quant le bon: ou qu'au lieu du mal, l'on n'introduise pis» (Le Roy, 1570: 41r). Ces observations sur les différends et les divisions séditeuses causés par la religion se terminent sur un message d'entente et de paix, qui ne cache pas paradoxalement – car contraire au renouveau – une défense du *status quo*, et l'invocation d'un retour au message de concorde, de patience et de charité prêché par le Christ.

Le Roy décrit ensuite les dissensions d'ordre politique pour lesquelles il distingue quatre causes possibles et donne une série très longue d'exemples historiques. Comme dans d'autres pamphlets, le discours se clôt sur des observations d'ordre général qui projettent les observations historiques et factuelles vers une réflexion existentielle, voire métaphysique. Après avoir préconisé l'unité et la stabilité comme remèdes aux troubles et à la corruption, Le Roy affirme: «Puis donc que l'union en la religion est tant recommandee et par experience se trouve tres necessaire, demandons la à Dieu, comme procedant plustost de grace divine, que par aucune vertu humaine» (Le Roy, 1570: 63v-64r). Dieu, «cause premiere» (Le Roy, 1570: 65r) qui commande à la mobilité du monde, redevient donc le sujet central du discours. On pourrait s'attendre à un développement qui irait dans la direction d'une dévaluation du libre arbitre et d'une célébration de la volonté divine. Au contraire, Le Roy livre ici sa conception de la royauté car, dans sa vision, tout comme Dieu dirige et commande à l'esprit de l'univers et des choses diverses qui le composent, ainsi le roi joue un même rôle dans la société civile où

¹⁶ Dans ces lignes on peut lire un clin d'œil critique envers les nombreux Colloques et autres pourparlers entre doctes, politiciens, savants, érudits, qui avaient toujours échoué dans la recherche d'un accord et d'une paix durables.

il exerce son autorité pour unir les parties différentes du royaume et règne pour le bien commun¹⁷. Réciproquement, tout comme le Christ est venu sur terre pour accomplir la volonté du Père, ainsi l'homme doit obéir au souverain, à son pouvoir, aux lois du royaume: «Par quoy je vous prie, Seigneurs François, qu'après avoir considéré tous les propos precedents, si dignes de consideration les trouvez: vous unissez le plus que pourrez en la religion envers Dieu, et obeissance au Roy» (Le Roy, 1570: 67v).

Le Roy renoue enfin avec la même rhétorique patriotique du début du pamphlet et, tout en célébrant l'histoire de la France, souligne le lieu commun qui nourrit son texte, à savoir la séparation entre les biens de concorde et les maux de discorde, non sans suggérer la menace des divisions qui affaiblissent les pouvoirs et favorisent l'invasion étrangère. Il renouvelle et alimente ainsi la peur de l'étranger (c'est toujours le turc, l'arabe, le non européen qui incarne la menace) et, avec elle, de la «superstition Mahometane» (Le Roy, 1570: 37v). Si l'utilisation des armes reste «pernicieuse» (Le Roy, 1570: 70r) quand elle est faite par sédition (guerre civile), elle se trouve justifiée et recommandée quant il s'agit de défendre «la liberté du païs, et droicts de la couronne» (Le Roy, 1570: 70r).

Comme l'a déjà remarqué Joseph Leclerc dans l'*Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, les deux derniers traités de Le Roy que nous avons analysés sont pris entre un manque d'analyse sérieuse des faits et une rhétorique irénique (Leclerc, 1994: 537)¹⁸. Il est vrai que dans ses pamphlets, loin par moments des tons bellicistes et de l'extrême réalisme politique dont faisaient preuve certains catholiques (De Caprariis, 1959: 420-421), Le Roy ne fait presque jamais preuve d'une capacité d'analyse des problèmes politiques et doctrinaux que les conflits avaient soulevés et que, le plus souvent, son discours reste ancré dans une dimension abstraite, par moments utopique (De Caprariis, 1959: 421; Gundersheimer, 1966: 69), par moments rhétorique (Turchetti, 1984: 530), dont les accents sont ceux d'un appel formel et abstrait à la bonne volonté de chaque croyant. Plus encore, ce manque d'analyse et d'intervention véritable dans les questions doctrinales qui faisaient l'objet des controverses religieuses (donc politiques), s'accompagne d'une série de jugements que Le Roy émet au sujet des guerres de religions, de la concorde et de la paix, du partage confessionnel du royaume, qui ne dessinent en rien les contours d'une réflexion cohérente et suivie. Bref, la vision politique qui s'y dégage reste encore très enracinée dans une érudition de littéraire et d'humaniste et se place timidement à la jonction de l'héritage constitué par la tradition humaniste (inspirée par l'irénisme érasmien) et la voie suggérée par les *politiques* ou encore les *moyenneurs*.

On remarque que les pamphlets de Le Roy prêchent la concorde religieuse sans pour autant envisager la tolérance civile et religieuse envers les Réformés. Son appel à la concorde reste en équilibre entre une perspective de paix (énoncée par l'humaniste sensible à la tradition classique) et un réalisme politique assez flou, à partir duquel guérir la plaie religieuse considérée le plus souvent comme étant un problème essentiellement politique. Au XVI^e siècle en effet, comme le montrent abondamment les pamphlets de Le Roy, l'idée de concorde s'affirme comme un problème éminemment politique, c'est-à-dire comme un outil du pouvoir permettant l'exercice d'une surveillance sur les croyances des individus dans la mesure où cet exercice est fonctionnel au maintien du pouvoir à l'intérieur d'une nation. En régime de concorde, endurer et souffrir temporairement la présence des réformés n'est autre qu'un moyen pour tenter d'obtenir le retour des fourvoyés. On pourrait se demander alors, avec Arlette Jouanna si «Une unité imposée mérite-t-elle encore le nom de concorde» (Jouanna *et alii*, 1998: 814). Sans vouloir donner une réponse à cette évidence, nous nous bornerons ici à remarquer combien les pamphlets militants de Le Roy et leur plaidoyer pour la concorde arrivent en décalage, voire en véritable retard, par rapport à certains événements historiques, tels l'échec du Colloque de Passy et le durcissement de certaines décisions/positions prises au Concile de Trente (prééminence de l'Eglise, condamnation du principe de *sola scriptura*), qui ne laissaient plus aucun espoir autour d'un accord ou d'une

¹⁷ Sur Le Roy et la royauté cf. (Céard, 2011).

¹⁸ «Le Roy non aveva capacità evocatrice, la fantasia mitizzante, l'attitudine a rendere il ricordo del passato una forza struggente e dolcissima, che sono facoltà proprie dei poeti. E neppure aveva il temperamento creatore del politico nato, che negli schemi di una tradizione che intende difendere riesce ad inquadrare l'avvenire ed a mostrare anzi come per incanto che l'avvenire si costruirà solo ripercorrendo le antiche strade. Il suo, come s'è detto, è un conservatorismo psicologico, da erudito chiuso nel giro di pensieri pensati da altri, da studioso pel quale il pensiero si risolve nel possesso del saputo, senza tramiti che lo leghino al pensiero futuro o dell'azione» (De Caprariis, 1959: 253).

réformation de l'Eglise sous l'égide des enseignements du Christ. On peut peut-être comprendre ce qui apparaît comme un décalage historique évident en pensant que l'idéal de concorde reste, encore dans les années 1560, un objectif rêvé que la politique royale en France semble vouloir poursuivre malgré tout (et que Le Roy, en bon courtisan, évoque, célèbre, formule à son tour).

Il faut mentionner encore un dernier trait qui semble être bien présent dans certains pamphlets qui ont fait l'objet de la présente étude. Tandis que l'*Exhortation* se réduit à une série presque exclusive de lieux communs et suit une dialectique entre le bien et le mal, entre la concorde et la discorde, les deux autres pamphlets contiennent une vision qui peut être interprétée comme une réaction à l'atmosphère d'angoisse eschatologique de l'époque¹⁹. Le Roy y analyse les guerres et les conflits de religion en les insérant dans un mouvement plus grand qui les comprend. Les guerres et les conflits de religion font naturellement partie des choses de l'univers: cette vision, comme l'observe Denis Crouzet (Crouzet, 1990: 544), dédramatise l'Histoire car elle avance que la série de violences, massacres, guerres et épisodes séditieux qui bouleverse la France à l'époque n'a rien d'extraordinaire. Ce mouvement de destruction n'est qu'une phase prise dans un temps cyclique régi par la Providence/Fortune, à laquelle succèdera une période de progrès et bonheur, de paix et d'entente. Toute l'Histoire se caractérise par un mouvement qui oscille entre la grandeur et la décadence des sociétés dans un «mouvement pendulaire» (Crouzet, 1990: 544) qui, au-delà des craintes métaphysiques incarnées sous la plume de Le Roy par les turcs, l'Islam ou encore les nouveautés, pourrait se révéler une bonne école où apprendre à relativiser la peur de l'altérité.

BIBLIOGRAFIA

- Becker, A. Henri (1896), *Un Humaniste au XVI^e Siècle: Loys Le Roy (Ludovicus Regius) de Coutances*, Paris, Lecène, Oudin et Cie, Éditeurs.
- Bobbio, Norberto (1991), *Il futuro della democrazia*, Torino, Einaudi.
- Boudou, Bénédicte (2011), «La conception de l'histoire de Loys Le Roy dans *Des differens et troubles advenans entre les hommes par la diversité des opinions en la religion: ensemble du commencement, progresz, et excellence de la chrestienne*», in *Loys Le Roy, renaissance & vicissitude du monde*, textes réunis par Danièle Duport, Caen, Presses Universitaires, pp. 123-136.
- Céard, Jean (2011), «La royauté selon Budé et selon Le Roy», in *Loys Le Roy, renaissance & vicissitude du monde*, textes réunis par Danièle Duport, Caen, Presses Universitaires, pp. 113-122.
- Christin, Olivier (1997), *La Paix de religion*, Paris, Seuil.
- Crouzet, Denis (1990), *Les Guerriers de Dieu*, Seyssel, Champ Vallon.
- De Caprariis, Vittorio (1959), *Propaganda e pensiero politico in Francia durante le guerre di religione*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane.
- Desan, Philippe (1993), *Penser l'histoire à la Renaissance*, Caen, Paradigme.
- Dubois, Claude-Gilbert (1977), *La conception de l'histoire en France au XVI^e siècle*, Paris, Nizet.
- Duport, Danièle (textes réunis par) (2011), *Loys Le Roy, renaissance & vicissitude du monde*, Caen, Presses Universitaires.
- Firpo, Massimo (1978), *Il problema della tolleranza religiosa nell'età moderna*, Torino, Loescher.
- Lajarte, Philippe de (2011), «Loys Le Roy théoricien de l'histoire: une pensée à aimantation plurielle», in *Loys Le Roy, renaissance & vicissitude du monde*, textes réunis par Danièle Duport, Caen, Presses Universitaires, pp. 81-96.
- Leclerc, Joseph (1994) [1955], *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, Paris, Albin Michel.
- Le Roy, Loys (1559), *Ludovici Regi Costantini Oratio ad invictissimos potentissimosque principes Henricum II Franc. et Philippus Hispan. reges de pace et concordia nuper inter eos inita, et bello religionis Christianae hostibus inferendo*, Paris, Federicum Morellum.
- Le Roy, Loys (1562), *Des differens et troubles advenans entre les hommes par la diversité des Religions*, Paris, F. Morel.

¹⁹ A ces deux pamphlets ajouter aussi les *Considerations sur l'histoire françoise, et l'universelle de ce Temps* (Le Roy, 1567a). Sur ce dernier texte cf. aussi: (De Caprariis, 1959: 420); (Richter, 1961: 181-195); (Gundersheimer 1966: 73-76); (Sciacca, 2007: spec. 94-98).

- Le Roy, Loys (1567a), *Considération sur l'histoire françoise et l'universelle de ce Temps*, Paris, F. Morel.
- Le Roy, Loys (1567b), *De l'origine, antiquitez, progres, excellence et utilité de l'art politique*, Paris, F. Morel.
- Le Roy, Loys (1570), *Exhortation aux François pour vivre en concorde et jouir du bien de la paix*, Paris, F. Morel.
- Le Roy, Loys (1575), *De la vicissitude ou variété des choses en l'univers*, Paris, Pierre l'Huillier / Fayard.
- Longeon, Claude (1982), «L'*Oratio de pace et concordia* de Louis Le Roy (1559)», in *La conscience européenne aux XV^e et au XVI^e siècle*, Paris, ENS Jeunes Filles, pp. 227-234.
- Gundersheimer, Werner L. (1966), *The Life and works of Louis Le Roy*, Genève, Droz.
- Jouanna, Arlette (2009), *La France au XVI^e siècle (1483-1598)*, Paris, PUF.
- Jouanna, Arlette et alii (1998), *Histoire et dictionnaire des guerres de religion*, Paris, Laffont.
- Margolin, Jean-Claude (2011), «Hasard et Providence dans la philosophie de l'histoire de Loys Le Roy», in *Loys Le Roy, renaissance & vicissitude du monde*, textes réunis par Danièle Dupont, Caen, Presses Universitaires, pp. 99-111.
- Richter, Bodo L.O. (1961), «The Thought of Louis Le Roy according to his Early Pamphlets», *Studies in the Renaissance*, VIII, pp. 173-196.
- Sciaccia, Enzo (2007), *Umanesimo e scienza politica nella Francia del XVI secolo. Loys Le Roy*, Firenze, Olschki.
- Turchetti, Mario (1984), *Concordia o tolleranza? François Bauduïn (1520-1573) e i «Moyenneurs»*, Milano, Franco Angeli.
- Turchetti, Mario (1991), «Une question mal posée: Erasme et la tolérance. L'idée de sygkatabasis», *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, tome LII, n. 2, pp. 379-395.
- Vivanti, Corrado (1963), *Lotta politica e pace religiosa in Francia fra Cinque e Seicento*, Torino, Einaudi.
- Wanegffelen, Thierry (1998), *L'Édit de Nantes. Une histoire européenne de la tolérance du XVI^e au XX^e siècle*, Paris, Librairie Générale Française.
- Yardeni, Myriam (1971), *La Conscience nationale en France pendant les guerres de religion (1559-1598)*, Paris, Publications de la Sorbonne.

Le origini cristiane e la Chiesa di Roma nella storia del Baronio: polemica ed exemplum

Giuseppe Antonio Guazzelli
Università degli Studi di Roma "La Sapienza"

ga.guazzelli@tin.it

Abstract:

Cesare Baronio (Sora 1538 - Roma 1607), sacerdote oratoriano e dal 1596 cardinale, fu impegnato in diversi progetti promossi dalla Curia romana per definire il patrimonio dottrinale e liturgico della Chiesa cattolica. I suoi principali lavori restano le *Notationes* al *Martyrologium Romanum* edite per la prima volta nel 1586 ed esito di un articolato processo di revisione dei testi liturgici che impegnò la Chiesa posttridentina, e gli *Annales Ecclesiastici* che, pubblicati in 12 volumi tra il 1588 ed il 1607, rappresentarono la risposta ufficiale di parte cattolica alle protestanti *Centurie di Magdeburgo*. Ciò che nel complesso emerge dalla produzione del Baronio è una strenua difesa della Chiesa di Roma, rappresentata nello svolgersi della sua storia come sempre fedele all'originario messaggio evangelico e al patrimonio dottrinale stabilitosi nei primi secoli. Al tempo stesso, Baronio tracciava un racconto storico in cui la Chiesa, costantemente impegnata nella difesa dell'ortodossia, era descritta come sempre vittoriosa nel confronto sia con le diverse dottrine eretiche, sia con i poteri temporali che, contagiati dalle stesse eresie, le erano stati avversi.

Parole chiave: Cesare Baronio; Primato di Roma; Storiografia Ecclesiastica - XVI secolo

Abstract:

The Oratorian priest – later cardinal – Cesare Baronio (Sora 1538 - Rome 1607), was extensively involved in several projects promoted by the Roman Curia, after the closure of the Council of Trent, to define Catholic doctrine and liturgy, as well as to outline the history of the Church in polemical response to the Protestant *Magdeburg Centuries*. His major works are the *Notationes* to the *Martyrologium Romanum* (first published in Rome in 1586) and the *Annales ecclesiastici* (12 vols., Rome 1588-1607), in which he set out the history of the Church from the birth of Christ down to AD 1198. What emerges is a Roman Church portrayed as 'ever the same' down through the centuries and completely respectful of doctrines and rites established in the Apostolic age. Baronio also outlined a history where the Church was the protagonist, showing it as having been victorious not only against heresies, but also against rulers who were far from orthodox or who were even openly hostile towards the Church.

Keywords: Cesare Baronio; Primacy of Rome; Ecclesiastical Historiography - 16th Century

CESARE BARONIO, STORICO 'UFFICIALE' DELLA CHIESA

Cesare Baronio (Sora 1538 - Roma 1607), tra i primi membri della Congregazione dell'Oratorio istituita da Filippo Neri, svolse un ruolo di notevole influenza sia all'interno della propria famiglia religiosa, che della Curia romana. Confessore di papa Clemente VIII (1592-1605) intervenne nella riconciliazione con Roma di Enrico IV di Navarra e, nominato cardinale nel 1596, fu coinvolto in importanti questioni diplomatiche, quali la devoluzione del Ducato di Ferrara e i conflitti giurisdizionali con la Spagna e Venezia¹. Più che alla sua carriera curiale, che nei conclavi che nel 1605 seguirono la morte di Clemente VIII lo avrebbe portato addirittura a essere tra i papabili, il nome di Cesare Baronio è tuttavia tradizionalmente legato alla sua produzione come storico, in particolare ai dodici tomi degli *Annales Ecclesiastici*, editi a Roma tra il 1588-1607, nei quali egli ripercorse la storia della Chiesa dalle origini sino all'anno 1198².

Baronio fu esplicito nell'indicare la contrapposizione polemica dei suoi *Annales* ai *Novatores*, termine onnicomprensivo con il quale indicava quanti, anche in tempi recenti, si erano allontanati da una precisa linea della tradizione. Più nello specifico, sin dalla pubblicazione dei primi tomi, gli *Annales* furono percepiti come la risposta ufficiale di parte cattolica alla protestante *Ecclesiastica Historia*, più comunemente nota come *Centurie di Magdeburgo*: ideata e coordinata dal luterano Mattia Flacio Illirico (1520-1575) ed edita a Basilea tra il 1559 e il 1574, l'opera era suddivisa in periodi di cento anni (da qui la denominazione di *Centurie*) e poi ulteriormente ripartita, all'interno di ogni secolo, per ambiti tematici (la dottrina,

¹ Su Cesare Baronio esiste una bibliografia ampia e articolata, che su alcuni aspetti particolari sarà richiamata nelle note successive. Per il momento oltre agli studi monografici Jedin, 1978 (trad. it.: Jedin, 1982); Zen, 1994 e Finocchiaro, 2005, mi limito a ricordare i volumi collettanei De Maio - Gulia - Mazzacane, 1982 e De Maio - Borromeo - Gulia - Lutz - Mazzacane, 1985 e quelli, più recenti, esito delle iniziative avutesi nel 2007 nel ricorrere del IV centenario della morte dell'Oratoriano: Finocchiaro, 2008; Gulia, 2009; Tosini, 2009; Guazzelli - Michetti - Scorza Barcellona, 2012.

² Dal 1588 sino alla sua morte, Baronio fu impegnato in un continuo processo di revisione degli *Annales* che, oltre a un alto numero di *addenda* e *corrigenda*, lo portò per alcuni tomi a realizzare delle vere e proprie nuove edizioni che egli propose di usare in sostituzione delle precedenti (cioè, in particolare, avvenne per i tomi I-IV). In questo articolo cito da Baronio, 1738-1746, edizione realizzata integrando nel corpo del testo gli *addenda* e i *corrigenda* sino ad allora editi in appendice ai singoli tomi. In questa stessa edizione le lettere prefatorie e gli altri elementi paratestuali di corredo ai singoli tomi – indispensabili per comprendere il carattere e le linee metodologiche dell'opera baroniana – furono riuniti in un unico dossier e pubblicati in Baronio, 1740, da dove ugualmente cito.

la diffusione della fede, le eresie, ecc.). L'intera opera era polemicamente orientata contro il papato e si impegnava a dimostrare come questa istituzione, dopo l'iniziale condivisione del messaggio evangelico, si fosse allontanata dalla *Vera Doctrina*, sino a divenire la sede dell'anticristo³.

Lo stesso Baronio enfatizzò il carattere antiprottestante dei suoi *Annales*, arricchendolo di ulteriori significati: nel deporre al processo di canonizzazione di Filippo Neri, apertosi nel 1595 a pochi mesi dalla morte di quest'ultimo (26 maggio 1595), egli affermò che il fondatore dell'Oratorio, sin dal 1559, non solo lo aveva indirizzato verso la storia della Chiesa, forzandolo a farne l'oggetto dei suoi sermoni pomeridiani in seno alla prima comunità oratoriana, ma addirittura gli aveva ordinato di scrivere gli *Annales* in difesa dagli attacchi dei Protestanti. Lo stesso Baronio nella *Gratiarum Actio* indirizzata al Neri e premessa nel 1599 all'ottavo tomo degli *Annales*, giunse ad indicare nel proprio padre spirituale il *primus auctor et architectus* della sua monumentale opera storica. Baronio, ponendo gli *Annales* sotto l'*auctoritas* del Neri, partecipava in realtà di una più ampia strategia con la quale gli Oratoriani promuovevano la *fama sanctitatis* del loro fondatore. Non a caso l'ordine dato a Baronio di scrivere gli *Annales* fu da subito ricordato nella produzione agiografica su Filippo Neri e, addirittura, nella bolla con la quale Urbano VIII (1623-1644) ne ratificava la canonizzazione fu presentato fra i principali meriti del santo⁴.

In realtà gli studi più recenti, pur senza disconoscere il possibile influsso della spiritualità di Filippo Neri, hanno sempre più evidenziato quanto gli *Annales* siano da riportare fra i progetti attraverso i quali, dopo la chiusura del Concilio di Trento, Roma si impegnava a codificare il patrimonio liturgico e normativo, ma anche storico dell'intera Chiesa. Dal 1577, cioè da quando il processo di scrittura degli *Annales* inizia ad essere documentato, Baronio svolse infatti i propri studi rapportandosi costantemente ad alti esponenti della Curia, in particolare con il cardinale Guglielmo Sirleto (1515-1585).

Il legame del lavoro storico-erudito del Baronio con i progetti promossi e seguiti dalla Curia emerge ancor più se si tiene conto del suo impegno nella codificazione della liturgia posttridentina. I decreti della sessione finale del Concilio avevano stabilito che l'intera Chiesa seguisse un modello liturgico unico (e non più, come era stato sino ad allora, varie liturgie locali), demandando tuttavia al papa l'attuazione di tale riforma e la redazione dei testi che l'avrebbero veicolata. La riforma liturgica sollecitata da Trento ebbe inizio con Pio V (1566-1572), con la pubblicazione del *Breviarium Romanum* nel 1568 e del *Missale Romanum* nel 1570. All'iniziativa di Gregorio XIII (1572-1585) si deve invece la redazione del *Martyrologium Romanum*, che ne affidò la stesura a una commissione coordinata dal Sirleto e della quale fece parte anche Cesare Baronio. Il *Martyrologium*, in accordo a un modello codificatosi nei primi secoli del Medioevo, ricordava attraverso elogi piuttosto sintetici i santi celebrati giornalmente e riportava oltre al loro nome e a quello del luogo dove erano morti o venerati anche alcune sintetiche notizie sulla loro vicenda, acquistando di conseguenza una spiccata connotazione storica. Inizialmente, ciò è documentato dai mesi finali del 1580, Baronio prestò il proprio contributo alla redazione degli elogi, operando all'interno della commissione presieduta dal Sirleto. Il testo codificato, non senza tensioni interne, da questa commissione fu imposto all'uso universale nel 1584. Già nel 1583 il Sirleto aveva, tuttavia, incaricato Baronio di corredare il testo di un apparato analitico di note. Tale incarico pervenne a stampa nel 1586, quando una nuova edizione del *Martyrologium Romanum* fu corredata da due nuove sezioni, entrambe poste sotto l'*auctoritas* del Baronio: la *Tractatio de Martyrologio Romano* (un'introduzione complessiva a questo libro liturgico) e le *Notationes*⁵.

I compiti svolti da Baronio in rapporto al *Martyrologium Romanum* furono legati, sia nei tempi che nei contenuti, agli *Annales*: l'invito, nel 1580, a collaborare alla stesura del *Martyrologium Romanum* e successivamente quello di redigere le *Notationes* vennero dal Sirleto, il quale seguiva la scrittura degli *Annales* e che molto probabilmente era consapevole della necessità di rendere coerenti i contenuti di un libro liturgico dalla forte connotazione storica, quale il martirologio, con la più ampia ricostruzione della storia della Chiesa nella quale era impegnato l'Oratoriano. In tal direzione si mosse, del resto, Baronio, che nelle *Notationes* del 1586 rinviò, su diverse tematiche, agli *Annales*, sebbene questi non fossero

³ Sulle *Centurie di Magdeburgo*, si veda Mentzel Reuters - Hartmann, 2008.

⁴ Sulle strategie di promozione culturale che portarono ad ascrivere gli *Annales* all'*auctoritas* del Neri si vedano: Guazzelli, 2012b, pp. 503-506; Michetti, 2012, pp. XI-XIX.

⁵ *Martyrologium Romanum*, 1586. In questa edizione la *Tractatio* occupa una sezione specifica del volume (pp. *I-*XIV), mentre le *Notationes*, non diversamente da un moderno apparato di note, sono fomite in coda agli elogi del giorno a cui si riferiscono. Questo modello di pagina fu mantenuto anche nelle edizioni successive del medesimo libro liturgico, alcune delle quali (Anversa 1589; Roma 1598), direttamente seguite da Baronio, furono da questi corrette e aggiornate. Anche l'edizione vaticana del 1630, sebbene successiva alla morte del cardinale oratoriano, fu infine edita tenendo conto delle correzioni e delle integrazioni che questi aveva approntato in forma manoscritta tra il 1598 e il 1607. Per una più dettagliata presentazione del contributo baroniano alla redazione del *Martyrologium Romanum*, cfr. Guazzelli, 2012a.

stati ancora editi. In altri termini, con gli *Annales* e il contributo alla definizione del *Martyrologium Romanum*, Baronio intervenne su due aspetti di un complesso sistema attraverso il quale la Chiesa postridentina ripercorreva la propria storia, codificava la propria immagine e il proprio patrimonio liturgico e agiografico⁶.

Il carattere ufficiale che sottende il lavoro storico del Baronio e ne determinò già nell'immediato la fortuna, si profila come una caratteristica fondamentale anche per mettere a fuoco i meccanismi che regolarono la redazione delle sue opere. Da un lato, l'essere coinvolto in iniziative direttamente promosse dalla Curia permise a Baronio di accedere ai fondi della Biblioteca Vaticana, ai libri posti all'Indice (fra i quali anche le *Centurie di Magdeburgo*), così come gli consentì di disporre di documenti che, conservati negli archivi delle varie diocesi e istituzioni ecclesiastiche, gli furono inviati – come emerge dalla sua corrispondenza – per la stesura dei suoi scritti. D'altro canto, poiché impegnato a tracciare in modo ufficiale la storia della Chiesa e a giustificarne la dottrina e le tradizioni culturali, Baronio dovette tenere conto delle posizioni espresse da altri studiosi, i quali partecipavano a vario titolo alla realizzazione di quegli stessi progetti. Più in generale, Baronio dovette ponderare i contenuti di altre codificazioni dal valore normativo quali il *Catechismus Romanus*, con la sua chiara definizione della dottrina della Chiesa postridentina, e il *Breviarium Romanum*, che con le sue letture storico-agiografiche presentava stretti punti di contatto sia con il *Martyrologium Romanum* che con gli *Annales*.

Il carattere ufficiale del lavoro baroniano non esclude, ovviamente, altri possibili influssi (primo fra tutti quello proveniente dal contesto oratoriano, del quale si è già detto), né la possibilità per il Sorano di confrontarsi, a prescindere dai limiti imposti dall'appartenenza confessionale, con i diversi filoni dell'erudizione del suo tempo. L'*opus baronianum* fu, anzi, il sommarsi di questi elementi, i quali grazie all'esercizio di una personale critica furono composti in un insieme organico, peraltro inscritto entro una cornice ideologica assai netta: legittimare il primato petrino e dimostrare il fondamento della dottrina e delle tradizioni liturgiche che Roma rivendicava come proprie.

Le pagine che seguono guardano alle diverse parti dell'*opus baronianum*, cercando di cogliere le molteplici linee che, rivelandosi ora maggiormente condizionate da orientamenti curiali, ora più intima espressione di posizioni baroniane, restituiranno una visione della storia cristiana – in modo specifico delle sue origini – la quale, per l'autorità che le fu riconosciuta sin da subito, avrebbe costituito un termine di confronto imprescindibile nella polemica e negli studi di storia della Chiesa⁷.

SEMPER EADEM: LA POLEMICA ANTIPROTESTANTE

Degli scritti del Baronio, in modo specifico degli *Annales*, si è già sottolineato il carattere di risposta polemica alle *Centurie di Magdeburgo*. In effetti non poche fra le opzioni erudite e storiografiche adottate dall'Oratoriano si orientarono in tal senso: in opposizione all'ordinamento tematico per secoli delle *Centurie* scelse la forma annalistica e, soprattutto, rispose all'idea dei Centuriatori di una Chiesa di Roma guidata dal papa e soggetta ad inesorabile decadenza, affermando che essa era stata *semper eadem*, cioè immutata attraverso i secoli, fedele al messaggio evangelico e al modello di Chiesa costituitosi durante la predicazione apostolica⁸.

Baronio, in particolare, riconosceva il fondamento del primato di Roma nel ruolo preminente che, fra gli apostoli, apparteneva a Pietro. A tal fine, non si limitava a discutere i brani del Nuovo Testamento sui quali poggiava il primato di Pietro⁹, ma attraverso altre fonti ne tracciava il realizzarsi nella storia.

Centrale in tale percorso di giustificazione del primato petrino è il caso dell'istituzione della sede vescovile di Antiochia, che fu affrontato da Baronio sia negli *Annales* che nelle *Notationes*¹⁰. Baronio, su questo argomento, contestava la posizione dell'agostiniano Onofrio Panvinio (1530-1568), già prima di lui impegnato nella scrittura di una storia della Chiesa in chiave antimagdeburgica¹¹. Nelle note di commento all'edizione a sua cura delle *Vitae Pontificum* del Platina, Panvinio aveva affermato che quella di vescovo di Antiochia era una carica che Pietro aveva assunto quando già vescovo di Roma, associandola a quest'ultima¹². Per Baronio, invece, Pietro era divenuto vescovo di Antiochia nell'anno 39, ben prima quindi di

⁶ Il coinvolgimento del Baronio nei vari progetti promossi dalla Curia postridentina emerge anche da altri suoi scritti, sino ad ora oggetto di un minore interesse critico: la *Vita Sancti Gregorii Nazianzeni*, redatta nel 1580 in concomitanza con la traslazione – voluta da Gregorio XIII – delle reliquie di quel santo da Santa Maria in Campo Marzio a San Pietro in Vaticano; la *Vita Sancti Ambrosii Mediolanensis*, commissionata dal cardinale Felice Peretti, poi papa Sisto V (1585-1590), per corredare la sua edizione degli scritti di sant'Ambrogio.

⁷ Sul ruolo paradigmatico che le origini cristiane svolgono nella storia del Baronio si vedano: Norelli, 1982; Osculati, 2009.

⁸ La volontà di descrivere la Chiesa come *semper eadem* emerge in modo netto dalla *Praefatio in Annales Ecclesiasticos ad Lectorem*, una premessa metodologica all'intera opera edita per la prima volta nel 1588 unitamente al primo tomo (ripubblicata in Baronio, 1740, pp. 395-399). Sull'impostazione di metodo che, nella loro polemica con i Protestanti, caratterizzò gli *Annales*, cfr. Mazza, 2012.

⁹ Baronio, 1738-1746: anno 34, §§ 196-205 (vol. I, pp. 183-187).

¹⁰ Baronio, 1738-1746: anno 39, §§ 8-10 (vol. I, pp. 244-249); *Martyrologium Romanum*, 1586: 22 febbraio, nota a.

¹¹ Su Panvinio si veda Bauer, c.s., voce biografica corredata da un'esauritiva bibliografia.

¹² Platina, 1562, foll. 8^v-9^v. La critica al Panvinio è, in particolare, espressa in *Martyrologium Romanum*, 1586: 22 febbraio, nota a.

divenire, nell'anno 45, vescovo di Roma. Si trattava di una datazione che, supportata solo da autori di IV secolo quali Eusebio e Girolamo, costringeva Baronio a spiegare perché gli *Atti degli apostoli*, che per quegli anni rappresentavano la sua più autorevole fonte, non riferissero dell'episcopato antiocheno di Pietro: a questo riguardo egli ipotizzò che Luca «intentus [...] (ut apparet) miracula insigniora a Petro edita memoriae commendare, caeteras eius res gestas [...] obvolutas silentio praetermisit, et inter alia institutionem ecclesiae antiochenae»¹³. In realtà, riportando all'anno 39 l'inizio dell'episcopato di Pietro ad Antiochia, Baronio poneva le basi cronologiche per riconoscergli una precoce attestazione del suo primato: secondo Baronio, infatti, gli apostoli avevano di comune accordo designato Pietro alla sede di Antiochia, in modo tale che l'*apostolorum princeps* si trovasse nella veste di vescovo a capo di quella che era la città principale della provincia romana di *Syria-Palaestina*. In questo senso sarebbe stato l'ordinamento amministrativo di Roma a suggerire l'ordinamento gerarchico delle prime comunità, portando quasi di necessità ad assegnare a Pietro quella che all'anno 39 era la più importante città dell'Impero ad essere stata evangelizzata¹⁴. Baronio, del resto, ripropose il parallelo fra la gerarchia delle città dell'Impero e quella delle sedi episcopali nei paragrafi dedicati alla predicazione romana di Pietro, affermando che «sic igitur ad totius Mundi principem civitatem princeps apostolorum mittitur, et ad primariam urbem orbis primus pastor iure dirigitur»¹⁵.

Intimamente connesso all'affermazione del primato di Pietro e di Roma era il delinearsi, già in età apostolica, di una precisa *forma ecclesiae*, tracciata da Baronio con chiaro intento polemico contro le posizioni dei Protestanti. Nelle *Centurie di Magdeburgo* si affermava, ad esempio, che nulla, soprattutto fra le testimonianze relative alla predicazione di Pietro e al suo magistero come vescovo di Roma, permetteva di dire che la sede romana avesse avuto sin dalla sua istituzione dignità superiore rispetto alle sedi fondate dagli altri apostoli. In altri termini, riprendendo le tradizioni che vedevano in ciascun apostolo l'evangelizzatore di un popolo, di una regione, oltre che il fondatore di più sedi episcopali, i Centurionari riconoscevano nelle origini apostoliche il diritto delle diverse chiese ad avere uguale dignità rispetto a quella di Roma. Baronio, dal canto suo, non mancava di indicare le tappe dell'evangelizzazione apostolica, ma affermava come le sedi episcopali fondate dagli apostoli fossero le parti di un unico corpo, cioè di una sola Chiesa, a capo della quale non avrebbe potuto che essere Pietro «qui inter apostolos primatum gerebat». Baronio, con chiaro intento polemico, presentava questa conclusione come talmente evidente da poter essere negata solo da coloro i quali «sua ipsorum malitia caecantur et offenduntur, et (quod est in Psalmis) oculos habent et non vident»¹⁶.

Percorrendo questa via polemica Baronio definiva il significato dell'aggettivo *Catholicus*. Lo storico oratoriano ne trattava, in prima istanza, sotto l'anno 43 d.C., all'interno dell'*excursus* dedicato all'imporsi di *Christianus* come *nomen* usato per designare i seguaci della nuova fede: inizialmente impiegato ad Antiochia, era divenuto ben presto di uso generale per indicare tutti i fedeli in Cristo, ma impropriamente era stato adottato anche dalle sette eretiche¹⁷. L'aggettivo *Catholicus*, presentato da Baronio come un *cognomen* da unire al *nomen* – cioè a *Christianus* – era invece stato coniato per distinguere i veri cristiani dagli eretici e in tale accezione era stato usato anche dagli apostoli, che nel loro Simbolo (cioè in quella che si riteneva la versione più antica del Credo) avevano definito l'*Ecclesia Dei* come *Catholica*¹⁸. Il significato dell'aggettivo *Catholicus* fu ulteriormente specificato nei paragrafi sull'istituzione della cattedra romana di Pietro, dove, anche grazie all'autorità di Cipriano di Cartagine, Baronio affermava che esso poteva riferirsi solo a chi si fosse trovato in comunione con Roma, mentre chiunque non lo fosse stato non sarebbe stato definibile altrimenti che come eretico¹⁹. Interessante notare che, in quella sede, Baronio dedicava un intero paragrafo a porre come sinonimi gli aggettivi *Catholicus* e *Romanus*, entrambi utilizzabili per designare l'adesione alla Chiesa universale, cioè a quella guidata dal papa²⁰. In questo caso Baronio riportava al primo secolo un'accezione dell'aggettivo *Romanus* non solo assente nelle fonti più antiche, ma che come sinonimo di *Catholicus* si era progressivamente affermata durante il Medioevo, per assumere un significato estremamente forte, sino a rappresentare un sigillo di ufficialità, solo dopo la chiusura del Concilio di Trento. Esemplificativo di ciò è il fatto che l'aggettivo *Romanus* fu riferito

¹³ Baronio, 1738-1746: anno 39, § 8 (vol. I, p. 245).

¹⁴ Baronio, 1738-1746: anno 39, § 10 (vol. I, p. 245).

¹⁵ Baronio, 1738-1746: anno 44, § 26 (vol. I, p. 296).

¹⁶ Baronio, 1738-1746: anno 45, § 3 (vol. I, p. 318). Lo storico oratoriano cita, in questo caso, il Salmo 113, 14 (115, 5).

¹⁷ Baronio, 1738-1746: anno 43, §§ 11-17 (vol. I, pp. 284-286).

¹⁸ Baronio, 1738-1746: anno 43, § 17 (vol. I, p. 286).

¹⁹ Baronio, 1738-1746: anno 45, § 3 (vol. I, p. 286).

²⁰ Baronio, 1738-1746: anno 45 § 10 (vol. I, p. 321).

alle codificazioni – dal catechismo ai vari libri liturgici – che da Pio V in poi i diversi papi imposero, con la loro autorità, al rispetto dell'intera Chiesa²¹.

La visione del Baronio, tesa a far coincidere la Chiesa romana del XVI secolo con quella delle origini, si estendeva anche agli aspetti relativi al patrimonio liturgico e rituale. Nella narrazione storica *per annos* si aprivano, infatti, ampie parentesi sull'origine di aspetti caratterizzanti la celebrazione della messa e la prassi sacramentale, quali ad esempio i riti della consacrazione eucaristica e la comunione da amministrare ai laici *sub una specie*, si trattava dei sacerdoti affermando tra l'altro la necessità del loro celibato, così come si ribadiva la liceità del culto delle immagini, di quello dei santi e delle reliquie²². Si affrontavano, come è evidente, alcuni fra i principali aspetti dottrinali e sacramentali che, revocati in dubbio (sebbene con diverse sfumature a seconda della confessione) dai Protestanti, erano stati discussi e confermati nella loro liceità a Trento, per essere infine divulgati attraverso il *Catechismus Romanus*.

Tale ricostruzione storica, connessa alla definizione di Chiesa cattolica e di eresia, costituisce il presupposto per lo sviluppo della narrazione del Baronio, che, con l'esaurirsi dell'età apostolica, si profila per larga parte come una storia della dottrina originaria della Chiesa difesa dai cattolici – quindi dalla Chiesa di Roma e dal papa – rispetto ai *Novatores* eretici. Nel presentare Montanisti, seguaci di Novaziano, Donatisti e Ariani, Baronio riaffermò la verità e il carattere apostolico di quel patrimonio dottrinale già codificatosi nel primo secolo ma, soprattutto, essendo le diverse eresie sempre state sconfitte dalla Chiesa guidata dal papa, ciò gli permise di fornire, nell'ottica provvidenzialistica che connota la sua opera, un'ulteriore prova che quella di Roma era l'unica vera Chiesa. Chiaro, anche in questo caso, un accento polemico, dato che l'attenzione alle eresie lo avrebbe portato, in un ideale sviluppo degli *Annales*, a trattare dei riformatori del XVI secolo, non diversamente dai loro predecessori destinati ad essere sconfitti²³.

DALLA POLEMICA ALL'EXEMPLUM

La difesa dagli attacchi dei Protestanti, che pure è innegabile innervi l'opera del Baronio, ne descrive tuttavia solo parzialmente il carattere, dato che i suoi principali referenti sono piuttosto da ricercare tra i Cattolici, esemplificati soprattutto dai sovrani europei ai quali sono dedicati alcuni tomi degli *Annales*: Filippo II di Spagna, Enrico IV di Francia, l'imperatore Rodolfo II, Guglielmo di Baviera, Sigismondo III di Polonia²⁴. Del resto, molti degli argomenti affrontati, sebbene polemicamente discussi in opposizione ai *Novatores*, portavano Baronio ad intervenire su temi ancora caldi nel dibattito interno al mondo cattolico.

Nei confronti del primato di Roma Baronio toccava, ad esempio, una questione che, per evitare il fallimento del Concilio, non era stata definita in alcun modo a Trento, così come permanevano numerose spinte centrifughe rispetto alla sede romana²⁵. L'*excursus* del Baronio sulle basi evangeliche del primato di Pietro e l'impegno profuso nel tracciare le tappe del suo realizzarsi storico affermavano, come si è visto, recisamente il primato di Roma, relegando qualsiasi altra posizione sul piano dell'eresia e dell'eterodossia. È tuttavia interessante notare come Baronio si sia impegnato in modo molto sottile a contestare tradizioni che, almeno in via teorica, avrebbero potuto costituire il presupposto a possibili rivendicazioni autonomistiche.

L'esempio più significativo in tal senso è sicuramente offerto dalla presa di posizione sulla predicazione iberica di san Giacomo: tradizione che pretendeva essere stato quell'apostolo ad evangelizzare la Spagna. Baronio, in realtà facendo eco a posizioni già maturate all'interno della Curia, negava la storicità di questa leggenda, eliminando un presupposto che, se interpretato in modo estensivo, avrebbe potuto far riconoscere in quella iberica una chiesa autocefala o quantomeno pari in dignità rispetto a Roma. Baronio, del resto, non si limitava a contestare le tradizioni iacobee sul piano storico, ma concretamente indicava quella iberica come una Chiesa legata, sin dalla sua istituzione, a Roma e a Pietro. Negli *Annales* sottolineava infatti come Pietro, ormai divenuto vescovo di Roma, avesse inviato alcuni tra i suoi discepoli ad evangelizzare le regioni occidentali, insediandoli come vescovi: tra questi sono ricordati anche Torquato, Ctesifonte, Secondo, Indalezio, Cecilio, Esichio ed Eufrate inviati in Spagna²⁶.

²¹ Sul valore da riconoscere all'aggettivo *Romanus*, cfr. Tallon, 2000, p. 82.

²² Si veda, in particolare, Baronio, 1738-1746: anno 57, §§ 24-211 (vol. I, pp. 423-490).

²³ Sulla centralità rivestita dalle eresie nella storia del Baronio: Ditchfield, 2012; Benedetti, 2012.

²⁴ Le lettere di dedica ai singoli tomi sono riunite in Baronio, 1740, pp. 403-428.

²⁵ Schatz, 1996, pp. 180-197.

²⁶ Baronio 1738-1746: anno 46, §§ 1-2 (vol. I, p. 334): «stabilita iam sede Romana, Petrus apostolus, cui universi gregis cura Domino commissa erat, ad ceteras Occidentalis orbis partes ad movens oculos, ut apud omnes praedicatio Evangelica illucesceret, discipulos, quos habebat, in diversas provincias amandavit [...] Habuit a Petro institutos episcopos [...] Hispania Torquatum, Ctesiphontem, Secundum, Indaletium, Caecilium, Hesychium, Euphratium, et alios».

Quella di definire la posizione della chiesa di Spagna rispetto a Roma appare, del resto, una necessità tanto più pressante se si tiene conto che proprio in quegli anni la pur cattolicissima Corona di Spagna rivendicava una propria autonomia ecclesiastica, trovando il principale elemento a favore di ciò nella questione della legazia apostolica di Sicilia, privilegio di età normanna che conferiva al re di Sicilia (e quindi ai sovrani spagnoli che detenevano quella corona) il ruolo di legato apostolico. La questione, come è noto, avrebbe impegnato lo stesso Baronio, che nell'XI tomo dei suoi *Annales* affermò (in realtà incorrendo in un giudizio storico errato) essere tali rivendicazioni prive di fondamento, presa di posizione che gli costò un'aperta ostilità da parte della Corona, tanto che in Spagna l'undicesimo tomo degli *Annales* fu addirittura posto all'indice²⁷.

Nel confronto interno, in particolare nel rivolgersi ai sovrani cattolici, giocava, poi, un ruolo molto importante il modo in cui erano raffigurate le eresie. Queste, nel loro diffondersi, avevano contaminato il potere temporale, dato che ad esse avevano aderito sia imperatori di Roma e Bisanzio, che i barbari subentrati al governo romano. Il saldarsi dell'eresia al potere politico aveva generato forti discontinuità nella storia della Chiesa, ma Baronio sottolineava come contro i sovrani eretici si fossero manifestati sempre segni miracolosi che li invitavano a ricongiungersi con la Chiesa; monito che, se inascoltato, Baronio dimostrava preludere alla morte di quei sovrani e alla dissoluzione del loro regno. Baronio, in definitiva, pur elogiando con le sue lettere di dedica i sovrani *Christianissimi* dei diversi Stati europei, di fatto forniva loro un modello comportamentale che li subordinava a Roma, sino a rendere l'obbedienza al papa una condizione necessaria per il mantenimento della loro stessa dignità regale.

ALCUNE RIFLESSIONI CONCLUSIVE

In un impianto storiografico quale quello baroniano, sotteso dall'idea che la Chiesa di Roma fosse stata *semper eadem*, non potevano sussistere cesure e scarti qualitativi fra la Chiesa dei primi secoli e quella attuale. Proprio tale visione del fluire storico era ciò che conferiva alle origini cristiane valore paradigmatico.

Per comprendere quanto ciò fosse incisivo sul piano della polemica, dell'apologia e dell'*exemplum* è necessario, tuttavia, ricordare il carattere ufficiale sotteso a larga parte della produzione storico-erudita del Baronio. Ciò, come si è già sottolineato, rese la sua opera il punto di arrivo di più sollecitazioni ed esigenze, delle quali lo storico oratoriano dovette tener conto, anche a costo di limitare quelle posizioni che erano più diretta espressione dei suoi interessi e del suo percorso intellettuale. Appare in questo senso poco appropriato vedere in Baronio una sorta di demiurgo, investito sin dai primi anni della sua attività come storico di un'autorevolezza tale da poter codificare da solo la storia, il patrimonio dottrinale e quello liturgico ed agiografico della Chiesa cattolica. Tenendo conto del complesso *iter* redazionale che sottese le sue opere e del suo stesso percorso biografico, che solo progressivamente lo portò ad assumere all'interno della Curia una posizione di sempre maggiore rilievo, appare più corretto ricercare quegli elementi che confluirono negli *Annales*, nel *Martyrologium* e nelle *Notationes* perché già patrimonio della Chiesa e quelli che invece più risultano espressione del suo personale esercizio critico.

Solo così uno studio incentrato sul 'Baronio' potrà realmente porsi come un punto di partenza per indagare i meccanismi attraverso i quali la Chiesa posttridentina ripercorse la propria storia e meditò sulle proprie origini.

BIBLIOGRAFIA

- Baronio, Cesare (1738-1746), *Annales Ecclesiastici*, 19 voll., Lucca, Venturini.
 Baronio, Cesare (1740), *Annalium Ecclesiasticorum [...] Apparatus*, Lucca, Venturini.
 Bauer, Stefan, *Panvinio Onofrio*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma, in c.s., s.v.
 Benedetti, Marina (2012), *Cesare Baronio e gli eretici: le fonti della controversia*, in Guazzelli - Michetti - Scorza Barcellona, 2012, pp. 47-64.

²⁷ I molti aspetti del continuo, e spesso drammatico, confronto tra Cesare Baronio e la Spagna, analizzati in modo esaustivo in Borromeo, 1982, sono stati ripercorsi in Merluzzi, 2012. Inoltre, oltre alla questione iacobea e alla *Monarchia Sicula*, ricade pienamente tra gli aspetti di tale serrato confronto anche l'intervento del Baronio sulle dottrine del Molina: si vedano Pastine, 1982 e Broggio, 2012.

- Borromeo, Agostino (1982), *Il Cardinale Cesare Baronio e la Corona Spagnola*, in De Maio - Gulia - Mazzacane, 1982, pp. 55-165.
- Broggio, Paolo (2012), *Baronio e la controversia de auxiliis: discussioni dottrinali e posizionamenti politici durante il pontificato di Clemente VIII*, in Guazzelli - Michetti - Scorza Barcellona, 2012, pp. 281-308.
- De Maio, Romeo - Gulia, Luigi - Mazzacane, Aldo (a c. di) (1982), *Baronio storico e la Controriforma*, Atti del Convegno internazionale di studi, Sora 6-10 ottobre 1979, Sora, Centro Studi Sorani «Vincenzo Patriarca».
- De Maio, Romeo - Borromeo, Agostino - Gulia, Luigi - Lutz, Georg - Mazzacane, Aldo (a c. di) (1982), *Baronio e l'arte*, Atti del convegno internazionale di studi, Sora 10-13 ottobre 1984, Sora, Centro di Studi Sorani «Vincenzo Patriarca».
- Ditchfield, Simon (2012), *Baronio storico nel suo tempo*, in Guazzelli - Michetti - Scorza Barcellona, 2012, pp. 3-21.
- Finocchiario, Giuseppe (2005), *Cesare Baronio e la tipografia dell'Oratorio. Impresa e ideologia*, Firenze, Olschki.
- Finocchiario, Giuseppe (a c. di) (2008), *I libri di Cesare Baronio in Vallicelliana*, Roma, Biblioteca Vallicelliana.
- Guazzelli, Giuseppe Antonio (2012a), *Baronio attraverso il Martyrologium Romanum*, in Guazzelli - Michetti - Scorza Barcellona, 2012, pp. 67-110.
- Guazzelli, Giuseppe Antonio (2012b), *Riflessioni conclusive*, in Guazzelli - Michetti - Scorza Barcellona 2012, pp. 502-516.
- Guazzelli, Giuseppe Antonio - Michetti, Raimondo - Scorza Barcellona, Francesco (a c. di) (2012), *Cesare Baronio tra santità e scrittura storica*, Roma, Viella.
- Gulia, Luigi (a c. di) (2009), *Baronio e le sue fonti*, Atti del convegno internazionale di studi, Sora 10-13 ottobre 2007, Sora, Centro Studi Sorani «Vincenzo Patriarca».
- Jedin, Hubert (1978), *Kardinal Caesar Baronius. Der Anfang der katholischen Kirchengeschichtsschreibung im 16. Jahrhundert*, Münster, Aschendorff.
- Jedin, Hubert (1982), *Il cardinale Cesare Baronio. L'inizio della storiografia ecclesiastica cattolica nel sedicesimo secolo*, Brescia, Morcelliana.
- Martyrologium Romanum ad novam Kalendarii rationem, et Ecclesiasticae historiae veritatem restitutum*, Gregorii XIII Pont. Max. iussu editum. Accesserunt Notationes atque Tractatio de Martyrologio Romano, Auctore Caesare Baronio Sorano Congregationis Oratorii Presbytero (1586), Roma, Domenico Basa.
- Mazza, Mario (2012), *La metodologia storica nella Praefatio degli Annales Ecclesiastici*, in Guazzelli - Michetti - Scorza Barcellona, 2012, pp. 23-45.
- Mentzel Reuters, Arno - Hartmann, Martina (a c. di) (2008), *Catalogus und Centurien. Interdisziplinäre Studien zu Matthias Flacius und den Magdeburger Centurien*, Tübingen, Mohr Siebeck.
- Merluzzi, Manfredi (2012), *Considerazioni su Cesare Baronio e la Spagna, tra controversia politica e ricezione erudita*, in Guazzelli - Michetti - Scorza Barcellona, 2012, pp. 341-365.
- Michetti, Raimondo (2012), *Introduzione*, in Guazzelli - Michetti - Scorza Barcellona, 2012, pp. XI-XXXI.
- Norelli, Enrico (1982), *L'autorità della chiesa antica nelle Centurie di Magdeburgo e negli Annales del Baronio*, in De Maio - Gulia - Mazzacane, 1982, pp. 253-307.
- Osculati, Roberto (2009), *Storia, dogma e leggenda alle origini del cristianesimo secondo gli Annali di Cesare Baronio*, in Gulia, 2009, pp. 171-189.
- Pastine, Dino (1982), *Baronio e il Molinismo*, in De Maio - Gulia - Mazzacane, 1982, pp. 233-251.
- Platina, Bartolomeo (1562), *Historia de vitis pontificum Romanorum a D. N. Iesu Christo usque ad Paulum Papam II. Longe quam antea emendatior, cui Onuphrii Panvinii [...] reliquorum quoque pontificum vitae usque ad Pium III pontificem maximum adiunctae sunt. Et totum opus variis annotationis illustratum*, Venezia, Tramezzino.
- Schatz, Klaus (1996), *Il primato del papa: la sua storia dalle origini ai nostri giorni*, Brescia, Queriniana.
- Tallon, Allain (2000), *Le Concile de Trente*, Paris, Éditions du Cerf.
- Tosini, Patrizia (a c. di) (2009), *Arte e committenza nel Lazio nell'età di Cesare Baronio*, Roma, Gangemi.
- Zen, Stefano (1994), *Baronio storico: Controriforma e crisi del metodo umanistico*, Napoli, Vivarium.

Difendere una dottrina, difendere un ordine: Francisco Suárez, Roberto Bellarmino e Claudio Acquaviva di fronte al molinismo (1594-1607)

Paolo Broggio
Università degli Studi Roma Tre

paolo.broggio@uniroma3.it

Abstract:

Il lavoro intende offrire un quadro sintetico del conflitto che nel tardo Cinquecento esplose tra la Compagnia di Gesù e l'ordine domenicano, la cosiddetta controversia *de auxiliis divinae gratiae*, dal punto di vista delle strategie che tre gesuiti chiave adottarono per difendere il loro ordine dalle accuse di 'eresia' scagliate dai domenicani: Francisco Suárez, teologo spagnolo di eccelsa fama che sposò le tesi di Luis de Molina e che fu oggetto lui stesso di violenti attacchi da parte dei domenicani e dell'Inquisizione di Castiglia; Roberto Bellarmino, cardinale e parte del più stretto *entourage* di Clemente VIII Aldobrandini, che scelse una strategia di contrattacco e di delegittimazione dell'avversario; Claudio Acquaviva, generale dell'ordine, che improntò la difesa del suo ordine alla fermezza mista alla continua ricerca della concordia interna e dell'uniformità dal punto di vista della produzione e dell'insegnamento teologico.

Parole chiave: Papato; Ordini religiosi; Teologia; Controriforma

Abstract:

The work aims to provide an overview of the conflict that erupted in the late Sixteenth century between the Society of Jesus and the Dominican Order, the so-called *de auxiliis divinae gratiae* controversy, from the point of view of the strategies that three key Jesuits of the time adopted to defend their order by the accusations of 'heresy' hurled by the Dominicans. Francisco Suárez, Spanish theologian of excellent reputation, who married the thesis of Luis de Molina, he himself object of violent attacks by the Dominicans and the Castilian Inquisition; Robert Bellarmine, Cardinal and part of the closest *entourage* of pope Clement VIII Aldobrandini, who chose a strategy of counterattack and delegitimization of the opponent; Claudio Acquaviva, Superior General of the Order, whose apology of the order was characterized by a mixture of firmness and the continuous search for internal harmony and uniformity in terms of theological investigation and teaching.

Key-words: Papacy; Religious orders; Theology; Counter-Reformation

La Controriforma non fu solamente il periodo dei roghi, fossero questi di persone condannate per eresia o di libri eterodossi messi all'Indice. La lotta contro il dissenso religioso, contro il nemico esterno, fu solo una – senz'altro la più drammatica e gravida di conseguenze per la storia sociale, culturale e intellettuale dell'Europa moderna – delle tante facce del cattolicesimo posttridentino. Proprio quando si impose, e in maniera del tutto inedita, la necessità di innalzare impervie barriere che consentissero la difesa dagli attacchi esterni, un altro fronte si aprì, di certo meno appariscente perché tutto interno alla compagine ecclesiastica, ma non per questa ragione meno rilevante per i processi di costruzione delle moderne identità ecclesiali e, finanche, nazionali (Motta, Pavone, 2005). È l'esacerbazione, l'estremizzazione violenta, della conflittualità regolare il fenomeno caratteristico del cattolicesimo barocco (Giannini, 2005). Non che in epoca pretridentina agli ordini regolari fossero mancati motivi di tensione e di conflitto, ma fu la nascita dei moderni meccanismi di controllo della devianza religiosa a dare origine ad un modo inedito di considerare l'eresia e, conseguentemente, per gli ordini religiosi, tradizionali cultori del sapere teologico, di vivere il proprio ruolo di custodi dell'ortodossia dottrinale. Ecco allora l'accusa di 'eresia' diventare una modalità pressoché normale degli scontri tra ordini, ma anche delle polemiche interne agli ordini stessi, su questioni di carattere dottrinale. Un'accusa più o meno strisciante, più o meno esplicitata, ma prontamente utilizzata dai teologi regolari quando in gioco c'era non solo l'ortodossia *tout court* ma, ancora più spesso, la fedeltà alla propria scuola di appartenenza, da cui discendeva la credibilità dell'ordine in seno alla compagine ecclesiale.

Spirito di emulazione, competizione (specie nel campo – strategico – della gestione delle istituzioni educative), inimicizia, invidia: passioni che sembrano essere state alla base di tante dinamiche conflittuali che puntellarono la storia delle istituzioni regolari, dal secondo Cinquecento fino al tardo Seicento, e alle quali era fondamentale sottesa l'accusa di eresia (Rurale, 2008). Bastava il successo, di un singolo religioso o di una istituzione ecclesiastica, la momentanea visibilità o favore, da parte dei fedeli o dei centri di comando, ad innescare il meccanismo dell'accusa infamante, che richiama quasi sempre l'intervento del tribunale della fede. Un fenomeno che nel mondo ispanico ebbe un vigore particolare, come sembra evincersi dalle parole di Miguel de la Pinta Llorente, nel secolo scorso uno dei più autorevoli storici del Cinquecento ereticale spagnolo, e del processo a Bartolomé de Carranza in modo particolare. L'arcivescovo di Toledo, secondo il giudizio di Pinta Llorente,

fue siempre [...] varón estricto y pietista y creemos que su proceso tuvo, entre otras cosas, como causa determinante la invidia eclesiástica – una de las peores invidias –, el célebre y bochornoso igualitarismo intelectual y social anhelado e impuesto tantas veces por la conciencia española. (Iturriaga, 1976: 273)

Per un predicatore, ad esempio, era sufficiente entrare nelle grazie di un sovrano o di un vescovo per scatenare delazioni e accuse di eresia, come accadde a Fray José de Sigüenza, il quale ebbe noie con l'Inquisizione in quanto era, come ci riferisce Juan Antonio Llorente, storico e inquisitore lui stesso, uno de los mejores predicadores, y el más agradable al rey»; per tale ragione altri religiosi, «cuyos sermones no consiguieron tanto aplauso, lo delataron a la Inquisición de Toledo como sospechoso de herejía luterana» (Iturriaga, 1976: 273)¹.

Le accuse di eresia, e il conseguente intervento del tribunale che, in Spagna, era incaricato della vigilanza sulla diffusione, anche a mezzo stampa, di idee o comportamenti difformi, erano dunque all'ordine del giorno non solo nella conflittuale società iberica del Cinquecento e del Seicento, in cui il meccanismo della delazione diventava uno strumento perfetto per colpire individui e famiglie avversarie (per un *cristiano viejo* il solo fatto di subire un processo inquisitoriale costituiva una terribile onta nella Spagna del secolo d'oro)², ma anche – e in maniera sostanziosa – nelle non meno conflittuali famiglie religiose. Poteva accadere, allora, che il normale dibattito tra teologi su specifici punti di dottrina si rivelasse un terreno di scontro in cui la pacatezza dell'argomentare secondo il modello scolastico cedeva il passo agli attacchi miranti alla distruzione della credibilità dell'avversario, alla totale delegittimazione. È precisamente ciò che accadde nel tardo Cinquecento a seguito della pubblicazione a Lisbona, nel 1588, del trattato del teologo gesuita Luis de Molina, *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis*, un vero e proprio 'caso' in grado di scatenare, nel corso dei due decenni successivi, uno dei più gravi conflitti intra-ecclesiastici della storia della Chiesa in età moderna non solo sul terreno della pura speculazione teologica ma anche su quelli dell'articolazione dei poteri all'interno della Chiesa cattolica, dei rapporti tra le grandi famiglie religiose e, non da ultimo, dei rapporti tra la Santa Sede e le principali potenze secolari cattoliche del tempo (monarchie spagnola e francese, *in primis*).

L'attacco all'insegnamento teologico della Compagnia di Gesù era partito dalle Fiandre, dove i professori di teologia dell'università di Lovanio, che si ritenevano i custodi dell'interpretazione autentica della dottrina di Agostino circa il rapporto tra grazia divina e libertà umana, censurarono aspramente i corsi di Leonardus Lessius, docente presso il locale collegio gesuitico. L'attacco sarebbe poi proseguito in Spagna, quando i domenicani denunciarono all'Inquisizione di Castiglia delle tesi sostenute da alcuni teologi gesuiti di Valladolid: nel mirino c'era ovviamente anche il trattato di Molina, considerato la fonte principale delle deviazioni dottrinali coltivate dagli ignaziani.

Non è questa la sede per una illustrazione esaustiva dei contenuti dottrinali della controversia, per i quali mi permetto di rinviare alla vasta bibliografia esistente sull'argomento (Scorraile, 1912-1913; Le Bachelet, 1931). Ciò che mi interessa indagare sono invece i meccanismi in virtù dei quali un teologo o, più spesso,

¹ Su Llorente si veda M. Boeglin, 2010.

² Cfr. N. Wachtel, 2010; F. Bethencourt, 1997; J.-P. Dedieu, 1989.

un intero ordine religioso potevano essere tacciati di eterodossia per una ‘impura’ interpretazione delle *auctoritates* di riferimento, nella fattispecie Agostino e Tommaso d’Aquino, vera e propria misura dell’ortodossia cattolica, specie in tema di grazia e libero arbitrio. Il teologo o l’ordine chiamati in causa dovevano in questo caso difendersi dalle accuse, e le strategie adottate presentano chiari elementi comuni ma anche divergenze di fondo che cercherò di illustrare attraverso gli scritti e l’azione politica dei tre gesuiti che, al di fuori dello stesso Luis de Molina, ebbero un ruolo chiave nella controversia *de auxiliis divinae gratiae*, Francisco Suárez, Roberto Bellarmino e Claudio Acquaviva.

Francisco Suárez può essere a buon titolo considerato uno dei principali teologi cattolici degli ultimi secoli. Appartenente alla seconda generazione della Scuola di Salamanca, il suo pensiero, nel campo non solo teologico ma anche filosofico e giuridico ha segnato in maniera indelebile il pensiero cattolico della Controriforma e l’elaborazione della modernità politica attraverso la rinascita del tomismo. Ma, paradossalmente, fu proprio sul terreno della fedeltà a Tommaso che Suárez fu fatto oggetto, lui vivente, di continui attacchi, sia da parte dei domenicani, sia da parte dell’Inquisizione spagnola.

