A historical map of Africa and the Atlantic Ocean, featuring a grid of latitude and longitude lines. The map is decorated with various elements, including a coat of arms on the right side, a ship in the upper left, and a ship in the lower right. The text is overlaid on a white rectangular background.

**CONFLUÊNCIAS ENTRE
O MEDITERRÂNEO E O ATLÂNTICO:
DIÁLOGOS POSSÍVEIS**

**ARMÊNIA MARIA DE SOUZA
RENATA CRISTINA DE S. NASCIMENTO
(ORGS.)**



Tempestiva

**CONFLUÊNCIAS ENTRE
O MEDITERRÂNEO E O ATLÂNTICO:
DIÁLOGOS POSSÍVEIS**



Tempestiva

© Editora Tempestiva, 2022
Todos os direitos reservados

Edição Ivan Vieira Neto

Revisão: Renata Cristina de Sousa Nascimento e Armênia Maria de Souza

Diagramação: Wemerson dos Santos Romualdo

Capa: Carta marítima holandesa do Oceano Atlântico, c. 1695. Willem Janszoon Blaeu / Pieter Goos / Johannes Loots. Disponível em: <https://www.raremaps.com/gallery/detail/46848/west-indische-paskaert-waerin-de-graden-der-breedde-over-wed-blaeu-goos-loots> (Domínio Público)

Conselho editorial

Profa. Aline Dias da Silveira (UFSC)

Prof. Dirceu Marchini Neto (UNIFESP)

Prof. Fabiano Fernandes (UNIFESP)

Profa. Maria Cristina Nunes Ferreira Neto (PUC Goiás)

Profa. Rita de Cassia Oliveira (UFG)

Profa. Simone Schmaltz de Rezende e Silva (PUC Goiás)

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

S729 Souza, Armênia Maria de; Nascimento, Renata Cristina de Sousa.

Confluências entre o Mediterrâneo e Atlântico / organização: Armênia Maria de Souza, Renata Cristina de Sousa Nascimento. - Goiânia: Tempestiva, 2022

p. 799

ISBN 978-65-992343-7-8

1.História. 2. Poder. 3. Cultura. 4. Península Ibérica.

CDU 930.85

ARMÊNIA MARIA DE SOUZA
RENATA CRISTINA DE SOUSA NASCIMENTO
(Organizadoras)

CONFLUÊNCIAS ENTRE
O MEDITERRÂNEO E O ATLÂNTICO:
DIÁLOGOS POSSÍVEIS

Tempestiva
Goiânia, 2022

A exatidão das referências, a revisão gramatical e as ideias expressas e/ou defendidas nos textos são de inteira responsabilidade dos autores.

Referenciando algum capítulo deste livro

SOBRENOME, Nome. Título do Capítulo. *In*: SOUZA, A. M.; NASCIMENTO, R. C. S. **Confluências entre o Mediterrâneo e Atlântico: diálogos possíveis**. Goiânia: Tempestiva, 2022.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	15
---------------------------	----

PARTE I - ANTIGUIDADE CLÁSSICA E TARDIA	18
--	----

CAPÍTULO 1 - ENTRE O EXÍLIO E A ESPERANÇA: A CLEMENTIA CAESARIS NAS EPISTULAE EX PONTO DE OVÍDIO	
---	--

CESAR LUIZ JERCE DA COSTA JUNIOR	19
--	----

CAPÍTULO 2 - A CONSTRUÇÃO DA CRISE REPUBLICANA NA ROMA ANTIGA: UMA ANÁLISE DOS DISCURSOS NO FINAL DO SÉCULO I A.C., E A NECESSIDADE DE RECONSTITUIÇÃO DA ORDEM A PARTIR DA OBRA MANILIANA ASTRONÔMICAS -	
---	--

RODRIGO SANTOS M. OLIVEIRA.....	44
---------------------------------	----

CAPÍTULO 3 - A LITERATURA EM ROMA: ENTRE A ARTE POÉTICA E A FUNCIONALIDADE POLÍTICA NAS ELEGIAS DE CATULO E DE OVÍDIO -	
MARIANA CARRIJO MEDEIROS	64

CAPÍTULO 4 - A IMPORTÂNCIA DO FÓRUM ROMANO E AS MUDANÇAS TOPOGRÁFICAS EMPREENDIDAS POR OTAVIANO EM 29 A.C.	
---	--

MACSUELBER DE CÁSSIO BARROS DA CUNHA	85
--	----

CAPÍTULO 5 - REFLEXÕES SOBRE AS IDENTIDADES CRISTÃS A PARTIR DOS DISCURSOS CONTRA OS ARIANOS DE ATANÁSIO DE ALEXANDRIA (Séc. IV d. C)	
--	--

FERNANDO D. TEODORO MOURA	109
---------------------------------	-----

CAPÍTULO 6 - A AUTORIDADE EPISCOPAL E A SANTIDADE FEMININA EM OBRAS HAGIOGRÁFICAS DEDICADAS A MULHERES NO PERÍODO MEROVÍNGIO	
---	--

JULIANA PRATA DA COSTA	123
------------------------------	-----

PARTE II - O MEDIEVO: DISCURSOS E PODERES.....	137
CAPÍTULO 7 - A IDADE MÉDIA SOB A PERSPECTIVA DA HISTÓRIA DOS CONCEITOS: O ESTUDO DO CONCEITO DE INFANTE	
CARLOS EDUARDO ZLATIC.....	138
CAPÍTULO 8 - NEGOCIAÇÕES DIOCESANAS E CONFLITOS SENHORIAIS: A POLÍTICA EPISCOPAL NA PENÍNSULA IBÉRICA DO SÉCULO XII -	
BRUNO GONÇALVES ALVARO	158
CAPÍTULO 9 - CONSIDERAÇÕES INICIAIS SOBRE A REPRESENTAÇÃO DE AFONSO I DE PORTUGAL NO INDICULUM FOUNDATIONIS MONASTERII BEATI VINCENTII VLIXBONE	
JONATHAS RIBEIRO DOS SANTOS CAMPOS DE OLIVEIRA.....	182
CAPÍTULO 10 - A QUESTÃO DA JURISDIÇÃO PONTIFÍCIA NO CONFLITO ENTRE O PAPADO E O IMPERADOR FREDERICO II (1194-1250)	
JOHNNY TALLATELI DO COUTO.....	196
CAPÍTULO 11 - A GUERRA E A ESTRUTURA MILITAR NO REINADO DE ALFONSO X À LUZ DO CARÁTER CORPORATIVO DA SOCIEDADE CASTELHANO-LEONESA (1252-1284)	
RAFAEL COSTA PRATA	216
CAPÍTULO 12 - DOM DINIS E AS RELAÇÕES POLÍTICAS E FAMILIARES ENTRE PORTUGAL E LEÃO E CASTELA, SÉCULOS XIII E XIV	
JOSÉ CARLOS GIMENEZ.....	240
CAPÍTULO 13 - OS MANUSCRITOS CULINÁRIOS MEDIEVAIS NA COROA DE ARAGÃO: O LIBRO DE SENT SOVÍ E O LIBRO DEL COCH.	
RENATO TOLEDO SILVA AMATUZZI	260
CAPÍTULO 14 - A CELEBRAÇÃO DA MEMÓRIA DA MORTE: O CULTO AOS REIS DE AVIS NO SÉCULO XV	
HUGO RINCON AZEVEDO	282
CAPÍTULO 15 - REPRESENTAÇÕES DA CAVALARIA MEDIEVAL NA OBRA TIRANT LO BLANC (SÉCULO XV)	
LÁISSON MENEZES LUIZ	310

PARTE III - MODERNIDADE IBÉRICA	329
CAPÍTULO 16 - O CASO DO DUQUE DE VISEU: CONSPIRAÇÃO E JUSTIÇA NO REINADO DO PRÍNCIPE PERFEITO	
DENISE DA SILVA MENEZES DO NASCIMENTO	330
CAPÍTULO 17 - O MOSTEIRO DE SANTA MARIA DE BELÉM NOS DISCURSOS DOS AUTORES PORTUGUESES DO SÉCULO XVI	
CAMILA CRISTINA SOUZA LIMA.....	350
CAPÍTULO 18 - REPRESENTAÇÕES TEOLÓGICO-POLÍTICAS NOS DISCURSOS ENCOMIÁSTICOS IBÉRICOS SEISCENTISTAS	
GUILHERME AMORIM DE CARVALHO	374
CAPÍTULO 19 - DE QUALQUER OUTRO DO POVO ESCREVERA SEU FEITO, SE O ACHAVA EM MERECEMENTO”: O LOUVOR DA PEONAGEM NAS CRÔNICAS DE GOMES EANES DE ZURARA	
JERRY SANTOS GUIMARÃES	400
CAPÍTULO 20 - EM HONRA DO FALECIDO REI: A ESCRITA DA MEMÓRIA COMO LEGITIMAÇÃO DA REGÊNCIA DE D. CATARINA DE ÁUSTRIA	
GIOVANNA APARECIDA SCHITTINI DOS SANTOS	420
CAPÍTULO 21 - TALES OF THE ALHAMBRA: ECOS DA ESPANHA ISLÂMICA NO TEXTO DE WASHINGTON IRVING	
CARMEN LÍCIA PALAZZO	439
 PARTE IV - TRADIÇÕES	 460
CAPÍTULO 22 - AS FOLIAS DE REIS: PONTES SIMBÓLICAS ENTRE BRASIL E PORTUGAL	
IARA TOSCANO CORREIA.....	461
CAPÍTULO 23 - ESTADO MODERNO E SAÚDE PÚBLICA	
ROSELI MARTINS TRISTÃO MACIEL - VERALÚCIA PINHEIRO	487
CAPÍTULO 24 - A DEMONSTRAÇÃO APOLOGÉTICA A FAVOR DAS CONHECENÇAS (1783) DO PE. JOÃO ANTUNES NORONHA: O PODER EPISCOPAL E OS PROBLEMAS DE JURISDIÇÃO	
CAROLINE CRISTINA SOUZA SILVA	505

SUMÁRIO

CAPÍTULO 25 - A PINTURA CORPORAL E A ARTE PLUMÁRIA: APROXIMAÇÕES ENTRE OS INY-KARAJÁ E A DESCRIÇÃO DE FERNÃO DE CARDIM NA OBRA TRATADOS DA TERRA E GENTE DO BRASIL

POLIENE SOARES DOS SANTOS BICALHO..... 529

CAPÍTULO 26 - SUJEITOS E PRÁTICAS COMERCIAIS NO SERTÃO DO ESTADO DO GRÃO-PARÁ (C. 1750-C. 1790)

SIMÉIA DE NAZARÉ LOPES..... 553

PARTE V - MISCELÂNEA..... 570

CAPÍTULO 27 - A HISTÓRIA DA AMÉRICA IBÉRICA COLONIAL EXISTENTE NA BNCC DO ENSINO FUNDAMENTAL DO BRASIL

RAIMUNDO AGNELO SOARES PESSOA571

CAPÍTULO 28 - O CONCEITO DE CASA MODERNA NO AMBIENTE URBANO E ARQUITETÔNICO DO SÉCULO XX

ELANA DA SILVA ROMUALDO 597

CAPÍTULO 29 - BANDEIRANTE BARTOLOMEU BUENO DA SILVA: UMA INCURSÃO QUADRINÍSTICA

LÍGIA MARIA DE CARVALHO 617

CAPÍTULO 30 - O FRA ANGÉLICO BRASILEIRO (VEIGA VALLE) - A (RE) VALORIZAÇÃO DA OBRA DO SANTEIRO GOIANO PARA O FORTALECIMENTO DA TRADIÇÃO VILABOENSE

FERNANDO MARTINS DOS SANTOS 633

NOTAS.....659

SOBRE AS AUTORAS 720

REFERÊNCIAS.....722

APRESENTAÇÃO

Confluência significa “Ponto em que (algo) se encontra; ponto de convergência, de encontro e de opiniões”. Para onde confluem pesquisas que versam sobre sociedades em tempos tão díspares uns dos outros? Acorrem para a História! Em um processo análogo ao das águas dos rios que afluem para o oceano, é para ela que se convergem. E é ela que as acolhe. Assim, é este livro, fruto de um trabalho conjunto que envolve os cursos de História da Universidade Estadual de Goiás, da Pontifícia Universidade Católica de Goiás e da Universidade Federal de Goiás. Com apoio institucional da FAPEG as organizadoras e seus núcleos de pesquisa têm realizado ações que visam promover as investigações científicas de discentes e docentes, que contribuem com a divulgação de seus estudos em nossos colóquios, simpósios e coletâneas. Estas ações também fornecem um retrato das pesquisas acadêmicas no Brasil, especialmente no que tange a História Medieval e Moderna da Península Ibérica entendendo-se ao período colonial brasileiro.

Este livro conta com textos de historiadores experientes, como Carlos Eduardo Zlatic, Bruno Gonçalves Álvaro, José Carlos Gimenez, Denise da Silva Menezes do Nascimento, Camila Cristina Souza Lima, Guilherme Amorim de Carvalho, Carmen Lícia Palazzo, Roseli Martins Tristão Maciel, Veralúcia Pinheiro, Iara Toscano Correia, Poliene Soares dos Santos Bicalho, Siméia de Nazaré Lope e Raimundo Agnelo Soares Pessoa. Também artigos de pesquisas em andamento compostas aqui por discentes de vários Programas de Pós-Graduação em nível de doutorado. Cesar Luiz Jerce da Costa Junior, Rodrigo Santos M. Oliveira, Macsuelber de Cássio Barros da Cunha, Mariana Carrijo Medeiros, Fernando D. Teodoro Moura, Juliana Prata da Costa, Jonathas Ribeiro dos Santos Campos de Oliveira, Johnny Taliateli do Couto, Rafael Costa Prata, Renato Toledo Silva Amatuzzi, Hugo Rincon Azevedo, Láisson Mene-

zes Luiz, Jerry Santos Guimarães, Lígia Maria de Carvalho, e Fernando Martins dos Santos.

Dividimos o livro em cinco partes usando como critério o recorte temporal em que as pesquisas se inserem. A primeira, “Antiguidade Clássica e Tardia” abrange trabalhos de doutorandos acerca de temáticas relativas ao então Império Romano, nos campos da literatura, arquitetura, moral, política e religião. Do mesmo modo, os textos sobre o século IV e os merovíngios trazem consigo uma discussão sobre hagiografia, e identidades cristãs.

A segunda parte tem como foco o “Medievo: Discursos e poderes”. Nesta foram agregados trabalhos versando sobre temas diversos, em sua maioria relativos aos reinos ibéricos, envolvendo discussões sobre política, religião, matrimônio, poder, realeza, cavalaria, gastronomia, economia, dentre outros. A terceira, “modernidade Ibérica” além de abranger as temáticas já referidas, também traz discussões sobre a política régia, aplicação da justiça e cultura política.

A quarta, “Tradições”, versa especialmente sobre as construções e tradições presentes no período colonial brasileiro. Na quinta, “*Miscelânea*” foram reunidos textos que refletem a preocupação com o Ensino de História da América no Brasil e a reforma no Ensino Fundamental, o conceito de casa moderna para a arquitetura do século XX, além de contribuições sobre a História Regional, como a construção da imagem do bandeirante Bartolomeu Bueno da Silva e o papel sóciopolítico das obras de Veiga Valle.

As organizadoras.

Goiânia, Novembro de 2022

P A R T E I

ANTIGUIDADE CLÁSSICA E TARDIA

CAPÍTULO 1

ENTRE O EXÍLIO E A ESPERANÇA: A *CLEMENTIA CAESARIS* NAS *EPÍSTULAS EX PONTO* DE OVÍDIO

Cesar Luiz Jerce da Costa Junior¹

INTRODUÇÃO

Roma, a grande urbe senhora do mundo, é o palco inicial para a breve narrativa a seguir, centrada na figura de um célebre romano e sobre a desgraça que lhe sobreveio. É, pois, a história de um exilado político em busca de reabilitação. Foi em Roma que Públio Ovídio Nasão havia, até aquele momento crítico, alcançado grande visibilidade como profícuo poeta autor da *Ars Amatoria*, verdadeiro manual didático para a sedução feminina ou masculina, e de muitas outras obras literárias. Ovídio integrou, por assim dizer, o seleto grupo de grandes homens letrados daqueles tempos, toda uma geração representada em Horácio, Virgílio, Macer, Propércio e Tibulo, expoentes ainda em vida da poética romana e influentes participantes do círculo literário reunido em torno da eminente figura do general Valério Messala Corvino. Mas o infortúnio logo se abateria sobre Ovídio. No ano 8 d.C. Augusto, o primeiro cidadão soberano de Roma e seus domínios, já em idade avançada, decretou o *fatum* do poeta: seria relegado para um local distante da Capital e só poderia retornar com a anuência do Príncipe, anuência que jamais viria, mas que alimentaria sem cessar a expectativa de Ovídio até o fim de sua vida, dez anos depois.

Pelo punho do próprio poeta, observamos sua tristeza, angústias e sofrimentos e acompanhamos seu itine-

rário para longe de sua pátria, rumo ao longínquo Ponto Euxino. A partir da penalidade de Augusto, a cidade de Tomis seria o novo lar forçado do poeta. Ovídio encontrava-se momentaneamente na ilha de Elba quando recebeu a mensagem de sua condenação e lhe foi dada uma única noite de permanência em Roma, segundo o que podemos ler em seus próprios escritos cheios de lamentos pela infelicidade que se abatera sobre ele. Diz o poeta que muito pouco pode fazer em relação aos seus próprios bens, nem pode realizar quaisquer preparativos: armou-se apenas com o que lhe era mais necessário. Os amigos, outrora numerosos, não se arriscavam a encontrá-lo, talvez por medo, e somente uns poucos permanecem fiéis diante de sua desgraça. Sua esposa, Fábia, a terceira esposa do poeta e ainda muito jovem se comparada à idade do marido, derramava-se em lágrimas e não houve chance, igualmente, de despedir-se de sua filha, Ovídia, nascida de sua antiga esposa, que se encontrava na África por casamento com o *procônsul* daquela província, Fido Cornélio (Ovid. *Trist.* I, 3, 5-20). O poeta não hesita em definir sua condição como uma forma de *morte*: para os demais cidadãos, Ovídio sumirá da vista de todos, sumirá de sua memória. É morte ainda em vida, morte social e política (Ovid. *Trist.* I, 3, 90).

O ambiente é marcado pela mais absoluta infelicidade e vemos nos prantos do poeta o temor do futuro que se seguirá à sua partida. A jornada de Ovídio para o *Pontus Euxinus* não foi menos dolorosa: ao partir de um dos grandes portos romanos na Itália rumo ao oriente, Óstia ou Brundísio, o poeta viu sua embarcação ser apanhada por uma terrível tempestade em meio ao Mar Jônico e ser arrastada por fortes ventos, somada à imperícia do piloto (Ovid. *Trist.* I, 4, 5-15). A rota seguida posteriormente é descrita com mais detalhes pelo autor: seu barco, cujo nome era *Minerva* e que carregava consigo as insígnias da deusa, parte de Corinto e, ao cruzar o Mar Egeu, faz o poeta aportar na ilha de Samotrácia e, posteriormente, ao He-

lesponto e à Propôntida. Em algum momento, aportou na Trácia e seguiu seu caminho por terra, onde contou com a ajuda de um influente amigo e destinatário fundamental das cartas lamuriosas de Ovídio: Sexto Pompeu, legado romano, de quem obteve guia e escolta por uma região considerada bárbara pelo poeta. Mais tarde, nas *Pônticas*, o poeta demonstrará todo seu agradecimento ao amigo e lhe destinará, igualmente, muitas outras missivas (Ovid. *Pont.* IV, 5, 31). Ao chegar a Tomis, região sob domínio do rei Cótis IV da Trácia, rei cliente dos romanos², Ovídio ali permaneceu, descrevendo suas duras condições de vida, apesar da simpatia da população local, até sua morte, por volta de 18 d.C..

O quadro de desolação do poeta faz jus ao nome de sua primeira obra já na condição de relegado, as *Tristias*, ou poemas tristes, representante por excelência da elegíaca romana e que, sem grandes problemas, poderíamos definir como uma *literatura de exílio*. As *Epistolae ex Ponto* se somam às *Tristias* no mesmo gênero e são frutos dos anos de permanência em Tomis. Ali, tudo que restará ao poeta será pedir, de modo quase incessante, a clemência daquele que o relegou. A morte social de Ovídio, contudo, não lhe silenciou completamente, pois ainda havia meios possíveis de se fazer vivo em Roma, nem que fosse por meio da escrita. A escrita poderia salvar o poeta³ e este a escolheu como veículo de intercessão política sem, contudo, perder sua natureza poética. Contudo, mesmo a escrita dependia da autorização do príncipe e, segundo Ovídio, tal prerrogativa lhe foi concedida⁴ (Ovid. *Pont.* III, 6, 5-15).

Voltaremos ao poeta e suas cartas em momento oportuno. Agora, concentremos nossa atenção no homem que o banuiu, o imperador Augusto, e o que tornou possível a ideia de uma clementia que poderia ser redentora de um *civis romanus* em situação de precariedade política, ainda mais se pensarmos que, do próprio Augusto, partiu tão rigorosa condenação. Neste espaço, tomaremos as cartas de

Ovídio e, a partir delas, tentaremos formular uma análise política do principado de Augusto do ponto de vista de um exilado, de um indivíduo excluído de seus círculos familiares e civis, desejoso de voltar à pátria, mas que, para isso, precisar ser um mestre na arte do *convencimento*: vale, dessa maneira, construir estratégias discursivas para obter esse fim. A exaltação da clemência é ideia chave do poeta para tal. Afinal, Augusto não era um homem qualquer, mas o príncipe romano. Mas o que isso significava nos tempos de Ovídio? Questão essencial para as primeiras décadas daquilo que se convencionou chamar de Principado: as mãos que condenam são, pois, as mesmas que podem salvar.