Nel luglio del 1594 si produsse ciò che per le prerogative dell’Inquisizione spagnola si presentava come un atto per nulla rassicurante: il pontefice, Clemente VIII Aldobrandini, comunicò perentoriamente a Madrid, attraverso il nunzio, la decisione di avocare al suo proprio tribunale l’esame del caso originato dalla *Concordia* di Luis de Molina e la decisione su di esso. Solamente due settimane prima Francisco Suárez aveva scritto al Cardinale di Toledo pregandolo di facilitare al massimo un intervento romano nell’annosa controversia dottrinale in virtù del fatto che si trattava di una questione squisitamente dottrinale, e quindi ‘universale’:

Lo que acá se desea es que por orden de Su Santidad se examinasen ahí estas doctrinas, que cierto en estos tiempos es cosa necessarísima, por el escándalo general que causan estas controversias, y la gran importancia dellas para las herejías destos tiempos. Y realmente por acá hay pocos que las lleguen al cabo y hay gran pasión; y si Su Santidad no entra de por medio, hay gran peligro no se haga algún gran borrón. Y aunque Su Santidad no quiera definir nada de fe, importará grandemente que a lo menos declare en qué hay peligro, y en qué probabilidad, y aun qué se debe seguir como doctrina más probable y conveniente a la Iglesia, como los Pontífices lo han hecho en otras cosas y ponga perpetuo silencio a censuras temerarias y arrojadas, que escandalizan y causan división entre las Religiones. [...] Y la merced que V. S. Ill.ma nos ha de hacer es que esta pretensión no entienda ser nuestra, sino que Su Santidad *ex officio*, viendo que esta causa es universal y que no sólo en España, sino en Italia y Alemania, etc., ha causado división y ruido, y que es negocio de doctrina, quiera interponer su autoridad como en cosa propia y suya. (Iturriaga, 1976: 258)

Sotto la cenere, in realtà, covava il fuoco dello scontro, strisciante ma sempre vivo sin dalla istituzione del Sant’Uffizio spagnolo, concessa con grandi reticenze da Roma nel 1478, tra la Santa Sede e la Monarchia spagnola nelle materie riguardanti il controllo sulla diffusione dell’eterodossia, *massime* attraverso il mezzo della stampa. Con il passare degli anni si giunse all’evidente paradosso di un tribunale della fede secolare, sebbene istituito in virtù di una delega pontificia, che reclamava in maniera vigorosa non solo una perfetta autonomia nella repressione dell’eresia e nella vigilanza sulle idee espresse a mezzo stampa, ma anche una sorta di superiorità rispetto a Roma in questi campi per ciò che riguarda i sudditi di Sua Maestà Cattolica. Una lettera del *Consejo de la Inquisición* indirizzata a Filippo IV il 18 gennaio 1627 ci fa comprendere alla perfezione quanto questo sentimento di assoluta autonomia da Roma fosse vivo tra i membri del tribunale della fede spagnolo:

Señor, hemos entendido que muchas personas seglares y otras de pocas letras, han alcanzado licencia de Su Santidad para tener y leer libros prohibidos de condenada doctrina, escriptos también por heresiarcas, y para esto huyen de acudir al inquisidor general y al Consejo, que conocen los sujetos y personas a quien se puede dar y que tienen por experiencia de lo que en esto combiene, lo cual es de gran inconveniente, y de ello

pueden resultar daños irreparables en gran ofensa de Dios y deservicio de S. Magestad. El Consejo suplica a V. M.d se sirva mandar escribir a Roma a su embaxador, que haga instancia con Su S.d para que no se conceda a las personas de estos Reinos las tales licencias, y a los que las pidiesen los remitan al inquisidor general y a este Consejo, a donde, con santo celo y justificación, se procede en estas materias, y en el entretanto nos ha parecido necesario recoger por edictos y censuras generalmente cuantas licencias se hubiesen dado para tener y leer libros prohibidos. Damos cuenta de ello a V. M.d para que mande lo que más fuere de su real servicio. (Pinta Llorente, 1953: 70)

Ci troviamo più di tre decenni dopo l'avocazione romana della controversia *de auxiliis*, ma i motivi di tensione erano esattamente gli stessi, motivi che ci fanno capire quanto l'azione di Suárez in favore di un intervento del pontefice abbia potuto destare non solo i sospetti ma anche l'ira aperta dell'Inquisizione spagnola e, con ogni probabilità, di più di un membro degli altri *Consejos* della Monarchia. Esisteva certamente, nei territori della Monarchia spagnola, una tradizione anti-inquisitoriale che additava il supremo tribunale della fede come un terribile strumento di oppressione di bravi cristiani che nel corso del tempo aveva perso del tutto lo spirito della sua iniziale missione; tradizione che venne ovviamente fatta oggetto di persecuzione da parte dell'Inquisizione stessa (Pastore, 2003). Ma se la storiografia apologetica, anche recente, ha ricondotto tali 'eccessi' al processo di secolarizzazione del tribunale (Inquisizione come strumento di carattere sempre più politico, anche se competente su reati di fede), è pur vero che fortissima era, all'epoca, la coscienza di una radicale e costitutiva alterità – di scopi, criteri e metodi – tra l'Inquisizione spagnola e gli organismi della Curia romana, un'alterità che traeva le sue origini dalla tutta iberica ossessione per la *limpieza de sangre*, certamente poco compresa e accolta nella Città Eterna. Nel 1652 Francisco Díez Cabrera, membro del *Consejo de la Inquisición*, scriveva da Roma al segretario dello stesso Consiglio che

allá en España nos hace grande orror el que uno descienda de hereje o judío y *acá se rien de estos reparos y de nosotros*, porque los hacemos, y así verá V. M.d que no a venido acá causa de este género aunque han sido muchas las que han venido de iglesias donde hay estatuto, que no ayan menospreciado y declarado a favor del que tiene la mácula. (Iturriaga, 1976: 261)

Facile comprendere quanto Francisco Suárez si muovesse in un terreno minato. Il teologo gesuita, che a partire dal 1590 appoggiò ufficialmente la dottrina contenuta nella *Concordia* di Luis de Molina, si dovette difendere non solo dall'accusa dei domenicani di sostenere una posizione poco o per nulla rispettosa dell'autentica dottrina di Agostino e Tommaso su grazia e libero arbitrio, in direzione di una pericolosissima accentuazione del peso accordato alla volontà umana nel processo di giustificazione (semipelagianesimo), ma anche da quella degli inquisitori di essere un attentatore delle prerogative della Suprema e la quinta colonna del papismo nei territori della monarchia spagnola.

Suárez sapeva benissimo in che acque si trovava, e non ne fece mistero neppure nelle comunicazioni con i suoi confratelli. Al cardinale Francisco de Toledo aveva scritto solo poco tempo prima (14 giugno 1594), riferendosi ai suoi accusatori:

Porque por todas vías pretenden algunos dellos, a lo que dan públicamente a entender, deshacer nuestra vida y nuestra doctrina. Y así es cierto que, aunque más decretos se hagan de que sigamos la doctrina de Sancto Tomás, no será posible quietallos: porque no traba de ahí el arado, sino de un género de emulación que los hombres, etiam religiosos, inducen unas veces sin entenderlo, y otras a ojos vistas. Porque si fuera celo de la doctrina, también persiguieran a otros religiosos, que les contradicen mucho más que nosotros, y hubieran corregido alguno de sus mismos religiosos, que aquí han leído muy más peregrinas doctrinas [...] Esto he dicho, no con ánimo de murmurar de nadie. (Iturriaga, 1976: 275)

Contro di lui, ma soprattutto contro tutta la Compagnia di Gesù, era facile intravedere, a detta di Suárez, il *fumus persecutionis*. Obiettivo dei denigratori non era quello di confutare una dottrina dalla dubbia ortodossia; il loro vero obiettivo era distruggere la credibilità della Compagnia, come del resto domenicani e

Inquisizione avevano cercato di fare sin dai primi anni di esistenza dell'ordine, dai sospetti inquisitoriali nei confronti dello stesso fondatore Ignazio di Loyola (González Novalín, 1994), fino al clamoroso processo ai gesuiti di Valladolid del 1587, passando per gli strali di Melchor Cano ai tempi delle fasi conclusive del Concilio di Trento.

La difesa di Suárez, di se stesso, della *Concordia* di Molina e dell'intera Compagnia, va inserita proprio nei convulsi mesi immediatamente precedenti ed immediatamente successivi alla controversa decisione di papa Aldobrandini di avocare a sé l'esame e la decisione sulla *querelle* dottrinale. Nel marzo del 1594 delle tesi pubblicamente sostenute nel collegio della Compagnia di Valladolid dal padre Antonio di Padilla, duramente contestate dal domenicano Diego Nuño, ebbero come conseguenza il ricorso, da parte di entrambe le parti, all'Inquisizione. Il Consiglio dell'Inquisizione prese subito una misura che si sarebbe rivelata molto negativa per Suárez: indirizzò una lettera circolare a un certo numero di vescovi e di teologi chiedendo loro di emettere un parere dottrinale sulla questione oggetto dello scontro, lettera seguita da una richiesta ufficiale di uguale tenore alle tre università di Salamanca, Alcalá de Henares e Sigüenza. Il nostro teologo si trovava proprio a Salamanca in qualità di professore presso il locale collegio gesuitico e nel mese di luglio decise di comporre un memoriale, indirizzandolo a Don Juan de Zúñiga, del Consiglio dell'Inquisizione, che intitolò significativamente *In defensa S.I. de libero arbitrio*. Sembrerebbe che Suárez avesse composto il memoriale su invito espresso di un membro del *Consejo*.

Il tutto sarebbe potuto restare circoscritto nei confidenziali circuiti di comunicazione tra teologi ed Inquisizione se non fosse che Suárez commise l'imprudenza di scrivere il memoriale in volgare e non in latino, come si usa per delicate materie di carattere dottrinale la cui complessità sconsiglia vivamente l'uso di modalità di comunicazione in grado di coinvolgere potenzialmente soggetti non esperti. Se in epoca posttridentina la proibizione del volgare fu una cifra caratteristica della comunicazione religiosa nel campo della liturgia e della conoscenza del testo biblico, come gli studi di Gigliola Fragnito hanno ampiamente dimostrato (Fragnito, 1997 e 2005), è facile immaginare quanto, in un'epoca di lotta contro le eresie, l'avversione della Chiesa nei confronti della traduzione in volgare di dibattiti teologici potesse essere forte. I comuni fedeli non sono in grado di comprendere correttamente i *difficilia fidei*, si argomentava, e facilmente i dibattiti su punti di dottrina possono essere distorti e diventare focolaio di idee eterodosse. Persino la predicazione controversistica da parte dei cattolici, che fu una necessità nei territori di contatto con i protestanti, venne attentamente controllata e circoscritta, quando non addirittura vietata, perché l'illustrazione delle dottrine da condannare poteva paradossalmente rivelarsi un *boomerang*, nella misura in cui essa diventava veicolo di conoscenza e diffusione dell'eterodossia.

Fu proprio tale imprudenza a costare a Suárez la violenta reazione dei domenicani, che intercettarono prontamente il memoriale: redatto in spagnolo, sebbene breve e concettualmente complesso, quel testo sarebbe potuto cadere nelle mani di semplici fedeli, persino di donne, con conseguenze potenzialmente nefaste per l'ortodossia.

Il memoriale aveva una costruzione di taglio scolastico e affrontava la questione da un punto di vista esclusivamente dottrinale, né d'altronde avrebbe potuto essere altrimenti, viste la genesi e le finalità di quello scritto. Ma il suo contenuto ci interessa fino ad un certo punto in questa sede; ciò su cui, invece, vorrei puntare l'attenzione sono le ragioni della denuncia dei domenicani e la conseguente autodifesa portata avanti da Suárez. Il problema non venne infatti ravvisato nei contenuti del memoriale, che non facevano che sintetizzare la dottrina gesuitica del rapporto tra grazia e libero arbitrio così come era stata fissata da Luis de Molina; il problema stava, semmai, nella presunta volontà del teologo gesuita di diffondere scritti, per di più in lingua volgare, che vertevano su materie di stretta competenza del Sant'Uffizio: ancora una volta un gesuita veniva accusato di voler ledere le prerogative del tribunale della fede spagnolo. Il generale dei mercedari Diego de Zumel, persona avversa ai gesuiti, scrisse il 22 settembre che «estos papeles en romance andan en poder de mercaderes y oficiales y cavalleros y gente plebeya de capa y espada de suerte, que la cosa más dificultosa y peligrosa del mundo de los auxilios la an puesto en romance para convocar la plebe»³.

³ Archivo Histórico Nacional, *Inquisición*, Leg. 4437, c. 7, n. 27, mio corsivo.

Francisco Suárez, nella propria autodifesa, decise di assumere un atteggiamento di sostanziale fermezza ma anche di pacatezza, evitando di cedere alla dinamica delle violente controaccuse. Ciò che il teologo gesuita, così come alcuni dei suoi più vicini confratelli, misero in evidenza negli innumerevoli memoriali scritti per l'occasione fu semmai la reale origine dell'animosità dei domenicani, che di certo non era riconducibile esclusivamente all'amore nei confronti della pura interpretazione della dottrina dell'Aquinate. Anzi, aggiunge il padre Cristóbal de Los Cobos, collega di Suárez presso il collegio della Compagnia di Salamanca, è da chiedersi quanto valesse la pena essere dei tomisti 'puri' se il risultato di tale attitudine finiva per essere l'attacco, violento e scomposto, nei confronti degli avversari:

De aquí de verá cuán poco remedio es obligar a defender la doctrina de Santo Tomás, si los obligados a ella pueden caer en estos inconvenientes, que son mayores que los que nos atribuyen a la Compañía, no siendo contra Santo Tomás. Y así no traba el arado de aquí sino de la emulación, y de ésta nace el escribir el Maestro Bañes tan decompuestamente contra las opiniones del P. Toledo⁴. (Astrain, 1913: 198)

Tale atteggiamento di almeno apparente equanimità venne meno nella Compagnia di Gesù quando, con il passare degli anni e con l'istituzione delle commissioni *de auxiliis*, volute da Clemente VIII a partire dal 1598, fu chiaro che la situazione stava lentamente degenerando e che una condanna pontificia del molinismo, eventualità avvertita come sempre più imminente, sarebbe stata un disastro senza precedenti per l'intera Compagnia di Gesù. Roberto Bellarmino, il grande teologo gesuita, cardinale e persona di fiducia di papa Aldobrandini, se ne rese conto ed agì di conseguenza. Bisognava difendersi da una strategia di delegittimazione della Compagnia di Gesù e di tutto il suo sistema teologico che aveva trovato nel domenicano Domingo Báñez (1528-1604) il suo più illustre e capace rappresentante. Sin dai primordi della polemica suscitata dalla pubblicazione della *Concordia* di Luis Molina il teologo domenicano aveva messo in chiaro la sostanziale disparità tra il suo ordine e la Compagnia di Gesù dal punto di vista dell'affidabilità teologica. L'ordine dei predicatori è stato, sin dal momento della sua nascita, l'unico autentico custode della più autentica tradizione teologica cattolica, e per tale ragione non poteva essere messo sullo stesso piano di un ordine nato da pochi decenni e soprattutto avvezzo a pericolosi allontanamenti dalla dottrina *securior et magis approbata* dei Padri della Chiesa. È per tale ragione – argomenta Báñez in un memoriale indirizzato a Clemente VIII nel 1597 – che la proibizione di dibattere in pubblico sulla materia *de auxiliis*, emessa da Clemente VIII nel 1594 all'indirizzo di entrambi gli ordini, era giudicata da Báñez iniqua e da riformare proprio in quanto equiparava di fatto i domenicani ai gesuiti quanto all'ortodossia delle proprie formulazioni teologiche. I domenicani, secondo Báñez, il cui plurisecolare ruolo di custodi dell'ortodossia non poteva essere in alcun modo disconosciuto, avrebbero dovuto essere esentati da tale divieto. Come ha efficacemente commentato a tale proposito Franco Motta:

Qualsiasi cedimento, ossia qualsiasi verdetto che eluda una condanna pura e semplice della *scientia media*, sarebbe un colpo inferto alla purezza del sistema della grazia delineato da Agostino e recepito poi dalla *Summa theologiae*. La tradizione, chiosa Báñez, è come il bambino conteso dalle due donne alla presenza di Salomone: i gesuiti preferirebbero vederla tagliata in due piuttosto che accettare una sentenza di condanna che ne preservi l'integrità, laddove l'ordine dei predicatori, se non ne è la madre naturale, ne è comunque l'antica e legittima nutrice, e preferirebbe vedersi perdere piuttosto che nuocere all'integrità del patrimonio ricevuto. (Motta, 2005: 196)

Di fronte a tale strategia di violenta delegittimazione dell'avversario Bellarmino optò per una linea difensiva che avrebbe decretato, di lì a qualche anno, la sostanziale sconfitta dei domenicani. Fu proprio a lui che il generale della Compagnia, Claudio Acquaviva, affidò l'elaborazione di un contro-memorale che prendesse in esame e confutasse il duro scritto di Báñez. Se per un verso Bellarmino recepì talune critiche che i domenicani avevano rivolto alla dottrina della *scientia media* introdotta da Luis de Molina, prendendone in un certo senso le distanze, da un altro il teologo gesuita inaugurò un lucido piano di contro-delegittimazione dell'avversario, passando dall'attitudine difensiva che, ad esempio, aveva caratterizzato gli

⁴ Lettera del 14 giugno 1594.

scritti di Suárez (oggetto di attacchi personali da cui fu costretto a difendersi), ad un'attitudine offensiva mirante a smontare pezzo per pezzo il vero e proprio 'mito' dei domenicani come custodi inattaccabili della tradizione e dell'ortodossia.

Invece di continuare a difendere la *scientia media* molinista Bellarmino decise di attaccare direttamente quello che sempre di più stava diventando il nucleo duro della dottrina domenicana del rapporto tra grazia e libero arbitrio, ossia il principio della promozione fisica. Secondo tale dottrina l'intelligenza divina preordina dall'eternità la creazione e quanto ricade nelle azioni umane, compresa la volontà, che è determinata 'fisicamente' a compiere l'azione salvifica. Se per Molina l'efficacia della grazia dipende dalla volontà umana, dottrina rispetto alla quale i suoi avversari inorridivano in quanto vi vedevano riflessa una versione aggiornata del pelagianesimo, per i domenicani non solo la grazia efficace non dipende dalla volontà umana ma il libero arbitrio è indotto 'fisicamente', nel senso di interiormente, da essa⁵. Ma è proprio quest'ultima dottrina ad essere additata da Bellarmino come 'nuova', in quanto essa – argomentava il gesuita – non era in alcun modo desumibile né dalla Scrittura, né dagli scritti di Agostino e di Tommaso, né tantomeno dai decreti del Concilio di Trento.

Bellarmino contrattaccò insinuando pesantemente il dubbio che potessero essere i domenicani i veri 'novatori', non Molina e i gesuiti che avevano aderito alla sua dottrina. E tale insinuazione si faceva ancora più evidente quando nel suo scritto Bellarmino ricordava che mentre nessun gesuita era mai stato condannato dal Sant'Uffizio, parecchi domenicani, invece, avevano sperimentato i rigori delle carceri inquisitoriali. Tutto il ragionamento del cardinale e teologo gesuita riposava su una base concettuale estremamente solida e convincente: quando si ragiona attorno al rapporto tra grazia e libertà umana non ci si può comportare come se la Riforma protestante non ci fosse mai stata. La dottrina della promozione fisica è prossima al determinismo calvinista e il Concilio di Trento non aveva fatto altro che fissare una volta per tutte l'ortodossia cattolica. Da lì bisognava ripartire, perché la tradizione non è un dato fisso e immutabile, totalmente libero dai condizionamenti delle contingenze storiche. Il dogma ha una sua storia, una sua evoluzione, e quindi non si può prescindere da ciò che le eresie protestanti avevano provocato in senso alla Chiesa solo pochi decenni prima.

Morto Clemente VIII il 3 marzo 1605, la soluzione dell'annosa disputa fu una scomoda eredità per Paolo V Borghese, asceso al soglio pontificio il 16 maggio dello stesso anno dopo la brevissima parentesi del pontificato di Leone XI. Il 28 agosto, festività di S. Agostino, del 1607 Paolo V decretò la fine della controversia imponendo il silenzio ai due ordini, rimandando *sine die* la risoluzione finale pontificia, che quindi non veniva in nessun modo esclusa. Secondo quanto riporta il resoconto steso dallo stesso Paolo V nell'ultima riunione della Congregazione i pareri dei cardinali erano concordi nel giudicare molto difficoltosa, se non impossibile, al momento attuale una definizione papale. Il cardinal Pinelli sosteneva che «si debbono fare maggior diligenze» e che era necessario far venire «di Francia, di Spagna et Alemagna huomini celebri et dotti, et si communici anco il negotio con l'università»; il cardinal Giuri «fu di parere, che se bene l'articolo è difficile, nondimeno lui inclinava più à quella parte, che s'attribuisse maggiore potestate à Dio benedetto. Ma che lui conveniva ancora nell'istesso parere, che si consultasse meglio il negozio»; il cardinale Bianchetti, espressa la sua preferenza per l'opinione dei domenicani, aggiungeva ciò nonostante che «per la gravità del negotio si facesse maggiori diligenze et avanti altri Cardinali et censori si vedesse, se Molina dica le 42 propositioni»; quanto ad Arrigoni, «non li pareva fosse bene di sospendere il libro di Molina se ben da prima si pensava fare, né dichiarare proposizioni certe et risolte»; Bellarmino, ripetendo un punto di vista già ampiamente espresso, sosteneva che «l'opinione della predeterminazione fisica è di Calvino et di Luthero», ottenendo in questo l'appoggio del cardinale francese Jacques Davy Du Perron, secondo il quale «l'opinione della predeterminazione sarà accettata et sottoscritta dagli heretici per bene», mentre l'«opinione dei Gesuiti era lontana da' Pelagiani», e che pertanto se c'era un libro da sospendere avrebbe dovuto essere quello di Domingo Báñez (Astrain, 1913: 375-378). Il cardinale e diplomatico francese fu del resto l'uomo chiave della mancata condanna della *Concordia* di Molina.

La Compagnia usciva sostanzialmente vincitrice dallo scontro, in quanto la condanna del molinismo, in parecchie occasioni data negli ambienti di Curia come

⁵ «Secunda opinio est aliorum, qui docent, gratiam efficacem non solum non pendere a libero arbitrio, sed etiam ab ipsa determinari physice, id est active, et intrinsece, ipsum liberum arbitrium. [...] Distinguitur enim determinatio physica a determinatione morali, quoniam determinare physice est influere intrinsece in voluntatem humanam, et eam movere ad volendum: determinare moraliter est eam movere ad volendum non agendo intrinsece in ipsam, sed persuadendo, exhortando, minando, terrendo, consulendo, etc. Et potest hoc illustrari exemplo rerum corporalium; nam si quis exhortando, vel terrendo induceret aliquem ad scribendum, is moraliter determinaret sive impelleret eum ad eam actionem scribendi; sed si quis acciperet calamum, et insereret digitis alterius, et deinde arreptam eius manum moveret, et cum ea scriberet, is diceretur physice, eum impulisse, vel determinasse ad scribendum», R. Bellarmino, 1913: 102.

sicura, infine non arrivò, e ciò lo si dovette anche alla mobilitazione politica proveniente dall'esterno, dalle province gesuitiche fino agli interventi diplomatici di sovrani e principi (Broggio, 2009; Boute, 2010: 383-384). Claudio Acquaviva, generale della Compagnia di Gesù dal 1581, poté tirare un sospiro di sollievo, soprattutto grazie all'azione del cardinal Bellarmino, che almeno fino ad un certo punto (gli inizi del 1602, momento dell'allontanamento del gesuita da Roma) esercitò un ascendente considerevole su papa Aldobrandini. Il generale, che così tante divisioni interne dovette affrontare nel corso del suo lungo governo (Catto, 2009), se da un lato appoggiò in maniera decisa e convinta la spregiudicata azione di *lobbying* portata avanti dal cardinale Bellarmino, visto che in gioco c'era la credibilità e dunque la sopravvivenza stessa dell'ordine religioso da lui guidato, dall'altro assunse una posizione di almeno apparente neutralità, specie per ciò che concerne le comunicazioni interne alla Compagnia. Né Bellarmino né tantomeno Acquaviva, è utile sottolinearlo, sposarono la dottrina contenuta nel trattato di Luis de Molina, sebbene il generale permise in buona sostanza che posizioni molto vicine, se non identiche, a quelle del teologo spagnolo venissero insegnate, anche in virtù del fatto che già prima della pubblicazione della *Concordia* esse circolavano ampiamente nei collegi dell'ordine. Acquaviva non si trovava nella posizione di poter appoggiare *in toto* una dottrina che fu al vaglio dapprima dell'Inquisizione spagnola e, successivamente, di una congregazione cardinalizia personalmente presieduta dal pontefice, circostanza senza precedenti nella storia della Chiesa in età moderna. Da un punto di vista politico, dunque, Acquaviva non poté che appoggiare i virulenti attacchi di Bellarmino alle tesi di Báñez e degli altri domenicani, mentre sul fronte interno mantenne un atteggiamento prudente, tutto mirato alla ricomposizione dell'unità dottrinale interna e della frattura con domenicani.

Già nel febbraio del 1595 il generale scrisse una lettera circolare a tutti i provinciali dell'ordine in cui si chiedeva di mantenere la pace interna e di assumere un atteggiamento 'caritatevole' nei confronti dei domenicani, all'insegna della ricerca della pace e dell'amicizia reciproca. Le risposte dei provinciali furono incoraggianti da questo punto di vista. Il 22 marzo dello stesso anno il padre José de Acosta scriveva da Valladolid:

El día de Santo Tomás de Aquino me convidaron los Padres Dominicos que predicase en su pulpito de San Pablo, que fué cosa que admiró a este pueblo y no le edificó poco. El concurso a cosa tan nueva fué grande, y el sermón, a lo que se entiende, les dio satisfacción, donde dije *obiter* como nuestra Compañía era aficionada a la doctrina de este santo Doctor, y la seguía y nuestras constituciones y decretos lo mandaban así, obra de que notablemente holgaron. Convidáronnos de casa y colegio a diez y seis, con mucha cortesía, como el Rey se lo tiene encargado. Notaron en el pueblo, que aquel día hacía un año que en el mismo pulpito había predicado Avendaño contra la Compañía. Y así parece ha querido el Señor sacar la Compañía no sólo con su honra pero con ganancia y ventaja. (Astrain, 1913: 203)

Il 1° gennaio 1599, poco dopo l'inizio delle riunioni della commissione *de auxiliis*, il pontefice giocò la carta della convocazione dei generali dei due ordini per la ricerca di una soluzione alla disputa. Il 22 febbraio Ippolito Maria Beccaria, generale dei domenicani, e Claudio Acquaviva si presentarono al cospetto del cardinale Ludovico Madruzzo, Presidente della Congregazione del Sant'Ufficio, accompagnati da alcuni teologi dei due ordini. Beccaria affermò che il suo ordine non aveva nulla contro la Compagnia di Gesù nel suo insieme ma solo contro il contenuto del trattato di Luis de Molina; una volta espurgato o condannato quel libro, tutto sarebbe tornato come prima. Acquaviva non cadde nella trappola e replicò che c'erano due livelli di discussione, da tenere ben distinti tra loro: una era la dottrina esposta nella *Concordia*, che la Compagnia di Gesù non voleva difendere in modo particolare (si trattava tutto sommato di un singolo libro, scritto da un singolo teologo, e se il papa avesse voluto condannarlo l'ordine non si sarebbe opposto); dall'altro c'era il diverso modo che gesuiti e domenicani avevano, nel loro insieme, di spiegare la dottrina dell'accordo tra grazia e libero arbitrio così come era desumibile dalla teologia di Agostino e di Tommaso, misura inequivocabile dell'ortodossia cattolica. Proprio la commistione tra i due piani avrebbe arrecato un danno enorme alla Compagnia nel caso di una condanna papale (Astrain, 1913: 266).

La fermezza nella difesa del suo ordine si accompagnò sempre, in Claudio Acquaviva, ad una richiesta di moderazione che indirizzò soprattutto all'interno della Compagnia, una moderazione che avrebbe dovuto necessariamente prendere la forma dell'uniformità dottrinale. Quanto più avesse regnato l'accordo nella materia dottrinale, quanto più, nei numerosi, diversi e dispersi collegi della Compagnia si fossero insegnate le stesse dottrine, senza nulla togliere alla specificità gesuitica rappresentata dal riconoscimento di un certo grado di libertà di interpretazione della tradizione, tanto meno l'ordine fondato di Ignazio sarebbe stato fatto oggetto di critiche ed attacchi da parte degli avversari.

BIBLIOGRAFIA

- Astrain, Antonio (1913), *Historia de la Compañía de Jesús en las Asistencia de España*, IV, Madrid, Razón y Fe.
- Bellarmino, Roberto (1597), «De novis controversiis inter patres quosdam ex ordine praedicatorum et patrem Ludovicum Molinam Societatis Jesu», in Le Bachelet, Xavier-Marie (a c. di), *Auctarium Bellarminianum*, pp. 101-113.
- Bethencourt, Francisco (1997), *La Inquisición en la época moderna. España, Portugal, Italia, siglos XV-XIX*, Madrid, Akal (ed. or. *História das Inquisições. Portugal, Espanha e Itália*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1994).
- Boeglin, Michel (2010), «Llorente, Juan Antonio», in Prosperi, Adriano - Lavenia, Vincenzo - Tedeschi, John (a c. di), *Dizionario storico dell'Inquisizione*, II, pp. 926-927.
- Boute, Bruno (2010), *Academic Interests and Catholic Confessionalisation. The Louvain Privileges of Nomination to Ecclesiastical Benefices*, Leiden-Boston, Brill.
- Broggio, Paolo (2009), *La teologia e la politica. Controversie dottrinali, Curia romana e Monarchia spagnola tra Cinque e Seicento*, Firenze, Leo S. Olschki.
- Caffiero, Marina - Motta, Franco - Pavone, Sabina (a c. di) (2005), *Identità religiose e identità nazionali in età moderna, Dimensioni e problemi della ricerca storica*, 1, numero monografico.
- Catto, Michela (2009), *La Compagnia divisa. Il dissenso nell'ordine gesuitico tra '500 e '600*, Brescia, Morcelliana.
- Dedieu, Jean-Pierre (1989), *L'administration de la foi. L'Inquisition de Tolède, XVI^e-XVIII^e siècle*, Casa de Velázquez, Madrid.
- Le Bachelet, Xavier-Marie (a c. di) (1913), *Auctarium Bellarminianum. Supplement aux oeuvres du Cardinal Bellarmin*, Paris, G. Beauchesne.
- Le Bachelet, Xavier-Marie (1931), *Prédestination et grâce efficace. Controverses dans la Compagnie de Jésus au temps d'Aquaviva (1610-1613)*, 2 voll., Louvain, Museum Lessianum.
- Firpo, Massimo (a c. di) (2005), *Nunc alia tempora, alii mores. Storici e storia in età postidentina*, Atti del Convegno internazionale, Torino, 24-27 settembre 2003, Firenze, Leo S. Olschki.
- Fragnito, Gigliola (1997), *La Bibbia al rogo. La censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della Scrittura (1471-1605)*, Bologna, Il Mulino.
- Fragnito, Gigliola (2005), *Proibito capire. La Chiesa e il volgare nella prima età moderna*, Bologna, Il Mulino.
- Giannini, Massimo Carlo (a c. di) (2005), *Religione, conflittualità e cultura. Il clero regolare nell'Europa d'antico regime*, *Cheiron*, 43-44, XXII, numero monografico.
- González Novalín, José Luis (1994), «La Inquisición y la Compañía de Jesús (1559-1615)», *Anthologica Annua*, 41, pp. 77-102.
- Iturriaga, Juan (1976), «Suárez ante la Inquisición (1594-1595)», *Estudios de Deusto*, vol. XXIV, fasc. 56, p. 273.
- Llorente, Juan Antonio (1818-1835), *Historia crítica de la Inquisición española*, Madrid, en la Imprenta del Censor.
- Motta, Franco (2005), «Il serpente e il fiore del frassino. L'identità dei gesuiti come processo di autolegittimazione», in M. Firpo (a c. di), *Nunc alia tempora, alii mores*, pp. 189-210.
- Motta, Franco - Pavone, Sabina (2005), «Per una storia comparativa degli ordini religiosi», in M. Caffiero - F. Motta - S. Pavone (a c. di), *Identità religiose*, pp. 13-24.

- Pastore, Stefania (2003), *Il Vangelo e la spada. L'Inquisizione di Castiglia e i suoi critici (1460-1598)*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.
- Pinta Llorente, Miguel de la (1953), *La Inquisición española y los problemas de la cultura y de la intolerancia*, vol. II, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica.
- Prosperi, Adriano - Lavenia, Vincenzo - Tedeschi, John (a c. di) (2010), *Dizionario storico dell'Inquisizione*, 5 voll. Pisa, Edizioni della Normale.
- Rurale, Flavio (2008), *Monaci, frati, chierici. Gli ordini religiosi in età moderna*, Roma, Carocci.
- Scorraille, Raoul de (1912-1913), *François Suarez, de la Compagnie de Jésus, d'après ses lettres, ses autres écrits inédits, et un grand nombre de documents nouveaux*, 2 voll., P. Lethielleux, Paris.
- Wachtel, Nathan (2010), *La logica dei roghi*, a cura di F. Motta, Torino, UTET (ed. or. *La logique des bûchers*, Paris, Éditions du Seuil, 2009).

La materialización del poder episcopal en la catedral a través de la promoción de las artes

Felipe Serrano Estrella

Universidad de Jaén

festrell@ujaen.es

Resumen:

El poder compartido entre obispos y cabildos sobre las catedrales, condujo a la necesidad por parte de los primeros de hacerse visibles en ellas. En este sentido, la promoción de las artes se convirtió en un excelente medio para materializar el poder episcopal. Los regalos de piezas del ajuar del altar y ornamentos sagrados fueron los más frecuentes. Asimismo, determinados prelados llevaron a cabo programas completos de ornamentación de capillas y costearon la ejecución de ricos relicarios, pinturas y esculturas con las que consolidar determinadas devociones en el templo mayor. A través de estas obras su memoria quedó unida a la historia de la catedral, consiguiendo demostrar su hegemonía sobre el poder capitular.

Palabras clave: Catedral; Obispo; Promoción artística; Edad Moderna; Devociones

Abstract:

The power of the cathedral shared between bishops and the incumbents of the church led to the bishops to have the necessity of getting more attention as regards the cathedral. That is why the promotion of art became an excellent way to materialize the power of bishops. Presents as the parish liturgical objects and the sacred vestments were very frequent. As well as this, several prelates carried out some complete programs of ornamentation in chapels and they covered the execution of reliquaries, painting and sculptures, strengthening with them some devotions at the Major Temple. Through these works, the bishops' role remained really close to the history of the cathedral, showing their hegemony over the chapter power.

Keywords: Cathedral; Bishop; Promotion of art; Modern Age; Devotions

La catedral, como templo mayor de la diócesis y sede del obispo, mereció un especial interés por parte de los prelados y los capitulares que la gobernaron. La evolución constructiva y el engrandecimiento de muchas de las seos españolas estuvieron estrechamente unidos a los miembros de estos dos poderes, que alentaron su construcción y decoración afanándose en garantizar los medios económicos y humanos para la consecución de tal empresa.

En la catedral, obispo y cabildo tuvieron unos intereses comunes, aunque a menudo existieron confrontaciones entre ambos, sobre todo en cuestiones referentes a la introducción de nuevas prácticas que rompían con las tradiciones mantenidas de manera consuetudinaria. De igual modo, la negativa episcopal a hacer frente a las obligaciones contraídas con respecto a la catedral, particularmente las de tipo económico, fue otro de los motivos de fricción¹.

En el presente trabajo pretendemos estudiar las políticas de promoción artística emprendidas por los obispos en los templos catedralicios. Con ellas materializaron su papel como pastores diocesanos, dado que la catedral era templo matriz y como tal, modelo a seguir para el resto de la diócesis, especialmente, en lo tocante a liturgia y prácticas artísticas y devocionales. Asimismo, la promoción de las artes brindó a los prelados la oportunidad de legitimar y hacer visible su poder sobre el templo mayor y su primacía sobre el cabildo; empresas de tal índole contribuyeron con frecuencia a calmar las diferencias, previamente, surgidas entre ambos poderes².

Para ilustrar estas realidades nos hemos valido del análisis de la actividad artística promovida por los obispos en la catedral de Jaén. La construcción y ornamentación de la seo jiennense ponen de manifiesto la actividad, en este sentido, de la dualidad de poderes representada por el obispo y el cabildo³.

El vaciado documental de los fondos capitulares nos ha permitido el estudio detallado de las políticas episcopales encaminadas a la ornamentación y aumento

¹ Una realidad que se acentuó con el reforzamiento del poder episcopal que marcó el Concilio de Trento, cuyo resultado se tradujo en pleitos con el cabildo. Sus sentencias se convirtieron en modelos de conducta para el resto de catedrales españolas. Sobre este aspecto: Fernández Terricabras, 2008: 107-124.

² Un buen ejemplo lo encontramos en la archidiócesis de Toledo. Las fricciones que existieron entre el cabildo de la catedral primada y el entonces arzobispo, el cardenal don Baltasar de Moscoso y Sandoval por cuestiones referentes, entre otros casos, a la organización y orden de la procesión del Corpus Christi, se tradujeron en empresas de promoción artística promovidas por parte del prelado en la catedral. Don Baltasar reconocía las dificultades de gobernar al cabildo de la primada, pues no había tenido quien lo rigiera durante las amplias sedes vacantes que había vivido, de ahí que recurriera como exquisita forma de obtener su favor al fomento de una serie de obras en el templo, en un tiempo en el que la Fábrica no se encontraba todo lo próspera que se esperaba. El impulso a la construcción de la Capilla de las Reliquias y el personal interés por la realización del nuevo trono de la Virgen del Sagrario, que encargaría finalmente al italiano Virgilio Fanelli, dan buena prueba de esta práctica (Fr. Antonio de Jesús María, 1680: 1648/1356; 1650/1448 y 1652/1662) Otros ejemplos los encontramos: Mosquera, 2001: 475-492; Fernández Gasalla, 2003: 461-472; Peñafiel, 2003: 495-504; Recio, 2003: 411-424.

³ En referencia a los resultados que produjo este *doble poder* en otras diócesis españolas: Sesma, 2010: 53-63; Llamazares, 2003: 719-738; Sánchez Rodríguez, 2004: 195-211.

del culto en el templo mayor. Hemos prestado especial atención a los tipos de donaciones que, en general, podríamos agrupar en dos bloques. Donaciones integradas por ornamentos y piezas del ajuar de altar, en muchos casos, procedentes de la *luctuosa* o *expolio* del obispo.

El otro tipo de regalos consistió en reliquias e imágenes de santos y devociones concretas, relacionados, en la mayoría de los casos, con el interés por la consolidación y extensión por toda la diócesis de determinados cultos, como fue el caso de San Eufasio. Este tipo de dádivas podían adquirir una mayor entidad si conllevaban el patrocinio de la construcción de los retablos y altares. A este grupo nos referiremos en el presente trabajo.

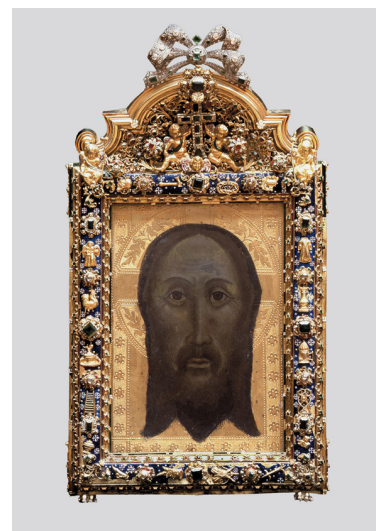
Aunque en la catedral de Jaén, por lo general, las relaciones entre el prelado y los capitulares fueron cordiales y de colaboración, en ciertos momentos las obligaciones contraídas por el obispo en lo referente a la catedral fueron interpretadas de una manera muy *sui generis* según los intereses del prelado⁴. La unión de los obispos giennenses con el templo mayor era obligadamente estrecha, ya que desde los tiempos del cardenal Baltasar de Moscoso y Sandoval (1619-1646), concretamente desde 1634, los obispos estaban obligados a contribuir con una pensión anual de dos mil ducados para la construcción del templo ya que la política anterior de donaciones y limosnas se había demostrado insuficiente.

Los estatutos de la catedral, de manera especial el título cuarenta, contemplaron la obligación que tenían los obispos con las dos catedrales, Jaén y Baeza. El título citado animaba a expresar, por medio de la institución de memorias y ejecución de donaciones, el «amor» que debían sentir hacia la iglesia matriz. Así lo puso de manifiesto el obispo don Benito Omaña (1708-1714) al hacer entrega de seis mil ducados para la dotación de las fiestas de la Natividad de María y San Benito «deseando hacer nuevas expresiones del amor y cariño que siempre había profesado a esta Santa Yglesia y por dejar en ella alguna memoria en cumplimiento de los estatutos loables de ella y en especial del estatuto de título cuarenta». El cabildo siempre se mostró muy agradecido ante estas donaciones (Archivo Histórico Diocesano de Jaén (AHDJ), *Capitular*, Actas Capitulares (AC), 16 de marzo de 1712).

LA DONACIÓN DE RELIQUIAS

Si se tiene en cuenta que, durante la época medieval y moderna, las reliquias se convirtieron en verdaderos índices de calidad de los templos que las atesoraron, es fácil comprender la consideración en la que se tuvo las donaciones de tales «tesoros». Donaciones realizadas en su mayor parte por obispos, y determinados capitulares. En la catedral de Jaén tal práctica estuvo presente desde sus fundamentos y se convirtió en una de las mejores fórmulas para expresar el interés del obispo sobre el templo que acogía su cátedra, al mismo tiempo que avalaba su poder, legitimado también en función de la calidad de las reliquias. Las donaciones episcopales tuvieron excelentes consecuencias tanto desde el punto de vista artístico, como devocional⁵.

Uno de los mejores ejemplos para ilustrar esta práctica lo encontramos en la *Santa Faz*, el preciado *Vulto Santo* de Jaén. Considerado como un *akeropita* (Von Dobschütz, 1898: 312) entregado por el papa Gregorio XI al obispo don Nicolás de Biedma en torno a 1368, sería este prelado quien lo regalaría a la catedral. El investigador Heinrich Pfeiffer ha justificado la relación con el citado obispo al tratarse de una diócesis fronteriza con el Islam, con lo que el gesto del papa recogía una tradición vigente en el imperio bizantino, que consistía en regalar este tipo de imágenes para que, como paladión, protegieran a la ciudad cristiana. De igual modo, el papa pudo recompensar con el *Santo Rostro* al obispo de Jaén, tras haber cumplido éste con el «negocio tan grave y de tanta consideración» encargado por el pontífice, consistente en la visita de varias diócesis españolas a las que se pretendía reformar (De Ximena, 1654: 351). El *Santo Rostro*, que el citado padre Pfeiffer atribuye a Simone Martini (h.1284-h.1344), da buena prueba del valor y consideración alcanzados por este tipo de regalos, sin él y sin su correspondiente devoción no se podría explicar la monumentalidad del templo catedralicio de Jaén (Pfeiffer, 1981; Pfeiffer, 1986; Pfeiffer, 2000).



Anónimo, Santo Rostro, siglo XIV, capilla mayor, catedral de Jaén.

⁴ Las fricciones con el cabildo fueron especialmente significativas en los gobiernos de obispos como don Antonio de Brizuela y Salamanca (1693-1798) y don Francisco del Castillo y Vintimilla (1747-1749). En referencia al primer prelado: Higuera Maldonado, 2006: 181-188.

⁵ En cuanto a la repercusión que tuvieron sobre el pueblo las devociones «oficiales», materializadas en reliquias o imágenes, ver: Christian, 1991.

Fueron muchos los presentes episcopales, y también de los capitulares, que tuvieron como objeto honrar a la *Santa Faz* de Jaén, verdadero referente devocional de la catedral. Por su estrecha vinculación con la reliquia haremos mención solo de los marcos que, a modo de relicarios, regalaron los obispos don Sancho Dávila y Toledo (1600-1615) y don Rodrigo Marín y Rubio (1714-1732)⁶. Especialmente significativo fue este último, encargado en Córdoba en 1731 al orfebre José Francisco Valderrama. Para su elaboración el prelado entregó una cruz pectoral y varios anillos pastorales. Ante la riqueza de la pieza y la importancia de reliquia a la que se destinaba, se hizo obligada la presencia en Jaén de los maestros que la ejecutaron, siendo ellos mismos quienes pusieron la *Santa Faz* en el nuevo marco, una acción que, como quedó recogida en las Actas Capitulares, se desarrolló en secreto para evitar los tumultos que provocaba su pública manifestación (AHDJ, *Capitular*, AC, 21 y 30 de marzo de 1731).

Con este fastuoso regalo el obispo Marín y Rubio pretendía también *encauzar* lo que consideraba una desbordada devoción. Así con el fin de evitar que los fieles tocaran la venerada reliquia o pasaran rosarios, estampas y otros objetos para que los bendijera, don Rodrigo potenció la riqueza del marco para obligar a mantener una distancia entre los fieles y la reliquia. Esta nueva práctica generó intensas críticas por parte de los peregrinos que cada Viernes Santo y el día de la Asunción de la Virgen acudían a Jaén para venerar la Santa Faz. El propio ayuntamiento instó al cabildo a que se volviera a la fórmula tradicional, pero los capitulares acataron el mandato episcopal. De hecho, el propio don Rodrigo, para dejar configurada la nueva forma de veneración, mandó imprimir la *Insinuación de los fundamentos, que ha tenido el Cabildo de la S. Iglesia Cathedral de Jaen, para reformar la franqueza, con que antes se cedía al impulso y fervor de los fieles en la adoración del Rostro Divino...* (Jaén 1731).

Junto con el Santo Rostro, dos de las reliquias más apreciadas del templo mayor fueron la *Santa Espina* y el *Lignum Crucis*. Ambas están en la línea de la práctica del regalo episcopal. En concreto, fue el obispo Manrique de Lara (1475-1483) quien, aprovechando sus contactos con la corte, consiguió para Jaén tan preciados presentes. Las piezas de orfebrería que las contenían eran de gran riqueza, lo que subrayaba la calidad de las reliquias y particularmente de su donante. La *Santa Espina* se consideró como uno de los principales tesoros del templo y, por este motivo, era custodiada en la sacristía mayor y en su fiesta, el cuatro de mayo, se mostraba en la capilla del Santo Rostro. La devoción y estima de tan singular reliquia hicieron que fuera procesionada en especiales rogativas y que incluso ocupara el lugar reservado a la Eucaristía en el tabernáculo del altar mayor durante el rezo de la corona⁷.

En la catedral de Jaén existieron varios *Lignum Crucis*, el más antiguo también se custodiaba en la sacristía mayor. Se hallaba inserto en una crucecita, contenida a su vez en un viril de cristal engarzado en plata y dispuesto sobre la cruz de nogal que se daba para la adoración del Viernes Santo⁸. A finales del siglo XVIII, según recoge Martínez de Mazas, solo quedaba la rotulata en letras góticas de la reliquia, lo que condujo al obispo don Agustín Rubín de Ceballos (1780-1703) a regalar un nuevo:

Lignum Crucis incluso en una cruz de cristal con adornos de filigrana de plata, expresando S.S en dicha carta que estando entendido faltaba en esta Santa Yglesia la preciosa reliquia del sagrado leño de N. S. Jesucristo, lograba el gusto de ofrecérsela con la adjunta auténtica y el documento de su donación⁹.

Con este regalo el obispo demostraba su preocupación por la catedral atendiendo a sus necesidades y aprovechando su situación privilegiada para conseguir tan caro presente. El cabildo acogió con gran agrado esta dádiva y dispuso que se hiciera una cruz de plata para insertarlo en ella y darlo así en adoración el Viernes Santo. Junto al *Lignum Crucis*, Rubín de Ceballos entregó una cruz pectoral con reliquias de San Andrés y San Eufasio, del que fue muy devoto y, por este motivo, se afanó en conseguir para la catedral reliquias de mayor calidad que las existentes.

Estos presentes ilustran la política a favor de las reliquias que protagonizó don Agustín, precisamente en un momento en el que su valor y autenticidad estaban muy cuestionados. El propio obispo ordenó la creación de una comisión encargada de estudiar las reliquias conservadas en la catedral, con el fin de desechar

⁶ Sobre el interés de don Sancho Dávila por la devoción al Santo Rostro y su pasión por el «coleccionismo» de reliquias: Sanz Hermida, 2001: 59-93 y Rincón González, 2012: XXIII-XXXVII.

⁷ «De plata repujada y cincelada, forma custodia; sobre la base tiene esmaltado un escudo gótico; tiene figuras con sus doseles calados y en los extremos agujas; en la parte superior donde se encuentra la reliquia tiene en los frentes medios puntos con calados góticos; estilo gótico, mediado del siglo XIV; ejemplar artístico de gran valía» (AHDJ, *Capitular*; Relación de objetos robados durante la Guerra Civil, leg. 459, fol. 6).

⁸ Poseía la rotulata *Ecce Lignum Crucis*; y en el reverso: *Hiesus autem transiens per medium illorum ibat* (AHDJ, *Capitular*; Inventario de 1657, leg. 452, fol. 3v). En la catedral de Guadix esta reliquia fue regalada por el obispo Juan Orozco de Covarrubias en 1609.

⁹ (AHDJ, *Capitular*, AC, 27 de marzo de 1787). En la relación de objetos desaparecidos durante la Guerra Civil, se describe un relicario diferente para el *Lignum Crucis* «de plata repujada, cincelada, sobredorada; base octogonal; tiene dos cuerpos con figuras en alto relieve y ménsulas que sostienen un pedestal y sobre él una escultura que representa la Fe, dorada a fuego, y en el pecho una esmeralda, y sobre la cabeza descansa un viril repujado y dorado a fuego, siglo XVII al XVIII» (AHDJ, *Capitular*; Relación de objetos robados durante la Guerra Civil, leg. 459, fol. 6).



Obrador de Augsburgo (Petrus Hans III y Melchior Mair, orfebres), Relicario de Santa Cecilia, c. 1640, exposición permanente de arte sacro, catedral de Jaén.

Obrador andaluz o castellano, Custodia del cardenal Moscoso y Sandoval, entre 1619-1646, exposición permanente de arte sacro, catedral de Jaén.

las consideradas falsas. El prelado, también en aras de aumentar la valía y atención de las mismas y, por ende, la del propio templo, regaló el *Relicario de Santa Cecilia*, una exquisita pieza mobiliar nacida en los obradores de Augsburgo en torno a 1640 (Prieto Jiménez, 2011: 114-117) y que un siglo y medio más tarde, concretamente en 1791, fue regalado a la catedral de Jaén repleto de reliquias:

Un primoroso altar portátil con muchas reliquias y pedrería de diamantes, esmeraldas, rubíes y otras piedras preciosas, todo embutido en plata, ébano y marfil, la qual preciosa alhaja se conducirá en el primer viaje del corsario Paredes asistido de otros dos hombres de satisfacción y siendo tan continuos y primorosos estos rasgos de liberalidad y amor de S.E. para con su Yglesia Catedral no encuentra el Cabildo expresión suficientes de agradecimiento con que corresponder. (AHDJ, *Capitular*, AC, 19 de julio de 1791)

También responde a la práctica del regalo episcopal, aunque con una intención diferente, otra de las reliquias que gozó de una gran estima en la catedral de Jaén. Nos referimos a la de *Santa Potenciana*¹⁰.

El cardenal Moscoso y Sandoval se encargó de alentar y difundir el culto de esta mártir vinculada a la localidad de Villanueva de la Reina (Jaén) a partir de un hecho milagroso en el que fue protagonista. El conocimiento y veneración profesados hacia la santa villanovense encontraron calor en el intenso fervor surgido, y alentado por el propio cardenal, en torno a los primeros mártires de la diócesis, como ocurriera con los de Baeza y Arjona, también presentes en la catedral. La presencia de Santa Potenciana en el templo mayor contribuiría a que su devoción se extendiera al resto de la diócesis, tal y como relata uno de los biógrafos del prelado «Con ánimo de aumentar el culto de la Santa, se llevó consigo, a su Iglesia de Jaén, una insigne reliquia, i libró trescientas fanegas de trigo, cuyo precio se convirtiese en muy decente relicario» (Fr. Antonio de Jesús María, 1680: 1640/824).

Las descripciones que nos aportan los diversos inventarios de la Fábrica y la relación de los objetos desaparecidos durante la contienda civil, dan cuenta de una pieza de gran valía, obra del platero cordobés Nicolás de la Cruz, muy cercano estilísticamente a *Custodia del cardenal Moscoso*, que aún se conserva¹¹.

A las donaciones episcopales se unieron las de algunos miembros del cabildo, entre las más sobresalientes se encuentran el magnífico *Crucificado-relicario* entregado por don Marcelo de la Peña en 1637 y las reliquias de San Quirino regaladas por el deán don José de Rivas¹².

OTRAS DEVOCIONES DEL PODER EPISCOPAL: LOS SANTOS

El mercedario fray Jerónimo Rodríguez de Valderas y San Pedro Pascual

Con la consagración de la nueva catedral, en octubre de 1660, se planteó la necesidad de llevar a cabo la decoración de sus capillas. En este sentido, fue Fr. Jerónimo

¹⁰ En referencia a la devoción de Santa Potenciana y otras «santas, vírgenes y mártires» del XVII español: Vincent-Cassy, 2011.

¹¹ «Un relicario de plata sobre dorada con su pie cuadrado con cuatro garras con ocho sobrepuestos esmaltado azul con sus banquillos y cartelas sobre el dicho donde la linterna cuadradas con ocho columnas con su frontis y cuatro apóstoles en los nichos y en la media naranja y escoria y gollete tiene doce sobrepuestos esmaltados azules y verdes y a donde empieza el cuerpo donde está la reliquia que es/ una canilla de santa Potenciana virgen y mártir es cuadrado con cuatro columnas y frontis y basas y encima su media naranja con cuatro sobrepuestos esmaltados azules y verdes y cuatro remates en los macizos de las columnas y un remate en lo alto con la cruz de San Juan, pesa con la reliquia y cuatro vidrieras y platinas cuarenta y cuatro marcos dícese haberlo dado a esta Santa Iglesia el Eminentísimo Cardenal Moscoso obispo que fue della» (AHDJ, *Capitular*, Inventario de 1719, leg. 454, 11v).

¹² Su estancia en Roma como maestro de cámara del cardenal D. Pascual de Aragón facilitó este tipo de regalos Archivo Storico Capitolino di Roma, Archivio Generale Urbano, sezione I, notario Juan Caballero, 5 de julio de 1664, s/f.

Rodríguez de Valderas (1668-1671) quien intentó liderar tan importante empresa mediante la compra en 1670 de una capilla, que además sería su lugar de enterramiento y en la que dejaría dotados una fiesta a su titular y un aniversario¹³. Con esta acción pretendía dar respuesta a las necesidades de *arredamento* del nuevo templo, proponiendo un ejemplo emulable por sus sucesores en la sede giennense. Para evitar los problemas de patronato privado, contra los que se había luchado en tiempos de Moscoso, a la muerte del propietario sus derechos sobre la capilla pasaban al cabildo¹⁴.

La devoción elegida por el prelado fue la de San Pedro Pascual, estrechamente unida a la diócesis y a él mismo. Como él, había sido mercedario y obispo de Jaén y además en ese mismo año, 1670, fue canonizado tras un largo proceso alentado particularmente por la orden de la Merced. Previamente el cabildo había expresado e intentado materializar la devoción al santo mártir durante la sede vacante del antecesor de Rodríguez de Valderas, el obispo Piñahermosa. El 22 de octubre de 1667, se planteó de forma prioritaria la ejecución de un lienzo del santo, pero el tema quedó aplazado para el momento en el que se tratara la ornamentación de las capillas de la catedral (AHDJ, *Capitular*, AC, 22 de octubre de 1667).

Finalmente el obispo mercedario tomó la iniciativa, obligado con respecto a su hermano de religión y antecesor en la sede. Incidió en ello el recuerdo de los graves problemas surgidos con los trinitarios, que defendían la pertenencia del santo a su religión. Por todas estas razones el cabildo vio muy acertada la propuesta episcopal y ofreció a Fr. Jerónimo «ponga los ojos en la capilla que fuere servido que no tenga dueño» (AHDJ, *Capitular*, AC, 17 de junio de 1670). La elegida fue la más próxima al acceso a la sacristía (actual capilla de la Virgen de las Angustias), ofreciendo por ella seis mil ducados y obteniendo el derecho de patronato y jurisprudencia. Asimismo el prelado se comprometía a costear su decoración, que consistiría en un retablo dorado con la imagen en escultura del santo y a entregar mil seiscientos ducados para instituir un aniversario¹⁵. En febrero de 1671 donó una colgadura y dosel para que actuara de adorno temporal de la capilla, mientras se realizaba el retablo¹⁶, a lo que el cabildo respondió «manifestándole quanto desea el cabildo su buena salud para que goce en esta Santa Yglesia muchos años esta alhaja que ha sido servido hacerle donación» (AHDJ, *Capitular*, AC, 22 de febrero de 1671).

Los deseos de Rodríguez de Valderas chocaron con su muerte en Baeza el 9 de marzo de 1671. Durante los años siguientes se solicitó a Roma el rezo de San Pedro Pascual y el cabildo tuvo muy presentes las obligaciones contraídas con el prelado, encargándose de todo ello el canónigo don Bernardo de Aguirre. Pero fue entonces cuando se puso de manifiesto la deuda que Rodríguez de Valderas mantenía con la Fábrica. Con la institución y decoración de la capilla, el prelado había pretendido eludir sus obligaciones con respecto al pago de dos mil ducados anuales para la construcción del templo, tal y como era preceptivo desde tiempos del cardenal Moscoso. Tras saldar la deuda con los bienes entregados para la ornamentación de la capilla, el remanente no fue suficiente para llevar a cabo la empresa encomendada (AHDJ, *Capitular*, AC, 5 de febrero de 1672).

Aún así, hubo varios intentos y en agosto de 1673, el canónigo Aguirre ajustaba el pago de los modelos entregados con el entallador y con el pintor del retablo de San Pedro Pascual (AHDJ, *Capitular*, AC, 30 de agosto de 1673). De haberse realizado hubiera resultado una obra de gran calidad, ya que estaba prevista la intervención de los granadinos Pedro A. Bocanegra y José de Mora (De Ulierte, 1986). A lo largo de la década fueron frecuentes los llamamientos al cabildo para tratar el tema, pero quedó sin solucionar. En 1676, ante la falta de medios, se propuso al obispo Fernández de Campo vender un anillo que Fr. Jerónimo había legado para engalanar la escultura de San Pedro Pascual, y con lo obtenido encargar la correspondiente pintura y parte de la decoración de la capilla (AHDJ, *Capitular*, AC, 20 de octubre de 1676). Tres años más tarde se encomendaba la misma misión al canónigo don Baltasar de la Fuente el Sauce, aunque también sin éxito (AHDJ, *Capitular*, AC, 14 de julio de 1679 y 7 de agosto de 1679).

Hasta 1689 no se puso en marcha la fiesta que Rodríguez de Valderas había instituido a San Pedro Pascual, gracias a la intervención, de nuevo, del canónigo Aguirre que, pese la poca renta restante, subrayaba que se debía dar *principio al cumplimiento de dicha fundación por lo mucho que debieron al Sr. fundador su Prelado*¹⁷. El cabildo la celebró con aparato de primera clase y solicitó a Roma su

¹³ Sobre la compra de la capilla: (AHDJ, *Capitular*, AC, 17 de junio de 1670; 20 de junio de 1670; 23 de junio de 1670; 29 de agosto de 1670; 5 de septiembre de 1670).

¹⁴ En la vieja catedral algunos obispos poseyeron los patronatos de capillas como la de San Pedro, que lo fue de don Luis Osorio (1483-1496). Esta política fue particularmente destacada con don Alonso Suárez de la Fuente el Sauce (1500-1520) que llegó a poseer la capilla de San Ildefonso y la capilla mayor, además de ordenar el «adornar/ e pintar e dorar el dicho arco e fazer/ el retablo de imaginería estofado» de la *capilla del Vulto Santo de la Verónica* (Lázaro Damas, 1998: 108, 113 y 118).

¹⁵ Según las actas de 23 de septiembre y 2 de diciembre de 1670 el cabildo le agradece la entrega de los dos mil ducados para la fábrica de la pensión episcopal y la aplicación de las vacantes de los prioratos, cumpliendo con lo legislado en tiempos de Moscoso.

¹⁶ Asimismo dejaba al cabildo que utilizara el dosel y donara el existente en la sacristía para la catedral de Baeza (AHDJ, *Capitular*, AC, 22 de febrero de 1671).

¹⁷ «Sobre la distribución de la fiesta de San Pedro Pascual y que se empiece este año» (AHDJ, *Capitular*, AC, 18 de enero de 1689). La falta de medios, condujo a que fuera la propia Fábrica la que pagara la cera de la celebración (AHDJ, *Capitular*, AC, 22 de octubre de 1748).

extensión a todo el obispado y con octava, petición que no fue atendida (AHDJ, *Capitular*, AC, 22 de octubre de 1689).

En 1743, don Andrés de Cabrejas y Molina (1738-1746), era el encargado de trasladar desde Baeza una reliquia de San Pedro Pascual para fervorizar su culto en la catedral de Jaén (AHDJ, *Capitular*, AC, 24 de mayo de 1743). Todo por petición del propio cabildo que reconocía con retraimiento no haber comenzado aún la decoración de su capilla. El propio obispo costeó el rico relicario (AHDJ, *Capitular*, AC, 12 de junio y 9 de julio de 1743)¹⁸ y se encargó nuevamente, junto con los mercedarios, de solicitar la extensión del rezo al santo mártir y conseguir su co-patronato (AHDJ, *Capitular*, AC, 12 de noviembre de 1743 y 7 de febrero de 1744)¹⁹.

Años más tarde el cabildo prestó nuevamente interés por la decoración de esta capilla, que se había convertido en almacén para los libros del coro y que incluso vio desplazada su titularidad de forma temporal por la de San Fernando, debido a la venta que se hizo de este espacio al canónigo Fernando del Río. El cabildo justificó el error cometido en esta compostura por desconocer la existencia del patronato de Rodríguez de Valderas. Para resarcir tal agravio, ordenaron que «se pinte un lienzo con la efigie del santo por pintor de Sevilla o Madrid que tenga especial habilidad de la misma marca que tiene el de Sr. San Fernando y se coloque en el lugar que éste ocupa» (AHDJ, *Capitular*, AC, 2 de octubre de 1759). Al año siguiente pensaron que sería mejor una escultura y solicitaron a José de Medina su presupuesto, pero la falta de medios obligó a contratar el lienzo con José Carazo y el traslado de la devoción a una de las capillas de la nave del Evangelio.

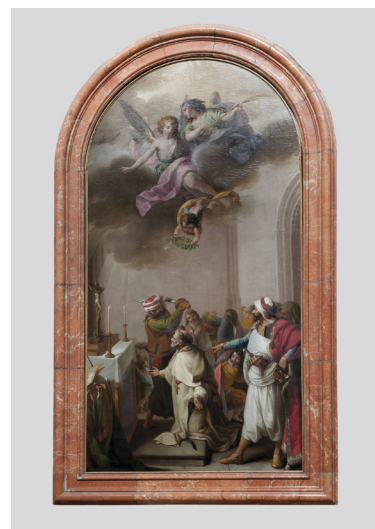
A finales de la centuria, favorecida por el interés del obispo don Agustín Rubín de Ceballos por el culto y veneración de los primeros santos y mártires de la diócesis, la devoción a San Pedro Pascual recibió un nuevo impulso; por su mediación, se colocaba el lienzo del martirio del Santo en uno de los altares laterales de El Sagrario y se daba respuesta también al interés planteado por Ponz. En mayo de 1787 el obispo solicitaba el rito de segunda clase para su fiesta «por las especiales circunstancias de haber sido prelado desta Santa Yglesia y obispado y haber adornado su silla con tan glorioso martirio en defensa de la fe y paz, el bien de su Iglesia y ovejas entre otras consideraciones» (AHDJ, *Capitular*, AC, 22 de mayo de 1787). La Congregación de Ritos concedía, en 1788, la segunda clase en la catedral de Baeza y doble mayor en el resto de la diócesis, lo que no satisfizo a Rubín que volvió a pedir la segunda clase para todo el obispado (AHDJ, *Capitular*, AC, 1 de octubre de 1788)²⁰.

Fr. Benito Marín y la devoción a San Benito

El episcopado de Fr. Benito Marín (1750-1769) será uno de los más activos en el campo de la promoción artística, realidad que se hace especialmente visible en la catedral de Jaén.

Fr. Benito trajo de nuevo a la capital diocesana al canónigo don Ambrosio de Gámez, gran promotor y mecenas – enviado a Baeza por don Francisco del Castillo – y con él se vivió uno de los períodos más brillantes en cuanto a la decoración del templo. En tiempos de Fr. Benito Marín se plantearon cuáles habían de ser las prioridades del inmueble una vez concluidas las obras: continuación de la decoración de las capillas, ejecución de las lonjas y construcción de El Sagrario. Aunque en un primer momento se favoreció el amueblamiento de las capillas, finalmente se tuvo que apostar por la construcción de El Sagrario, dados los problemas de estabilidad que manifestó el templo mayor tras el terremoto de Lisboa en 1755 (AHDJ, *Capitular*, AC, 22 de enero de 1760).

El obispo realizó numerosas donaciones a la catedral, entre las que sobresale la dotación y decoración de la capilla en la que sería enterrado, la de San Benito, cuya devoción no solo patrocinó en la catedral sino en otros templos diocesanos como la parroquia de San Ildefonso. El obispo Marín desplazaba así a San Fernando, a quien estaba dedicada una de las capillas de mayor amplitud y carga simbólica de la seo. En ella instituía una devoción que ya existía en el viejo templo, y que cobraba un especial auge en este momento dado que el obispo, además de llamarse Benito, era benedictino. Al contrario que con San Fernando, Fr. Benito sí respetaría el que se mantuviera la imagen de la *Concepción*, una talla de la catedral vieja, cuya devoción había potenciado el deán don Íñigo Manuel Fernández de Córdoba (AHDJ, *Capitular*, AC, 11 de mayo de 1759; sobre la dotación: AHDJ, *Capitular*, AC, 16 de diciembre de 1768).



Zacarías González Velázquez, Martirio de San Pedro Pascual, 1793, El Sagrario, catedral de Jaén.

¹⁸ «De plata repujada y cincelada; base cuadrada; sobre la base tiene un pedestal sobre el que descansa un templete con columnas salomónicas y en los cuatro extremos remates cincelados, terminando en una pequeña escultura de San Pedro Pascual» (AHDJ, *Capitular*; Relación de objetos robados durante la Guerra Civil, leg. 459, fol. 6).

¹⁹ Hará lo mismo con el de San Eufasio (AHDJ, *Capitular*, AC, 14 de febrero de 1744).

²⁰ Además pide que se fomente su culto, con velas en su capilla el día de su fiesta mientras dura la misa (AHDJ, *Capitular*, AC, 8 de octubre de 1788).

Por el testamento de Pedro Duque Cornejo sabemos que junto a sus obras en la parroquia de San Ildefonso de Jaén, dejaba tres trazas para retablos en manos del corregidor de la ciudad, del canónigo don Antonio Miranda y del obispo fr. Benito Marín (Valverde, 1972: 82). La profesora De Ulierte relacionó las dos últimas con los retablos de Santa Teresa y San Benito, que responden claramente al estilo del maestro sevillano. Con ellos se pondría un broche de oro a la decoración barroca del templo (De Ulierte, 1986: 225).

Fr. Benito Marín también atendió otras obras consideradas menores, por ejemplo la realización de unos sitaliaes para sustituir los antiguos de los balcones del coro, donde los canónigos asistían a los sermones en las grandes solemnidades (AHDJ, *Capitular*, AC, 4 de marzo de 1756). El cabildo correspondió con el regalo de un paño de terciopelo carmesí bordado en oro, que había pertenecido a su antecesor, don Francisco del Castillo (AHDJ, *Capitular*, AC, 29 de octubre de 1757).

Adversidades en torno a una devoción. San Eufrasio y el obispo don Agustín Rubín de Ceballos

La promoción artística en la catedral de Jaén encontró en don Agustín Rubín de Ceballos (1780-1793) a uno de sus máximos adalides. La preocupación del prelado por el templo mayor se materializó desde el momento de su elección como obispo de Jaén, y se potenció cuando fue nombrado en 1784 Inquisidor General en Madrid. Quizás su ausencia de la sede giennense, motivada por el cumplimiento de su nuevo oficio, le condujo a una mayor atención hacia ella, evitando de este modo las posibles críticas por su falta al principio de residencia²¹. Por tal razón, envió numerosos presentes y socorrió algunas de sus principales necesidades, especialmente, las referentes a la decoración de la catedral y a la construcción y ornato de la parroquia de El Sagrario. Tampoco podemos dejar de lado el aumento de capital que le supuso tal nombramiento, que se sumaba a sus prebendas como consejero del rey en el Consejo de la Inquisición y caballero de la Orden de Carlos III. Como él mismo reconoció, vivió sin realizar gastos superfluos y supo administrar admirablemente su patrimonio, invirtiendo sus honorarios como prelado giennense en las obras de su diócesis y reservando lo obtenido como inquisidor general, de lo que también salió beneficiada la catedral de Jaén²².

Ante tantas atenciones no es de extrañar que en respuesta a uno de los regalos recibidos por parte de don Agustín, el cabildo le recordara que:

Le vivirá eternamente agradecido, y pedirá a su Divina Majestad por la salud de S.S. y mayor prosperidad y para acreditarlo desde luego determinaron dichos Sres. que el primer día semidoble se diga una misa solemne votiva con música a Nra. Sra. de la Antigua implorando por su medio el socorro del todo Poderoso para que conserve la vida de S.S. y dé acierto en el servicio de este su obispado y demás asuntos graves que debe a la confianza del monarca... (AHDJ, *Capitular*, AC, 22 de octubre de 1788)

Una de las primeras preocupaciones que manifestó Rubín de Ceballos²³, fue la referente al fomento del culto a San Eufrasio, primer obispo y patrón de la diócesis, gesto muy bien acogido por los capitulares. La devoción al Varón Apostólico había perdido mucha fuerza pese a la reactivación que en determinados gobiernos de sus antecesores se le había conferido, especialmente con Dávila y Toledo, Moscoso y Sandoval y Brizuela y Salamanca²⁴. En la capital diocesana, el culto a San Eufrasio había sido atendido por los jesuitas que tenían su Colegio bajo su titularidad y conservaban en su iglesia la imagen y relicario del Santo, regalados por el obispo don Sancho Dávila, gran protector de la Compañía (López Arandía, 2005: 101). Con la expulsión de los jesuitas (1767), la imagen y la reliquia habían pasado al hospital de San Juan de Dios, institución bajo el patronato del ayuntamiento de la ciudad, que en cierto modo se había convertido en garante de la devoción aunque, al mismo tiempo, la catedral seguía festejando su memoria.

El obispo consideró que esta dualidad de celebraciones restaba esplendor y que era el templo mayor el que tenía que centralizar los cultos, como iglesia matriz de la diócesis que gobernara San Eufrasio «a quien debe tanto todo el clero y pueblo de este obispado». Para llevar a cabo esta empresa, el prelado invitó a la Ciudad a asistir al pontifical que él mismo celebraría en la catedral y le pidió que trajese tanto la reliquia como la imagen. El ayuntamiento accedió y efectuó el traslado desde San Juan de Dios

²¹ Don Agustín Rubín de Ceballos patrocinó numerosas obras y envió ricos regalos que satisfacían las necesidades culturales no solo de la catedral de Jaén, con la que fue particularmente generoso, sino también la de Baeza y las colegiales de esta última ciudad y Úbeda (Archivo Segreto Vaticano, *Congregación del Concilio*, Relaciones de Diócesis, Caja 364, fols. 334r-v).

²² Archivo Histórico de Protocolos de Madrid, *Protocolo* 21.732, «Testamento del excmo señor don Agustín Rubín de Ceballos, obispo de Jaén e Ynquisidor General», fols. 179-182, transcrito y publicado por: Barrio, 2001: 59-67.

²³ De inmediato a su llegada a Jaén, el obispo Rubín colocará a sus familiares en el cabildo de la catedral. En primer lugar a su hermano don José Rubín de Ceballos como racionero y, unos meses después, como tesorero en la catedral de Baeza (AHDJ, *Capitular*, AC, 24 de marzo de 1781 y 18 de septiembre de 1781). En 1784 Joaquín Alejo Rubín de Ceballos era nombrado canónigo y cuatro años más tarde chantre (AHDJ, *Capitular*, AC, 29 de noviembre de 1784 y 19 de septiembre de 1788).

²⁴ En tiempos de este último prelado, en concreto en 1705, el cabildo escribe al agente en Roma, don Bernardo de Aguirre para que obtenga el rezo a San Eufrasio con rito doble, al menos para España, a imitación de lo hecho por Granada con San Cecilio (AHDJ, *Capitular*, AC, 19 de mayo de 1705). En relación al auge de las devociones locales durante el Barroco: Ramallo, 2003: 643-674.

aprovechando la fiesta de San Gregorio, que se celebraba allí y a la que concurrían los dos cabildos. La efigie y reliquia se colocarían en un altar portátil en la capilla del Santo Rostro, y serían recibidas en la catedral con gran solemnidad. Desde ese momento y de forma perpetua, *San Eufrasio* se quedaría en la catedral, firmándose un acuerdo entre los dos cabildos para decretar su festividad e inmediatamente se establecía el pontifical de la celebración (AHDJ, *Capitular*, AC, 5, 8 y 11 de mayo de 1781)²⁵.

Don Agustín dispuso que fuera la capilla principal de la catedral, la capilla mayor o del Santo Rostro, la que acogiera la imagen y reliquia de San Eufrasio, advirtiendo, eso sí, que «para colocar en él interinamente la sagrada imagen y concluir la función». De inmediato ordenó al penitenciario y al magistral que buscaran y prepararan una de las capillas catedralicias para que fuera presidida por el primer obispo de la diócesis, algo que no se hizo con tanta celeridad.

En aras de incentivar la devoción y buscar un lugar de calidad para San Eufrasio en la catedral, el obispo consideró insuficiente dedicarle solo una capilla y planteó al cabildo que pusiera bajo su advocación la iglesia de El Sagrario, que por este tiempo se estaba construyendo. Para ello propuso que el escultor Miguel Verdiguier, que se había encargado de la labor escultórica del templo, llevara a cabo la ejecución de una imagen en piedra del santo prelado que se dispusiera en un lugar destacado. Ante el deseo episcopal, el penitenciario don José Martínez de Mazas, en nombre del cabildo, le informa que la titular de El Sagrario era la Virgen en su misterio de la Asunción, como titular a su vez de la catedral, aunque, tal y como disponía el ceremonial, se había invocado como protector, que no titular, a San Miguel; ya que la primera piedra se había puesto el veintinueve de septiembre, de ahí su presencia en la fachada (AHDJ, *Capitular*, AC, 11 de septiembre de 1781). El razonamiento del penitenciario convenció al prelado, que accedió a que San Miguel estuviera entre San Pedro y San Pablo, «con tal que no por eso se titulase de San Miguel». El Sagrario, como subrayaría el obispo, tenía como principal misión ser la capilla sacramental de la catedral «en donde se ha de custodiar el Santísimo Sacramento y con aplicación al servicio de parroquia de Santa María que es el título que le corresponde y uno mismo con la catedral» (AHDJ, *Capitular*, AC, 2 de octubre de 1781).

Pese a su fracaso para dedicar El Sagrario a San Eufrasio, don Agustín no cejó en el aumento de la devoción a su antecesor en la sede giennense. No contento con la calidad de la reliquia procedente del Colegio de la Compañía, ni con la escultura que la acompañaba, comenzó a hacer gestiones en dos sentidos. En primer lugar pretendió conseguir una reliquia mejor del Santo, para ello se sirvió de la mediación del entonces general de la orden de San Benito, el padre maestro Fr. Pablo Valcárcel, para que en su visita al monasterio de San Julián de Samos, solicitara a su abad una reliquia competente. Al tiempo, para obtener mejores resultados, instó a los dos cabildos – civil y eclesiástico – para que escribieran al abad del citado monasterio, una vez que él había allanado el camino con el general. El colegio catedralicio previno también el envío de tres Verónicas como regalo (AHDJ, *Capitular*, AC, 12 de marzo de 1782, 16 de abril y 14 de mayo de 1782).

Enterado ya de la solicitud, el abad de Samos, informaba de cómo al abrir el sepulcro del santo solo había cenizas y tierra, pues ya cuando por orden de Felipe II sacaron reliquias para Andújar en 1596, los restos estaban muy deteriorados (AHDJ, *Capitular*, AC, 17 de mayo de 1782). Pero nuevamente este inconveniente no lo fue tal para Rubín que, aprovechando su visita pastoral a Andújar, pedirá al ayuntamiento una parte de la reliquia que le había sido entregada a finales del quinientos. Una vez conseguida, la envía a la catedral, donde el cabildo la custodiaria en la sacristía mayor, quedando anotada en el Inventario junto a las auténticas que la acompañaban (AHDJ, *Capitular*, AC, 6 de junio de 1785).

Para contener la reliquia que tanto le había costado conseguir, don Agustín ordenó la ejecución de una imagen del Santo realizada en plata por Miguel de Guzmán, entregando para tal fin una cubertería de su propiedad. En la efigie del santo insertó la reliquia y para completar las indumentarias episcopales que lucía, envió una cruz de cristal de roca con cadena de oro de la China (AHDJ, *Capitular*, AC, 22 de noviembre de 1791 y 17 de diciembre de 1791). El cabildo, de inmediato, le mostró su agradecimiento y dispuso que para las celebraciones se pusiera en la capilla mayor y que posteriormente se custodiara con el antiguo relicario en el altar de las reliquias de la sacristía mayor.

²⁵ Los jesuitas tenían una imagen de talla y un relicario piramidal en plata donde custodiaban una pequeña reliquia del santo regalada por don Sancho Dávila (AHDJ, *Capitular*, AC, 6 de junio de 1785).

Pero este espacio no era del agrado del obispo, porque allí se encontraría con un gran número de reliquias y se perdería entre ellas, pues como se pone en evidencia «de muchas no se sabía ni a quién pertenecían²⁶». Por todo ello, y en vista de que el cabildo no cumplía con lo ordenado en 1781, mandó erigir una capilla y retablo a San Eufrasio, escogiendo no una de las capillas que estaban aún sin dedicar, sino una de las más importantes – tanto por el tamaño como por su carácter privilegiado – la de La Magdalena o Santa María del Pópulo. Curiosamente frontera a la decorada por su antecesor, Fr. Benito Marín, y al igual que éste dispone enterrarse en ella, subrayando y legitimando el poder episcopal: «le parecía no dejaba la obra completa si no se colocaba la efigie del santo con su reliquia en altar propio el que podría construirse en la capilla de la Magdalena» (AHDJ, *Capitular*, AC, 21 de junio de 1785).

El cabildo, como cabía de esperar, aceptó gustoso la propuesta, más aún porque con esta medida se adaptaba a los nuevos gustos estilísticos una capilla que, al tiempo de la consagración, había sido decorada reaprovechando algunas piezas de la vieja catedral. Para la ejecución del retablo, el obispo solicita que sean los maestros del cabildo Francisco Calvo o Manuel López los que lo tracen, eso sí, bajo previa aprobación de la academia de San Fernando. Finalmente, López se encargó de la obra.

Asimismo dispuso su programa iconográfico, presidido por un relieve del Santo junto a la escultura de plata que él había donado, que se custodiaría «en un depósito o alacena con dos puertas y llave bajo de dicho tronco principal fuente de la ara, para que con comodidad pueda trasladarse la efigie de plata al altar mayor». Una marcada simbología y funcionalidad que nos recuerdan al retablo mayor, pero si en éste es el Santo Rostro la preciada reliquia y motivo principal, en el de San Eufrasio lo sería la imagen-relicario regalada por el prelado²⁷.

Las trazas de Manuel López generaron algunos problemas con la Academia, que no veía con buenos ojos que la obra se hiciera fuera. Las esculturas fueron encargadas a Juan Adán, que también trabajó en el tabernáculo del altar mayor (AHDJ, *Capitular*, AC, 18 y 27 de abril de 1787). El retablo se convirtió en el modelo que seguirían las capillas que se ornaban a finales del XVIII, con la justificación de que las trazas estaban aprobadas por la Academia. De este modo se imponía el nuevo gusto neoclásico del que eran adalides tanto el obispo, como el que fuera su mano derecha y deán de la catedral, don José Martínez de Mazas. No es de extrañar que Ponz describiera la obra como «de lo mejor, que modernamente se ha trabajado para ornato de este gran templo» (Ponz, 1791: 181).

Para hacer frente a los gastos que traía consigo el retablo, el obispo comenzó a enviar remesas de dinero (AHDJ, *Capitular*, AC, 7 de enero de 1786; 18 de abril de 1787 y 6 de octubre de 1787) y el 12 de mayo de 1789 se daba por concluido y el don Agustín enviaba un rico ajuar de altar para la capilla y ornamentos sagrados de color rojo, realizados en el afamado taller del toledano Miguel Molero (AHDJ, *Capitular*, AC, 12 de mayo de 1789). Unos meses después remitía cuatro candeleros y una cruz de altar de bronce dorado, con la condición de que solo se utilizarían el día de la fiesta del Santo (AHDJ, *Capitular*, AC, 13 de octubre de 1789).

Al tiempo que veía como se concluía esta obra, ya pensaba en la siguiente, el tabernáculo del altar mayor. Con su construcción podía materializar su ideal de culto eucarístico en el primer templo diocesano, tal y como había profesado en su carta pastoral de 1789. En esta ocasión aprovechó los excedentes de la Fábrica, que el cabildo pretendía depositar en la Casa de Gremios de Madrid con un interés de un tres por ciento anual²⁸. Tras cuestionar la licitud de esta medida, recuerda las necesidades de ornamentos que tenía la catedral y la que consideró como «la necesidad más urgente que hay de un tabernáculo para el altar mayor ya sea de piedra de varios mármoles y colores, ya de plata o de bronce dorado a fuego primorosamente ejecutado». La nobleza de los materiales escogidos, daba buena prueba de la calidad y gusto artístico del promotor de la obra, por lo que nuevamente Ponz la ensalzaba como ejemplo que debían seguir el resto de catedrales, ya que era «de los más magníficos del Reyno» y daba una descripción previa a su colocación (Ponz, 1791: 182).

Al igual que ocurriera con el retablo de San Eufrasio, el obispo Rubín se volcó en esta empresa y, pese a que el cabildo propuso a sus maestros como ejecutores, él apostó, siguiendo los consejos de Ponz, por académicos como Pedro Arnal, que daría las trazas, los escultores Juan Adán y Alfonso Vergaz, el marmolista Felipe Atichati, y dejó las labores del bronce para el platero Francisco Pecul

²⁶ Por este motivo, en paralelo se encargó al todavía por entonces penitenciario José Martínez de Mazas que reconociera las «muchas reliquias de Santos que hay, así en el altar de la sacristía como en los cajones y armarios de los lados, se reconoczan, sacándose una relación circunstanciada» (AHDJ, *Capitular*, AC, 6 de junio de 1785).

²⁷ Aunque finalmente no se ejecutó así, disponiendo en su lugar un arca con las reliquias de San Pio, también regaladas por el obispo Rubín (AHDJ, *Capitular*, AC, 21 de junio de 1785).

²⁸ «pagarían en cada un año el tres por ciento de interés y aún admitirían por ahora y hasta mitad de marzo próximo la moneda de veinte mrs de oro por el valor que tienen de veinte y un reales y quattillo cada uno; pero que no contestaba dicho Agente a todo de lo que se le había preguntado» (AHDJ, *Capitular*, AC, 22 de enero de 1788).



Pedro Arnal (diseño), Tabernáculo, 1794, altar mayor, catedral de Jaén.

(AHDJ, *Capitular*, AC, 14 de julio de 1789, 21 de julio de 1789 y 7 de agosto de 1789). Inflamado en esta determinación y para la ejecución de las esculturas que acompañarían al tabernáculo, compró cuatro bloques de mármol de Carrara, cuyo traslado se vio objetado en el coste y forma por el cabildo. No tenemos constancia de su entrada en la catedral, pero la ejecución en torno a 1791 de las esculturas del trascoro, algunas de tanta calidad como la *Santa Catalina* o la *Santa Bárbara*, nos podrían confirmar que sí llegaron.

En el proyecto inicial para el tabernáculo, debían aparecer en un primer momento San Agustín y Santa Mónica, pero después plantea que sean Santa Catalina y San Fernando, esculturas que finalmente no se llevarían a cabo (AHDJ, *Capitular*, AC, 14 de junio de 1788 y 9 de julio de 1788).

Don Agustín contribuiría económicamente a la ejecución del tabernáculo, aunque no lo vio terminado porque murió en 1793, y hasta el año siguiente no se dio por acabado. Para ello, en su testamento indicó que además del dinero procedente de su oficio como obispo de Jaén, se aplicase también lo que había ganado como inquisidor general:

que en la Santa Yglesia de Jaén se está construyendo [...] a expensas de la Fábrica y rentas de la Mitra que obtengo, el cual es mi voluntad se continúe en la misma forma a cuio fin el dinero existente que tengo en el cajón que está en mi despacho y me corresponde por mi empleo de Ynquisidor general, sin que tenga la menor conexión con las rentas del Obispado, se aplicara enteramente a la continuación de la dicha obra, la qual deseo se perfeccione²⁹.

²⁹ Barrio, 2001: 65-67. La cantidad resultó insuficiente y el cabildo tuvo que hacer frente a una parte de los gastos. Incluso llegan a recurrir a los familiares del obispo, que eran capitulares, para que como tales contribuyeran a la obra. Don Joaquín Rubín de Ceballos y don José Rubín de Ceballos respondieron a la petición. El segundo dio cincuenta doblones y el primero argumentó que se los pediría a su padre que era quien administraba su renta (AHDJ, *Capitular*, AC, 3 de noviembre de 1789 y 7 de enero de 1790).

Habría que añadir que don Agustín también desarrolló una importante labor de enlace entre los artistas de la academia de San Fernando y la catedral de Jaén. Arquitectos como Manuel Martín Rodríguez, pintores como Zacarías González Velázquez o Mariano Salvador Maella, escultores como Miguel Jiménez, Juan Adán, Francisco Pecul o Alfonso Vergaz y el platero Pecul, dan buena prueba de los contactos del prelado en Madrid y su labor diplomática para facilitar los trabajos de estos artistas en la catedral de Jaén³⁰.

CONCLUSIONES

A lo largo del presente trabajo hemos podido corroborar la estrecha vinculación que en materia de promoción artística desarrollaron los obispos sobre la catedral de Jaén. Una realidad que cosechó excelentes resultados. A través de esta política demostraron su preocupación por la iglesia matriz de la diócesis y sede de su cátedra, atendiendo no solo a sus necesidades constructivas, sino también, y de especial manera, a su decoración y al desarrollo del culto. Con su forma de actuar se convertían en ejemplos a seguir para el resto del clero diocesano.

El fomento de las artes y la donación de reliquias, permitieron a los obispos desarrollar y controlar diversas devociones, así como las manifestaciones de piedad a ellas aparejadas. Con estas obras dejaron su memoria estrechamente unida a la del templo mayor. La calidad de los regalos realizados contribuyó al engrandecimiento de la catedral y al aumento de la fama del prelado promotor. Las reliquias vinculadas a la Pasión de Cristo, como la Santa Faz, la Santa Espina o el *Lignum Crucis*, fueron tenidas como los más valiosos tesoros del templo. Junto a ellas, las de San Eufasio o Santa Potenciana, entre otros santos, dieron respuesta a intereses devocionales, impulsados por los obispos que las donaron.

Asimismo se fomentó la ornamentación de las capillas de la catedral, implicando a los artistas más afamados de su tiempo en tan altos intereses. Los proyectos de Fr. Jerónimo de Valderas para la capilla de San Pedro Pascual, o la decoración de las capillas de San Benito y San Eufasio por parte de Fr. Benito Marín y Rubín de Ceballos, respectivamente, testimonian los excelentes resultados de esta política.

Para concluir, también debemos subrayar como la promoción de las artes en la catedral permitió hacer visible la figura episcopal y, por ende, su poder sobre la diócesis. Una realidad que se hizo especialmente significativa durante el gobierno del obispo don Agustín Rubín de Ceballos que, desde Madrid, protagonizó uno de los episodios más brillantes de la política de promoción de las artes en la catedral de Jaén.

BIBLIOGRAFIA

- Barrio Moya, José Luis (2001), «Las donaciones del obispo don Agustín Rubín de Ceballos a la catedral de Jaén», *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, 179, pp. 59-67.
- Christian, William A. (1991), *Religiosidad local en la España de Felipe II*, San Sebastián, Nerea.
- De Ulierte Vázquez, Luz (1986), *El retablo en Jaén (1580-1800)*, Madrid, Ayuntamiento de Jaén.
- De Ximena Jurado, Martín (1654), *Catálogo de los Obispos de las Iglesias Catedrales de la Diócesis de Jaén y Anales eclesiásticos deste Obispado*, Madrid, Domingo García y Morrás.
- Fernández Gasalla, Leopoldo (2003), «La reforma de la catedral de Lugo (1605-1739): promoción, patrocinio y financiación», en Ramallo Asensio, Germán (coord.), *El comportamiento de las catedrales españolas: del Barroco a los Historicismos*, Murcia, Universidad-Consejería de Educación y Cultura, pp. 461-472.
- Fernández Terricabras, Ignacio (2008), «Una tipología de conflictos urbanos: cabildos catedralicios y obispos en la España post-tridentina», en Fortea, José Ignacio - Gelabert, Juan Eloy (coord.), *Ciudades en conflicto: (siglos XVI-XVIII)*, Junta de Castilla y León, pp. 107-124.
- Fr. Antonio De Jesús María (1680), *D. Baltasar de Moscoso y Sandoval*, Madrid, Bernardo de Villa-Diego.

³⁰ A través de su testamento envió un magnífico *Misal Mozárabe* y varios tomos de los *Santos de Toledo*.

- Higueras Maldonado, Juan (2006), «Antonio Brizuela y Salamanca (1693-1708) y la construcción de la catedral de Jaén», *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, 194, pp. 181-188.
- Lázaro Damas, María Soledad (1998), «La catedral de Jaén según el libro de visitas de 1539», *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, 170, pp. 95-127.
- Llamazares Rodríguez, Fernando (2003), «Mecenazgo artístico de obispos y capitanes en la catedral de Astorga», en Ramallo Asensio, Germán (coord.), *Las catedrales españolas del Barroco a los Historicismos*, Murcia, Universidad, pp. 719-738.
- López Arandia, María Amparo (2005), *La Compañía de Jesús en la ciudad de Jaén: el Colegio de San Eufasio (1611-1767)*, Jaén, Ayuntamiento.
- Martínez-Burgos García, Palma (1988), «Publica Laetitia, Humanismo y emblemática. La imagen ideal del Arzobispo en el siglo XVI», *Cuadernos de Arte e Iconografía*, t. I, nº 2, 1988, pp. 129-142.
- Mosquera Agrelo, Manuel (2001), «Una peculiar manifestación del poder episcopal en la catedral de Lugo: Don Pedro López de Aguiar y su proyecto de dignificación de la capilla de Santo Domingo», *Hispania*, vol. 61, 208, pp. 475-492.
- Pfeiffer, Heinrich (1981), *La Sindone di Torino e il volto di Cristo nell'arte paleocristiana bizantina e medievale occidentale*, Roma, Emmaus.
- Pfeiffer, Heinrich (1986), *L'Immagine di Cristo nell'arte*, Roma, Città Nuova.
- Pfeiffer, Heinrich (2000), *Il Volto Santo di Manoppello*, Pescara, Carsa.
- Peñafiel Ramón, Antonio (2003), «Del poder y la gloria: patronazgo, litigio y confrontación en la Murcia del siglo XVIII», en Ramallo Asensio, Germán (coord.), *El comportamiento de las catedrales españolas: del Barroco a los Historicismos*, Murcia, Universidad-Consejería de Educación y Cultura, pp. 495-504.
- Prieto Jiménez, Néstor (2011), «Relicario de Santa Cecilia», en Serrano Estrella, Felipe (coord.), *Splendor Europae. Arte europeo en la diócesis de Jaén*, Jaén, Fundación Caja Rural, pp. 114-117.
- Ponz, Antonio (1791), *Viage de España. Tomo XVI*, Madrid, Imprenta de la Viuda de Ibarra.
- Ramallo Asensio, Germán (2003), «La potenciación del culto a los santos locales en las catedrales españolas durante los siglos del Barroco», en Id. (coord.), *Las catedrales españolas del Barroco a los Historicismos*, Murcia, Universidad, pp. 643-674.
- Recio Mir, Álvaro (2003), «Mentalidad suntuaria y ornato del templo: el mecenazgo del cardenal Delgado y Venegas, arzobispo de Sevilla, patriarca de las Indias y capellán de Carlos III», en Ramallo Asensio, Germán (coord.), *El comportamiento de las catedrales españolas: del Barroco a los Historicismos*, Murcia, Universidad-Consejería de Educación y Cultura, pp. 411-424.
- Rincón González, María Dolores (2012), «Estudio de la Relación de algunas cosas insignes del reino y obispado de Jaén de Salcedo de Aguirre y de las Descripciones», *Relación de algunas cosas insignes que tiene este Reyno y Obispado de Jaén y dos descripciones geográficas del Dr. Salcedo de Aguirre (1545-1632)*, Jaén, Universidad, pp. XI-CXCII.
- Sánchez Rodríguez, Ana (2004), «Las ceremonias públicas en Lugo durante la Edad Moderna. Conflictos de preeminencia entre obispo, cabildo y concejo», *Obradoiro de historia moderna*, 13, pp. 195-211.
- Sanz Hermida, Jacobo (2001), «Un coleccionista de reliquias: don Sancho Dávila y el Estudio Salmantino», *Via spiritus* 8, pp. 59-93.
- Sesma Muñoz, Ángel (2010), «Obispos y cabildos. El poder atesorado en las catedrales», en Lacarra Ducay, María del Carmen (coord.), *El Barroco en las catedrales españolas*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, pp. 53-63.
- Valverde Madrid, José (1972), *Ensayo socio-histórico de retablistas cordobeses del siglo XVIII*, Córdoba, Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba.
- Vincent-Cassy, Cécile (2011), *Les saintes vierges et martyres dans l'Espagne du XVII^e siècle. Culte et image*, Madrid, Casa de Velázquez.
- Von Dobschütz, Eduard (1899), *Christusbilder, Untersuchungen zur christlichen Legende, Texte und Untersuchungen*, Leipzig, J.C. Hinrichs.

Il sangue di Carlo: apologia e licenza teatrale nel Cromvele di Girolamo Graziani

Stéphane Miglierina
Università Jean Monnet, Saint-Etienne
smiglierina@gmail.com

Abstract:

Nel gusto tipicamente secentesco per la riscrittura della storia recente, Girolamo Graziani (1604-1675) propone nel *Cromvele*, pièce dedicata a Luigi XIV, una visione agiografica di Carlo I. Mentre la follia e la crudeltà di Cromwell si fanno più intense alla vigilia dell'esecuzione, l'aura di Carlo cresce (Elisabetta Cromwell addirittura se ne innamora) fino al punto che il suo sangue diventerà, dopo la sua morte, un simbolo cristico nell'ambito dell'apologia pseudo-storica. La riscrittura teatrale dell'evento storico permette al Graziani non soltanto di castigare a posteriori i cattivi, ma soprattutto di inserirsi nell'iconografia religiosa di Carlo I e nei dibattiti sulla legittimità del regicidio che animano il secolo.

Parole chiave: Girolamo Graziani; Oliver Cromwell; Carlo I d'Inghilterra; Teatro barocco; Regicidio

Abstract:

Following a typically seventeenth-century taste for rewriting recent history, Girolamo Graziani (1604-1675) exposed in his *Cromvele*, a tragedy dedicated to Louis XIV, a hagiographic vision of Charles I. While the madness and cruelty of Cromwell become more intense on the eve of the execution, the aura of Charles grows (Elizabeth Cromwell even falls in love with the king) to the point that his blood becomes, after his death, a Christ-like symbol within the pseudo-historical apology. The rewriting on stage of the historical event allows Graziani not only to punish the culprits in retrospect, but especially to fit into the religious iconography of Charles I and to join the debate on the legitimacy of regicide that resonates throughout the century.

Keywords: Girolamo Graziani; Oliver Cromwell; Charles I; Baroque drama; Regicide

Fin dal frontespizio, la tragedia di Girolamo Graziani, pubblicata a Modena nel 1671, esprime tramite un'antitesi storica una tensione intrinseca (fig. 1): «Il Cromvele tragedia [...] alla Maestà Christianissima di Luigi XIII re di Francia e di Navarra». (Graziani, 1671: s.p.) Due figure vi si oppongono, Oliver Cromwell, politico inglese e lord protettore dal 1653 al 1658, e il Re Sole, alla cui corte Graziani ha vissuto per un anno. Il legame implicito, che ci permette di superare l'apparente antitesi, risiede nella persona del re Carlo I d'Inghilterra, giustiziato a Londra nel 1649 su ordine del Parlamento diretto da Cromwell, e zio del re di Francia a cui l'opera è dedicata. Il rapporto istituito tra queste due figure che non hanno, storicamente, alcun legame genealogico o politico, viene giustificato dall'editore nell'avvertenza «a chi legge»:

Non aspettar qui, che ti si mostri sù quali nuove misure habbia l'autore regolata questa Tragedia, ne con quali ragioni, e esempi egli possa giustificare li personaggi [...] perche simile discussione (quando havesse à farsi) ricerca non una lettera, ma un Apologia. (Graziani, 1671: 9)

Editore e autore si propongono quindi di esporre la vicenda del Cromvele davanti agli occhi del lettore/re Sole *secondo la lettera*, un annuncio programmatico di fedeltà storica piuttosto che l'apologia di un re deceduto, Carlo I. Prima di interrogarci sulla validità di tale affermazione, che, possiamo anticipare, sarà rimessa profondamente in discussione, bisogna soffermarsi sulla persona del Graziani e la sua vita da cortigiano. Girolamo Graziani (1604-1674), laureato in giurisprudenza e lettere a Bologna, fu consigliere e «segretario dei principi», cioè dei figli di Alfonso III di Modena. Dopo diversi incidenti giudiziari, si recò nel 1648 in ambascieria a Parigi, dove fu testimone della Fronda, prima di tornare a Modena nel 1649, dove continuò la carriera diplomatica e letteraria accumulando, tra l'altro, opere dedicate

Fig. 1.



al re di Francia (*Dizionario Biografico degli italiani*, 2002). Dalla cronologia apprendiamo che Graziani si trova a Parigi, presso la corte di Francia, al momento dell'esecuzione del re d'Inghilterra, e questo lascia presupporre che esso fu un testimone quindi indiretto ma contemporaneo e un testimone soprattutto dell'intensità e dello scandalo che la faccenda poteva assumere alla corte del nipote del re ucciso. Ventidue anni dopo la morte di Carlo, tredici dopo quella di Cromwell, e soltanto undici dopo la restaurazione della monarchia in Inghilterra, il Graziani decide di narrare *la lettera* di quei fatti, in una sua versione teatralizzata, in vena barocca e controriformistica. Nella dedica a Luigi XIV, Graziani, dopo aver fatto l'elenco delle grandi imprese reali, spiega la sua scelta di centrare l'azione della tragedia su Cromwell piuttosto che su Carlo:

Si come V.M. in questo gran Teatro dell'Universo è nelle di lei ammirabili qualità la vera Idea di un perfetto Heroe da celebrarsi con una Epopeia per esemplare d'imitatione à quei Monarchi, che aspirano di poggiare all'Immortalità per le vie dell'Honore, così questa mia Tragedia esposta alla pubblicità delle stampe à piè del suo Trono Reale [...] serve à tutti altri per isorta di quel, che si hà da fuggire per non incorrere nella colpa, e nell'ignominia, che n'è risultato al nome del parricida Cromvele. (Graziani, 1671: 7)

Cromwell diventa dunque il contro-esempio di fronte al quale dovrebbe risplendere ancora di più l'immagine del re di Francia. L'editore continua, poche pagine dopo, a giustificare questa scelta: «Si come la Pittura molte volte forma da una brutta donna un eccellente ritratto, così la Poesia sà cavare una bella imitatione da un'azione cattiva, e che non è bene d'imitare» (Graziani, 1671: 9). Viene presa ogni precauzione per evitare la censura e la condanna, frequente all'epoca, di compiacimento dell'autore nel ritrarre i vizi umani sul palcoscenico. Ma dalla trama della tragedia, che piaccia o meno all'editore, scopriamo dietro a Cromvele, o meglio, nella sua *immagine riflessa*, l'apologia di re Carlo, doppio scenico di Charles¹. Due trame s'intrecciano in realtà: quella storica, in cui Cromvele vuole la morte di Carlo per impadronirsi del potere, con l'aiuto dell'esercito e del Parlamento, e quella privata quando Henrichetta di Francia arriva in incognito a Londra, travestita da Henrico per salvare suo marito. Prima lacerazione al tessuto della verosimiglianza: il personaggio di Elisabetta, moglie di Cromvele, è innamorata del re prigioniero e, aiutata dalla serva Orinda, cerca di convincere il re ad amarla. Tramite un gioco di travestimenti, doppi sensi, falsi amori e doppie agnizioni, le donne accelerano la catastrofe finale. Elisabeth Cromwell sarebbe infatti, secondo alcuni storici (Jesse, 1846: 143), andata a trovare Charles mentre questi è in prigione, ma la tesi dell'innamoramento, che fa sorridere il lettore moderno, è ovviamente la prima, e forse maggiore, licenza teatrale presa dall'autore, per compiacere i gusti dei suoi contemporanei. Continuando la metafora della pittura, l'editore prosegue infatti:

L'Autore ha [...] sperato, che quest'aria nuova sia per riuscire bene, e che la varietà delle materie gioconde, e amorose habbia da rendere più grati gli avvenimenti patetici, e lugubri della Tragedia, in quel modo che i Pittori fanno comparire, e spiccare meglio la luce colle ombre. (Graziani, 1671: 16)

In ogni caso, Carlo è collocato al centro delle due trame e provoca, a discapito della verità storica, l'amore dei suoi nemici, o meglio delle sue nemiche, a immagine della luce benefica irradiata dal re di Francia.

La Tragedia si presenta, fin dall'inizio, come uno strumento barocco al servizio dell'apologia della monarchia, tramite una pseudo-ricostituzione storica, ma teatrale, degli eventi del 1649. È vero che la tragedia fa uso di riferimenti storici precisi ma, come accade di solito nel teatro del Seicento, condensati in una notte, quella del 30 gennaio 1649. Nell'elenco dei personaggi troviamo infatti, oltre a Cromvele, Elisabetta, Carlo e Henrichetta, i consiglieri di Cromvele, Lamberto («capo di guerra di Cromvele»), in realtà John Lambert, generale distintosi in particolare nelle campagne in Scozia, e Harissone, «consigliere», Thomas Harrison uno dei firmatari della condanna di Charles. Si aggiungono, nel campo monarchico, Odoardo Hyde, «che fu poi Cancelliere d'Inghilterra» (in effetti Edward Hyde divenne Cancelliere dello Scacchiere), e la figlia Anna, «e essa è hora Duchessa d'Iorch», spiega Graziani. Anne Hyde (questo particolare ha una certa importanza

¹ Citeremo con i nomi italiani i personaggi della tragedia per distinguerli dalle figure storiche corrispondenti, con i nomi originali.

nel trattamento del personaggio) è ancora viva (anche se per poco) al momento della stesura della tragedia. Anne sposa nel 1660 James, fratello di Charles, che diventa James II, Giacomo II. Anche il padre, Hyde, conte di Clarendon, è ancora vivo nel 1671, ed è a Parigi, proprio alla corte di Luigi XIV, dove sta redigendo la sua *History of the Rebellion and Civil Wars in England: Begun in the Year 1641*, punto di riferimento nella storia dell'analisi del periodo delle guerre civili e dell'esecuzione del re. Dare la parola sul palco a persone ancora vive, e per di più allo storico Hyde, sembra quindi essere un sostegno, quasi un'attestazione di veridicità del fatto narrato. Graziani propone così, al di là di quella dei protagonisti principali della tragedia, una vera e propria galleria di ritratti dei contemporanei, in chiave monarchica, essendo i partigiani di Carlo uomini e donne virtuose.

L'ultimo personaggio storico, Iretone, «capo di guerra», anche lui, torna nell'atto V dall'Irlanda per confermare la vittoria di Cromvele sull'isola, ma Henry Ireton, generale al servizio di Cromwell, andrà in Irlanda dopo il 1649. L'escamotage storico è emblematico degli altri interventi di Graziani sulla cronologia, e tipico del genere della tragedia in cui il processo, la decisione del Parlamento e l'esecuzione avvengono nella stessa notte. Numerosi riferimenti alla storia britannica sono disseminati nel testo, soprattutto nella fase dell'esposizione. Ad esempio, l'arrivo di Henrico, cioè Henrichetta di Francia travestita, con la damigella Delmira, vestita da Edmondo, è spiegato da Anna a Orinda nella seconda scena:

Et essi mi narrar, che da l'Olanda,
Paese a lor natio,
Sciolte di ricca nave havean le vele, [...]
Ma da turbini avversi
Nel viaggio assaliti [...]
Alfin sospinti
Fur da vento improvviso al lito Inglese. (Graziani, 1671: 16-17)

Henrico ed Edmondo si fingono nati in Olanda ma Henriette Marie de France è effettivamente andata in esilio nelle Province Unite durante la prima guerra civile britannica. Torna a Newcastle nel 1643, si dà alla fuga verso la Francia e Parigi nel 1644, e tornerà a Londra solo alla restaurazione, nel 1660, senza mai rivedere il marito. A Henrico, nella tragedia, viene però concesso un incontro con Carlo, che riconosce la consorte e, nell'atto III (sc. 4), una scena di commosso duetto amoroso si svolge nelle prigioni della Torre di Londra². Lo strumento teatrale è qui al servizio di una riscrittura storica, giacché permette ai due coniugi reali di ritrovarsi, laddove la Storia lo ha impedito loro. L'apologia inizia quindi con la rappresenzione di una finzione che migliora, che incentiva la *lettera*, una finzione dove sono celebrati non soltanto la virtù e il coraggio della regina, ma anche l'amore coniugale.

I riferimenti storici proseguono nelle prime scene, quando Elisabetta cerca di placare la furia di Cromvele contro Carlo:

Hora gira il guardo
A la Francia vicina, e a l'Olanda.
Colà vedrai, che più feroci usciro
I Martiali incendi
Dal cenere fatale
De i fratelli di Guisa insieme estinti ;
Quà scorgerà, che d'Agamonte, e d'Horno
Furo i capi recisi horride fonti,
De cui più gravi ogn'ora, e più funesti
Sgorgar d'armi sanguigne ampi torrenti. (Graziani, 1671: 28)

Il riferimento alla storia recente, con i conti di Guisa e Lamorale d'Agamonte, la cui morte fu un momento decisivo nella guerra degli Ottant'Anni nei Paesi Bassi, viene completato da Cromvele stesso quando cita le guerre intestine del continente: «Volgono homai trè lustri | Che di Francia, e di Spagna a i Regni afflitti | Le viscere consuma horrida guerra» (Graziani, 1671: 29). Ma se questi eventi sono citati da Elisabetta, non è per ragione di stato o in difesa del marito: lo spettatore scopre nella scena successiva il suo amore adultero di lei per Carlo. Appare allora la seconda funzione dei riferimenti storici come strumenti ideologici: le decisioni di Cromvele hanno, tramite l'influenza della moglie, un valore

² Dove d'altronde Charles non fu mai imprigionato (lo fu a Saint James' Palace invece). Un'ipotesi per scelta della Torre di Londra sarebbe nel cliché letterario che rappresenta la Torre, vera e propria prigione per antonomasia.

più personale che politico. Le velleità di potere di Cromvele verranno, nel corso dell'azione tragica, superate dalla volontà di vendetta di Elisabetta di fronte all'amore non corrisposto da Carlo. Mentre, e lo vedremo nel ritratto che fa Graziani del re, le decisioni reali sono mosse da una virtù quasi stoica, quelle dei coniugi Cromvele hanno come fondamento l'interesse personale di fronte alle avversità politiche e amorose.

Se la tragedia è uno strumento atto a discreditarla la politica del Cromwell storico tramite i riferimenti storici e la licenza teatrale, il ritratto che Graziani traccia del futuro Lord Protettore è un ritratto profondamente barocco, in quanto si inserisce nel fascino dell'epoca per la specularità e i giochi di riflessi. Due ritratti, in effetti, si confrontano nel testo: quelli di Cromvele e di Carlo, ritratti simmetrici, quasi riflessi in uno specchio deformante. La filosofia politica di Cromvele si richiama implicitamente al pensiero machiavelliano: del *leone* del Segretario Fiorentino Cromvele eredita l'ossessione per la forza e la violenza, per la fiducia nel potere coercitivo dell'esercito sui popoli e sul Parlamento. E, dando le ultime raccomandazioni ai capi di guerra, dice: «Vestiranno le leggi | Col manto di ragion gli alti disegni». La ragione di stato boteriana non è lontana ma è la forza del leone machiavelliano a trionfare: «Fondamento di legge è forza d'armi, | E ragion necessaria è la vittoria. | Dal poter de l'esercito dipende | Il volere del Senato» (Graziani, 1671: 49). Nel monologo che segue il congedo dei generali, Cromvele ribadisce la propria filosofia politica:

Nulla importano alfin leggi e decreti
L'esito avventuroso, od infelice
Giustifica le imprese, ò le condanne.
Sarai giusto se vinci, e reo se perdi. [...]
Ha nome di virtù colpa felice. (Graziani, 1671: 25)

La *volpe* non è assente, quando la prudenza e l'astuzia presiedono alle riflessioni politiche riguardanti la situazione in Scozia:

[...] Io ti concedo,
Che torbidi pensieri nudra nel seno
La Scotia sempre avversa al nome Inglese :
Ma che può d'oro, d'armi, e di consiglio
Priva, e in se medesima anche discorde ? [...]
Itene voi
Ove io dissi, ove chiede il gran pensiero
Vigilanza, e ardir. (Graziani, 1671: 53)

A questa doppia virtù politica (forza e vigilanza) si oppone la virtù morale di Carlo nelle prigioni. Due scene illustrano tale virtù: nell'atto III (sc.3) Elisabetta cerca di convincere Carlo che potrà salvarsi se contraccambierà il suo amore; il re le risponde:

Che mi ami io me ne pregio, e non sia mai,
Che à sì degno pensier di cuor reale
Gratitudine, e fè non corrisponda.
Stimo la beltà, stimo quei sensi,
Che nudrisci à mio pro ; vivranno eterni
Gli obblighi nel mio seno. [...]
Amor è sol de l'alma
Ragionevole effetto. (Graziani, 1671: 79)

E quando Elisabetta chiede pietà per un cuore che l'ama: «Io non la niego | Et anzi sò, ch'è la pietà devuta | Se a la ragion si appoggia» (Graziani, 1671: 80). Il concetto di ragione, con un significato ben diverso da quello usato da Cromvele, è al centro dei discorsi del re. La ragione e (lo si vede nelle sue risposte a Elisabetta) una retorica da filosofo imparziale governano le sue decisioni: all'amore di lei corrisponde la gratitudine di lui, alla pietà amorosa un'altra pietà, fondata sull'empatia del monarca. I periodi sono regolari, e i versi endecasillabi. Anche quando è consapevole dell'avvicinarsi della morte, il re dimostra uno stoicismo che non può non ricordare i precetti di un Marco Aurelio. Guardando Londra e le festività in

onore di Cromvele dall'alto della Torre-prigione, Carlo descrive al suo carceriere Arturo la fiera delle vanità:

Quella felicità, che il vulgo ammira,
E cui per sollevar con più superbo
Titolo appellar suole
Porpora, Dignità, Gloria, Diadema,
Sono prestigii d'occhi,
Menzogne travestite,
Sono mobili scene, ombre addensate. (Graziani, 1671: 121)

Il sangue della conchiglia di Marco Aurelio non è lontano dal discorso sulla porpora di Carlo. Allo stoicismo fa *pendant* la tematica barocca della vita come sogno. Tutto fugge, e l'uomo è vittima delle proprie allucinazioni: «abbagliato» (Graziani, 1671: 120) dice Carlo, non vede la vera virtù. Arturo, negando il sogno, lo esplicita: «Pur si vede, tu'l provi, e non è sogno | Il Rè depressso, e Cromvel temuto | il Rè prigione, e Cromvel felice» (Graziani, 1671: 122). La grandezza è un sogno, un'allucinazione creata dall'abbagliamento del potere. Questa scena dialogica si chiude con l'ultima battuta del re, prima del racconto della sua morte: «de la Virtù ne la Virtù mi appago» (Graziani, 1671: 122). La specularità tra Carlo e Cromvele si fonda quindi su una simmetria centrale il cui punto comune è costituito dai valori della ragione, della virtù, del bene dello Stato, che mutano significato a seconda della prospettiva con la quale li si osserva. L'apologia di Carlo cresce pertanto in proporzione al suo riflesso negativo: le descrizioni della politica cromveliana. Così, nell'atto IV, Henrico/Henrichetta traccia un doppio ritratto di Carlo appena ucciso e di Cromvele e più tardi, nella stessa battuta, Anna li descrive con un parallelismo sintattico «Non è splendor di Stella [: Carlo], | Ma lampo di Cometa [:Cromvele]» (Graziani, 1671: 108).

Il tema del doppio raggiunge il suo apice nell'uso fatto da Graziani, in pieno gusto barocco, delle nozioni di metateatro e teatro del mondo, come veniva annunciato nella prefazione attraverso l'espressione «teatro dell'universo» (cf. *supra*). Ad un livello microscopico, quello delle battute, in diverse occasioni i personaggi alludono al mondo del teatro tramite il gioco dei travestimenti. Orinda, che «alza il velo con cui ricopriva Elisabetta il viso», presenta la sua padrona al re: «Ecco alzarsi la tenda, ecco se vuoi | Il Teatro cangiato, e'l giro stesso | Del tuo destino al tuo voler rimesso» (Graziani, 1671: 78). Allo svelamento concreto di Elisabetta corrisponde lo svelamento dei suoi sentimenti per Carlo, e il «Teatro cangiato» diventa la metafora della scacchiera del potere. Il teatro è *cangiato* alla fine dell'atto V quando Elisabetta, castigata dalla sorte (vedremo più tardi in che modo), dice:

Questi, che per noi mostra, e per noi gira
Nel teatro del Mondo, instabil scena,
E pur l'eterna, e infallibil guida
Del provido Destino. (Graziani, 1671: 160)

Usando i *topoi* della spettacolarità barocca, il Graziani introduce un teatro nel teatro nell'atto V quando scrive in una disdascalia precisa: «Si apre la Prospettiva, in mezzo alla quale si vede Cromvele, che assiso sopra una sedia dorme, e vicini in disparte sono Harissone, e Lamberto» (Graziani, 1671: 164). Le scene precedenti si svolgevano davanti alle finestre della prigione della Torre di Londra (come suggerito dalla sc. 2 dell'atto V), e la tela di fondo si apre in modo spettacolare sull'incubo di Cromvele. L'illusione teatrale è definitivamente rotta, e una nuova scena appare nella scena. La *mise en abyme* barocca ha per funzione, come vedremo, di far entrare lo spettatore nell'introspezione di Cromvele. Ma prima dell'incubo, un altro teatro viene citato, non il teatro del mondo, non il teatro nel teatro della prospettiva, ma il teatro dell'esecuzione di Carlo. Il Nunzio, infatti, descrive l'arrivo del re:

Così alfine egli giunse, ove sorgea
Tutto intorno coperto à neri panni
Infausto palco, anzi funesto campo, [...]
Giunto, e salito
Su il lugubre Teatro,
Intrepido parlò [...] (Graziani, 1671: 144)



La rappresentazione dell'esecuzione di Carlo è il soggetto di numerose illustrazioni del secolo (Philippon, 2008: 18-19), e nel *Tragicum theatrum actorum, et casuum tragicorum Londini publice celebratorum*, pubblicato ad Amsterdam nel 1649, ne troviamo un esempio (fig. 2). Il teatro tragico di Londra è il palco eretto davanti al palazzo di White Hall, dove il pubblico, in platea e nei palchetti simboleggiati dal tetto del palazzo, reagisce affascinato, disgustato o persino svenendo.

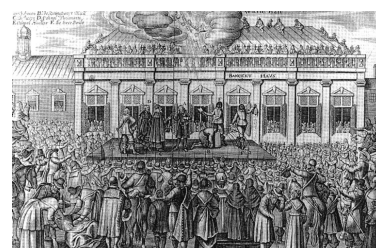
E con questo teatro tragico, la pièce di Graziani entra a pieno titolo, all'inizio dell'atto V, nell'apologia non più soltanto politica e filosofica del re decapitato, ma anche religiosa, cristiana, e controriformistica. Già prima dell'uccisione, il lessico usato per descrivere Carlo e le sue sofferenze è quello dei santi cristiani («i miei martiri», dice il re nell'atto III, sc.1: 75), che sopportano i dolori con animo sereno (Henrico a proposito di Carlo: «Può ben la Tirannia, la violenza | Del corpo trionfar, ma non de l'alma»: 76, e poi Carlo stesso: «Ed io resto più lieto | di sofferir con lode, | Che di gioir con biasmo»). Carlo accetta la sua sorte, e, in nome della Virtù suprema, accetta il sacrificio della sua vita. La decisione di Cromvele è descritta come un «sacrilego decreto» dal Nunzio dell'atto V, e quando Orinda accenna a una «reliquie fatale», tutta l'oggettistica del martire è convocata sul palco. Graziani riprende qui il lessico delle pubblicazioni in inglese stampate subito dopo la morte di Charles. Pensiamo innanzitutto all'*Eikon Basilike*, cioè *Ritratto del Re*, pubblicato dieci giorni dopo la morte di Charles e che conobbe un grande successo in tutta Europa. Si tratta di un'autobiografia fittizia, sotto forma di diario, in cui il Re viene presentato come un uomo pio, virtuoso, ispirato da sentimenti di misericordia di fronte alla morte. L'illustrazione dell'*Eikon Basilike* presenta Charles come un martire cristiano che aspetta la morte, fiducioso nella potenza divina (fig. 3). Notiamo gli elementi che Graziani trascrive nella tragedia: la corona a terra richiama il disprezzo di Carlo per le vanità della porpora e del diadema (notiamo la parola «vanitas» all'interno della corona), l'albero della virtù ricorda i discorsi di Carlo sulla virtù eterna, e il mare tempestoso a cui volge le spalle viene evocato nel dialogo con Arturo sulla vanità degli intrighi di corte. L'immagine che emerge dall'*Eikon Basilike* di Charles è quella di un santo investito dalla grazia di Dio, e Graziani si colloca a pieno titolo nella tradizione che ne segue la pubblicazione e la diffusione. L'immagine mette qui al centro la figura del Re che trionfa sul mondo terreno, come avviene nella scena di Carlo sulla Torre. Ben diversa è quest'illustrazione da quella del *Tragicum theatrum actorum*, dove era appena visibile l'uomo decapitato in mezzo al teatro del mondo cittadino. Quella incisione è ripresa, in un'altra versione, alla Wellcome Library, con due aggiunte significative (fig. 4): la coppia di angeli che esce da una nuvola per rapire l'anima di Charles, confermando il suo statuto di beato, e il sangue, gli schizzi abbondanti di sangue che fuoriescono dal collo e dalla testa mozza del re. Lo stesso sangue sembra proprio il soggetto dell'incisione di Peeter



Fig. 3.

Fig. 2.

Fig. 4.



Huybrechts (fig. 5) dove il re ha perso la dignità dell'*Eikon Basilike*. Ovviamente il significato di queste due ultime illustrazioni non è identico: Huybrechts sceglie di fare il ritratto di un uomo, demistificato, spoglio ed esangue. L'illustrazione della Wellcome Library celebra invece l'apologia del martire, il cui sangue diventa sangue versato contro il peccato (la colpa del Parlamento).

Che posizione occupa il sangue del re nella tragedia di Graziani? L'atto V si apre su un monologo di Henrico/Henrichetta che, dopo aver espresso la disperazione di fronte alla furia di Cromvele, apre una lettera, letteralmente caduta dal cielo: «Ma qual Carta di là per l'aria io miro?» (Graziani, 1671: 137). E' una lettera scritta, con «sanguigni caratteri» (Graziani, 1671: 138), da Edmondo:

Fuggi, Henrico, deh fuggi, il Rè già morto [...]
 Di Carnefice infame atroce ferro
 Da l'honorato busto hà già reciso
 Del Rè perseguitato il capo augusto. [...]
 Il dispietato Arturo
 Mandommi, infausto dono,
 Pieno del regio sangue horrido vaso. [...]
 In difetto d'inchostro io me ne valsei,
 Et in fretta descrissi in questa carta
 Il fiero caso [...]. (Graziani, 1671: 139)

Se il vaso di sangue reale è come la reliquia di un martire, una lettera scritta con il sangue diventa un'icona e, poiché secondo gli usi della Controriforma ciò che tocca la reliquia diventa reliquia, anche la lettera diventa santa. Non è il sangue ad entrare sul palco in un «vaso», ma l'immagine scritta del sangue, motivo altamente barocco e controriformistico. La regina travestita bacia le pagine della lettera «poiche v'imprese il generoso sangue | di regie vene» (Graziani, 1671: 139):

Le stille di quel sangue, onde il mio core
 Havea la vita, e da cui già predea
 Il suo spirto miglior d'anima mia,
 Infin che piacque al Cielo,
 Girare al mio destino anni felici
 Caratteri vi bacio. (Graziani, 1671: 139)

Il sangue di Charles fa parte dell'iconografia europea del Seicento (tanto più che nel processo il re era stato accusato di aver fatto versare sangue al suo popolo), e il sangue di Carlo sulla carta ne è la manifestazione sul palco, dal momento che il decoro e le convenzioni sceniche del genere tragico non permettevano ovviamente la rappresentazione diretta dell'esecuzione. Il teatro della morte del re viene raccontato due scene dopo, dal Nunzio, mentre la tragedia da barocca diventa vera e propria tragedia greca. La lettera insanguinata era il corifeo con cui dialogava la regina, e il Nunzio descrive la morte fuori scena, come nella tragedia antica, compiendo però un passo avanti nella santificazione di Carlo:

Intrepido parlò con quell'istesso
 Lieto volto, con cui dal regio Trono
 Ei solea publicar gli alti decreti [...]
 Per ingiurie implorò gratie dal Cielo
 A i suoi persecutori in atto humile,
 E con sì dolci, e placide maniere,
 Che da l'alme più dure ei trasse il pianto. (Graziani, 1671: 144)

Più che un martire, Carlo diventa un Cristo, che invoca il perdono per chi lo uccide. Tale similitudine era già presente nel testo dell'*Eikon Basilike*, quando, nel capitolo di meditazioni sulla morte (*Meditations upon Death*), lo pseudo-Charles implora la misericordia divina: «Though my Destroyers forget their duty to thee and me, yet doe not thou, O Lord, forget to be mercifull to them» (*Eikon*, 1649: 257). Il crescendo apologetico trova qui il suo culmine nel paragone tra Cristo e Carlo. Il racconto del Nunzio procede, e mentre il boia si vergogna di uccidere un uomo siffatto, arrivano le ultime parole di Carlo:

Moro, e moro innocente; è il sangue mio



Fig. 5.

Prezzo a l'altrui fortuna, e non castigo
 Di mie colpe non vere: io moro, e chieggo
 Pace, vita, perdono à chi m'uccide;
 Non mi è grande il morir, se non in quanto
 Vi lascio, amata moglie, amati figli;
 Moro, e vi lascio, ma in voi resti viva
 La mia memoria, e morrò lieto; oh cara,
 Dicea, moglie; ma scese il fatal colpo. (Graziani, 1671: 145)

Viene ribadito il perdono per i nemici e l'ultima parola spetta alla moglie. Carlo, oltre ad essere un martire, un Cristo, è anche un buon marito! Queste ultime parole sono ben diverse da quelle trasmesse dalla tradizione: «I tell you [...] that I am the martyr of the people. I go from a corruptible to an incorruptible Crown, where no disturbance can be» (*Kings Charles*, 1649: 8). E' qui l'esempio sintomatico dell'intreccio tra affari e amori nella tragedia del Graziani, questo incontro tra la Storia politica e la faccenda privata tragica che vuol creare «diletto» nel pubblico, come è scritto nella prefazione. Il perfetto re della tragedia barocca, per quanto misericordioso contro i nemici politici, non dimentica tuttavia il suo amore in punto di morte.

Se si parlava prima di tragedia greca è anche perché interviene un *deus ex machina*, quando si apre la prospettiva su Cromvele addormentato, a interrompere, commentare e concludere l'azione. Nuovo motivo speculare: alla scena spettacolare del racconto della morte di Carlo ne segue un'altra, altrettanto spettacolare, dell'incubo di Cromvele: «Cessate horridi mostri, | Cessate ardenti fiamme, | A tormentar me solo | Dunque congiurerà tutto l'Inferno?». Cromvele si sveglia di colpo e racconta le sue visioni ad Harissone e Lamberto:

Vidi in candido ammantò
 Donna di regio sì, ma irato aspetto,
 E questo udij con minacciosa voce
 Altamente sgridarmi. (Graziani, 1671: 165)

Né Madonna, né Beatrice, la *dea ex machina* è in realtà *regina ex machina*:

Né questo è il maggior mal, che ti predice
 Maria Stuvarta; Io sono Maria, son quella
 Già di Scotia Reina,
 E di Carlo infelice,
 Avola per natura,
 E nel destin compagna, e ne la morte. (Graziani, 1671: 166-167)

Maria Stuarda, nonna del re, appare a Cromvele per predirgli l'avvenire. Espediente comodo per Graziani che, con il senno di poi, può creare una visione premonitrice di Maria: la Scozia si ribellerà (campagna di Scozia del 1650-51), la sua discendenza non regnerà (nel 1660 la restaurazione della monarchia), la moglie e i figli saranno condannati all'esilio (Elizabeth è vissuta in Svizzera e in Galles), e «il tuo sepolcro schivo | Di chiuder le tue membra | Vomiterà quegli odiosi avanzi | Del cadavere tuo» (Graziani, 1671: 166) (nel 1661 il corpo di Cromwell viene riesumato dall'abbazia di Westminster ed esposto, impiccato, a Tyburn). Specchio della morte santa di Carlo, la dannazione annunciata di Cromvele chiude la tragedia del Graziani e ci permette di interrogarci sulla funzione della sua apologia.

La sua funzione è ovviamente politica, più che religiosa, e riflette la situazione politica della Francia e dell'Italia, più che quella britannica. Con la sua tragedia Graziani vuole allontanare, alla fine del secolo XVII, lo spettro della piccola nobiltà parlamentare dal continente. Il grande assente della tragedia è, infatti, il Parlamento: il processo è appena menzionato e spesso il Parlamento viene citato secondo le modalità consuete nel mondo antico (con il termine «senato»). Il successo della tragedia nelle corti europee conferma il valore del suo messaggio in difesa della monarchia assoluta di diritto divino e vuole, all'approssimarsi del nuovo secolo, allontanare anche la minaccia crescente della borghesia in ascesa. La monarchia assoluta è difesa perché trova le sue fondamenta nella biologia, nel sangue di Carlo. L'organizzazione della società d'antico regime si fonda sull'origine di una gerarchia di volontà divina iscritta nel sangue dei regnanti (è da notare che, nella morale finale espressa da Lamberto, il «regno» di Cromvele

non è «sicuro» perché è «su fondamento incerto») (Graziani, 1671: 180).

Perché allora scegliere il genere dello spettacolo di una tragedia? Graziani scrive anche panegerici in sesta rima per Luigi XIV: l'*Ercole gallico*, nel 1663, e l'*Applauso profetico*, nel 1673. La tragedia permette prima di tutto l'esposizione di diverse tesi contro cui non è necessario argomentare. Cromvele, solo in scena, riflette sulla validità delle sue azioni e riprende gli interrogativi dei contemporanei sulla legittimità del regicidio:

Chi contra il suo Signor la spada strinse
Non la deponga mai che con la vita,
E sovegnatti ancor, che in cor reale
A cento merti un fallo sol prevale. (Graziani, 1671: 23)

Nel dialogo con la propria coscienza, Cromvele esplicita le tesi dei *pamphlets* dell'epoca (si pensi al famoso *Tenure of Kings and Magistrates* di John Milton nel 1649, ma anche ai diversi scritti dei monarcomachi inglesi e francesi³ a cui Graziani sembra essersi ispirato per la retorica di Cromvele). Egli va oltre e si chiede, con domande retoriche, se possano essere giudicati i re: «Non sono contra i Re giuste querele?» (Graziani, 1671: 24) e poi:

Simil giuditio, in cui non habbia alcuno
l'autorità di giudicare i Regi;
Havrei molte difese a quest'accusa,
Ma sarà la miglior, che la sentenza
Sostenuta da l'armi
Havrà la giustizia appoggio [...]. (Graziani, 1671: 24)

Facendo pronunciare queste domande dall'infame Cromvele, Graziani ne nega di fatto la validità, senza una necessaria argomentazione. L'immoralità del regicida è argomento d'autorità sufficiente.

Ma la tragedia permette anche e soprattutto di supplire alla *lettera* della Storia. Laddove la Storia lascia Cromwell e la moglie impuniti, almeno fino al 1660, la tragedia può castigarli con lo strumento dei suoi intrighi. La nostra lettura non si è fin qui soffermata su un personaggio, Edmondo, descritto nell'elenco iniziale: «Edmondo - Delmira, damigella della Regina d'Inghilterra, e che si scuopre creduta figlia di Orinda, e poi effettivamente di Cromvele, e d'Elisabetta» (Graziani, 1671: 6).

Questa damigella travestita suscita l'amore di Orinda, la vecchia serva di Elisabetta. Ma, credendosi tradita, Orinda denuncia la congiura per l'evasione del re, ne affretta l'esecuzione e condanna a morte per tradimento anche Edmondo. Morto Edmondo, Orinda riconosce nel cadavere la figlia che credeva invece al sicuro in Irlanda presso la nutrice – prima agnizione – e la madre, disperata, si uccide. Ma dall'Irlanda arriva Iretone, ad annunciare che c'era stato uno scambio di neonati e che la figlia di Cromvele ed Elisabetta, creduta morta alla nascita, era la stessa Delmira – seconda agnizione –, il che provoca la disperazione dei due genitori. E' evidente che la complessità del gioco delle indentità, di moda nei testi del Seicento, con un'accumulazione di agnizioni e morti a catena che occupano tutto o quasi tutto l'atto V, ha come funzione quella di punire tutti i partigiani di Cromvele. Così come avviene per l'incontro tra il re e la regina nella finzione teatrale, anche qui Graziani corregge la Storia e inserisce una giustizia divina che, tramite i travestimenti del Barocco, castiga i malvagi meglio di quanto possa fare la reale storia politica.

In un'immagine assai vicina al ritratto romantico che ne tratterà Victor Hugo due secoli dopo, Cromvele si presenta nell'ultima scena disperato nonostante le vittorie del suo esercito, isolato e divorato dalla propria coscienza, in una scena patetica in cui confessa la sua impotenza di fronte al destino:

Posso tutto evitar, ma non fuggire
Quel verme, che nel cor sempre mi rode
Coll'acerba implacabile memoria
De le miserie altrui, de le mie colpe. (Graziani, 1671: 179)

³ Cfr. A. Ascham, *Of the Confusion and Revolution of Governments*, John Goodwin, *Right and Might Well Met*, ecc.

BIBLIOGRAFIA

- Cottret, Bertrand (1992), *Cromwell*, Paris, Fayard.
- Dizionario Biografico degli Italiani* (2002), Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, vol. 52, s.v., <http://www.treccani.it/enciclopedia/girolamo-graziani_%28Dizionario-Biografico%29/> (ultima consultazione: 3 gennaio 2013)
- Du Moulin, Pierre (1649), *Tragicum Theatrum Actorum, & Casuum Tragicorum Londini Publice celebratorum, Quibus Hiberniae Proregi, Episcopo Cantuariensi, ac tandem Regi ipsi, Allisque vita adempta, & ad Anglicanam Metamorphosin via est aperta*, Amsterdam, Janson.
- [Gauden, John] (1649), *Eikon basilike the pourtraicture of His sacred Majestie in his solitudes and sufferings*, London s.e.
- Graziani, Girolamo (1671), *Il Cromvele, tragedia*, Modena, Viviano Solani Stampator Ducale.
- Jesse, John Heneage (1846), *Memoirs of the court of England*, vol. 3, London, Richard Bentley.
- King Charles his speech made upon the scaffold at Whitehall Gate, immediately before his execution, on Tuesday the 30. of Jan. 1648 With a relation of the manner of his going to execution. Published by special authority* (1649), London, Peter Cole.
- Philippon, Anne-Laure (2008) 'Cette scène mémorable': *l'exécution de Charles I, images visuelles de l'événement*, Mémoire de Master sous la direction de F. Lessay, École Normale Supérieure lettres et sciences humaines.

Letteratura parascolastica e nazionalismo nella Prima Repubblica¹

Alvaro Santos Simões Junior

Universidade Estadual Paulista (UNESP, CNPq, FAPESP)

simoes@assis.unesp.br

Abstract:

Nei primi decenni repubblicani la letteratura parascolastica ha svolto, come raccomandava José Veríssimo, l'importante funzione di contribuire all'«integrazione dello spirito nazionale». Ma oltre a combattere il «campanilismo» delle diverse regioni del paese, i libri scolastici si proponevano di fronteggiare il «pericolo straniero» rappresentato dall'immigrazione incontrollata e dall'imperialismo economico e militare. Una breve analisi dei *Contos pátrios* (1894) e *A Pátria brasileira* (1909), scritti a quattro mani da Olavo Bilac e Coelho Neto, e di *Porque me ufano do meu país* (1901), del conte de Afonso Celso, rivela alcuni strumenti utilizzati dagli autori per suscitare il sentimento di fratellanza, di solidarietà e di vincolo collettivo fra i bambini brasiliani, sconfiggendo le minacce che sovrastavano il paese. Si evidenzia anche come l'interpretazione del passato nazionale, dal quale provenivano eroi, martiri e leader che dovevano essere venerati e imitati dai bambini, contrapponesse radicalmente il monarchico Afonso Celso e i repubblicani Bilac e Coelho Neto.

Parole chiave: Olavo Bilac; Coelho Neto; Conte di Afonso Celso; *A Pátria Brasileira*, *Porque Me Ufano do Meu País*

Abstract:

In the early decades of Brazilian Republic, didactic literature played an important role in contributing to the «spirit of national integration», as José Veríssimo recommended. But, in addition to fighting the «parochialism» of different regions of the vast country, didactic literary works intended to combat the «foreign threat» represented by uncontrolled immigration and the economic and military imperialism. Brief analysis of *Contos Pátrios* (1894) and *A Pátria Brasileira* (1909), written by Olavo Bilac and Coelho Neto, and *Porque Me Ufano do Meu País* (1901), by earl of Afonso Celso, aims to reveal some of the resources used by the authors to elicit the feeling of brotherhood, solidarity and collective bond among Brazilian children, driving away threats that hung over the country. It also indicates that the interpretation of the national past, from which came the heroes, martyrs and leaders to be worshiped and imitated by children, radically opposed the monarchist Afonso Celso and the republicans Bilac and Coelho Neto.