Augusto, o Principado e a *Clementia*

Não nos é possível falar da condição do exílio de Ovídio, nem suas possíveis causas, sem tratarmos de uma questão fundamental *a priori*: o advento do Principado Romano e a era de Augusto na qual Ovídio e sua literatura se relacionam. Mais do que isso, na realidade, a própria literatura ovidiana só é compreensível em suas bases como fruto do daquilo que Pierre Grimal, em um de seus textos clássicos, chamou de “o século de Augusto”, e não sem boa razão: após a derrota de Antônio e Cleópatra na célebre batalha naval de Ácio (31 a.C.), Otaviano, o jovem herdeiro político de César, tornou-se senhor indisputado de todo o mundo romano e, durante seu longo governo, reformulou com tamanho sucesso as bases do Estado de tal forma que Roma, agora próspera, cultivou com ênfase um novo ideário político: a *concordia* unificadora do príncipe e, com ela, a manutenção da *pax romana*. Roma, a partir daquele Otaviano que se fez *Augusto*, o mais venerável dos cidadãos, não mais poderia ser separada do influxo criador (leia-se *centralizador*) de seus imperadores (GRIMAL, 1996: 8), mesmo que isso significasse aceitar o domínio político de um único homem.

Para os contemporâneos de Augusto, ainda mais em seus anos tardios de principado, a criação de um novo regime estável e duradouro contrastava com o período anterior, marcado pelas contendas civis que abalaram as estruturas institucionais da antiga *res publica* de modo irreversível, embora não houvesse, num primeiro momento, qualquer ideia de ruptura com o passado, pois a hegemonia de Otaviano Augusto não se dissociava do fato de que, a partir de 31 a.C., a *res publica* havia superado tempos turbulentos e encontrava-se, portanto, a salvo dos conflitos civis. A posição de Augusto como necessário autocrata único do *Imperium Romanorum* não se distinguia da salvação (*salus*) pública, restaurada pela força das armas de Otaviano. A ideia de restauração (*restauratio*) é justamente o que podemos observar na *História Romana* de Veleio Patérculo (19 a.C.-31 d.C.), contemporâneo (e adepto, igualmente) de Otaviano Augusto:

Se pôs fim às guerras civis depois de vinte anos, se deu fim às campanhas exteriores, voltou a paz e se adormeceu a loucura das armas; se restabeleceram as leis em seu antigo vigor, os juízes voltaram a recobrar sua autoridade, e o Senado sua suprema dignidade. [...] Aque-la inveterada e antiga constituição do Estado foi recuperada (Vell. Pat. II, 89, 3-4)⁵.

Os pósteros, aqueles que viveram muito depois do tempo de Augusto, foram capazes, porém, de perceber com mais clareza que a autocracia do *princeps* não representou apenas a restauração da *res publica*, mas igualmente sua submissão aos desígnios do novo soberano de Roma. As linhas iniciais dos *Annales* de Tácito, mais de cem anos depois de Augusto, apresentam notável contraste com o que lemos em Veleio Patérculo:

Depois de mortos Bruto e Cássio⁶, cessaram as lutas partidárias. Pompeu foi oprimido na Sicília⁷, Lépido despojado, Antônio morto, e

à facção de Júlio César, só restava um chefe, César Otaviano [...], e aliciou com larguezas a soldadesca, com distribuição de víveres ao povo, e com a doçura da paz a todos. Em seguida, ousando cada vez mais, concentrou em si as magistraturas, as funções senatoriais e legislativas, já sem encontrar oposição, porque os mais altivos tinham morrido [...], e o resto da nobreza, na proporção em que cada qual era mais disposto à subserviência, se acrescentava, com a boa ordem de coisas, em honras e riquezas, e preferia a segurança do presente aos perigos das antigas convicções (Tac. *Ann.* I, 2)⁸.

Tácito não entendia o Principado como um simples retorno à monarquia, pois, em suas primeiras linhas, distingue o seu próprio presente⁹ do passado longínquo de Roma, onde o governo era mantido por reis, e a mensagem implícita é a de que, embora centrada no *princeps*, as suscetibilidades políticas romanas ainda não aceitavam a condição de realeza (BEARD, 2017: 394). O discurso político de Tácito deixa patente o modo como a percepção dos romanos acerca do novo regime foi se transformando aos poucos, conforme o modelo de governo de Augusto se consolidava e se transformava numa realidade incontornável. O príncipe romano, como jocosamente definiu Paul Veyne, é um rei sem título (VEYNE, 2015: 16).

Se o século é o de Augusto, se seguirmos a definição anterior de Grimal, o que se verifica em seu dramático desenrolar define-se muito mais numa verdadeira *Revolução Romana*, como bem o chamou o historiador Ronald Syme. Nas primeiras linhas de seu grande trabalho, Syme sintetizou na fórmula *pax et princeps* os princípios norteadores dos novos tempos de Roma, em um juízo particularmente duro, talvez à luz dos movimentos fascistas de seu tempo, a década de 30, em que o autoritarismo se fez projeto de nação: com Augusto, morria a liberdade da oli-

garquia republicana, cuja opção de submissão a um novo *poder absoluto* era preferível à continuidade das guerras e as oportunidades que um período de paz prolongado promoveriam seriam, pois, justificativas para a aceitação do regime político augustano (SYME, 2010: 10). A análise de Syme, muito próxima ao juízo de Tácito, de que tratamos anteriormente, mostrou-se forte e frágil ao mesmo tempo: o temor de novas guerras civis de fato impulsionou e cimentou o novo sistema político¹⁰, porém, sua natureza estava longe de ser absoluta e suas vicissitudes logo se fariam sentir a partir tanto do sucesso quanto do fracasso dos sucessores de Otaviano. Os príncipes romanos, embora autocratas, não eram líderes totalitários como dos do século XX.

É necessário frisar que o modelo de governo criado por Augusto não encontra paralelos com nenhum outro, seja antigo ou moderno. Não é monárquico, pois simplesmente não há reis, muito embora um imperador romano possa, eventualmente, ser comparado a um *rex* no exercício de certos poderes. Porém, o uso deste termo foi meticulosamente evitado por Augusto, sabedor de que qualquer forma de realeza esbarrava no tenaz orgulho ancestral da aristocracia senatorial, fiel à posição de Cícero de que *reges*, na história do *populus* romano, eram odiosos (Cic. *Rep.* II, 30) pois limitavam a liberdade (*libertas*) da ordem aristocrática reunida em torno do Senado (FRIGHETTO, 2012:36), além de incorporarem a imagem concreta da tirania. O posterior modelo de Diocleciano, o *Dominato*, nascido da crise do séc. III d.C., também é diferente daquilo que Otaviano Augusto instituiu. O Principado é um sistema de governo que surgiu mais das circunstâncias de seu contexto histórico do que de qualquer plano pré-concebido, pois sua gênese se encontra no vácuo de poder deixado pelas guerras civis e pela instabilidade de generais cuja ascensão e queda se dava muito rapidamente. Algumas de suas características no

tocante às velhas instituições republicanas são exemplos de sua adaptabilidade à ordem existente, porém, reorganizando-as a favor do autocrata. Nesse sentido, o regime de Augusto, uma *autocracia militar* por excelência¹¹, nada mais foi do que uma saída política pragmática que visava pôr um fim definitivo aos intermináveis conflitos da República Tardia¹².

O *sistema augustano*, modo como nomeamos o modelo de governo do primeiro *princeps* romano, não possuía qualquer formalidade jurídica e de forma alguma rompia com os elos da antiga República, vista como completamente oposta às tradições orientalizantes monárquicas que Antônio representava ao aliar-se com Cleópatra. Augusto incarnou uma nova identidade política (e temporal, igualmente) como tutor de todas as decisões tocantes à *res publica* (MENDES, 2006: 37), mas seus amplos poderes jamais perderam o horizonte da *magistratura cidadã*, condição que os próprios adversários políticos de Augusto nunca deixaram de reforçar perante o príncipe, na mesma medida. A posição que Augusto detinha, baseada na sua *auctoritas* pessoal, não lhe atribuía nenhuma função específica no conjunto das instituições republicanas e também não estabelecia limites oficiais efetivos ao exercício de seu poder (MILLAR, 1973: 3). Mary Beard, em uma obra recente, elenca muito bem a flexibilidade desse sistema augustano: nada parecia ter mudado, pois os grupos políticos governantes permanecerem em seus postos, o Senado teve seus privilégios e prerrogativas ampliados, ao invés de removidos, como poderíamos pensar a princípio, e todas as magistraturas (consulados, pretorias, etc.) permaneceram cobiçadas por aqueles que ingressavam no chamado *cursus honorum* (BEARD, 2017: 351).

O novo, dessa maneira, passa a estabelecer uma coexistência, baseada num princípio de equilíbrio, com o velho. Mas os problemas inerentes desse sistema não tar-

dariam a aparecer nos principados seguintes de Tibério, Calígula, Cláudio e Nero: como verifica Wallace-Hadrill (1982: 32-33), alguns desses príncipes levaram ao extremo políticas de tendência monárquica (*superbia*), fator que contribuiu em grande medida para seus trágicos fins (Calígula e Nero), em oposição ao que seria, no discurso senatorial romano, a condição do *optimus princeps*, aquele que se inclina respeitosamente diante das instituições cidadãs de Roma (*civilitas*). A aristocracia senatorial manteve-se firme em sua posição e desejava direcionar as questões centrais da política romana *em conjunto* com o imperador, o *primus inter pares*, não abaixo dele.

Se Augusto estabeleceu os fundamentos ideológicos do novo regime político romano, resta-nos entender a origem daquelas que serão suas virtudes essenciais. Qual a relação entre o *princeps*, a clemência, uma virtude romana associada à brandura de mando e à disposição de poupar vidas humanas, e as cartas de exílio de Ovídio? A resposta a essa pergunta passa, inegavelmente, pela análise das heranças políticas que Augusto recebeu e promoveu em seu benefício. De Pompeu, como bem observou Greg Woolf, Otaviano herdou o imperium maius que o colocava acima da hierarquia dos demais governadores provinciais e com poder de intervenção conforme sua vontade, além da titulação mais importante, a de *Princeps Senatus*¹³ (WOOLF, 2017: 219)¹⁴. De César, porém, vieram, acima de tudo, as virtudes políticas consagradas pelo *ditador perpétuo* da República, e aqui vemos com clareza a gênese da *clementia* política na qual Ovídio, décadas depois, buscaria em seu favor na condição de exilado.

Com efeito, foi César o introdutor da *clementia* como a virtude norteadora de seu projeto político no contexto da guerra civil contra seu rival Pompeu, algo inovador pela expansão máxima de sua aplicação, seja em âmbito externo ou interno. Originalmente uma virtude oportuna em relação aos vencidos ou rendidos da Gália, a *clementia* tornou-se instru-

mento prático e retórico de César no momento em que a aristocracia romana se viu dividida em duas facções. César mostrou-se moderado com seus pares derrotados, oferecendo ao corpo de cidadãos romanos, incluindo os soldados do campo pompeiano, reabilitação política sem a promoção de violências ou retaliações. A *clementia* era elevada de múltiplas maneiras e tinha o propósito de reconciliação (*concordia*). Nesse sentido, o programa de César, a partir de suas incontestes vitórias militares, visava a restauração da ordem romana (DOWLING, 2006: 20-25). A retórica de uma política de *clementia* foi explorada à exaustão: denários cunhados no período de 49-44 a.C. trazem sua personificação e, em Roma, um altar foi erigido em seu nome, segundo o relato de Plutarco (Plut. *Caes.* 57).

Muito já foi dito sobre a gênese e o desenvolvimento dessa virtude, mas os debates acerca de seus impactos sobre a sociedade romana ainda permanecem. A *clementia* é complexa por pressupor, aparentemente, uma natural desigualdade de posição: um superior que se mostra benevolente para com um inferior, algo incompatível com a paridade cidadã e republicana. David Konstan nos mostra que a *clementia* foi percebida pela historiografia moderna com desconfiança: entendida, sobretudo, como uma manifestação tirânica do despotismo de César sobre seus concidadãos, uma medida de dissimulação (senão falsidade) com fins puramente estratégicos, mais do que humanitários (KONSTAN, 2005: 337). O exemplo de Catão, o estoico, é paradigmático. Feroz rival de César, optou pelo suicídio como manifestação de resistência e manutenção de sua *dignitas* pessoal, ao invés de aceitar a clemência do vitorioso general após a batalha de Tapso (46 a.C.). César, segundo Plutarco, teria lamentado não ter a chance de salvá-lo (Plut. *Caes.* 54). Nessa linha de interpretação, a aceitação da *clementia* de César seria o reconhecimento de suas pretensões tirânicas, pois ela implica não do dever, mas na escolha de um indivíduo em condição superior ao outro, segundo a leitura de Ronald Syme (1958: 1. 414). Contudo, na contramão dessa posição, Konstan relativiza a ideia de que a

clementia era mal vista pela aristocracia: Catão não se mostravam hostil a uma virtude, mas a ter que pedir um *beneficium* a César, o que o colocaria em uma situação de débito para com o general vitorioso (KONSTAN, 2005: 343).

A presença da *clementia* ganhou tamanha notoriedade no sistema augustano que sua presença é digna de nota em um documento de grande envergadura para a compreensão do Principado: a *Res Gestae* de Augusto, seu testamento político, na qual enumera seus feitos ao longo de seu extenso governo, tudo na primeira pessoa do singular, ao contrário do que faz César em seus *Commentarii*, que usa a terceira pessoa do singular. A *clementia* é elencada junto com outras virtudes que, na pessoa de Augusto, coroaram a restauração da *res publica*, em uma linguagem marcadamente hierática em que as qualidades do príncipe são exaltadas:

Em meu sexto e sétimo consulados, após pôr fim às guerras civis, e no tempo em que eu [Otaviano], através do consenso universal, estava no completo controle dos assuntos, transferei a República do meu poder para o Senado e o Povo de Roma [...]. Fui nomeado Augusto por decreto do Senado [e dele honrarias foram concedidas] em reconhecimento por minha clemência, justiça e piedade. (*Res Gestae*, 34, 1-3)¹⁵

Nessa breve passagem da *Res Gestae*, vemos que o próprio Augusto estabelece o que será, durante os séculos seguintes do Principado, virtudes canônicas do culto imperial, promovidas e disseminadas por um variado conjunto de meios (WALLACE-HADRILL, 1981: 300). A promoção da *clementia* também pode ser identificada tanto na historiografia quanto na poesia augustana, na qual Ovídio ocupa espaço primordial. Para além de projeto político, o tema da *clementia Augusta* possuía grande potencial retóri-

co. Veleio Petérculo fez dela uma das virtudes principais de Otaviano Augusto em sua *História*, em oposição aos vícios do vencido Antônio e seus partidários (Vell. Pat. II, 86, 2-3). No âmbito na poesia, Horácio, que recebeu ele próprio o benefício da clemência durante as guerras civis, a celebra em suas obras. Virgílio a considerava importante na restauração do Estado e para a grandeza emergente de Roma¹⁶. Em Ovídio, o mesmo se verifica e será a razão do debate a seguir. Os poetas, desse modo, tornaram-se protagonistas de uma discussão ampla a respeito do lugar da *clementia* no seio da sociedade romana, enquanto princípio ético e filosófico (DOWLING, 2006: 77). E não poderia ser diferente: questões de ordem política, social ou militar sempre encontraram eco na profícua literatura romana, desde os mais remotos tempos republicanos até, naturalmente, o tempo de Augusto e além.

Se seguirmos tal linha de pensamento, não é incorreto afirmar que a consolidação de uma ideia de *clementia*, fundamentalmente associada à *humanitas*, ganha amplo e definitivo espaço no conjunto dos autores imperiais, já que a vida política do Império já não poderia mais ser concebida fora das atribuições do *princeps*. O filósofo estoico Sêneca, durante a década de 50 do primeiro século da Era Cristã, reafirmará o compromisso dos príncipes romanos em exercitar a *clementia* como um dever político, a partir de um tratado especialmente dedicado a este fim, o *De clementia*. A obra, a primeira a estabelecer uma teoria de poder baseada na *clementia*, com notável conteúdo estoico, representará um segundo estágio na longa duração dessa virtude nos discursos de poder que se associaram ao regime do Principado. Nesse sentido, Ovídio e suas cartas nos permitem ver como o sistema político augustano transformou as terminologias do poder e instituiu discursos que sedimentaram o poder político dos príncipes. Retornemos, portanto, ao caso do infeliz poeta exilado.

Do exílio de Ovídio à *Clementia* de Augusto

Iniciamos este trabalho narrando, segundo as próprias informações autobiográficas de Ovídio, os últimos momentos do poeta em Roma e sua agitada viagem rumo à Tomis, local determinado por Augusto como seu destino final. A questão do *exílio* de Ovídio, suas possíveis razões e causas, ainda são motivo de intenso debate entre os especialistas. O próprio poeta é a fonte de que dispomos para tentar, mesmo com dificuldades, reconstituir o que teria ocorrido para Ovídio cair em desgraça perante Augusto, que, por sua condição política central, cuja gênese já discutimos, concentra em sua própria pessoa a vítima de uma ofensa cometida, o juiz que determina a penalidade e aquele a quem se deve buscar apelação (CARRARA, 2006: 98). Embora o termo exílio seja usado, na linguagem corrente, para descrever esse tipo de penalidade em geral, as normas jurídicas romanas estabeleciam distinções entre vários tipos de banimento. No caso particular de Ovídio, a penalidade decretada foi a *relegatio*, a forma mais branda que poderia haver de afastamento do meio público. Os relegados eram intimados a deixar Roma em data determinada, mas não tinham sua cidadania e propriedades confiscadas (BRAGINTON, 1944: 394-396).

As razões para a *relegatio* de Ovídio são obscuras e podemos apenas conjecturar a partir do que ele próprio, muito vagamente, nos permite saber em seus poemas. A questão produziu um grande debate entre os especialistas e um volume significativo de trabalhos que tentaram, de alguma forma, lançar luz à questão. Ovídio indica duas causas para sua rejeição, “*carmen et error*” (Ovid. Trist. II, 207). Em relação ao primeiro delito, parece haver concordância entre os historiadores de que o poema que condenou Ovídio foi a *Ars Amatoria*, por seu

conteúdo erótico (e uma verdadeira didática do erotismo feminino e masculino) que, talvez, tenha se chocado com as rigorosas leis morais de Augusto. A restauração da *res publica* romana também envolveu, no sistema augustano, igual retomada do que os romanos entendiam como o *mos maiorum*, a boa moralidade legada pelos ancestrais. Uma das políticas mais ativas de Augusto durante seu governo foi a de promover, entre as elites romanas, o casamento e a natalidade (*Lex Iulia de maritandis ordinibus*). Outra lei, atrelada à primeira, visava coibir e punir rigorosamente o adultério (*Lex Iulia de Adulteriis Coercendis*).

As polêmicas envolvendo a relegação de Ovídio centram-se majoritariamente no segundo delito, o *error*, crime que efetivamente parece ter sido o que realmente pesou para a condenação do poeta. Ovídio se refere ao ocorrido em termos vagos e imprecisos, de forma que as especulações entre os historiadores cobrem uma variada gama de possibilidades que lidam com: uma intromissão acidental na intimidade da família de Augusto, particularmente entre as mulheres, seja no caso de Lívia ou de Júlia, a filha adúltera de Augusto; o trânsito de Ovídio pelos *circuli* de adversários do príncipe ou até mesmo uma possível conspiração para favorecer algum membro da família imperial como possível sucessor após a morte de Augusto. Seja qual tenha sido a causa precisa, o *error* de Ovídio deve ter se configurado como crime de *maiestas* contra a pessoa do príncipe (VÁSQUEZ, 1992: 12-18).

No conjunto dessas discussões existem, inclusive, pesquisadores que defendem a tese de que o exílio não foi real, mas apenas uma temática literária desenvolvida por Ovídio em sua fase poética tardia. Ovídio, segundo tal perspectiva, jamais teria saído de Roma ou sofrido semelhante penalidade. Alguns dos argumentos a favor dessa posição são os seguintes, em uma aproximação mais sucinta: a) as circunstâncias obscuras do crime cometido e

a ausência de informações seguras sobre o exílio do poeta em outras fontes que não as do próprio autor; b) os erros e imprecisões nas descrições geográficas de Tomis; c) a comparação das obras sobre o exílio com outras anteriores (*Heroides*) em que há uma clara distinção entre o *eu poético* e o *eu autor*, o que tornaria viável a ficcionalização de uma condição de exílio (MIGUEL MORA, 2002:103).

De nossa parte, não trataremos da questão de modo exaustivo, mas nos alinhamos à perspectiva tradicional de que, a despeito de todos os problemas interpretativos que os textos de Ovídio nos impõem, o exílio sofrido pelo poeta foi real e que redigir cartas poéticas dirigidas aos poderosos da Roma de seu tempo foi fruto de uma sincera necessidade. Nossa análise, invariavelmente, reforçará essa posição a partir do que entendemos ser uma clara *estratégia retórica* do poeta, muito similar a certos autores posteriores que sofreram a mesma penalidade e recorreram à escrita como meio de obter clemência e, por extensão, a revogação de sua penalidade. Falamos aqui de Sêneca e de seu exílio, quase tão longo quanto o de Ovídio, em 41 d.C., na qual Políbio, um dos libertos a serviço do imperador Cláudio, é o destinatário da obra em questão, uma *consolatio* pela perda de um familiar. No processo, Sêneca pede a intercessão de Políbio junto a Cláudio (*Sen. Poly.* 18, 9). Por via comparada, vemos os mesmos esforços em Ovídio. Sêneca reclama da insalubridade do local e solicita que o liberto atue em seu favor. Porém, não entraremos no mérito deste problema. Nesse sentido, a recorrência de características tão similares em exílios tão distintos poderia ser, por si mesma, uma espécie de demonstração possível.