Keywords: Olavo Bilac; Coelho Neto; Earl of Afonso Celso; *A Pátria Brasileira*, *Porque Me Ufano do Meu País*

NUOVI TEMPI, NUOVI INSEGNAMENTI

In *A educação nacional*, opera pubblicata nel 1890, quando iniziava il regime repubblicano, José Veríssimo si mostrava preoccupato per la mancanza di «orgoglio nazionale» dei brasiliani che, per competere con i «grandi uomini» e le «grandi opere» di altre nazioni, potevano contare soltanto sulla natura ricca del paese. Come uno degli ostacoli principali all'affermazione del «brasilianismo», il critico citava il «campanilismo» delle varie regioni, risultato dell'isolamento geografico e della legislazione coloniale portoghese, che non aveva stimolato i rapporti fra le province e le aveva rese dipendenti dal Regno. L'istruzione, che avrebbe potuto agire a favore dell'«integrazione dello spirito nazionale», era, però, «pessimamente organizzata» e non era rivolta né alla conoscenza del Brasile né alla conoscenza delle sue regioni. Ad aggravare ancora di più questa situazione, c'era il fatto che bambini e giovani andassero a studiare all'estero «proprio nell'età in cui si comincia a formare il carattere e il cuore» (Veríssimo, 1985: 47-48).

Per dimostrare quanto l'istruzione pubblica avrebbe potuto fare per la «rigenerazione nazionale», Veríssimo portava gli esempi dell'Italia, la cui unificazione era stata opera «dei suoi scrittori, dei suoi poeti, dei suoi pubblicisti, dei suoi oratori, dei suoi professori» (Veríssimo, 1985: 50), e della Francia, che, «diminuita nel suo territorio e profondamente ferita nel suo orgoglio» con la sconfitta di Sedan, investiva nel campo dell'istruzione in modo decisivo:

La letteratura pedagogica, fino ad allora pressoché inesistente in Francia, si era sviluppata

¹ Traduzione dal portoghese di Letizia Zini Antunes.

fino a raggiungere dimensioni straordinarie e aveva visto la moltiplicazione di studi teorici e pratici, studi filosofici e storici sui diversi aspetti della scienza e dell'arte di educare, che riempivano le biblioteche. (Verissimo, 1985: 50-51)

In Brasile, dove, invece, non si faceva nulla, l'istruzione della gioventù era lasciata a scrittori stranieri tradotti, adattati o «servilmente imitati». Lo stesso Verissimo poteva dare la sua testimonianza a questo riguardo, confessando che aveva ricevuto la «prima istruzione» in libri «portoghesi e assolutamente estranei al Brasile». Per questo, finiva col dichiarare che, nell'ambito dell'impellente movimento generale a favore del miglioramento dell'istruzione nazionale, compito inderogabile del nuovo regime, appariva fondamentale riformare il «libro di lettura»:

È un dovere che sia brasiliano, non solo fatto da un brasiliano, che non è la cosa più importante, ma brasiliano per gli argomenti, per lo spirito, per gli autori trascritti, per i poeti presentati e per il sentimento nazionale che lo deve ispirare. (Verissimo, 1985: 55)

Prima che sorgessero i libri didattici adattati al nuovo regime, le scuole brasiliane furono invase, a partire dal 1891, da *Cuore*, di Edmondo De Amicis, nella traduzione di João Ribeiro. Nel 1916, Monteiro Lobato, che alcuni anni dopo avrebbe rivoluzionato la letteratura infantile brasiliana con *A menina do narizinho arrebitado* (1920), concepito come «libro di lettura», considerava il libro di De Amicis ancora degno di essere letto dai suoi figli, sebbene tendesse «a formare i bambini italiani» (Lobato, 1972: 246).

Dal 1894 al 1919, ci sarebbe stato in Brasile un *boom* delle opere destinate ai bambini, scritte, fra molti altri, da Olavo Bilac, Coelho Neto, Figueiredo Pimentel, Júlia Lopes de Almeida, Adelina Lopes Vieira, Manuel Bonfim, Zalina Rolim, João Köpke, Arnaldo Barreto, Presciliana D. de Almeida, conte de Afonso Celso, Virgílio Cardoso de Oliveira, João Viana de Almeida, Osório Duque-Estrada, Rocha Pombo, Afrânio Peixoto e Tales de Andrade.

Seguendo le direttive tracciate da Verissimo, questi autori didattici e parascolastici cercavano di contribuire all'«integrazione dello spirito nazionale», combattendo le tendenze disgregative rappresentate dal separatismo regionale, dall'immigrazione indiscriminata e dall'imperialismo delle grandi potenze. Opere rappresentative di questa produzione che ottennero successo sono *Contos pátrios* (1894), di Olavo Bilac e Coelho Neto, *Porque me ufano do meu país* (1901), del conte de Afonso Celso, e *A pátria brasileira* (1909), di Coelho Neto e Olavo Bilac. Nell'analisi di queste opere è importante considerare i mezzi usati dagli autori per scongiurare, mediante la formazione dei «bambini brasiliani», i pericoli che minacciavano la giovane Repubblica brasiliana.

PERICOLI REALI E IMMAGINARI

Instaurata nel 1889 con un colpo di Stato, la Repubblica brasiliana avrebbe attraversato momenti difficili nel decennio 1890-1900. Nel 1890 e 1891, l'economia del paese fu scossa profondamente dal cosiddetto *Encilhamento*, processo fallito di stimolo a investimenti produttivi mediante l'aumento del denaro circolante e l'estensione del credito. Il 3 novembre 1891, il presidente Deodoro da Fonseca sciolse il Parlamento, che gli faceva un'opposizione serrata, ma, venti giorni dopo, a causa della resistenza di politici e militari, fu obbligato a dimettersi in favore del vicepresidente, Floriano Peixoto. Il 4 febbraio 1893 scoppiò nello Stato del Rio Grande do Sul una guerra civile per il controllo del governo statale e, il 6 novembre, ebbe inizio nella baia di Guanabara una rivolta capeggiata dalla Marina militare. Alla fine dello stesso anno, navi della Marina si unirono ai rivoluzionari del sud del paese e fu creato un governo rivoluzionario nello Stato di Santa Catarina. La definitiva vittoria del governo di Rio de Janeiro sarebbe arrivata soltanto il 23 agosto 1895, con un'amnistia generale. Negli anni 1896 e 1897, il paese sarebbe stato sorpreso dalla notizia di una rivolta popolare nell'interno del Nordest. Contadini capeggiati dal fanatico Antônio Conselheiro avrebbero lottato con coraggio ammirevole e sarebbero stati sconfitti soltanto dalla superiorità assoluta della

quarta spedizione militare che marciò contro di loro nell'ottobre del 1897. Come si evince, la Repubblica, già nei suoi primi anni, rischiò di perdere l'unità territoriale e politica ereditata dall'Impero.

La politica di stimolo all'immigrazione, allo scopo di sostituire il lavoro degli schiavi e popolare l'interno del paese, risultò nella formazione, soprattutto nel sud, di intere comunità di immigrati che non parlavano il portoghese e non si integravano nella cultura brasiliana. Questa situazione preoccupava molti intellettuali che, all'inizio del Novecento, parlavano ormai apertamente del 'pericolo straniero'. Olavo Bilac, per esempio, che nei suoi scritti giornalistici esigeva con insistenza dal potere pubblico l'apertura di scuole elementari per l'intero paese, vedeva con grande apprensione il funzionamento regolare di scuole di immigrati in cui si usavano lingue straniere, soprattutto il tedesco². Questo fatto lo faceva temere per il futuro:

La conquista [del Brasile], se mai si farà, si farà mediante l'assorbimento pacifico e lento della nazionalità brasiliana. Il popolo insorgerebbe per impedirla? Ma in che modo, se non ci sarà più il popolo brasiliano? – Cioè, se la maggioranza della popolazione del Sud sarà composta da persone che parlano il tedesco, scrivono in tedesco e non parlano, non scrivono e non capiscono il portoghese? (B., 1905: 2)

Questa preoccupazione era condivisa da Sílvio Romero, uno degli intellettuali brasiliani più rispettati (o temuti) dell'epoca. Nell'opuscolo *O alemanismo no sul do Brasil*, pubblicato nel 1906, Romero denunciò la voracità dell'impero tedesco che, nel breve periodo dal 1884 al 1888, si era trasformato nella «terza potenza coloniale del mondo» (Romero, 1979: 234), mettendo in guardia contro il pericolo imminente che minacciava il Brasile a causa dei progetti di conquista dei tedeschi:

Per loro, per questi uomini che sanno quello che vogliono, il criterio supremo della nazionalità, il segno rivelatore, l'esponente eccelso della razza è la lingua, ascoltatevi bene, è la lingua. Questo segno è tutto. Dov'è la patria tedesca?, domandava il poeta, ed egli stesso rispondeva: È dove si parla la lingua tedesca. Da noi, la lingua è solo uno strumento di retorica e chiacchiere; non ha altre funzioni, ed è così vero che non ne ha, e qui arrivo al punto dove volevo arrivare, che nelle colonie tedesche del Brasile non si parla il portoghese... *Proh pudor!* In esse si parla il tedesco. Questo dice tutto; non c'è bisogno di aggiungere altro per capire la gravità di questo fatto. (Romero, 1979: 235)

Garantendo che la dottrina di Monroe era l'unico ostacolo alle pretese dei tedeschi nel sud del Brasile, perché faceva temere loro «una probabile frizione con gli Stati Uniti», Sílvio Romero, tuttavia, considerava inevitabile un tentativo di separazione:

Perché è possibile che la Germania, che conta sulla prolificità della sua gente, sul vigore e sull'abilità dei suoi figli, non ammetta giammai che uno, due o tre milioni di tedeschi stabiliti nei nostri Stati del sud si lascino governare, dirigere, dai mulatti (è come ci chiamano tutti quanti) del Brasile. Bisogna non sapere niente della Germania e dei tedeschi per crederci. Il *Deutschtum* del Brasile farà da sé; quello dell'Europa confida e aspetta. (Romero, 1979: 255)

Siccome non pensava che il Brasile potesse sempre contare sull'appoggio nordamericano, Romero proponeva misure amministrative, politiche e militari per evitare la concentrazione di tedeschi in un territorio continuo e, fra le altre proposte di opposizione al *Deutschtum*, suggeriva di «obbligare i coloni a imparare il portoghese, moltiplicando nel loro ambiente le scuole elementari e medie, provviste dei migliori insegnanti e dei metodi più sicuri» (Romero, 1979: 258).

Anche Bilac raccomandava l'apertura di scuole pubbliche nelle colonie come forma di lotta contro il 'pericolo straniero' e, come autore di libri scolastici, molto probabilmente cercava di alimentare l'amore per il Brasile fra i figli degli immigrati.

Nell'articolo pubblicato nel *Jornal do Comércio*, nel 1912, Alberto Torres dimostrava di avere argomenti contro il razzismo che alimentava l'ideologia colonialista, soprattutto nella sua versione tedesca:

L'ambizione del dominio universale, da parte delle razze teutoniche, fondata sulla pretesa di superiorità, è un ideale politico noto, che ha a suo favore l'autorità di una scienza

² Sugli istituti di istruzione mantenuti dagli immigrati, vedi Kreutz, 2004.

e di una letteratura, con la forza economica, il potere militare, l'apparente superiorità, fisica e mentale, il reale vantaggio attuale, di queste razze.

È una pretesa infondata e ingiusta; e a tutti gli argomenti con cui la scienza contemporanea ha risposto alla scienza degli imperialisti, il Brasile – museo vivo di etnologia e splendido laboratorio di sperimentalismo etnico – può aggiungere documenti irrefutabili. Il tedesco, residente in Brasile, prospera o decade in funzione dell'ambiente fisico o della vita sociale, nelle stesse condizioni del bianco di origine europea meridionale, del nero e dell'indio. (Torres, 1978: 123)

Se, da una parte, non temeva più la concorrenza sleale del brasiliano nei confronti della supposta 'razza superiore', il pubblicista denunciava, dall'altra, la vera minaccia che incombeva sul Brasile:

[...] diviso in vaste zone di influenza straniera, dove quasi tutte le ferrovie, comprese le più redditizie, finiscono sotto il potere di capitali stranieri, che progettano di costruire una rete ferroviaria continentale, subordinata a piani estranei agli interessi del paese, con la proprietà dei porti, di altri mezzi di trasporto, lavori e servizi pubblici, ampi territori con miniere, adibiti all'agricoltura e alla pastorizia, sufficienti per annichilire l'industria nazionale, realizzando così pubblicamente e apertamente, un piano di espansione coloniale, una politica sociale ed economica, uno Stato nello Stato – e uno Stato che fa entrare in lotta con i nostri Stati di bassa politica e con la nostra Federazione di *caudillos*, con lo stesso scheletro delle nostre migliori ricchezze, la muscolatura della volontà implacabile di popoli abituati a vincere e i nervi di quanti capitali vogliono chiedere alle Borse congestionate dell'Europa! (Torres, 1978: 120)

Evidentemente, l'obiettivo più grande di Torres era far nascere contro questa minaccia straniera una reazione nazionalista, che, in un 'paese nuovo' come il Brasile, avrebbe potuto essere guidata dagli intellettuali:

[...] la formazione *artificiale* delle nazionalità, com'è il caso della nostra, impone, come necessità imperativa, la formazione, per convinzione razionale, della coscienza nazionale: la creazione e lo sviluppo, *par en haut* – dell'intelligenza al posto delle abitudini, del ragionamento al posto dei riflessi, – dell'istinto di conservazione e di progresso nazionale. (Torres, 1978: 131, sottolineature dell'autore)

In quel momento, alla vigilia della Prima Guerra Mondiale, i libri scolastici e la letteratura parascolastica stavano già operando a favore della formazione *par en haut* del nazionalismo brasiliano presso le nuove generazioni e somministrando consapevolmente 'antidoti' contro i vari pericoli, reali o immaginari, che minacciavano il Brasile.

IDEOLOGIA E NAZIONALISMO

Negli anni '60 del XX secolo, Dante Moreira Leite poteva già dichiarare, con convinzione, che il patriottismo o nazionalismo fu sempre «imposto dall'alto verso il basso, da un movimento intellettuale e politico» e che la vitalità e la permanenza della propaganda nazionalista, amplificata in «periodi di crisi o di guerre», indicava che il nazionalismo era «alimentato dall'educazione e dai mezzi di comunicazione di massa» (Leite, 1976: 19). Secondo la prospettiva critica di questo autore, il nazionalismo non sarebbe semplicemente il risultato di una «analisi oggettiva delle caratteristiche nazionali». Costruito mediante l'«esaltazione delle qualità di un popolo», di solito confrontato con altri, «considerati inferiori», il nazionalismo presupporrebbe un'«affermazione di potere e di grandezza». Per quanto riguarda la tesi che sostiene l'esistenza di nazionalismi «sani» e nazionalismi «malati o distruttivi», Leite lasciava capire che non sarebbe difficile trovare rappresentanti della seconda categoria; basterebbe citare, per esempio, il nazismo. Nella prima categoria si potrebbe inquadrare il nazionalismo sudamericano, che sarebbe «spesso difensivo» e una forma di «affermazione nazionale nei confronti dell'imperialismo» e di resistenza all'«espansionismo di altri paesi» (Leite, 1976: 20).

Risultato di indottrinamento ideologico, la nazione sarebbe essenzialmente una 'cosa mentale', che, secondo Benedict Anderson, potrebbe essere definita come una «comunità politica immaginaria» con limiti definiti ma sovrana nel suo territorio.

La nazione deve essere necessariamente 'immaginata' perché i suoi membri non si possono conoscere personalmente, sebbene tutti «abbiamo nella mente l'immagine viva della comunione fra di loro» (Anderson, 2008: 32). Concepita sempre come un «profondo cameratismo orizzontale», a dispetto di accentuate differenze interne di classe e regioni, la nazione suscita un sentimento di fratellanza tale da indurre «milioni di persone», nella storia recente, «non tanto ad uccidere, ma soprattutto a morire per queste creazioni immaginarie limitate» (Anderson, 2008: 34).

Corroborando le tesi di Anderson, Eric Hobsbawm considerava che la nazione moderna può «riempire il vuoto affettivo causato dal declino o dalla disintegrazione, o dall'inesistenza di reti di rapporti o comunità umane *reali*» e che le persone aderiscono a questo succedaneo perché «gli Stati e i movimenti nazionali possono mobilitare certe variabili del sentimento di vincolo collettivo già esistente e possono agire potenzialmente, in questo modo, nella scala macropolitica che si adatterebbe alle nazioni e agli Stati moderni» (Hobsbawm, 2011: 58). A questo riguardo bisogna aggiungere che la formazione delle nazioni non esclude «l'elemento dell'artefatto, dell'invenzione e dell'ingegneria sociale» (Hobsbawm, 2011: 20).

Hobsbawm citava la scuola elementare come parte del «macchinario della comunicazione» azionato dagli Stati «per diffondere l'immagine e l'eredità della 'nazione' e inculcare l'adesione ad essa», come pure per vincolare gli abitanti «al paese e alla bandiera» (Hobsbawm, 2011: 106). In Brasile, come dimostrano i testi già citati di Veríssimo, Romero e Bilac, prima ancora che lo Stato investisse ampiamente nell'istruzione elementare, furono alcuni intellettuali ad indicare l'importanza della scuola e dei libri destinati ai bambini per la costituzione del nazionalismo 'difensivo' brasiliano. Le tre opere parascastiche qui analizzate definiscono i contorni del nazionale come un modo per combattere i pericoli dell'epoca.

CONTOS PÁTRIOS

Secondo Umberto de Campos, i *Contos pátrios* furono scritti in fretta da Olavo Bilac e Coelho Neto allo scopo di risolvere delle difficoltà finanziarie del poeta parnassiano, che era stato costretto ad andare in esilio a Minas Gerais durante la *Revolta da Armada*. Nel 1894, l'autore del romanzo *A conquista* avrebbe presentato all'editore Francisco Alves due proposte di pubblicazione: un romanzo e un libro di racconti scolastici (Campos, 1954, v. 1: 74). L'accettazione immediata della seconda proposta e, prima ancora, la sua stessa formulazione indicavano una percezione chiara, da parte delle figure coinvolte nell'*affare*, di una domanda reale da soddisfare.

Concepiti come libro di lettura scolastica, i *Contos pátrios* finivano con l'accentuare uno degli aspetti della «duplicità congenita» della letteratura destinata ai bambini. Da una parte, questi racconti lasciavano in secondo piano il soddisfacimento degli «interessi dei bambini» che avrebbe offerto loro un «mezzo di conoscenza della realtà» favorendo «l'organizzazione di esperienze esistenziali mediante la conoscenza di storie e l'espansione delle loro conoscenze linguistiche»; dall'altra, davano risalto al «processo di dominio sul giovane, assumendo un carattere pedagogico perché trasmettevano norme e interferivano con la sua formazione morale» (Zilberman; Cademartori, 1982: 14).

Il libro, infatti, conteneva storie esemplari e modelli di condotta per consigliare o raccomandare tipi di comportamento che potessero combattere l'egoismo, l'avidità di denaro e il pregiudizio. Ai fini di questo articolo, interessano i racconti che trattano specificamente del Brasile e dell'amore da dedicare ad esso.

Apriva il volume un racconto ambientato in una regione di confine non citata che aveva subito un'improvvisa invasione di truppe militari straniere la cui origine non è chiarita. I contadini, avvisati da un compagno che aveva assistito allo sbarco del nemico, si erano preparati a resistere e, malgrado la notevole inferiorità numerica, erano riusciti a respingere gli invasori grazie al fattore sorpresa (gli stranieri non si aspettavano una reazione immediata) e, soprattutto, grazie al loro coraggio e valore.

La superiorità morale dei contadini era frutto della consapevolezza di difendere non solo le loro proprietà, la loro vita e quella dei propri familiari, ma soprattutto qualcosa di molto più grande, come si percepisce dalle parole di uno degli eroi: «Se moriremo, tutti i nostri corpi resteranno a segnare il confine della Patria.

Dalle nostre ossa e dalle ceneri delle nostre capanne quelli che verranno più tardi riconosceranno il confine del Brasile» (Bilac - Coelho Neto, 2001: 10). Per questo, gli arditi contadini aprono il fuoco gridando «viva il Brasile». Quando il rado gruppo di patrioti si presenta vittorioso in riva al fiume che segnava la frontiera, il narratore suggerisce l'approvazione di questa grande impresa nella rappresentazione della natura 'eterna': «la foresta grande e venerabile pareva applaudire i suoi figli valorosi con la sua grande voce mormorante e costante» (Bilac - Coelho Neto, 2001: 12).

Si può dire che Bilac e Coelho Neto avevano preso così sul serio il ruolo di apostoli civici da aprire il volume con una parabola, dato che l'indeterminatezza dei limiti spaziotemporali del racconto metteva in evidenza il suo carattere allegorico ed era pure estremamente evidente il proposito pedagogico e moralizzatore degli autori. Si deve notare, fra l'altro, che il nemico, in linea di principio, è sudamericano, dato che attraversa un fiume per penetrare nel territorio brasiliano. D'altra parte, nel 1894, erano ancora in corso controversie territoriali con l'Argentina e la Bolivia.

Il settimo racconto, intitolato *O recruta*, narrava la trasformazione subita da Anselmo, un contadino forte, lavoratore, coraggioso e analfabeta, diventato suo malgrado un volontario durante la Guerra del Paraguay. Quando i soldati responsabili del reclutamento arrivarono nella sua terra, mai nominata, «ci fu chi se la diede a gambe». Anselmo, invece, si assoggettò ma contro voglia per ragioni che il narratore chiarisce:

Per la sua anima incolta e primitiva di figlio della campagna, la Patria non era il Brasile: era il pezzo di terra che bagnava col sudore della sua fronte. Fuori di lì, non c'era più niente. Che cosa aveva a che fare lui con il resto del mondo? Perché avrebbe dovuto indossare una divisa e andare a morire abbandonato e sconosciuto, senza un'amizizia, una simpatia, in una terra [sic] di questioni che non capiva e che non erano sue? (Bilac - Coelho Neto, 2001: 46).

Evocando circostanze storiche precise, Bilac e Coelho Neto non osavano attribuire al rozzo contadino un patriottismo consapevole. Se la sua terra fosse stata invasa dai paraguaiani, li avrebbe affrontati in difesa «della sua fonte di sussistenza, del suo lavoro, delle sue abitudini», ma non gli sarebbe mai passato per la testa di «andare a difendere il Sud, di andare a difendere l'Imperatore» (Bilac - Coelho Neto, 2001: 46).

Condotta a Rio de Janeiro, Anselmo fu confinato in caserma, ricevette addestramento e si sottomise a una dura disciplina militare, imposta con insulti e castighi fisici. Tuttavia, la convivenza con i commilitoni operò un lento cambiamento nello spirito del contadino che, a Corte, tanto lontano dalla sua terra, trovò «lo stesso cielo, la stessa lingua, quasi gli stessi usi» (Bilac - Coelho Neto, 2001: 49). Alla fine, grazie alla convivenza con i vecchi compagni, Anselmo imparò ad odiare il nemico Solano Lopes.

Il giorno della partenza, sfilando per le vie «piene di popolo», al ritmo della banda marziale, Anselmo si lasciò pervadere dall'entusiasmo e ormai non vedeva l'ora di battersi con i paraguaiani. Ma la conversione finale del 'campanilista' in 'patriota' avvenne quando la banda cominciò a suonare l'inno nazionale e un «vento soave» agitò la bandiera brasiliana: «E, allora, lì, l'idea sacra di Patria si presentò, nitida e bella, davanti all'anima di Anselmo». In quel momento, la riluttante recluta del passato comprese «che la sua vita valeva meno dell'onore della nazione» e desiderò «morire gloriosamente, abbracciato alle pieghe di quella bella bandiera» (Bilac - Coelho Neto, 2001: 50). Con la storia di Anselmo, gli autori offrivano ai bambini in età scolare il piacere di considerarsi privilegiati o addirittura superiori per aver assimilato il patriottismo 'razionalmente' senza la necessità di seguire la via 'empirica' o intuitivo-sentimentale percorsa dal personaggio rustico e 'analfabeta'.

Nel decimo racconto del libro, gli autori non ebbero bisogno di ricorrere all'inventiva per presentare ai loro giovani lettori esempi di patriottismo assoluto. Bastò rievocare un episodio eroico della città di Rio de Janeiro che, l'11 settembre 1710, fu invasa da circa mille soldati comandati da Jean-François Duclerc. Piccola e male armata, la truppa si concentrò attorno al palazzo del governatore Francisco de Castro Morais, lasciando il resto della città senza protezione. Gli invasori marciavano

ormai nel centro della città quando, nella via Direita, s'imbatterono in una «moltitudine di giovani» che, con armi improvvisate, si lanciarono in un assalto disperato: «Quei giovani robusti e allucinati, a cui l'amore della patria infondeva forze sovrumane, combattevano in modo cieco e delirante, senza seguire regole e leggi di combattimento» (Bilac - Coelho Neto, 2001: 62). La resistenza fu talmente valorosa che i soldati di Duclerc batterono in ritirata e, poco dopo, capitolarono.

Nel 1909, Coelho Neto e Bilac avrebbero infarcito *A Patria brasileira* di episodi eroici del passato nazionale.

Alla fine dei *Contos pátrios*, Bilac e Coelho Neto inserirono un racconto intitolato *Pátria nova*. Si tratta, in verità, di un dialogo fra due immigrati napoletani, padre e figlia. Una bella domenica di sole e pigrizia, il colono «ormai prossimo alla vecchiaia» si era isolato da tutti ed era sprofondato in riflessioni malinconiche. Soffriva di nostalgia della sua terra, – «terra ingrata», garantiva il narratore, «che non aveva abbastanza pane da dare alla sua gente» (Bilac - Coelho Neto, 2001: 107) – da dove era partito, per sempre, esattamente dieci anni prima. Fu strappato alle sue meditazioni dall'arrivo della figlia, «una donna forte, ancora nel fiore della giovinezza», che aveva in braccio un bimbo addormentato. Quando seppe il motivo della tristezza di suo padre, la giovane confessò che, quel giorno, anche lei si era svegliata con nostalgia del suo villaggio, dove aveva lasciato le «compagne di giochi» e la tomba della madre. Aveva deciso, però, di non dire niente al padre per non addolorarlo, immaginando che lui non pensasse a queste cose. Ma la risposta del colono fu lapidaria: «Chi dimentica la sua terra è senza cuore» (Bilac - Coelho Neto, 2001: 109). Prendendo in mano le redini della conversazione, la ragazza napoletana cercò di dissipare la malinconia del padre, consigliandogli di dimenticare il passato, come faceva lei stessa, che era disposta a non pensare mai più all'argomento: «qui ho visto tutti i miei felici, qui mi sono sposata, qui è nato mio figlio, tuo nipote... Perché non dovrei amare questa terra come se fosse la mia?» (Bilac - Coelho Neto, 2001: 109).

Di fronte alla reazione scandalizzata del padre, che le domandava se sarebbe stata capace di dimenticare la sua terra, la giovane sentì il bisogno di spiegarsi meglio:

No! Non posso dimenticare... non posso... Ma dimmi: la terra di là è la tua, ed è anche la mia... ma qual è la terra di questo bambino che ho in braccio, che è nato qui e che crescerà ignorando la lingua che noi stessi stiamo dimenticando, e vedendo tutti i giorni, dall'infanzia all'età matura e alla vecchiaia, questa patria della libertà e della ricchezza? Guarda! Vedi che batte le manine, contento, a questo sole che l'ha visto nascere! (Bilac - Coelho Neto, 2001: 109)

Commosso dall'allegria esultante del bimbo, il vecchio finì col farsi convincere: «Hai ragione, figlia mia! Questa è la terra di tuo figlio, questa è la patria di mio nipote; perché non dovrebbe essere anche la nostra terra?» Prese il bambino in braccio e, mentre lo sollevava e l'abbassava, esclamò: «Bravo, brasiliano!» (Bilac - Coelho Neto, 2001: 110).

Consapevoli dell'importanza numerica ed economica degli immigrati alla fine del XIX secolo, Bilac e Coelho Neto crearono per loro una lezione speciale di patriottismo. Ma, sintomaticamente, scelsero i loro personaggi fra gli immigrati italiani, la cui 'esemplare' integrazione con la cultura brasiliana era molto accentuata in rapporto a quella dei tedeschi.

PORQUE ME UFANO DO MEU PAÍS

Afonso Celso de Assis Figueiredo Junior, figlio del visconte di Ouro Preto, presidente dell'ultimo Consiglio dei Ministri dell'Impero, pubblicò *Porque me ufano do meu país* nel 1901, in commemorazione del IV Centenario della Scoperta. L'epigrafe «Right or wrong, my country» non lasciava nessun dubbio sui propositi dell'opera, con la quale l'autore si proponeva, come dichiarò nel primo capitolo, di insegnare il patriottismo ai figli. Successo editoriale e lettura obbligatoria nelle scuole per decenni, il libro sarebbe divenuto oggetto di molte critiche a causa del suo nazionalismo ingenuo e acritico³ che fu chiamato *ufanismo*⁴. Ma forse la sua ingenuità era solo apparente.

³ «Pegajoso», ossia appiccicoso, sdolcinato, nella pittoresca espressione di Antonio Dimas (1994: 542).

⁴ Sulle edizioni e sulla ripercussione dell'opera, v. Bastos (2002).

Con *Porque me ufano do meu país* i bambini imparavano che il Brasile era «uno dei paesi più vasti del globo» (Celso, 1943: 12); che il suo «gigantesco territorio» rappresentava «un riassunto della superficie del pianeta, senza le regioni polari» (Celso, 1943: 15); che non c'era «al mondo paese più bello» (Celso, 1943: 18); che possedeva quattro meraviglie in grado di «rendere famoso un paese», cioè: il Rio delle Amazzoni, la cascata di Paulo Afonso, la foresta vergine e la baia di Rio de Janeiro (Celso, 1943: 21); che il suo suolo, «un immenso scrigno di gemme» (Celso, 1943: 41), conteneva una ricchezza straordinaria in oro e diamanti; che, nell'agricoltura e nell'allevamento del bestiame, avrebbe potuto «produrre tutto quello che fosse richiesto dalle necessità fisiche dell'uomo» (Celso, 1943: 44) e diventare, così, il «granaio del mondo» (Celso, 1943: 45); che il clima non creava ostacoli alla presenza umana, essendo «rari i casi d'insolazione o congelamento» (Celso, 1943: 50); e, infine, che non c'erano calamità naturali:

Non ci sono cicloni, come negli Stati Uniti, inondazioni, come in Spagna, carestie e pestilenze prolungate, come in tanti punti dell'Europa e dell'Asia. Di terremoti non se ne hanno né notizia, né tracce. Vulcani, né spenti, né tracce di estinti. Nebbie persistenti non avvolgono le nostre coste, dove sono rari i naufragi. (Celso, 1943: 54)

Sulle tre razze principali che compongono il Brasile – indios, neri e portoghesi – Afonso Celso affermava: «Ognuno di questi elementi, come pure il risultato di essi, possiede qualità di cui dobbiamo inorgoglierci. Nessuno di essi ha fatto del male all'umanità o la disprezza» (Celso, 1943: 57). Salvo poche eccezioni, gli indios sarebbero docili e ospitali; i neri, durante la schiavitù, che restò in vigore fino al 1888, si mostravano capaci di «sentimenti di affetto, rassegnazione stoica, coraggio, laboriosità» (Celso, 1943: 65); i portoghesi diedero prova del loro valore con la costruzione del Brasile, «questo colosso» (Celso, 1943: 69); i meticci rivelarono «tenacia» e «coraggio» quando affrontarono un «esercito potente» a Canudos (Celso, 1943: 75).

Quando parlava delle qualità della gente e della terra del Brasile, Afonso Celso cercava chiaramente di contrapporsi all'ideologia colonialista, che comportava il disprezzo per le regioni tropicali e le razze 'inferiori'⁵. Considerando l'inevitabile mescolanza di queste razze in Brasile, l'autore dichiarava senza esitazione: «Il meticcio brasiliano non denota nessuna inferiorità, fisica o intellettuale» (Celso, 1943: 75).

A partire dal ventitreesimo capitolo (in tutto sono quarantadue), l'opera si occupava della storia del Brasile, ovviamente coperta di gloria:

In quattro secoli di storia, il numero delle sue vittorie militari supera di gran lunga quello delle sue sconfitte. Queste, rare e dignitose, non hanno prodotto nessuna conseguenza umiliante. E la rivalsa non si è fatta aspettare. (Celso, 1943: 80-81)

Dopo aver elencato le guerre in cui il Brasile aveva preso parte, l'autore commentava che in esse abbondavano «gesta leggendarie, uguali alle più famose dell'universo». Imprese eroiche sarebbero state registrate anche nelle guerre civili, ma su di esse si limita a dire che è necessario «dimenticarle» (Celso, 1943: 89). Per coerenza, non avrebbe mai scritto una riga nemmeno sui problemi della Repubblica, tranne la Guerra di Canudos, evocata *en passant* allo scopo, come abbiamo visto, di mettere in risalto le qualità del meticcio, che, in fin dei conti, era insorto contro i cambiamenti introdotti dal nuovo regime.

Le azioni gloriose o magnanime degne di essere ricordate, secondo Afonso Celso, erano quelle dei periodi coloniale e imperiale. Ecco alcune delle sue lezioni storiche: «La conquista portoghese non è caratterizzata dalle violenze di quella spagnola»; «Il nostro regime coloniale è stato più mite di quello di quasi tutti i popoli americani» (Celso, 1943: 108-109); «L'inquisizione non ha attecchito da noi» (Celso, 1943: 112). Non si tratta di discutere l'esattezza di queste affermazioni, dato che l'obiettivo dichiarato di Afonso Celso era stimolare l'orgoglio patriottico dei brasiliani, nella cui storia ci sarebbero fatti degni di celebrazione epica: l'operato dei gesuiti, le avventure degli esploratori chiamati *bandeirantes*, la guerra olandese, la resistenza di Palmares e la ritirata di Laguna. Ognuno di questi episodi era raccontato in un capitolo specifico, mentre insurrezioni e rivolte che preannunciavano l'Indipendenza erano raccontati in poche righe.

Mettendo in evidenza i «grandi nomi della storia brasiliana», Afonso Celso

⁵ Nel suo eccellente saggio *De cortiço a cortiço*, Antonio Candido parla brevemente della visione che gli intellettuali della fine dell'Ottocento avevano dell'«ambiente» e della «razza» brasiliani (Candido, 1993: 141-144).

non lasciava dubbi sulla sua posizione politica dopo dodici anni di Repubblica, dato che attribuiva un ruolo di vero protagonista al secondo imperatore, D. Pedro II:

Ecco il grande personaggio della storia brasiliana. [...] Hanno già cominciato a rendergli giustizia coloro che l'hanno deposto dal trono e l'hanno messo al bando. Lo considerano almeno un buono, un disinteressato, un amico della Patria. Verrà un tempo, non molto lontano, in cui, unanimemente, gli si riconoscerà la benemerita, e sarà proclamato dall'intera nazione il più eminente dei brasiliani, il più nobile degli americani (senza escludere Washington e Bolivar), una delle figure più simpatiche e venerate della storia universale. (Celso, 1943: 148-149)

I repubblicani non ricevevano nessuna menzione nel libro, nemmeno quando si trattava di alludere a coloro che osarono far scendere dal trono e bandire dalla Patria il suo «grande personaggio», che, con dignità e alterigia, «non espresse nessuna lamentela, di fronte a ingratitudini e iniquità tanto grandi» (Celso, 1943: 154).

Costretto ad essere ottimista, dato che lo scoraggiamento sarebbe equivalso a «un'ingiustizia, a un'ingratitudine» (Celso, 1943: 168), Afonso Celso osservò, però, discretamente, che la situazione vissuta in quel momento, dopo dodici anni di Repubblica, era «penosissima» (Celso, 1943: 168). Nel capitolo dedicato ai *Pericoli che minacciano il Brasile*, parlò francamente dei suoi timori: «separazione del territorio nazionale in vari Stati; intervento nei suoi affari da parte di qualche potenza straniera» (Celso, 1943: 164-165). Tuttavia, il suo patriottismo non lasciava spazio alla disperazione, perché sapeva che non c'erano antagonismi fra le parti che componevano il Brasile e contava sul coraggio di «chi aveva già espulso i francesi da Rio de Janeiro e dal Maranhão» e «aveva combattuto trent'anni e alla fine vinto gli olandesi» (Celso, 1943: 165-166).

Ma il monarchico che aveva descritto il Brasile come un luogo privilegiato del globo, sperava, in fondo, in una protezione ancora più grande e più alta: «Se [Dio] ha favorito il Brasile in modo particolarmente magnanimo, significa che gli riserva grandi destini» (Celso, 1943: 169). Con la sua visione pacifica e idilliaca del Brasile e della sua storia, il conte de Afonso Celso finiva col suggerire che il glorioso Impero era il risultato spontaneo o naturale dell'azione di potenti forze telluriche o mistiche⁶ che non era il caso di contrastare. Dato che il Brasile aveva raggiunto il suo apogeo con il grande statista D. Pedro II, il cambiamento brutale di regime avrebbe dovuto essere considerato un equivoco.

LA PATRIA BRASILIANA

Nel testo pubblicato nel *Correio Paulistano* il 25 novembre 1907, Olavo Bilac inserì Afonso Celso nella lista dei quindici o sedici «monarchici sinceri, sicuri, dichiarati, intransigenti e irriducibili» di Rio de Janeiro, che non si confondevano con gli opportunisti. Questi ultimi convivevano benissimo con le autorità repubblicane, ottenendone favori e vantaggi, ma cospiravano clandestinamente per la restaurazione monarchica (*apud* Dimas, 2006, v. 2: 103).

Due anni dopo, il poeta parnassiano si sarebbe unito nuovamente a Coelho Neto per scrivere *A Pátria brasileira*, un'opera destinata all'educazione morale e civica degli alunni delle scuole elementari. Gli autori trasformarono vari episodi della storia del Brasile in esempi o lezioni di abnegazione, solidarietà, coraggio e devozione alla Patria. I bambini avrebbero quindi avuto esempi in cui specchiarsi da adulti.

Zumbi e i suoi guerrieri del *quilombo* di Palmares, per esempio, furono celebrati come fondatori di una repubblica. Nonostante fossero stati schiacciati dal governo coloniale, avrebbero lasciato il ricordo della loro «lotta energica per la libertà» (Coelho Neto - Bilac, 1918: 153).

Felipe dos Santos, che cercò di capeggiare un'insurrezione a Vila Rica, attuale Ouro Preto, era presentato nel libro come un precursore di Tiradentes. Bilac e Coelho Neto raccontarono la crudele esecuzione dell'eroe che, legato alla coda di un cavallo, il 16 luglio 1720 fu trascinato per le strade, «inzuppando col suo sangue prezioso la polvere della sua amata città» (Coelho Neto - Bilac, 1918: 178-179). Siccome i «padroni del paese» non volevano riconoscere che governavano «non tribù

⁶ Sulla prospettiva teologica di Afonso Celso, v. Dimas (1994: 542-544).

nomadi e rozze, ma un popolo che sapeva capire il valore del suo sforzo» (Coelho Neto - Bilac, 1918: 171), sarebbe stata inevitabile un'altra reazione: «Dopo pochi anni, sarebbe apparso, nella stessa terra, un altro eroe: la causa della libertà nazionale aveva bisogno di altro sangue» (Coelho Neto - Bilac, 1918: 179).

La grande vittima dell'*oppressione* (titolo di un capitolo) coloniale sarebbe stato il sottotenente Joaquim José da Silva Xavier, conosciuto con il soprannome Tiradentes, l'unico cospiratore a ricevere la pena capitale, per impiccagione, il 21 aprile 1792. Gli autori dedicarono un capitolo speciale al *martirio di Tiradentes*, che, secondo loro, si offrì serenamente al sacrificio, «con gli occhi fissi sul crocifisso» (Coelho Neto - Bilac, 1918: 201) impugnato dal sacerdote che l'assisteva. La vittima si rivedeva nella figura di Cristo perché, come questi, era capace di dare la vita per chi amava. Dimenticato durante l'Impero, il sottotenente si era trasformato in uno dei grandi miti repubblicani, come facevano capire chiaramente Bilac e Coelho Neto:

[...] le gocce di sangue dell'eroe non caddero su un suolo sterile, perché l'albero del sacrificio diventò albero della redenzione, e la Repubblica è frutto del seme del martirio lanciato a terra questa mattina di aprile. (Coelho Neto - Bilac, 1918: 201)

Vittime ugualmente rispettabili sarebbero stati i partecipanti alla Rivoluzione Pernambucana del 1817, che adottò la Repubblica come sistema di governo. La rivolta finì con l'essere soffocata e molti rivoluzionari furono uccisi senza pietà. Bilac e Coelho, però, spiegavano ai loro giovani lettori:

Il suolo da cui sarebbe spuntato l'albero della libertà aveva ancora bisogno, come concime, di molto sangue e molte lacrime. Nessuna grande conquista dell'umanità si ottiene senza grandi sofferenze. (Coelho Neto - Bilac, 1918: 220)

Dopo l'Indipendenza (1822), funzionava a Rio de Janeiro l'Assemblea Costituente che, ritenendosi sovrana, aveva stabilito che «tutti i soldati di origine europea potevano stanziarsi a una distanza non inferiore a sei leghe dalla città» (Coelho Neto - Bilac, 1918: 235). Quando venne a conoscenza di questa decisione, che metteva in dubbio la lealtà dei soldati nati in Portogallo, D. Pedro I ordinò lo scioglimento dell'Assemblea. Subito dopo, furono catturati e banditi dal paese vari costituenti, fra i quali José Bonifácio e due dei suoi fratelli. Il 'Patriarca dell'Indipendenza', che avrebbe trascorso cinque anni in esilio, era, secondo Bilac e Coelho Neto, vittima di un'imperdonabile ingratitudine:

Esiliando José Bonifácio, l'Imperatore castigava colui che gli aveva prestato il più grande servizio. Il grande brasiliano [...] cominciava a soffrire le conseguenze dalla credulità che l'aveva portato a fidarsi del *costituzionalismo* di un figlio di re assolutisti. (Coelho Neto - Bilac, 1918: 236-237)

Nel Pernambuco il provvedimento autoritario non rimase senza risposta. Rivoluzionari repubblicani crearono la Confederazione dell'Equatore, che, però, fu subito sconfitta. Diciassette congiurati pagarono questa audacia con la vita, fra di essi frei Caneca, fucilato a Recife, e João Guilherme Rattcliff, impiccato a Rio de Janeiro. Ma, come chiarivano gli autori del libro, il sacrificio non sarebbe stato vano:

L'idea avanzava. Sul suolo della patria continuavano a cadere cadaveri di martiri. Su questo mucchio di cadaveri doveva fondarsi un giorno, imperturbabile e vittorioso, l'ideale repubblicano. (Coelho Neto - Bilac, 1918: 237)

Senza citare nessun eroe in particolare, Bilac e Coelho Neto prestarono omaggio ai *farrapos* dello Stato del Rio Grande do Sul che fondarono la «loro repubblica» e «con le loro *guerriglie* avevano confuso e battuto gli eserciti regolari che l'Impero aveva inviato contro di loro» (Coelho Neto - Bilac, 1918: 250). Per descrivere l'eroismo di questi uomini che conservarono la loro indipendenza per dieci lunghi anni (1835-1845), gli autori raccontavano l'arrivo di un guerriero nel suo potere dopo l'amnistia:

Nel silenzio e nella tranquillità della sera che scendeva, galoppava il gaúcho. Sapeva

benissimo che non avrebbe trovato la sua famiglia: questa, come lui, aveva seguito le bande dei combattenti; alcuni erano morti, altri vagavano ancora... Il *Farrapo* voleva vedere il suo podere, la sua proprietà. Arrivò. Subito non vide il grande cancello: era stato incendiato. Entrò. Nei campi una volta pieni di animali ora c'erano soltanto delle erbacce. Non vide la casa, una volta ricca e bella: la casa era un mucchio di rovine.

[...]

Che cosa gli importavano i disastri, la rovina e la miseria? Si era battuto per la libertà della sua terra [...] poteva dormire tranquillo. (Coelho Neto - Bilac, 1918: 250-251)

Agli autori conveniva dimenticare che questi eroi delle *pampas* erano insorti contro l'ordine costituito e avevano rappresentato la minaccia più seria per l'integrità politica e territoriale del Brasile nel periodo coloniale. Interessava loro dimenticare anche i propositi separatistici delle insurrezioni che avevano elogiato con tanta enfasi. Otto anni prima, il conte de Afonso Celso aveva già dichiarato che era necessario dimenticare le guerre civili. Probabilmente era consapevole che «l'essence d'une nation est que tous les individus aient beaucoup de choses en commun, et aussi que tous aient oublié bien des choses» (Ernest Renan *apud* Anderson, 2008: 32).

Per Bilac e Coelho Neto più importante che dimenticare qualcosa era certamente poter trovare nel passato antichi aneliti repubblicani e dare alla storia brasiliana un'interpretazione teleologica che trasformasse l'istituzione della Repubblica nella grande aspirazione nazionale per la quale si erano sacrificate generazioni successive di brasiliani. Creato dal figlio del re portoghese, che sarebbe divenuto, a sua volta, re del Portogallo (e un eroe nazionale, secondo Afonso Celso), l'Impero non era che una barriera artificialmente imposta alla piena libertà del popolo brasiliano. Questa interpretazione della storia metteva sulle spalle dei poveri bambini in età scolastica la responsabilità di proteggere un legato prezioso, la Repubblica, che era costato la vita a tanti brasiliani. Nel 1909, dopo la 'Rigenerazione' di Rio di Janeiro, la vittoria contro la febbre gialla, la soluzione degli ultimi conflitti di frontiera, lo smantellamento delle opposizioni radicale e monarchica e il consolidamento della 'politica dei governatori', che pacificò gli stati e fortificò il potere centrale, gli autori potevano, «senza arrossire», esigere dai loro giovani lettori il sacrificio ipotetico:

[...] la Repubblica è stata fatta pacificamente: il popolo l'ha ricevuta come la realizzazione di un'antica speranza.

La Repubblica è cominciata sotto auspici magnifici; e, affinché essa diventi grande e forte, è necessario che tutti quelli che nascono all'ombra della sua bandiera gloriosa, in uno sforzo comune e patriottico, lavorino per la sua prosperità e non si rifiutino di difenderla, nel momento in cui, rivolgendosi ai suoi figli, chiederà loro il sacrificio supremo del sangue. (Coelho Neto - Bilac, 1918: 281)

Bilac e Coelho Neto terminarono prudentemente la loro opera con la Proclamazione della Repubblica, esimendosi, così, dall'obbligo di trattare degli 'eroi' del nuovo regime. Si liberarono, quindi, del difficile compito di raccontare, per esempio, le azioni di Floriano Peixoto, 'consolidatore della Repubblica' per i simpatizzanti come Coelho Neto e 'dittatore' per persone come Bilac, che fu arrestato dal 'Maresciallo di Ferro'.

In uno studio sull'opera didattica e parascolastica di Bilac, Marisa Lajolo considerò la letteratura scolastica della Prima Repubblica uno strumento di diffusione di valori della classe dominante presentati come valori nazionali. Per questo, Antonio Candido, nella prefazione, scrisse che «Bilac emerge dal libro di Marisa Lajolo come una specie di uomo della provvidenza per le necessità ideologiche dei ceti dominanti»; la sua «idealizzazione nazionalista» non concepiva «l'uomo brasiliano» come «attore eventuale di una rivolta che cambiasse le condizioni della sua vita miserabile», ma come «beneficiario di un paternalismo illuminato» (Candido, 1982: 10). In *A pátria brasileira*, tuttavia, Bilac, in collaborazione con Coelho Neto, riunì una galleria di eroi, proposti come esempi da seguire, che erano insorti contro l'ordine stabilito in nome della libertà, dell'uguaglianza e della giustizia. Si suppone che queste lezioni non fossero particolarmente indicate per tranquillizzare i ceti dominati...

CONCLUSIONE

Per José Veríssimo, con l'avvento del nuovo regime era urgente produrre libri scolastici che potessero combattere il «campanilismo» e favorire l'«integrazione dello spirito nazionale». Dato che per intellettuali come Silvio Romero e Olavo Bilac la scuola era un'istituzione strategica per combattere il «pericolo straniero» e stimolare la coesione nazionale, il libro di lettura diventava uno strumento fondamentale per la formazione *par en haut* (o dall'alto in basso) del nazionalismo difensivo brasiliano.

Essendo la nazione una 'cosa immaginata', la letteratura parascolastica aveva la funzione di rendere comprensibile, con intelligenza e arte, l'idea di Nazione brasiliana, in modo da stimolare il sentimento di fratellanza e il vincolo collettivo fra i bambini, indipendentemente dalla loro origine regionale, sociale o etnica, affinché potessero agire con la stessa abnegazione e lo stesso fervore patriottico degli abitanti della frontiera, del contadino Anselmo o dei giovani di Rio de Janeiro che avevano affrontato Duclerc. Essendo stranieri o figli di immigrati, che potessero, per lo meno, provare gratitudine per il paese ricco e generoso che li aveva accolti.

Tuttavia, oltre a questo 'cameratismo orizzontale', era ugualmente importante la solidarietà con le generazioni successive che avevano aiutato a costruire il Brasile. Come aveva detto Renan, l'essenza di una nazione presuppone che tutti gli individui abbiano cose in comune e che ne dimentichino molte altre. Le divergenze accentuate fra *Porque me ufano do meu país* e *A Pátria brasileira* palesano che, nella costruzione consapevole del nazionalismo, possono esserci concezioni conflittuali riguardo a ciò che merita di essere ricordato e a ciò che deve essere dimenticato. Deliberatamente, il monarchico Afonso Celso e i repubblicani Olavo Bilac e Coelho Neto proiettavano dissensi del presente sul passato nazionale, dove andavano a cercare gli eroi, i martiri e i capi da lodare. Senza mezzi per resistere all'indottrinamento e forse avidi di conoscere il Brasile, i bambini della Prima Repubblica erano indotti ad accettare una data posizione, probabilmente senza la consapevolezza di farlo.

BIBLIOGRAFIA

- Anderson, Benedict (2008), *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*, trad. Denise Bottman, São Paulo, Cia. das Letras.
- B. (10 jan. 1905), «Registro», *A Notícia*, Rio de Janeiro, p. 2, 1. col.
- Bastos, Maria Helena Câmara (2002), «Amada pátria idolatrada: um estudo da obra *Porque me ufano do meu país*, de Afonso Celso», *Educar*, Curitiba, n. 20, pp. 245-260.
- Bilac, Olavo; Coelho Neto (2001), *Contos pátrios: educação moral e cívica (para as crianças)*, Rio de Janeiro, Garnier.
- Campos, Humberto de (1954), *Diário secreto*, Rio de Janeiro, O Cruzeiro. 2 v.
- Candido, Antonio (1993), «De cortiço a cortiço», in Candido, Antonio, *O discurso e a cidade*, São Paulo, Duas Cidades, pp. 123-152.
- Candido, Antonio (1982), «Prefácio», in Lajolo, Marisa, *Usos e abusos da literatura na escola: Bilac e a literatura escolar na República Velha*, Rio de Janeiro, Globo.
- Celso, Afonso (1943), *Porque me ufano do meu país*, 12. ed., Rio de Janeiro, F. Brigueit & Cia.
- Coelho Neto, Bilac, Olavo (1918), *A Pátria brasileira (para os alunos das escolas primárias)*, 14. ed., Rio de Janeiro, Francisco Alves.
- Dimas, Antonio (2006), *Bilac, o jornalista*, São Paulo, Imprensa Oficial, Edusp, Campinas, Ed. da UNICAMP. 3 v.
- Dimas, Antonio (1994), «Encruzilhada do fim do século», in Pizarro, Ana (org.), *América Latina: Palavra, literatura e cultura*, São Paulo, Memorial, Campinas, UNICAMP. v. 2, pp. 534-574.
- Hobsbawm, Eric J. (2011), *Nações e nacionalismo desde 1780: Programa, mito e realidade*, trad. de Maria Célia Paoli e Anna Maria Quirino, Rio de Janeiro, Nova Fronteira.
- Kreutz, Lúcio (2004), «A educação de imigrantes no Brasil», in Lopes, Eliane Marta Teixeira - Faria Filho - Luciano Mendes, Veiga - Cynthia Greive (org.), 500

- anos de educação no Brasil*, 3. ed., Belo Horizonte, Autêntica, pp. 347-370.
- Leite, Dante Moreira (1976), *O caráter nacional brasileiro: história de uma ideologia*, 3. ed. rev., ref. e ampliada, São Paulo, Pioneira.
- Lobato, Monteiro (1972), *A barca de Gleyre*, 14. ed., São Paulo, Brasiliense.
- Romero, Sílvio (1979), «O alemanismo no sul do Brasil», in Romero, Sílvio, *Realidades e ilusões no Brasil: Parlamentarismo e presidencialismo e outros ensaios*, sel. e coord. de Hildon Rocha, Petrópolis, Vozes, pp. 229-260.
- Torres, Alberto (1978), *O problema nacional brasileiro: introdução a um programa de organização nacional*, 3. ed., São Paulo, Ed. Nacional, INL/MEC.
- Veríssimo, José (1985), *A educação nacional*, 3. ed., Porto Alegre, Mercado Aberto.
- Zilberman, Regina - Magalhães, Ligia Cademartori (1982), *Literatura infantil: autoritarismo e emancipação*, São Paulo, Ática.

Publicistica Sofiei Nădejde – o modalitate de susținere a crezului său feminist

Florentina Buzea

Facultatea de Litere, Universitatea din București

floryss_bf2001@yahoo.com

Abstract:

Sofia Nădejde (1856-1946), o importantă personalitate a secolului al XIX-lea din societatea românească a găsit în publicistică o șansă de a populariza ideile feministe. Activitatea ei de peste 60 de ani a fost dedicată susținerii drepturilor femeii. Acesta a polemizat cu personalități masculine ale epocii, printre care și binecunoscutul critic literar Titu Maiorescu.

Cuvinte cheie: Feminism; Drepturile femeilor; Secolul 19; Publicistică

Abstract:

The Journalism of Sofia Nădejde – a Way to Support her Feminist Belief. Sofia Nădejde (1856-1946), an important personality of the 19th century Romanian society, found in journalism a chance to popularize feminist ideas. Her activity, longer than 60 years, was dedicated to supporting women's rights. She debated with masculine personalities of the era, among them the well-known literary critic Titu Maiorescu.

Keywords: Feminism; Women's rights; 19th century; Journalism

Sofia Nădejde¹ a fost una dintre cele mai importante personalități ale culturii și societății românești a secolului XIX. Publicistă, autoare și traducătoare, aceasta s-a făcut cunoscută, în primul rând, prin aparițiile în paginile multor reviste, la care a colaborat sau pe care le-a condus ca redactor. Majoritatea articolelor ei abordează problema emancipării femeii (denumită generic în epocă cestiunea femeilor) iar discursul său este unul critic la adresa societății masculinizate, care nu oferea și femeilor drepturile fundamentale pentru o societate modernă: dreptul la vot și la educație.

Odată cu dezvoltarea societății românești, care cunoaște o nouă etapă spre sfârșitul secolului al XIX-lea, și presa se dezvoltă și multe titluri își fac apariția (fie și pentru scurt timp). Numărul mare de publicații se explică prin dorința redactorilor de a face cunoscute oamenilor multiplele probleme ale societății iar situația defavorabilă a femeii în societate și lipsa drepturilor acesteia a determinat apariția unei presei feministe destul de consistentă. Un prim pas în răspândirea acestor idei în societate a fost apariția unei presei care a arătat interes publicului feminin. Principalele reviste – *Amicul familiei*, *Mama și copilul*, *Revista pedagogică*, *Aurora*, *Femeia română* (toate conduse de femei) – au criticat nivelul scăzut al învățământului fetelor din orașe și lipsa școlilor de fete de la sate. Multe reviste și-au continuat activitatea și în secolul următor cu același program: *Femeia*, *Femeia – jurnal neopolitic*, *Femeia Bas-Ami*, *Femeia și familia*, *Femeia elegantă*.

Astăzi, militantismul sau pledoaria pentru drepturile femeilor reprezintă, în sens larg, feminismul. Acesta «înseamnă recunoașterea faptului că, indiferent de timp și spațiu, femeile și bărbații sunt inegali în privința raportului de putere pe care o au, atât în viața personală, cât și în societate» (Miroiu, Dragomir, 2002: 121-122). Pledoaria Sofiei Nădejde trebuie analizată, însă, în contextul epocii sale, aceasta susținând, în fond, o emancipare a întregii societăți, nu numai a femeii, ceea ce demonstrează viziunea ei socialistă.

Nu trebuie neglijat faptul că nicăieri în spațiul european femeia nu avea un profil mai luminos. La sârșitul secolului al XIX-lea teoria lui Cesare Lombroso asupra femeii a fost îmbrățișată de mulți bărbați care căutau să susțină că ei dețin o superioritate înăscută față de femei. Cartea cu titlu sugestiv *Femeia criminală și prostituată*, apărută în 1895, era cunoscută intelectualilor români împreună cu alte

¹ Sofia Nădejde (1856-1946) a fost scriitoare, publicistă, traducătoare, care s-a afirmat în campania de emancipare a femeii. Alături de soțul ei, I. Nădejde, a condus mișcarea socialistă formată la Iași, publicând constant în revistele și ziarele vremii: *Femeia română*, *Basarabia*, *Contemporanul*, *Evenimentul literar*, *Adevărul*, *Universul* etc. În opera sa literară se resimte influența discursului său publicistic, autoarea preferând o tematică ce vizează situația femeii în societatea contemporană (*O iubire la țară*, Iași, 1895; *Patimi*, București, 1903; *Robia banului*, București, 1906; *Părinți și copii*, București, 1907). A fost considerată cea mai erudită femeie română a secolului al XIX-lea.

subiecte asemănătoare dezbătute în presa străină (preponderent franceză), precum problema „creierului femeii”.

În spațiul românesc, în secolul al XIX-lea, încep să iasă la suprafață moravurile, să fie analizate, și în final reglementate de către contemporani. Prostițuția devine o problemă dezbătută și oficializată în 1862. Deși aceasta era practică de un număr restrâns de femei (cârciumărese, podărese, celestnice, posadnice, țiitoare), prostițuția era asociată cu locul unde lumea devenea mai vulnerabilă prin actele socializării: băutură, joc, bătă. În București exista chiar harta erotică a orașului, zonele rău famate fiind marcate cu felinare roșii (Pârvulescu, 2007: 19). Principalele conotații negative erau: obținerea unei prosperități materiale prin prejudicierea patrimoniului bărbatului, câștigarea afectivității masculine în detrimentul soției și copiilor legitimi și crearea unui climat imoral prin încurajarea și perpetuarea desfrâului feminin (Roman, 2009: 277). O altă operă cu impact în Europa a fost cartea lui Fr. Engels *Originea familiei, a proprietății private și a statului*. Aceasta a fost tradusă și în limba română de către Ioan Nădejde, chiar soțul Sofiei Nădejde, ceea ce a ajutat-o să-și argumenteze discursul feminist și să devină una dintre cele mai vehemente voci care au susținut drepturile femeii. Este evident faptul că opiniile referitoare la statutul femeii, precum și argumentele în susținerea drepturilor pentru femei au fost influențate și de opera lui Engels. Principalele idei ale lui Engels referitoare la statutul femeii, atât în societate cât și în familie, vizau o emancipare socială: în plan social femeia este egală cu bărbatul și are aceleași drepturi ca și acesta; în familie femeia are un rol mai mare decât bărbatul, femeia ocupându-se atât de îngrijirea casei și a bărbatului, dar și de creșterea copiilor - ceea ce implică dezvoltarea sănătoasă a societății. Prin urmare cine este mai eficient societății în ansamblul ei? De ce trebuie femeia să îndure rușine în fața bărbatului? Aceste idei și probleme vor fi adesea dezbătute de Sofia Nădejde ori de câte ori situațiile îi vor da șansa, atât în articolele sale cât și în creațiile literare.

Tot sfârșitul de secol al XIX-lea a adus, în plan european, noi orizonturi în receptarea negativă a femeii. Ideile filosofului austriac Otto Weininger, deși încă nepublicate în cartea ce va apărea abia în 1903, *Sex și caracter*, erau agreate de mulți filosofi. La numai 23 de ani va apărea la Viena teza sa de doctorat, care va avea un imediat succes. Cu toate că va fi și contestat, datorită capitolului în care susține că femeia, prin natura ei, nu poate fi decât mamă sau curtezană, acestei idei au creat destule polemici în care spiritul misogin al veacului și-a găsit temeiul.

În această perioadă, profilul femeii a suferit o serie de modificări, de la imaginea angelică impusă de romantici, la profilul femeii active cerut de o societate în schimbare. La transformarea modului de percepere a femeii au contribuit teoriile lui Charles Darwin, care nu au adus o imagine luminoasă asupra femeii. Un aspect negativ al acestei cestiuni făcea referire la creierul femeii considerat mai mic decât al bărbatului, fapt ce implica o capacitate de dezvoltare intelectuală inferioară, potrivit susținătorilor, precum Titu Maiorescu. Interesul pentru aceste probleme, care implicau femeia, s-a văzut în plan autohton prin publicarea a numeroase cărți cu titluri sugestive, prin conferințele care dezbăteau aceste subiecte și chiar prin punerea în scenă a unor piese de teatru ce ilustrau aspecte esențiale din viața femeii.

Revistele, de a căror apariție se leagă numele Sofiei Nădejde și activitatea ei militantă pentru drepturile femeii, sunt foarte multe. Potrivit *Dictionarului presei literare românești (1790-2000)* de Ion Hangiu, nu mai puțin de 43 de publicații se înscriu în sfera de activitate publicistică a autoarei, care și-a dedicat aproape toată viața presei (din cei 90 de ani pe care i-a trăit, 1856-1946, timp de peste 60 de ani a fost prezentă în peisajul presei românești). Născută Sofia Băncilă-Gheorghiu, autoarea a semnat articolele cu numele Sofia Nădejde, cu pseudonimul S.G., împreună cu soțul Ion Nădejde, la *Contemporanul* (Straje, 1973: 475-476) sau Elisabeta, Eva, Sonia, Sorina, Vanda D (Academia Română, 2005: 542).

Sofia Nădejde este cunoscută mai mult ca făcând parte din mișcarea socialistă de la Iași, alături de soțul ei, Ion Nădejde. Totuși, debutul publicistic este legat de mișcarea pentru emanciparea femeii și de cotidianul *Femeia Română*, condus de actrița Maria Flechtenmacher, ziar social și literar, care apăra drepturile femeilor. Impulsionată de alte femei scriitoare care promovau constant emanciparea femeii în paginile revistelor pe care le conduceau (*Femeia Română* - Maria Flechtenmacher,

Mama și copilul - Maria Rosetti). În paginile acestei publicații Sofia Nădejde a scris articole despre: mișcarea feministă din țară și din străinătate debateri asupra problemelor de actualitate și polemici privind teoriile pseudoștiințifice privind inferioritatea femeii.

Primul ei articol, intitulat *Cestiunea femeilor* este de fapt o continuare a problematizării deschise de doamna Maria Flechtenmacher într-un număr anterior, cu privire la teoriile darwiniste ale vremii, care erau speculate de bărbați pentru a arăta inferioritatea femeii față de aceștia (Mihăilescu, 2000: 78-81). Bărbații susțineau că femeile au creierul mai mic decât aceștia, ceea ce ar însemna și o inteligență mai redusă, punând femeia pe o poziție inferioară bărbatului. Trebuie menționat faptul că în acel moment erau răspândite peste tot în lume tezele lui Charles Robert Darwin. Naturalistul englez publicase deja până în 1878 *Originea omului și selecția sexuală*, operă care cunoscuse în trei ani încă o reeditare. Din păcate înțelegerea greșită a teoriilor sale a dat curs multor conflicte între popoare, clase sociale, între femei și bărbați. Cel mai grav lucru îl reprezenta încercarea de a aplica societății teoriile lui Darwin și a argumenta pe baza acestora sau a justifica diferențele inechități sociale.

Articolul Sofiei Nădejde vine să încurajeze femeile și să dezmințască concluzia bărbaților că femeia e incapabilă de orice dezvoltare. Denigrarea femeilor în mod public, prin articole care susțineau inferioritatea acestora față de bărbați, era cunoscută Sofiei Nădejde din presa străină; publicații precum *Le Nord* și *La Liberté* erau citite de către aceasta. În scrisoarea adresată Mariei Flechtenmacher (articolul reprezentând de fapt o scrisoare), Sofia Nădejde își exprimă sentimentele provocate de citirea unui articol denigrator la adresa femeilor, tocmai din aceste publicații străine: articolul *Creierul femeilor* din revista *Le Nord*, articol preluat din *La Liberté*.

Pentru dezmințirea concluziei bărbaților din acest articol, Sofia Nădejde aduce argumente atât științifice cât și de bun simț: inteligența nu e direct proporțională cu cantitatea creierului, deoarece asta ar dovedi că o maimuță Saimire ar fi mai inteligentă decât un bărbat; prostimea nu ar trebui atribuită în mod malițios femeilor căci fenomenul simplu al asemănării băieților cu mamele și a fetelor cu tații, arată că, prin alternanță, sunt generații de bărbați mai inferiori decât femeile.

De la această prezentare a argumentelor sale, Sofia Nădejde trece la prezentarea defectelor societății românești care duc la stoparea emancipării femeii, implicit la devenirea acesteia un egal bărbatului. Cu toate că nu învinovățește în mod direct, cuvintele ei vizează bărbatul ca factor decizional în viața femeii, sub statutul său diferit: om politic, tată, iubit, soț, om: «suntem acuzate că nu învățăm, dar avem școli?»; «ne schimonosim spre a putea tatăl să găsească prin frumusețea fetei sale un ginere mai bogat»; «sfârșiți odată tratamentul cel copilăresc, ce ne dați, - adică de a ne lăuda în prezență, de a ne ceda la orice capriciu sub cuvânt că suntem femei, de a ne săruta mâinile și a ne compara cu îngerii, iar în absență a ne trata de paria!»; «slave menite a perpetua genul omenesc»; «voim să ne tratați ca pe niște oameni egali» (Mihăilescu, 2000: 86).

Discursul publicistic al Sofiei Nădejde este unul foarte lucrat. Ea este conștientă că singura ei armă este cuvântul, pe care-l mănuește cu tărie, utilizând un ton radical. Tonul instructiv, pedagogic, de la începutul articolului, când se adresa femeilor, se schimbă acum. Sofia Nădejde chiar subliniază această exprimare violentă și o motivează: modul de exprimare verbală rămâne totuși exprimare, chiar și în formele ei violente, în timp ce tratarea (referindu-se la atitudine violentă) înseamnă acțiune în mod direct, iremediabil: «Mă exprim în mod violent, pentru care vă veți supăra, nu-i așa? Eu numai mă exprim, dar dv. ne tratați chiar în mod nu violent, ci barbar!» (Mihăilescu, 2000: 87).

În același stil și cu aceeași problematică, Sofia Nădejde va mai publica articole precum *Starea femeilor și mijlocul prin care se pot emancipa*, în *Femeia Română*, revistă care avea abonați în Austro-Ungaria, Italia și Franța. Impulsionată de mișcările literaturii occidentale cu privire la emanciparea femeii, Sofia Nădejde speră ca mesajul ei să se alăture scriitoarelor din țările menționate mai sus, colaborând la *Femeia Română* până în 1881.

În 1879, Ion și Gh. Nădejde tipăresc primul ziar socialist, *Besarabia*. Aici, deși ziarul reprezenta un protest contra răpirii Basarabiei, Sofia Nădejde va colabora și

va publica o rubrică cu tematică feministă, încercând cu orice ocazie să aducă în discuție rolul neînsemnat pe care femeia îl are în societatea românească. Rubrica, al cărei titlu va varia între *Momente din istoria femeiei* și *Momente din viața femeiei*, se va întinde pe parcursul a șapte numere (nr. 1, 3, 4, 5, 6, 7, 9.), iar scriitoarea va semna abia ultimul articol al rubricii. Sofia Nădejde va prezenta statutul femeii de-a lungul timpului la diferite popoare, dezvoltând mai mult statutul femeii turce și al celei franceze, întrucât acestea au avut o influență vădită asupra mentalității femeii române. Din păcate ziarul apare doar un an, fiind ulterior suprimat de autotăți. În acest caz Sofia Nădejde se aseamănă autoarelor engleze din secolul al XVIII-lea (Lady Mary Wortley Montagu, Eliza Haywood, Charlotte Lennox), având un parcurs publicistic perseverent, publicând articole, editând reviste, editând alte reviste când acestea au fost interzise, totul pentru a-și atinge scopul urmărit: revendicarea drepturilor pentru femei.

În anul 1881 apare în peisajul editorial ieșean *Contemporanul*. *Revistă științifică și literară*, al cărei redactor era Ion Nădejde. Revista își propunea încă din primul număr să informeze publicul despre cum privește știința contemporană lumea, implicit femeia. De acest lucru s-a ocupat Sofia Nădejde, încercând cu ajutorul materialismului și darwinismului să prezinte necesitatea emancipării femeii. Pledând pentru idei democratice precum dreptul la vot egal, dreptul egal la învățătură, egalitatea în drepturi a femeii cu bărbatul, Sofia Nădejde încă din primul număr face un apel *Către femei*, urmat de articolele: *Despre egalitatea celor două sexe*, *Femeia și legea*, *Emanciparea femeii*, *Educațiunea femeii*, *Prostituția* etc.

În articolul *Către femei* Sofia Nădejde definește cestiunea femeii ca o problemă ce făcuse deja mult zgomot în alte țări, dar mai cu seamă în America, în timp ce în societatea românească abia se auzise de ea. Motivația situației consta într-un spirit apatic ce stăpânea femeile, dar și într-o societate care oferea mai multe drepturi bărbatului decât femeii. În acest context Sofia Nădejde consideră că străduința femeilor din alte țări pentru a se emancipa și a scăpa de malițiozitățile bărbaților, poate deveni model și pentru femeile din România.

Analizând educația femeii în comparație cu cea a bărbatului Sofia Nădejde ajunge la un rezultat dezamăgitor:

În ce constă educația noastră? În a vorbi franțuzește, danța, cânta, în a face oarecari întorsături de fraze comice dar fără nici un fond serios; [...] câteva rudimente de matematică, științe naturale, istorie, geografie; [...] educațiunea noastră era finită în 7 sau 8 ani, din care jumătate la studiu, iar jumătate la lucru de mână, muzică etc., ceea ce nu face mai mult decât un pătrariu din timpul de studiu al bărbaților (Nădejde, 1881-1882 a: 2).

Conștientă de faptul că articolele sale aveau un mare impact în societate, sau cel puțin mizând pe această idee, Sofia Nădejde și-a îndreptat adesea discursul către autoritățile statului. Aceasta saluta inițiativa unor miniștri precum Vasile Conta, care se ocupa de instrucțiunea femeii pe un teren egal cu al bărbaților, și era foarte contrariată văzând cum anumite femei, profesoare, nu susțineau proiectul necesității educațiunii femeii (Nădejde, 1881-1882 a: 4).

Din cauza acestor păreri diferite ale femeilor din societatea românească, Sofia Nădejde în articolele sale nu are o atitudine radicală numai față de bărbați. Adesea este sancționate părerile femeilor care nu-i înțeleg demersul. Prin emanciparea femeii Sofia Nădejde nu are în vedere depășirea emancipării bărbaților și punerea acestora în inferioritate. Principiile susținute sunt progresiste și au în vedere emanciparea întregii societăți, indiferent de sex, iar pentru reușita acestui progres femeile trebuie să lupte: «Este de datoria tuturor femeilor care pot de a căuta a se instrui cât mai mult, căci atunci vor putea mai cu înlesnire lupta pentru emanciparea sexului întreg» (Nădejde, 1881-1882 a: 4).

În viziunea Sofiei Nădejde emanciparea omului este strict legată de fenomenul cultural. Un rol important în emancipare era atribuit lecturii, dar nu neaparat a romanelor ci mai ales a revistelor care încercau să popularizeze știința, cum era și cazul *Contemporanului*. Un alt rol semnificativ îl aveau conferințele publice. Al treilea rol era atribuit formării școlilor pentru adulți, educația permanentă fiind foarte importantă, întrucât societatea era într-o vizibilă transformare care necesita o instruire continuă.

Într-un alt articol, *Femeia și legea*, Sofia Nădejde comentează prevederi din

Constituție care vizau statutul femeii prin raportare la bărbat: art. 195 «Bărbatul e datoriu protecțiune femeii, femeia ascultare» (Nădejde, 1881-1882 b: 83) Discuții privind modificarea Constituției din 1866 au avut loc încă de la proclamarea ei. Ceea ce trebuia schimbat, nu erau numai anumite articole sau legi ale statului ci și mentalitatea. În principal, mentalitatea populară este combătută de Sofia Nădejde. Aceasta analizează anumite proverbe și ziceri din popor: «bărbatul el e stăpân, el e capul tuturor din casă», «femeia nebătuță, ca moara neferecată», «Cocoșul trebuie să cânte la casă și nu găina», «femeia să asculte de bărbat», «femeia să se teamă de bărbat», «câinele e mai credincios decât femeia, pe dânsul îl bați și el tot îți linge mâna, pe când femeia ca mai ba» (Nădejde, 1881-1882 b: 83). Toate aceste credințe nu vin decât să oprească emanciparea femeii.

De asemenea, Sofia Nădejde își exprimă punctul de vedere cu privire la anumite credințe cu tentă religioasă. Vorbe precum «femeia e zămislită de Dumnezeu și terminată de Satan» sau «femeia e din coada mâtei» nu sunt în părerea autoarei decât idei folclorice de mare spirit. Dar pe cât de hazlii par în a le analiza, pe atât de dăunătoare, consideră autoarea, sunt odată cu folosirea lor. De aceea, Sofia Nădejde va începe și o luptă acerbă împotriva credințelor vechi ale românilor referitoare la viața femeii, încercând să demonstreze că acestea sunt de vină pentru formarea părerii greșite a bărbatului față de femeie.

Deoarece în lupta de emancipare a femeilor se vedea uneori numai o intenție de dobândire a drepturilor politice (votul, dreptul de a participa la viața publică și de a avea acces la funcții și demnități publice), Sofia Nădejde răspunde prin discursul său feminist acestor temeri. Dl. Teiuleanu², un participant activ la viața politică a vremii, își exprimă dezaprobarea față de emanciparea femeilor deoarece considera că «a emancipa femeile însemnează a le duce cu grămada în Cameră și în Senat» (Nădejde, 1881-1882 c: 326). Răspunsul Sofiei Nădejde nu întârzie să apară: «Nu înțelegem prin emancipare aceea ca câteva zeci de femei să meargă la cameră [...] sau ca să doarmă după cum să ubișnuiește acum» (Nădejde, 1881-1882 c: 330).

Articolele culminează cu *Răspuns D-lui Maiorescu în chestia creierului la femei*, articol ce deschide etapa polemicilor *Contemporanul- Junimea*, continuate de C. Dobrogeanu-Gherea. Acest articol este un răspuns dat lui Titu Maiorescu, în urma conferinței sale *Darwin și progresul intelectual*, din mai 1882, ținută la Ate-neul Român, conferință precedată de altele, pe aceeași temă. Anul 1882, ultimul din viața savantului Darwin, este anul în care controversatele lui teorii au fost punctul de plecare pentru multe polemici. Titu Maiorescu în conferințele sale, deși se aliniaza programului “Contemporanului”, prin dorința de a împărtăși lumii ultimele descoperiri în domeniul științei, provoacă nemulțumire susținând inegalitatea biologică și, mai ales, intelectuală a femeii față de bărbat. Articolul Sofiei Nădejde vine să so-meze părerea lui Maiorescu. În articol este reprodușă o parte din conferința lui Titu Maiorescu, în care acesta susține că femeia este mai puțin inteligentă decât bărbatul. Opoziția dintre cele două sexe, susținută de Maiorescu, este evidentă. Acesta refuză total ideea de emancipare a femeii (considerând-o precipitată și cam nerealizabilă), având o temere nejustificată: conducerea lumii de către femei. Ideea unei lumi con-duse de femei, a unei revolte universale a femeilor și reclamarea drepturilor politice pare că-l înspăimânta pe Maiorescu, văzând afirmațiile sale. Cuvintele lui scot la iveală un bărbat care, fie bravează, fie e atât de sincer încât produce până și indigna-rea unei femei de astăzi: «Cum am putea în adevăr să încredințăm soarta popoarelor pe mâna unor ființe a căror capacitate craniană e cu 10 la sută mai mică?» (Nădejde, 1881-1882 d: 875). Deși în viața de zi cu zi Titu Maiorescu s-a dovedid înconjurat de prezențe feminine față de care a manifestat o vădită slăbiciune, misoginismul mani-festat în conferința sa pe tema *creierului femeii* este similar cu cel exprimat în câteva rânduri în jurnalul său: «Toate femeiele merit numele de *schwaches Geschlecht*; unde sunt 2 femei laolaltă, trebuie să fie *Krahwinklereien*» (Maiorescu, 1975: 25).

Concluziile lui Maiorescu sunt sistematic combătute de Sofia Nădejde. Pentru a avea un discurs cât mai convingător, aceasta se folosește de un conglomerat de argumente (fie ele cu putere de analiză sau nu) bazate pe lecturile parcurse din mulți autori: Darwin, A. Babel, Stuart Mill, H. Spencer, Letourneau, Manouvrier. Valorificând la maximum aceste lecturi, articolele ei devin o adevărată șansă de popularizare a științei și ideilor științifice din epocă.

² Constantin Teiuleanu (1862-1883), publi-cist și om politic, implicat în mișcarea socialistă din orașul Pitești. Principala sa activitate jurnalisti-că a desfășurat-o la revista *Cultura*.

După ce demonstrează că afirmațiile lui Maiorescu nu au valoare generală, deoarece mărimea creierului depinde și de greutatea corpului (față de care trebuie să fie într-un raport direct proporțional), Sofia Nădejde prezintă starea femeii în societatea română, unde este divizată în femei culte și femei din popor, femeia cultă. Femeia din popor e victima nefericită a contextului social al vremii: «care cu toată mizeria și cu toată barbaria bărbatului nu e mai puțin inteligentă decât dânsul»; «mică minoritate din care bărbații au făcut o jucărie, [...] o defaimă și o tratează de proastă [...] o ființă care să-i desfăteze în orele libere» (Nădejde, 1881-1882 d: 878-879).

Femeia cultă e văzută de Sofia Nădejde divizată în două categorii: femeile burgheziei și femeia ceea ce ar trebui să fie. Se observă aici influențele gândirii socialiste. Putem spune că atitudinea Sofiei Nădejde nu este a unui spirit feminist pur, ci ea acționează prin prisma ideologiei socialiste. Astfel, femeile burgheze «defaimă munca și o privesc ca înjositoare, a căuta să placă pentru a putea trăi e nobil, a munci e rușine» (Nădejde, 1881-1882 d: 879). Iar femeile obișnuite, adevăratele femei, sunt cele care au dat societății un Victor Hugo sau V. Conta. Sofia Nădejde încearcă o mitizare a femeii prin exemplele pe care le propune, sugerând că aceasta contribuie la sporirea inteligenței umane, prin transferul genetic transmis generațiilor viitoare. Privirile Sofiei Nădejde se îndreaptă și în spațiul rusesc, unde caută femei-model: «multe din ele pentru a se instrui au părăsit casa părintească, au părăsit luxul și au trăit de multe ori în mizerie cu puținele lecții ce puteau căpăta» (Nădejde, 1881-1882 d: 880).

Autoarea aduce în discuție și problema religiei. Refuzând să folosească termenii „credință” și „Biblie”, Sofia Nădejde pune pe seama prejudecăților vechi această *cestiune a creierului la femei*. Civilizația creștină (mai precis cea iudaică veterotestamentară la care face referire), dar și civilizația indiană sunt exemple negative în ceea ce privește respectarea statutului unei femei. Ea aduce în discuție probleme precum: femeia - proprietatea bărbatului, statutul femeii sterpe.

Finalul articolului aduce o notă reconciliantă. Titu Maiorescu este invitat să combată adevărul demonstrat de Sofia Nădejde că femeile (ținând cont de raportul greutate creier/greutate trup) sunt mai inteligente.

Activitatea publicistică în scopul recunoașterii drepturilor femeii nu s-a oprit aici. Au urmat articolele: *Iarăși creierul femeii. După Dl Manouvrier (Dedicație d-lui Maiorescu)*, *Libertatea femeii în prelegerea D-lui Missir, Trebuie să lucreze femeile pentru drepturile politice?*, *Femeia și creștinismul, Sunt femeile inferioare bărbaților?* Sofia Nădejde a abordat problematica feminină tratând și alte teme referitoare la viața femeii, teme folclorice, încercând să sublinieze stadiul de emancipare la care se află femeia și de la care ar trebui să se ridice. Articolele sale folclorice nu au o valoare științifică, ci o valoare pur informativă, cu accente sociologice. În acest sens, Sofia Nădejde scrie articolul *Credințele religioase la români*, sau face expuneri asupra unor subiecte: *Monogamia, Despre poligimie, Poliandrie, Găteala, Hrana*.

Sofia Nădejde nu a fost singură în campania de emancipare a femeii. Întreaga redacție a acordat o atenție deosebită femeii prin temele abordate: alcoolismul, abandonul copiilor, divorțul etc. *Contemporanul*, pledând pentru emanciparea femeilor, s-a arătat și în acest caz ca o publicație distinctă. Ion Nădejde, redactorul-șef, s-a ocupat cu traduceri din Fr. Engels și în special cu lămurirea aspectelor care vizau femeia din opera Originea familiei, a proprietății private și a statului, tradusă între 1885-1886 în paginile revistei.

După activitatea avută anterior în publicistică, în care genurile folosite au fost polemicile și articolele scurte, în serii, înscrise unei rubrici cu titlul sugestiv, autoarea înțelege că discursul publicistic i-a acordat șansa de a populariza ideile feministe și, prin renumele dobândit în timp – de cea mai erudită femeie română a secolului al XIX-lea, privilegiul de a fi ascultată. Deși activitatea feministă a autoarei are în centru un discurs publicistic redundant, repetarea sub diferite forme a aceluiași mesaj a fost una din strategiile Sofiei Nădejde, care puncta într-unul din articolele ei acest lucru: „Este un fapt știut și ușor de priceput că o idee, o cunoștință, o simțire, pentru a se întipări în mintea noastră, cere să fie repetată des, să nu fie lăsată-n părgănire; altfelu încet-încet deprinderea cea nouă, ideea cea nouă, cunoștința cea nouă se slăbește și se pierde” (Nădejde, 1894: 3). Implicată

și în viața politică, Sofia Nădejde va publica și alte articole, în publicații cu orientare socialistă: *Drepturile omului (Femeia și socialismul)*, *Munca (Rolul femeii în mișcarea socială)*, *Almanahul social-democratic*.

Fiind mereu alături de mentorul grupării socialiste de la Iași, Constantin Dobrogeanu-Gherea, Sofia Nădejde va publica în 1893 în revista editată de acesta, *Literatură și știință*, două articole: *Unde mergem și Evoluția familiei*. Urmând programul revistei, aceasta va îmbina prezentarea științifică cu literatura, mai exact cu exemple din opere literare. Aceste exemple din literatura universală (din Antichitate până în perioade recente) dovedesc faptul că autoarea e conștientă că o operă exprimă mentalitatea epocii în care este scrisă. Plecând de la acest principiu ea va expune statutul femeii.

Începând cu decembrie 1893, pentru Sofia Nădejde apariția *Evenimentului literar* a reprezentat o nouă etapă în afirmarea drepturilor femeii, dar mai ales sublinierea rolului acesteia într-o societate marcată adesea de „evenimente literare”. Publicație în descendența *Contemporanului*, revista va apărea mai întâi la Iași, apoi în București, datorită mutării soților Nădejde aici. Deși în această revistă, al cărei director figurează din 2 mai 1894, Sofia Nădejde nu publică articole feministe, găsim totuși un articol care ne arată interesul acordat de redacție, publicului feminin. Animat de spiritul feminist al epocii, Constantin Mille, un alt reprezentant de seamă al grupării socialiste ieșene, va formula exact rolul pe care femeia îl va avea în relație cu literatura: femeile în timp vor deveni, fie scriitoare, fie clientela literaturii scrise. În articolul *Femeia și literatura* menționează că femeile «vor deveni clientela literaturii naționale, a acestei literaturi sănătoase care începe să se nască, plină de viață și de suferințele lumii în care trăim» (Mille, 1894: 1).

Susținătoare a egalității femeii cu bărbatul se va dovedi Sofia Nădejde și prin articolele publicate în *Lumea nouă științifică și literară* (1895-1896), unde a colaborat permanent pe toată perioada apariției. Problemele de ordin social care vizau viața femeii erau puse în discuție.

Implicată în problemele de educație ale timpului său, Sofia Nădejde va desfășura o activitate de colaborare intensă, începând cu 1904, la revista *Albina*, patronată de Spiru Haret. În această revistă, timp de mai mult de zece ani, va publica articole pe teme educaționale, despre familie, articole științifice, dar și schițe, povestiri, teatru. O campanie importantă dusă de redacție este cea împotriva alcoolismului iar Sofia Nădejde tratează în articolele sale răspândirea acestui viciu în rândul femeilor: *Unde duce băutura*, *Lupta împotriva băuturilor spirtoase*, *Cât costă băutura pe un popor*, *Congresul Internațional de la Budapesta împotriva beției*, *Relele băuturilor spirtoase*, *Ispita băuturii*, *Lupta împotriva băuturii*, *Lupta împotriva alcoolului*, *Alcoolismul și ofica*, *Spiritul otrăvitor*, *Alcoolul și crimele etc.*

Revista noastră este o altă publicație, sub conducerea Constanței Hodoș, la care a colaborat Sofia Nădejde alături de Elena Farago, Elena Văcărescu, Alice Călugăru. În articolul *Ce voim*, autoarea definește orientarea feministă a revistei, subliniind interesul redacției de a prezenta organizațiile de femei existente în țară, prezentarea rolului femeii în familie și în societate, încurajarea manifestărilor artistice ale acestora și lupta împotriva unor vicii ce pot dăuna demnității femeii: alcoolismul, corupția, jocul de cărți și luxul nepotrivit (Nădejde, 1905, p. 3).

O ultimă revenire în plan publicistic a Sofiei Nădejde are loc în 1937. La ziarul *Adevărul* în această perioadă se formase o grupare feministă care de asemenea promova drepturile femeii, încercând să contureze în rubrica cu nume sugestiv *Femeile între ele*, portretul femeii de-a lungul timpului și din toate locurile de pe glob. Din paginile rubricii aflăm că îndeletnicirile cu care se afirmaseră în societate femeile se diversificaseră: Milița Petrașcu era sculptoriță, Profira Sadoveanu - romancieră, Adina Paula Moscu și Rodica Maniu - pictorițe, Otilia Cazimir - poetă, Etta Mănescu, Marga Căpălescu și Marie-Ange Călcăiurescu - voleibaliste³. Alături de figuri feminine pregnante ale epocii - Hortensia Papadat-Bengescu, Iza-bela Sadoveanu, dar cu viziuni îndreptate mai mult asupra femeii citadine, Sofia Nădejde vine să readucă în prim plan problema sătenței. La vârsta de 81 de ani, cu o viață de aproape o jumătate de secol petrecută în orașele țării, Sofia Nădejde se întoarce la tema des abordată - situația femeii de la sat.

În articolul *Îmbunătățirea stării economice a sătenței*, Sofia Nădejde nu realizează un portret idilic al femeii din mediul rural. Conștientă de schimbările care au loc în viața satului, aceasta militează pentru ajutarea femeilor cu îndeletniciri

³ Alte personalități feminine: Ella Negruzzi (1876-1948) prima femeie avocat din România și Maria Cuțarida Crățunescu (1857-1919) prima femeie doctor în medicină de renume mondial din România.

casnice de cusut și țesut, considerând «absolut trebuitor de a i se procura mașini de tors, de cusut și ateliere mecanice de țesut; i s-ar ușura mult munca și ar fi de adevărat ajutor economiei sătești» (Nădejde, 1937: 2). Această soluție este cea mai potrivită pentru stoparea emigrării sâtenelor la oraș.

Nu în ultimul rând, atunci când vorbim despre Sofia Nădejde ca precursoră a feminismului românesc, trebuie să acordăm atenție și traducerilor sale. Lucrarea tradusă în 1891, *Chestia lucrătoarelor și a femeilor de acuma*, aparține Clarei Zetkin, celei datorită căreia s-a serbat pentru prima dată ziua femeii, ca zi internațională. Această implicare a Sofiei Nădejde, de a spori șansele de emancipare a femeilor, alături de alte femei din întreaga lume justifică prezența ei într-o publicație recentă, *Biographical Dictionary of Women's Movements and Feminisms in Central, Eastern and South Eastern Europe, 19th and 20th Centuries* (Mihăilescu, 2006: 360-362), activitatea autoarei fiind reprezentativă pentru România în acest sens. Activitatea Sofiei Nădejde a fost remarcată și în plan autohton, de numele acestei autoare legându-se o propunere legislativă dezbătută în Parlamentul României în anul 2006, în vederea înființării Premiului Național Sofia Nădejde, care ar fi fost acordat pentru activitățile deosebite în susținerea egalității în drepturi a femeii. Propunerea legislativă a fost inițiată de doamna deputat Gabriela Crețu, iar printre motivele enunțate pentru instituirea acestui premiu s-au enumerat: activitatea militantă a Sofiei Nădejde pentru emanciparea femeii și polemica acesteia cu Titu Maiorescu în susținerea aceleiași cauze.

BIBLIOGRAFIA

CĂRȚI

- Dicționarul general al literaturii române*, (2005), vol. III (L-O), București, Editura Univers Enciclopedic.
- Maiorescu, Titu (1975), *Jurnal și epistolar*, vol. I, București, Editura Minerva.
- Mihăilescu, Ștefania (2000), *Din istoria feminismului românesc. Antologie de texte (1838-1928)*, Iași, Editura Polirom.
- Miroiu, Mihaela, Dragomir, Otilia (2002), *Lexicon feminist*, Iași, Editura Polirom.
- Pârvulescu, Ioana (2007), *În intimitatea secolului 19*, București, Editura Humanitas.
- Vișinescu, Victor (1972), *Sofia Nădejde. Monografie*, București, Editura pentru Literatură.
- Straje, Mihail (1973), *Dicționar de pseudonime*, București, Editura Minerva.

CAPITOLE ÎN CADRUL UNEI PUBLICAȚII

- Mihăilescu, Ștefania (2006), «Sofia Nădejde», în De Haan, Francisca, Daskalova, Krasimira, Loutfi, Anna, *Biographical Dictionary of Women's Movements and Feminisms in Central, Eastern and South Eastern Europe, 19th and 20th Centuries*, Budapest-New York, Central European University Press, pp. 360-362.

ARTICOLE

- Mille, Constantin, «Femeia și literatura», *Evenimentul literar*, an I (1894), p. 1.
- Nădejde, Sofia, «Către Femei», *Contemporanul*, anul I (1881-1882), pp. 2-6.
- Nădejde, Sofia, «Femeia și legea», *Contemporanul*, anul I (1881-1882), pp. 83-85.
- Nădejde, Sofia, «Răspuns D-lui Teiuleanu», *Contemporanul*, anul I (1881-1882), pp. 326-330.
- Nădejde, Sofia, «Răspuns D-lui Maiorescu în chestia creierului la femei», *Contemporanul*, anul I (1881-1882), pp. 873-881.
- Nădejde, Sofia, «Rolul femeii în mișcarea socială», *Munca*, anul V (1894), p. 3.
- Nădejde, Sofia, «Ce voim», *Revista noastră*, anul I (1905), nr. 1, p. 3.
- Nădejde, Sofia, «Îmbunătățirea stării economice a sâtenței», *Adevărul*, an LI (1937), p. 2.
- Roman, Nicoleta, «Prostituția în orașele Țării Românești (1829-1859)», *Revista istorică*, tom XX (2009), nr. 3-4, p. 277-290.

O elogio do marxismo, em Graciliano Ramos

Marcos Falchero Falleiros
Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN)

marcfal@ufrnet.br

Resumo:

O marxismo independente de Graciliano Ramos dirige a construção de sua literatura, sem transformá-la em romance de tese. De maneira subjacente e verdadeiramente dialética, o autor assimila em sua obra uma profusão de sutilezas formais sob o regime da conceptualização marxista.

Palavras-chave: Graciliano Ramos; Literatura brasileira; Marxismo

Abstract:

The independent Marxism of Graciliano Ramos directs the construction of his literature, although not turning it into thesis novels. In an underlying and truly dialectical way, the author takes into his work a profusion of formal subtleties under the regime of Marxist conceptualization.

Keywords: Graciliano Ramos; Brazilian literature; Marxism

Graciliano Ramos desafia a crítica literária a um deslindamento de sua estética complexa. A obra resulta da coesão de um estilo que absorve com unidade o leque profuso de seu tempo e geografia, num texto que se faz à feição do mosaico da terra esgotada em rachaduras. Assimila no despojamento da forma a condição concreta do Nordeste brasileiro, arcaico, simultaneamente à expressão de modernidade em que a ruptura com o ornamental aparece dialeticamente ligada ao elogio do fabril e à antítese das brumas mistificadoras da ideologia burguesa, da grade estática da operacionalidade mecânica ao humanismo sombrio e inquieto por trás dela. Estes são aspectos da obra cuja percepção do mundo, alicerçada em seu marxismo independente, formaliza tanto ficção quanto memorialismo.

Tais elementos nucleares, estruturantes de sua forma, conduzida pela conceptualização marxista subjacente, articulam por sua vez uma miríade de aspectos que vão desde o estilo bíblico até a afeição pela linguagem cinematográfica que a obra comprova em sua facilidade para a filmagem.

Desde as primícias, coletadas postumamente em *Linhas tortas*, vamos vendo sua simpatia pelo cinema, explicitada tematicamente nos diálogos de *Caetés* e *S. Bernardo* como um aviso de sua tendência formal a assimilar tal linguagem – o que, de fato, a crítica sempre percebeu, seja pelo estudo detalhado da obra por Rui Mourão (1969: 76), seja por observações circunstanciais de Franklin de Oliveira (1987: 427). Entretanto, a precisão de Alfredo Bosi ao verificar na obra, em *História concisa da Literatura Brasileira*, a fatura de uma «série de tomadas cortantes» (1972: 452), que culmina em Leon Hirszman quando depõe (1973: 5-6) ter encontrado o filme (1973) pronto no texto de *S. Bernardo*, são percepções que desafiam a um passo crítico que investigue esse aspecto com a totalidade do estilo.

Assim, no caso do aspecto cinematográfico da obra, impõe-se a reflexão de Walter Benjamin em *A obra de arte na época de suas técnicas de reprodução* (1980), para o exame polêmico – se lembrarmos seu debate com Adorno – das sutilezas da condição do cinema como produto da industrialização capitalista posto na encruzilhada dialética entre alienação e desmistificação, fetichismo positivista e materialismo histórico, distração das massas barulhentas nas salas de cinema (propícia ao distanciamento brechtiano, à dessacralização e politização materialista da arte) e alienação provocada pela industrialização da cultura (favorável à estetização nazi da política). Por outro lado – o lado brasileiro e nordestino – a sutileza se encontra na modernidade de Graciliano Ramos como a discutiu Alfredo Bosi no ensaio de

Céu, inferno, Moderno e modernista na literatura brasileira, negando ao «mundo da experiência sertaneja» a possibilidade da «indústria e dos seus encantos» (1988: 123).

Resta, então, verificar de que modo o ‘encanto’ de Graciliano Ramos pelo cinema organizou sua forma na direção de um realismo crítico e na confluência da economia do pouco na cultura do seco, mais ainda porque este realismo crítico provém precisamente da conceptualização marxista, elaborada de maneira independente e autodidata desde a juventude do autor.

Movida simultaneamente pela vontade de objetividade do olho narrador e pela subjetividade do ato narrativo, sua literatura, pela ausência de digressões alheias ao contexto imediato do narrador encenado, pela aderência metonímica da meta-linguagem na encenação da própria escrita, pela concreticidade da cor e da luz no jogo cortante do claro contra o escuro, manifesta a vontade de eliminar a dupla articulação da linguagem por uma imediatez icônica, direção que, entretanto, é atravessada pela presença subjetiva de uma consciência em monólogo interrogativo no escuro das lacunas, interpretando os sentidos e escolhendo as imagens na construtura de seu mosaico cinematográfico.

A geometria do estilo, reflexa ao aprendizado da economia da seca, alia-se à modernidade pelo caminho de uma ética antibacharelesca, a qual expressa a contrariedade argumentativa do xingo popular ao que é demagógico, familiar à frase nominal cortante, do tipo ‘Besteira’, ‘Safadeza’, linguagem sempre de tom abrutalhado e negativo, como bem a viu Rolando Morel Pinto (1962), dentro de um contexto asseverativo, de extração da cultura sertaneja, ao qual se associa o elemento adjetivante da retórica do seco – uma adjetivação constante e fortemente judicativa, mas não adjetivosa, atitude que se filia ao combate à literatura adornada que o Modernismo iniciou.

Assim, o materialismo dialético que «estabiliza classicamente o turbilhão» é, ainda no dizer de Otto Maria Carpeaux em seu posfácio a *Angústia*, o de um «clássico experimentador» (1988: 194). Esse elemento contraditório, articulado numa sintaxe pétrea – dureza cheia de misericórdia às suas criaturas petrificadas em monumentos de baixeza, que a Carpeaux lembram Dante – impede que se busque sua gênese numa fonte única como a do estilo bíblico.

Este é apresentado por Auerbach em *A cicatriz de Ulisses*, de *Mimesis* (1976), ensaio que abre a obra para em seu limiar, juntamente com o estilo homérico, propô-los como as duas vias básicas de representação da realidade na literatura ocidental, desde seus primórdios até o século XX. Auerbach define o ‘mítico’ do realismo homérico em contraposição ao ‘místico’ do realismo bíblico, com itens categoriais distribuídos extensivamente de modo semelhante ao conciso de Wölfflin, que, em *Conceitos fundamentais da história da arte* (1988), dispõe como categorias formais das artes plásticas, cinco pares articuladas em conceitos contrapostos para o Renascimento e o Barroco.

O ‘lendário’ em Homero, obtido pela linearidade do mundo estável de sua narrativa, cuja ausência de tensão revela a tranquila aceitação, não-alegórica, dos dados da existência humana, elimina «todo o indeciso, quebrado, vacilante, tudo o que confunde o claro curso da ação» (Auerbach, 1976: 16). É a realidade submetida ao arredondamento da construção literária que lhe dá o caráter de lenda em contraposição ao de ‘história’ do bíblico. Este, mesmo quando ainda mantido próximo da lenda, já traz nela a tendência à história, cujos heróis, frágeis, ao contrário da sublimidade dos homéricos, «podem cair muito mais profundamente na sua dignidade» (1976: 19), como indica Auerbach com os exemplos de Adão, Noé, Davi, Jó. É o registro do acontecido, que, como exemplar, carrega indagações e a incompletude mística da alegoria.

Entretanto, o estilo de retalhos do seco não pretende, como o do bíblico, que sobre a mera realidade narrada se encarnem doutrina e promessa, «um segundo sentido, oculto», nos termos místicos de Auerbach. Mas em sua réplica ao bíblico, mostra-se também direcionado para a história, porque, ainda que não tenha a pretensão eloísta à imposição da verdade, o seco, entretanto, dispõe contra o bíblico a realidade apresentada também por «papéis exemplares». Pode-se ver, somente, nestes seres de *Vidas secas*, entregues a si mesmos, a presença da promessa desconfiada e ateia do materialismo histórico, cuja leitura do mundo fornece uma tendência alegórica

recolhida ao simbólico. Assim, a claridade homérica em Graciliano Ramos, em sua univocidade do «é assim que é», limpa de sentido oculto, retalha, entretanto, sua luminosidade estática, na mesma proporção em que o mundo de nômades do Velho Testamento, com seu povo interveniente, agitando profecias político-religiosas, se contrapõe ao mundo totalmente imóvel da classe senhorial de Homero. Nesse estado, a plástica de sua linguagem rigorosa e construtiva revela-se, apesar disso, mais próxima do historiador, bíblico, que do bardo, homérico.

O modo sublime, trágico e problemático como Graciliano Ramos apresenta a radical alienação dos seres desorientados de *Vidas secas* pode explicar a relação e a diferença que o seco, desmistificador e sem aura, mantém com a forma lacunosa do bíblico – a cuja leitura Graciliano dedicou-se cotidianamente, com preferência pelo Velho Testamento. É a narrativa de seu convívio com o Padre Pimentel, em *Um intervalo*, de *Infância* (1984: 196), que mais decisivamente indica a fonte de sua formação, quando o autor conta que, menino, ouvindo as histórias bíblicas, situava imediatamente a Caldeia no interior de Pernambuco.

A diferença com o bíblico, e, nisso, sua aproximação com o homérico, podem ser explicadas pela concepção materialista da história, que o seco expressa. Assim, sua tendência alegórica provinda da atitude conceptualizante através das expectativas teóricas do marxismo, ao invés de esvaziar-se na pobreza representativa do romance de tese, retrai-se em constatação dolorida e eivada de dúvidas sem profecia. Por aí pode-se dizer que povo e destino somente unem o seco e o bíblico numa linguagem dura, de economia puritana, como a viu Alfredo Bosi em seu ensaio homônimo de *Céu, inferno*, ao falar sobre o processo que à escrita lhe movem em *Vidas secas* a economia e a moral da pobreza, a partir de uma narração, que se quer objetiva, «da modéstia do meios de vida registrada na modéstia da vida simbólica» (1988: 10). Ao contrário das Escrituras, que sagram cada frase como um episódio isolado em si mesmo, munidas do ‘e’ bíblico impondo a consideração repercutida do polissíndeto, a crueza de Graciliano Ramos olha mais de frente que de cima quando faz a avaliação materialista dialética nada eufórica do ‘por fazer’ da história aberta, a partir das circunstâncias fechadas. É de acordo com a concepção marxista que o autor equaciona seus enredos: no início do caminho, sugere a Fabiano, Abraão sem Deus, deixar para trás seu filho jogado para o Nada; no final da jornada, conduz os pequenos à frente, rumo à proletarianização no Sul industrializado. Assim, a conceptualização marxista elimina do bíblico a aura alegórica de ressonâncias místicas e impede na sua plasticidade homérica que o concreto se estabilize na pacificação de um mundo pronto.

O estilismo desaturizado da retórica do seco, portanto, configura-se neste tom bíblico sem Deus, que se revela especialmente em *Angústia*, como história em situação de queda e lamento, estilo avaliado por Álvaro Lins em seu prefácio a *Vidas secas*, *Valores e misérias das vidas secas* – tanto quanto Carpeaux e a tradição crítica sempre perceberam – como uma dualidade intrincada por uma prosa desnudada, moderna, e, ao mesmo tempo, clássica, «pelo tom como que hierático das frases» (Lins, 1971: 25). Daí a conceituação que o crítico atribui a Graciliano Ramos – fundamental para Alfredo Bosi quando procura estabelecer a contraposição da segura distanciada deste com a profusão empática de Guimarães Rosa – Álvaro Lins vê Graciliano como «historiador da angústia» (cf. Bosi, 1988: 12), analista experimentador que representa uma realidade estática mais próxima de Stendhal que da realidade dinâmica de Dostoiévski, pois no domínio de sua racionalidade sintática representa mais a história de uma angústia que a angústia presente em si mesma (Lins, 1971: 17-18), para que possa objetivá-la, racionalizada e histórica, como um diagnóstico distanciada para a cura do mundo.

Graciliano historiador, teórico, estrutura o conjunto da obra, na série e em seus desdobramentos periféricos, sob o prisma rigorosamente orgânico e coeso, econômico e utilitário da conceptualização marxista, sem submetê-la, ainda que confessasse a discreta intenção didática de *S. Bernardo*, a qualquer projeto explícito ou programa, dando ao século, com sua literatura não-distanciada no sentido de Brecht, mas também não-doutrinante como no realismo socialista, uma das respostas mais significativas à questão da arte engajada, sob a condição periférica e colonizada da cultura brasileira.

Torna-se necessário perquirir nas escolhas estéticas de Graciliano seu debate

íntimo com nossa condição e sua contextualização em meados do século XX, de tal modo que a desconfiança sertaneja e a insubmissão às adaptações teóricas vigentes tenham lhe garantido o resultado expressivo de uma grande arte. Mas nem por isso pôde antecipar-se às teorizações posteriores, que ao invés de aplicar diretamente o marxismo ao processo histórico brasileiro e latino-americano, desvendaram seu vínculo sob a condição de país colonizado dentro do processo global do capitalismo. Roberto Schwarz, em entrevista publicada em *O pai de família e outros estudos*, ainda falava das «ideologias alienígenas» (1978: 120) como uma fatalidade de nossa dependência cultural que nos obrigava a interpretar o país com sistemas conceituais alheios à especificidade de nossa história.

Mesmo ideologias libertárias só deixam de ser «ideias fora do lugar» se dialetizadas pelo contexto interno, como seria necessário fazer, Schwarz acrescenta, com «a transposição da sequência escravismo-feudalismo-capitalismo para o Brasil, país que já nasceu na órbita do capital e cuja ordem social no entanto difere muito da europeia» (1978: 120).

A expressão «ideias fora de lugar» aí se mostra inextricavelmente ligada a um país de origem colonial, uma vez que neste ocorre a leitura da história sob esquema de aplicação importado. É necessário ver, entretanto, que, em relação ao marxismo, até mesmo sua vulgarização no local de origem, a Europa capitalista, traz o risco daquele procedimento, que se explica por seus vínculos com o cientificismo, cuja presunção onisciente de ciência exata gera a tendência à cristalização do materialismo dialético sob a forma estereotipada e mecânica de um ‘marxismo’ positivista.

A correlação entre marxismo e positivismo estabelecida por Foucault, em *As palavras e as coisas*, é significativa para a abordagem da estética de Graciliano Ramos, cuja rigidez da fatura estrutural conduz seu realismo crítico à sensação pessimista de uma cristalização positivista. Foucault concebe sua história das ideias sob esquemas descontínuos, onde situa o campo epistemológico do ‘aparecimento do homem’ entregue a si mesmo perante a morte da metafísica. Esta leitura descontínua do mundo, situa, nesta ilha epistêmica desrelacionada com o antes e o depois da história, a irmandade de positivismo e marxismo, numa aproximação esclarecedora se lembrarmos que sob a base comum da racionalidade cientificista de seu tempo, estas faces da mesma moeda se desdobraram em fascismo e comunismo.

Foucault enquadra a promessa de libertação da verdade nesse contexto estrutural fechado, onde do mesmo ramo florescem dois tipos de análise: a positivista: «a verdade do objeto prescreve a verdade do discurso que, por seu turno, descreve a formação daquele», e a escatológica: «a verdade do discurso filosófico constitui a verdade em formação». Trata-se de um tempo sem metafísica, em que o transcendental tem seu campo crítico de busca reduzido ao empírico. Assim, o positivismo de Comte e a escatologia de Marx são indissociáveis: «um discurso que se pretende ao mesmo empírico e crítico não pode deixar de ser a um tempo positivista e escatológico; o homem surge nele como uma verdade ao mesmo tempo reduzida e prometida» (s.d: 417).

A secura asseverativa da visão de mundo, como ‘redução’, e a reclamação judicante contra ele, como ‘promessa’, conformam o estilo de Graciliano: são aspectos sedimentados, de maneira mais precisa que em *Caetés*, a partir da inauguração da grande obra em *S. Bernardo*: avanço a partir de si mesmo na superação do velho mundo, como faz Paulo Honório, e sua própria superação a seguir, é um movimento diagnosticado e prognosticado para a burguesia pelo *Manifesto comunista* (1999). Mas na ‘redução’ e na ‘promessa’, o bíblico desaturizado sintetiza dialeticamente os dois termos numa promessa reduzida às circunstâncias, a partir das quais ‘os homens fazem a história’, e o cogito desolado, sem suporte transcendental, procura em si mesmo como ‘autor-ator’, na formulação de Rolando Morel Pinto, a configuração plena do personagem, plenitude dialética que Graciliano insistentemente lembrou com o binômio ‘interior-exterior’, cobrando-a, como provam crônicas e resenhas coletadas em *Linhas tortas*, de Jorge Amado, em *Suor*, e de Newton Freitas, nas suas memórias-reportagens em *Porão*, relativas à experiência de prisioneiro na leva de 1936, além de apontar sua falta na segregação, por ele avaliada como cretina, entre literatura realista e intimista, na crônica *Norte e Sul*, e nos conselhos em cartas à esposa e irmã que queriam fazer literatura.

O recorte de classe com que enquadra seus viventes não se limita à camada

exterior de uma ideologia professada. O autor-ator sistematiza seu processo criativo perscrutando no 'interior' de si mesmo as condições de cada classe, enquadradas no 'exterior' da grade social. Se filtrarmos sua produção principal, limitando-a a três romances e duas memórias, veremos que, ao contrário do que sugeriu Aurélio Buarque de Holanda a Carpeaux – «representar cada uma das obras de Graciliano Ramos um tipo diferente de romance» (Carpeaux, 1988: 194) – há uma organicidade da obra que contradiz a idéia de 'série' desrelacionada, em contraposição ao 'ciclo', no modo como Alfredo Bosi a apresenta em *História concisa da Literatura Brasileira*, e Flora Sussekind assimila, em *Tal Brasil, qual romance?* (1984: 170), para contrapô-la principalmente à literatura de José Lins do Rego. Graciliano, de modo descendente, de acordo com a própria situação de classe e pelo pudor antipopulista que não queria falar do povo sem conhecer seu 'interior', conduz sua criação gradativamente do burguês em *S. Bernardo* (1934), ao pequeno-burguês em *Angústia* (1936), e à proletarização em *Vidas secas* (1938), esgotando sua ficção sob o prisma econômico do contexto histórico: a Revolução de 30 para a modernização burguesa, a Insurreição Comunista de 35 para o voluntarismo pequeno-burguês, o Estado Novo de 37 para a proletarização que se expandia. Esgotadas para o geométrico e econômico marxista as possibilidades de ficção, depois de equacionar as três classes, resta, afinal, ao materialista histórico buscar as razões concretas da própria obra, pelas balizas da confissão: a gênese da autoria em *Infância* e a sua consequência histórica, em *Memórias do cárcere*.

O teórico recolhe a ficção e a confissão através da densidade reflexiva de um cogito desenraizado, incomodado com o mundo, desde a hostilidade do ambiente familiar em que cresceu. Com o aprendizado oprimido do despertar da consciência, o espanto interrogativo atravessará seu tempo, indo, nos termos de Antonio Candido em *Os bichos do subterrâneo*, da «necessidade de inventar à necessidade de depor» (1971: 98) – mas menos por casualidade que pela coerência orgânica dos desdobramentos a que o induziu a sistematicidade da razão órfã.

A oposição simetricamente proporcional que Bosi aponta entre Guimarães Rosa e Graciliano, com o título por si só explicativo de *Céu, inferno* (1988), pode já ser pressentida pelo senso comum graças à profusão de um em contraste com a economia do outro, o qual, avesso aos 'comos' comparativos e aos devaneios metafóricos do tipo proustiano, deixa sua obra, em linguagem 'de fotograma', pronta para o filme.

Em seu ensaio *Realidade e realismo*, coletado em *Recortes* (1993: 123-129), Antonio Candido retoma as reflexões de Proust para contrapor o que chama transrealismo de sua visão dinâmica e poliédrica à visão estática e plana da topografia realista positiva dos irmãos Goncourt. Como Proust deixou formulado, tanto em sua correspondência como no último volume da obra, a intenção não é incorporar vorazmente a minuciosidade do real, mas, voando com direção definida como o pombo-correio, representar o processo para que a mutabilidade revele as leis do humano, dando à arte o papel de eternizá-las no relativismo que o fluxo camaleônico comprova. Sua literatura procura representar o presente da consciência rememorativa no processo de ir e vir da produção textual, que ultrapassa a topografia realista positiva dos irmãos Goncourt, da qual se aproxima Graciliano Ramos, que ao invés de procurar o processo (movimento, existência, autoria) da estrutura, apresenta objetivada a estrutura (cristalização, literatura) do processo.

A forma rígida de sua expressão organizatória conduz esta estabilização positiva da obra a uma leitura pelo prisma do pessimismo e da estagnação, a qual entretanto não se dá conta de que a fixação realista dos diagnósticos sobre o humano, plenos de 'interior-exterior', filia-se ao racionalismo cientificista, cujo campo epistemológico, se por um lado originou o determinismo positivista, por outro tem o socialismo 'científico' fundamentado no materialismo dialético, que consagra ao homem a responsabilidade pela sua libertação, sob as circunstâncias da própria história. A avaliação nada eufórica do 'por-fazer', em Graciliano, responde bem às advertências de Lukács, em *Realismo crítico hoje*, a respeito do equívoco da aplicação direta de um marxismo partidário na conformação da obra literária, ao lembrar que qualquer saber ou teoria devem ser mediatizados como forma de aprofundamento do real para a elaboração artística (1969: 140).

A homologia estrutural entre a forma literária de Graciliano Ramos e a 'ortodoxia', a 'uniformidade', o 'racionalismo de planejamento' indica sua modernidade

menos por aproximação com o estado totalitário comunista do século XX que pela vontade-de-ordem como vontade-de-justiça. A obra é construída na inexorabilidade do presente, onde permanece, cristalizada, na contradição em que pulsa o futuro, prisioneiro. Ao invés de convivência com a «dialética da ordem e da desordem» do «mundo sem culpa», tal como Antonio Candido avaliou em *Dialética da malandragem* (1988: 19-54) a forma brasileira de *Memórias de um sargento de milícias*, em Graciliano Ramos a desordem é repelida por seu diagnóstico, operado pela ordem como uma promessa cética em que latejam tensas as contradições. Se a «sabedoria irreverente pré-crítica», das *Memórias de um sargento de milícias*, rompe com a «linguagem convencional de um grupo restrito, comprometido com uma certa visão do mundo» (1988: 52), como indica Antonio Candido a respeito do estilo empertigado de Alencar, nem por isso a construtura pétrea do «caos organizado» – para usar agora o termo com que o mesmo crítico qualificou *Angústia* em *Ficção e confissão* (1999: 60) – deixa de atuar criticamente, propondo pela forma marxista a construção revolucionária da ‘ordem’, a cujo desejo como vontade-de-justiça a obra de Graciliano Ramos começou a dar expressão durante a história dos anos 30.

BIBLIOGRAFIA

- Auerbach, Erich (1976), *Mimesis*, São Paulo, Perspectiva.
- Benjamin, Walter - Horkheimer, Marx - Adorno, Theodor W. - Habermas, Jürgen (1980), *Textos escolhidos*, São Paulo, Abril Cultural. (Os Pensadores).
- Bosi, Alfredo (1988), *Céu, inferno*, São Paulo, Ática.
- Bosi, Alfredo (1988a), «Céus, infernos (entrevista)», *Novos Estudos- Cebrap*, n° 21, São Paulo, Cebrap, pp. 100-115.
- Bosi, Alfredo (1972), *História concisa da Literatura Brasileira*, São Paulo, Cultrix.
- Candido, Antonio (1970), «Dialética da malandragem», *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n° 8, São Paulo, Universidade de São Paulo, pp. 67-89.
- Candido, Antonio (1999), *Ficção e confissão*, São Paulo, Editora 34.
- Candido, Antonio (1998), *O discurso e a cidade*, São Paulo. Duas Cidades.
- Candido, Antonio (1993), «Realidade e realismo», in *Recortes*, São Paulo, Companhia das Letras, pp. 123-129.
- Candido, Antonio (1971), *Tese e antítese*, São Paulo, Nacional.
- Carpeaux, Otto Maria (1988), «Visão de Graciliano Ramos», in Ramos, Graciliano, *Angústia*, São Paulo, Círculo do Livro, pp. 193-201.
- Falleiros, Marcos Falchero (2002), «A figura da grade», *Teresa*, revista de literatura brasileira, n° 3, Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas, FFLCH - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP. São Paulo, Editora 34, pp. 237-251.
- Falleiros, Marcos Falchero (1990), *A retórica do seco*. São Paulo, FFLCH - USP, Dissertação de Mestrado.
- Foucault, Michel (s.d.), *As palavras e as coisas*, Lisboa: Portugalia.
- Hirszman, Leon (1973), *São Bernardo. A estreia um ano e meio depois*. *O Globo*. Rio de Janeiro, 13. out., pp. 5-6 (fonte: IEB, Arquivo Graciliano Ramos, série Recortes, pasta 6- p.109^a).
- Lukács, Georg (1969), *Realismo crítico hoje*, Brasília, Coordenada de Brasília.
- Marx, Karl - Engels, Friedrich (1999), *O manifesto comunista*, Rio de Janeiro, Paz e Terra (Leitura).
- Lins, Álvaro (1971), «Valores e misérias das vidas secas», in Ramos, Graciliano, *Vidas secas*, São Paulo, Martins, pp. 9-40.
- Mourão, Rui (1969), *Estruturas - ensaio sobre o romance de Graciliano Ramos*, Belo Horizonte, Tendência.
- Oliveira, Franklin (1987), «Mesa-redonda», in Garbuglio, José Carlos, *et alii*, *Graciliano Ramos*, São Paulo, Ática (Escritores Brasileiros), pp. 417-454.
- Pinto, Roland Morel (1962), *Graciliano Ramos - autor e ator*, Assis, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Assis.
- Ramos, Graciliano (1988), *Angústia*, São Paulo, Círculo do Livro.

- Ramos, Graciliano (1984), *Caetés*, Rio de Janeiro, Record.
- Ramos, Graciliano (1981), *Cartas*, Rio de Janeiro, São Paulo, Record.
- Ramos, Graciliano (1984), *Infância*, Rio de Janeiro, Record.
- Ramos, Graciliano (1980), *Linhas tortas*, Rio de Janeiro, São Paulo, Record.
- Ramos, Graciliano (1985), *Memórias do cárcere*, Rio de Janeiro, São Paulo, Record, (2 v.).
- Ramos, Graciliano (1985a), *S. Bernardo*, Rio de Janeiro, Record.
- Ramos, Graciliano (1971), *Vidas secas*, São Paulo, Martins.
- Schwarz, Roberto (1978), *O pai de família e outros estudos*, Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- Sussekkind, Flora (1984), *Tal Brasil, qual romance?* Rio de Janeiro, Achiamé.
- Wöfflin, Enrique (1988), *Conceptos fundamentales de la historia del arte*, Madrid, Espasa-Calpe.

Impossivelmente: sobre a crise e a política em Guimarães Rosa

Felipe Bier
Universidade de São Paulo (USP)

felipebier@gmail.com

Resumo:

Este trabalho tentará percorrer os caminhos criativos de *Grande sertão: veredas* de modo a evidenciar como o autor faz confluírem dois vetores de modernização: aquele que tensiona as relações rurais do sertão brasileiro e outro que faz este conteúdo tocar o funcionamento íntimo da lei moderna. Postando-se no umbral da norma, à literatura rosiana seria possibilitado o mergulho nos dilemas da representação moderna, forjando-lhe uma terceira margem da potência representacional, que ao tomar para si a tarefa de fazer a palavra emergir como que de seu lugar de nascimento, coloca sob nova relação as formas do possível (a política e a palavra *representadas*) e do impossível (a política e a palavra *imediatas*). Através desta conjugação do possível e do impossível, Guimarães Rosa faria da crise a abertura de um novo horizonte político.

Palavras-chave: Guimarães Rosa; Modernidade; Política; Literatura brasileira; Violência

Abstract:

This work will try to follow *Grande sertão: veredas*'s creative paths to reveal the ways by which the author gathers two historical lines of force: the first one that can be described as a force that stresses the rural relations of the Brazilian sertão, and a second one that makes this literary content touch the intimate functioning of modern law. By placing itself on the edge of modern law, Rosa's work apprehends the potency that animates it, giving it a new use. This is a way of understanding how *Grande sertão: veredas* can combine, without any contradiction, the possible forms of politics and literary representation with its impossible forms, as imagined in an immediate use of politics and literary word. By combining the possible with the impossible, Guimarães Rosa turns crises into the opening of a new political horizon.

Keywords: Guimarães Rosa; Modernity; Politics; Brazilian literature; Violence

Na conhecida entrevista concedida a Günter Lorenz em 1965, Guimarães Rosa em certo ponto afirma: «A política é desumana, porque dá ao homem o mesmo valor que uma vírgula em uma conta. Eu não sou um homem político, justamente porque amo o homem. *Deveríamos abolir a política*». (Lorenz, 1991: 77, grifo meu). Na mesma oportunidade, o autor diz: «O bem-estar do homem depende do descobrimento do soro contra a varíola e as picadas de cobra, *mas também depende de que ele devolva à palavra seu sentido original*. Meditando sobre a palavra, ele se descobre a si mesmo. *Com isto repete o processo de criação*» (Idem: 83, grifos meus). Pretende-se, com este texto, fixar um ponto de vista crítico no espaço existente entre estas duas asserções, dando a ver qual seria o *modus operandi* específico da política que é rejeitado por Rosa em benefício de outro que, ao mesmo tempo em que expõe as formas íntimas da política na modernidade, se apropria e coloca em cheque estas mesmas estruturas.

Assim, esta pesquisa nasce de uma enraizada intuição: a de que, talvez a contrapelo do que próprias declarações do autor dão a entender, bem como da inclinação de grande parte da crítica especializada, a política está sim presente – em alguns momentos de forma pungente – nos textos de Guimarães Rosa, e em especial em *Grande sertão: veredas*, que será aqui o principal objeto de análise. Tal intuição levaria a crer que o caráter ‘divino’ de sua palavra literária e, sobretudo o alto senso de responsabilidade ética que sobre ela recai, remeteriam suas causas a um manejo altamente potente de seu conteúdo histórico.

A atenção a este entrelaçamento de temas insere esta ensaio no seio de uma rica corrente crítica que privilegia a leitura dos nexos políticos e históricos na obra de Guimarães Rosa. É de maneira unânime que, dentre os principais trabalhos com esta orientação, se considera a centralidade da questão da relação entre o arcaico e o moderno na obra rosiana. De maneira geral, o que se observa é que o balizamento

desta antinomia se dá pela visão de ‘modernidade’ que se emprega: com efeito, ao se considerar este processo político como uma necessária passagem do antigo ao novo, tem-se como consequência principal a replicação desta dualidade fundamental em várias outras: ‘bárbaro *versus* civilizado, anômico *versus* legal’ etc. O impulso que guia este texto, no entanto, envolve o questionamento sistemático destas polarizações: não somente porque o texto de Rosa insistentemente premia seus leitores com a reversibilidade ou mesmo a completa dissolução destes pares de oposição, mas principalmente por entender que a constante corrupção de dualismos diz algo a respeito tanto da modernidade quanto do funcionamento do elemento político na obra rosiana.

Dito isto, torna-se mais palpável a noção de modernização que guia em grande medida as preocupações em torno desta obra: parte-se do pressuposto de que há, no mínimo, dois potentes eixos históricos atuando em *Grande sertão: veredas*. O primeiro deles diria respeito ao manuseio de elementos da sociedade rural e patriarcal, da qual Guimarães Rosa extrai o grosso de sua matéria literária. Este material carregaria consigo grande parte das estruturas de poder que caracterizariam esta particular formação social: a obra rosiana distinguir-se-ia, portanto, em grande parte, pelo labor em torno destas estruturas; isto é, da tradução em forma literária das relações éticas e morais que organizavam o universo sertanejo. Neste sentido, ganha importância a constatação de que se trata de uma formação social que conheceu uma origem, a qual estabeleceria a especificidade de sua constituição, mas que, no momento preciso de sua transfiguração em forma, já se encontrava gravemente tensionada por sobretudo dois fatores: um endógeno, qual seja, a crescente tendência à mudança da chave produtiva da subsistência para a monocultura; outro exógeno, que conformaria a pressão do governo centralizado, quando da instituição da república, para o avanço de um código abstrato do direito em detrimento da resolução pessoal e local das querelas políticas.

O cruzamento destes dois fatores dá a ver que, ao invés de apreender uma formação social estática e imutável, Guimarães Rosa se imiscui num universo sujeito a profundas reestruturações que, como consequência, sofreria também graves reelaborações de sua organização ética. Desta maneira se compreende o primeiro vetor de modernização reivindicado neste trabalho: tratar-se-ia de uma força que promove a torção de elementos tradicionais, pujança que legaria a estas formas sociais importantes fraturas sobre as quais atuaria a maior parte da intervenção literária de Guimarães Rosa.

É preciso que se leve em conta, portanto, a ‘crise’ como principal característica dos arranjos sociais apreendidos literariamente por Rosa. Esta crise, no entanto, só revela satisfatoriamente suas nuances quando se tem em mente que, a contrapelo da marcada oposição entre detentores do poder e subordinados (ou entre senhores e escravos), possivelmente encontrada nos ensaios seminais sobre a sociedade brasileira (como *Casa Grande & Senzala*, de Gilberto Freyre), os vínculos de dependência nas fazendas do interior do Brasil dão forma a relações bastante específicas. Toma-se como pressuposto básico a ideia de que, ao contrário das fazendas litorâneas, as terras do interior, em sua origem, eram marcadas por uma fundamental característica: uma rusticidade no tratamento da diferença social. Uma precariedade avessa a uma clara divisão da terra e, em consequência, do trabalho. Tendo em vista esta sociedade que se erigiu em torno de uma ‘indiferença originária’, Antonio Candido, em sua obra *Os parceiros do Rio Bonito* (2001), advoga em favor da compreensão de uma formação social marcada pela estabilização em torno de frágeis arranjos sustentados por um precário equilíbrio entre a cultura de subsistência e o mínimo de cooperação mútua (cf. Candido, 2001: 56). É curioso que Candido identifique a oferta de mão-de-obra escrava como o fator marcante de ruptura desta ‘indiferença’ originária. O autor afirma:

A presença do escravo, depois do colono estrangeiro, levou a uma recomposição na organização dos bairros, onde os mais ricos abandonaram o sistema de cooperação vicinal, marcando assim a diferença crescente entre sítio e fazenda. Ao mesmo tempo, o latifúndio se formava à custa de proprietários menores, por compra ou espoliação [...]. Em consequência, a cultura tradicional sofreria impactos sérios, tendentes a marginalizá-la, isto é, torná-la um sistema de vida dos que não eram incorporados às formas mais desenvolvidas de produção. (Candido, 2001: 104-105)

O que se observa, portanto, com o avanço de formas modernas de produção no campo brasileiro, sobretudo a partir da segunda metade do século XIX, é sobretudo um esgarçamento dos antigos vínculos que organizavam a sintaxe social do sertão: se antes as relações em torno da terra eram amalgamadas pelo específico regime de dependência (no qual o proprietário cedia parte de sua propriedade para o usufruto de moradores, que, em contrapartida, eram-lhe leais), quando esta mesma sociedade tende a se diversificar, acompanha-se um quadro de concentração de poder nas mãos dos fazendeiros e de marginalização dos dependentes. Neste ponto, se observa o local propício para o nascimento da figura do jagunço, tão importante aos escritos de Rosa: uma vez lançado às margens do antigo regime de dependência, o homem livre do sertão não vê outra opção senão vender sua mão-de-obra para afazeres violentos.

A crise das relações de dependência, que faz surgir a figura do jagunço, traz consigo uma grave consequência ética: tendo-se em mente uma sociedade que antes tendia à resolução ‘imediata’ de seus conflitos, dada a extrema rusticidade de seu fundo social, nota-se que, com o avanço da modernização, as mesmas relações tendem à ‘mediação’. Dito de outra forma: a significativa diferenciação social entre fazendeiros e dependentes passa a instituir um abismo entre ambos, abismo sobre o qual os mecanismos da ética devem agir para fazer com que a lei funcione. Isto é, passa-se a ter uma clara distinção entre a voz que comanda a violência e aquela que a executa.

A opacidade no vínculo entre proprietário e dependentes é um tema de alta penetração na obra de Guimarães Rosa. No romance aqui em questão, no entanto, ele encontra um trabalho bastante específico nas personagens dos chefes jagunços, as quais conjugam, a um só tempo, atributos dos jagunços e dos proprietários. Esta configuração curiosa (a junção do centro irradiador da ética e sua ponta-de-lança) encontra necessariamente um enraizamento na crise das relações rurais, mas ao mesmo tempo chama a atenção para aquilo contra o que esta conjugação se está opondo. Este elemento pode tornar-se mais claro à luz do relato da trajetória de Medeiro Vaz, um dos mais ‘altos’ chefes retratados no livro. Diz Riobaldo:

O que tinha sido antanha a história mesma dele, o senhor sabe? Quando moço, de antepassados de posses, ele recebera grande fazenda. Podia gerir e ficar estadonho. Mas vieram as guerras e os desmandos de jagunços – tudo era morte e roubo, e desrespeito carnal das mulheres casadas e donzelas, foi impossível qualquer sossego, desde em quando aquele imundo de loucura subiu as serras e se esprou nos gerais. Então Medeiro Vaz, ao fim de forte pensar, reconheceu o dever dele: largou tudo, se desfez do que abarcavam, em terras e gados, se livrou leve como que quisesse voltar a seu só nascimento. Não tinha bocas de pessoa, não sustinha herdeiros forçados. No derradeiro, fez o que fez – por suas mãos pôs fogo na distinta casa-de-fazenda, fazendão sido do pai, avô, bisavô – espiou até o voêjo das cinzas. (Rosa, 2001a: 60)

Trata-se, sem dúvida, de uma história pouco usual: um fazendeiro de posses suficientemente largas para poder ficar ‘estadonho’ reage frente à violência e injustiça dos jagunços queimando a própria propriedade. Trata-se de um gesto cujo alto senso ético vem a primeiro plano, afinal, como afirma Riobaldo, a ele se segue uma urgência na tenção de reorganizar eticamente o sertão pelas próprias mãos: «Daí, relimpo de tudo, escorrido dono de si, ele montou em ginete, com cachos d’armas, reuniu chusma de gente corajada, rapaziagem dos campos, e saiu por esse rumo em roda, para impor justiça». (Rosa, 2001a: 60)

É interessante questionar-se, neste sentindo, acerca do teor do ‘mal’ combatido pelo gesto conjuntivo dos chefes jagunços, um gesto que mantém unidos, por meio da violência, o centro ético do sertão e seu braço violento, dando formas mitificadas a uma lei não-mediada. Os ‘desmandos dos jagunços’, o desrespeito brutal a comunidades inocentes, configuram um panorama de alta opacidade da lei: o ‘mal’, neste quadro de violência generalizada, pode ser compreendido como um estado anômico por excelência. Um estado em que o texto da lei se torna ilegível e todo exercício da violência toma as formas de um puro arbítrio.

Esta questão encontra amplo debate dentro da bibliografia crítica de Rosa. De modo geral, é possível identificar a tendência de vinculá-la à ausência de uma norma geral reguladora. É o que se pode observar, por exemplo, no comentário de Heloisa Starling: «Nesse cenário fortemente hobbesiano, em virtude não só da disputa real ou potencial pela posse de bens escassos, mas, principalmente, pela

inexistência de uma percepção segura e universal do que é certo ou que é errado, as condições de sobrevivência individual eram poucas» (Starling, 1999: 44). Esta é de certo uma interpretação pertinente, sobretudo quando se tem em mente o universo em ebulição que caracteriza o sertão de Guimarães Rosa. No entanto, tendo em vista a guerra dos soldados do governo como parte fundamental da trama e principalmente o caráter da ‘justiça’ pregada pelos chefes jagunços, como Medeiro Vaz e Joca Ramiro, resta a dúvida se o romance realmente aponta para o sertão brasileiro atribuindo-lhe os contornos de uma civilização anômica porque atrasada e retardatária em relação ao indiscutível parâmetro da lei moderna.

Esta dúvida ganha forças quando se coloca em cena uma das passagens mais intrigantes do romance: a caracterização do delegado Javezedão. Riobaldo, ainda no início de sua narrativa, conta a vez que entrou no mesmo vagão de um trem no qual estavam um delegado profissional e seu assistente. O narrador já havia deixado a jagunçagem quando isso ocorre, e veste boas roupas para não denunciar seu antigo ofício. Ele conta que pegara o trem quando, à sua frente, tomaram assento Javezedão, o delegado profissional, e seu capanga, sobre os quais diz: «e eu bem sabia os dois, de que tanto um era ruim, como o outro ruim era» (Rosa, 2001a: 34). Ele continua:

nunca vi cara de homem fornecida de bruteza e maldade mais, do que nesse. Como que era urco, trouxe de atarracado, reluzia um crú nos olhos pequenos, e armava um queixo de pedra, sobrancelhonas; não demedia nem testa. [...] Arre, e bufava, um poucadinho. Só rosneava curto, baixo, as meias-palavras encrespadas. (Rosa, 2001a: 34)

A descrição grotesca do delegado não deixa dúvidas de que dificilmente ele pode ser reinvidicado como um paladino da lei; sobretudo quando se tem consciência do julgamento de Riobaldo acerca dos afazeres do delegado: «Vinha reolhando, historiando a papelada – uma a uma as folhas com retratos e com os pretos dos dedos de jagunços, ladrões de cavalos e criminosos de morte. Aquela aplicação de trabalho, numa coisa dessas, gerava a ira na gente» (Rosa, 2001a: 34).