Os mesmos procedimentos argumentativos estão presentes nas numerosas cartas poéticas do poeta, cuja ênfase era, sem dúvida, ser convincente a respeito de sua lamentável condição de relegado. A estratégia retórica de Ovídio, direcionada a membros poderosos da corte e do *circuli* de amigos de Augusto, quando não da própria família imperial, indicam que Ovídio estava

atento às mudanças dos jogos políticos em Roma e não poucas vezes tentou usar tais fatores em seu próprio benefício. Em ambos os casos, Ovídio e Sêneca, a estratégica retórica funciona da mesma forma e com a mesma finalidade, de modo a fazer sua longínqua voz ser ouvida pelo *princeps*, mesmo que por via indireta. Os destinatários das cartas, por seu cargo, posição ou influência, atuariam, nesse sentido, como advogados daquele que se encontra relegado. A busca por alguém que interceda em seu nome e que a *clementia* de Augusto lhe seja concedida são temas onipresentes em todo o conjunto das *Epistulae ex Ponto*, e os apelos do poeta se reiteram e renovam a cada novo destinatário.

As Epístolas Pônticas de Ovídio formam um conjunto muito amplo para que pudessem, num espaço tão limitado como este, ser objeto de análise em sua totalidade. Elas foram escritas nomeando um conjunto considerável de destinatários, alguns deles com maior presença do que outros. Com efeito, optamos por fazer uma seleção de quatro cartas cuja representatividade responde à proposta deste trabalho. O critério de seleção baseia-se nos agrupamentos propostos pelo filólogo italiano Francesco Della Corte, que classificou os destinatários em quatro ordens: a) nobres; b) poderosos; c) literatos; d) parentes (DELLA CORTE, 1965: 16 apud ALBINHO, 2009:19). Assim, para termos a visão mais ampla possível, uma epístola de cada ordem acima enumerada foi objeto de um breve estudo.

Na carta destinada a Fábio Máximo (nobre, livro I, epístola 2)¹⁷ e redigida em algum momento na transição entre os anos 12-13 d.C., o “quarto inverno” do exílio de Ovídio (*Ovid. Pont. I, 2, 26*)¹⁸, vemos que o poeta não oculta sua insatisfação com o frio e com o perigo que o espreitava em Tomis, já que a região era lugar de habitação das tribos getas que se utilizavam do arco e da montaria para combater seus inimigos. A descrição do lugar é lúgubre e nos transmite a sensação de que a cidade onde se encontra o poeta está constantemente sob o assédio

das armas géticas, conforme Ovídio relata a Fábio:

Vivo no meio de inimigos e cercado de perigos como se, junto com a pátria, a paz me houvera sido arrebatada [...]. Uma vez que [os getas] retesaram o nervo de cavalo de seu ligeiro arco, este permanece destinado a distender-se. Os tetos eriçam-se recobertos de setas que neles se cravam e mal nos defende contra suas armas uma porta solidamente aferrolhada. Acresce a isto o aspecto do lugar desprovido de folhagens e de árvores, e o fato de que o inverno, que tudo paralisa, sucede sem interrupção a outro inverno (Ovid. Pont. I, 2, 15-20, Trad. de Geraldo José Albino)¹⁹.

Inicialmente, podemos concluir duas questões a respeito de tais características de Tomis. Em primeiro lugar, o fato de que, a despeito dos perigos reais e da frieza inclemente do inverno, o poeta sem dúvida ornamenta com exageros sua descrição, para fins de efeito retórico. Em segundo lugar, associada ao primeiro ponto, a estratégia discursiva de Ovídio, que reforça, pela suposta periculosidade da região, a *urgência* que seu caso possui e a necessidade de imediata intercessão, ainda mais se considerarmos o quarto ano seguido de rejeição. Após formular tal quadro de desolação, Ovídio faz seu apelo para que Fábio o ajude:

Quando me ocorre à mente quão grande é a clemência de Augusto, creio poderem ser oferecidas praias acolhedoras a este naufrago. [...] Encarrega-te, Máximo, mestre da eloquência da língua latina, da benévola defesa desta difícil causa. É má, admito-o, porém, se tu a defenderes, tornar-se-á boa: profere ao menos algumas amenas palavras de piedade em prol deste miserável desterrado (Ovid. Pont. I, 2, 60-70).

A atuação de Fábio Máximo junto a Augusto em prol de Ovídio muito se assemelharia a de um advogado em defesa de seu cliente, algo muito típico da cultura e das práticas jurídicas que eram comuns em Roma durante aquele período. O poeta, que é ele próprio um mestre da palavra e da eloquência, solicita a mesma maestria de seu amigo no serviço de sua defesa. A relação de *amicitia* reforça os laços entre ambos e compromete Fábio a manter a sua *fides*. Nesse sentido, a noção de amizade que observamos não deixa de ser, em último caso, uma *relação patronal*, com Ovídio se colocando numa condição de dependência em relação a um poderoso, algo relativamente comum na sociedade romana e, especialmente, na corte de Augusto, onde grandes poetas cortejavam a *amicitia* de homens como Mecenas (KONSTAN, 2005: 202-203), homem rico e patrocinador de um grande *circuli* de literatos. Porém, mesmo contando com um patrono poderoso, a força das palavras ainda guarda consigo as esperanças de Ovídio de obter a clemência benévola de Augusto, não só um príncipe romano, mas igualmente um deus vivo:

Na verdade, César desconhece, embora um deus seja onisciente, quais são as condições de vida nesta remota região. Grandes esforços pelos assuntos públicos ocupam sua divindade. [...] A cólera desse amável varão não me haveria desterrado para esta região se a tivesse conhecido melhor. (Ovid. *Pont.* I, 2, 70-90).

Ovídio, por tais palavras, realiza o que seria impensável antes do advento do Principado e mesmo durante seus estágios iniciais: o reconhecimento *teocrático* da divindade de um homem, ainda em vida, que deveria ser um *primus inter pares* em meio aos seus concidadãos romanos, aristocratas e senadores. Mais ainda, atribui ao príncipe uma condição que só lhe era possível, segundo o regramento imperial, após a morte (*consecratio* e apoteose). As palavras de Ovídio,

criadas para agradar a Augusto, aproximam o governo do príncipe daquilo que havia de mais terrível na ótica política da aristocracia romana, uma despótica realeza oriental ou faraônica. Contudo, Ovídio não foi o único de seu tempo a enfatizar a condição divina do imperador: o próprio Augusto deu início a esta tradição ao divinizar seu pai adotivo morto e erguer nas províncias (29 a.C.), particularmente no oriente (Em Nicéia e Éfeso), templos dedicados a César e à deusa Roma (Dio Cass, 51, 20). O mesmo se deu com o próprio Augusto, após sua morte. Horácio, por sua vez, associava Augusto ao deus Mercúrio (MOMIGLIANO, 1987: 186). A deificação *post-mortem*, contudo, não foi suficiente para príncipes como Calígula e Domicianoque, adotando a linha de Ovídio, reclamaram para si a condição de deuses ainda em vida. Ambos foram assassinados. As palavras de Ovídio, de qualquer modo, são um diagnóstico dos estágios iniciais de desenvolvimento do culto imperial e dos cerimoniais que lhe eram próprios.

Ovídio reitera a natureza meiga e clemente de Augusto, desta vez por um jogo de oposições: “Não é a Teromedonte²⁰, nem ao sanguinário Atreu²¹ que deverás implorar, [...] mas a um príncipe lento para o castigo, pronto para a recompensa, [...] que sempre venceu para perdoar os vencidos...” (Ovid. *Pont.* I, 2, 120). Aqui identificamos o funcionamento de uma retórica da *clementia* em sua plenitude, pois associa o ideal de *humanitas* ao ato magnânimo de conceder o perdão a quem se encontra prostrado, seja pela má fortuna, seja por algum delito cometido. Ser *clemente* é, como diria Sêneca muitos anos depois, ser capaz de salvar vidas mesmo quando forem merecedoras de castigo (Sen. Clem. III, 3, 4, versão Préchac).

A segunda epístola que nos traz informações importantes sobre a *clementia* do imperador é aquela destinada a Gaio Pompônio Grecino (poderoso, livro I, epístola 6) outro amigo influente de Ovídio que, em 16 d.C., alcançou o consulado²². A carta não apresenta uma datação clara, mas sem dúvida é

anterior à elevação de Grecino ao cargo de cônsul. O poeta o descreve como homem afeito às artes liberais e, por extensão, como sensível ao seu infortúnio. Para Grecino, Ovídio hesita em confessar qual teria sido o *error* que havia cometido: “Não seria breve nem seguro expor-te qual é a origem de minha falta: minhas feridas temem ser tocadas. Deixa de inquirir-me sobre como se produziram” (Ovid. *Pont.* I, 6, 20-25). O poeta desconversa, foge do assunto. O tom é similar em outras epístolas e pouco se pode intuir sobre a razão essencial de sua rejeição. O efeito dramático é reforçado pelo reconhecimento de que o suicídio lhe veio à mente, mas o perdão do príncipe é recompensa maior a ser alcançada: “Que vais fazer? Importa verter lágrimas, não sangue; por meio delas, chega-se a aplacar a cólera do príncipe!” (Ovid. *Pont.* I, 6, 40). A saída pelo suicídio sempre foi uma alternativa legítima para remediar aos próprios males, ainda mais aqueles advindos da política. Tácito, escrevendo muitas décadas depois, ao falar dos tempos de Nero, diz que cortar as próprias veias era moda cultivada por aqueles que recebiam uma condenação imperial (Tac. *Ann.* XVI, 17).

Mas, acima de tudo, a fala de Ovídio lança a sombra da cólera sobre o caráter de Augusto, defeito de alma por excelência para os filósofos antigos e tema literário consagrado desde Homero, a partir da irascibilidade de Aquiles, o herói modelo da *Ilíada*. Mas o poeta não podia ser excessivamente indulgente com os possíveis vícios do príncipe, pelo menos não tão abertamente. Nesse sentido, Ovídio trabalhou com essa ambivalência de modo a tornar até a cólera algo positivo, pois ela seria acrescida da justiça: Ovídio se põe a expiar seu *error* e se faz merecedor da ira lhe devotada (Ovid. *Trist.* II, 25) e, não menos, *reconhecida*. Porém, da cólera aplacada, bem poderia nascer a clemência tanto desejada. E as expectativas fecham a carta a Grecino, a quem pede enfaticamente por intercessão e busca compromê-lo pelos laços de *amicitia* e *fides*:

Assim sendo, conquanto por meus méritos eu não a mereça, nutro, nada obstante, uma grande esperança na benevolência do deus [Augusto]. Suplica-lhe, Grecino, que não se demonstre inflexível e une tuas palavras a meus votos. Que eu seja sepultado nas areias de Tomos se duvidar dos votos que tu fazes por mim. As pombas, pois, começarão a evitar as torres, as feras os antros, o rebanho os pastos e o mergulhão as águas antes que Grecino se comporte mal em relação a seu velho amigo. Tudo não foi a tal ponto subvertido por meu destino! (Ovid. *Pont.* I, 6, 45-50)

A terceira epístola que merece nossa atenção foi destinada a Cássio Severo (literato, livro I, epístola 8)²³, datável, segundo o próprio Ovídio, de 12 d.C.. Nela, o poeta retoma o tema da insegurança: “Vivo privado de paz, em meio de contínuas ações armadas, porquanto os getas com suas aljavas suscitam cruéis guerras. E entre tantos expatriados, sou eu o único que vivo como soldado no desterro...” (Ovid. *Pont.* I, 8, 5). Ovídio relata a Severo as violências do lugar, remete sua lembrança à família, que havia permanecido em Roma e os belos prazeres urbanos que só a capital do Império era capaz de fornecer. Nesta epístola, vemos outra tentativa do poeta em obter alguma vantagem para si: o de, pelo menos, ser transferido para outro lugar, mais aprazível do que a agitada Tomis. Para isso, pede encarecido apoio de Severo, embora não mencione diretamente Augusto: “Deseja algo mais moderado e dobra, por favor, as velas do teu voto! Gostaria que me fosse concedida uma terra mais próxima e não exposta a nenhuma guerra: assim se afastaria de mim uma boa parte de meus males” (Ovid. *Pont.* I, 8, 65). Infelizmente, para o desconsolado Ovídio, seu pedido não foi atendido.

A quarta epístola de Ovídio que analisamos aqui é endereçada à esposa, Fábica (parente, livro III, epístola 1) que, como vimos no início deste trabalho, permaneceu em Roma. Ao permanecer na Capital, Fábica poderia também

atuar a favor de Ovídio nos círculos de poder da corte, algo que fica explícito nesta missiva. Contudo, aqui, além do protagonismo feminino, vemos a importância da própria família imperial e de seu espaço privado para uma possível reabilitação. O cuidado com as palavras empregada em tal objetivo deve ser uma das preocupações de Fábria também, conforme o poeta a exorta a não ser descuidada, pois o mínimo equívoco arruinaria definitivamente Ovídio:

Quando a situação de Roma for a que auguro que é agora, quando nenhum sofrimento alterar o rosto do povo, quando a mansão de Augusto, digna das mesmas honras que o Capitólio²⁴, estiver alegre e transbordante de paz, como o está e oxalá o siga estando, façam então os deuses que te seja dado acesso , e pensa que então tuas palavras conseguirão algo. Se algum assunto mais importante a ocupa, protela tua empresa e abstém-te de arruinar minha esperança com tua precipitação (Ovid. *Pont.* III, 1, 135-140).

Ter acesso à *domus* do *princeps* seria, nesse sentido, uma primeira aproximação possível. Não faz mal que Fábria recorra às lágrimas para, assim, ser mais convincente, pois “... se as tuas palavras forem entrecortadas pelo pranto, isto não te prejudicará em nada: as lágrimas têm amiúde a força da voz” (Ovid. *Pont.* III, 1, 155). Ovídio finaliza sua missiva pedindo que Fábria tome as devidas providências para o tão esperado encontro com os membros da família imperial, mencionando de passagem Lívica, a esposa de Augusto:

Antes, porém, coloca o fogo sobre os sagrados altares, oferece incenso e vinho puro aos grandes deuses, e acima de todos, adora a divindade de Augusto, sua piedosa descendên-

cia e a que compartilha seu leito. Oxalá sejam clementes contigo, como é de costume, e não contemplem tuas lágrimas com rosto impassível (Ovid. *Pont.* III, 1, 165)

Havia, naturalmente, outras portas de acesso a Augusto. Lívia e os demais membros da casa imperial eram figuras que poderiam ser igualmente importantes no convencimento do *princeps* a mostrar sua *clementia*. Os elogios a um Tibério triunfante por suas campanhas militares na Panônia (Ovid. *Pont.* III, 4) e a Germânico (Ovid. *Pont.* IV, 8), indicam que buscar o apoio dos que cercavam o imperador era algo de fundamental importância. Aqui vemos, novamente, a lógica patronal em funcionamento. Assim, percebemos que o desespero de Ovídio em ver sua pena remitida, ou pelo menos mitigada, o fez buscar apoio onde quer que fosse, ainda mais nas amizades que cultivava em Roma antes de seu exílio. Mas foi em vão: Augusto morreu em 14 d.C. e Tibério parece não ter dado nenhuma atenção ao caso de Ovídio, a despeito das epístolas enaltecedoras ao sucessor de Augusto. A morte, por fim, veio para Ovídio também quatro anos depois, em 18 d.C., sem que seus incessantes e enfáticos esforços tivessem algum resultado. O próprio Ovídio sabia, de certo modo, em palavras que poderiam certamente compor o epílogo de suas *Epistulae*: “A morte, sem dúvida, quando chegar, fará que eu deixe de ser um exilado [...]. Não se estranhe, pois, que minha alma se desagregue e se dissolva como a neve que se desfaz em água...” (Ovid. *Pont.* I, 1, 65).

Considerações Finais

Em um conjunto tão amplo de epístolas, nosso esforço foi o de evidenciar as estratégias retóricas de Ovídio para tentar obter a clemência de Augusto e seu regresso à Roma. As exaltações a Augusto, mais do que mera adulação, como poderíamos julgar, a princípio, guardam con-

sigo uma intencionalidade pragmática. Temos, pois, um homem exilado tentando jogar os jogos do poder da melhor forma possível e utilizando-se das ferramentas que dispunha para tal, a escrita e a *amicitia* de homens e mulheres socialmente poderosas e capazes de levar seu caso junto ao príncipe. Ovídio era um poeta, mas igualmente um *homo politicus*, consciente de sua situação e atento ao fato de que qualquer chance de retorno só poderia passar pela anuência de Augusto. Ovídio, nesse sentido, fez o seu melhor, mesmo que malsucedido, em última instância. As quatro epístolas aqui analisadas tentaram, dentro das limitações naturais de um texto breve, trazer à luz os meios que Ovídio utilizou para fazer-se convincente.

Contudo, independente do caráter retórico de suas obras tardias, as cartas do poeta, suas *elegias de exílio*, mostram-se obras de grande calibre literário que permitem ao historiador vislumbrar, em pormenores, o papel central dessa figura que comumente chamamos de *imperador* na vida pública de Roma, e todas as suas implicações políticas, após o fim das guerras civis. Nesse sentido, as súplicas do poeta se somaram a toda uma geração de outros poetas e filósofos que tornaram a *clementia* uma virtude cardinal do regime de governo dos príncipes romanos. Ela foi retomada por Sêneca décadas depois e transformada em teoria de poder para o Principado Romano. E sua presença só se fez aumentar em todos os âmbitos dos discursos imperiais. Muito mais: ingressou no conjunto das virtudes cristãs a partir do período tardo-antigo e além. Desfeito que nem mesmo Ovídio, alguém que se fez tão insistente em suas súplicas, poderia imaginar.

CAPÍTULO 2

A CONSTRUÇÃO DA CRISE REPUBLICANA NA ROMA ANTIGA: UMA ANÁLISE DOS DISCURSOS NO FINAL DO SÉCULO I A.C., E A NECESSIDADE DE RECONSTITUIÇÃO DA ORDEM A PARTIR DA OBRA MANILIANA ASTRONÔMICAS.

Rodrigo Santos M. Oliveira¹

O Brasil vive mais uma de suas crises. Após um processo de Impeachment conturbado, realizado em 2016 contra a presidenta Dilma Roussef, o país vivenciou, e ainda vivencia, crises em diversos setores e estruturas (econômica, política e social) graças, também, a inúmeros fatores. Existem aqueles que defendem a tese de que o desgaste atual se deve à falta de legitimidade do governo vigente (presidência de Michel Temer); outros ainda creditam todos os problemas na conta do governo impedido, principalmente na ação do partido político responsável pela candidatura, o Partido dos Trabalhadores; existem os que veem a crise como uma conjuntura complexa entre os dois fatores anteriormente apresentados mais a ocorrência de uma crise internacional que corrobora para problemas de mercado. De qualquer maneira, a maior parte da população brasileira e dos jornais contemporâneos nacionais, e internacionais, reconhecem que vivemos um momento de crise.

Ao nos confrontarmos com nossa própria realidade, percebemos que a História se produz em crises (pelo menos, esta é uma possibilidade de periodização). A crise, numa visão simplista, é produzida a fim de representar a inovação estrutural comparativa entre um passado exemplar que já não existe mais e um futuro possível diante dos problemas vivenciados. Sim, partimos do pressuposto de

que toda crise é produto de uma intenção daqueles que almejam fortalecer seus discursos, geralmente voltados à fabricação de um ato ou de um personagem heroico, e também exemplar, responsável pela resolução das contradições vigentes.

Assim exposto, nosso objetivo é apresentar um momento histórico já tão estudado pela historiografia contemporânea a respeito do Mundo Antigo, especificamente sobre a História de Roma: a passagem da República para o Império. São os relatos realizados por Cícero (106 a.C. – 43 a.C.) em suas inúmeras cartas, por Tito Lívio (59 a.C. – 17 d.C.) em suas “Histórias”, por Salústio (86a.C. – 34 a.C.), entre outros, que geralmente acabam confirmando uma visão providencial de que a República teve sim problemas que a modificaram de maneira permanente (mesmo que em alguns destes relatos ainda não se tenha a ideia que, de fato, a República tenha chegado ao fim).

Não almejamos aqui construir uma nova periodização da narrativa histórica romana, mas, de maneira crítica, perceber que a documentação produzida a respeito desta crise apresenta uma pluralidade de intenções que corrobora com outra pluralidade de resultados. Ou seja, partimos do pressuposto que esse evento histórico, de marco temporal bastante abrangente e maleável, se constituiu enquanto recurso retórico para a legitimação daqueles que almejavam permanecer no poder, como é o caso de Cícero ao defender um exemplo de República, ou se aproximar dos “novos” poderosos, como são os casos de Salústio ao se filiar a César, e de Tito Lívio ao se associar a Otávio.

Em continuidade, percebemos também ser necessário exemplificarmos como o Império de Otávio manteve a preocupação com o discurso oficial ao incentivar e financiar obras e escritos que se comprometessem a

apresenta-lo (o imperador) como bom resultado às disputas de uma denominada Guerra Civil no decorrer do século I a.C.. Para isto, usaremos uma fonte não usual, *Astronômicas*, de Marco Manílio (séculos I a.C - I d.C.); um tratado filosófico/astronômico (organizado e reconhecido pelo gênero literário de poesia didática), que corrobora com a narrativa providencial tão quista e divulgada durante o Império de Otávio; o imperador seria o centro do poder romano, seja pela eleição de seu signo como o melhor representante do zodíaco, seja pelo posicionamento dos astros que espelham o dos homens.

Crise(s)

O termo crise origina-se do grego κρίσις, -εως,ή, *krisis* (transliteração), utilizado a fim de identificar uma mudança repentina no estado de saúde de alguém aparentemente saudável ou agravamento súbito de uma doença crônica. A partir do século XVII, o termo passou também a ser utilizado a fim de caracterizar questões de ordem econômica, e no século XIX ganhou maior significado devido à formação, e busca, de um sentido histórico e pelo progresso das Ciências Sociais.