Riobaldo conduz sua descrição animalizante do profissional da lei de modo a entrelaçar a natureza de seu ofício – o cumprimento de preceitos verdadeiramente ligados a um código abstrato e, portanto, burocrático do direito (a papelada com fotos e digitais dos sertanejos) – ao seu modo brutal de emprego da norma. Sua descrição, bem como os próprios contornos da primeira guerra que se luta no romance, lançam um espectro de dúvida acerca da noção de modernização utilizada por boa parte da crítica rosiana. Com efeito, como se pode observar no comentário de Starling supracitado, é comum que se entenda a passagem do arcaico para o moderno como a passagem da anomia para a norma, ou da crise para a segurança ética, tal qual sugeriria um entendimento rápido do contrato social proposto pelo teórico Thomas Hobbes (2008). No entanto, é proveitoso que se atente a uma interpretação menos positiva do contrato social: na esteira de autores como Walter Benjamin (2011) e Michel Foucault (1988), o filósofo Giorgio Agamben pôde observar que o cenário descrito por Hobbes, que caracteriza o estado de natureza, não pode ser considerado como um estágio ultrapassado do direito: ao contrário, trata-se de seu núcleo duro, o coração que mantém a lei moderna em atividade. Diz o autor:

O estado de natureza hobbesiano não é uma condição pré-jurídica totalmente indiferente ao direito da cidade, mas a exceção e o limiar que o constitui e o habita; ele não é tanto uma guerra de todos contra todos, mais exatamente, uma condição em que cada um é para o outro vida nua e *homo sacer*. (Agamben, 2002: 112, grifo no original)

O vulto da vida nua, que figura no centro do argumento do autor, encontra inspiração em uma breve passagem ao final do ensaio *Zur Kritik der Gewalt* (em português, *Para uma crítica da violência*), de 1921 de Walter Benjamin (2011), no qual o autor alude à ficção da vida sagrada que, modernamente, foi elevada ao patamar de instituição central do direito. Aos olhos do filósofo alemão, aquilo que era antes o subproduto dos movimentos de soberania (a saber, uma vida que se tornava sacra para simplesmente servir de suporte ao direito), na modernidade é lançada ao centro da vida política. Em outras palavras: como afirma Agamben, o que antes era limiar, margem, passa a ser o centro da *polis*.

Esta definição guarda uma semelhança inquietante com o panorama encontrado

em *Grande sertão: veredas*. Talvez em nenhum outro escrito da literatura brasileira confundiram-se de maneira tão convincente os limites entre o centro e a periferia, o sertão e a cidade, a civilização e a barbárie. Com efeito, o conteúdo do romance parece tragar, para esta zona de impossível distinção, toda e qualquer possibilidade de discernimento entre o que está ‘dentro’ e o que deve ser mantido ‘fora’. Desta inquietante característica, é possível afirmar que reclama necessariamente um vínculo com a lei moderna:

Um dos paradoxos do estado de exceção quer que, nele, seja impossível distinguir a transgressão da lei e a sua execução, de modo que o que está de acordo com a norma e o que a viola coincidem, nele, sem resíduos (quem passeia após o toque de recolher não está transgredindo a lei mais do que o soldado que, eventualmente, o mate a esteja executando). (Agamben, 2002: 65)

Habitando precisamente este paradoxo, portanto, é possível dizer que também a norma moderna caracteriza-se por uma ‘crise’ interna: seu centro, ao contrário de se caracterizar por uma indiscutível segurança ética, atém-se a uma zona de impossível execução da lei. Isto é, trata-se, como dito, de um local necessário para a sobrevivência da lei, mas que, aporeticamente, implica em seu próprio abandono. Em termos claros, nos momentos de crise da lei, qualquer ato do soberano, mesmo que longe de estar respaldado pelo texto da lei, ganha uma imprescindível ‘força-de-lei’. É, portanto, neste sentido que se afirma que a modernidade pode se caracterizar por uma grave inconsistência ética: por um estado em que a observância da lei tende à ‘impossibilidade’, já que, neste estado de indistinção, seu texto é ilegível e a lei não é senão a força que se vincula autoritariamente à vida.

Diante deste quadro é possível jogar uma interessante luz sobre a inclinação violenta daquele que, em *Grande sertão*, transpira o próprio ‘mal’: Hermógenes, quando do evento do julgamento de Zé Bebelo, propõe como ‘acusação’ a seguinte pena: «Acusação, que a gente acha, é que se devia de amarrar este cujo, feito porco. O sangrante... Ou então botar atravessado no chão, a gente todos passava a cavalo por riba dele – a ver se vida sobrava, para não sobrar!» (Rosa, 2001a: 279). O julgamento em si pode ser considerado uma importante alegoria do funcionamento da lei no romance: a suspensão da morte de Zé Bebelo em batalha de certo cria um impasse ao modo sertanejo de resolução dos conflitos. Sobre a vida suspensa, é inevitável que deva recair uma ‘decisão’ acerca de sua vida ou morte. Trata-se, assim, do exato ponto a que Benjamin chama a atenção quando afirma que «O destino se mostra portanto quando se considera a vida de um condenado, no fundo, uma vida que primeiro foi condenada e por isso tornou-se culpada. [...] O direito não condena à punição, mas à culpa. Destino é o nexo de culpa do vivente» (Benjamin, 2011: 94). Neste estado de total opacidade da lei, ela encontra em sua ‘impossibilidade’ sua maior vigência quando, sob a posse do destino da vida aprisionada, a ‘decisão’ ganha as formas da ‘acusação’ de Hermógenes, confundindo-se com um total arbítrio violento.

É neste sentido, portanto, que se pode afirmar que a proposta de Hermógenes de fato representa um estado de total arcaísmo da lei. Mas tal arcaísmo não pode, de maneira alguma, ser entendido como um estágio a ser superado pela instauração da norma moderna: antes, ele diz respeito muito mais à presença desta norma que, em seu intento universalista, almeja cobrir a vida em todos seus aspectos, legando entre seu texto e a vida que deseja regular o vazio da exceção. O ‘excesso de violência’ ligado ao ‘mal’ e claramente visível na proposta de Hermógenes dá a ver, portanto, de que maneira os vetores de modernização, no romance, tendem à coincidência no ponto de principal crise ética: aquele no qual a lei é ‘impossível’. O vislumbre deste ponto em que a impossibilidade da lei se enlaça à forma literária expõe o mito jagunço como resistência à inconsistência da vida dos dependentes frente a um arranjo de forças que se lhes tornava cada vez mais desfavorável: um panorama de desagregação de formas tradicionais de vida, um tectonismo social, que, em última instância, pode facilmente ser entendido como uma inconsistência ética. O salto do local para o universal, no caso da obra rosiana, se dá portanto sem qualquer mediação precisamente porque o trabalho sobre a impossibilidade da lei revela, em perfeita conjugação, uma face sertaneja e outra moderna.

Neste contexto, portanto, é natural que o espectro obscuro da ‘decisão’, quando

a lei torna-se opaca, tenda a vincular-se à figura daquele que, no contexto sertanejo em crise, passa a concentrar o poder de decidir sobre a vida ou a morte. Assim se percebe que a própria ambiguidade na configuração dos chefes jagunços (ao mesmo tempo fazendeiros e dependentes) remete a um duplo vínculo histórico: de um lado, a crise das relações de dependência; de outro, o avanço da lei moderna, que necessita de seu fundo anômico para ganhar nexos.

Assim, *Grande sertão: veredas* oferece, através de suas figurações do ‘mal’ e do excesso de violência a elas associadas, o vislumbre da total coincidência de dois vetores de modernização que, sobretudo a partir do século XX, passam a ser parte determinante na história do país. Na medida em que se tem consciência da sobreposição de uma ‘urgência normativa’ à crise do direito cordial no interior do Brasil¹, é possível dar contornos mais precisos ao teor da crise que habita o coração de *Grande sertão: veredas*. Neste ponto de paradoxal ‘impossibilidade da lei’ há a total coincidência entre o que se poderia entender como o vetor local de modernização e sua face universal: este é exatamente o ponto em que, por exemplo, a livre manipulação da violência por parte do fazendeiro ou do jagunço mitificado pode vestir a máscara do mal, pois encarna a pura opacidade da lei, traduzindo assim o abismo entre aquele que decide sobre os destinos da violência e aquele sobre o qual incidem as forças deste destino. Dito de outra forma: a literatura de Rosa parece se postar precisamente no ponto em que a lei tende a apresentar-se enquanto mediação; mas, precisamente por isto, lhe é possível entrever que, para a constituição de uma representação da lei, é preciso que sua total impossibilidade lhe venha a primeiro plano, o que dá, a este movimento jurídico, as formas do mais puro paradoxo: através das vestes de uma completa anomia cumpre-se o intento mais profundo da lei.

A grande questão política, portanto, que se coloca ao romance de Guimarães Rosa é, deste modo, como reverter esta inconsistência ética, esta ‘impossibilidade’ de lei, em um novo uso de uma ‘potência de impossibilidade’, que possa oferecer um horizonte ético que prescindia da norma?

No fundo, a questão que se coloca à literatura de Rosa (e talvez, de maneira generalizada, ao *corpus* da literatura de alto alcance estético do século XX) é: qual é o uso que se pode fazer da crise? A saber, de uma crise bastante específica, que coliga, em um conluio oculto, uma inconsistência que atinge tanto a lei como a palavra. Trata-se, como se viu, de uma crise que diz respeito ao caráter ambíguo da relação que a modernidade mantém com a ‘representação’; seja ela a representação no sentido da norma, que almeja preencher o vazio entre lei e vida, seja no que toca a representação linguística, cujo problema traduz uma questão cara a Guimarães Rosa: como lidar com o abismo entre o signo linguístico e a coisa que este signo designa? Como se vê, ao mesmo tempo em que a modernidade caracteriza-se como uma época na qual a representação ganha uma importância nunca experimentada, traz-se no bojo desta urgência representativa o mecanismo que lhe é necessário para sua própria sustentação: em se tratando da norma ou do signo linguístico, trata-se no fundo da mesma engrenagem reclamada por ambos, aquela que arregimenta uma potência que, para fazer-se ato, deve atravessar sua própria impossibilidade. Isto é: a lei necessita da anomia para erigir a norma; a palavra necessita do indizível para comunicar-se. Assim, seria possível afirmar que a época moderna é aquela que mantém uma relação inquietante com a crise: ao mesmo tempo em que a culpa ou o signo linguístico têm em vista a estabilização da crise, este mesmo elemento caótico nunca consegue ser propriamente abandonado, uma vez que dele se necessita para que ambas a lei e a palavra tenham consistência.

Assim, utilizando-se livremente da inspiração psicanalítica, a modernidade encontra suas formas a partir do mecanismo de ‘recalque’ da crise: que, qual o *unheimlich*² de Freud (2010), nunca é verdadeiramente deixado de lado e, por isso, exerce importante papel nas fissuras entre lei e vida, palavra e coisa, consciente e inconsciente. Vindo à tona enquanto elemento que, em sendo a encarnação da relação ambígua mantida entre ‘consciência e inconsciência’, o *unheimlich* é também aquilo que, ao impor a necessidade do recalque, constantemente estabelece entre as duas instâncias seus limites. Guardando, portanto, simetria com o funcionamento do elemento inquietante no aparelho psíquico, a ‘decisão’ do soberano, no contexto da lei, também é um ato que, trazendo em seu seio um alto conteúdo de ambiguidade, consegue, no momento de crise, traçar uma nova linha distintiva entre o direito e a vida.

¹ A análise histórico-sociológica de Maria Sylvia Franco em *Homens Livres na Ordem Escravocrata* oferece um vislumbre do panorama a que aqui se faz menção.

² Termo de conhecida dificuldade de tradução. Vertido para o inglês como *the uncanny*, em português, na última tradução brasileira, foi traduzido por *inquietante*.

Não é fortuito, portanto, que esta mesma decisão ganhe, na obra de Guimarães Rosa, ‘ares inquietantes’: é o que se pode dizer, por exemplo, da última novela de *Sagarana*, *A hora e a vez de Augusto Matraga*. Nela, todas as linhas de força da narrativa ganham maior tensionamento no momento em que Nhô Augusto entrava a decisão do jagunço Joãozinho Bem-Bem, que almejava desferir sobre uma vida inocente uma violência que, mais do que punitiva, tinha como intuito fortalecer a lei que gravitava em torno do chefe. Contra esta injustiça a narrativa de Rosa reage com urgência: em oposição às colorações do ‘mal’ que impregnam a vingança injusta (ou seja, uma mera imputação de culpa cujo intuito é restabelecer a ‘mediação’ entre norma e fato), ganha força o vislumbre de um regime da diferença que prescindia da criação da referência entre norma e vida, entre palavra e coisa.

O trabalho sobre estes espaços vazios a partir dos quais se balizam as dualidades – sujeito/objeto, lei/vida, moderno/arcaico etc. – acaba sendo a fórmula do caráter político da narrativa rosiana. Neste sentido também ela promove uma tensa relação com a ‘modernidade’: ao mesmo tempo em que se embrenha no vazio do umbral da lei no contexto sertanejo, colocando à mostra as figurações que surgem deste local de pura crise ética, é também desta zona que o romance extrai sua força. Isto se torna mais palpável quando se tem em mente a tarefa paradoxal do chefe Riobaldo em *Grande sertão: veredas*: ele deve apropriar-se do ‘mal’ através do pacto para, através de uma vingança final, que dará fim à figura de Hermógenes, desativar a própria vingança.

E é exatamente isto que acontece quando o chefe Urutú-Branco abandona Diadorim ao abraço mortal com Hermógenes. O abalo que é gerado à narrativa com a morte do amigo que, em si, encarnava a oscilação entre um amor ‘possível’ e ‘impossível’, força-a a arregimentar-se em torno de um outro regime da diferença: aquele que não se coloque mais como mediação enquanto culpa ou signo linguístico. Fazer a palavra renascer como que de seu local de nascimento, dentro da perspectiva estético-política de Guimarães Rosa, nada mais é do que forjar uma narrativa que se embrenhe na crise da modernidade para, através da radicalidade deste mergulho, promover um abalo que torne inoperante a própria estrutural referencial, que anima a palavra enquanto representação.

Não é à toa, pois, que tanto em *A hora e a vez de Augusto Matraga* como em *Grande sertão: veredas* a forma literária alcance seu maior potencial estético quando revira o conteúdo da lei: através de uma só atitude formal, Guimarães Rosa consegue isolar, da crise da lei na modernidade (que colore em tons de ‘excesso’ a violência sertaneja em ambos os escritos), a potência que a anima. Mais do que isto, seu alto manejo estético torna inoperante esta potência que arregimenta sua ‘impossibilidade’ para a formação de referência: sobrando este resto de impossível após o abalo, Rosa faz incidir sobre esta potência um novo uso. Este gesto, portanto, não restitui a palavra a seu local arcaico, tampouco a condena à marca da eterna novidade: os termos desta operação, que marca a extrema especificidade da forma rosiana, não devem ser, pois, ‘arcaísmo’ *versus* ‘inovação’, e sim ‘possível’ e ‘impossível’. Somente desta maneira se podem vislumbrar os traços de um projeto literário que leva em conta a mitigação completa do espaço entre a voz que narra e a coisa narrada como direta consequência da conjugação da perfeita possibilidade da palavra (a representação) a sua perfeita impossibilidade (a palavra imediata).

É através da fidelidade a este intuito que a narrativa de Riobaldo, em *Grande sertão: veredas*, não parece em nenhum momento ser resgatada dos fundos de sua memória. Ao contrário, ela simplesmente se expõe, como diferença absolutamente desnudada. Isto é: trata-se da perfeita conjugação da palavra mediada, que surge na forma de um romance, à palavra imediata (a palavra impossível). Por isto não se tem a impressão, no contato com a literatura rosiana, que se está diante de uma representação do sertão: ao contrário, como afirmou Antonio Candido, «o Sertão é o Mundo» (Candido, 2006: 112) exatamente porque, postada entre a lei e a vida, entre a palavra e a coisa, Guimarães Rosa brinca com a potência que articula o universal ao particular. O trabalho literário nesta zona encontra sua maior expressão política ao conseguir reestruturar os fins desta potência referencial de modo a constituir uma narrativa que não é um ‘como se sertão’, mas apenas ‘sertão exposto’ que, ao pôr-se a nu em uma narração que não guarda nenhuma latência, pode apresentar-se enquanto o «*irremediável extenso da vida*» (Rosa, 2001a: 45, grifo meu).

BIBLIOGRAFIA

- Agamben, Giorgio (2002), *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*, Belo Horizonte, Ed. UFMG.
- Benjamin, Walter (2011), *Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)*, São Paulo, Ed. Duas Cidades - Ed. 34.
- Candido, Antonio (2001), *Os Parceiros do Rio Bonito: estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida*, 9ª ed., São Paulo, Ed. Duas Cidades - Ed. 34, 2001.
- Candido, Antonio (2006), *Tese e Antítese*. 5ª ed., Rio de Janeiro, Ed. Ouro sobre Azul.
- Lorenz, Günter - Coutinho, Eduardo F. (org.) (1991), «Diálogo com Guimarães Rosa», in *Guimarães Rosa*, Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira, pp. 62-97.
- Freud, Sigmund (2010), «O inquietante», in *História de uma neurose infantil: (O homem dos lobos): além do princípio do prazer e outros textos*, São Paulo, Ed. Companhia das Letras, pp. 329-376.
- Foucault, Michel (1988), *História da sexualidade I: A vontade de saber*, 16ª ed., Rio de Janeiro, Edições Graal.
- Franco, Maria Sylvania de Carvalho (1997), *Homens livres na sociedade escravocrata*, 4ª ed., São Paulo, Fundação Editora da UNESP.
- Freyre, Gilberto (2006), *Casa-grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*, 51ª ed., São Paulo, Global.
- Hobbes, Thomas (2008), *Leviatã ou Matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*, 2ª ed., São Paulo, Martins Fontes.
- Rosa, João Guimarães (2001a), *Grande sertão: veredas*, 19ª ed., Rio de Janeiro, Ed. Nova Fronteira.
- Rosa, João Guimarães (2001b), *Sagarana*, 1ª ed., Rio de Janeiro, Ed. Nova Fronteira.
- Starling, Heloisa (1999), *Lembranças do Brasil: teoria política, história e ficção em Grande Sertão: veredas*, Rio de Janeiro, Revan.

*„Eroi și martiri ai clasei muncitoare“. Biografia, ca tehnică a propagandei comuniste**

Cristina Diac

Institutul Național pentru Studiul Totalitarismului (Academia Română) București

cristinadiac2003@yahoo.com

Abstract:

Studiul de față își propune să discute o manieră de instrumentare a limbajului în folosul puterii politice în primii ani ai regimului comunist din România. Prima parte intenționează să explice trei noțiuni: partidul comunist din România între 1921-1944; biografia - locul, rolul și evoluția ei în timpul regimului comunist; «erou al clasei muncitoare». A doua parte discută tehnicile de falsificare a istoriei, așa cum rezultă ele din biografiile eroice ale militanți comuniști destinate publicului larg, apărute în anii 1945 și 1949.

Cuvinte cheie: Comunismul; România; Propaganda

Abstract:

“Working class heroes and martyrs”. The biography as technique of communist propaganda. This study aims to discuss a way of dealing with language in favor of political power in the early years of the communist regime in Romania. The first part is focused on three subjects: Communist Party of Romania between 1921-1944; biography - its place, role and evolution during the communist regime, “working class hero”. The second part discusses the tools used to falsify history, as they result from the hagiographic biographies of communist militants directed to the public and appeared from 1945 to 1949.

Keywords: Communism; Romania; Propaganda

Interzis 20 de ani, între 1924-1944, Partidul Comunist din România (PCdR) a ajuns forță politică de guvernământ în primul cabinet instalat la București după ieșirea României din alianța militară cu Germania și Italia, la 23 august 1944. Ascensiunea rapidă a partidului comunist, din spatele gratiilor în guvern, s-a datorat exclusiv contextului geopolitic creat la sfârșitul celui de-al doilea război mondial, tradus în plan practic prin presiunile exercitate de Moscova pentru cooptarea comuniștilor la guvernare. După o perioadă de coabitare cu partidele consacrate – Partidul Național Țărănesc, Partidul Național Liberal și Partidul Social-Democrat, în 1948 formațiunea comuniștilor a devenit unica¹ structură politică legală în statul român.

La capătul celui de-al doilea război mondial, pentru cea mai mare parte a populației partidul comunist reprezenta o necunoscută. Cu excepția fidelității absolute față de URSS, definitorie pentru această formațiune și cunoscută ca atare, liderii, istoria partidului, platforma politică a acestuia erau un mister pentru majoritatea populației. Mai mult, istoria partidului avea multe pete albe chiar și pentru puținii săi membri și simpatizanți: statutul de grupare clandestină organizată pe orizontală, în sistem de celule, a obturat serios relația dintre eșaloanele inferioare și conducerea PCdR, precum și pe cele dintre membri de partid obișnuiți². Pe fondul deficitului major de legitimitate, după 23 august 1944 a început operațiunea de popularizare a istoriei partidului comunist.

PARTIDUL COMUNIST DIN ROMÂNIA ÎNTRE CELE DOUĂ RĂZBOAIE MONDIALE

Fondat în 1921, prin sciziunea stângii, după un model aplicat pretutindeni în Europa din dispozițiile Internaționalei a III-a, PCdR s-a poziționat în scurt timp pe o platformă de ostilitate față de ordinea de drept instituită în România după primul război mondial. În decembrie 1923, la Conferința a VI-a a Federației Comuniste Balcanice, pentru România au fost votate trei rezoluții: asupra situației generale, în chestiunea agrară și a treia în problema națională. Aceasta din urmă conținea

* This work was supported by a grant of the Romanian National Authority for Scientific Research, CNCS-UEFISCDI, project number PN-II-RU-PD-2011-3-0260.

¹ Cu excepția unor formațiuni politice satelitare ori disidențe din vechile partide, gravitând în jurul PCR, fără influență reală în societate, care au dispărut treptat de pe scena politică. De pildă Partidul Național Liberal-Petre Bejan (succesorul PNL-Tătărescu, disidență din PNL care a acceptat în 1945 colaborarea cu PCR) a dispărut de la sine în cursul anului 1948, fără un act administrativ. În februarie 1949, o parte a Partidului Național Popular (fostă Uniunea Patrioților, partid al intelectualilor câștigați de PCR) a fuzionat cu PCR. Partidul Țărănesc Democrat a dispărut în cursul anului 1948. Partidul Național Țărănesc - Anton Alexandrescu a fuzionat în ianuarie 1948 cu Frontul Plugarilor, care la rândul lui a fost dizolvat în 1953. Pentru chestiunea partidelor politice în perioada de tranziție și primii ani ai regimului comunist, (Cătănuș, 2012, și Onișoru, 1996).

² De pildă Gavril Birtaş, membru în Secretariatul CC al PCdR în anii 1940-aprilie 1941, înțrebat în 1966 despre ceilalți colegi din conducerea partidului, a declarat că nu îl cunoscuse niciodată personal pe Zighelboim Ștrul, membru al aceleiași structuri ca și Birtaş. ANIC, Colecția Amintiri, memorii și însemnări ale unor personalități despre situația economico-socială și politică din România (Colecția 60), dosar 325/1966, f.5.

teza autodeterminării până la despărțirea de statul român a provinciilor unite cu Vechiul Regat la finele primului război mondial. Validată de următorul Congres al Cominternului³, teza autodeterminării unor părți din teritoriul statului român până la completa desprindere a fost inclusă în programul politic al PCdR la Congresul al III-lea, organizat în august 1924, la Viena.

Adoptarea unor teze ostile statului nu a rămas fără urmări. Presa legală a partidului a început să popularizeze noutățile impuse de Comintern. La finele lui decembrie 1923-începutul lui ianuarie 1924, imediat ce a revenit în țară, au fost arestați membrii delegației PCdR care admiseseră la Moscova teza autodeterminării. Confruntate cu o situație inedită⁴, pe parcursul anului 1924 autoritățile au perfectat cadrul legislativ necesar interzicerii partidului extremei stângi. Seria de măsuri luate împotriva partidului comunist în 1924, soldate cu interzicerea acestuia în decembrie 1924 a fost în directă legătură cu rezoluția în chestiunea națională, adoptată în decembrie 1923 de Federația Comunistă Balcanică. În ciuda propagandei care amprentează lucrările de istorie a partidului comunist apărute înainte de 1989, legătura de cauzalitate dintre cele două evenimente a recunoscută chiar și de istoricii oficiali ai regimului⁵.

Astfel, inserarea în programul politic a unui punct complet ostil tânărului stat unitar român a condamnat partidul comunist la o definitivă marginalitate. Între cele două războaie mondiale, oferta sa politică a fost găsită interesantă mai ales de unii dintre minoritarii ce nu se regăseau în statul național român (preponderent maghiari și evrei). Interzis de autorități, lipsit de un real suport popular și măcinat de un endemic conflict intern, partidul comunist din România a gravitat mereu în zona gri a disoluției.

Ajuns la putere imediat după 23 august 1944 grație presiunilor făcute de sovietici, partidul comunist aducea cu sine un important bagaj negativ. Pentru a surmonta handicapul reprezentat de istoria prea puțin glorioasă a partidului, aceasta a fost resemnificată, inclusiv cu ajutorul unor artificii discursive. Prima cauză a marginalității – interzicerea de către autoritățile regimului anterior, «burghezo-moșieresc» după cum era el definit de ideologia marxist-leninistă –, a fost lesne de convertit într-un fapt pozitiv, folositor prezentului. Ar fi trebuit justificate impopularitatea și incoerența internă.

BIOGRAFIA ÎN ISTORIOGRAFIA ȘI PROPAGANDA REGIMULUI COMUNIST

Relativ repede după 23 august 1944 a debutat operațiunea de popularizare a istoriei mișcării comuniste interbelice. Firește - o istorie rescrisă și resemnificată în acord cu cerințele momentului. Cum o istorie sintetică a partidului între cele două războaie mondiale s-a dovedit dificil de redactat (ba chiar imposibil, astfel că până în decembrie 1989 nu s-a putut cădea de acord asupra unei versiuni oficiale de istorie a PCR care să acopere întreaga perioadă a ilegalității), s-a ales calea biografiilor exemplare.

Metoda biografică – înțeleasă în dubla sa accepțiune: a) reconstituirea parcursului unui individ, realizată cu scopul de a explica fenomenele socioumane; și b) ansamblul activităților și procedeele utilizate pentru recompunerea biografiei unui individ (Iluț, 1997, p. 98), a fost mai puțin frecventată de istoriografiile marxiste (Knecht, 2000, p. 172), ce privilegiază «masele» în detrimentul individului. Din motive ideologice, dar și de ordin practic, ținând de evoluția raporturilor de putere între diferitele grupuri din interiorul PMR, scrierea biografiilor unor lideri comuniști comporta încă și mai multe dificultăți.

După autor și destinatar, textele cu caracter biografic produse în timpul regimului comunist pot fi încadrate în două categorii. Primele, în ordine cronologică, au fost textele de popularizare, în general de mică întindere, destinate publicului larg, scrise/semnate de neprofesioniști. Particularitățile acestor texte le fac interesante mai puțin ca sursă istorică, și mai mult pentru identificarea modalităților de falsificare a istoriei mișcării comuniste din România interbelică.

În timp⁶, au început să fie publicate și biografii realizate de istorici de la Institutul de Istorie a Partidului, cuprinse în rubrica «Evocări» a revistei *Anale*, editată de amintitul Institut. În paralel, au continuat să apară și texte de popularizare (*Eroi uteciști*, f.a.).

Un oarecare avânt al genului biografic, ca metodă de cercetare a trecutului, s-a

³ Congresul al V-lea, organizat la Moscova între iunie-iulie 1924.

⁴ Adaptarea din mers a legislației la noile realități a fost relatată de Marcel Pauker, într-o amplă autobiografie scrisă la cererea Cominternului, înainte de condamnarea sa la moarte în timpul Marii Terori. „Într-adevăr, guvernul a pus chiar atunci să se adopte la repezeală o lege anticomunistă, dar aceasta a survenit după arestări, nemaiimplicând deci cazul nostru. Pe bună dreptate, ne-am plasat pe poziția că noi nu am încălcat nici un fel de lege a țării [...]. Guvernul s-a zăpăcit în asemenea măsură încât, de pildă Dobrogeanu a fost condamnat la zece ani pentru complot, măcar că el fusese unicul acuzat în procesul său. Curtea de casație a trebuit să anuleze verdictul, în aplauzele generale“ (Brătescu, 1995: p. 80).

⁵ De pildă Marin C. Stănescu, un specialist în istoria partidului comunist interbelic, scria în 1971: „Situația creată prin afirmarea publică, în 1924, a pozițiilor amintite (a tezei autodeterminării, n.n.) a avut consecințe dintre cele mai grele pentru partidul nostru“ (Stănescu, 1971: 192).

⁶ Pentru o inventariere a biografiilor militanților mișcării comuniste clandestine în Sorin Șerban (1998), vezi «Ilegalități», (Boia, 1997/98: 133-147).

produs după Plenara CC al PCR din aprilie 1968, când au fost reabilitați o serie de militanți ai mișcării comuniste interbelice, condamnați în diferite procese, atât în timpul Marii Terori, cât și în procesele staliniste post-belice. În 1971, sub coordonarea lui Ion Popescu-Puțuri, ilegalist, directorul Institutului de Istorie a Partidului din deceniul șapte până în decembrie 1989, a apărut la Editura Științifică volumul *Purtători de flamuri revoluționare*, reunind portretele apărute anterior în publicația *Anale*. În deceniul opt au apărut în volum de sine stătător biografiile unor militanți precum Al. Dobrogeanu-Gherea (Cruceanu, Tănăsescu, 1971), Alexandru Constantinescu (Huscariu, 1970), Eugen Rozvan (Szikszay, Popa, Bulei, 1971), Josza Bela (Micu, Simion, 1971), David Fabian (Cutășteanu, Ioniță, 1972), Suzana Pârvulescu (Homenco, 1975), Timotei Marin (Stănescu, 1977), Filimon Sârbu (Bodea, 1978), Elek Koblos (Gergely, Stănescu, 1978). Parte dintre aceștia pieriseră la Moscova, în timpul Marii Terori (Al. Dobrogeanu-Gherea, David Fabian, Elek Köblös, Eugen Rozvan, Timotei Marin), alții – în țară, în timpul celui de-al doilea război mondial (Josza Bela, Filimon Sârbu, Suzana Pârvulescu).

În anii '80, interesul pentru biografiile ilegalistilor și pentru istoria partidului din ilegalitate descreește semnificativ. Astfel, rubrica de evocări din revista *Anale de istorie* a dispărut încă din a doua jumătate a anilor '70. Nu întâmplător, puținele biografii care mai apar în deceniul nouă au în centru ilegalisti precum Filimon Sârbu, avocat și anterior, ori pe cefaristul Ilie Pintilie (Popescu, 1983).

ILEGALIȘTI ȘI «EROI». PANTHEONUL COMUNIST

Pentru discutarea raportului dintre limbaj și putere, anume a modului cum s-a încercat legitimarea unei forțe politice marginale cu ajutorul unor artificii discursive, textele biografice destinate publicului larg sunt mai relevante decât biografiile redactate de istoricii profesioniști. Acestea apar pe piață primele, în ordine cronologică, și în multe cazuri au fost semante/asumate, nu se poate ști cu exactitate dacă și redactate integral, de lideri în funcție ai PMR, eventual cu experiență în mișcarea comunistă clandestină. Autoratul ar fi trebuit să reprezinte garanția «corectitudinii politice» a conținuturilor.

Încă din 1945, Editura Apărării Patriotice⁷ a lansat un mic volum, nesemnat, conținând biografii ale unor militanți comuniști decedați în perioada ilegalității, intitulat *Eroi și martiri ai luptei pentru bunăstarea poporului român*. Peste patru ani, în 1949, au apărut alte două broșuri – *Căzute în luptă*, conținând evocări biografice ale unor militanți ale stângii extreme și *Eroi și martiri ai clasei muncitoare*. Prima a apărut sub auspiciile Editurii Partidului Muncitoresc Român (PMR), a doua – editată de Federația Națională a Foștilor Deținuți și Internați Politici Antifasciști. În aceeași perioadă au apărut și unele mici biografii individuale, de pildă a Suzanei Pârvulescu (Chivu, 1948), soția liderului comunist Constantin Pârvulescu, care decedase în 1942, într-o casă conspirativă a partidului, din cauza unei probleme de sănătate. Autorea evocării era Ecaterina Chivu, soția viitorului prim-ministru Chivu Stoica, la rândul ei ilegalistă ce ispășise mai mulți ani de închisoare. Totuși, pentru acea perioadă, biografiile publicate individual au reprezentat mai mult excepția, optându-se pentru biografii colective.

Folosirea biografiei ca vector al propagandei, ori în scopuri didactic-moralizatoare, nu a fost o invenție a regimurilor comuniste. Cercetători care s-au aplecat asupra metodei biografice, în diferitele sale accepțiuni și moduri de utilizare, observă de pildă că *Viețile paralele* ale lui Plutarh, unde autorul compară, în oglindă, personaje ilustre din Grecia și Roma antică, este o lucrare greu clasabilă într-un gen anume, putând fi socotită de istorie, de filosofie sau o biografie colectivă (Wilmot H. McCutchen, la K.S.B. Keats-Rohan, f/d)⁸. Pornind de la viețile unor oameni iluștri, Plutarh a intenționat o scriere cu cert caracter educativ-moralizator.

Analizând un material biografic referitor la femeile engleze și americane din secolele al XIX-lea și al XX-lea, regăsibil sub forma unor colecții de texte biografice, Alison Booth observă că biografiile colective sunt în cele mai multe cazuri dominate de retorică și folosesc unor scopuri pur didactice. Prin criteriul de selecție folosit în alegerea personajelor ale căror vieți merită a fi aduse la cunoștința marelui public, mai mult chiar decât biografia individuală, colecțiile de texte gen «povestea vieții»

⁷ Continuatoarea în timpul celui de-al doilea război mondial a Ajutorului Roșu Muncitoresc (MOPR, după denumirea sovietică), Apărarea Patriotică era la origine o structură patronată de partidul comunist care avea ca scop colectarea de fonduri și bunuri pentru ajutorarea deținuților comuniști și a familiilor acestora. După război, Apărarea Patriotică a îndeplinit tot rolul unei organizații de asistență socială, care avea ca grupuri-țintă orfanii și văduvele de război, invalizii etc. (Măteșescu, 2/1965: 382-402) Apărarea Patriotică a fost desființată la începutul lui 1948.

⁸ Wilmot H. McCutchen, citat de K.S.B. Keats-Rohan în *Biography, Identity and Names: Understanding the Pursuit of the Individual in Prosopography*, disponibil on-line la <http://prosopography.modhist.ox.ac.uk/images/06%20KKR.pdf.pdf> (accesat 29.12.2012).

sunt traversate de «firul roșu» al retoricii. Astfel, o colecție de biografii ale unor oameni iluștri vor transmite invariabil cititorului sentimentul grandorii, ale unor militante feministe vor descrie în final feminitatea etc (Booth, 2004, pp. 9-10).

Persoanele incluse în galeria de «eroi și martiri ai clasei muncitoare» evident nu se mai aflau în viață la momentul redactării textelor biografice. Într-o primă fază, în 1945, au fost popularizați Ilie Pintilie, Donca Simo, Lazăr Grunberg, Bernad Andrei, Elena Pavel, Constantin David, Filimon Sârbu, Pompiliu Ștefu, Nicolae Mohănescu, Iustin Georgescu, Petre Gheorghe și Nicolae Atanasof, Francisc și Lili Paneth, Ada Marinescu, Dr. Kornhauser și Elisabeta Nagy – în total 17 nume. Dintre aceștia, majoritatea (Pintilie, Filimon Sârbu, Ștefu, Mohănescu, Petre Gheorghe, Nicolae Atanasof și ultimii cinci) fuseseră condamnați la moarte de regimul lui Ion Antonescu. Ilie Pintilie, Elena Pavel și Donca Simo muriseră în închisoare, primii doi în urma unor accidente (primul la cutremurul din noiembrie 1940 care a distrus închisoarea Doftana, a doua în urma unui incendiu cauzat de bombardamentele aviației americane asupra Ploieștiului, din 1943); Donca Simo a murit anterior războiului, urmare a unei afecțiuni netratate în regim penitenciar. Lazăr Grunberg și Andrei Bernad muriseră într-un lagăr din Transnistria.

Volumul *Eroi și martiri ai clasei muncitoare*, din 1949, a inclus în galeria meritușilor pe socialistul Ștefan Gheorghiu (decedat în martie 1914, cu șapte ani înainte de apariția partidului comunist), pe Ilie Pintilie, Bela Breiner, Gheorghe Crosneff, Haia Lifschitz și Josza Bela – cu totul șase persoane. Dintre aceștia, Ilie Pintilie fusese evocat și în 1945.

În primii ani, au fost alese pentru glorificare persoane despre care se putea spune că muriseră «în slujba cauzei», indiferent de origine etnică ori apartenență de gen. Mai mult, moartea celor mai mulți dintre ei se produsese în condiții dramatice, urmare a unei stări de conflict cu regimul consfințită de justiție. Cu timpul, structura pantheonului comunist a cunoscut modificări. Sub egida Uniunii Tineretului Comunist, spre finalul regimului a apărut o producție greu definibilă (*Eroi uteciști*, f.a.) (nesemnată, fără editură, fără an și loc de apariție, biografiile prezentându-se sub forma unor pliante), care oferea date despre următorii: Constantin Burcă, Iosif Clisci, Ludovic Czeller-Gal, Cornel Elias, Iosif Fonaghi, Iustin Georgescu, Petre Gheorghe, Constantin Godeanu, Haia Lifșit (așa apare ortografia numelui), Ludovic Minschi, Elena Pavel, Vasile Roaită, Alexandru Rusu, Filimon Sârbu, Vasile Tudose – în total 15 persoane.

În statistica de studiu aflat în volumul ce inventariază miturile comunismului românesc (Șerban, 1997, pp. 146-147) apar 19 nume, inclusiv ale lui Nicolae și Elena Ceaușescu.

Analizând strict numeric, se poate concluziona că indiferent de modificarea structurii, pantheonul comunist a fost destul de redus, atât în anii '50, cât și în deceniul nouă neavând mai mult de 20 de ocupanți (între 15 și 20). Observația este cu atât mai interesantă cu cât numărul «ilegaliștilor» a crescut de-a lungul regimului comunist, în ciuda biologiei care ar fi trebuit să conducă spre fenomenul invers. Secretul gonflării numerice a grupului ilegaliștilor constă în măsuri de ordin administrativ.

Cu timpul, au fost create sisteme de evidență a membrilor și simpatizanților partidului comunist ilegal, a deținuților și internaților politici antifasciști, precum și a celor decedați în diferite împrejurări înainte de 23 august 1944. În 1947 a apărut Federația Română a Foștilor Deportați și Deținuți Politici Antifasciști (sucursala română a FIAP). Conform actului constitutiv, aceasta se ocupa, între altele, de «ajutorarea foștilor deportați sau deținuți politici suferinzi, a văduvelor și a orfanilor lor» (punctul II. a) din Statut), «cercetarea morții deportaților și deținuților politici dispăruți și furnizarea de informații asupra lor» (punctul II. b), «menținerea amintirii prețioase a deportaților și deținuților politici căzuți victime terorii fasciste»⁹ (punctul II. c). Așadar, Federația nu era doar o structură pro-memoria, ci și un for de validare a calității de «erou».

În octombrie 1955, prin hotărâre a Secretariatului CC al PMR, Federația și-a schimbat denumirea în Asociația Foștilor Deținuți Antifasciști (AFDA). În mai 1956 a fost constituită o comisie formată dintr-un reprezentant al Comisiei Controlului de Partid, unul de la Secția Cadre a Comitetului Central, unul de la Secția Organizatorică și un reprezentant al Asociației. Câteva luni, Comisia a controlat modul cum se acordase calitatea de ilegalist. Referatul final al comisiei indica

⁹ Arhivele Naționale Istorice Centrale (ANIC), Fondul 45, dosar 1, f. 1.

modalitățile de ținere a evidenței ilegaliștilor, pe ce criterii să se facă repartizarea în muncă a membrilor de partid cu stagiul în ilegalitate, modalitățile de acordare a stimulentele morale și materiale, a ordinelor și medaliilor. Un an și jumătate mai târziu, în mai 1958, situația AFDA a fost discutată în Secretariatul CC al PMR, constatându-se că «ajutoarele și pensiile au fost acordate în unele cazuri cu ușurință». Ca urmare, Asociația a fost practic definiată, chestiunea evidenței ilegaliștilor fiind preluată de diferite structuri ale partidului. Funcția de reprezentare în relația cu asociații și federații similare din străinătate a fost încredințată unui Comitet al foștilor deținuți antifasciști¹⁰.

Conform referatului comisiei prezentat Secretariatului CC în ianuarie 1947, la data amintită în România existau aproximativ 5500 de ilegaliști. Numărul îi cuprindea atât pe membrii de partid cu stagiul în ilegalitate, dar și masa mult mai mare a simpatizanților¹¹.

Evaluarea calității de ilegalist s-a modificat radical după venirea la putere a lui Nicolae Ceaușescu. Dacă până atunci se acordase cu parcimonie, ulterior cuvântul de ordine a fost indulgența. La Congresul al IX-lea al PCR, din 1965, primul după alegerea lui Nicolae Ceaușescu în funcția de secretar general al PCR, s-a decis extinderea grupului de ilegaliști. Până atunci, doar 1209 persoane erau considerate strict membri de partid cu stagiul din ilegalitate (ilegaliști propriu-ziși). Prin decizia Congresului, în următorii trei ani li s-a mai acordat statutul de ilegalist la încă 3180 de persoane, rezultând un total de 4209 membri ai PcdR ilegal (Degeratu, 2012, pp. 212-213). De-a lungul timpului au existat mult mai multe cereri de accedere în grupul amintit. Fondul Dosarele personale ale luptătorilor antifasciști, aflat la Arhivele Naționale din București cuprinde aproximativ 9000 de fișe de evidență a ilegaliștilor, reprezentând tot atâtea persoane care au solicitat analiza cazului.

Calitatea de ilegalist a fost în ultimă instanță o chestiune administrativă, guvernată de reguli modificate în mai multe rânduri, funcție de momentul politic. Între timp, unii trecuseră la cele veșnice, fără ca situația lor să fi fost consfințită definitiv de instanțele abilitate ale partidului. Evident, câți ilegaliști vor fi fost în realitate este aproape imposibil de cunoscut.

De-a lungul vremii, după cum se poate constata cercetând arhiva acestei Asociației Foștilor Deținuți Antifasciști, aflată la Arhivele Naționale Istorice Centrale de la București, mulți urmași ai unor persoane decedate (văduve, fii și fiice) s-au adresat Federației, pentru recunoașterea anilor de detenție și dobândirea unor ajutoare bănești. Din punct de vedere administrativ, au fost incluși în categoria «eroilor» persoane a căror moarte nu se produsese urmare a confruntării directe sau indirecte cu regimul aflat la putere în România între 1918-1944; mai mult chiar, unii avuseseră legături tangențiale cu mișcarea comunistă.

Au rezultat mai multe categorii de «eroi», care ar putea fi clasificați astfel: a) decedați înainte de 23 august 1944 (în perioada de ilegalitate); b) decedați după 23 august 1944. În prima categorie intrau: a1) socialiști, decedați înainte de fondarea partidului comunist, asumați ulterior de acesta, precum Ștefan Gheorghiu; a2) «eroi» propriu-ziși (militanți ai mișcării comuniste condamnați la moarte și executați, decedați în urma anchetelor, în închisori, lagăre etc); a3) militanți decedați în războiul civil spaniol sau în rezistența franceză (a căror moarte, așadar, nu fusese cauzată de regimul de la București); a4) decedați în lagărele din Transnistria (inclusiv evrei a căror legătură cu mișcarea comunistă fusese sporadică, deportați mai mult pe criterii etnice decât politice). Printre «eroii» produși de partid după încheierea perioadei de ilegalitate s-au numărat: b1) persoane decedate în 1945, în perioada cât partidul comunist s-a luptat pentru acapărarea deplină a puterii (manifestația din februarie 1945, premergătoare instalării guvernului Petru Groza, manifestația din fața Palatului Regal din 8 noiembrie 1945 ș.a.); b2) soldați decedați pe front, în timpul campaniei din Vest (septembrie 1944-mai 1945).

În ciuda inflației de «eroi» apăruiți pe cale administrativă, numărul celor popularizați ca atare nu a crescut proporțional. Ba chiar partidul a împărțit cu parcimonie nemurirea prin neuitare. Așa se face că, în anii '80, doar Ilie Pintilie, Vasile Roaită și Filimon Sârbu mai erau onorați ca atare, chiar dacă și gloria lor era cu mult mai palidă decât la începutul deceniului șase.

Sociologul Pavel Câmpeanu susține că pantheonul comunist a fost «epurat» pe criterii etnice. Utcist de origine evreiască, Pavel Câmpeanu a ispășit în timpul

¹⁰ Vezi ANIC, Fond CC al PCR-Secția Cămară, dosar 5/1958, f. 23-25.

¹¹ Folosesc conceptele de activist, membru, simpatizant așa cum au fost ele definite la <http://www.ilegalisti.ro/node/1>.

celui de-al doilea război mondial o pedeapsă privativă de libertate la închisoarea Caransebeș, din Banat, alături de cei mai importanți lideri ai partidului din acea vreme. După 1990 a publicat un volum bazat pe a observațiile directe, dar și pe unele reflecții analitice ulterioare. Referitor la criteriile de clădire a pantheonului comunist, Câmpeanu a rememorat o discuție cu Mihail Roller, pe atunci director al Institutului de Istorie a PMR.

Întâmplarea mi-a oferit prilejul să discut despre această amnezie strategică cu unul din principalii ei gestionari direcți, cu Mihail Roller, la Institutul de Istorie a Partidului, al cărui director era. În cursul convorbirii, el a luat o hârtie care se găsea pe biroul lui și mi-a întins-o să o citesc. Era procesul-verbal de execuție a unui utecist condamnat la moarte în 1943, cu care întâmplător fusesem amic, Aurel, al cărui nume evreiesc nu mi-l amintesc. Tânărul a căzut strigând: «Trăiască Partidul Comunist!», menționa comandantul plutonului de execuție în procesul verbal pe care-l întocmise. «Asta ținută de erou – a comentat Roller – dar cum să-l popularizez cu așa nume?» Sub supravegherea antisemitismului evreiesc, istoria partidului era retușată conform principiului: decât cu martiri evrei, mai bine fără martiri. (Câmpeanu, 2002, p. 185)

În afară de cel etnic, au mai operat și alte criterii de excludere. La criteriul fidelității absolute față de cauză, demonstrată cu prilejul arestărilor și anchetelor, nu s-a renunțat până în 1989. Acesta, mai cu seamă, a barat drumul spre soclu multor ilegaliști.

LIMBAJUL ÎN SLUJBA PUTERII. TEHNICI DE FALSIFICARE A ISTORIEI IDENTIFICATE ÎN BIOGRAFIILE COLECTIVE ALE MILITANȚILOR COMUNIȘTI

Ideea-forță a biografiilor colective apărute imediat după 23 august 1945 a fost cuprinsă chiar din titlul acestora: persoanele selectate aparțineau categoriei «eroilor», mai mult chiar, avuseseră parte de o moarte violentă, martirică.

Ca surse istorice, valoarea biografiilor eroice este îndoielnică. Date reale, amalgamate cu jumătăți de adevăr și cu falsuri grosolane, sunt scufundate în oceanul «limbii militante». Modul de folosire a limbajului trădează scopul acestor texte: nu reconstituirea istoriei comunismului românesc interbelic prin mijlocirea unor personaje reprezentative, ci legitimarea unei grupări ajunsă la putere printr-o șansă nesperată. Sintaxa, lexicul și stilul utilizate demonstrează că aceste texte nu și-au propus să demonstreze/să informeze, ci să emoționeze. Ele oferă, totodată, un inventar al metodelor și tehnicilor de falsificare a istoriei partidului utilizate după ajungerea acestuia la putere.

Din punct de vedere al stilului, *imprecizia* este dominantă biografiilor eroizate ale militanților comuniști. Escamotarea concretului, echivocul, reprezintă de altfel și principala metodă de falsificare a trecutului mișcării clandestine comuniste.

Fără date conexe, provenite din alte surse, adeseori este greu de înțeles cine a fost personajul, ce a făcut concret pentru partid, pentru ce fapte a ajuns la închisoare și în fața plutonului de execuție. Din textele amintite, faptele lipsesc aproape cu desăvârșire. Așa cum, de altfel, se întâmplase și în realitate. Falsul s-a operat nu prin adăugarea unor inexistente, ci suplinind lipsurile prin artificii stilistice. În unele cazuri, imprecizia merge atât de departe încât nu se precizează nici măcar anul nașterii persoanei evocate.

Donca a cunoscut din fragedă copilărie viața aspră și plină de lipsuri a țăranului român din acea vreme. Părinții ei, țăranii săraci dintr-un sat din apropierea Bazargicului, neavând cu ce s-o întrețină, trimit pe Donca – la vârsta de 12 ani – la lucru într-un atelier de covoare. (*Căzute în luptă*, 1949)

Neclare sunt mai ales faptele care au adus militantul în coliziune cu autoritățile statului, cu alte cuvinte, măsura concretă a opoziției față de regimul politic contestat de partidul comunist. Elena Pavel, de pildă, era o comunistă din Basarabia, ce studiasse în anii '30 la Iași. A ajuns în mișcare prin intermediul unei surori mai mari, Maria, reținută de istoria neoficială a partidului comunist drept persoana care acceptase o cerere în căsătorie a lui Gheorghe Gheorghiu-Dej în vremea când ambii erau la închisoare. O a treia soră – Victoria Sârbu, a fost principala colaboratoare a lui Ștefan Foriș, liderul partidului din anii celui de-al doilea război mondial, ulterior condamnată în

«procesul Pătrășcanu». Elena Pavel a fost arestată în 1942, împreună cu un grup ce activa în organizația Ajutorului Roșu. Condamnată, a murit în 1943 în închisoarea de la Ploiești, într-un incendiu izbucnit urmare a bombardamentelor anglo-americane asupra amintitei zone petroliere. Despre arestare, biografia eroică spune: «Teroarea hitleristă e în toi. În toiul acestei lupte – grea, istovitoare, plină de primejdii – este arestată în 1942» (*Eroi și martiri...*, 1945). Nu se spune ce funcție deținea în momentul arestării, nici de ce anume se făcuse vinovată.

Un adevărat delir retoric este oferit pentru a «explica» moartea lui Filimon Sârbu, un tânăr comunist executat în iulie 1941. Grație arhivelor, astăzi se pot reconstitui împrejurările reale ale condamnării la moarte (Diac, 2011). În iunie 1941, în chiar zilele când România intra în al doilea război mondial, un grup de tineri comuniști din Constanța au fost reclamați Siguranței că plănuiesc să arunce în aer uzina de apă a orașului, pentru a semnaliza astfel aviației sovietice. În cel mai bun caz, ideea – dacă a existat cu adevărat – nu a depășit stadiul de intenție. Condamnarea la moarte a avut scop «didactic-preventiv», servind drept avertisment pentru ce se poate întâmpla potrivnicilor în situația de beligeranță în care se afla România din iunie 1941. În biografia eroizată, arestarea lui Filimon Sârbu este descrisă astfel:

Provocarea agenților Gestapoului și Siguranței duce la arestarea unui grup de tineri constănțeni în frunte cu Filimon Sârbu. Și asta odată cu dezlănțuirea atacului perfid împotriva Uniunii Sovietice. Filimon Sârbu ca și ceilalți tineri e supus celor mai bestiale torturi, e ars cu fierul roșu, numai pentru a-și recunoaște «vinovăția». Dar despre ce «vinovăție» e vorba? Acea de a fi dus lupta împotriva fascismului, dar mai ales aceea de a fi susținut că războiul dezlănțuit de trădătorul Antonescu e un război străin de interesele poporului nostru, criminal și trădător. «Vina» de a fi arătat că acest război antisovietic târăște țara în cea mai mare catastrofă națională. «Vina» de a fi susținut că prietenia cu Uniunea Sovietică și Națiunile Unite este singura cheazăie a libertății și independenței noastre naționale. «Vina» de a fi luptat împotriva hitlerismului, pe care-l considera cel mai mare dușman al libertății popoarelor, al culturii și progresului. (*Eroi și martiri...*, 1945)

Câteva elemente nu lipsesc niciodată din biografiile eroice ale militanților comuniști «căzuți în luptă». Însurate, compun portretul-robot eroului comunist: proveniența dintr-un mediu familial modest, pauper (postulat de ideologie cu termenul de «origine socială»), având ca rezultat o copilărie nefericită și o profesionalizare timpurie; profesia (extracția «proletară»); angajamentul timpuriu în slujba cauzei; uneori – vectorul de diseminare a ideologiei comuniste (realizat în mod real prin lecturi, grație frecventării mediilor muncitorești grație profesiei, grație influenței entourageului); arestări/perioadele de detenție; conduita în anchetă, în detenție și în fața morții (proba devotamentului). Acest din urmă criteriu mai ales a determinat dimensiunile liliputane ale pantheonului comunist: majoritatea militanților cedau presiunilor reale – fizice și psihice – pe care agenții de poliție le exercitau fără parcimonie, și ajungeau să colaboreze cu autoritățile, trădând mișcarea într-o formă sau alta.

Scopul biografiilor eroizate transpare și din *lexicul* utilizat, străbătut de *maniheism*. Observația lui Françoise Thom asupra limbii de lemn este valabilă și în cazul de față: «concepția maniheistă intervine profund în specificitatea lexicului; ea este la originea atât a registrului polemic, cât și a folosirii militante a cuvintelor» (Thom, 2005, pp. 52). Dintre planurile unde operează opoziția «bine» – «rău» identificate de Thom – geografic (între cele două «blocuri» politico-ideologice – Estul și Vestul), socio-politic (comuniști vs. opoziția internă) și temporal (trecut-prezent), în cazul textelor de față sunt reperabile toate trei, cu unele adaptări. Ținând seama atât de perioada când au apărut (anii 1940), precum și de perioada descrisă, opoziția geografică demonizează Germania – «dușmanul» Uniunii Sovietice din perioada războiului. Cea mai puternică axă de opoziție este cea socio-politică, dispusă temporal («noi» vs. «ei» plasată în perioada când au trăit militanții evocați).

Dintre nenumăratele exemple, alegem:

Justin Georgescu a dus lupta pentru încadrarea tineretului în rândurile frontului patriotic de luptă împotriva cârdășiei cu nemții, pentru alungarea nemților din țară, pentru ieșirea din nelegiuitul război împotriva Națiunilor Unite, pentru prietenie și luptă comună cu Uniunea Sovietică și aliați, pentru o Românie liberă, democratică și independentă. (*Eroi și martiri...*, 1945, p. 51)

Guvernul de trădare al lui Antonescu îndrepta cu furie ascuțișul teroarei bestiale în primul rând împotriva celor mai hotărâți luptători. Cu ură drăcească, urmărea exterminarea celor mai buni fii ai poporului-conducătorii care-l îndrumau pe calea ce ducea spre zăările însoțite ale salvării țării din prăpastia în care-l zvârliseră trădătorii, spre zăările unei Româнії libere, democratice, independente și fericite. (*Eroi și martiri...*, 1945, p. 53)

Ținând seama de scop și destinatar, pentru realizarea maniheismelor sunt alese cuvinte sonore, categorice, militante. Acest criteriu operează pentru toate părțile de vorbire. În toate aceste texte apar verbe precum: a schingiui, a tortura, a condamna, a executa, a extermina, a răzbuna, a asmuți, a smulge, a demasca, a cuceri; substantive-avânt, dușman, represiune, clică, bandă, masacru, teroare, exploatare, tiranie, luptă, muncitor/muncitorime, slugă, fascist, ură. Există, de asemenea, o preferință pentru perifraze, în general formată dintr-un substantiv și un adjectiv, ambele puternice și care se potențează reciproc, precum: «sălbatica represiune», «represiunea sângeroasă», «clica reacționară», «bandele fasciste/legionare», «masacru mișelesc», «tiranie hitleristă», «fiară fascistă», «tortură bestială», «unealtă mârșavă»; dar și în structura substantiv și două adjective, precum: «sângeroasa teroare fascistă», «mârșava exploatare burghezo-moșierească», «crunta exploatare capitalistă», «clasa reacționară sângeroasă».

Interesant de observat că în unele texte există una-două propoziții/fraze cu valoare de adevăr ridicată, care citite atent, anulează întreg efortul de mitificare, semn că realitatea era bine-cunoscută și că în cercurile intime ale puterii mai existau puține iluzii legate de trecutul mișcării comuniste.

De pildă în biografia lui Filimon Sârbu anterior menționată apare următoarea propoziție: «Grație bestialității lor au fost înăbușită în sânge orice mișcare de rezistență față de cotropitorii nemți și uneltele lor mârșave» (*Eroi și martiri...*, 1945, p. 41). În fapt, se recunoștea că pe teritoriul României nu a existat nici un fel de rezistență anti-nazistă, ca în alte țări europene, nici condusă de partidul comunist, nici de altcineva. Altfel spus, că nici chiar Filimon Sârbu, protagonistul evocării, nu izbutise în realitate mare lucru. În cuprinsul textului, propoziția citată este plasată după un fragment pur retoric, format din 132 de cuvinte care nu spun nimic concret despre Filimon Sârbu.

Sau în biografia dedicată lui Pompiliu Ștefu și Nicolae Mohănescu, doi muncitori de la Întreprinderea Monitorul Oficial, condamnați la moarte în 1942, se spune:

După un simulacru de proces, sunt condamnați la moarte. Tovarășii lor, soțiile lor mai speră încă în comutarea pedepsei în muncă silnică pe viață. Dar între timp un tren a fost aruncat în aer și groaza călăilor crește. Pompiliu Ștefu și Nicolae Mohănescu trebuie să servească de exemplu. Să se vadă că oricine va îndrăzni să ceară libertate și lumină în țara antoneștilor [sic!] va plăti cu viața. (*Eroi și martiri...*, 1945, pp. 46-47)

Se admite că nu pericolozitatea faptelor comise de cei doi muncitori a produs condamnarea lor la moarte, ci [...] contextul nefavorabil (explozia unui tren în zilele când se aștepta comutarea pedepsei cu moartea). Indirect, se mai admite un fapt real: că «sângerosul regim burghezo-moșieresc» condamna la moarte comuniști cu titlu excepțional, în multe cazuri comutând într-o pedeapsă privativă de libertate, ce-i drept, de lungă durată.

Biografiile personajelor și implicit istoria PCdR au fost înfrumusețate grație unor artificii retorice. De pildă, în cazul biografiilor s-a uzat pe scară largă de augumentarea contextului. Atunci când datele reale erau puține, se discuta în general.

Analizând mai în amănunt biografia eroică a lui Filimon Sârbu rezultă și alte metode de falsificare a istoriei PCdR.

De pildă atribuirea de semnificații în acord cu ideologia, semnificarea dezirabilă sau extrapolarea ilicită. Textul debutează în ordine invers cronologică, enunțând mai întâi moartea eroului. În paragraful următor se afirmă:

Pe cerul întunecat al țării fulgerase această știre prevestitoare a represiunii sângeroase pe care regimul tiraniei hitleriste o pregătea oricărei manifestări antifasciste, dar care desvâluia în același timp și faptul că poporul român este împotriva războiului nelegiuit antisovietic, chiar de la începutul lui. (*Eroi și martiri...*, 1945, p. 37)

Textul încearcă să inducă ideea că Filimon Sârbu ar fi fost doar exponentul

opinie generale, reprezentantul opiniei publice indignate de intrarea României în războiul împotriva Uniunii Sovietice. Or este clar că, cel puțin până la înfrângerea coaliției germano-italo-române la Stalingrad, forțele politice și opinia publică au fost favorabile angajării României pe frontul din Est, pentru recuperarea provinciilor cedate Uniunii Sovietice în vara lui 1940. Pornind de la un caz izolat-al comunistului Filimon Sârbu, se extinde judecata de valoare la nivelul întregii populații și a întregii perioade a războiului. Aceeași metodă, a extrapolării ilicite, se vede și mai clar din următorul paragraf, unde se face referire la evenimente mult ulterioare morții lui Filimon Sârbu:

Într-adevăr, pe măsură ce greutățile războiului creșteau, teroarea bestială hitleristă făcea să curgă șiroaie de sânge pe întreg cuprinsul țării și în teritoriile vremelnice cucerite. Masacrele de la Iași, baia de sânge de la Odesa, ororile de la Râbnîța, Tiraspol, Suceava etc, la care se adaugă executările fără șir a patrioților, exterminarea antifasciștilor în închisori, schingiuirile, deportările, internările și atâtea altele, sunt doar câteva puține exemple. Dar în același timp începea să crească adversitatea poporului împotriva nemților și slugilor lor, care ne târăseră în dezastrul acestui război nelegiuit împotriva marelui nostru vecin de la Răsărit. (*Eroi și martiri...*, 1945, p. 37)

Altă tehnică de falsificare a istoriei partidului a constat în privilegierea principului cauzalității, pe modelul «dacă a... atunci b». Filimon Sârbu s-a înrolat în mișcarea comunistă, se spune în biografia eroică, ca răspuns la ascensiunea extremei drepte.

În acest timp, însă, începuse să se întărească fascismul atât în țară cât și în străinătate. Vede cu ochii săi înșelătoria și trădarea legionară. [...] Pășește deci cu hotărâre la lupta împotriva lor. Se încadrează activ în mișcarea antifascistă. (*Eroi și martiri...*, 1945, p. 38)

În realitate, în cele mai multe cazuri, împrejurările și motivațiile înregimentării în mișcarea comunistă ilegală nu au fost atât de clare și liniare, și au ținut de un complex de factori. Noi documente de arhivă fac loc întâmplării, hazardului, ca explicație pentru înrolare în mișcarea comunistă clandestină, întâmplare favorizată de un anumit context social și personal. În tot cazul, înregimentarea în mișcarea comunistă clandestină merită mai multe nuanțe decât au fost dispuși să-i acorde propagandiștii partidului, ținută în frâu de determinismul marxist potrivit căruia individul acționează în virtutea unor legități obiective și raționale.

În sfârșit, eroizarea apare în aceste texte ca metodă de fabricare a «eroului», ca tehnică de sine stătătoare, dar și de sumă a celor prezentate până acum.

Mereu hărțuit de agenții poliției care-l urmăreau pas cu pas, el își dă seama că va putea duce lupta în mai bune condițiuni în altă localitate, unde să nu fie cunoscut de agenți. (*Eroi și martiri...*, 1945, pp. 38-39)

Acest fragment afirmă că ilegalistul se opune în mod conștient unei forțe net superioare, trasând astfel caracterul eroic al personajului în discuție.

CONCLUZII

În 1944, din grupare marginală în societatea românească, partidul comunist a ajuns forță politică de guvernământ și în scurt timp, unica formațiune legală. Deficit cronic de legitimitate s-a încercat a fi recuperat falsificând istoria prea modestă a mișcării comuniste dintre cele două războaie mondiale. Analiza biografiilor colective ale unor militanți decedați în perioada de ilegalitate, destinate publicului larg, permite reconstituirea metodelor de falsificare a trecutului utilizate în primii ani după cucerirea puterii. Falsurile s-au operat nu prin adăugiri, ci cu ajutorul artificiilor logice și de limbaj. Metodele de falsificare identificate sunt: imprecizia, escamotarea realului; augumentarea contextului; camuflarea unor fraze cu valoare de adevăr ridicată în paragrafe retorice; atribuirea de semnificații în acord cu ideologia, semnificarea dezirabilă sau extrapolarea ilicită; privilegierea principului cauzalității; eroizarea.

BIBLIOGRAFIE

VOLUME

- Bodea, Gheorghe I. (1978), *Filimon Sârbu*, București, Editura Politică.
- Booth, Alison (2004), *How to Make it as a Woman. Collectiv Biographical History from Victoria to the Present*, Chicago and London, The University of Chicago Press.
- Brătescu, Gh. (ed.) (1995), *Ostalinistă. Lichidarea lui Marcel Pauker*, Documente traduse și adnotate de G. Brătescu. Postfață de Florin Constantiniu, București, Univers Enciclopedic.
- Căzute în luptă* (1949), București, Editura Patridului Muncitoresc Român.
- Cățanuș, Dan (coord.) (2012), *România, 1945-1989. Enciclopedia regimului comunist. Instituții de partid, de stat, obștești și cooperatiste*, București, Editura Institutului Național pentru Studiul Totalitarismului (INST).
- Chivu, Ecaterina (1948), *Suzana Pârvulescu*, București, Federația Foștilor Deținuți și Internați Politici Antifasciști.
- Câmpeanu, Pavel (2002), *Ceașescu. Anii numărătorii inverse*, Iași, Polirom.
- Cruceanu, Mihail - Tănăsescu, Florian (1971), *Al. Dobrogeanu-Gherea*, București, Editura Politică.
- Cuțișteanu, Simion - Ioniță, Gh. I. (1972), *David Fabian*, București, Institutul de Studii Istorice și Social-Politice de pe lângă CC al PCR.
- Eroi și martiri ai clasei muncitoare*, (1949), București, Federația Națională a Foștilor Deținuți și Internați Politici Antifasciști.
- Eroi și martiri ai luptei pentru bunăstarea poporului român*, (1945), București, Editura Apărării Patriotice.
- Eroi uteciști, f.l., f.a.*, publicație aflată în colecțiile Bibliotecii Centrale Universitare din București.
- Gergely, L. - Stănescu, Marin C. (1978), *Elek Koblos*, București, Institutul de Studii Istorice și Social-Politice de pe lângă CC al PCR.
- Homenco, Suzana - Elisabeta Ioniță (1975), *Suzana Pârvulescu*, București, Editura Politică.
- Huscariu, N. (1970), *Alexandru Constantinescu*, București, Editura Politică.
- Iluț, Petre (1997), *Abordarea calitativă a socioumanului. Concepte și metode*, Iași, Polirom.
- Micu, I. - Simion, Aurică (1971), *Josza Bela. 1898-1943*, București, Institutul de Studii Istorice și Social-Politice de pe lângă CC al PCR.
- Onișoru, Gh. (1996), *Alianțe și confruntări între partidele politice din România. 1944-1947*, București, Fundația Academia Civică.
- Stănescu, Marin C. (1977), *Depun mărturie în fața istoriei: Timotei Marin, militant și publicist comunist (1887-1937)*, Iași, Editura Junimea.
- Stănescu, Marin C. (1971), *Mișcarea muncitorească din România în anii 1921-1924*, București, Editura Politică.
- Szikszay, Iuliu - Popa, Marin - Bulei, Ion (1971), *Eugen Rozvan*, București, Editura Politică.
- Thom, Françoise (2005), *Limba de lemn*, Traducere de Mona Antohi, Studiu introductiv de Sorin Antohi, București, Humanitas.

STUDII ÎN VOLUME COLECTIVE

- Sorin, Șerban (1998), «Ilegaliștii», în Lucian Boia (coord.), *Miturile comunismului românesc*, București, Nemira, pp. 133-147.

ARTICOLE

- Degeratu, Claudiu (2012), «Nicolae Ceaușescu și noii ilegaliști ai Partidului Comunist Român. 1965-1968», *Arhivele Totalitarismului*, nr. 74-75, pp. 208-216.
- Knecht, Robert J. (2000), «La biographie et l'historien», *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, nr. 52, pp. 169-181.
- Maticescu, Olimpiu (1965), «Din activitatea Apărării Patriotice, sub conducerea PCR, în perioada 9 mai 1945- ianuarie 1948», *Studii - Revistă de istorie*, nr. 2, pp. 382-402.

RESURSE WEB

Diac, Cristina, «Filimon Sârbu, erou din întâmplare», *Historia*, iunie 2011, disponibil la http://www.historia.ro/exclusiv_web/general/articol/filimon-sarbu-erou-intamplare# (accesat la 02.01.2013).

Keats-Rohan, K.S.B., Biography, *Identity and Names: Understanding the Pursuit of the Individual in Prosopography*, disponibil on-line la <http://prosopography.modhist.ox.ac.uk/images/06%20KKR.pdf.pdf> (accesat 29.12.2012).

Sobre a legitimação da autoridade científica: uma compreensão dos artifícios avaliativo-discursivos que asseguram um poder

Alex Luis Santos
Universidade Federal de São João del-Rei
alxlouis@hotmail.com

Cláudio Márcio Carmo
Universidade Federal de São João del-Rei
alxlouis@hotmail.com

Resumo:

O presente artigo faz parte de uma tradição recente de pesquisas que investigam a avaliação como recurso interpessoal no discurso em contextos dos mais variados. Compõe basicamente uma análise sobre os artifícios avaliativo-discursivos que asseguram a autoridade científica a partir do mapeamento dos elementos de *engajamento* e *gradação* capazes de articular a identidade do resenhista em resenhas acadêmicas da área de Linguística. Nesse sentido, o que se investiga são os recursos linguísticos pelos quais o resenhista adota uma postura no sentido de valorizar ou não posições que estão sendo referenciadas no texto e de escalonar, conforme seus propósitos, a intensidade e/ou precisão de seus pareceres. O que se observa é como a avaliatividade nesse gênero pode ser resultado de uma relação cinética de uma estrutura ainda maior em que estão contextualizadas as diversas ciências sociais em geral.

Palavras-chave: Avaliação; Construção identitária; Resenhista; Engajamento; Gradação

Abstract:

This paper belongs to a recent research tradition into evaluation as a resource to interpersonal discourse in a variety of contexts. It basically comprises primarily an analysis of evaluative-discursive devices that ensure the scientific authority from the mapping of elements of *engagement* and *gradation* able to articulate the reviewer identity in academic reviews in the area of linguistics. Thus, it investigating the linguistic resources by which the reviewer takes a stance in order to recover or not the positions that are being referenced in the text and how the evaluation of this genre in the scale, as its purpose, intensity and/or accuracy of their opinions. What is observed is as evaluative in that genre may be the result of a kinetic relationship of a structure even that is more that are contextualized in the social sciences in general.

Keywords: Valuation; Construction of identity; Reviewer; Engagement; Graduation

INTRODUÇÃO

O poder de produzir, ainda mais nos dias atuais, de impor e inculcar a representação legítima e objetiva, portanto verdadeira, do mundo social é o que, para Ortiz (1983: 148), sustenta a defesa e o prestígio da autoridade científica. Assim, a abordagem sobre as formas pelas quais a linguagem é utilizada para opinar, para manifestar linguisticamente uma avaliação sobre as coisas do mundo, apresenta-se como um aparelho significativo do ponto de vista da instrumentalidade para se investigar a sinergia que ocorre entre o sistema linguístico e o meio social, em que essa autoridade se legitima.

Destarte, o presente trabalho analisa a avaliatividade e a construção identitária do resenhista em resenhas acadêmicas da área de Linguística por meio das categorias *engajamento* e *gradação*. Trata-se designadamente, para efeito de esclarecimento, de um enfoque crítico sobre os recursos linguísticos pelos quais a voz textual varia os termos de seu empenho com vozes e posições alternativas e escalona, conforme seus propósitos, a intensidade e/ou precisão de seus juízos sobre essas mesmas posições.

Para tanto, este trabalho utiliza a perspectiva desenvolvida e adotada por Martin e White (2005). Essa perspectiva caracteriza-se como um sistema interpessoal ancorada nas bases epistemológicas da Linguística Sistêmico-Funcional e contempla a avaliação como o modo pelo qual o sujeito se posiciona censoramente num texto.

Tendo a ideia fundamental de que a língua constrói o contexto social e é por ele construída, a Linguística Sistêmico-Funcional constitui um referencial complacente e

importante para a análise de texto pretendida. Ela é recontextualizada pela Análise Crítica do Discurso como ferramenta analítica, embora Chouliaraki e Fairclough (1999: 139) alertem que as relações entre as duas disciplinas poderiam ser ainda mais próximas.

Pretende-se, logo, ao partir de elementos estruturais da linguagem – especificamente os elementos linguístico-discursivos capazes de imprimir *engajamento* e *gradação* (e as subdivisões que serão citadas/explicadas no infra tópico 1) – perceber quais práticas discursivas estão sendo trazidas à tona e como elas contribuem para a instituição de uma maneira socialmente estimada de conceber as práticas científicas e para a constituição da identidade do resenhista, enquanto aquele a quem se delega o poder de validação da literatura científica.

São utilizadas dez resenhas atuais, retiradas de duas revistas do meio acadêmico, a saber, a Revista Delta da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo e a Revista Todas as Letras da Universidade Presbiteriana Mackenzie. A escolha destes periódicos se deu por serem classificados como Qualis (CAPES), estrato A na área de Linguística, estrato que compreendem periódicos tecnicamente mais bem qualificados, e por publicarem resenhas relacionadas ao campo da Linguística Teórica e Aplicada. Já a eleição de volumes mais atuais deve-se ao reconhecimento da possibilidade de ocorrerem paulatinas transformações no gênero em questão.

Assim sendo, este trabalho está arquitetado de maneira tal que possibilite, de forma arguta, a dialogia entre os campos teóricos já citados dentro de uma seção de análise dos dados que antecede as considerações mais concludentes e naturalmente mais sintéticas.

ACOPLANDO ESTUDOS E RECONSTITUINDO-OS COMO RECURSOS PARA INVESTIGAÇÃO

Os estudos sobre a avaliatividade evidenciam a linguagem em torno de uma rede sistêmica que se organiza e se interrelaciona não só em volta de um sistema linguístico, mas também em torno de um sistema de dados do contexto social (Almeida, 2010: 9).

A tradição funcionalista, desde a Escola Linguística de Praga, mostra-se convicta da insuficiência de uma descrição estrutural da sentença em determinar o significado da expressão linguística; acredita antes que este significado «precisa incluir referência ao falante, ao ouvinte e a seus papéis e estatutos dentro da situação de interação determinada socioculturalmente» (Neves, 2004: 21-23). Esse pensamento configura um elemento importante para as considerações acerca dos fatos da língua: o extralinguístico.

Dentro dessa perspectiva funcional que se acopla numa descrição sistêmica, Michael A.K. Halliday apresenta sua visão da gramática funcional no livro *An Introduction to Functional Grammar*. A abordagem que Halliday faz se baseia na concepção de língua enquanto fenômeno primordialmente social. Essa abordagem leva em consideração o «contexto de situação» encapsulado no texto para que a relação meio social e linguagem não seja vista de modo isolado (Halliday, 1985: 11).

Martin e White explicam que, ao se caracterizar o sistema em relação ao «contexto de situação», tem-se a correspondência deste a «metafunções» específicas. (Martin - White, 2005: 27). Segundo Christie, a noção de «metafunções» foi mencionada no pensamento de Halliday ainda no início dos anos 60, embora tivesse sido somente aprimorada no final dessa década (Christie, 2004: 21).

Assim, Halliday explica que as «metafunções» estão interligadas na construção do discurso, logo, toda sentença num texto é multifuncional (Halliday, 1985: 23). Ele explica esse conhecimento propondo que a «metafunção ideacional» é representada através das experiências de mundo, a «interpessoal» se constitui por meio da negociação das relações sociais entre os participantes da interação, e a «metafunção textual» estabelece a organização interna do texto com base na hierarquia da informação (Halliday, 1985: 15-23).

No caso desta pesquisa, ater-se-á ao item deste arcabouço destinado à análise da maneira que os «personas discursivos», termo da avaliatividade que se refere aos participantes do discurso, expressam e negociam seus pareceres em relação à realidade, portanto à «metafunção interpessoal». Assim sendo, faz-se necessário compreender o «sistema de avaliatividade», cunhado e abordado por Martin e White.

Os autores do sistema de avaliatividade apresentam uma abordagem para a inscrição e construção da avaliação regionalizando tal significado, potencial para o

efeito retórico, comunicativo e discursivo, em três seções: «atitude», «engajamento» e «gradação». A primeira confere o mapeamento dos sentimentos na forma como são construídos, a segunda, ligada à ética, explora as relações estabelecidas pela voz autoral com as referendadas no discurso, tendo em vista as comunidades socialmente constituídas que partilham posições e crenças, e a última consiste numa propriedade geral de valores do significado atitudinal e de engajamento, interpretando o maior ou o menor grau de positividade ou negatividade (Martin - White, 2005: 135).

Por essas noções, entende-se que as comunicações verbais, na modalidade escrita ou falada, é dialógica na medida em que a avaliação é sempre referência para revelar influências ou para, de alguma maneira, antecipar respostas potenciais ou imaginadas pelo leitores/ouvintes. Destarte, o tratamento dado aos recursos de posicionamento subjetivo dentro da abordagem da avaliatividade tem como base a noção de que todas as opiniões são, em última análise, dialógicas.

Essas formas de se posicionar, através principalmente do engajamento e da gradação, podem contribuir para a construção identitária do sujeito/produzidor textual tendo em vista que, inseridas em um discurso, naturalmente serão capazes de: (1) produzir e reproduzir crenças e conhecimentos por diferentes maneiras da representação da realidade, (2) constituir relações sociais, (3) criar, ampliar ou refazer identidades (Motta-Roth, 2002: 18).

Todas essas capacidades engendradas pela inserção de outros textos num discurso, portanto do engajamento, incluem aqueles significados que de diferentes maneiras são construídos para pontos-de-vista alternativos e respostas antecipadas. As taxonomias que constituem o engajamento são direcionadas para identificar os posicionamentos dialógicos associados a determinados significados e para descrever o que está em jogo quando se prefere um significado a outro.

Segundo a abordagem de Martin e White (2005), as quatro seguintes opções (que podem estar presentes de forma múltipla num único texto) permitem que a voz textual varie os termos de seu engajamento com vozes e posições alternativas:

- Declarar: ao apresentar a proposição como altamente plausível (válida, crível), a voz textual se opõe a, suprime ou descarta posições alternativas.
- Entreter: ao ancorar a proposição em uma posição subjetiva individual e incidental textual a apresenta como apenas uma dentre um leque de posições possíveis - e assim considera ou invoca essas alternativas dialógicas.
- Atribuir: ao ancorar a proposição na subjetividade de uma voz externa, a voz textual a apresenta como apenas uma dentre um leque de posições possíveis - e assim supõe ou invoca essas alternativas dialógicas.
- Refutar: a voz textual se posiciona contrariamente a, ou rejeita, uma posição oposta.

O que se percebe é que o posicionamento, resultante dos valores e crenças apreendidos com as experiências vividas ao longo do tempo, retrata ações linguísticas, sociais, culturais com propriedades ideológicas e demonstra um campo em que os embates nas relações de poder são legítimos. Esse posicionamento é dimensionado ainda mais pelos recursos de alta ou baixa escala dos valores de engajamento - a gradação. Nesse sentido, o discurso, intermédio elementar para a transposição das relações citadas, é concernido como o uso da linguagem na forma de prática social (Fairclough, 2001: 90).

Ao utilizar a gradação, assume-se um sistema que opera em categorias que implicam uma avaliação escalar, envolvendo questões de tamanho, força, vigor, proximidade, e assim por diante. A gradação se realiza em dois eixos: um relacionado à intensidade ou quantidade (força) e um outro que opera de acordo com questões de prototipicidade e precisão (foco) (Martin - White, 2005: 137).

O 'discurso', nesse contexto, compreende três dimensões passíveis de serem analisadas, ainda que essas dimensões possam estar dispersas na análise. A primeira delas é identificada como o texto. O elemento texto dentro dessa moldura analisa as questões de forma e de significado e é organizado em quatro categorias: vocabulário, gramática, coesão e estrutura textual.

A segunda dimensão focaliza os processos sociocognitivos de produção, distribuição e consumo do texto e é identificada como prática discursiva. Segundo Resende e Ramalho (2009: 28), «a natureza da prática discursiva é variável entre

os diferentes tipos de discurso, de acordo com fatores sociais envolvidos».

A terceira e última dimensão diz respeito à relação discurso-ideologia, discurso-poder e é identificada como prática social em que são percebidas as lutas hegemônicas. De um ponto de vista discursivo, a luta hegemônica pode ser vista, conforme Fairclough (2003), como disputa pela sustentação de um *status* universal para determinadas representações particulares do mundo material, mental e social.

Sobre a interconexão entre fatores textuais e fatores contextuais (das relações sociais envolvidas) pressupõe-se o entendimento de 'gênero'. Gêneros constituem «o aspecto especificamente discursivo de modos de ação e interação no decorrer de eventos sociais» (Fairclough, 2003: 65). Motta-Roth acrescenta que «o conhecimento humano é construído através de gêneros – linguagem usada em contextos recorrentes da experiência humana – socialmente compartilhados» (Motta-Roth, 2005: 181). Ela destaca a necessidade de se encarar os 'gêneros' «como atividades culturalmente pertinentes, mediadas pela linguagem num dado contexto de situação, atravessado por discursos de ordens diversas» (Motta-Roth, 2005: 181).

Percebe-se, logo, a interface das ideias de 'gênero', 'discurso' e 'avaliação'. São conceitos que podem ser ligados e constituem material para entrever o tipo de relação social que é estabelecida entre os participantes do gênero resenha. A bagagem que traz consigo em cada conceito destes é de suma importância para a consecução de análises de identidade que se proponham essencialmente multi-teórica.

Cumprir expor que, a título de exemplificação estão presentes no corpo deste trabalho excertos exemplificativos das resenhas utilizadas. Estas resenhas são identificadas por uma sequência de letras e números que vai de D1 a D5 (resenhas da revista *Delta*), e de RTL1 a RTL5 (resenhas da *Revista Todas as Letras*).

A PREMISA DIALÓGICA DA POSTURA INTERSUBJETIVA DO RESENHISTA: UM FOCO SOBRE AS PRÁTICAS TEXTUAL E DISCURSIVA

A abordagem da categoria de engajamento dentro dos estudos da avaliatividade, consoante Martin e White (2005), atém-se ao papel que os significados dialógicos, textos que de alguma maneira respondem a outros, seja refutando-os, confirmando-os, completando-os ou baseando-se neles, desempenham no sentido de tomada de decisão, de uma postura comprometida e, sobretudo, de uma interpretação responsiva ativa. Por estes significados, resenhistas negociam as relações de acordo ou desacordo tendo em vista o valor das posições referendadas e assimiladas nas resenhas. O que prepondera partindo disso é que essa negociação considera e se direciona às comunidades sociais constituídas que partilham crenças e conhecimentos associados a essas posições (Martin - White, 2005: 95), designadamente a acadêmica.

Essas questões sobre a forma dialógica de quaisquer emissões, seja na modalidade escrita ou falada, são informadas e trazidas inicialmente por Bakhtin e Voloshinov que já discutiam precursoramente a noção de dialogismo. Bakhtin observa que «todas as emissões existem contra um pano-de-fundo de outros enunciados concretos sobre o mesmo tema, um fundo composto de opiniões contraditórias, pontos-de-vista e juízos [...], grávidas com respostas e acusações» (Bakhtin, 1981: 281). Voloshinov acrescenta que diálogo também pode ser entendido num sentido mais lato, a saber, aquilo que responde a algo, afirma algo, antecipa respostas e objeções, procura apoio e assim por diante (Voloshinov, 1995: 139).

Assim, o que se pretende, nesse primeiro momento, é, a partir da visão sobre o sistema de engajamento e da gradabilidade dos valores desse sistema, ou seja, do grau de intensificação e asseveração dos valores das posições dialógicas, analisar como a prática de referenciação, termo aqui adequado para a ideia de inserção ou dispersão de vozes ou opiniões alternativas, coopera para a avaliação e identidade do resenhista e para a legitimação do poder científico.

OS SIGNIFICADOS DIALÓGICOS DOS TERMOS DE ENGAJAMENTO E A GRADABILIDADE DESSES TERMOS

Como já mencionado, o tratamento dado aos recursos de posicionamento

subjetivo dentro da abordagem da avaliatividade tem como base a noção de que todos os enunciados verbais são em última análise dialógicos. Esses recursos, que podem estar presentes de formas múltiplas numa única formulação, permitem que a voz textual, no caso específico a do resenhista, varie os termos de seu engajamento com vozes e posições diferentes e podem caracterizar-se, segundo Martin e White, como maneiras de refutação, declaração, atribuição e de entreter. Tais maneiras incluem formulações que tradicionalmente têm sido tratadas dentro da perspectiva funcional da linguagem como modalidade, polaridade, evidencialidade, intensificação, atribuição, concessão e consequencialidade (Martin - White, 2005: 94).

As especificações analíticas dos recursos que sustentam as observações sobre o posicionamento subjetivo nas resenhas acadêmicas da área de Linguística estão representadas nos [gráficos 1 e 2](#) e quantificam em porcentual a utilização dessas formas estratégicas no gênero em questão.

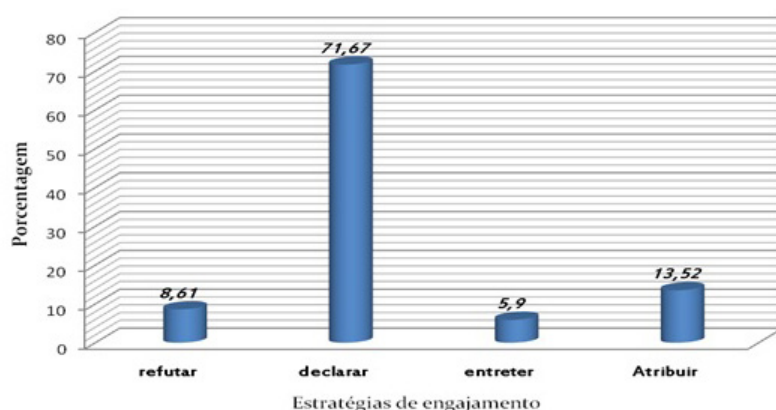


Gráfico 1: recursos da postura intersubjetiva

O que se pode notar da representação gráfica exposta é a predominância dos recursos intersubjetivos que visam a ‘declarar’ (71,67%). Considera-se que essas quatro opções permitem variações de perspectiva - elas permitem uma orientação diferente da diversidade heteroglósica¹ na qual o texto opera. Além disso, elas são, segundo Martin e White, divididas em duas categorias gerais que se diferenciam em termos de suas funcionalidades retóricas: expansão e contração dialógica. Quando os termos para o engajamento levantam posições e vozes alternativas, tem-se a expansão dialógica, e quando, ao contrário, agem no sentido de desafiar, dispersar ou restringir o escopo dessas posições e vozes, tem-se a contração dialógica (Martin - White, 2005: 102).

Destarte, ao apresentar por meio da estratégia de ‘declarar’, a proposição como altamente plausível, crível e confiável, a exemplo de «A autora demonstra...», «O lançamento pontua...», «A autora explica...» (resenha RTL1), a voz textual estreita o escopo de interpretações sobre o objeto de sua avaliação, opõe-se a, suprime ou descarta posições alternativas, e essa supressão, ou seja, a contração dialógica, parece ser o aspecto mais emergente da condição de ‘declarar’ para a discussão acerca das expectativas do resenhista sobre si mesmo como ator em um contexto particular - a produção da resenha.

Essa referida discussão, já realizada por Santos e Carmo (2010), porém por meio do significado atitudinal, aponta o especialista como a *persona* discursiva assumida pelo resenhista da área de Linguística que esteia a ratificação e o reconhecimento desta área enquanto legítima ciência (Santos - Carmo, 2010: 318).

O fato mais importante nessa parte é a justificação para a correlação estabelecida entre um *persona* discursivo que assume um espaço de poder por meio de um saber especializado e a prática de um engajamento que por meio da também estratégia de ‘declarar’, logo de contração dialógica, acaba suprimindo ou descartando posições alternativas num colóquio em curso.

Os recursos linguísticos que visam à supressão (aqui se inclui, portanto a estratégia intersubjetiva de ‘refutar’ como prática de contração dialógica), a defender-se do que vem de fora, ou restringir o alcance de tal, representam, conforme o [gráfico 1](#), o montante de 80,28% dos termos de engajamento. Eles são capazes

¹ Para o entendimento de heteroglossia, tradução de *raznoricie*, Bakhtin aponta a diversidade social de tipos de linguagem. Essa diversidade é produzida no texto por forças sociais tais como profissão, gêneros discursivos, tendências particulares e personalidades individuais (Bakhtin, 2001: 291).

de demarcar não somente o lugar científico da área da qual faz parte o resenhista/especialista, de acordo com Santos e Carmo (2010), mas também a qualidade de se destacar, de se despegar-se da possibilidade alternativa e de assumir em decorrência, segundo Demo (2009), uma condição eminentemente prestigiada (Demo, 2009: 50).

Essa condição tende a instrumentalizar a resenha acadêmica da área de Linguística como uma prática de um discurso científico-acadêmico filtrado, homogeneizado, no sentido de restrito e comum a certo grupo, por isso associa-se à qualidade de prestígio, e que, pela contração dialógica principalmente, nega a alteridade, a diferença, a desconformidade.

Uma outra questão a ser considerada está representada no [gráfico 2](#) e expõe a categoria de ‘endosso’ como a mais recorrente de todas as descritas pela literatura científica da avaliatividade para a articulação de um estratagema que visa, por meio da categoria de ‘declarar’, a uma postura para seu investimento.

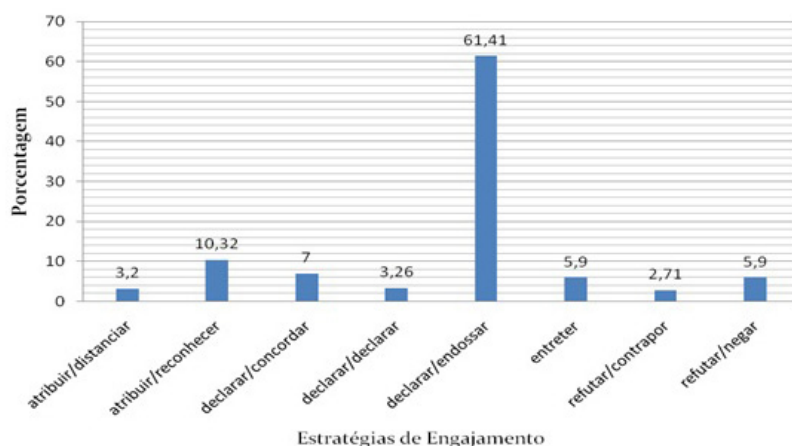


Gráfico 2: recursos da postura intersubjetiva mais especificados

Pelo termo «endossamento», o estudo da avaliatividade se refere àquelas formulações pelas quais as proposições oriundas de fontes externas são entendidas pela voz do produtor, aqui especificamente a do resenhista, como correta, válida, inegável ou de alguma maneira sustentável (Martin - White, 2005: 126). O mais relevante nisso é que a voz interna, a do resenhista, assume por via desse recurso a responsabilidade pela proposição, ou pelo menos partilha a responsabilidade com a fonte citada.

A postura de tomar para si, total ou parcialmente, a responsabilidade pela proposição oriunda de fonte externa é, em geral, arquitetada por processos² materiais que denotam factividade. Estes incluem ‘mostrar’, ‘provar’, ‘localizar’, ‘apontar para’, e podem ser averiguados em formulações como «Pires apresenta duas hipóteses» e «O autor mostra que essa especificação não é suficiente» retiradas, por exemplo, da resenha D4.

Os processos factivos têm a propriedade natural de implicar por parte do escritor/falante a pressuposição de que os fatos expressos nas orações são genuinamente verdadeiros. Segundo Neves, os factivos não indicam um simples evento, mas um fato, uma ocorrência naturalmente consumada, quer permaneça afirmada, quer seja negada (Neves, 2000: 32). A circunstância desse tipo de processo estar em maior quantidade através da estratégia intersubjetiva do endossamento assumida pelo resenhista, ocorre, conforme Halliday (1994: 128), no sentido de construir uma imagem categórica de dinamismo e comprometimento em todas as suas atividades.

Esse dinamismo pode ser sustentado na escala de gradabilidade dos valores de engajamento que não apresenta de maneira contundente uma prevalência de um dos graus mais extremos, alto valor (30%), baixo valor (22%). Essas condições (alto e baixo valor gradativo) representam uma propriedade geral dos recursos para o engajamento que interpreta o maior ou o menor grau de positividade ou negatividade de uma avaliação. Assim, «Eu suspeito» pode ser interpretado como baixo valor, enquanto «Eu estou convicto» como alto valor, relacionam-se então com o grau de asseveração, não necessariamente à contração e expansão dialógica.

A gradabilidade, segundo a literatura científica da avaliatividade, opera com dois eixos de escalabilidade, a classificação de acordo com a intensidade ou quantidade

² Processo é uma categoria hallidayana para o que a gramática tradicional trata como verbo. Desta forma, os processos materiais estão relacionados às experiências externas e aos processos do mundo extemo, eles representam ações físicas de coisas acontecendo ou sendo criadas, mudanças físicas, realização e atuações.

e a classificação de acordo com a prototipicalidade e precisão. O primeiro tem seu domínio natural de operação nas categorias que envolvem inerentemente avaliações escalares de qualidades e processos, podendo relacionar-se a tamanho, vigor, extensão e proximidade (ex. «pouco possível», «dificultou um pouco»). O segundo funciona como fenômenos que são dimensionados em função do grau com que eles correspondem a algum suposto núcleo ou caso exemplar de uma categoria semântica (ex. «Ele é um verdadeiro pesquisador», «Ele efetivamente conseguiu») (Martin - White, 2005: 137-140).

Esse aspecto – a gradabilidade categórica das formas de engajamento – que nem sempre se realiza por meio de adjetivadores, parece razoável para a compreensão da maneira como se dá o comprometimento, a padronização dos recursos linguísticos que denotam avaliação e o efeito produzido pelas suas formas escolhidas. Essa compreensão é facilitada na [tabela 1](#) que apresenta taxonomias³ que, por necessidade, extrapolam o tratamento dado pelos estudos da avaliatividade às maneiras de gradação e que segue, em alguns casos, a distinção e caracterização usadas por Neves (2000).

Taxonomia	Amostra	Efeito do valor	Frequência
Epistêmicos	«Os trabalhos podem dar uma ideia das possibilidades de abordagem» (RTL1)	Atenuante	51,8%
Metáfora gramatical	« A proposta de Bortoni-Ricardo» (RTL2)	Atenuante	18,5%
Delimitadores ou circunscritores	«A semântica formal reconhecidamente é uma área» (RTL1)	Maximizante	3,7%
Perifrásticos	«Ficamos, é claro , com a primeira alternativa» (RTL2)	Maximizante	22,3%
Deônticos	«O que se deve buscar» (RTL5)	Maximizante	3,7%

Tabela 1: Formas de gradabilidade da avaliação

O grupo dos epistêmicos faz parte de uma classe de modais, ou seja, de uma categoria complexa que indica o grau de comprometimento do falante com os julgamentos que faz (Halliday, 1985: 75), podendo indiciar uma crença, uma opinião ou uma expectativa sobre a asserção (Neves, 2000: 237). Contíguo à metáfora gramatical, esta concernida como uma «fonte recorrente para a criação de realizações léxico-gramaticais de categorias semânticas mais metafóricas [mais abstratas] do que típicas [mais concretas]» (Heyvaert, 2003: 65), compreende 70,3% das formas de gradabilidade da avaliação nas resenhas acadêmicas da área de Linguística e enquadram-se no eixo de intensidade.

Ambas as maneiras de escalonar a postura de valorizar ou não posições que estão sendo referendadas são potencialmente atenuantes por razões discursivas distintas. Estas razões, referindo-se à miríade de resultados e de consequências da produção, distribuição e consumo textual, ocorre em função da relação entre o resenhista e outros parceiros da comunicação verbal, especialmente leitores potenciais da resenha, de quem se espera uma compreensão responsiva ativa, seja esta de concordância, discordância, admiração, simpatia, estímulo à ação.

Por meio da modalidade epistêmica, o resenhista expressa sua avaliação sobre o valor de verdade do conteúdo proposicional. Assim, tendo em vista a atenuação natural dos recursos epistêmicos que permeiam um *continuum* de gradação entre o certo e o possível, por isso atenuam a asseveração sobre a proposição, o resenhista abranda o seu grau de comprometimento num gênero que responde à necessidade, logo se exige tomar compromisso, de validação e ajuizamento da literatura científica (Motta-Roth, 2002: 102).

Essa estratégia de lograr, portanto, uma restrição sociocomunicativa do gênero resenha acadêmica da área de Linguística favorece a negociação que se faz

³ A necessidade de novas categorias já era uma preocupação de Peter White (2002) para quem «aqueles que trabalham com a avaliatividade precisarão procurar novas formas de identificar e criar categorias linguísticas, e novas maneiras de explicar os efeitos comunicativos e retóricos». White ainda acredita que «precisamos de mais trabalhos que nos permitam aprimorar esses princípios taxonômicos, e fortalecer essas linhas de argumentação linguística» (White, 2002: 24).

sobre a validação de um determinado conhecimento com a audiência acadêmica, além de satisfazer a construção de uma zona confortável para a emissão de juízos e valores sobre o mesmo conhecimento produzido na área.

Já em relação à metáfora gramatical, que tem assumido um importante papel de inscrever questões identitárias no discurso acadêmico (Reichmann, 2001: 3), o que se percebe é que ela se constitui como não somente uma forma característica dos recursos linguísticos que compõem o gênero aqui apreciado, mas principalmente corrobora a ideia já expressa de um resenhista especialista que pela estratégia de transformação de ideias mais concretas em mais abstratas – por meio de usos de nominalizações em lugar de processos verbais – delimita e reitera seu espaço privilegiado de saber.

A nominalização tem sido tratada como uma estratégia de construção simbólica dentro de um dos modos gerais de operação da ideologia elencados por Thompson (1995: 81-89), cuja rubrica é «reificação». Por meio desse modo, uma situação transitória é representada como permanente, ocultando seu caráter sócio-histórico, e já especificamente através da nominalização o que se potencializa é o apagamento de atores e ações, representando processos como entidades.

A postura de demarcação desse espaço por meio desse recurso (a metáfora gramatical) é realizada por um procedimento anafórico e às vezes difícil de estabelecer já que se trata de, conseqüentemente, conferir maior acuidade interpretativa a leitores endereçados da resenha acadêmica (Garcia - Hall - Marin, 2004: 107), o que factualmente restringe ainda mais o espaço concentrado e definido da Linguística. Essa adjudicação pode significar tanto uma característica do funcionamento discursivo das instituições acadêmicas, como um distanciamento e exclusão daqueles que não estiverem em condição de fazer parte desse grupo científico que se pretende homogeneizado.

CRÍTICA SOCIOCULTURAL À POSTURA INTERSUBJETIVA DO RESENHISTA: PROBLEMATIZANDO A PRÁTICA SOCIAL

Atendidas as considerações, com base na abordagem de engajamento e gradação, a respeito do construto textual e discursivo das resenhas acadêmicas da área de Linguística, parte-se, por conseguinte, para um exame mais macroestrutural de um contexto sociocultural mais amplo que releve, apoiado nesses construtos, as práticas que contribuem para a produção, a reprodução ou a transformação das relações de poder nesse gênero, a fim de se compor uma crítica sociocultural dos processos de avaliatividade nas resenhas desse tipo.

A primeira questão satisfatória às pretensões analíticas dessa parte refere-se ao investimento ideológico de um discurso assumido pelo resenhista que, como abordado, caracteriza-se como científico-acadêmico. Esse discurso sustenta a infalibilidade da ciência como fator decisivo da atividade produtiva e ostenta, segundo Lucas, a ideologia de que saber é poder (Lucas, 2003: 13). Destarte, ao partir do entendimento de que as ideologias são significações/construções da realidade (Fairclough, 2001: 117), torna-se oportuno compreender a arquitetura textual desse investimento.

Essa arquitetura apóia-se basicamente, dentro da categoria de engajamento, nas estratégias de contração dialógica que, por naturalmente anularem a alteridade, a possibilidade da voz e posição diferente, ordena o espaço social, toma como única e melhor, logo incontestável e moldurada de credibilidade, a proposição e posição assumida no discurso. Tal contração dialógica se dá, conforme Hanks (2008), em parte pelo fato de que a regulação da linguagem, a restrição do escopo de posições alternativas «é uma questão de privilégio social, de controle, de disputa, de convenção e de ideologia» (Hanks, 2008: 139).

A anulação/contestação da diferença como modo de afirmação de um lugar prestigiado de poder e conhecimento constitui-se, nesse sentido, numa prática considerável no gênero resenha acadêmica dentro da esfera da ciência linguística e expõe a sinergia entre essa esfera e a sociedade moderna em geral que, consoante Rodrigues (1988: 70), distingue os homens em duas macrocategorias: os que sabem, logo podem, e os que não sabem.

Essa sinergia, explorada dentro dos estudos linguístico-sistemicistas sob a rubrica

de «instanciação», é capaz de esclarecer conexões explanatórias sobre a metaestabilidade existente entre os casos específicos em relação ao sistema geral e entender melhor os modos de organização textual (Martin - White, 2005: 24). Aplicada especificamente às resenhas acadêmicas da área de Linguística, pode-se reconhecer essa área (linguística) como um caso específico mais amplo que está abrangido naturalmente pelas ciências sociais.

Assim, vislumbrando ainda a ideologia de que saber é poder, Demo esclarece que entre os intelectuais bem sucedidos sobressaem os que têm origem nas ciências sociais e similares, porque estão mais afeitos às condições sociais da estruturação do poder e das vantagens (Demo, 2009: 19).

A estruturação do poder e da vantagem, conforme Demo, é produzida sobre critérios, por vezes, escusos, logicamente incompreensíveis e essencialmente dogmáticos (Demo, 2009: 49). A relação de causa e efeito entre a posição de poder e prestígio, este que segundo Santos e Carmo (2010) é conferido ao resenhista especialista, e conhecimento ou erudição cultural parte de um discurso de reconhecimento da ciência, enquanto conjunto metódico de saberes obtidos mediante a observação e experiência, que promove e diligência a confiabilidade e a credibilidade.

Essa credibilidade está sustentada pelo resenhista/especialista através do uso recorrente de processos materiais que por denotarem factividade, assumem os fatos expressos nas proposições como autênticos, objetivos e verdadeiros. Todavia, a pretensão de verdade buscada com a forma desses processos acaba reproduzindo um outro aspecto desse *persona* travestida pelo produtor textual, o resenhista, a saber, a autoridade. Pedro Demo discute essa relação de credibilidade, verdade e autoridade da seguinte maneira:

Onde há muita verdade, há mais autoridade que ciência. Não há nenhuma condição de demarcar uma consciência verdadeira apenas em teoria, na pura forma, porque lá nada é verdadeiro ou falso. Só no calor da história se podem colocar posições mais ou menos aceitáveis, quer dizer no contexto ideológico. A discussão consegue ser proficiente se adotar o critério de discutibilidade [aplica-se, logo, nesse entendimento, a expansão dialógica] em *sentido formal* e político. (Demo, 2009: 47, grifo nosso)

A aparente dubiedade na relação entre verdade e autoridade discutida por Demo e presente no discurso científico-acadêmico do resenhista/especialista aponta para uma outra questão que, segundo a literatura da metodologia científica das ciências sociais, logo, da área da qual faz parte as resenhas acadêmicas averiguadas, implicaria numa contradição.

Essa contradição é evidente e legítima no sentido de que uma das bases que justificaria a crença na ciência como agente de transformação social é a capacidade de desconstituir a autoridade científica e político-social (Demo, 2009: 42). Entrementes, na prática, o científico não se delimita sem ela, usa, articula e promove a autoridade para se tornar agente ativo para e na transformação pretendida. Essa contradição caracteriza e chama a atenção, portanto, para o que Barker e Galasinsk (2001) consideram uma distinção a ser observada entre a história institucional da ciência, enquanto teoria crítica, e seu potencial conceitual para a mudança e inovação.

Segundo Bourdieu, cientistas e pesquisadores de quaisquer áreas são vistos cada dia mais como atores sociais que desenvolvem formas de agir estratégicas, socialmente introjetadas que se caracterizam por competição, isto é, «onde está em jogo o *monopólio da autoridade científica*, definida, de maneira inseparável, como capacidade técnica e *poder social*» (Bourdieu, 1983: 122, grifo nosso).

Para Ortiz, o que resta ao cientista, nesse contexto, é aceitar e fazer uso, assim como o resenhista através do uso eminente de processos factivos, da autoridade implicada à ciência. Essa autoridade, conforme o mesmo autor, seria reflexo de uma relação de poder que reproduz a desigualdade na distribuição de poderes ao nível da sociedade global (Ortiz, 1978: 13).

Para Ziman, a força de qualquer ciência, também portanto da Linguística, encontra-se em sua capacidade de produzir conhecimento público, onde a meta de seus pesquisadores seria «a busca pela obtenção máxima possível de consenso em torno de uma teoria» (Ziman, 1996: 18).

A inconsensibilidade de alguns estudos linguísticos que pode exigir com intimativa a necessidade de autoridade pode ser mais bem esclarecida pela real tensão

existente entre os métodos de investigação dessa ciência e as propriedades de seu objeto. A inexatidão do método, dos conceitos e do objeto investigado nas ciências linguísticas ainda tem levado, segundo Lima Barreto, a concepções diferentes do fazer e do ser ciência (Lima Barreto, 2010: 2). Sapir (1969) já nos anos sessenta evidenciava que é especialmente importante que os linguistas determinem com mais clareza, logo articulem um processo de consensibilidade, o produto e o meio de suas investigações (Sapir, 1969: 27).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Assim como o conhecimento social é inevitavelmente parcial, a análise textual é inevitavelmente seletiva, no sentido de que se escolheu responder determinadas questões sobre eventos sociais e textos neles envolvidos e com isso abriu-se mão de outras questões possíveis. A escolha das questões a serem respondidas denuncia necessariamente as motivações particulares da análise, visto que delas derivam.

Diante da tentativa de articulação promovida entre um arcabouço multiteórico e a observação arguta dos dados, tornam-se necessárias algumas considerações que destaque a coesão de toda a discussão realizada e que, por fundamentar-se em constatações intrinsecamente linguísticas do ponto de vista estrutural, não tende a entregar-se a explicações redutoras e abstratas dos artefatos textuais que apontam a avaliação e a legitimação da autoridade científica em resenhas acadêmicas.

Parte-se, logo, da compreensão que essas considerações produzem um significado contínuo e uno, capazes de contribuir criticamente para o esclarecimento das formas de avaliação através dos valores de engajamento e gradação e da construção e implicação da identidade do resenhista nas resenhas acadêmicas da área de Linguística.

Assim sendo, inicialmente nota-se a preferência, logo pressupõe-se a escolha do resenhista, dos recursos intersubjetivos que visam a ‘declarar’ como estratégia de supressão de vozes e opiniões alternativas e de produção de um *status* e ambiente eminentemente prestigiado de poder.

Essa postura, contribuinte para a articulação de um resenhista/especialista, é arquitetada por meio de um discurso científico-acadêmico produzido com base em processos materiais que denotem factividade. Estes têm a propriedade de atribuir a condição de verdadeiros aos fatos expressos nas orações. Todavia, acredita-se que quase nada existe de intrínseco nos fatos discursivamente apresentados que os torne naturais, imparciais e justos, da maneira que se apresentam. Consequentemente a qualidade de verdade produzida e embasada linguisticamente pode ser questionada e desafiada como representação discursiva, até mesmo porque o critério de cientificidade de um discurso não é a verdade da proposição que ele veicula, mas seu sistema de produção.

Nesse sentido, essa pretensão de verdade pode implicar e requerer o exercício da autoridade científica, o que denotaria uma contradição, já que a crença na ciência, enquanto agente de transformação social, é processada socialmente pelo reconhecimento da capacidade desta em desconstituir a autoridade político-social e igualmente a científica. A inconsensibilidade de algumas áreas dos estudos linguísticos pode possivelmente motivar essa necessidade de autoridade.

Em relação à gradação na avaliação do resenhista da área de Linguística, pode-se inteirar o grupo dos epistêmicos e a metáfora gramatical como maneiras de atenuação do escalonamento dos valores e posições dialógicos. Essa atenuação se realiza sob a percepção do resenhista de um engajamento ativo do leitor na constituição da própria resenha sem que esse resenhista abdique sua condição de especialista.

Por meio dos epistêmicos, o resenhista/especialista constrói uma zona confortável para a emissão de juízos e valores sobre o conhecimento produzido na área de Linguística, e através da metáfora gramatical delimita e reitera seu espaço privilegiado de poder e hermetismo.

A profícua discussão em torno da construção da resenha acadêmica da área

de Linguística mostra como recursos linguísticos potencialmente avaliativos nesse gênero podem ser resultantes de uma relação cinética de uma estrutura ainda maior em que estão contextualizadas as diversas ciências sociais em geral. De igual projeção, percebe-se como essas resenhas respondem não somente à necessidade de avaliação e validação da literatura científica, mas também a motivações e interesses ideológicos.

BIBLIOGRAFIA

- Almeida, Fabíola (2010), *A avaliação na linguagem: os elementos de atitude no discurso do professor - um exercício em análise do discurso sistêmico-funcional*, São Carlos, Pedro & João Editores.
- Bakhtin, Mikhail (1981), *Marxismo e filosofia da linguagem*, São Paulo, Hucitec.
- Bakhtin, Mikhail (2001), *The dialogic imagination*, Austin, University of Texas Press.
- Barker, Chris - Galasinski, Dariusz (2001), «Language, Discourse, Culture», *Cultural Studies and Discourse Analysis: a dialogue on language and identity*, London/Thousand Oaks/New Delhi, SAGE Publications, pp. 1-27.
- Bourdieu, Pierre (1983), *Sociologia*, São Paulo, Ática.
- Chouliaraki, Lilie - Fairclough, Norman (1999), *Discourse in Late Modernity: Rethinking critical discourse analysis*, Edinburgh, Edinburgh University Press.
- Christie, Frances (2004), «Systemic Functional Linguistics and a theory of language in education», *Ilha do desterro*, 46, pp. 13-40.
- Demo, Pedro (2009), *Metodologia científica em ciências sociais*, São Paulo, Atlas.
- Fairclough, Norman (2001), *Discurso e mudança social*, Brasília, Unb.
- Fairclough, Norman (2003), *Analysing Discourse: textual analysis for social research*, London, Routledge.
- García, Negroni - Hall, Beatriz - Marin, Marta (2004), «Obstáculos en la lectura de los textos académicos: las nominalizaciones», *Actas del Congreso Internacional de política culturales e integración regina*, Valparaiso, Pontificia Universidad Católica de Valparaiso, pp. 49-60.
- Halliday, Michael (1985), *An introduction to functional grammar*, London, Edward Arnold.
- Halliday, Michael (1994), *An introduction to functional grammar*, London, Edward Arnold.
- Hanks, Willian (2008), *Texto e textualidade*, in *Língua como prática social: das relações entre língua, cultura e sociedade a partir de Bourdieu e Bakhtin*, São Paulo, Cortez, pp. 118-168.
- Heyvaert, Liesbet (2003), *A cognitive-functional approach to nominalization in English*, Berlin, Mouton de Gruyter.
- Lima Barreto, Evanice (2010), «Etnolinguística: pressupostos e tarefas», São Paulo, editora P@rtes. Disponível em www.partes.com.br/cultura/etnolinguistica.asp. Acesso em 06/09/2010.
- Lucas, Clarinda (2003), «Discurso acadêmico em ciências humanas: o funcionamento discursivo da indexação em uma base de dados bibliográfica computadorizada», *Revista digital de biblioteconomia e ciência da informação*, pp. 12-21.
- Martin, Jim - White, Peter (2005), *The Language of Evaluation: appraisal in English*, London, Palgrave/Macmillan.
- Meurer, José (2002), «Uma dimensão crítica do estudo de gêneros textuais», in Meurer, José - Motta-Roth, Désirée, *Gêneros textuais e práticas discursivas: subsídios para o ensino da linguagem*, Bauru, Edusc, pp. 17-30.
- Motta-Roth, Désirée (2002), «A construção social do gênero resenha acadêmica», in Meurer, José, Motta-Roth, Désirée, *Gêneros textuais e práticas discursivas: subsídios para o ensino da linguagem*, Bauru, Edusc, pp. 77-116.
- Neves, Maria (2000), *Gramática de usos de português*, São Paulo, Editora UNESP.
- Neves, Maria (2004), *A gramática funcional*, São Paulo, Martins Fontes.
- Ortiz, Renato (1978), «À procura de uma sociologia da prática», in Bourdieu, Pierre, *Sociologia*, São Paulo, Ática, pp. 7-36.
- Reichmann, Carla (2001), *Reflection as social practice: an indepth linguistic study of teacher discourse in a dialogue journal*, Tese. (Doutorado em Letras,

opção Linguística Aplicada), Pós-graduação em Inglês, UFSC.
 Resende, Viviane - Ramalho, Viviane (2009), *Análise de discurso crítica*, São Paulo, Contexto.
 Rodrigues, Neidson (1988), *Lições do príncipe e outras lições*, São Paulo, Cortez.
 Santos, Alex - Carmo, Cláudio (2010), «Valoração e a construção da identidade do resenhista: um estudo de caso em resenhas acadêmicas da área de linguística», in *Via Litterae*, Anápolis, Unucseh, pp. 298-320.
 Sapir, Edward (1969), *A linguística como ciência*, Rio de Janeiro, Acadêmica.
 Thompson, John (1995), *Ideologia e cultura moderna*, Petrópolis, Vozes.
 Voloshinov, Valentin (1995), *Marxism and the philosophy of language, Bakhtinian thought - an introductory reader*, London, Routledge.
 White, Peter (2002), «Valuation - The language of assessment and perspective», in *The handbook of pragmatics*, Philadelphia, John Benjamins Publishing Co, pp. 1-27.
 Ziman, John (1996), *O conhecimento confiável*, Tradução de Tomás Rosa Bueno, São Paulo, Papyrus.

REFERÊNCIAS DO CORPUS

Atik, Maria (2008), «Avaliação institucional: ações consolidadas na graduação - Resenha», *Revista todas as letras*, São Paulo, Editora Mackenzie, pp. 155-157.
 Batista, Ronaldo (2005), «O tempo dos verbos em português, referência e discurso, semântica formal - Resenha», *Revista todas as letras*, São Paulo, Editora Mackenzie, pp. 112-126.
 Fraga, Leticia (2005), «Educação em língua materna: a sociolinguística em sala de aula - Resenha», *Revista todas as letras*, São Paulo, Editora Mackenzie, pp. 106-108.
 Galves, Charlotte - Andrade, Aroldo (2009), «The minimalist syntax of defective domains: gerunds and infinitives - Resenha», *Revista DELTA*, São Paulo, PUCSP, pp. 512-520.
 Guimarães, Alexandre (2009), «Redação publicitária: sedução pela palavra - Resenha», *Revista todas as letras*, São Paulo, Editora Mackenzie, pp. 177-179.
 Matos, Francisco (2009), «Just a phrase I'm going through. My life in language - Resenha», *Revista DELTA*, São Paulo, PUCSP, pp. 531-534.
 Rajagopalan, Kanavillil (2009), «Key terms in semiotics - Resenha», *Revista DELTA*, São Paulo, PUCSP, pp. 535-541.
 Sardinha, Tony (2009), «Lexicology and corpus linguistics - Resenha», *Revista DELTA*, São Paulo, PUCSP, pp. 497-510.
 Viana, Vander (2009), «Research methods in applied linguistics: quantitative, qualitative and mixed methodologies - Resenha», *Revista DELTA*, São Paulo, PUCSP, pp. 521-525.
 Zacchi, Vanderlei (2006), «A conveniência da cultura: usos da cultura na era global - Resenha», *Revista todas as letras*, São Paulo, Editora Mackenzie, pp. 139-141.

Graffiti na novela *Cheias de Charme*: um discurso ‘colorido’ da poiesis existencialista

José R. F. Lins Jr.
Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA)
joselins2006@gmail.com

Resumo:

O presente artigo objetiva analisar de que forma a grafiteagem na novela *Cheias de Charme* (Rede Globo, 2012) representa a condição de existência de um grupo subalternizado numa favela do Rio de Janeiro. Numa perspectiva mais ampla, de que forma o *graffiti* revela a condição humana de classes desprivilegiadas nos grandes centros urbanos. Para isso, escolheu-se uma cena que foca o *graffiti* realizado numa instituição privada da sociedade capitalista. A discussão fundamenta-se nos conceitos de absurdo (Camus, 2008), cultura (Lévy, 2001), e existencialismo (Kierkegaard, 2001; Arendt, 1997). Discutem-se os valores estéticos, éticos e políticos que constituem a identidade social na pós-modernidade.

Palavras-chave: Identidade social; Discurso; Existencialismo; Graffiti

Abstract:

This article aims to analyze how the *graffiti* on the Brazilian soap opera *Cheias de Charme* (Rede Globo, 2012) represents the condition of existence of a group of young artists in a slum in Rio de Janeiro. From a broader perspective, it shows how the *graffiti* reveals the human condition of subaltern classes in large urban centers. We chose a scene that focuses on *graffiti* held at a private institution of our capitalist society. The discussion is based on the concepts of absurdity (CAMUS, 2008), culture (Levy, 2001) and existentialism (Kierkegaard, 2001, Arendt 1997). It discusses the aesthetic, ethical and political issues that constitute the social identity in a postmodern world.

Keywords: Social identity; Discourse; Existentialism, Graffiti

Vivo sempre no presente. O futuro, não o conheço. O passado, já o não o tenho. Pesa-me um como a possibilidade de tudo, o outro como a realidade de nada. Não tenho esperança nem saudades [...] que posso presumir da minha vida de amanhã, Senão que será o que não presumo, o que não quero, o que me acontece de fora, Até através da minha vontade [...] não quero mais da vida do que senti-la perder-se Nestas tardes imprevistas

(Fernando Pessoa)

INTRODUÇÃO

Não é novidade que a oralidade precede a escrita na história da humanidade. Em muitas culturas, os anciões adquiriam *status* social e/ou político pela experiência acumulada, ou seja, a memória era o critério de empoderamento nas sociedades ágrafas. Também é verdade, que nos dias atuais, a mídia audiovisual tem grande responsabilidade na transmissão dos conhecimentos das sociedades em geral, seja por questões de acesso, de letramento, ou ainda, questões socioculturais. Pierre Lévy (2001), ao posicionar-se em relação à oralidade, diferencia duas fases. Uma fase primária, que antecede a forma escrita, e que é responsável pela gestão da memória social, e uma fase secundária, onde, juntamente com a escrita, serve para fins comunicativos cotidianos entre os indivíduos de uma sociedade. É nessa última perspectiva que se desenvolve este trabalho. A teledramaturgia brasileira, uma das mais elaboradas do mundo, vem não apenas “transmitindo” informações acerca da memória coletiva do nosso país, mas também, ora reforçando modelos hegemônicos, ora propondo-lhes rupturas – característica de todo ato de fala, dada a sua força perlocucionária. A fala de Cora, personagem da novela *Tieta* exibida pela Rede Globo, em 1989: «eu não gosto de novela. Eu vejo, que é para poder falar mal», expressa bem a nossa realidade; pouco importa se gostamos ou não da teledramaturgia, o fato é que ela está presente no nosso dia a dia, nas vestimentas, nos comportamentos, nas músicas que ouvimos nos rádios, nos comentários e jargões que repetimos e, também, nas discussões acadêmicas. Utilizando de uma cena da novela *Cheias de Charme* (Rede Globo, 2012), o objetivo deste artigo é

analisar de que forma a grafiteagem pode representar uma condição de existência, através dos personagens por ela afetados, a saber, seus criadores e a sociedade em geral. Uma pergunta que se estabelece, então, é: de que forma o *graffiti* revela a condição humana¹ de classes desprivilegiadas nos grandes centros urbanos? Para responde-la, centrarei a discussão em torno três grupos de personagens, assim definidos: (a) autor, representado pela personagem Rodinei, um dos membros do Borralho Crew (coletivo de grafiteiros de um subúrbio carioca), (b) sociedade de consumo, representado pelas personagens Sônia, dona da galeria grafitada, e suas filhas, Isadora e Ariela e, finalmente, (c) a mídia, representada pela personagem Emília Xavier, que se mostra interessada na obra de Rodinei, e que representa um espanto para a sociedade de consumo, que, por sua vez, caracteriza o *graffiti* como ato de vandalismo. A análise fundamenta-se a partir dos conceitos de absurdo (Camus, 2008), cultura (Lévy, 2001), e existencialismo (Kierkegaard, 2001; Arendt, 1997). A cena analisada foca o *graffiti* na *Galerie*, loja de grife de Sônia, após a proprietária ter utilizado, indevidamente, a fotografia de um dos trabalhos do coletivo, no convite de lançamento de coleção. Uma vez que o coletivo Borralho Crew vê sua arte como uma forma de combater o consumo e o gasto desnecessário, os grafiteiros imaginaram que uma intervenção naquela loja, seria uma vingança (e ao mesmo tempo protesto) para o “roubo” de sua arte. Início com um percurso sobre a questão da oralidade nas culturas (ditas) pós-modernas, em seguida abordo a questão do existencialismo na filosofia kierkegaardiana para, então, refletir sobre os processos representados pela grafiteagem na cena selecionada.

ORALIDADE, MANIFESTAÇÕES ARTÍSTICO-POLÍTICAS E CONSUMO

A oralidade, enquanto constituinte da (e constituída na) história da humanidade, é o fenômeno responsável pela própria identidade do grupo. Se pensarmos nos primórdios da literatura inglesa, por exemplo, os contos da Cantuária, em inglês *The Canterbury Tales* (1476), representa um dos textos consolidadores da língua inglesa, apresentando a sociedade londrina, através das contações de histórias de peregrinos numa jornada religiosa. A genialidade do autor, Geoffrey Chaucer, é não usar, apenas, personagens eruditos, mas abordar todas as classes sociais, povo comum, religiosos e nobres. A variedade de informações e experiências das personagens deixou um grande legado histórico à memória coletiva inglesa. Nossa literatura também não deixa a desejar. Exemplo disso é a lírica trovadoresca, que marcou a identidade franco-lusófona. Igualmente, nossos cordelistas retratam a visão que têm da sociedade através de uma fórmula linguístico-literária que enriquece a memória coletiva nacional e imprime identidade nordestina àqueles que os criam. Não é de estranhar que alguns repentistas sejam tão brilhantes na “arte de fazer” trovas que signifiquem muito mais que apenas uma brincadeira entre os representados – e, ao mesmo tempo, muitos são incapazes de ler ou escrever.

Conforme avançamos no tempo, e novas tecnologias são disponibilizadas, os registros identitários vão se adequando e se modificando. Pensemos a contracultura como um movimento iniciado na França dos anos 1940's, com a filosofia existencialista de Sartre, que com o pessimismo pós-guerra, propunha uma defesa da liberdade individual e engajamento na vida política da sociedade. Uma década mais tarde, um grupo de escritores norte-americanos, estaria trazendo a essa sociedade, uma forma de vida alternativa, influenciados pela cultura oriental (zen budismo), pela vida aventureira e pelo uso de drogas. Era a Geração *Beat* que, protestando contra o consumismo e capitalismo, alienadores do pensamento crítico, plantava as primeiras sementes do que seria o grande *boom* da contracultura: o movimento Woodstock (1960's), onde jovens iriam à rua experimentar novas formas de comportamento e moda, quebrando valores hegemonicamente instituídos por uma cultura ocidental. Questionaram-se os valores cristãos vigentes, agindo com um espírito mais libertário, conquistando novos espaços e canais de expressão objetivando uma transformação maior, a mudança da própria sociedade, como previa Sartre, com engajamento político – e os meios de comunicação muito contribuíram para a divulgação desse movimento com músicas, filmes, documentários, etc.

¹ Para Hannah Arendt (1997), condição humana e natureza humana são coisas distintas. Enquanto esta última é tratada como uma marca universal, característica de todos os seres humanos, a primeira se particulariza em cada indivíduo (ou grupos de indivíduos), e se relacionam com os diversos fatores que o(s) condiciona(m) nas suas realidades.

Todos esses exemplos servem como registro para uma contradição que se materializa na história da humanidade: a questão do(s) saber(es) e sua relação com o erudito e com o popular; e mais a relação entre o centro e a periferia. Nesta análise, busco entender a literatura, a arte e as ciências como instrumentos presentes na sociedade enquanto conhecimento coletivo, sem priorizar um em relação ao outro, ou seja,

o extraordinário avanço patrocinado pela ciência e tecnologia impactou profundamente a sociedade no século XX, desencadeando um processo cuja radicalização certamente conduzirá ao que já prenunciamos chamar de nova *sociedade do conhecimento*. Nesse contexto, o antigo debate sobre uma possível e necessária *popularização da ciência* ganha nova força e novos aliados, mobilizando diversas iniciativas que tentam minimizar o crescente afastamento entre ciência e povo. (Germano, 2005: 1. Grifos do autor)

Disso entende-se que (cons)ciência não é um conhecimento enciclopédico, mas vivenciado diariamente; e resultante de experiências que advêm das próprias subjetividades. Desse fato torna-se pertinente uma relação entre oralidade, imagética e filosofia.

Em relação às duas fases da oralidade às quais Lèvy (2001) se refere, sabe-se que a fase primária ainda se mantém nas sociedades atuais, pois representamos e agimos, ainda, sem a necessidade da palavra escrita (ou digitada, se pensarmos nas novas tecnologias). Mas é na segunda fase que me deterei nesta análise, ou seja, da interação entre oralidade e linguagem visual², especificamente a verbalização da condição humana expressa através do *graffiti*.

Ao caminharmos pelas ruas da cidade, nos deparamos a todo momento com mensagens impressas em muros e monumentos: imagens coloridas, pequenos textos, letras deformadas ou rabiscos. Para uns, pichação, para outros *graffiti*. Irene Harvey (1990) entende as duas atividades como transgressoras em relação à lógica tradicional sob a qual as cidades se constituem. Para Gitahy (1999: 24), pichação é «guerra feita com tinta, [...] uma das formas mais suaves de dar vazão ao descontentamento e à falta de expectativas». Talvez por esse caráter depressivo e agressivo, assumiu um sentido negativo, conforme Reynaldo Roels Jr. descreve na edição de 7 de março de 1988, do Jornal do Brasil (*apud* Ramos, 1994: 20),

grafite não é pichação. O grafite é, em geral, um artista plástico que assina a obra da mesma forma como põe seu nome em uma tela. [...] Já o pichador costuma ser alguém sem conhecimento de artes plásticas, que usa os muros da cidade para queixar-se de dificuldades, mandar recados ou, simplesmente, escrever seu nome.

Parece-nos, então, que enquanto a pichação estaria mais relacionada com “poluição”, trazendo apenas elementos políticos desordenados, o grafite consegue um “equilíbrio visual” entre engajamento político e arte (estética). Nessa perspectiva, Schlecht (1995) percebe que o *graffiti* é mais facilmente absorvido pelo sistema socioeconômico vigente; aos poucos, vai deixando a rua e, através de financiamentos diversos, adentra galerias e museus.

Mas, afinal, preconceitos à parte, há uma diferença válida para essas manifestações do eu que expressam o sentir-se e o estar na sociedade pós-moderna? Na tentativa de elaborar uma resposta que enfraqueça a concepção negativa atribuída aos pichadores, Furtado e Zanella (2009: 45) dizem que

entre graffiti e pichação evidenciam-se diferenças estéticas e diferenças na maneira de apropriação dos espaços urbanos. Diferenças que não suprimem as possibilidades de seus artífices, como grafiteiros, por vezes atuarem como pichadores ou valorizarem a pichação como atividade por cujo intermédio podem protestar em relação às tensas dinâmicas sociais entre público e privado. Ademais, entre o autorizado e não autorizado, legal e ilegal, o graffiti e a pichação muitas vezes se assemelham e são compreendidos como práticas marginais, de vandalismo. Se no graffiti os sujeitos utilizam variados elementos para a elaboração da imagem no espaço, configurando diferenças em relação à pichação, na pichação também ocorrem processos de criação e seus produtos também implicam uma outra ética-estética no urbano.

Início, agora o percurso que intitula este artigo, oralidade “pintada” em *poiesis* existencialista. Primeiro citei os *Contos da Cantuária*, que relatavam histórias de representantes da sociedade londrina e a lírica trovadoresca. Depois passei pelos corde-listas nordestinos, até chegar nos poetas de rua das grandes metrópoles. Assim, o grafite passa a ser, também, uma contação. A contação de uma história de vida,

² Refiro-me, aqui, ao conceito de compreensão visual proposta em Kress - Van Leeuwen (2006), mas detalhado abaixo.

cheia de (in)satisfações existenciais, confirmando a estranheza de si em relação ao mundo de vários contadores, os grafiteiros.

Para o filósofo Albert Camus, o problema fundamental do homem é a questão do seu pertencimento/estranhamento em relação ao mundo que habita. Para ele, a ciência não traz as mesmas garantias que só o olhar e o sentir podem gerar, verdadeiramente, pois encontramos-nos num mundo de felicidade e de infelicidade, de divisão e de unificação. E sendo assim, o homem só reflete porque, de fato, sofre. Camus (2008: 20), retomando as ideias de Kierkegaard, explica o absurdo do mundo: o deslocamento do homem em relação ao meio onde vive, a estranheza ao que se passa a seu redor, bem como a certeza de que não poderia ser de outro modo, implicando uma atitude acrítica e automática por parte dos indivíduos. Essa falta de criticidade, alimentada pelo sistema capitalista do consumo e da eterna criação de necessidades, faz com que, ao perceber a proximidade do futuro, o indivíduo só enxergue a morte, o fim último. O homem das sociedades consumistas está focado em suas preocupações cotidianas, leva uma rotina regular e pacata e, raramente, tem seus hábitos abalados. A partir do momento em que percebe que a vida não é tão fácil quanto parece, e vendo-se impotente em realizar seus anseios e apreciar o mundo, o homem passa a ter uma existência profundamente atormentada. No momento em que nos damos conta da hostilidade primitiva do mundo, surge o sentimento de «mal-estar diante da desumanidade do próprio homem» (Camus, 2008: 29), percebido nas mais simples atitudes do dia a dia, e com esse sentimento, a necessidade de gritar, cantar, pichar ou grafitar, ou nas palavras de Camus, viver. Pois, «viver é fazer que o absurdo viva. Fazê-lo viver é, antes de mais nada, contemplá-lo [...], o absurdo só morre quando viramos as costas para ele» (Camus, 2008: 65), e isso exige uma atitude transgressora, daí resultando a arte do *graffiti* – bem como da pichação.

Na cena analisada neste artigo, temos de um lado, a sociedade de consumo, representada pela burguesia capitalista, nas personagens de Sônia e suas duas filhas. Também nesse quadro, se inserem os meios de comunicação de massa, na figura da jornalista Emília Xavier – configura-se, então, o mundo ao qual o filósofo se refere. Do outro lado, temos Rodinei, o homem camusiano – o “homem do absurdo”. Ao analisar a construção desta personagem, alguns traços merecem ser observados. Etimologicamente, Rodinei vem do inglês³ Rodney, relativo à Ilha de Rhode, o menor estado dos Estados Unidos. O adjetivo “menor”, neste caso, pode referir-se à exclusão da classe de menor poder aquisitivo na novela, da qual Rodinei faz parte. Paradoxalmente, Rhodes foi a primeira das treze colônias americanas a declarar independência da Inglaterra. Da mesma forma, Rodinei, morador de um morro no Rio de Janeiro, faz parte de um coletivo de grafiteiros, que combate a sociedade de consumo e vê sua arte como popular, de rua, de todos – livre das imposições que o sistema determina, livre da alienação, e completamente engajada em um projeto transgressor.

Esse sentimento de agressividade e violência materializa-se na arte destes grafiteiros – integrantes do Borralho Crew – como atitude de intervenção social, onde a voz do morro se faz ouvir. Cada história é contada como única, mas vivenciada por todos da comunidade.

A personagem de Sônia aproxima-se das estruturas sociais hegemônicas quando, ao visualizar uma foto de um muro grafitado pelo Borralho Crew, utiliza-a, sem permissão, no convite de lançamento da nova coleção de sua loja de grife. Trata-se da apropriação dos bens comuns pelas instituições que alimentam o consumo.

Ao ver a arte do coletivo estampada no convite de lançamento da nova coleção da Galerie, Rodinei fica indignado e propõe que o coletivo faça uma “intervenção” na loja, grafitando paredes, manequins e balcões, durante a noite. No dia seguinte, ao entrar na loja, Sônia fica desesperada com a reação negativa que a mídia registraria no lançamento da coleção, o que para sua surpresa – e frustração estética – não se confirmou, pois a jornalista não apenas elogiou a ideia da intervenção como a arte em si, querendo, inclusive, fazer uma entrevista com o artista.

Temos, portanto, dois sofrimentos camusianos, aqui entendidos como duas contações de história de vida. Rodinei percebe que seu ato de protesto não teve o fim esperado, e Sônia sente que, mesmo com a aceitação da mídia, teve sua loja invadida, pois não reconhece o *graffiti* como arte, mas como ato de vandalismo.

³ Daí a importância de apresentarmos um esboço da literatura em língua inglesa, como expressão artística.