De uma maneira geral, assim como apresenta Carlos Bastien:

Tal noção assume correntemente um significado aberto e mesmo ambíguo, tendendo normalmente a designar uma súbita, acidental e mais ou menos passageira rotura de harmonias e de equilíbrios mecânicos, a designar uma quebra de estabilidade e de uma certa normalidade que o senso comum atribui aos diversos objetos sociais. As explicações propostas para este tipo de situações

assentam não raro num multiplicar de hipóteses mais ou menos simplistas, num apontar de causas *ad hoc*, e surgem normalmente no próprio instante da nomeação da crise. Deste modo, jogando com a atualidade desta (ou com a atualidade de novos discursos, ainda que pretextados por acontecimentos remotos), jogando com o interesse suscitado por acontecimentos mais ou menos espetaculares que normalmente a evidenciam, intervindo a seu respeito e tomando posição, é possível a diversas entidades e aparelhos sociais intervenientes na conjuntura cultural produzir efeitos de legitimação da sua posição, e, portanto, obter efeitos políticos. Ao revelarem-se ao senso comum local de conflitos de interesses materiais e simbólicos, as crises tendem pois a detonar imediatamente a produção de interpretações que afirmam, ou reafirmam, determinadas matrizes ideológicas, em ordem a garantir o reconhecimento social dos seus protagonistas. (BASTIEN, 1989: 1)

Obviamente, nosso intuito não é o de entender a crise da República romana caracterizada enquanto crise econômica. Nos aproximamos mais da ideia de crise histórica, não no sentido total de uma crise da humanidade, mas de um grupo humano específico que sentiu e viveu certos eventos. Não podemos nem ao menos generalizar as experiências do século I a.C. a todos os romanos e habitantes da Península Itálica, pois nossa análise consiste na leitura e comparação de fontes escritas por um grupo específico, a elite² (em grande parte senatorial). Usamos este termo tão genérico, pois a definição desses homens e grupos de poder no período analisado renderia ampla discussão, a exemplo de: 1) grupos no interior da ordem senatorial com pensamentos diferenciados, os *optimates* e os *populares*; 2) os denominados como “homens novos”, advindos de famílias

não patrícias (principalmente a partir da *Lex Canuleia*, em 445 a.C., que permitia o casamento entre patrícios e plebeus – formação dos *nobilitas*); 3) ordens diferentes que começavam, inclusive, a competirem pelos seus espaços de poder, a exemplo dos equestres e dos senadores.

A crise apresenta o caos em uma narrativa organizada, ou seja, apresenta uma desordem de acontecimentos pretensamente únicos, imprevisíveis e fortuitos, em ordem – geralmente cronológica – afim de estabelecer o fim de eventos caóticos. Ainda pela análise de Bastien (1989: 5):

O acontecimento histórico crítico é um acontecimento marcante apenas porque se situa num ponto de eventual rotura do jogo das estruturas e porque evidencia e simboliza as tensões e desarticulações que as afetam, não porque seja dotado de uma autonomia absoluta, não porque constitua uma totalidade fechada, explicável em si mesma.

Dessa forma, percebemos que as contradições apresentadas na construção narrativa da crise não são essencialmente novas. Vejamos um exemplo da própria crise republicana: no quinto livro da obra *De Res publica*, Cícero defende o modelo de líder ideal, reconhecendo que em seu tempo havia uma carência de bons exemplos; por isso, baseou-se no elogio aos líderes do passado em detrimento aos de seu presente: “Nossa geração, entretanto, após herdar nossa organização política como uma pintura magnífica agora desaparecendo com o tempo, não apenas negligenciou suas cores originais, mas não se importou ao menos em manter sua forma básica e, por assim dizer, seus contornos mais fracos”³ (livro 5, vv. 18-22).

A expressão “nossa geração” corresponde ao momento vivido pelo autor, o que acaba por destacar todos os líderes do passado como exemplos legítimos de poder na manutenção da República. Geração anterior a Cícero

que contou com personagens de destaque; citamos: Cipião Africano (236 a.C. – 1 a.C.): responsável pela vitória contra os cartagineses liderados por Aníbal (aproximadamente em 201 a.C.), que terminou sua carreira em isolamento após sofrer um processo sob a acusação de apropriar-se de fundos do Estado durante a campanha contra os selêucidas (190a.C.); e também o quase mítico Caio Márcio Coriolano, apresentado por Adrian Goldsworthy em sua obra *In the name of Rome* (2016, p. 185), que se associou aos volscos na tentativa de tomar o controle da cidade, sendo impedido apenas pela intervenção de sua mãe. Em outras palavras, a história romana anterior a Cícero é cheia de eventos que comprometem essa visão exemplar do passado, mostrando que casos semelhantes aos descritos durante as Guerras Civis, no final da República, já ocorreram, mas, em seus respectivos períodos, não simbolizaram rupturas drásticas da ordem.

Nessa mesma perspectiva, Mary Beard (2017) destaca que havia sim uma intenção em se construir a História romana como um fluxo organizado de eventos que resultaram no Principado de Otávio:

O poeta Horácio foi um dos vários escritores que responderam essa questão de maneira óbvia. Escrevendo por volta de 30 a.C., na esteira da década de lutas que se seguiram à morte de César, ele lamentava: ‘Amargo destino persegue os romanos, e o crime do assassinato de um irmão, desde que o sangue do inocente Remo foi derramado no chão para se tornar uma maldição para os seus descendentes.’ A guerra civil, poderíamos dizer, estava nos genes dos romanos. (BEARD, 2017: 67)

A autora corrobora com a ideia de que houve, então, ruptura ali presente no século I a.C., e que a República deu lugar ao Império, mesmo que reconheça não ser a intenção

de Horácio construir uma predestinação à guerra civil; na verdade, o caminho seria inverso: a finalidade foi mostrar que os projetos políticos ambiciosos do passado pouco se modificaram, ligando as obsessões vividas durante os conflitos do final da República ao processo formador e fundacional de Roma.

As desavenças entre iguais - homens participantes da vida política romana -, são apenas o ponto de maior destaque desta crise documentada. A crise política tem o papel de concentrar em si as contradições advindas dos demais níveis, polarizando e politizando outros enfrentamentos e desavenças. Alguns apontam a cobiça como fator preponderante para a grave crise; Salústio apresentou nas palavras de Jugurta (rei da Numídia), por exemplo, a conhecida descrição de que Roma era “uma cidade à venda e pronta para a destruição assim que se encontrasse um comprador” (SALÚSTIO, *A Guerra contra Jugurta*, 35).

Outros, a exemplo de Catão, concordavam com a ideia de que Roma passava por uma crise dos costumes ao permitir a inserção cada vez maior da cultura helênica após os conflitos no Oriente contra a Macedônia. E não devemos esquecer que anteriores às Guerras Cívicas, a Península Itálica sofreu com as denominadas Guerras Sociais, nas quais Roma se viu cercada por antigos povos aliados, na tentativa de inaugurarem um novo governo ou de fazerem parte permanente do império⁴.

Desde o final do século II a.C., oradores e historiadores romanos, assim como os contemporâneos, passaram muito tempo se perguntando quais foram os principais motivos para a crise. Greg Woolf destaca que:

Relatos antigos insistem no efeito corruptor da riqueza e na arrogância trazida pelo império. Escritores modernos destacam o potencial explosivo da cidade de Roma, que

dobrava de tamanho a cada geração, com boa parte da população composta de migrantes sem emprego garantido nem laços íntimos de clientelismo com as famílias tradicionais. As medidas propostas mostram uma aguda noção da escala e do alcance dos problemas de Roma, e as soluções incluíram ideias verdadeiramente inovadoras, algumas tomadas por empréstimo da história e da filosofia gregas. Mostram, mais que tudo, que lidar com os problemas estruturais da cidade de Roma, da aliança italiana e do império mediterrâneo não era mais da competência exclusiva do Senado. O fato de essas soluções radicais terem sido propostas pela primeira vez por *infiltrados* políticos talvez nos sugira algo sobre fracassos coletivos não registrados, que tiveram vigor e a criatividade das classes dominantes de Roma como combustível, nas décadas que se seguiram à destruição de Corinto e de Cartago. (WOOLF, 2017:151)

O autor também percebe que, mesmo possuindo múltiplas origens e motivos, a crise republicana foi deflagrada a partir de uma crise política. Temos que entender que a política romana não se desassociava das questões militares (generais como Mário e Sula controlaram Roma a partir de sucessivos consulados destinados a batalhas externas e uma ditadura ilimitada, respectivamente), e das questões religiosas (mesmo que a religião romana não tenha sido problema na interação com povos dominados, salvo certas exceções). Ou seja, é no âmbito da ação política que as crises se configuram e acabam por exaurir a sociedade em busca de novas soluções a problemas relativamente antigos.

As soluções não são apenas idealizadas pelos

contemporâneos da própria crise, neste caso, pelos romanos. Enquanto marco temporal, a crise também produz aos historiadores uma elegante solução na organização narrativa da História; facilita a periodização, fornecendo um fim para que haja, concomitantemente, um início. Óbvio, que em concordância com a relativização da crise enquanto produto histórico-político, a ideia de periodização também deve ser analisada criticamente. Assim como exposto por Harriet Flower:

[...] periodização é, assim, a mais básica ferramenta do historiador e deve inevitavelmente servir como a primeira premissa a partir da qual qualquer análise de uma série de eventos ocorrerá. Dividir o passado em segmentos historicamente significativos obedece à mesma função que tem a pontuação em uma sentença e os parágrafos em uma página. (FLOWER, 2010: 3-4)

O grande problema com a periodização rígida que alguns historiadores utilizam como subterfúgio em suas análises é a ausência de um exame crítico do documento histórico: estes se servem do passado para justificar hipóteses previamente criadas, invertendo a ordem metodológica. A passagem da República para o Império, como mais uma dessas categorias estruturantes da narrativa histórica, deve ser compreendida não pela rigidez dos fatos, mas pela maleabilidade dos limites impostos. O próprio romano deste período não foi sensível às mudanças que hoje categoricamente definimos como início do Império (após a Guerra de Ácio, em 31 a.C.).

Fábio Faversoni, em seu texto *Entre a República e o Império: apontamentos sobre a amplitude desta fronteira*, compreende o período analisado como um espaço fronteiro que não necessariamente exclui o passado em detrimento do futuro,

o antigo no lugar do novo, a República no lugar do Império:

Voltando às fontes, vemos inúmeras mortes da República. Uma muito comum é representada pela destruição de Cartago, em 146 a.C.. Além de significar que Roma não tinha mais nenhum rival externo que pudesse ser levado a sério, o episódio é dado muitas vezes como o marco cronológico a partir do qual os romanos já não seriam mais uma república, uma vez que abandonariam seus valores tradicionais. Lançados no luxo e nos vícios, iriam cada vez mais se tornando amantes de ambições desmedidas. Sem almejar o bem da república, mas apenas seus interesses pessoais, se dedicariam a destruir seus compatriotas quer para eliminar rivais, quer para tomar-lhes os bens. A república seria a sua elite; a boa república seria o resultado de uma elite virtuosa. Esta república excelente teria produzido o império. O império teria produzido o luxo e o poder desmedidos. Este império destruiu a república. O fim da república, assim, não corresponderia a um ponto final. Pouco a pouco, o império iria se construindo e, com isto, a república se esfacelaria. (FAVERSANI, 2013: 105-106)

A crise republicana seria um evento de longa duração que surgiu junto à própria fundação de Roma. Justificativas como a de “fim da política” a partir da ascensão do princeps também não se mantêm enquanto regra a fim de caracterizar, e principalmente diferenciar, a República do Império. Ao associar política e retórica, Mathew Fox (2010) propõe a existência de uma produção retórica literária para fins educacionais durante o Império, e não mais com o propósito político assim como defendia Cícero durante a República. Baseado na obra *Dialogus de Oratoribus*, de Tácito, Fox conclui que a retórica seria muito mais um mecanismo educacional a compartilhar uma herança

cultural entre os senadores que buscavam, no elogio ao imperador, confirmarem seus benefícios e poderes. Ou seja, a ação política se restringiria às vontades daquele digno de todo elogio, cercado por um Senado de súditos. Porém, ainda em concordância com Fav ersani: (1985: 2; 2013: 108)

Tratando da emergência de novos atores políticos, que não começa e muito menos se encerra com Augusto, Steven Rutledge (2001) falará em uma balcanização da política em lugar de sua morte. Muito longe do esvaziamento das arenas de competição política, teríamos a sua ampliação e multiplicação para diversos espaços uma vez que o senado deixou pouco a pouco de ser o espaço de deliberação último. O fortalecimento da casa imperial não anula o poder do Senado, mas faz com que novos atores e novos espaços de deliberação fossem construídos pelos atores políticos. Diz este autor: “tudo isto serviu para ‘balcanizar’ a política sob o Principado, colocando senadores, *noui homines*, e libertos imperiais apostando uns contra os outros uma vez que eles competiam por recompensas e influência política.” (Rutledge, 2001, p. 53.) No mesmo sentido, Timothy P. Wiseman pensava já em 1985 este processo de modificação da vida política como unidade e não como ruptura: “mesmo o principado de Augusto [...] não marca uma ruptura total relativamente à continuidade da vida política da oligarquia romana”.

Modificam-se alguns atores e outros são resinificados, porém mantém-se o jogo, neste caso, político. Por ser, então, um espaço de fronteira, República e Império se conectam entre continuidades e rupturas que acabam por constituir a essência do discurso da crise estabelecida. Assim sendo:

Quando não desgastada por processos de esvaziamento do seu conteúdo (os que se acabam de indicar ou outros), a noção de crise assume um enorme valor heurístico. Por um lado, ao reportar-se a um momento de máxima tensão, ou mesmo de explosão das estruturas, tem o condão de revelar ou, ao menos, de aumentar a visibilidade de estruturas e contradições, que em outros momentos são apenas latentes ou ocultas, evidenciando mecanismos e dinamismos até então insuspeitados. Por outro lado, constitui-se, ao menos em alguns casos, em cômodo e justo instrumento de periodização; cômodo porque permite arrumar e catalogar um manancial de informação histórica dispersa e aparentemente caótica, justo porque viabiliza a divisão do tempo histórico linear, em patamares, em épocas, de acordo com critérios teóricos que se querem rigorosos, permitindo assim assinalar limites da vigência de certas matrizes de relações intra e interestruturais inerentes à articulação das diversas instâncias e contradições, que são no fundo os verdadeiros pontos de fratura histórica. (BASTIEN, 1989: 9)

Sabemos que Cícero, um dos principais construtores da crise, não corroborava com a ideia de que Roma deveria ser governada por um rei, mesmo diante da manutenção das instituições republicanas; não defendia modificações abruptas da ordem política, mesmo que estas fossem, em certa medida, inevitáveis. Sabemos disso graças à crítica que este dirigiu a Marco Antônio em seu discurso intitulado *orationes Philippicae* (livro II, vv. 117-19): “Eu irei comparar você, Antônio, com César em sua luxúria por poder, mas em mais nada.”⁵ Cícero reconhecia nestes líderes a ganância por poder; líderes

que rivalizavam uns com os outros, comparando suas riquezas e a força de seus exércitos. Porém, mesmo que esta não tenha sido sua intenção, a República acabou por se modificar e permitir a formação de novas relações de poder e práticas políticas. Formou-se o Império, e agora se fazia necessário legitimar um novo discurso: o de vitória.

Otávio e os astros: a manutenção do Império

São muitos os documentos produzidos após as derradeiras batalhas entre Otávio e Marco Antônio. Muitos, explicitamente, apresentaram elogios ao novo líder romano e à “nova” ordem instaurada por este. Mesmo que a promessa fosse manter a República e restaurar a *pax*, Otávio desempenhava, a partir de sua vitória, papel crucial na administração do Império. Assim como pontua Norma Mendes, “Otávio pedia a unidade romana, se colocando como o defensor da tradição contra a ameaça de dominação Oriental (representada por Marco Antônio)”. (MENDES, 2006:25); e o próprio Imperador também se preocupou com a construção de um discurso oficial que legitimasse-o, não apenas durante o exercício de seu governo, mas para a posterioridade. Isto fica claro em seu relato a respeito do conflito contra Marco Antônio; Otávio escreveu que “a Itália toda, espontaneamente jurou-me fidelidade e quis-me como chefe de guerra...” (OTÁVIO, *Res Gestae*, 25).

O Império que se iniciava a partir destes conflitos seria uma transmutação da República, no qual o Senado seria restaurado, as elites teriam seus privilégios mantidos, mesmo que a representação de Roma passasse a se vincular diretamente à imagem do *Princeps*. Este, por sua vez, discursava e escrevia a respeito deste novo momento vivido pelos romanos como um momento de restauração,

em que o governo seria devolvido às mãos do Senado e do povo. Os próprios títulos obtidos seriam apenas reflexos da gratidão destes dois grupos (heterogêneos em suas formações) para com aquele que formalizou o fim das Guerras Civis.⁶

Uma narrativa providencial continuou a ser construída na busca pela legitimação do governo que se formava. Ratificava-se a ligação entre Otávio e Enéias a partir da narrativa epopeica de Virgílio, erguiam-se estátuas em honra ao Imperador, e muitos escritos a respeito de temas diversos foram realizados, confirmando a ideia de que havia certa estabilidade para a realização de uma produção escrita neste período. Uma dessas obras, produzida entre o final do século I a.C. e a primeira metade do século I d.C., nos chama atenção pelo assunto tão peculiar tratado: *Astronômicas*, de Marco Manílio, obra que carrega inúmeras dificuldades em sua análise (a começar pela identificação de seu autor). Este tratado sobre os astros, à primeira vista, não aparenta corresponder-se diretamente a uma discussão política; porém, como já salientamos anteriormente neste trabalho, para os romanos divisões categóricas sobre temas apropriados para discussões no âmbito político, econômico, militar e/ou religioso, não seguiam os limites atualmente impostos. Líderes militares consultavam augures e oráculos para realização de batalhas, e ações econômicas mal sucedidas poderiam refletir a quebra da *pax deorum*.

Os astros eram, em inúmeros casos, analisados a fim de responder aos anseios daqueles que almejavam legitimar suas ideias ou seu poder. Temos que lembrar de que tal período – da dinastia Júlio-Claudiana – foi marcado pela forte presença deste saber astrológico. Este foi considerado um assunto demonstrativo de muita eloquência, como no caso apresentado pela obra *Satyricon*, de Petrônio, quando Trimalquião esbanja conhecimento ao tentar falar sobre astrologia em seu banquete (Petrônio. *Satyricon*, *A ceia de Trimalquião*, XXXV).

Suetônio, em sua obra intitulada *A Vida dos Doze Césares*, mostra o momento em que Otávio, acompanhado por Agripa, visitou o astrólogo Teógenes em Apolônia:

Em Apolônia, Augusto e Agripa visitaram juntos a casa de Teógenes, o astrólogo, e subiram as escadas até o seu observatório; ambos desejavam consultá-lo a respeito de suas futuras carreiras. Agripa foi o primeiro e ouviu a profecia de sua quase incrivelmente boa sorte, enquanto Augusto, esperando uma resposta bem menos encorajadora, sentiu receio em revelar o momento do seu nascimento. Quando, enfim, após muita hesitação, suplicou murmurando a informação pela qual ambos o pressionavam, Teógenes levantou-se e voou até seus pés; e isto deu a Augusto uma fé tão implícita em seu destino que até se aventurou em publicar seu horóscopo, e lançou uma moeda de prata com o Capricórnio, o signo sob o qual nascera. (SUETÔNIO. *A Vida de Otávio César Augusto, A Vida dos doze Césares*, XCV)

Temos que nos atentar ao fato de que a astrologia não se desvinculava da astronomia para o homem antigo. Em nossos dias, tendemos em acreditar que a astrologia seria algo místico e ilusório – comparado ao charlatanismo – e que a astronomia seria o estudo do Universo sistematizado. Porém, na Antiguidade, não percebemos tal separação. Assim como pontua Georg Luck, em seu trabalho intitulado *Arcana Mundi: Magic and the Occult in the Greek and Roman Worlds*, a astrologia é “um dos mais antigos saberes, é sem dúvida mais antiga que a astronomia, mas não se pode separar as duas inteiramente” (LUCK, 1985: 309). O autor chega a afirmar que: “[...] as palavras latinas astrologia e astronomia designam o que chamamos hoje de astrologia [...]. No mundo antigo, assim como hoje, astrologia está baseada em matemática

e astronomia”. (LUCK, 1985:309)

Através de um manual do saber astrológico, Manílio discorre sobre diversos temas a respeito da organização universal (posicionamento das estrelas, planetas, origem do universo, etc.), sempre salientando a ligação entre todas as coisas a partir da noção estoica de harmonia universal. Esta ocorre devido à inexorabilidade do universo, ou seja, a sua imutabilidade, o que faz com que este se comporte como uma máquina, determinando as porções do bom e do ruim e mantendo o equilíbrio entre todas as coisas. É neste universo que Manílio apresenta Otávio como o líder romano por excelência:

Para eles (povos estrangeiros) o céu não é menor nem pior em luz, nem menos numerosas nascem as constelações em seu orbe. Também não são inferiores quanto ao resto: são dominados por um único astro, Augusto, estrela que por sorte coube ao nosso orbe, o maior legislador agora na terra, depois no céu. (MANÍLIO, *Astronômicas*, Livro I, v. 473-478)

Otávio foi um “governante tão bom” que permitiu Manílio narrar sobre esta difícil matéria que seria o universo:

A mim, ó César, da pátria primeiro homem e pai, tu que reges o mundo submisso às tuas augustas leis e que mereces, tu próprio como um deus, o céu concedido antes a teu pai, e me inspiras e fortaleces para cantar tamanhas coisas. (MANÍLIO, *Astronômicas*, Livro I, v. 8- 12)

Dessa maneira, esta foi a imagem daquele que era digno de governar Roma e restabelecê-la após as derradeiras Guerras Civis. Otávio, nesta obra, foi reconhecido como o mais qualificado para governar, sendo seu signo, Capricórnio, o indício de confirmação:

Capricórnio, ao contrário, dirige seu olhar para si mesmo (qual outro, em efeito, poderia admirar mais importante, se foi ele quem brilhou com tão bom presságio no nascimento de Augusto). (MANÍLIO, *Astronômicas*, Livro II, v. 507-509)

Paul Zanker nos confirma a utilização que o próprio Otávio fazia de seu signo para legitimar sua posição perante o Senado e o povo romano:

A partir daquele instante teve confiança em seu destino e publicou seu horóscopo e, posteriormente, fez cunhar uma moeda de prata com seu signo zodiacal, Capricórnio. Em efeito, o signo de Capricórnio apareceu em moedas que os seguidores de Otávio levavam. Posteriormente, o signo zodiacal de seu nascimento apareceu nas outras moedas, tanto com o motivo de suas vitórias pacificadoras, para recordar que Augusto estava predestinado pelos astros à redenção do Estado. A partir do ano 30 a.C., o dia de seu nascimento foi celebrado oficialmente em Roma como um dia venturoso. (ZANKER, 2005:71)

Sendo assim, podemos inferir que, ao escrever seu manual astrológico, Manílio elegeu Otávio Augusto como o melhor exemplo de um bom líder romano. Por ter sido patrocinado por ele, ou apenas por admirar a maneira com a qual este líder lidava com os constantes problemas, Manílio nos mostra a importância de Otávio na consolidação de Roma. Ao descrever sobre a morada dos heróis após a morte, a Via Láctea, o autor faz questão de engrandecer o Imperador, mostrando que a imortalidade conquistada por Otávio seria de elevada posição, pois “Augusto desceu do céu e o céu ocupará, o qual irá reger, tendo entre as constelações a companhia de Júpiter [...]” (MANÍLIO, *Astronômicas*, Livro I, v. 800-801).