POIESIS EXISTENCIALISTA

Na tradição aristotélica, *poiesis* (o ato de produzir) diferencia-se da *physis* (a produção em si, a realidade) tanto pelo ato original e único do “artista”, quanto pela relevância que o posiciona como indivíduo no mundo. Avançando nesta concepção,

também a *phýsis*, o surgir e elevar-se por si mesmo, é [...] *poiesis*. A *physis* é até a máxima *poiesis*. Pois o vigente da *phýsis* tem em si mesmo o eclodir da produção. Enquanto o que é pro-duzido pelo artesanato e pela arte, por exemplo, o cálice de prata, não possui o eclodir da pro-dução em si mesmo, mas em um outro, no artesão e no artista, (Heidegger, 2002: 16)

que criando realidade(s), lhes dá sentido. Trago, então, a poética oral das vozes silenciadas (pois não são silenciosas!) para a discussão acadêmica. O que silenciaria essas vozes – se é que, de fato, são silenciadas? Os movimentos continuam acontecendo, os *rappers*, funkeiros, grafiteiros e pichadores continuam a produzir estéticas sociais que, cada vez mais, alcançam posições distantes de suas produções (e, percebam que não me refiro a locais determinados como centro e periferia, dada a impossibilidade de localizar tais polos, na contemporaneidade). Nesse ponto, aproximo os discursos visuais da oralidade no sentido da exigência de uma maior criticidade na recepção, pois não se trata apenas de “gostar” ou “não gostar”, mas de compreender o que está sendo dito, o que está sendo sentido e o que está sendo vivido. Trata-se de co(n)viver com o sofrimento desperto para poder existir verdadeiramente. Trata-se, também, de livrar-se de preconceitos estabelecidos; trata-se, enfim, de viver, como diria Albert Camus.

Uma postura existencialista, entretanto, não se firma inteiramente em Aristóteles. Acredito que a contribuição de Kierkegaard, filósofo e teólogo dinamarquês que, contrapondo-se aos ideais hegelianos e à própria Igreja da Dinamarca, fortaleceu bastante o que conhecemos hoje como existencialismo. O fato de suas ideias transitarem entre outras áreas do conhecimento, que não apenas a filosofia, imprime-lhe, sem dúvida, um caráter pós-moderno, essencial para o pensamento contemporâneo. Se é verdade que a construção teórica deste filósofo sofre forte influência da doutrina cristã, mas ao tratar da constituição identitária, também é verdade tratar-se de um fenômeno que não ocorre involuntariamente em relação à nossa consciência. Ao contrário, há uma grande demanda de esforço intelectual para acreditar em algo que não é facilmente compreensível (Kierkegaard, 2001). Ultrapassando as questões religiosas, traçamos, então, uma relação entre esse esforço com o absurdo camusiano. Ou seja, só após livrarmo-nos das ilusões oferecidas pela realidade que nos envolve é que podemos, de fato, tomar (cons)iência de nossa condição de existência.

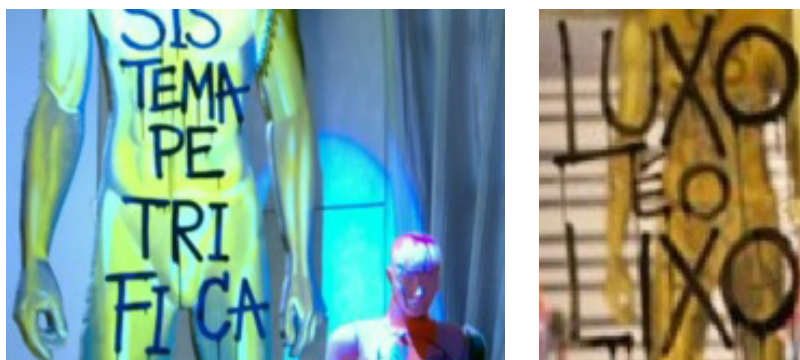
E como fazer isso com poesia audiovisual? Certamente não significa apenas empoderar-se dos cânones estéticos já oferecidos pela tradição, mas retomando o termo clássico aristotélico, trata-se da *poiesis* (fazer), que coloca o saber erudito com/contra o saber popular. A estética canonizada e as estéticas subjetivas entram em colapso e se mostram, ambas, válidas.

Como verificamos isso na cena analisada? Se nos voltarmos para nosso personagem grafiteiro, podemos perceber que a realidade de sua obra (*physis*) reflete a sua própria condição humana – representante de um grupo subalternizado pela sociedade capitalista, que vê no poder de consumo a única forma de vida digna. Utilizo, propositalmente, realidade (e não, realidades), pois o objetivo do coletivo Borralho Crew é protestar contra a sociedade de consumo. Destarte, na novela *Cheias de Charme*, o graffiti é, portanto, *poiesis de existência*, e está ‘numa dimensão entre oralidade e escrita’, pois requer uma reeducação semiótica para sua análise, mas também requer um sofrimento por parte do indivíduo, requer um certo grau de absurdidade camusiana para perceber a(s) ilusão(ões) criada(s) pela sociedade capitalista. Há muito mais do que o pertencimento ou a exclusão; há o estranhamento do mundo, o questionamento. E, nesse sentido, como já dizia Whitman, para haver um grande poeta, é preciso um grande público – e isso, a voz do graffiti do Borralho Crew já conquistou. Não apenas na trama televisiva, mas na grande audiência que assiste à novela, pois demandas sociais são problematizadas, por

exemplo, as relações patrão/empregado, tradição artística/arte moderna, e luxo/lixo, como demonstrado nas [figuras 1 e 2](#).

Na intervenção que os grafiteiros realizaram na *Galerie*, fica clara a condição humana de uma classe subalternizada: o absurdo camusiano é percebido por quando, ao se sentirem excluídos, questionam os valores de um sistema capitalista que “petrifica” a compreensão mais ampla de uma sociedade que vive a ilusão do “luxo”. Ilusão, porque tudo é descartável, conforme os ditames de uma moda acessível apenas a uma pequena parcela da sociedade, que, por sua vez, só se mantém nesta posição pela exploração e apropriação de bens de consumo.

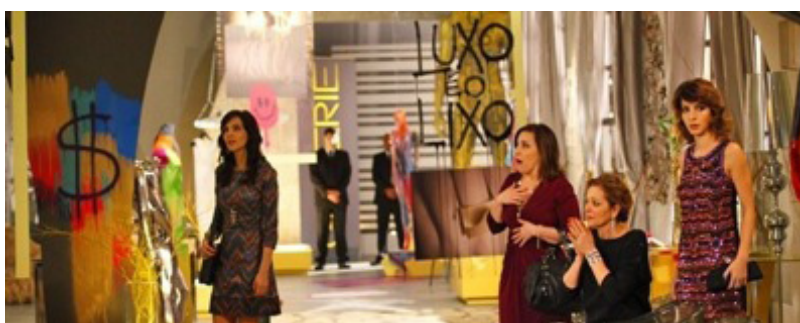
Certamente, não haveria questionamento se não houvesse a estranheza, a



absurdidade a que nos referimos, ou, nas palavras de Ramos, (1994: 43), «o espaço visual da cidade se altera, ganha outra dimensão pela ação de grupos ou indivíduos que por ali passam e imprimem sua marca. O muro vira mural... suporte para manifestações de todo e qualquer cidadão».

Na [figura 3](#), o choque, visível na expressão das personagens de Sônia e suas filhas demonstra a contradição existente e a instabilidade do poder hegemônico que se manifesta na estética canônica: a não aceitação do *graffiti* (como forma de expressão artística, e não de vandalismo) vai se deslocar para um nível de tolerância, quando essa obra for elogiada pela mídia. Não se trata de uma ruptura definitiva com o sistema, mas a promoção de uma possibilidade de ruptura, conforme veremos a seguir.

Na *Gramática do design visual*, de Kress e van Leeuwen (2006), há três metafunções responsáveis pela análise da imagem: a metafunção representacional, a interativa e a composicional. Cada uma delas, composta de elementos que estabelecem



relações entre os elementos da imagem e entre esses elementos e seus receptores. Para a metafunção composicional – que nos interessa nesse momento –, uma das categorias de análise é o valor de informação, ou seja, a posição dos elementos da imagem na relação direita/esquerda. Considera-se no lado direito a informação dada, já conhecida, e no lado esquerdo a informação nova. Analisando mais detalhadamente a [figura 3](#), percebemos a reação da personagem Lyara, que passou um tempo na Europa, e embora representante da classe “alta”, identifica-se com um modo de vida simples – não abre mão de certos confortos, mas reconhece que estes são necessários para se estabilizar no conflito entre pertencimento e estranheza no/do mundo. Ela reage positivamente, reconhecendo o *graffiti* como arte. Já a informação nova, representada por Sônia e suas filhas reflete uma atitude completamente oposta: indignação, ultraje e decepção. Para mãe e filhas, o que

Fig. 1-3 – Foto da cena exibida no dia 07/06/2012.

acontecera ali não era obra de arte, mas ato de vandalismo. Nessa perspectiva, a voz da existência subalternizada é silenciada, quase inaudível, o que resta dessa voz, é apenas o eco colorido deixado pelos matizes dos *sprays*.

A cena analisada traz o discurso presente nos espaços públicos da cidade para o interior de uma instituição particular da vida privada. Foi a dicotomia público/privado que possibilitou a existência da cidade como a conhecemos hoje (do grego *pólis*), pois, diferentemente do discurso realizado na *ágora*, o privado tinha uma função basicamente econômica, o que afastava do domínio público, priorizando a produção de itens necessários à existência biológica. Trata-se, segundo Hannah Arendt (1997: 124), daquilo que cada um sente em relação às atividades impostas, visto que o público exigia uma relação de dominância/obediência, inexistente no espaço público. Para ela, não há primazia de um modo de vida sobre o outro, bem como as atividades relacionadas a cada uma dessas esferas não devem ser hierarquicamente determinantes. Entre as atividades desempenhadas pelo homem, a saber, trabalho (atividades relacionadas à sua subsistência), fabricação (atividades técnicas) e ação (atividades que geram relações com os outros indivíduos). É nesta última que a autora foca sua atenção – aquilo que Aristóteles chamava de *zoon politikon*. Sua preocupação é com o «fato de que homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo» (Arendt, 1997: 15). Assim, a mensagem deixada pelos grafiteiros do Borralho Crew não é vandalismo nem crime, ao contrário, é manifesto de uma voz que sofrendo, reconhece a sua posição imposta, e luta para livrar-se dela. O graffiti de Rodinei e seus companheiros dá voz a um grupo consciente de sua condição humana, reafirmando uma *poiesis* existencialista.

CONSIDERANDO...

Mais do que arte, o graffiti é política; é *poiesis*. É uma forma de expressão/comunicação legítima e consciente de sua função social que surge na ágora da cidade contemporânea e tende a deslocar-se para outras instâncias, inclusive privadas, levando uma voz há muito ignorada: a voz dos que sofrem. Sofrimento consciente e voluntário porque requer a libertação das amarras do conformismo e do conforto. Sofrimento pautado na experiência cotidiana que, na tentativa de pertencer ao mundo que habita, o percebe cada vez mais distante de si, distante dos outros e condicionando a própria vida às instâncias privadas que determinam os direitos do público.

REFERÊNCIAS

- Arendt, Hannah (1997), *A condição humana*, Rio de Janeiro, Forense Universitária.
- Camus, Albert (2008), *O mito de Sísifo*, Rio de Janeiro, Record.
- Furtado, Janaína R. - Zanella, Andrea V. (2009), «Graffiti e Pichação: Relações estéticas e intervenções urbanas», *Visualidades*, v. 7, n. 1, pp. 138-155.
- Germano, Marcelo (2005), «Popularização da ciência como ação cultural libertadora», in *V Colóquio internacional Paulo Freire: desafios à sociedade multicultural*. Recife, Disponível em: http://www.paulofreire.org.br/pdf/comunicacoes_orais/POPULARIZA%C3%87%C3%83O%20DA%20CI%C3%8ANCIA%20COMO%20A%C3%87%C3%83O%20CULTURAL%20LIBERTADORA.pdf.
- Heidegger, Martin (2002), «A questão da técnica», in *Ensaio e conferências*, Petrópolis, Vozes.
- Harvey, Irene E. (1990), *Derrida and the Economy of Difference*, Bloomington, Indiana University Press.
- Kierkegaard, Søren (2001), *O Desespero Humano*, São Paulo, Martin Claret.
- Kress, Gunther - Van Leeuwen, Theo (2006), *Reading images: The Grammar of Visual Design*, London, Routledge.
- Lévy, Pierre (2001), *As tecnologias da inteligência*, São Paulo, Editora 34.
- Ramos, Célia Maria Antonacci (1994), *Grafite, Pichação & Cia*, São Paulo, Annablume.
- Schlecht, Neil E. (1995), «Resistance and appropriation in Brazil: how the media and “official culture” institutionalized São Paulo’s grafite», *Studies in Latin*

American Popular Culture, n. 14, pp. 147-170.

Xavier, Nilson (2007), *Almanaque da telenovela brasileira*, São Paulo, Panda Books.

Whitman, Walt (2011), *Complete prose works: specimen days and collect, November boughs and good bye my fancy*, Charleston, Nabu Press.

*Entre Política e Religião: Diferenciação Funcional e Laicidade Seletiva no Brasil*¹

Alexandre Douglas Zaidan de Carvalho
Universidade de Brasília (UnB)

douglas.zaidan@gmail.com

Resumo:

O artigo trata da relação entre religião e política na definição de comportamentos políticos em debate na esfera pública institucional brasileira, procurando mostrar como o tema da secularização do Estado pode ser trabalhado sob a perspectiva da diferenciação funcional, tal qual utilizada na teoria social de Niklas Luhmann. Na busca de uma compreensão sistêmica da comunicação religiosa e de sua complexa aliança com a moral socialmente difundida, levantar-se-á a hipótese da reprodução de uma seletividade dos discursos sobre o secularismo no Brasil, que, longe de garantir a equidistância estatal em relação às diversas crenças, possibilita uma ocupação privilegiada do espaço público por determinados grupos religiosos na pauta discursiva sobre diversas políticas públicas.

Palavras-chave: Religião e Política; Diferenciação Funcional; Esfera Pública; Laicidade

Abstract:

The paper discusses the relationship between religion and politics in the definition of political behavior in institutional public sphere in Brazil, trying to show how the theme of secularization of the state can be worked from the perspective of functional differentiation, conceptual categories used in Niklas Luhmann's social theory. In search of a systemic understanding of religious communication and its alliance with the complex moral socially pervasive, it will raise the chance of playing a selectivity of discourses on secularism in Brazil, which, far from guaranteeing the impartiality state in relation the diverse beliefs, enables a privileged occupation of public space by certain religious groups in discursive agenda on various public policies.

Keywords: Religion and Politics; Functional Differentiation; Public Sphere; Secularism

A SEPARAÇÃO ENTRE IGREJA E ESTADO COMO EXIGÊNCIA DA MODERNIDADE

Quando foi possível ao homem perceber que as «figuras míticas do Apocalipse de João puderam ser adaptadas às circunstâncias de então» (Koselleck, 2006: 24), experiência possibilitada pela Reforma protestante e a ruptura do mundo religioso ocidental no século XVI, tornou-se viável exigir a retirada do Estado dos assuntos da religião ao tempo em que se poderia reclamar da religião a abstenção na política.

A apologia mítica feita por Koselleck faz referência a uma importante mudança da história cristã², que teria passado da crença escatológica no final dos tempos para uma revolução religiosa questionadora da unidade de credo apoiada pela desmistificação do solifideísmo, o que teria fraturado o sustentáculo da autoridade da Igreja como única instituição mediadora entre Deus e fiéis, e aberto caminho não só ao pluralismo religioso, mas à negação discursiva da jurisdição eclesiástica sobre questões seculares.

Caso seja possível afirmar a existência de algum consenso em torno da aceitação da laicidade estatal em decorrência da fragmentação religiosa, como condição de respeito aos diversos cultos diante da impossibilidade do acolhimento de uma crença oficial, no Brasil, extensa é a lista de temas em que o comportamento político-institucional do Estado tem sofrido a influência de organizações religiosas, que contam com o controle de veículos de mídia e participam ativamente da vida político-partidária, na defesa de posições fundadas na moral religiosa.

Evidências do poder de influência da Igreja, especialmente a católica e evangélica, no debate institucional de relevantes temas de interesse geral, são facilmente encontradas nas discussões sobre a descriminalização do aborto, da união civil homoafetiva, uso de células-tronco embrionárias, novas técnicas de reprodução e direitos sexuais, ensino religioso em escolas públicas, presença

¹ Este artigo é a versão estendida de um *paper* apresentado na VI Jornada Brasileira de Filosofia e Sociologia do Direito, realizada em Belo Horizonte, nos dias 16 e 17 de agosto de 2012. Pelas observações e comentários agradeço ao Prof. Alexandre Araújo Costa (Ciência Política/UnB).

² Há sempre algum perigo em falar de origens ou de definir um marco temporal historicamente datado para situar a modernidade, como alerta Harold Berman «onde quer que se comece, há sempre raízes anteriores» (Berman, 2006: 65). Embora não se despreze a indicação da luta pelas investiduras no poder entre Império e Papado, com a chamada Revolução Papal (1057-1122), apontada por Berman como gênese do direito moderno, toma-se aqui esse movimento como «pressuposto cultural» da história do secularismo no Estado moderno, cujo significado seria a expulsão da autoridade eclesiástica do poder temporal, produto da Reforma, Contra-Reforma e das guerras religiosas, encerradas, simbolicamente, como o Tratado da Paz de Westphalia de 1648, quando a «Igreja perde o seu papel de custódio essencial do poder político» (Marramao, 1997: 21).

de símbolos em repartições do serviço público, chegando a alcançar positividade jurídica em determinados casos, como a concordata³ católica recentemente firmada com a Santa Sé.

O embate discursivo travado entre grupos religiosos e laicos na disputa pela adoção da força normativa de suas posições sobre valores morais sinaliza um movimento de redefinição da fronteira entre o público e o privado, pela representativa desprivatização do fenômeno religioso e seu avanço na esfera política, denunciando, por outro lado, a fragilidade da laicidade como valor republicano na atividade das instituições políticas brasileiras.

Destacando que foge ao objeto do texto o mapeamento do conceito de secularismo na filosofia política, o recurso a distintos contextos em que a secularização foi compreendida busca ilustrar o argumento de que a separação entre Igreja e Estado, além de uma antiga preocupação da tradição filosófica Ocidental, encontra significados diversos de acordo com suas contingências históricas.

Difícil, contudo, tentar situar historicamente uma descrição acerca da secularização sem recorrer à Reforma protestante e seus efeitos transformadores da vida política, que teriam contribuído de modo fundamental para a edificação do Estado moderno.

Ao contrapor-se à teologia predominante na Idade Média, Lutero parece operar uma distinção entre o mundo interior (espiritual) e o exterior (temporal), pondo em dificuldade a tese tomista de que os homens gozariam da aptidão de intuir e seguir os mandamentos de Deus para o alcance da graça divina, expondo as contradições e diferenças entre o reino espiritual e o poder temporal⁴, embora considerasse a submissão de ambas as autoridades à vontade de Deus.

A divisão do foro religioso e a individualização da crença é o motivo pelo qual Koselleck atribui à Reforma protestante o marco do retorno do «homem de volta à sua consciência», o que teria inspirado Hobbes a elaborar sua teoria do Estado, como forma inescapável de conciliar a paz exterior com a crença interior por meio da autoridade da lei, já que a «consciência desprovida de amparo externo degenera em fetiche de uma justiça em causa própria» (Koselleck, 1999: 30), e o arbítrio revestido de intolerância seria a causa da guerra de todos contra todos.

Diferentemente de Lutero, que via na distinção entre o mundo interno e externo a possibilidade de salvação pela fé, mantendo a graça divina e a autoridade de Deus como único legislador, Hobbes parece enxergar na distinção entre os dois mundos o fundamento de poder do soberano, este sim o único legislador, ao realizar uma reinterpretação funcionalista da distinção luterana, para abstrair a religião como doutrina de legitimação estatal, dividindo lei natural e lei civil⁵.

Em contexto histórico distinto e posterior, também Karl Marx, na resposta a Bruno Bauer em *Sobre a questão judaica*, dedicou-se ao tema da separação entre Estado e Igreja, sob o enfoque da ‘emancipação’ política em relação à religião.

Concebendo o secularismo como privatização da crença, Marx destacou que tal fenômeno significaria apenas a libertação do Estado da religião e não do homem, pois, segundo ele «a maioria esmagadora não deixa de ser religiosa pelo fato de ser religiosa em privado» (Marx, 2010: 19).

Essa diferenciação entre as esferas estatal e religiosa feita por Marx ao analisar a oposição entre judeus e cristãos precede a outra distinção, mais radical, dirigida à cisão do próprio ‘homem’ entre a vida pública e a vida privada, divisão que a própria emancipação política e a noção de direitos humanos não conseguem evitar, mas, pelo contrário, aprofundar.

Após descrever que a sociedade burguesa impunha ao Estado o secularismo, e aos indivíduos a liberdade religiosa como foro privado da consciência, Marx observa a divisão entre o homem burguês (*homme*), isolado em suas crenças e interesses, e, de outro lado, o cidadão (*citoyen*), como homem político, alegórico e abstrato, de modo que o «homem real só chega a ser reconhecido sob a forma de indivíduo egoísta; e o homem verdadeiro, sob a forma do *citoyen* abstrato» (Marx, 2010: 53).

Logo, a questão judaica não seria apenas uma questão de oposição entre um grupo religioso e o Estado, mas uma questão de libertação do homem de seu egocentrismo que o separava da comunidade.

³ Aprovado pelo Senado no final de 2009 pelo Decreto Legislativo nº 716, o acordo reconhece às instituições assistenciais religiosas igual tratamento tributário e previdenciário assegurado a entidades civis e a colaboração da Igreja na tutela do patrimônio cultural, garante o ensino religioso católico em instituições públicas de ensino fundamental e confirma os efeitos civis do casamento religioso.

⁴ Essa posição de Lutero é evidenciada na seguinte passagem «como são poucos os crentes e ainda menos os que se comportam segundo os ditames cristãos de não resistir ao mal, o próprio Deus instituiu, fora do seu reino, um outro reino e neste submeteu os indivíduos à espada de modo a não poderem ser maus, mesmo que queiram, e a que, se mesmo assim conseguirem sê-lo, o não fossem com sossego e gozo, mas com medo. [...] Se não fosse assim, os homens devorariam-se uns aos outros e nenhum conseguiria conservar mulher e filhos, alimentar-se e servir a Deus, porquanto todo o mundo é mau e mal se encontra um verdadeiro cristão entre milhares de pessoas [...] Por isto, Deus estabeleceu dois regulamentos: o espiritual que faz dos homens cristãos e pessoas de bem por obra do Espírito Santo, segundo o exemplo de Cristo; e o temporal que coíbe os infiéis e os maus, de modo a que estes tenham de respeitar exteriormente a paz» (Lutero e Calvino, 2005: 62).

⁵ A concepção de Hobbes deixa-se perceber em alguns trechos do *Leviatã*: «só o Estado prescreve e ordena a observância daquelas regras a que chamamos leis, portanto o Estado é o único legislador. Mas o Estado só é uma pessoa, com capacidade para fazer seja o que for, através do representante (isto é, o soberano), portanto o soberano é o único legislador. [...] A lei civil e a lei natural não são diferentes espécies, mas diferentes partes da lei, uma das quais é escrita e se chama civil, e a outra não é escrita e se chama natural. Mas o direito de natureza, isto é, a liberdade natural do homem, pode ser limitado e restringido pela lei civil; mais, a finalidade das leis não é outra senão essa restrição, sem a qual não será possível haver paz. E a lei não foi trazida ao mundo para nada mais senão para limitar a liberdade natural dos indivíduos, de maneira tal que eles sejam impedidos de causar dano uns aos outros, e em vez disso se ajudem e unam contra o inimigo comum» (Hobbes, 1997: 91).

Considerado o maior representante da tese da secularização na teoria sociológica, Max Weber concebeu a separação entre religião e política como uma característica do processo mais amplo de diferenciação social entre os valores culturais e a formação das instituições na modernidade.

A tese weberiana apontava o declínio da religião como valor central no desenvolvimento da cultura capitalista ocidental, em razão da progressiva substituição do fundamento transcendental de sua organização pela dinâmica imanente de racionalização de suas instituições.

Partindo da autonomia da razão como exigência de cientificidade, Weber buscou verificar em que medida seria possível estabelecer uma relação entre os influxos religiosos decorrentes da Reforma e a consolidação de um «espírito»⁶ do capitalismo, que agregava a organização política e social de seu tempo, através do reconhecimento de «determinadas “afinidades eletivas” entre certas formas da fé religiosa e certas formas da ética profissional» (Weber, 2004: 83).

Importa então notar que a percepção de Weber sobre o «desencantamento do mundo»⁷ e a ascese do capitalismo, promovidos de certa maneira pela Reforma, confirmavam a fragmentação e privatização da crença religiosa como fatores contributivos de sua diferenciação em relação às instituições econômicas e políticas, inclusive «permitindo o divórcio entre normas éticas e normas jurídicas» (Trubek, 2007: 166), com a progressiva especialização do direito vigente como um «aparato técnico desprovido de toda santidade racional» (Weber, 1999: 153), ao passo que a religião se especializava como fenômeno de negação do mundo.

Se esse processo de ‘desencantamento’ não significava diretamente para Weber, a condição da secularização, ao menos foi capaz de expor a ausência de um ritual de salvação do coletivo, simbolizando, por outro lado, a autonomia das demais esferas culturais pela ascensão da razão e particularização da fé como um «sentimento de inaudita solidão interior do indivíduo» (Weber, 2004: 95), causa e consequência da pluralidade de crenças e modos de vida na modernidade.

Como resultado provável do «desencantamento do mundo» descrito por Weber, que implicou a superação mística do salvamento através da magia sacramental pela racionalização religiosa e, como destaca Pierucci, abriu espaço necessário à «dessacralização do direito, e põe de pé o moderno Estado laico como domínio da lei» (Pierucci, 1998: 53).

As considerações extraídas do pensamento weberiano sobre o «desencantamento do mundo» mostram-se então, não somente atuais, mas também fundamentais ao entendimento do conceito de secularismo hoje, e podem auxiliar as diversas formas de observação do papel discursivo-racional ocupado pelas religiões no debate sobre temas tão relevantes quanto polêmicos na esfera pública.

A SECULARIZAÇÃO COMO PROCESSO DE DIFERENCIAÇÃO FUNCIONAL E A RELIGIÃO NA TEORIA DOS SISTEMAS

Pensar a secularização como resultado da desarticulação entre o ‘sagrado’ e a esfera pública tem sido uma das principais tarefas das ciências sociais, especialmente da sociologia da religião e da ciência política, e tema cujo interesse tem crescido no Brasil.

Diante dessa consideração, uma aproximação entre o pensamento de Weber sobre o chamado «desencantamento do mundo» e a secularização como processo de «diferenciação funcional», categoria teórica utilizada para a descrição da evolução social por Niklas Luhmann, pode ser útil ao exame da construção do discurso sobre a laicidade no contexto brasileiro.

A busca por traços de semelhança ou nexo conceitos utilizados pelos dois autores mencionados não pode negligenciar uma advertência metodológica feita pelo próprio Luhmann, ao tomar a ideia de formação de sentido das operações de comunicação na sociedade como a forma decorrente de mútuas inclusões e exclusões, baseadas na distinção sistema/ambiente, cujo significado escapa à ação e interação como manifestações racionais e socialmente intencionadas (Luhmann, 2006: 23).

⁶ Weber nega a hipótese de que o termo «espírito capitalista» pôde surgir «somente como resultado de determinados influxos da Reforma [ou até mesmo: que o capitalismo enquanto sistema econômico é um produto da Reforma]» (Weber, 2004: 82), mas enxerga na doutrina calvinista da predestinação, segundo a qual a convicção do protestante na salvação da alma não se perfaz apenas com a crença, mas também com a sua exteriorização nas ações no mundo terreno. Assim, postas estariam as condições para a doutrina da ‘vocação’ de ganhar dinheiro e dignificar o lucro, o que, se não neutraliza a influência da religião na atividade comercial, confere-lhe uma articulação com a moral religiosa, em rompimento com a tradição pré-moderna da unidade do valor da fé entre a consciência e o mundo exterior.

⁷ A expressão «desencantamento do mundo», bastante utilizada por Weber, não é sinônimo de secularização em sua obra, relacionando-se, pelo contrário, com a ideia do protestantismo em repúdio às práticas de superstição, ritos sacramentais e meios mágicos da salvação (Weber, 2004: 96 e Pierucci, 1998: 56), ou seja, o desencanto seria uma espécie de desmagificação ou desritualização da religião, fatores de privatização da crença religiosa e sua diferenciação em relação a outras esferas da sociedade.

E embora não se desconheça a crítica da caracterização da religião como um genuíno sistema social autopoietico (Bachur, 2011: 187-189), além da sugestão de sua recepção apenas como código binário (imane/te/transcendente), tal qual a teoria dos sistemas tratou a moral (consideração/desprezo), aqui a religião será acolhida na forma originalmente proposta por Luhmann, como sistema social constitutivo de sentido, que se auto-observa, descreve e reproduz, de acordo com as operações internas fundadas pela especificidade da distinção sagrado/profano (Luhmann, 2007: 10).

O conceito de diferenciação funcional ocupa um papel central para a compreensão da obra de Luhmann⁸, apresentando-se como mecanismo de evolução social, cuja aquisição se dá a partir do aumento de complexidade de sua própria estrutura, com a progressiva separação das diversas funções da sociedade (economia, política, direito, educação, etc.) sem dirigir-se, entretanto, a um fim específico e pré-determinado, ou seja, a diferenciação não segue uma linearidade histórica e racional, mas se sujeita a contingências momentâneas, relacionada ao número de possibilidades empíricas de comunicação no interior do sistema social ou entre este e seu ambiente.

A originalidade da diferenciação na teoria sistêmica estaria então em substituir a tradicional dicotomia sujeito/objeto como premissa epistemológica de descrição dos fenômenos sociais, rejeitando uma fundamentação última e externa aos sentidos produzidos pela própria sociedade, para conceber a 'distinção' como uma «forma de dois lados»⁹, que pressupõe a unidade da diferença constituída de mútuas inclusões e exclusões, operadas de modo elementar pela comunicação entre os sistemas parciais da sociedade, que se tornam mais complexos à medida da própria diferenciação.

Assemelhando-se nesse ponto ao pensamento weberiano de autonomização das esferas sociais, sem aderir, contudo, aos seus pressupostos¹⁰, Luhmann atribui à diferenciação funcional a passagem das «velhas limitações cosmológicas, as essências e mistérios da natureza, substituídas por novas distinções, sob a esfera do cálculo racional» (Luhmann, 1996: 135), o que implica o abandono do amálgama da certeza da salvação pela fé para a assimilação dos riscos do erro de cálculo.

Quanto mais complexa e diferenciada uma sociedade se apresenta, maior é o grau de sua organização (Luhmann, 2006: 398), considerando o incremento de possibilidades de inovação sistêmica e assimilação da diferença através do aumento da velocidade com que se processa a variação, a seleção e a restauração na dinâmica sistema/ambiente, observável por si mesma como operação comunicativa concreta, sem uma dependência direta da consciência do sujeito na sociedade.

Em função disso, a compreensão do processo de diferenciação funcional da sociedade como correspondente da evolução social não segue um padrão de generalização comum a todos os sistemas parciais, mas se submete às particularidades da linguagem de cada subsistema.

Os temas religiosos referenciados pela linguagem humana, como a imortalidade da alma, a criação divina ou a onipresença de Deus, podem ser vistos, segundo uma perspectiva sociológica da teoria dos sistemas, como fenômeno sujeito às sequências comunicativas que se reproduzem na sociedade e constituem semânticas sobre a vida e a morte ou sobre o corpo e a alma (Luhmann, 2007: 44).

Logo, afirmar a observação da religião como sentido condicionado pela comunicação, em alternativa ao questionamento ontológico ou essencialista do sagrado, demanda da teoria dos sistemas uma especificação típica da comunicação religiosa, distintiva da religião em relação às outras espécies de comunicação, de que modo a religião se reconheça como religião (Luhmann, 2007: 53), a partir da distinção radicalizada pelo código binário imane/te/transcendente¹¹.

Internamente a religião se constitui pela especialização das funções do sacerdócio e da institucionalização de um ritual autorreferente de suas organizações, que são responsáveis por um tipo especial de comunicação simbolicamente generalizado, representado pela fé. É em função da reprodução dessa específica comunicação que se caracteriza a evolução da religião.

⁸ Estudiosos da teoria dos sistemas e do pensamento luhmanniano destacam a importância que o conceito de diferenciação adquire na obra de Luhmann, cf. Neves, 2008: 59-67 e Philippopoulos-Mihalopoulos, 2010: 37-40.

⁹ Nesse preciso ponto Luhmann segue o cálculo das formas do matemático George Spencer Brown (Laws of Form, 1979), para consignar que toda indicação feita por um observador pressupõe uma distinção de forma, possibilitando a descrição de uma e outra parte do que é observado (Luhmann, 1996: 137).

¹⁰ Luhmann deixa claro o distanciamento de sua teoria social em relação ao conceito de organização social de Weber ao criticar a ênfase weberiana na racionalidade: «A diferencia del concepto de Max Weber, esta teoría de la relación de sociedad y organización no supone ninguna proporción extensiva de racionalidad. No sostiene que las organizaciones sean, en un sentido generalizado, especialmente racionales y por eso superiores a todas las formas de actividad comparables. Se hace independiente de una visión histórica según la cual lo racional les impone con consecuencias terribles. No se ofrece, por lo tanto, tampoco la posibilidad de desacreditar finalmente a la racionalidad con su propia historia y por sus consecuencias» (Luhmann, 1997: 56).

¹¹ Para Luhmann «La vieja distinción entre cosas reales o real-imaginarias y sucesos puede seguir siendo utilizada, pero se transforma mediante una distinción mucho más radical que afecta al mundo mismo y que tiene preparada, para todo lo que existe, una valoración doble – en el caso de la religión, la doble valoración de immanente y trascendente» (Luhmann, 2007: 57).

Para tanto, a sua diferenciação precisa afirmar-se como processo histórico contra as fronteiras do sistema, sendo «a história da religião é a história de sua própria diferenciação» (Luhmann, 1985: 9), sobretudo em relação à resignificação eclesial de salvação, com o que contribuíram a impressão da tradução da Bíblia feita por Lutero e a própria Reforma, guiada por três princípios: 1) a Bíblia como única regra; 2) só a fé salva; 3) a universalidade do sacerdócio (que faz com que cada homem possa e deva ler a Bíblia e interpretá-la).

A reprodução dessas características elementares no interior do sistema parcial da religião, em sequências operativas progressivamente complexas, descreve a religião como um tipo particular de diferenciação funcional, que age reativamente à autonomização dos demais sistemas parciais.

Isso porque enquanto os demais sistemas sociais diferenciam-se pela separação de suas funções na sociedade, a religião cumpriria um papel aglutinador das demais esferas, de modo que sua diferenciação se dá por reação (Luhmann, 2007: 250) e à medida que as outras funções se distinguem.

Em virtude da diferenciação dos diversos sistemas parciais da sociedade, que passam a distinguir-se pela repetição recursiva de seu código binário à tensão entre as contingências dos elementos internos e externos (sistema/ambiente; autorreferência/heterorreferência), esvaziam-se as probabilidades de uma metanarrativa conclusiva que sirva como unidade de referência para agregar os distintos aspectos da vida, como ocorrera na pré-modernidade.

É nesse contexto de ausência da fundamentalidade de uma ordem exterior indiferenciada, com a «perda da representação de pontos de partida unívocos» (Luhmann, 1998: 148), que se situa a secularização da ordem religiosa no mundo, caracterizada pela retirada da religião de uma posição central na política para submetê-la à contingência entre imanência e transcendência como forma de produção de sentido.

Luhmann apresenta, contudo, uma condição também peculiar para a reprodução do sistema parcial da religião. É que ao observar a si mesma como elo, *religio* (Luhmann, 2006: 179) entre o observador e a esfera do sagrado, inalcançável e transcendental, a distinção resultante da observação precisa manter-se em segredo, ou seja, não pode ser dessacralizada, mas precisa convertida em linguagem, convertendo o inacessível em familiar, inserindo o desconhecido no conhecido, e permitindo sua generalização simbólica no meio social.

A manutenção do segredo como preservação do sagrado choca-se, entretanto, com o aumento da complexidade provocado pela intensificação da comunicação entre diferentes modos de vida, cuja heterogeneidade de crenças entram em conflito e desencadeiam o deslocamento dos valores do sagrado para a esfera cultural¹² e moral.

A pretensão de total independência entre as razões de Estado e comunicação religiosa, logo, parece não ser possível também sob a organização de uma sociedade funcionalmente diferenciada. É que, mesmo se concebendo a religião como sistema operacionalmente fechado e sujeito à exigência do «segredo», a sua aliança com a moral confere-lhe a exteriorização (publicidade) demandada pelo cumprimento de sua função social, como doutrina de caráter universalizante, ao mesmo tempo em que justifica o código moral (bem/mal) na vontade de Deus. Por isso Luhmann reputa ao «segredo» da religião a função de paradoxo da moral (Luhmann, 2006: 187-188).

Como a moral não se organiza de forma autopoietica, a exemplo dos sistemas parciais da sociedade, o seu código distintivo de comportamento (bem/mal), carregado de influência da religião, permaneceria no entorno de cada um dos subsistemas sociais, em meio à contingência que envolve a relação sistema/ambiente de cada esfera autônoma, de maneira que qualquer delas pode estar sujeita ao código da moral¹³, em prejuízo da aplicação dos critérios constitutivos do próprio subsistema.

Se por um lado a modernidade ocidental, mesmo que de modo heterogêneo, caracterizou-se pela diferenciação funcional da religião como espaço íntimo da consciência e pela fragmentação da crença, não se pode esquecer que essa individualização aumentou o grau de subjetividade das escolhas morais pessoais, ampliando também seus riscos e incertezas, num contexto de crescente pressão

¹² Exemplifica essa tendência a observação da significativa diferença da força que a religião exerce entre certas tribos isoladas, como a dos Baktaman de Nova Guiné, onde a possibilidade de dissenso é reprimida pela proibição da comunicação (Luhmann, 2006: 180), e a perda maciça de fiéis na Europa Ocidental, onde as Igrejas, católicas e protestantes, fecham as portas ou dão lugar a livrarias, cafés, hotéis e discotecas.

¹³ Afirma Luhmann: «hoy día hemos llegado a un estado de sociedad donde el moralizar sigue siendo común, y donde la 'distinguida' discreción aprendida a duras penas por las clases altas se ha abandonado. Este moralizar, sin embargo, ya no logra la integración de la sociedad como tampoco lo logra la religión. Se utiliza el código bueno/malo pero prácticamente en el vacío. Falta consenso acerca de los criterios con los cuales deben adjudicarse los valores bueno/malo [...]. La comunicación moral se presenta todavía con la pretensión de hablar por la sociedad; sin embargo, en un mundo policontextual eso ya no se acepta unánimemente» (Luhmann, 2006: 191-192).

por seleção presente na relação sistema/ambiente.

Paralelamente à divisão do mundo religioso e o processo de secularização, que teriam sido responsáveis pela substituição da certeza da salvação pelas incertezas da vida e seus riscos, a tradição perdeu capacidade de funcionar como esfera normativa onipotente, e cedeu espaço para a imanência das relações fundadas na razão moderna, transformando a relação circular entre a estrutura social e a sua semântica de legitimação.

Esse aumento do número de probabilidades, típico da complexificação da sociedade, é apontado por Luhmann como fator de risco (Luhmann, 1996: 126), dada a imprevisibilidade da conduta individual, inclusive sobre assuntos religiosos, que podem adequar-se às expectativas socialmente mantidas ou seguir caminho diverso e imprevisível, como no caso de fundamentalismos construídos contra o critério normativo predominante num determinado grupo, com efeitos para toda sociedade.

Se a condição de possibilidade do próprio Estado de Direito demanda a tolerância dos diferentes grupos a si mesmos, premissa incompatível com os fundamentalismos de ordem étnica ou religiosa, que não admitem o «dissenso estrutural que caracteriza a esfera pública pluralista» (Neves, 2008: 222), observar a abertura cognitiva do sistema religioso e a repercussão da seletividade de suas operações no âmbito da política parece ser tarefa essencial para preservar a laicidade estatal e a liberdade religiosa.

ENTRE POLÍTICA E RELIGIÃO: A SELETIVIDADE DO DISCURSO LAICO NO BRASIL

Apresentando-se como sinal de que nem todas as promessas da modernidade foram cumpridas, o reaparecimento de fundamentalismos e a emergente presença de grupos religiosos na esfera pública nas três últimas décadas têm revelado a importância de rediscutir o conceito de secularismo, que teria perdido seu caráter auto-evidente na contemporaneidade «pós-secular» ou «dessecularizada», com as críticas que essas expressões possam admitir (Pierucci, 1998: 45).

Entre as causas de intensificação da influência da religião sobre a política hoje estaria na incapacidade do Estado em assumir uma função de 'super-ego' das diversas identidades, cujo desafio seria o restabelecimento de um direito constituído sob a «ordem simbólica do Outro» (Ladeur, 2009: 2450), harmonizador dos conflitos decorrentes da heterogeneidade de crenças enraizadas sob a expressão da autonomia.

Se a fragmentação da sociedade moderna e a diferenciação de seus sistemas parciais tiveram como efeito a privatização da crença como condição da liberdade religiosa e do direito de escolha da própria identidade individual¹⁴, a pretensão de neutralidade na relação entre Estado e segmentos religiosos só se realiza se aquele se mantém equidistante de todos os credos na reprodução do direito e da política, mediante a institucionalização de procedimentos discursivos fundados na razão secular.

Uma combinação entre o universalismo religioso, presente na tradição cristã, e a relativismo discursivo das democracias liberais, que não interdita a influência religiosa como elemento da formação social e, pelo contrário, é condicionada pela abertura procedimental à mais variada gama de argumentos, leva ao questionamento sobre as possibilidades de um real Estado laico sem a laicização da sociedade que o constitui.

Uma situação conflitiva como tal confirma a assertiva de Bertrand Russell de que «o cristianismo popularizou uma ideia importante, [...] estranha ao espírito geral da antiguidade, isto é, a ideia de que o dever do homem para com Deus é mais imperativo do que o seu dever para com o Estado» (Russell, 1957: xv), o que converte o discurso religioso nas decisões do governo civil, e coloca em questão a relação limítrofe entre o público/laico e o privado/religioso.

A partir do panorama teórico traçado e da consideração de que o tema tem ganhado importantes contornos no contexto brasileiro, aventa-se a hipótese de que a construção do sentido de laicidade tem sofrido uma intervenção da moral religiosa, que, longe de fomentar a ampliação do pluralismo e a liberdade de

¹⁴ A própria Declaração Universal dos Direitos Humanos dispõe no seu art. 18 que «toda a pessoa tem direito à liberdade de pensamento, de consciência e de religião; este direito implica a liberdade de mudar de religião ou de convicção, assim como a liberdade de manifestar a religião ou convicção, sozinho ou em comum, tanto em público como em privado, pelo ensino, pela prática, pelo culto e pelos ritos». No Brasil, a Lei nº 7.716/1989, art. 20, prevê pena de 03 anos de reclusão e multa para a prática, induzimento ou incitamento de discriminação ou preconceito de caráter religioso.

crença, serviria para atuar seletivamente na esfera pública, legitimando discursivamente a ação de alguns grupos religiosos em detrimento de outros, implicando num paulatino deslocamento entre as fronteiras dos sistemas político e religioso (Burity, 2001: 28), que demandam uma redescritção de práticas no ambiente público.

A exigência de respostas do direito num cenário institucional que procure combinar o pluralismo do debate democrático com a ampla liberdade de manifestação religiosa depara-se, então, com o seguinte paradoxo: como neutralizar legitimamente os dissensos entre crenças religiosas com pretensão de universalidade se os espaços de poder são em grande parte ocupados por grupos que mantêm sua própria religiosidade como dogma de atuação?

Esse dilema expõe o modo como o discurso político sobre a universalização de direitos pode ser tomado como manifestação de intolerância religiosa agravada pelas tentativas de conversão das próprias pressuposições éticas em preceitos jurídicos.

Um exemplo recente foi a aprovação pela Câmara Municipal de Piracicaba/SP, do Projeto de Lei nº 202/2010¹⁵, proibindo o sacrifício de animais em rituais religiosos, sob o protesto dos movimentos do Candomblé e Umbanda, e que acabou recebendo o veto do chefe do poder Executivo por inconstitucionalidade.

Projeto com idêntica disposição tramita na Assembleia Legislativa do Estado de São Paulo¹⁶, apresentado com a justificativa de que a Constituição assegura a todos o direito «ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida», sendo dever do poder público proteger a fauna e a flora, na forma da lei.

Note-se aqui a tentativa de vincular o discurso de proibição do ritual à causa ambiental, o que pretende conferir legitimação¹⁷ ao discurso diante do confronto com o direito fundamental à liberdade de culto, como um tipo específico de re-entrada (*re-entry*) operativa no ambiente de comunicação que cerca os sistemas da política e da religião, tornando ainda mais complexa a construção de sentido nessa relação.

A pressão por seleção comunicativa presente no polêmico debate de aspectos religiosos, em contrapartida, pode deixar à vista os motivos não apresentados deliberadamente no discurso e reveladores de pressupostos indissociáveis à linguagem, porém, incompatíveis com o pluralismo religioso da esfera pública.

Observe-se o caso da mesma proposta submetida à Câmara Municipal de Campina Grande, na Paraíba, consistente no Projeto de Lei nº 59/2012, apresentado pelo vereador Olimpio Oliveira, que na ocasião afirmou o seguinte:

repete-se em Campina Grande essa prática de cunho “religioso” que ocorre no país inteiro, materializada nos rituais mais cruéis contra os animais, movidos pela ignorância de tipos fanáticos e outras por “religiões” de matriz africana [...] Não podemos mais conviver com esses atos violentos quando animais são sacrificados ou são maltratados das formas mais variadas [...] tudo isso, para satisfazer crenças de adeptos de seitas e religiões, sem que a dor, o sofrimento e a vida dos animais sejam considerados. Enfim, essa é uma prática abominável que deve ser banida da nossa cidade¹⁸.

A objeção ao sacrifício de animais aparece aqui como demonstração de intolerância ao Candomblé e à Umbanda, crenças afro-brasileiras historicamente perseguidas pelo poder público e associadas a patologias psiquiátricas, ignorância, indigência cultural, barbárie e ofensivas à ordem pública (Kloppenburg, 1961: 195-197), pelos líderes da maioria católica que mantinham acesso privilegiado aos espaços laicos e à imprensa em meados do século XX.

Por sua vez, o debate sobre a laicidade¹⁹ associa-se ao discurso de legitimação da autoridade político-jurídica estatal, principalmente quando se trata de considerar a diversidade de modos de vida e o exercício igual da cidadania independentemente de confissão religiosa, ponto de convergência em muitas cartas de direitos do Ocidente, inclusive a brasileira.

É possível apontar três tipos distintos de laicidade no mundo ocidental (Oro, 2011: 22-24), de acordo com a cultura e a história, variando entre regimes constitucionais de separação de Igreja e Estado, como a França, Romênia, República

¹⁵ Íntegra do projeto e tramitação disponíveis em: <<http://www.camarapiracicaba.sp.gov.br/>> (consultado em 31/03/2013)

¹⁶ Trata-se do PL nº 992/2011, de autoria do Dep. Feliciano Filho, que proíbe o sacrifício de animais em rituais religiosos no Estado, penalizando a conduta com multa de 300 Unidades Fiscais do Estado de São Paulo. Disponível para consulta em: <<http://www.al.sp.gov.br/propositura?id=1041384>> (consultado em 31/03/2013)

¹⁷ No ponto, costuma ser invocado o art. 11 da Declaração Universal dos Direitos dos Animais, proclamada pela UNESCO, em 27 de janeiro de 1978, que dispõe: «O ato que leva à morte de um animal sem necessidade, é um biocídio, ou seja, um delito contra a vida».

¹⁸ Fonte: <<http://www.paraiba.com.br/2012/04/20/31382-vereador-de-cg-quer-proibir-o-sacrificio-de-animais-em-rituais-religiosos-de-candomble>> (consultado em 31/03/2013)

¹⁹ Cabe aqui esclarecer que o emprego do termo ‘laicidade’ não encontra sinonímia com ‘secularização’. Enquanto a secularização caracteriza-se pelo declínio e perda da posição central da Igreja como autoridade sobre as diversas esferas da vida cotidiana e pelo enfraquecimento dos comportamentos e práticas religiosas, encontrando-se na dimensão sócio-cultural; a laicidade refere-se especificamente à dimensão sócio-política sobre a relação entre poder político e religioso, com a pretensão de afirmar a neutralidade do Estado frente aos grupos religiosos (Ranquetat, 2008: 60-65).

Tcheca, Eslovênia, Hungria, Estados Unidos, México, Cuba, Colômbia, Venezuela, Chile, Uruguai, entre outros.

O segundo grupo, constituído por países que separam Igreja e Estado, mas mantém alguma relação preferencial a alguma religião por acordos ou concordatas, a exemplo da Itália, Espanha, Portugal, Polônia, Alemanha, Suécia, Peru, Paraguai e Panamá.

E ainda os que adotam religião de Estado, como Irlanda, Malta, Argentina, Bolívia e Costa Rica – católicos; Inglaterra – anglicana; Grécia – ortodoxa; Bulgária – ortodoxa oriental; Dinamarca e Finlândia – luteranismo.

Embora desde a Constituição republicana de 1891 tenha se consagrado a ausência de uma crença oficial, pode-se afirmar que a hegemonia religiosa do catolicismo no Brasil só conheceu concorrência na segunda metade do século XX (Mariano, 2011: 248), com o avanço do pentecostalismo que agregou um grande número de fiéis sob sua exclusividade, responsabilizando-se parcialmente pela consolidação do pluralismo religioso no país.

Até meados da década de 1980 a disputa entre católicos e evangélicos não tinha atingido sua vertente institucional ou se expressado com mais vigor na política, embora não se possa afirmar a ausência da pretensão de ambos os grupos em falar como representantes da sociedade como um todo.

A organização de dirigentes católicos, influenciados pela teologia da libertação nas comunidades eclesiais de base (Jurkevics, 2004: 123), durante o período da ditadura militar, pode ser apontada como um momento preparatório para a chegada das Igrejas à política partidária.

Caracterizada pela atuação de padres e bispos na defesa dos direitos humanos em oposição ao autoritarismo do regime militar, a atuação de representantes eclesiásticos não se restringiu à proteção das liberdades de perseguidos políticos e estendeu-se às lutas sociais por habitação, educação, transporte, saneamento, entre outras demandas, ultrapassando o estrito interesse religioso e projetando a imagem do catolicismo como principal interlocutor de mudanças políticas.

A instalação da Assembleia Nacional Constituinte em 1987 simbolizou não só a abertura à participação cidadã, mas também a ampliação do espaço das igrejas católica²⁰ e evangélica²¹ no processo de elaboração do texto constitucional que, a despeito de não atacarem o secularismo e a laicidade, paradoxalmente, pretendiam incorporar à Constituição disposições em defesa de seus pontos de vista sobre a moral.

A disputa do “mercado religioso” entre evangélicos e católicos nos anos 1990 passou a ser travada também nos meios de comunicação, com destaque para a televisão²², migrando para as esferas midiática e político-partidária, com o paulatino abandono do apolitismo pentecostal resumido no lema «crente não se mete em política», que foi substituído por *slogans* como «irmão vota em irmão» (Mariano, 2010: 120), numa clara referência à propaganda adversária: «católico vota em católico», utilizada pela Renovação Carismática.

Essa aproximação evidenciou o uso de identidades religiosas como recurso eleitoral para canalizar os votos dos fiéis e contribuiu para a instrumentalização entre religião e política em prejuízo da laicidade estatal, embora tal fator seja negado pela Igreja²³.

Com a ampliação do número de fiéis²⁴, o acirramento pela busca de espaço provocado pela expansão evangélica mostrou a existência de embates discursivos não só com outras crenças, de autocompreensão do sistema religioso, mas tem revelado uma espécie de irritação comunicativa difusa, com reações cujos efeitos também se fazem sentir em instituições estatais.

A chegada dos grupos católicos e pentecostais à política, por outro lado, reforçou a imagem do cristianismo em relação às demais crenças (islamismo, judaísmo, religiões afro-brasileiras e orientais), não só como representação simbólica da formação histórico-cultural nacional, mas deu ênfase a uma lógica particularista no espaço de discussão dos interesses de toda a sociedade, enfraquecendo o pluralismo religioso e o respeito às diferenças.

Reveladoras da força desempenhada pela comunicação religiosa proporcionada pela ação desses movimentos na seleção de comportamentos estatais destacam-se a formação de representatividade política parlamentar²⁵; as intensas interlocuções de

²⁰ O *lobby* católico foi responsável, entre outros pontos, pela inserção da expressão «sob a proteção de Deus», no preâmbulo; garantia da «prestação de assistência religiosa nas entidades civis e militares de internação coletiva» (art. 5º, VII); além do acolhimento da «colaboração de interesse público» por instituições religiosas, na forma da lei (art. 19, I), e a manutenção do ensino religioso nas escolas públicas de ensino fundamental (art. 210, §1º), de matrícula facultativa.

²¹ Destaca Antonio Pierucci: «eles lutaram na Constituinte contra o aborto (considerado crime em nome do preceito bíblico “não matarás”), contra o jogo (que afronta o preceito bíblico segundo o qual devemos ganhar o pão com o suor do rosto, e leva à desagregação da família), contra o homossexualismo (considerado por eles perversão e falta de vergonha que atraem a maldição de Deus sobre o povo), contra as drogas (porta de entrada para a criminalidade violenta), contra o feminismo (que destrói a hierarquia da família patriarcal), contra a pornografia, contra a ilimitada dissolução da sociedade conjugal pela liberação do número de divórcios e a liberação dos métodos contraceptivos abortivos. Em nome da “maioria da sociedade” puseram-se em campo a favor da censura de costumes na TV, no rádio, no cinema e em outros tipos de espetáculos, a favor da educação religiosa nas escolas e, até mesmo, na programação das emissoras de TV» (Pierucci, 1996: 175).

²² Até o ano de 1995 a Igreja Católica possuía apenas uma emissora de televisão, número que saltou para oito em 2005 (Mariano, 2011: 249), em reação à maciça perda de fiéis e expansão dos evangélicos.

²³ Em recente declaração sobre a polêmica sobre a influência da religião nas eleições municipais em São Paulo, o presidente da CNBB, D. Raymundo Damasceno, afirmou: «A posição da Igreja Católica, enquanto instituição, é de que não deve assumir nenhuma posição político-partidária. O papa Bento XVI, numa de suas encíclicas, *Deus É Amor*, foi muito claro ao dizer que a Igreja não pode nem deve tomar nas suas mãos a batalha política. Isso é próprio dos políticos, dos leigos. A Igreja não pode ter pretensões de poder» Fonte: *Jornal Estado de São Paulo*, 14.12.2012.

²⁴ Em 30 anos o percentual da população que se declarou evangélica subiu de 6,6% em 1980 para 22,2% em 2010, com destaque para os pentecostais em todas as grandes regiões do país, sendo o grupo religioso que mais se ampliou também entre 2000 e 2010, com crescimento de 61,45%. A maioria da população, entretanto, continua sendo católica, que tem 64,6%, registrando significativa queda em comparação a 1980, quando tinha 89%. O último censo também mostrou o aumento da diversidade religiosa no país. O número de espíritas foi de 2%; de pessoas sem religião, 8%; e de outras religiosidades, 2,7%; a umbanda e o candomblé mantiveram o percentual 0,3% da população. Fonte: IBGE, Censo Demográfico 2010.

²⁵ Com uma frente parlamentar representativa no Congresso Nacional (76 deputados federais e 3 senadores), as igrejas evangélicas consolidaram-se como força política com a qual todos os partidos precisam negociar. Só nas eleições de 2010 o aumento da bancada evangélica na Câmara federal foi superior a 50% (de 46 para 68 deputados). Informações: <<http://revistaforum.com.br/blog/2012/06/quando-deus-pauta-a-politica/>> (consultado em 31/03/2013).

seus grupos com autoridades públicas; o apoio declarado a candidatos nos pleitos para cargos eletivos²⁶ e a participação direta no processo de legitimação democrática de decisões judiciais sobre temas morais com amplo apelo social.

Nesse sentido foi a atuação da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil como *amicus curiae*, uma espécie de informante auxiliar do Supremo Tribunal Federal, no julgamento das Ações Diretas de Inconstitucionalidade nº 4.277, que reconheceu a união civil homossexual e nº 3.510, sobre a utilização de embriões humanos em pesquisas com células tronco; além da participação em audiência pública, ao lado da Igreja Universal do Reino de Deus e da Associação Médico-Espírita do Brasil, na Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental nº 54, sobre a possibilidade de interrupção de gravidez de feto anencefálico.

Sob a dimensão mais direta da discussão jurídica sobre procedimentos políticos como as eleições, a Igreja também tem se mostrado cada vez mais presente. É o caso da participação da CNBB no movimento de combate à corrupção eleitoral²⁷ e de sua articulação em torno da aprovação da Lei Complementar nº 135/2010 (lei da ficha limpa), que incluiu entre as causas de inelegibilidade a condenação por crimes de natureza política e financeira, ainda que sem o trânsito em julgado da decisão.

Também no que tange às políticas públicas, a instrumentalização mútua entre poder e crença tem resultado numa série de parcerias entre atores religiosos e governo que evidenciam a insuficiência do modelo de separação entre Igreja e Estado para descrever as mudanças de sentido da relação entre política e religião no Brasil.

Como diagnostica Joanildo Burity, desde meados dos anos 1990 tornou-se possível observar um aumento dessa articulação com a implementação de políticas públicas nos três níveis da federação; nas *interfaces* entre entidades da sociedade civil, como ONG's, e associações ligadas à promoção da saúde ou educação com organizações religiosas, em parcerias²⁸ apoiadas pelo Estado; no engajamento de grupos religiosos em questões de afirmação de 'identidades' culturais diversas (ex. gênero, raça ou ambientalismo); e na defesa de bandeiras da redução de desigualdades econômicas, através do desenvolvimento local ou regional como condição dos direitos humanos, inclusive com participação em fóruns e manifestações contra o sistema financeiro internacional (Burity, 2008: 87).

Esses exemplos da atuação de grupos religiosos em temas de amplo interesse público deixam perceber que a relação entre política e religião adquire um grau específico de complexidade, cuja semântica operativa se realiza numa esfera distinta da tradicional e secular separação entre Igreja e Estado, demandando da esfera pública pluralista o respeito às regras constitucionalmente estabelecidas, sem a exigência de que seus partícipes sejam obrigados a deixar suas convicções religiosas de lado.

A força com que o reingresso da dimensão moral da religião tem chegado ao debate político, com consequências para a positividade do direito, pode mostrar por outra via, a construção seletiva de discursos sobre o conceito de laicidade, afastando-se da equidistância do Estado em relação a todas as crenças.

Tal fator sinaliza o risco de desdiferenciação funcional entre os sistemas – para utilizar a terminologia luhmanniana, através da intervenção da comunicação religiosa orientada pelo código imanente/transcendente, operado segundo a influência de movimentos situados num espaço privilegiado da estrutura no sistema da política, definindo pautas sobre direitos e liberdades que seriam, em tese, laicas.

Diante de um quadro em que grupos religiosos interferem seletivamente na reprodução de comportamentos políticos e jurídicos, afirmando em contrapartida, sua própria laicidade, a questão desafiadora conforme precisamente aponta Jessé Souza é mapear «a institucionalização do acesso diferencial a bens culturais que são aceitos ou que passam a ser tendencialmente aceitos pela enorme maioria da população como valores dominantes da sociedade como um todo» (Souza, 2000: 255).

A análise do processo de formação dessa semântica religiosa nas relações constitutivas da política e do direito mostra sua importância não apenas para evitar o discurso fundamentalista ou intolerante, mas principalmente para examinar como determinados grupos podem se apresentar na defesa de concepções de sua própria moral religiosa, em detrimento de dados relevantes sobre direitos civis de casais homoafetivos, saúde reprodutiva, violência contra mulheres e educação sexual.

²⁶ As eleições presidenciais e estaduais de 2010, assim como as municipais de 2012, evidenciaram o peso da religião na definição de grandes contingentes de eleitores nos grandes centros urbanos do Brasil, capazes de registrar significativas oscilações nas pesquisas de intenção de voto a depender das posições dos candidatos sobre a legalização do aborto e do uso de entorpecentes, casamento entre homossexuais, entre outros, definindo a pauta das discussões e o comportamento dos concorrentes, segundo levantamento feito pelo Ibope (Cervellini - Giani - Pavaneli, 2010).

²⁷ Formado por diversos entes da sociedade civil (OAB, associações do Ministério Público e da Defensoria Pública, sindicatos). Informações disponíveis em: <<http://www.mcce.org.br/>> (consultado em 31/03/2013).

²⁸ Sobre a articulação entre organizações religiosas e entes governamentais e da sociedade civil na execução de políticas públicas e a existência de um «ativismo social religioso», mostrando uma das dimensões da incorporação evangélica no *establishment* político (Burity, 2007: 7-48).

Logo, não se trata de afirmar que um grupo político religioso tem maior ou menor legitimidade representativa dos interesses de seus eleitores ou de toda a sociedade, mas de observar em que medida a carga religiosa que ele traz ao debate pode obscurecer ao invés de esclarecer certos temas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bachur, João Paulo (2011), «A Diferenciação Funcional da Religião na Teoria Social de Niklas Luhmann», *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 26, n. 76, pp. 177-190.
- Berger, Peter (1985), *O Dossel Sagrado: Elementos para uma Teoria Sociológica da Religião*, São Paulo, Edições Paulinas.
- Berman, Harold (2006), *Direito e Revolução: a Formação da Tradição Jurídica Ocidental*, São Leopoldo, Editora Unisinos.
- Burity, Joanildo (2001), «Religião e Política na Fronteira: Desinstitucionalização e Deslocamento de Fronteiras numa Relação Historicamente Polêmica», *Revista de Estudos da Religião*, n. 4, pp. 27-45.
- Burity, Joanildo (2007), «Organizações Religiosas e Ações Sociais: Entre as Políticas Públicas e a Sociedade Civil», *Antropológicas*, ano 11, vol. 18(2), pp. 7-48.
- Burity, Joanildo (2008), «Religião, Política e Cultura», *Tempo Social: Revista de Sociologia da USP*, v. 20, n. 2, pp. 83-113.
- Cervellini, S. - Giani, M. - Pavanelli, P. (2010), «Economia, Religião e Voto: A Questão do Aborto na Eleição Presidencial de 2010», in *IV Congresso Latino Americano da WAPOR*, Belo Horizonte: Editora UFMG, pp. 1-42.
- Hobbes, Thomas (1997), *Leviatã: ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*, São Paulo, Nova Cultural.
- Kloppenburger, Boaventura (1961), *Umbanda no Brasil*, Petrópolis, Vozes.
- Koselleck, Reinhart (1999), *Crítica e Crise: uma Contribuição à Patogênese do Mundo Burguês*, Rio de Janeiro, Contraponto.
- Koselleck, Reinhart (2006), *Futuro Passado: Contribuição à Semântica dos Tempos Históricos*, Rio de Janeiro, Contraponto.
- Ladeur, Karl-Heinz (2009), «The Myth of the Neutral State and the Individualization of Religion: the Relationship between State and Religion in the Face of Fundamentalism», *Cardozo Law Review*, v. 30, n. 6, pp. 2445-2471.
- Luhmann, Niklas (1985), «Society, Meaning, Religion: Based on Self-Reference», *Sociological Analysis*, v. 46, n. 1, pp. 5-20.
- Luhmann, Niklas (1996), «El Concepto de Riesgo», in Beriain Josetxo (comp.), *Las Consecuencias Perversas de la Modernidad: Modernidad, Contingencia y Riesgo*. Barcelona, Anthropos, pp. 123-153.
- Luhmann, Niklas (1997), *Organización y Decisión: Autopoiesis, Acción y Entendimiento Comunicativo*, Barcelona, Anthropos.
- Luhmann, Niklas (1998), *Complejidad y Modernidad: de la Unidad a la Diferencia*, Madrid, Editorial Trotta.
- Luhmann, Niklas (2006), *La Sociedad de la Sociedad*, Mexico, Editorial Herder.
- Luhmann, Niklas (2007), *La Religión de la Sociedad*, Madrid, Editorial Trotta.
- Lutero, Martinho - Calvino, João (2005), *Sobre a Autoridade Secular*, São Paulo, Wmf Martins Fontes.
- Jurkevics, Vera Irene (2004), «Renovação Carismática Católica: Reencantamento do Mundo», *História: Questões e Debates*, n. 40, pp. 121-134.
- Mariano, Ricardo (2010), «Pentecostais e Política no Brasil: do Apolitismo ao Ativismo Corporativista», in Santos, Hermílio (org.), *Debates Pertinentes: para Entender a Sociedade Contemporânea*, Porto Alegre, Edipucrs, pp. 112-138.
- Jurkevics, Vera Irene (2011), «Laicidade à Brasileira: Católicos, Pentecostais e Laicos em Disputa na Esfera Pública», *Civitas*, v. 11, n. 2, pp. 238-258.
- Marramao, Giacomo (1997), *Céu e Terra: Genealogia da Secularização*, São Paulo, Fundação Editora da UNESP.
- Marx, Karl (2010), *Sobre a Questão Judaica*, São Paulo, Boitempo.
- Neves, Marcelo (2008), *Entre Têmis e Leviatã: uma Relação Difícil*. São Paulo, Martins Fontes.

- Oro, Ari Pedro (2011), «A Laicidade no Brasil e no Ocidente: Algumas Considerações», *Civitas*, v. 11, n. 2, pp. 221-237.
- Philippopoulos-Mihalopoulos, Andreas (2010), *Niklas Luhmann: Law, Justice, Society*, New York, Routledge.
- Pierucci, Antonio Flavio (1998), «Secularização em Max Weber: da Contemporânea Serventia de Voltarmos a Acessar aquele Velho Sentido», *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 13, n. 37, pp. 43-73.
- Pierucci, Antonio Flavio (1996), «Representantes de Deus em Brasília: A Bancada Evangélica na Constituinte», in Prandi, Reginaldo, *A Realidade Social das Religiões no Brasil: Religião, sociedade e política*, São Paulo, Editora Hucitec, 1996. cap. 7, pp. 163-191.
- Ranquetat Jr., Cesar Alberto (2008), «Laicidade, Laicismo e Secularização: definindo e esclarecendo conceitos», *Tempo da Ciência* (15) 30, pp. 59-72.
- Russell, Bertrand (1957), «A filosofia entre a religião e a ciência», in *História da filosofia ocidental*, Tradução de Brenno Silveira, São Paulo, Companhia Editora Nacional, pp. 10-20.
- Souza, Jessé (2000), *A Modernização Seletiva: uma Reinterpretação do Dilema Brasileiro*, Brasília, Editora Universidade de Brasília.
- Weber, Max (1999). *Economia e Sociedade*, Brasília, Editora Universidade de Brasília.
- Souza, Jessé (2004), *A Ética Protestante e o 'Espírito' do Capitalismo*, São Paulo, Companhia das Letras.
- Trubek, David (2007), «Max Weber sobre Direito e Ascensão do Capitalismo», *Revista Direito GV*, vol. 3, n. 1, pp. 151-186.