O Destino – guardado nas estrelas –, mesmo que possivelmente compreendido, tem um caráter absoluto (MANÍLIO, *Astronômicas*, Livro IV, v. 14-16). A partir disto, ao afirmar que a liderança de Otávio era legitimada pelas estrelas, Manílio confirma que tal escolha não dependeu apenas da ação humana, mas foi ditada pelo universo. Assim como nos apresenta Katharina Volk (2009:109), “é claro que, no contexto d’*Astronômicas*, esse espelho é encontrado no céu”. A organização celeste seria, então, uma comparação com a cidade de Roma, tendo Otávio como estrela principal. A tese maniliana aborda a criação da terra pelo céu e não o contrário. Não caberia ao homem inventar e criar razões para a existência das estrelas, ou seja, o homem não deveria abordar os assuntos celestes como uma fábula.

A partir disto, a apresentação da organização celeste seria similar à *Res Publica*:

Nesse momento, então, é que é possível distinguir claramente os brilhantes templos celestes, semeados de minúsculos grãos de luz, e ver o firmamento inteiro cintilando, juncando de estrelas, não menos numerosas que as flores num jardim ou que os grãos de areia na praia; quantas são as ondas que incessantemente fluem, formando-se no mar, quantos são as milhares de folhas que caem no chão das florestas, é possível ver voar no céu luzes em número ainda maior que esses. Também, assim como nas grandes cidades, o povo se distribui, detendo os Senadores a primeira categoria, e a ordem equestre a posição seguinte, e se pode ver o povo seguir-se ao cavaleiro, e ao povo o vil populacho, enfim a turba sem nome, assim também existe, no grande espaço celeste, uma espécie de República que a natureza criou, fundado

no céu uma cidade. Estrelas há semelhantes aos próceres; outras há próximas destas primeiras; há enfim, honras e tudo o que é de direito dessas primeiras ordens: a mais numerosa é a do povo, que se move no elevado cimo do céu [...]. (MANÍLIO, *Astronômicas*, Livro V, v. 734-742)

Sendo esta a organização celeste que inspirou o homem a organizar Roma e todo o vasto Império, Otávio seria, com isso, aquele disposto a dar continuidade e manter a *Res Publica* e a *pax*. Os autores, assim como Manílio, comumente encontravam-se no meio de um conflito entre aspirações retóricas, motivações pessoais e necessidades impostas pelos desdobramentos da vida política (FOX, 2010: 375). E as palavras do poder não circulavam como as outras. Elas necessitavam de uma comunicação calculada; procuravam efeitos precisos; não desvendavam senão uma parte da realidade, pois o poder também devia sua existência à apropriação da informação, dos conhecimentos exigidos para governar, administrar, e para exercer seu domínio (BALANDIER, 1980:13). Dieter Timpe ressalta que memória, em latim, pode significar memória, tradição e historiografia, tendo a ver com preservação, adequação e adaptação. Memória se conecta com suportes materiais e com superestruturas simbólicas, forjados na junção da natureza individual com as associações sociais (TIMPE, 2011:150-151).

O ato da escrita era limitado por fatores internos e externos. Dever-se-iam seguir os cânones do gênero escolhido, atentar-se para os interesses individuais e grupais que definiam uma espécie de autocensura na composição do relato, vincular-se ou não a um patrocínio senatorial e/ou imperial, emular outros autores, selecionar artifícios retóricos e temáticas relevantes. Enfim, proceder à narrativa com o engenho e o talento possíveis. Entre finalidades e costumes, entre disposições e possibilidades, o autor

tinha que se desprender de amarras múltiplas e se ater a tantas outras na elaboração de sua obra. “A habilidade no controle e na supressão de memórias tornou-se um crucial componente da autoridade política” (GOWING, 2005:2). Por isso, algumas imagens acabaram fixadas no imaginário político romano. Assim dito, a imagem de Otávio, explorada também por Manílio, conseguiu se impor como a de um bom líder, mesmo que saibamos que sua aceitação não foi total. Restaurador da República, mantenedor da paz e referência de boa liderança a partir da oposição com Marco Antônio, Otávio conseguiu perpetuar uma boa imagem e, com isso, se manter não somente na memória romana, mas na História – ele “venceu” a crise.

CAPÍTULO 3

LITERATURA EM ROMA: ENTRE A ARTE POÉTICA E A FUNCIONALIDADE POLÍTICA NAS ELEGIAS DE CATULO E DE OVÍDIO

Mariana Carrijo Medeiros¹

Ao lidarmos com períodos tão estudados, como a República de Júlio César e o Principado de Augusto - que outrora assim foram denominados e centralizados em torno de figuras específicas - nos deparamos com a necessidade do cuidado para não fazermos do particular o universal. Desta forma, intentamos, aqui, compreender o lugar construído e ocupado para e pela poesia no seio da sociedade romana destes períodos a partir dos escritos dos poetas latinos Catulo e Ovídio, que vivenciaram grande parte do século I a.C. e o início do I d.C. Ao entendermos por poesia, neste mundo antigo, o lugar no qual se almejava seguir as normas da *peithós*, bem como se amparar, ressignificar e buscar a tradição, a autoridade, se aproximar da verossimilhança e, sobretudo, construir modelos e exemplos a serem seguidos ou evitados, entendemos que a mesma esteve amparada em alguns aspectos sobre os quais discutiremos neste texto, a saber, a forma como os processos de escrita, de leitura e de recitação estiveram imbricados.

Acreditamos, assim como defende Greg Woolf em seu artigo intitulado *Literacy or Literacies in Rome?*, que a produção de obras escritas na própria Roma Antiga poderia ser definida a partir de uma pluralidade no que se refere aos temas abordados, à disposição dos mesmos no seio das obras, aos gêneros escolhidos para a construção destas, bem como as finalidades e as intenções por detrás das produções. Para este autor, a partir do momento em que restringimos nossas aná-

lises especificamente ao Império Romano, percebemos que os suportes que embasavam o letramento social eram diversos, como por exemplo o uso dos papiros, das inscrições em pedra e madeira, os selos, as mensagens inscritas em potes de cerâmica, os grafitos e os tabletes de bronze e de cobre (WOLF, 2009: 49-51). Sobre esta diversidade, a historiadora Ana Teresa Marques Gonçalves salienta que ainda direcionando nossas abordagens aos registros que nos chegou deste Império, em termos de gêneros estilísticos também lidamos com uma grande diversidade, como as epístolas, as obras históricas e poéticas, os tratados, os diversos manuais como os de sedução, os de agricultura e os militares, e também as autobiografias e outros tipos de biografias, os epigramas e muitos outros estilos que tanto dizem sobre esta intensa tentativa e esforço de se estabelecer a comunicação naquela sociedade (GONÇALVES, 2014: 9).

Horácio, poeta romano do século I a.C., em sua obra *Epistula ad Pisones*, na epístola I do Livro II, expressa:

Ainda que sem vigor e sem coragem no trato com as armas, o poeta é útil à cidade, se tu concorda que as pequenas coisas podem ajudar as grandes. O poeta modela a boca tenra e gaguejante das crianças, ele afasta desde então suas orelhas de propósitos desonestos; mais tarde ele forma também o seu coração por preceitos amigos, o curando da indocilidade, da inveja e da cólera. Ele narra as belas canções, sempre de exemplos ilustres as gerações que chegam, consola a pobreza do pesar (Horácio. *Epistula ad Pisones*, Livro II, Epístola I, 125-131).

Acerca deste excerto retirado dos escritos deste poeta, o historiador Gilvan Ventura da Silva argumenta que devemos dar a devida atenção aos indivíduos que fizeram parte da formação e construção da opinião pública, uma vez que, na Antiguidade, os poetas cumpriam o papel moralizante e pedagógico justamente por reterem e propagarem os feitos

grandiosos de governantes, de tradições e de costumes ancestrais. Tal caráter da poesia pôde ter sido, também, tão importante uma vez que tais feitos poderiam cair, facilmente, no esquecimento e:

ao contrário, sendo continuamente lembrados, tais feitos serviriam de regra de conduta para novas gerações, conforme nos informa o próprio Horácio e, nesse movimento, se criaria o consenso em torno de determinados valores, perpetuando-se uma certa visão de mundo que nada mais é do que a ideologia expressa em seus símbolos específicos mediante a habilidade do poeta em se valer das figuras de linguagem, esse recurso característico do discurso poético que encerra um grande potencial significativo (SILVA, 2001: 36).

Delimitar precisamente e quantitativamente os públicos leitores que a estes poemas tiveram acesso se faz inviável. No cuidado de não quantificar o número destes leitores, Guglielmo Cavallo coloca que parte imprescindível deste grupo estava concentrada nos círculos aristocráticos que muito se dedicavam ao *otium*, nos gramáticos e retóricos, em alguns escravos, libertos e artesãos que desenvolveram esta técnica ao realizarem o trabalho das compilações de obras inteiras e, também, em outro público crescente que possuía uma formação letrada e cultural diferente daqueles que a esta formação se dedicavam, mas que realizavam leituras (CAVALLO, 2016: 119).

Para além da preocupação com a delimitação destes grupos leitores, o que nos importa é entender que, ao mesmo tempo em que o acesso à leitura e à escrita se fazia extremamente restrito a grupos bem específicos, como o das aristocracias, o ensino, a difusão e as práticas da escrita e da leitura foram bastante propagadas a partir do momento em que, pelos documentos que nos chegaram deste passado, per-

cebemos que os latinos possuíam uma grande familiaridade com as variadas formas de texto, seja com o livro, com a letra, com as leis, os epitáfios e os testamentos. Como pontua François Desbordes, ainda que não seja possível dizermos quantas pessoas sabiam ler e escrever de acordo com as normas do alfabeto, “qualquer que seja o seu número, os latinos que sabem escrever não parecem considerar a escrita senão como o meio de uma ação, o suporte transparente de uma palavra que se tornou durável” (DESBORDES, 1995: 23). Ainda que uma minoria detivesse o conhecimento e a prática desta técnica de cunho restritivo, foi mantida uma produção literária e livreira crescente, intensa e diversificada sobre diferentes temáticas culturais, políticas e sociais (CAVALLO, 2016:119). E isto acontecia justamente pelo fato da palavra escrita representar poder e, significando poder, na intencionalidade de mostrá-lo e também de mantê-lo não se descartava a manutenção da importância atribuída à oralidade, aos sons, *performances* e aos gestos por esta sociedade.

A palavra escrita enquanto o meio de uma ação que se tentava configurar e fazer-se palpável - a partir da transliteração dos diferentes sons emitidos pela boca para a entonação e metrificação do que se escrevia - esteve presente nos diversos registros deste mundo antigo, como em Catulo, no seu poema 74 destinado ao seu amigo Gélio, no momento em que ressalta a intrínseca relação entre os atos de ouvir, falar, ler e se praticar atribuindo, desta forma, a ação à palavra:

Gélio ouvira dizer que seu tio costumava re-preender aquele que falasse de amor, ou o lesse ou o praticasse. Para que lhe não sucedesse o mesmo moeu a própria esposa do tio e transformou-o em Harpócrates. Fez o que quis: porquanto, ainda que agora desonre o próprio tio, o tio não dirá uma palavra (Catulo. *Carmina*, 74).

E ainda Ovídio, em seu Livro I de sua obra *Amores*, ao endereçar palavras a sua amada Corina por intermédio da

criada da mesma, na pretensão de que fossem mais que lidas, também sentidas, versa:

Se ela te perguntar o que faço, dir-lhe-ás que vivo na esperança da noite; o mais, dirá a cera macia, gravada por meu punho. Enquanto vou falando, o tempo foge; entrega-lhe, quando estiver bem livre, as tabuinhas, mas faz com que de pronto ela as leia. Observa-lhe o olhar – eis o encargo que te dou – e a fronte, enquanto lê; de um semblante em silêncio é possível adivinhar o que vai acontecer. E, sem demora, responda, com abundância de palavras, às que acabou de ler, insiste; odeio quando o brilho da cera aparece, em grande parte, vazio; que ela aperte com precisão as linhas e que a letra apertada me obrigue a demorar os olhos nas margens. Que precisão tem ela de cansar os dedos a segurar o estilete? Traga escrita esta mensagem em toda a extensão da tabuinha: “Vem!” e eu não tardarei a cingir de louro as minhas tabuinhas vitoriosas e a colocá-las bem no meio do templo de Vênus; e nelas hei de escrever: “A Vênus, estas suas servas que tão fiéis lhe foram, Nasão as dedica, apesar de, até há pouco, serem um reles pedaço de madeira (Ovídio. *Amores*, Livro I, XI, 14-28).

A partir deste fragmento, podemos notar a mescla entre o que era oral e o que era escrito a partir do momento em que Ovídio pede à criada de Corina que diga a ela o que o poeta anseia e deseja em relação ao amor sentido e, ao mesmo tempo, argumenta que as palavras contidas na cera, escritas pelo seu próprio punho, se encarregarão de dizer a sua amada o restante. Desbordes pontua que “tudo o que está na escrita está também na palavra, mas tudo o que está na palavra não passa para a escrita, [...]. Escrita e palavra têm um corpo comum, mas a palavra tem um suplemento da alma” (DESBORDES, 1995: 88). No excerto

acima percebemos a utilização dos termos *legentis* e *tacito* que se referem à leitura silenciosa realizada por sua amada intrinsecamente associada às reações que o ato da leitura pode vir a esboçar no semblante de quem lê.

As palavras que diziam e falavam não somente a partir do registro escrito, mas também do silêncio, das expressões e dos sons, ao serem analisadas, tanto nos dizem sobre a importância e a inseparabilidade entre os atos de escrever, de ler, de recitar e de encenar. Mais uma vez Ovídio nos versa: “Estas as minhas palavras e mais aquelas que a dor ditou à língua; mas ela, o rosto denunciou-a e corou de vergonha tal como o céu tingido pela esposa de Titono” (Ovídio. *Amores*, Livro II, V, 33-35). O falar em voz alta assumiu um importante papel nesta sociedade e o ler em voz alta se fazia na maneira mais habitual, seja qual o objetivo buscado for (CAVALLO, 2016: 125), o acesso à leitura constituía uma característica de privilégio das aristocracias e, neste contexto, a comunicação oral possuía a capacidade de expandir o que nos textos as palavras fechavam e, ainda assim, a apreciação do texto recitado se restringia, também, à educação erudita e privilegiada recebida por poucos:

Mas, mesmo assim, o teatro consegue comunicar com os espectadores através de um conjunto de recursos expressivos – tais como a mímica, a cenografia, a indumentária, a música, etc. – que se entrosam com o texto literário e que tornam o espetáculo mais desfrutável (ainda que numa dimensão meramente rudimentar) por parte de um público dotado de modesta cultura (CITRONI; CONSOLINO; LABATE; NARDUCCI, 2006: 17).

Palavras estas que, como pontuamos, não estavam deslocadas e separadas da oralidade e, tampouco, dos gestos realizados no momento em que as mesmas eram pro-

nunciadas, como aparece no poema 65 de Catulo, no momento em que o poeta enfatiza que estas não são jogadas aos ventos errantes e não estão deslocadas e desgarradas da memória:

Todavia, apesar de tão grande tristeza, mando-te, Ortalo, esta tradução do poema de Batiade, para que não julgues que as tuas palavras foram confiadas, inutilmente, aos ventos errantes e saíram da minha memória – tal como a maçã que, enviada como presente pelo secreto namorado, rola do casto seio da virgem, quando a pobre, sem se lembrar que a pusera sob o vestido macio, a faz cair, ao levantar-se de salto, à chegada da mãe; rola rapidamente e ela sente o rubor espalhar-se-lhe na face desolada (Catulo. *Carmina*, 65, 8-14).

Catulo, em um grande sentimento de tristeza expressado pelo seu amigo Ortalo, argumenta que aquelas letras endereçadas a ele serviriam justamente para que não se esquecesse das marcas causadas pelas palavras outrora ditas. As letras endereçadas neste momento, pontua o poeta, teriam o poder de fazer o rubor se espalhar pela face inconsolável, ultrapassando, desta forma, o campo fincado no que havia sido escrito.

Em sua obra conhecida como *Tristium*, escrita nas circunstâncias de seu desterro na cidade de Tomos, Ovídio lamenta que estar longe de terras romanas o faz estar longe, também, dos livros, da leitura, da escrita e da recitação dos versos:

Não há aqui abundância de livros pelos quais eu seja estimulado e entretido: em vez de livros, os arcos e as armas ressoam. Ninguém existe nesta terra de cujos ouvidos me utilize e que possam compreender, se eu recitar versos. [...]. Faltam frequentes expressões a

mim que pretendo dizer alguma coisa, (é vergonhoso confessar); e desaprendi a falar (Ovídio. *Tristium*, Livro III, Elegia XIV, 76-98).

Recitem carmina. Eis o que o poeta enfatiza: ainda que o mesmo não esteja impedido de versar as letras, os temas e as palavras no papel, em sua ótica este processo do ser poeta não poderia estar completo pelo fato de em Tomos não haver ouvidos que escutassem a recitação de sua poesia e tampouco enxergassem as expressões que surgiriam a partir do momento em que se pratica o ato de falar. A *declamatio*, bem como a **recitatio**, no verso acima destacadas por Ovídio, atestam que a leitura poderia ser realizada tanto de modo direto quanto indireto a partir do momento em que um leitor poderia se interpor e intermediar a relação entre o livro e quem o escutava, por isso a extrema importância a variação e alternância das vozes leitoras mediante a estrutura de cada obra (CAVALLO, 2016: 125).

Neste sentido, ambas as práticas constituem, de acordo com Martin Bloomer, um grande movimento literário deste mundo antigo, sendo tidas como uma espécie de prática e de treinamento do ato de falar na Roma Antiga (BLOOMER, 2007:297). Comumente as apresentações iniciais, com propósitos de divulgação de cada obra, eram realizadas durante uma cerimônia coletiva de *recitationes*, as quais costumavam ocorrer em espaços como *auditoria*, *stationes* e *theatra* e possuíam uma duração muito variável de acordo com a estrutura, o tamanho e o conteúdo contidos nos rolos, papiros, tábuas enceradas e códex (CAVALLO, 2016: 128). Desta forma, os termos *recitatio* e *declamatio* tinham a ver, originalmente, com o treinamento de voz alta, seja para as defesas realizadas em espaços políticos, quanto recitais públicos de poemas e, também, reuniões entre grupos de círculos de pessoas para exercitarem aprendizados de técnicas gramaticais, oratórias e retóricas (BLOOMER, 2007: 297-298). Devemos lembrar que ambos os atos, em língua latina, não significavam

toda e qualquer recitação realizada pura e simplesmente por intermédio da memória, mas a importante operação entre visão, voz e ouvido. Por este motivo, a leitura de um escrito realizada diante de um público – qualquer que seja o seu número e a sua extensão – possuía um valor de confirmação destes escritos, do autor que os produziram e, também, da própria tradição ali posta e reafirmada.

Os exercícios de escrita, de leitura e de *recitatio/declamatio* presentes na poesia diziam respeito, sobretudo, ao processo de tentativa de comunicação desta tradição, dos preceitos morais e do poder vigente nesta sociedade a partir do que o historiador e arqueólogo Richard Miles coloca como articulação de ideias e de sua transmissão. Para ele, “não se pode dizer que a comunicação é simplesmente interação entre duas pessoas ou mais, pois pode ser feita de maneiras verbais ou não, influenciando na criação de outras crenças e comportamentos” (MILES, 2005: 29).

Ao nos debruçarmos sobre os elementos constituintes e constituídos pela poesia, como a importância delegada à palavra, aos atos de se escrever, ler, recitar e ouvir, realizamos uma tentativa macro para que possamos entender as elegias de Catulo e de Ovídio não mais dentro das formas e fôrmas construídas pela própria História Antiga² por entendermos que f(ô)rmās como a *Res Publica* de Júlio César e o Principado de Augusto podem acabar por silenciar e obscurecer algo maior, que diz respeito à própria arte poética. Entendemos, aqui, tais poesias não como decorrência e consequência única e imediata dos governos e dos períodos em que foram escritas. Mas, aos governos de Júlio César e de Augusto se vinculando, tais poesias e poetas puderam se inserir, antes de mais nada, no que se nomeia enquanto tradição e, inserindo-se neste algo maior, puderam ser úteis aos governos de forma que os justificassem, legitimassem e fizessem sentido no imaginário daquelas sociedades.

Amparamo-nos, para tal, na Tese construída pelo historiador John Marincola em seu livro intitulado *Authority and Tradition in Ancient Historiography*, no qual o autor busca compreender a forma como cada historiador do mundo antigo reivindicou e buscou reafirmar a “veracidade” de suas obras por intermédio da imitação, modificando e ressignificando as tradições estabelecidas por seus predecesores. Marincola, a partir da análise de obras construídas por historiadores, tanto gregos quanto romanos, objetivou mostrar como a tradição moldou a maneira pela qual os escritores reivindicaram a autoridade historiográfica, lembrando que autoridade e tradição estavam intrinsecamente relacionadas ao público ao qual cada autor se dirigiu (MARINCOLA, 1997: 1-3). Tal autor trabalhou com esta tradição presente no seio dos textos de historiadores antigos, e nós nos (re) apropriamos de tal ideia ao lidarmos com as poesias por acreditarmos que nelas também esteja presente, história e poesia, neste mundo antigo, estavam intimamente associadas, ainda que com suas diferenças como já ressaltamos anteriormente.

Começemos, pois, discutindo sobre a imitação presente nesta arte poética. Mais uma vez somos remetidos à importância delegada às palavras e à linguagem neste mundo antigo. Dionísio de Halicarnasso, em seu conjunto de obras reunidas nomeado posteriormente como *Tratados de Crítica Literária*, no momento em que escreve sobre o orador Demóstenes, enfatiza tal importância:

Entre os antigos grande foi o desejo e a ânsia por conseguir harmonizar belamente as palavras, no verso e fora do verso. Todos aqueles que se propuseram a publicar escritos sérios, não apenas buscaram expor os pensamentos com belas palavras, mas também juntar estas mesmas palavras com uma bela e harmoniosa disposição. Exceto que não todos praticaram a mesma harmonia, e por

consequente não rolaram pelos mesmos caminhos (Dionísio de Halicarnasso. *Tratados de Crítica Literaria*. Sobre Demóstenes, 36-3).

Intrinsecamente relacionada a esta enorme estima e a autoridade delegadas ao uso das palavras, a imitação se fez de forma bem atuante no seio desta arte poética. Dionísio, logo após ressaltar esta importância dada às palavras, escreve:

Creio que as causas deste feito foram muitas. A primeira é o talento natural de cada um, pois uns gozam de grandes dotes literários para um gênero e outros para outro. A segunda é a opinião surgida de nossa razão e nossas preferências pessoais que nos fazem abraçar espontaneamente uns escritos e rechaçar outros. A terceira é a suposição arraigada por um largo costume de que merece mais atenção tudo aquilo que nos vêm por tradição. E a quarta é a referência constante e a imitação dos escritores que admiramos, - e quem sabe que quem sabe que tipos de modelos eles puderam emular -. Podem dizer outras causas, mas cito as mais evidentes e deixo de lado as demais (Dionísio de Halicarnasso. *Tratados de Crítica Literaria*. Sobre Demóstenes, 36-4).

Aqui vemos a nítida menção à imitação tida como modelos a serem seguidos ou modelos a serem rechaçados no interior da produção escrita. Isto diz respeito, de acordo com Gonçalves, à inspiração e ao embasamento em modelos outrora reconhecidos e ainda respeitados, melhor dizendo, aos processos de *aemulatio* e *imitatio* (*mimesis*, em grego), tão caros para o reconhecimento artístico na Antiguidade. Tal imitação neste mundo não pode ser confundida com aquilo que denominamos e reconhecemos enquanto emulação plagiária, mas sim como uma prática seletiva, criativa

e que se reapropriava e ressignificava a tradição a cada autor, uma vez que “dever-se-ia seguir os modelos e a tradição, visto que a imitação não era de um autor, mas das boas qualidades abstratas alcançadas por uma obra” (RUSSELL, 2007: 1-16 apud GONÇALVES, 2014: 5). Ainda de acordo com a historiadora:

A autoria e a citação eram práticas definidas por cânones muito diversos dos nossos. Como nos recorda Claude Calame, a atribuição de um produto poético a uma autoridade designada por um nome próprio dependeria de um procedimento enunciativo, ou seja, o autor se apresentava como responsável por aquele discurso e sofreria as consequências advindas de sua enunciação. Inserir numa obra determinada passagem de outro autor era uma demonstração de conhecimento, de respeito à tradição, uma homenagem ao passado de onde vinham os melhores cânones a serem seguidos e uma recuperação mnemônica, pois a principal arma da memória seria a repetição constante (GONÇALVES, 2014: 5).

Esta *emulatio* perpassava por diversos elementos dentro de uma obra, como por exemplo a escolha do gênero através do qual cada autor escrevia, as narrativas míticas privilegiadas ao abordarem determinados assuntos, o estilo de escrita, os *tópoi* recorrentes, os elementos retóricos constitutivos, os assuntos abordados e a apresentação dos mesmos. Voltemos, pois, ao excerto da *Poética*, de Aristóteles. O autor delinea:

Isso deixa claro que o poeta deve ser mais um criador de narrativas (roteiros) do que de versos, na medida em que é poeta devido à imitação, e esta sua imitação é das ações. Mesmo que sua poesia verse sobre eventos passados, não é por isso que ele é menos poeta, visto nada

a impedir que alguns eventos passados sejam tanto prováveis quanto possíveis, e é com base na probabilidade que o poeta cria a partir deles (Aristóteles. *Poética*, 1424b1-1425a1)

O filósofo atribui, como percebemos acima, a função do poeta de estar muito mais interligada à capacidade de imitação das ações do que propriamente escrever versos. O verso não poderia ser caracterizado como algo digno de poesia por ser simplesmente um verso, caso não contenha a arte e a capacidade de se imitar aquilo que foi considerado louvável. Aristóteles, logo no início de sua *Poética*, ao tecer comentários acerca da poesia épica, da tragédia e da comédia, Pontua que:

[...] podem todas ser descritas, em termos gerais, como formas de imitação ou representação. No entanto, elas diferem umas das outras sob três aspectos: quer usando um diferente meio de representação, quer representando diferentes coisas, quer as representando de maneiras inteiramente diferentes (Aristóteles. *Poética*, 11-15).

De forma bem parecida, ao enfatizar a importância dada à *imitatio*, ao uso de palavras já conhecidas e à invenção a partir das mesmas, bem como o alerta para o cuidado com a criação de novas palavras, Horácio, em sua *Ars Poetica*, salienta:

Além disso, dareis uma excelente impressão se usardes o cuidado e a sutileza na disposição das palavras e, por uma judiciosa escolha de colocação, derdes sentido novo a uma palavra conhecida. Se acontecer que tenhais de inventar novos termos para a discussão de assuntos abstrusos, tereis ocasião de cunhar palavras desconhecidas das antigas gerações

romanas, e ninguém vos censurará por isso, desde que o fizerdes com discricção. Palavras novas e recém-criadas serão aceitas se derivadas de fontes gregas e usadas parcimoniosamente. [...]. Sempre se admitiu, e sempre se admitirá, que as palavras marcadas com o sinal de cunhagem do dia entrem em circulação. [...]. Quão menos provável é que a glória e a graça da linguagem tenham uma vida duradoura! Muitas expressões hoje desusadas reviverão, se o uso o exigir, e outras hoje prestigiadas morrerão; eis que é o mundo que comanda as leis e convenções da linguagem (Horácio. *Ars Poetica*, 59-91).

Exemplificando melhor o que seria esta *emulatio*³ ou *imitatio* dentro das poesias, Horácio, nesta mesma obra, pontua a constância pela qual se deveria prezar na construção das características de cada personagem:

Se em vossa obra representais o ilustre Aquiles, que ele seja enérgico, apaixonado, rude e implacável; deixai-o dizer que as leis não foram feitas para ele e pensar que tudo deve se curvar diante da força das armas. Fazei com que Medéia seja violenta e indomável, Ino chorosa, Ixion infiel e Orestes sofredor. Se introduzirdes no palco uma novidade, ou tiverdes a ousadia de inventar um novo personagem, tende cuidado para que ele permaneça o tempo todo o mesmo que era no começo, e de todo coerente. É difícil ser original tratando-se de assuntos já gastos, e vos será melhor dar forma dramática a uma história troiana do que fôsseis os primeiros em campo com um tema até agora desconhecido e não cantado. Um tema conhecido pode se tornar vossa própria propriedade, contanto que não perca tempo com um tratamento vulgar; nem deveis tentar es-

crever o vosso original palavra por palavra, como um tradutor servil, ou, imitando outro escritor, meter-vos em dificuldade das quais a vergonha ou as regras que estabelecesteis para vós vos impeçam de livrardes (Horácio. *Ars Poetica*, 146-164).

Aqui vemos, mais uma vez, a importância designada ao uso das palavras quando Aristóteles propõe que, na imitação, cabem tanto os diferentes meios de representação, como a representação de diferentes coisas e, também, a representação de coisas inteiramente novas e distintas. Horácio escreve sobre ser imprescindível o uso do cuidado e da sutileza na disposição de apresentação das mesmas em forma de texto. Ao atribuir um novo sentido às palavras outrora já conhecidas, bem como construir novas palavras não alcançadas pelas gerações romanas, seria, de acordo com o poeta, necessária a discrição. Isto tem a ver, de acordo com Marincola, com a reivindicação da autoridade dos escritores em suas obras a partir da tradição e do público ao qual se dirigiam, quando está destacado, pelo poeta, “que é o mundo que comanda as leis e convenções da linguagem” (Horácio. *Ars Poetica*, 91). Ainda de acordo com Marincola, a busca por esta autoridade e pela validação de seus próprios escritos estava, também, intermediada pela tradição retórica, a qual permitia que a inovação – dentro dos limites concebidos – ocupasse um lugar ao lado da tradição moldada e confirmada pelos escritores anteriores (MARINCOLA, 1997: 3).

Horácio ponderou que, ao se criar uma obra, as personagens deveriam seguir determinados padrões de comportamentos, de ações e de sentimentos, e isto está reiterado em Catulo, no seu poema 64, no momento em que discorre acerca das ações dos heróis e nomeia alguns destes com seus respectivos comportamentos e feitos:

[...] Esta coberta, matizada de figuras de homens antigos, representa com arte maravi-

lhosa as valorosas ações dos heróis. Olhando para longe, no litoral de Dia que retumba com o ruído das ondas, Ariadne, com a alma cheia dum furor indomável, vê Teseu afastar-se com a frota célere; e, não acreditando que vê aquilo que vê, pois que mal acordou do sono enganador, compreende, a pobre, que foi abandonada na praia deserta. Mas o moço fugitivo, sem nela pensar, bate as ondas com os remos, abandonando as suas vãs promessas aos ventos das procelas. De longe, entre as algas, a Minoida, qual a estátua de mármore duma bacante, segue-a com os olhos tristes, segue-o com o olhar e flutua em grandes ondas de cuidados. [...] não cobre o peito desnudo com o manto delicado, não cinge os seios brancos de leite com o fino estrófico; todas as coisas lhe deslizam do corpo e, ante seus próprios pés, com elas brincam as ondas do mar. Ela, porém, não se importava com o que acontecia à mitra e ao manto flutuante e em ti pensava, ó Teseu, com todo o seu coração, com toda a sua alma, com todo o seu espírito cheio de desespero (Catulo. *Carmina*, 64, 30-43).

O poema acima, dedicado a narrar os sofrimentos ocasionados a Ariadne por ter sido abandonada por Teseu, contém elementos característicos das narrativas míticas acerca destas personagens: o abandono em praia deserta, o furor pelo qual a heroína é acometida, a escolha do herói de se partir com sua frota e para a realização de deveres heroicos ao invés de se viver o que era tido como entrega amorosa, a descrição pormenorizada das ações e dos sentimentos de Ariadne na tentativa de demonstrar que sua honra perdida não a importava tanto quanto o amor desenfreado sentido por Teseu. Em sua obra *Epistulae Heroidum*, Ovídio, anos mais tarde, remonta esta narrativa acerca do amor vivido por estes dois heróis em uma epístola construída como se

Ariadne tivesse a endereçado ao seu amado herói, que já se encontrava ausente:

Era o instante em que a terra fica coberta pelo transparente orvalho da manhã, em que os pássaros gorjeiam sob as folhagens que os cobrem. Nesse momento de despertar incerto, lânguida de sono, estendi, para tocar Teseu, mãos ainda entorpecidas; ninguém ao meu lado [...]. Meu peito ressoou sob minhas mãos e meus cabelos, que a noite despenteou, foram arrancados [...]. Ao longo da praia minha voz gritou: “Teseu”; as grutas repetiam teu nome; os lugares por onde errei te chamaram tantas vezes quanto eu e pareciam querer socorrer uma infortunada [...]. Já o espaço te furtava à minha vista; então finalmente chorei pois a dor tinha até aquele momento interrompido o curso de minhas lágrimas. O que poderiam fazer meus olhos a não ser chorar por mim, já que tinham cessado de ver o teu navio (Ovídio. *Epistulae Heroidum*, Ariadne a Teseu, 1-49).

Em sua outra obra, intitulada como *Remedia Amoris*, no momento em que o poeta se remete a personagens comumente utilizadas pela tradição mítica, bem como à forma como utilizou tais personagens na obra citada anteriormente, o poeta narra:

Mas tudo, ó jovens, que for dito aos homens, a vós o será também, acreditai; damos armas aos campos opostos. E se disto alguma coisa não se adapta aos vossos usos, o exemplo vos pode servir de muito ensinamento. O proveito que se busca é apagar as cruéis chamas e não deixar o coração escravo desse mal. Fílis teria vivido, se me tivesse tido como mestre, e o caminho que fez por nove vezes, mais o teria feito; Dido, à morte não teria visto, do

alto da cidadela, os barcos dardânios darem velas ao vento; e a mágoa não teria armado contra suas próprias entranhas a mãe que se vingou do marido sacrificando o sangue comum [...]. Dá-me Fedra; o torpe amor de Fedra desaparecerá. Entrega-me Páris; Melanau manterá Helena, e Pérgamo não cairá vencida nas mãos dos dânaos. [...]. Sob o meu comando, dominai, senhores, vossas paixões ruinosas e que o navio, sob meu comando, siga direto com seus passageiros. Nasão devia ser vossa leitura então quando aprendestes a amar. Ao mesmo tempo Nasão deveis agora ler. Libertador público, tirarei dos opressores os corações oprimidos; colabora cada um para sua libertação (Ovídio. *Remedia Amoris*, 50-79).

Ao mencionar personagens provenientes do mito, como Fílis, Dido, Fedra, Páris e Helena, Ovídio realiza uma dupla imitação criativa: primeiramente a ele mesmo, uma vez que tais personagens estiveram presentes em sua obra, *Epistulae Heroidum*, como protagonistas que remeteram missivas as suas respectivas pessoas amadas e sofreram aquilo que era tido enquanto consequências e desmesuras do amor. Para o autor Francis Cairns, esta auto-imitação pode ter tido a ver com a necessidade dos poetas, ao utilizarem o mesmo gênero – de não se fazerem repetitivos (CAIRNS, 1979: 125). Para além disto, para nós tal referência diz respeito àquela busca pela construção e reafirmação da autoridade a partir da tradição, há por parte do poeta a explanação da magnitude portada pelo mesmo a ponto de fazer com que tais escritos e ensinamentos possuíssem relevância. Por conseguinte, para que a relevância atribuída a Ovídio ao narrar e ensinar sobre como se libertar das desmesuras amorosas seja legitimada, a imitação é proveniente do retorno ao período mítico no momento em que, assim como aconselhou Horácio, todas estas personagens

foram representadas, em grande medida, de acordo com esta extensa tradição e utilizadas de acordo com as intenções do momento em que foram utilizadas.

Ao falarmos de tradição e de autoridade, compreendemos que ambas estão intrinsecamente amparadas e interligadas. Por mais problemático que seja falar em uma tradição que percorra a produção literária antiga dos séculos V a.C. ao IV d.C., pensamos aqui, em consonância com Marincola, que houve um esforço, por parte destes escritores, de se realizar uma imitação criativa de seus antecessores, seja a partir da apresentação da obra, da métrica utilizada, imitação verbal, seja de uma palavra ou de uma frase para se apropriar de um estilo inteiro, da estrutura, da continuidade a um assunto outrora abordado e, especialmente, da recorrência às narrativas míticas e na preservação de características destas personagens tão caras na construção daquele imaginário social, como percebemos nos excertos citados acima de Catulo e de Ovídio. Definimos, desta forma, a tradição contida na arte poética enquanto uma imitação criativa, isto quer dizer, a ênfase em uma tradição retórica que permitia a inovação – dentro dos limites concebidos – ao lado da tradição moldada e confirmada pelos escritores que precederam (MARINCOLA, 1997: 12), lembrando que, como pontua Dominick LaCapra, “o texto é considerado como o ‘lugar’ de intersecção da tradição e do tempo específico, e produz variações em ambos. Mas não está imobilizado nem se apresenta como um nó autônomo, ele se situa em uma rede plenamente relacional” (LACAPRA, 1998: 262-263).

Esta tradição foi parte decisiva e constitutiva da autoridade buscada por cada poeta, , como pontua Marincola, a partir dela se torna identificável os interesses, os programas e as alianças estabelecidas pelo mesmo (MARINCOLA, 1997: 36), lembrando sempre que esta tal tradição não foi nunca algo estático e estável, mas aquilo que poderia ser palpável pelos muitos séculos de reinvenção e

ressignificação, e ao mesmo tempo no campo do abstrato e não palpável, aonde cabiam as novidades e as criações de cada poeta e de cada época.

Entendemos, desta forma, a poesia enquanto uma arte, como pontuaram os próprios antigos que mencionamos aqui. Se na Antiguidade Clássica os processos e os estilos de escrita se imbricaram, ainda assim tentaram postular as diferenças entre o fazer do poeta e o fazer do historiador. Hoje, ao colocarmos a História e a Literatura de formas tão próximas e, ao mesmo tempo, em suas diferenças, acreditamos que tal relação seja, nunca de forma única e tampouco simplificada e menos complexa, em partes uma grande ressignificação da própria visão dos antigos. A Literatura nossa sendo vista como aquela que mais liberdade de aproximação com a ficção possui do que a História pelo status acadêmico e científico desta última, aos historiadores da antiguidade era atribuída a função de discorrer acerca do que de fato era, enquanto aos poetas aquilo que, por ventura, poderia vir a ser. Eis aí a grande aproximação. Ainda na Antiguidade, de acordo com Marincola, o que distinguia historiadores e poetas era o fato dos primeiros já lidarem com vestígios e a busca pelos testemunhos, enquanto os poetas estavam encarregados de escrever a partir das musas. E eis aí o grande equívoco: para se tornarem críveis, os poetas, assim como os historiadores, amparavam-se na fala a partir de si e, também, se colocavam como participantes dos eventos, assim como os historiadores se colocavam participantes das guerras. A nosso ver, a poesia na Antiguidade podendo ser escrita de forma que contasse o que poderia vir a acontecer, era escrita contando, também, versões do que outrora aconteceu e acontecia no presente de quem a escrevia. Na liberdade da recorrência às musas, os poetas também se fincaram à tradição, ao caráter de utilidade exemplar e recorreram não somente às musas, mas também ao poder da retórica, da persuasão, da verossimilhança e do testemunho.

CAPÍTULO 4

A IMPORTÂNCIA DO FÓRUM ROMANO E AS MUDANÇAS TOPOGRÁFICAS EMPREENDIDAS POR OTAVIANO EM 29 A.C

Macsuelber de Cássio Barros da Cunha¹

A vitória de Otaviano² contra Marco Antônio e Cleópatra em Ácio, no ano de 31 a.C.,³ pôs fim aos tempos turbulentos pelos quais Roma havia passado; tempo de fome, de insatisfação de parte da população, tempo de proscições e perseguições políticas, de enfrentamentos entre grandes personalidades de Roma, seja de enfrentamento político, propagandístico, ideológico ou militar. Enfim, tempos de guerra civil e todas as mazelas que ela traz a um povo. A vitória sobre Marco Antônio foi um momento decisivo e de extrema importância para Otaviano, vitória esta que foi amplamente utilizada para a construção e consolidação de uma memória sobre o início do governo do futuro Augusto.

Uma das formas utilizadas por Otaviano para a construção e propagação de uma imagem positiva de si e de seus feitos foi por meio da utilização da arquitetura, de modo que este Imperador empreendeu um amplo esforço construtivo em Roma, transformando a paisagem arquitetônica de diferentes regiões da *Vrbs*, destacamos o Fórum Romano, um amplo espaço aberto circundado por locais para comércio, templos e outros edifícios públicos. Otaviano, após sua vitória, voltou a Roma em 29 a.C., quando realizou seu triplo triunfo e dias depois consagrou importantes edifícios públicos no Fórum Romano. Neste trabalho, abordamos esta temática, analisando três pontos principais: 1- as honrarias conferidas a Otaviano pelo Se-

nado, das quais uma teve relação com o templo de *Janus*, localizado no Fórum Romano; 2- a importância deste espaço para as comemorações realizadas após a vitória em Ácio; 3- a mudança topográfica empreendida por Otaviano neste local, o que gerou uma nova configuração no Fórum Romano que enaltecia sua imagem e sua relação com César divinizado, tornando suas imagens ostensivamente presentes em diversos pontos do Fórum.

No entanto, antes de qualquer coisa, devemos ressaltar que apesar da batalha de Ácio ter representado o fim da guerra civil e, portanto, uma vitória sobre um romano, tal fato não transparece de modo claro na memória que foi construída a partir de então, pois podemos ver uma preocupação por parte de Otaviano e de seu grupo de apoio em mascarar este fato, alardeando que a vitória foi sobre o Egito e os perigos que Cleópatra representaria para Roma, pelo menos de acordo com o que foi propagado nos anos anteriores à vitória de Otaviano. Tal preocupação em ocultar o fato de Otaviano ter derrotado outros romanos pode ser percebida tanto na literatura do período, como também, e principalmente, nas *Res Gestae* escrita anos mais tarde, obra na qual Otaviano omite o nome dos rivais romanos por ele derrotados, como Sexto Pompeu⁴ e Marco Antônio. Tal fato é importante, pois demonstra a manipulação e a seleção do que deveria ser inscrito na memória dos vindouros. A propaganda utilizada então pode ser definida como:

a construção e a difusão sistemática de mensagens, através de vários suportes disponíveis, destinadas a um público difuso [...], e visando criar uma imagem positiva de determinados fenômenos, articular uma imagem do governante e estimular determinados comportamentos ligados à adesão dos súditos a este governante (GONÇALVES, 2013: 46).

Ainda assim, mesmo omitindo o nome de seus rivais, eles se encontravam de modo implícito no texto, como tratamos mais à frente, no que se refere ao caso de Marco Antônio.

Deste modo, a propagada e festejada vitória em Ácio e Alexandria se associou a algumas honrarias recebidas por Otaviano. De acordo com Carsten Hjort Lange (2009: 125), as honrarias eram uma parte importante da sociedade romana, principalmente durante o Triunvirato e o Principado, já que elas eram usadas para negociações entre *Princeps* e seus sujeitos, mostrando lealdade, gratidão e apoio, por outro lado, o *princeps*, também tinha que mostrar modéstia ao não aceitar todas, mas ao mesmo tempo sem ser ingrato.

As honras dadas a Otaviano após as vitórias sobre Antônio e Cleópatra em Ácio e Alexandria foram numerosas e acentua tanto a grande importância de ambas as vitórias quando de Otaviano, o provedor da vitória e da paz após a guerra civil e, esperançosamente, provavelmente não apenas num nível ideológico e político, o portador da normalidade à *Res Publica* após uma turbulência. A ideologia deu aos romanos algo que eles queriam: paz – paz depois da guerra civil (LANGE, 2009: 125).

Dentre as diversas honrarias conferidas a Otaviano está a de tornar as datas das vitórias em Ácio e Alexandria dias festivos marcados no calendário, ou seja, a de transformar os dias 2 de setembro (Ácio) e 1º de agosto (Alexandria) em *feriae*. Além disso, o aniversário de Otaviano, 23 de setembro, foi declarado *feria* em homenagem à vitória em Ácio (DION CÁSSIO. *História Romana*, LI. 19). Tal fato era de grande importância visto que tornava tais datas ainda mais memoráveis, visto que as comemoram ano após ano.

Além disso, como nos esclarece Diane Favro (2008: 243-244), ao longo de seu governo, Otaviano ligou algumas de suas construções ou reconstruções com datas importantes para ele, de modo que nas celebrações programadas associavam-se estruturas seletas com eventos em sua vida. Por exemplo, vários templos construídos com espólios de guerra receberam a mesma data de dedicação do seu aniversário, 23 de setembro. Tal associação era importante pelo fato de a dedicação de um templo romano ter sido um momento de cerimônia solene, e Otaviano, ao longo de seu governo, iria explorar as dedicações de edifícios como oportunidades para estimular e unir a cidade. A dedicação de um templo tornava-se seu *dies natalis*; este aniversário era inserido no calendário e celebrado anualmente por devotos. Qualquer patrono que reconstruía um templo poderia rededicar a estrutura e selecionar um novo *dies natalis*. Otaviano, ao fazer isso, conferiu poder às suas intervenções urbanas selecionando dias potentes para a dedicação dos templos. “Ao manipular o calendário, ele empregou estratégias semelhantes às que ele aplicou para remodelar o ambiente físico de Roma”.

Além de tornar as datas das vitórias *feriae*, foi decidida a *damnatio memoriae*⁵ de Marco Antônio⁶. De acordo com Dion Cássio, a *damnatio memoriae* de Antônio ocorreu antes de sua morte⁷, logo após a batalha de Ácio (DION CÁSSIO. *História Romana*, LI. 19): isso envolveu a destruição ou apagamento dos memoriais de Antônio, declarando seu aniversário (14 de janeiro) *dies uitiosus* e proibindo o uso do nome *Marcus* por parte de seus parentes (LANGE, 2009: 136).

Como nos esclarece Alain M. Gowing (2005: 2), o fenômeno da *damnatio memoriae* fornece uma explicação familiar de como o controle referente à memória poderia ser exercido e, mais importante, por que precisava ser exercido, já que “as memórias, os romanos sabiam, podem ser perigosas”. Por essa razão, a capacidade de

controlar e até mesmo suprimir a memória tornou-se um componente crucial da autoridade política. Tal atitude tirou proveito do fato de que, para os membros da maioria das sociedades, se lembrar do passado é um imperativo social e político.

Desta forma, era imperioso controlar a forma como a memória de Antônio seria transmitida para a posteridade, já que a *damnatio memoriae*, muito mais do que apagar uma memória, o que seria impossível, a desonrava, desqualificando e maculando a memória de quem sofria uma *damnatio memoriae*.

No nosso caso em particular, Lange esclarece (2009: 137-140) que, olhando para a evidência epigráfica, o nome de Antônio e dos *Antonii* foram apagados nos *Fasti Consulares* em 30 a.C, antes do regresso de Otaviano a Roma, porém, mais tarde, foi realizada uma restauração, que deve ter ocorrido após o retorno de Otaviano a Roma em 29 a.C. Já nos *Fasti Triumphales*, não há nenhum sinal de apagamento do nome dos *Antonii*; de modo que o apagamento e a restauração nos *Fasti Consulares* devem ter ocorrido antes da inscrição dos *Fasti Triumphales*. Além disso, não há evidência literária para apoiar o apagamento dos *Antonii* dos *fasti*, visto que Tácito (*Anais*, III. 18) afirma que Otaviano não o permitiu e Dion Cássio (*História Romana*, LI. 19) apenas menciona a derrubada/apagamento de monumentos de Antônio. Tal ato com relação aos monumentos de Antônio se investiram de uma importância capital, “coisas não “têm” uma memória própria, mas podem nos lembrar, podem desencadear nossa memória, porque carregam as memórias de que as investimos” (ASSMANN, 2008: 111). Além disso,

Apesar da propaganda totalmente augustana e da *damnatio memoriae* dirigida a Antônio após sua morte, o que causou o desaparecimento da maior parte de seus escritos e os de seus partidários, alguns documentos con-

seguiram sobreviver e parece ser totalmente provável que Plínio, Plutarco, Suetônio e Dion Cássio tivessem conhecimento direto ou indireto de panfletos e cartas de injúria ordenadas contra os protagonistas envolvidos na Batalha de Ácio (FREYBURGER-GALLAND, 2009:18).

Percebe-se, assim, que por meio da *damnatiomemoriae* dirigida contra Marco Antônio, objetivou-se não o apagar, mas o denegrir, depreciar e desonrar de sua memória, de seu nome e de alguns de seus atos. Como isso, as memórias relacionadas a Antônio e sua ligação com Cleópatra foram úteis a Otaviano na medida em que se constituíam como *exempla* negativos.

Muitas vezes, a influência de Cleópatra sobre Antônio é enfatizada nas fontes, mas Cleópatra não está lá para substituir Antônio, mas para desgraçá-lo ainda mais. E mais importante, embora a evidência mostre uma decisão do Senado, isso mudou na chegada de Otaviano a Roma e a restauração do nome dos *Antonii* nos *Fasti* Consulares (LANGE, 2009: 140).

Além deste ato de macular a memória de Antônio, como o exemplo a ser evitado⁸, neste mesmo período Otaviano recebeu outra honraria do Senado, honraria com grande poder simbólico e que foi utilizada por Otaviano para ressaltar sua imagem de restaurador da paz. Trata-se do decreto do Senado para que as portas do Templo de *Janus* fossem fechadas. Este pequeno templo que se localizava no Fórum estava estritamente conectado com as noções de guerra e paz.

De acordo com Lawrence Richardson (1992: 207-208), a partir das fontes, sabe-se que o templo de *Janus* se localizava próximo ao ponto onde se iniciava o *Argiletum*⁹ no Fórum Romano. Existem várias versões sobre sua fun-

dação; numa delas o templo teria sido construído por Rômulo e *Titus Tatius* em conjunto para mostrar a união das duas comunidades; no entanto, a versão mais difundida no período era a de que o templo havia sido fundado por *Numa Pompilius*. Sua estreita relação com guerra e paz se dava pelo fato de que, quando Roma estava em guerra, as portas do templo estavam abertas e quando Roma estava em paz, as portas do templo estavam fechadas. As portas do templo se mantiveram fechados ao longo do reinado de *Numa*; depois se fecharam novamente no período da Primeira Guerra Púnica; e pela terceira vez após a vitória de *Otaviano*. As imagens que nos chegaram do templo podem ser vistas em diversas moedas cunhadas no governo de *Nero*, como, por exemplo, no sestércio cunhado em Roma em cerca de 66 d.C. (RIC I 326. Fig. 1), no qual vê-se no anverso a efígie laureada de *Nero* com a inscrição IMP NERO CLAVD CAESAR AVG GER P M TR P P P (Imperador *Nero Cláudio César Augusto Germânico*, Pontífice Máximo, com poder Tribunício, Pai da Pátria); e no reverso o templo de *Janus* visto em perspectiva para a direita, com janela gradeada e guirlanda pendurada sobre as portas duplas fechadas, em torno do templo vemos a inscrição PACE P R TERRA MA[R]I[Q] PARTA IANVM CLVSIT, S C (A paz do povo romano sendo estabelecida na terra e no mar, as portas do templo de *Janus* estão fechadas, por decreto do Senado).



Figura 1: Moeda de bronze. Sestércio. RIC I 326.

Ainda segundo Richardson (1992: 207-208), a partir das moedas podemos dizer que o templo parece ter tido uma pequena estrutura retangular de duas paredes longas de alvenaria sob uma ampla janela coberta por um conjunto de grade relativamente alto. Em uma extremidade são mostradas portas duplas emolduradas por colunas e uma estrutura arqueada. Presumivelmente, havia portas semelhantes na extremidade oposta. Não há indicações de um telhado e presume-se que não havia nenhum. A antiga estátua de bronze do deus que acredita ter sido dedicada por Numa apresentava-se como um homem, mas com dois rostos idênticos voltados em direções opostas.

De acordo com Dion Cássio (*História Romana*, LI. 20), das diversas honrarias concedidas a Otaviano após suas vitórias, o fechamento das portas do templo de *Janus* seria a que mais o agradou. O próprio Otaviano fez questão de imortalizar este feito, demonstrando a importância que tal acontecimento teve em seu governo e a relevância do mesmo na memória que ele queria deixar registrado sobre si, de modo que registrou nas *Res Gestae*:

Era a vontade de nossos antepassados que as portas de *Janus Quirinus* fossem fechadas quando as vitórias garantissem a paz por terra e pelo mar em todo o Império do povo romano; desde a fundação da cidade até o meu nascimento, a tradição registra que foram fechadas apenas duas vezes, mas enquanto eu fui o *Princeps*, o Senado decretou que deveriam ser fechadas em três ocasiões (*Feitos do Divino Augusto*, XIII).

Segundo Lange (2009: 144), uma possibilidade para a ausência de fechamentos de 235 a.C. a 29 a.C. pode sugerir que a ideologia do fechamento do templo não era geralmente reconhecida, outra é que o templo só se tornou um sím-

bolo de paz com o futuro Augusto, embora algumas fontes destaquem a guerra mais do que a paz. Para este autor, os três decretos para o fechamento das portas do templo no governo de Augusto, sugerem que, por trás do fechamento, não havia a ideia de uma paz duradoura; segundo ele, Varrão (*Da Língua Latina*, V. 165) não menciona a palavra "paz", mas diz que as portas estavam sempre abertas, exceto quando não havia guerra em parte alguma. Lange conclui afirmando que o destaque dado para o lado pacífico do templo de *Janus*, a menção de paz e não guerra, parece uma invenção de Augusto.

Portanto, Otaviano se utilizou desta honraria concedida pelo Senado para sublinhar sua imagem de restaurador da paz, ao derrotar os que, de acordo com seu discurso, ameaçavam Roma.

As portas fechadas do Templo de *Janus* simbolizam bem o papel de Otaviano. De todos os generais dos anos 40 e 30 a.C., ele sozinho conseguiu trazer a paz para a cidade no Tibre; ele sozinho tinha vingado César e lutado contra a ameaça do mal representada pelo Egito. Em 29 a.C., Otaviano ficou como o campeão da tradição romana e de Roma como sua personificação. Mesmo ocupado em batalhas a quilômetros de distância, ele explorou o patrocínio dos edifícios em Roma como um meio para legitimar sua herança política de Júlio César e estabelecer seu próprio valor como um triunfador individual e um campeão das tradições romanas (FAVRO, 2008: 102).

Essa é, portanto, a autoimagem que Otaviano começou a moldar e propagar em seu governo. E juntamente com o fechamento das portas do templo de *Janus* ocorreu também o *augurium Salutis*, um rito aparentemente antigo revivido por Otaviano e/ou pelo Senado em 29 a.C. Era um

rito augural ligado ao cessar da guerra e aos preparativos para a guerra entre os romanos, pedindo aos deuses pela posteridade da *salus populi Romani*. O ritual era, semelhante ao fechamento do templo de *Janus*, destinado a demonstrar que o estado estava em paz (LANGE, 2009: 140-141).

Não se sabe ao certo a data do fechamento das portas do templo de *Janus*. O mais provável é que tenha ocorrido antes da volta de Otaviano para Roma em 29 a.C., de forma que depois deste acontecimento memorável é que Otaviano chegou a Roma e comemorou seu triplo triunfo com toda a pompa necessária para uma procissão tão especial e marcante na vida de um general e suas tropas. De forma que ao cruzar o Fórum Romano, as pessoas envolvidas na procissão puderam lançar o olhar ao pequeno templo de *Janus* e se lembrar do recente fechamento de suas portas associado ao fim das guerras e à paz trazida pela vitória de Otaviano.

Devemos ressaltar que o triunfo “era a cerimônia de que um jovem romano ambicioso sonharia. [...] O triunfo e sua pompa operaram simbolicamente e de maneira prática para elevar o general, para garantir seu status e para transmiti-lo pelas gerações” (BEARD, 2007: 251). O triplo triunfo de Otaviano em 29 a.C. ocorreu em três dias consecutivos, de 13 a 15 de agosto, de modo que o primeiro dia comemorava a vitória sobre a Dalmácia, o segundo dia a vitória em Ácio e o terceiro dia a vitória sobre Alexandria (DION CÁSSIO. *História Romana*, LI. 21; SUETÔNIO. *A Vida dos Doze Césares*, Augusto, XXII). Para tal comemoração, diversos pontos da cidade devem ter recebido decoração adequada, como a tradição mandava, mesmo porque uma procissão triunfal se constituía num importante momento, uma festividade memorável para todos aqueles que dela tomavam parte.

O triunfo – um elaborado ritual celebrando vitórias militares de Roma sobre povos estrangeiros – era uma das mais importantes

instituições da Roma antiga, um ritual ao mesmo tempo religioso e político, militar e espetacular. Uma das maiores honras que um homem romano poderia alcançar, o triunfo atravessou a cidade de Roma do início da República até os períodos imperiais. O triunfo era uma instituição quintessencialmente romana, incorporando aspectos fundamentais da visão evolutiva que Roma tinha de si mesma em termos de força militar e domínio mundial (POPKIN, 2016: 02).

A procissão triunfal se iniciava no Campo de Marte, que era o local tradicionalmente dedicado ao deus da guerra. O general triunfante à frente de sua tropa iniciava seu triunfo passando por diversos lugares antes de chegar ao objetivo final, que era o templo de Júpiter, no Monte Capitolino, onde os sacrifícios seriam realizados. Sobre esse caminho que a procissão percorria, apesar das variações, pode-se traçar uma rota provável¹⁰ ao longo da cidade, partindo do Campo de Marte, numa área próxima ao Circo Flamínio¹¹, passando pelo *Forum Holitorium*¹², pelo *Velabrum*¹³ e pelo *Forum Boarium*¹⁴, seguindo pelo Circo Máximo¹⁵, contornando o Monte Palatino, atravessando por dentro do Fórum Romano e indo em direção ao Monte Capitolino, o destino final da procissão (POPKIN, 2016: 07; FAVRO, 1994: 154).

É necessário ressaltar a grande importância que as construções e monumentos desempenhavam no que se refere à rota triunfal, na medida em que o general triunfante poderia escolher passar por determinados monumentos que estivessem em ligação com o seu nome ou com o nome de sua família, ressaltando seus feitos passados ou enaltecendo uma memória positiva de si mesmo. Com isso, podemos perceber o importante papel desempenhado pelo Fórum Romano, de modo que podemos afirmar que a procissão de Otaviano passou pelo Fórum Romano, ao lado

de importantes edifícios como o Templo do divino César, iniciado na época do triunvirato, a Cúria e a Basílica Júlia, ambas concluídas por Otaviano, bem como a nova rostra¹⁶ construída por ele, edifícios estes que seriam consagrados poucos dias após o triunfo, como vemos mais à frente.



Figura 1: Moeda de Prata. Denário. RIC I 267.

Além disso, no Fórum Romano também se localizava um arco triunfal¹⁷ que serviu de passagem para a procissão triunfal, bem como serviu de memorial para o triunfo, contendo esculturas e relevos relacionados ao tema. Segundo Dion Cássio (*História Romana*, LI. 19), a construção deste arco foi decidida em Roma no ano de 30 a.C., após a vitória de Otaviano sobre Alexandria. Apesar de não sabermos a localização exata deste arco, sabemos que o mesmo tratava-se de um arco simples, ou seja, com apenas uma passagem (diferente do arco triplo erguido em 19 a.C.) e era coroado por uma escultura de Otaviano em uma quadriga. Tais informações podem ser obtidas a partir de moedas do período, pois o arco é representado em moedas cunhadas na época do triplo triunfo de Otaviano ou um pouco depois (29-27 a.C.). Como em denários cunhados provavelmente em Roma que trazem no reverso o desenho de um arco simples, cujo topo contém a imagem de Otaviano numa quadriga triunfal e abaixo da quadriga pode-se ver a inscrição IMP CAESAR na arquitrave do arco. O anverso traz a efígie de Otaviano (RIC I 267, Fig. 2).

Vemos, assim, que o Fórum Romano teve grande destaque nos acontecimentos relativos ao período posterior à vitória de Otaviano, nele foi construído o arco em comemo-

ração à vitória em Ácio, nele se localizava o templo de *Janus*, se encontravam obras iniciadas por César e concluídas por Otaviano e nele se localizava o templo do *Divus Iulius* que foi consagrado dias depois do triplo triunfo.

O Fórum Romano possuía grande importância simbólica, política e religiosa na Antiguidade; ele era o coração de Roma, centro de poder onde se desenrolavam importantes atividades comerciais, políticas, religiosas, judiciais, de entretenimento, de sociabilidade, etc.

O Fórum foi estabelecido desde o início como o centro político e simbólico da cidade republicana, que passou a ser a capital da Itália no terceiro século a.C., dominando o mundo mediterrâneo através da guerra e da conquista no próximo século. O Fórum foi um espaço público para uma variedade de atividades, incluindo reuniões políticas, distúrbios, combates de gladiadores e funerais (WATKIN, 2009: 20).

Lewis Mumford (1998: 244) nos informa que, de acordo com a tradição, Roma era constituída pela união de várias tribos estrangeiras nas colinas próximas, lideradas pelos romanos situados no Monte Palatino e que o símbolo desta união foi a fundação de um mercado comum a todos, o fórum, com um lugar de assembleia (*comitium*), que era também usado nos primeiros tempos para luta de gladiadores e disputas atléticas, sendo um templo, sem dúvidas, parte essencial e original do fórum.

Segundo Richardson (1992: 170-175), no início, o mercado era provavelmente simples bancas ao longo do que se tornou o *Vicus Iugarius*, onde os agricultores e pastores da cidade Palatina vendiam provisões; o local onde se desenvolveria o fórum possuía solo pantanoso, de modo que o real uso do vale parece ter começado com a canalização e o controle da Cloaca, e com o fórum seco e seguro, edifícios monumentais surgiram abaixo do *Vicus Iugarius*. Este

mercado de Roma, com o tempo evoluiu para o centro de negócios da cidade republicana. Os templos de Saturno e Castor foram dedicados nos primeiros anos da República. O *Comitium*, consagrado às assembleias públicas, eleições e legislação, ocupava a parte norte do fórum, ligado à Cúria do lado norte. O fórum também foi durante muito tempo o cenário de cerimônias e jogos. No século II a.C. foram construídas as Basílicas Pórcia, Fúlvia e Semprônia. A conversão do fórum em um centro puramente cívico foi provavelmente não muito anterior ao tempo de Otaviano. No tempo de Sula foi construído o *Tabularium*¹⁸ no Monte Capitolino. A próxima grande obra no fórum foi a de Júlio César em conexão com um esquema elaborado para reconstruir todo o complexo Comício/Cúria e as duas grandes basílicas. César também foi o primeiro a cobrir o fórum com toldos para proteger os espectadores do sol durante lutas de gladiadores.

De fato, o fórum romano, antes do desenvolvimento dos anfiteatros¹⁹, era o local privilegiado para a luta de gladiadores, e mesmo no tempo de Otaviano, quando surgiram os primeiros anfiteatros em Roma, o fórum ainda era utilizado para este fim²⁰. O Fórum Romano, portanto, foi uma peça chave no desenvolvimento da *Vrbs* e estava ligado a tudo aquilo que de mais tradicional os romanos poderiam ter, fazendo parte da história da cidade, conferindo-lhe uma identidade própria, ao fazer, por meio de seus edifícios e monumentos, menções às histórias e lendas tão importantes para os romanos.

De acordo com Diane Favro (1988: 17-19), em um breve artigo intitulado *The Roman Forum and Roman Memory*, o Fórum Romano, como um ponto focal para energia comunal, não era apenas um espaço aberto em Roma, ele era um receptáculo da consciência coletiva, de modo que durante a República cada vida romana girava em torno do Fórum; além disso, com todos seus monumentos e edifícios, o Fórum Romano poderia fornecer uma verdadeira

aula sobre a história republicana, já que “cada construção, cada espaço, cada pedra tinha uma história e uma moral, cada indivíduo nomeado ou retratado levantava-se como exemplar”.

Tal perspectiva também se aplica aos templos que se encontravam no Fórum, ou em qualquer outra parte de Roma, pois além de ser a casa da divindade, já que a sua maior função era a de abrigar a estátua cultural, os templos também possuíam um importante papel relacionado à memória e à história, servindo em muitos casos como verdadeiro monumento histórico, como lugar de memória, mantendo viva a memória relacionada à pessoa que o edificou ou ao contexto por trás de tal construção. Como afirma Eric Orlin:

Os templos romanos [...] serviam não apenas como *loci* para a atividade ritual ao fornecer lugares para a religião romana, mas também como monumentos nos quais as memórias romanas e a história romana residiam. [...] À medida que os espectadores encontram um templo, sua atenção é atraída para a pessoa específica que o construiu e o evento específico que ele comemora, e são lembrados, assim, das realizações de seus antepassados e do que significa ser romano (ORLIN, 2007: 83).

Pierre Gros (1996: 207) também trata sobre a importância que a memória desempenhava nos fóruns antigos ao dizer que a concentração de edifícios religiosos e administrativos, tanto quanto de monumentos comemorativos e inscrições honoríficas, fez do fórum um verdadeiro *monumentum*, um “lugar de memória”, mas de uma memória que é a condição mesma do funcionamento das instituições da vida da comunidade.

David Watkin (2009: 16) nos esclarece que ao longo

da história romana, o vínculo entre religião e poder foi demonstrado pelos líderes políticos que fundaram templos para enfatizar sua autoridade; o Fórum Romano foi o lugar-chave desta exibição simbólica. Tais edifícios podem ser financiados pelos frutos das campanhas militares e ser ofertas de agradecimento aos deuses, bem como fixar na memória a história romana e aumentar o prestígio de Roma.

Não é de se admirar, portanto, que o Fórum Romano tenha sido passagem obrigatória para as procissões triunfais, ou que Otaviano tenha dedicado tanta atenção a este centro simbólico da cidade, que dentre os principais edifícios, podemos citar: o templo de Saturno²¹, o erário da cidade; o templo de Vesta²², templo circular onde era mantido o fogo sagrado da cidade; os templos da Concórdia e de Castor e Pólux; a Cúria²³; a Régia²⁴; as basílicas²⁵ Emília e Júlia; e o cárcere²⁶.

Este complexo também reflete a ideologia que seria desenvolvida por Otaviano, que se baseou na manutenção de um delicado equilíbrio entre continuidade e inovação - uma conexão com o passado republicano e reconhecimento de um grande futuro imperial (SUMI, 2011: 205).

Sendo assim, o Fórum Romano, após ter sido palco da cerimônia de fechamento das portas do templo de *Janus*, simbolizando o fim das guerras; e após ter recebido a procissão do triplo triunfo de Otaviano, entre os dias 13 e 15 de agosto de 29 a.C., deu lugar a mais cerimônias e festejos, nos quais Otaviano teve papel de destaque, e tudo isso apenas 3 dias após seu triplo triunfo, mostrando com isso a importância que tais atos desempenharam para a figura pública de Otaviano, já que foram as primeiras coisas a serem feitas após a sua chegada a Roma. Passamos agora a tratar sobre os edifícios inaugurados por Otaviano no Fórum Romano, começando pelo templo dedicado ao seu pai adotivo, que havia sido iniciado ainda no período do triunvirato.



Figura 1: Moeda de Prata. Denário. RIC I 267.

O templo do *Diuus Iulius*, como vimos, foi prometido e iniciado ainda no tempo do triunvirato e, portanto, de responsabilidade não só de Otaviano, como também de Antônio e Lépido. No entanto, Otaviano em suas *Res Gestae* escreve que tal templo é uma construção sua, sem mencionar o nome dos outros dois, de modo a passar para a posteridade que tal obra era um feito unicamente seu (*Feitos do Divino Augusto*, XIX). Neste caso em questão, é provável que tal fato tenha ocorrido não apenas por uma questão de manipulação da memória concernente à construção do templo, mas por estar mais condizente com o desenrolar dos fatos, já que o templo não deve ter sido iniciado no ano de 42 a.C. De acordo com Geoffrey Sumi (2011: 221), o planejamento e o desenho do templo deviam estar em processo quando Otaviano cunhou seu *aureus* em 36 a.C., no qual uma representação do templo aparece (RRC 540/1. Fig. 3); e a construção do templo provavelmente foi iniciada em 32 ou 31 a.C. Se esta datação estiver certa, podemos dizer que a construção do templo foi muito mais uma obra de Otaviano do que dos outros Triúnviro, já que Antônio sempre esteve mais envolvido com as campanhas no Oriente enquanto Lépido foi afastado de Roma por Otaviano em 36 a.C.; em 32 a.C. a relação entre Marco Antônio e Otaviano estava desfeita. Podemos dizer também que o fato de Otaviano ter consagrado o templo em 29 a.C. justifica sua alegação de ter construído o templo, pois em termos de importância a dedicação de um templo era a cerimônia mais

importante, que conferia prestígio àquele que o dedicou e ligava seu nome à história do templo e o mantinha vivo na memória das futuras gerações. Sem falar que a construção do templo dedicado a seu pai divinizado estava relacionada à *pietas* que ele deveria demonstrar. *Pietas* em dois sentidos, tanto com relação aos laços de família, quanto com relação aos deuses, já que César havia sido divinizado em 42 a.C.

Seja como for, na moeda que foi cunhada em 36 a.C.²⁷ (Fig. 3) já era clara a associação de Otaviano com a construção do templo, pois em seu anverso podemos ver a efígie de Otaviano, em torno do qual se encontra a inscrição IMP·CAESAR·DIVI·F·III·VIR·ITER·R·P·C (Imperador César, filho do Divino, Triúnviro pela segunda vez para a constituição da República). No reverso vemos a imagem de um templo tetrástilo²⁸ sobre um pódio; no interior do templo pode-se ver uma figura velada, que deve ser a representação da estátua cultural, segurando um *lituus* na mão direita; no tímpano do templo vemos a representação do cometa (*Sidus Iulium*) e na arquitrave a inscrição DIVO·IVL, Divino Júlio; ao lado esquerdo do templo vemos um altar; ao redor encontra-se a inscrição COS·ITER·ET·TER·DESIG (Cônsul pela segunda vez e designado para um terceiro consulado).

De acordo com Sumi (2011: 219), o altar à esquerda do templo mostra claramente a conexão entre o templo até agora construído e um dos monumentos originais à memória de César que marcou o lugar de sua cremação. A colocação do altar na moeda à esquerda e não imediatamente em frente ao templo, onde foi eventualmente localizado, pode ser uma indicação de que Otaviano não havia concebido completamente seus planos para o projeto final do templo.

O templo de César, construído no local de sua cremação, se localizava no lado leste do Fórum Romano (Fig. 4), em estreita ligação com a Régia, ligou, assim, o novo

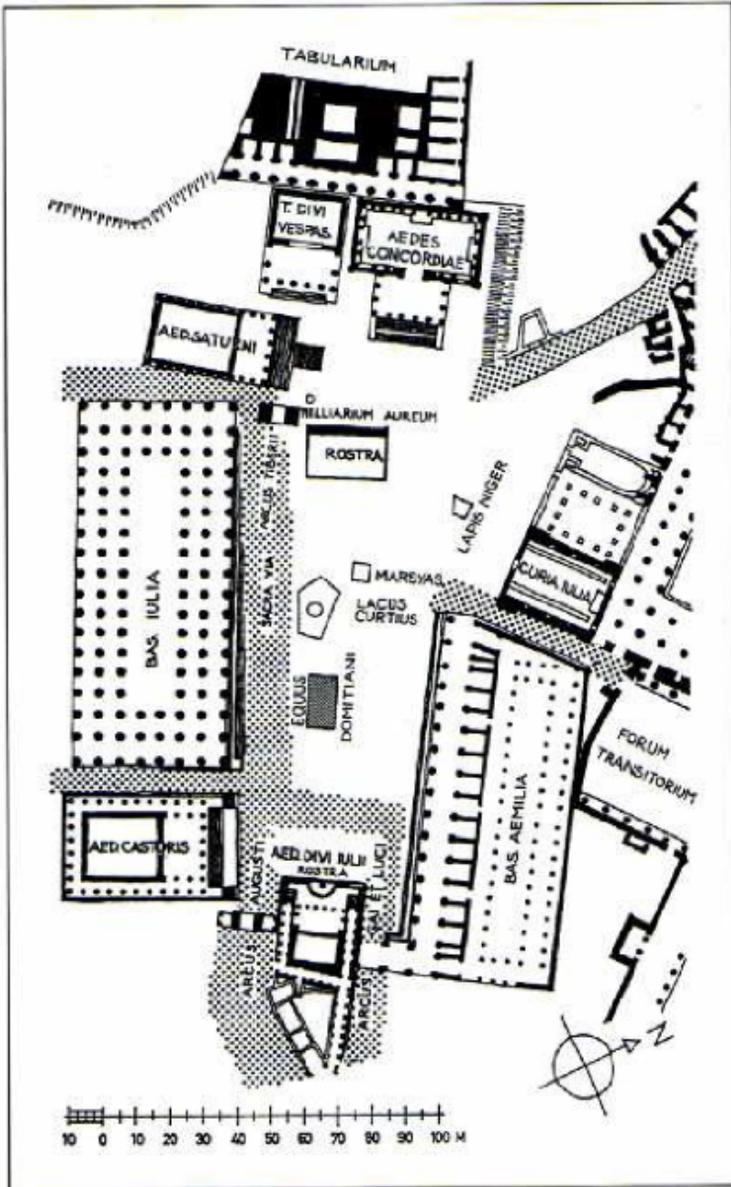


Figura 4: Fórum Romano no fim do primeiro século d.C. (GROS, 1996: 214).

Deus com os reis antigos e com as formas oficiais da atual religião do estado, devido à importância da Régia neste aspecto. Os despojos da conquista do Egito foram usados como rica decoração interior, que incluiu a famosa pintura de Vênus *Anadyomene*, do mestre grego *Apelles*. A importante localização do templo e o alto pódio exibiram proeminentemente uma colunata coríntia para o público romano, e este exemplo inicial de estilo imperial, escondendo as paredes antigas e irregulares da Régia, deu ao Fórum um elegante novo término a leste. “O Templo de César e a Régia tornaram-se parte do mesmo complexo, dando conceitualmente a César uma posição proeminente tanto no panteão romano como no governo imperial sob sua proteção” (GORSKI; PACKER, 2015: 86). De acordo com Dion Cássio (*História Romana*, XLVII. 19), aqueles que procuraram asilo podiam usar o templo.

Apesar de aparecer nas moedas como um templo tetrástilo, a partir das descobertas arqueológicas sabe-se que o templo era hexástilo²⁹. Tanto o pronaos³⁰ quanto a cela³¹ eram retângulos largos de igual profundidade. A partir de fragmentos que nos chegaram, deduz-se que a colunata pertencia à ordem Coríntia. A estátua de culto representava César com uma estrela (o *Sidus Iulium*) acima de sua cabeça. “Além disso, a cela do templo, com suas portas mais largas e a frente mais aberta, foi projetada menos como um santuário e mais como um espaço de exibição para a estátua de culto” (SUMI, 2011: 221).

A configuração do templo é bastante interessante, pois como era costume na construção de templos em Roma, o templo de César ficava no alto de um pódio, mas sua escadaria de acesso não ficava em frente ao pódio e sim nas laterais³². Com isso, a parte frontal do pódio ficou livre para que Otaviano orgulhosamente dispusesse os *rostra* (esporões) dos navios da batalha em Ácio. Com isso, o templo prestava as devidas honras ao nome de Júlio César, que tinha ascendido à categoria de *Diuus*, junto a isso o templo exaltava o

nome e a *pietas* de Otaviano, o *diui filius*; mas o templo também serviu como um *monumentum* à vitória em Ácio, comemorando o fim das guerras civis e o estabelecimento da paz, exaltando a imagem do mais recente triunfador, o que deve ter ficado mais evidente ainda se o arco em comemoração às vitórias de Otaviano tiver sido construído ao lado deste templo.

Além disso, como lembra Sumi (2011: 222), o templo do *Diuus Iulius* estava diretamente em frente à principal plataforma de oradores do fórum, a *Rostra Augusti*, e a decoração da parte frontal do pódio do templo com os *rostra* de navios capturados em Ácio respondia tematicamente aos *rostra* dispostos na *Rostra Augusti*, forjando, assim, não apenas uma ligação visual entre a nova *Rostra* e a antiga, mas também uma conexão ideológica: ambas as plataformas preservavam os despojos das vitórias navais que salvaram a República e assim equipararam as conquistas do novo regime com as da antiga República.

A *Rostra Augusti* localizada no lado oeste do fórum teria sido iniciada por Júlio César, em substituição à *Rostra* que ficava junto ao *Comitium*, em frente à *Cúria Hostília*³³. Otaviano foi o responsável por terminar a *Rostra* e decorá-la com esporões dos barcos de Ácio.

A outra construção no Fórum Romano iniciada por César e concluída por Otaviano, que também foi inaugurada neste ano de 29 a.C. foi a *Cúria Júlia*. Tal edifício foi iniciado por César no início de 44 a.C., em substituição à *Cúria Hostília* que havia sido demolida. Otaviano igualmente dedicou um altar e uma estátua à deusa Vitória. Junto à *Cúria* que Otaviano concluiu, estava também o *Chalcidicum*, um pórtico ligado à frente da *Cúria*, que ficava voltada para o Fórum Romano. A parte traseira da *Cúria* se ligava aos pórticos que cercavam o Fórum de César.

Outro importante edifício do Fórum Romano, que também foi iniciado por César e concluído por Otaviano,

embora não tenha sido dedicado em 29 a.C., é a Basílica Júlia. O grandioso edifício foi iniciado por Júlio César para substituir a Basílica Semprônia de 170 a.C., provavelmente por volta de 54 a.C., com os despojos das guerras Gálicas, e dedicado inacabado em 46 a.C., de modo que após a morte de César, Otaviano terminou a construção.

Percebe-se, assim, que neste período de transição entre a República e o Principado, ocorreu uma verdadeira mudança topográfica do Fórum Romano, coração da cidade e essencialmente um lugar de memória. Tal mudança, iniciada por César e concluída por Otaviano, colocava este último em lugar de destaque, exaltando a figura do general vitorioso que pôs fim às guerras civis, sendo perpetuado na memória como o restaurador da paz. Sua imagem se ligava à nova divindade do panteão romano, ao *diuus Iulius*, seu pai adotivo e iniciador de tais reformas arquitetônicas.

Para Paul Zanker (2005: 103-106), a reestruturação do Fórum Romano ofereceu um exemplo demonstrativo de como Otaviano ocupou a cidade com seus edifícios e os signos de sua vitória, visto que os novos edifícios inaugurados eram ricamente decorados com motivos que se ligavam à vitória de Ácio. De acordo com Sumi:

Uma das primeiras tarefas de Otaviano após Ácio era completar a nova topografia do *Forum Romanum* que César tinha iniciado. A consagração da Cúria Júlia topograficamente marcou o fim de uma era ao completar a nova orientação do Fórum, com a Cúria, um símbolo do poder e prerrogativa senatorial – na verdade, um símbolo da própria República – que virou-se para a nova *Rostra Augusti*. [...] A remoção da Rostra para longe da Cúria separou o orador topograficamente e simbolicamente da influência do Senado. [...] A nova topografia do Fórum insinua uma redefinida distribuição de poder político sob o Principado (SUMI, 2008: 223).

A nova configuração do Fórum Romano enaltecia César e Otaviano, tornando suas imagens ostensivamente presentes em diversos pontos do fórum por meio das histórias às quais cada edifício se ligava, tornando memorável o nome e os feitos de seus idealizadores, de tal forma que uma pessoa que se posicionasse no centro do amplo espaço aberto do Fórum Romano podia ver obras relacionadas a César/Otaviano nos quatro lados que cercavam este espaço retangular. Em um dos lados, erguia-se a magnífica e grandiosa Basílica Júlia, uma das maiores construções do fórum; no lado oposto, ao lado da belíssima Basílica Emília, se encontrava a Cúria Júlia; no outro lado, no extremo oeste do fórum, achava-se a importante *Rostra Augusti*, decorada com os esporões dos barcos de Ácio; e do lado oposto, no extremo leste, erguia-se o mais novo templo do Fórum, dedicado à mais nova divindade cultuada em Roma, o divino Júlio César, pai de Otaviano, templo este que também lembrava a batalha em Ácio. Deste modo, associações com Otaviano poderiam ser vistas dos quatro lados do fórum, por meio de importantes construções (Fig. 4).

Além disso, é expressivo que estas quatro construções vinculadas agora à memória de Otaviano eram construções de tipos diferentes e, portanto, possuíam focos diferenciados, de modo que uma se relacionava com o Senado e sua ligação com as tradições políticas republicanas, em nível de poder; outra se ligava aos negócios, comércio e justiça; a outra construção possuiu grande vinculação com a oratória e com os discursos direcionados ao público; e por fim a construção destinada a servir de moradia à divindade, na qual se encontrava também o altar destinado aos sacrifícios aos deuses.

Percebemos, com isso, que o Fórum Romano, coração da *Vrbs* e um verdadeiro museu que continha a história de Roma gravada em pedra, desempenhou um destacado papel nas cerimônias e festividades em homenagem à vitória de Otaviano sobre Marco Antônio e Cleópatra, bem como foi palco de uma verdadeira mudança topográfica na qual a imagem de Otaviano passou a ocupar lugar de

destaque em construções que se localizavam nos quatro lados que cercavam o amplo espaço central aberto do fórum. Construções essas estreitamente relacionadas com sua vitória em Ácio anos antes, e que contribuíram para perpetuar o nome e os feitos deste Imperador.

CAPÍTULO 5

REFLEXÕES SOBRE AS IDENTIDADES CRISTÃS A PARTIR DOS DISCURSOS CONTRA OS ARIANOS DE ATANÁSIO DE ALEXANDRIA (Séc. IV d. C)

Fernando D. Teodoro Moura¹

A vitória de Constantino na ponte Mílvia em 312² e a promulgação do Edito de Milão celebrado com Licínio em 313 exigiu dos membros do clero cristão uma maior reflexão tanto sobre essa nova relação que teriam com Império romano, quanto sobre suas disparidades político-doutrinárias internas (SANTOS, 2006:44; ANDRÉS-GALLEGO, 2007:13). No entanto, há a necessidade de se afirmar que essas duas situações não estavam de modo algum afastadas.

O que se observa, na primeira metade do IV século, é que as negociações/disputas internas e externas do corpo eclesiástico não se apresentavam de forma unívoca³, isso devido às comunidades cristãs, desde o princípio, terem possuídos internamente uma unidade bastante móvel, no sentido de responderem bem mais aos anseios delas mesmas do que a uma identidade político-social centralizadora e soberana (EHRMAN, 2009: 235). Entendemos que o que ocorre de excepcional neste momento é uma feroz intensificação, estimulada e patrocinada pela máquina imperial e promovida por elites clericais que lutavam entre si para ter a legitimidade de petrificar sistemas doutrinários⁴ e dogmáticos que institucionalizariam canais oficiais pelos quais todos os cristãos deveriam utilizar para reexperienciar a tradição judaico-cristã em um novo molde que ressignificava cada vez mais elementos da tradição grego-romano. Roberto A. Markus intitula

esse momento e seu livro como o *Fim do cristianismo antigo* (ALBA LÓPEZ, 2013; MARKUS, 1997: 26-27, DANIÉLOU, 1985).

Nesse ínterim, percebemos que com o acréscimo do poderoso elemento chamado Império romano às disputas internas cristãs se focalizaram cada vez mais a buscar a institucionalização da Igreja e sua relação com o Império Romano. Sabemos que desde o primeiro século tais disputas ocorriam no seio das comunidades cristãs que possuía por um lado, os cristãos apoiados à parábola do tributo a César (*Mateus. 22, 21*), a qual corrobora uma postura mais independentista; e do outro lado aqueles que estavam engajados ao dito “estado de Paulo” (*Romanos. 13, 1-14*) que demarcava os favores do Império como sendo dádivas de Deus e o Imperador enquanto representante desse na terra (MAIER, 1980:68; ROSA, 2008).

Nesse caminho, temos nos séculos seguintes dois grandes intelectuais que, com efeito, influenciaram pensadores cristãos como Atanásio de Alexandria e Hilário de Poitiers⁵. O primeiro deles é Orígenes⁶ que defendia que as relações dos cristãos com o Império Romano eram necessárias até mesmo à salvação (MAIER, 1980: 66). Tal perspectiva foi “amplamente desenvolvida por Eusébio, Bispo próximo do Imperador Constantino: a *pax augusta* realiza as profecias do Antigo Testamento sobre a paz dos povos e a monarquia corresponde ao monoteísmo” (MAIER, 1980: 67). Adverso a tais posturas temos as de Tertuliano⁷ que indicava que “nada era mais indiferente [a um cristão] do que a coisa pública” (Tertuliano. *El Apologético*, XXXVIII) e, assim, mediante inspiração do *Apocalipse* de João, afirma que

Roma constituía um aparato do poder do orgulho humano, uma inimiga dos santos de Deus. Sua crítica acerca da ética estatal romana predica a total secessão do cristão em relação estado de seu tempo: “sacra-

mento divino e juramento humano, signo de Cristo e signo de demônio, a luz e as trevas não podem caminhar nunca juntas, não se pode seguir, de uma só vez, dois poderes, a Deus e ao imperador (Tertuliano, *De Idolatria*, 18, 17. *Apud*: MAIER, 1980: 68).

As posturas político-doutrinárias de Tertuliano e Orígenes chegam ao IV século e substanciam uma tensa disputa por unidade, soberania e prestígio diante do poder Imperial. No mundo romano a busca por legitimidade sempre passou pela unidade simbólica, proposta por um complexo sistema religiosos, porém essa nunca girou em torno de uma única religião tida soberana e só verdadeira. Isso muda com uma gradativa adoção/patrocínio do cristianismo, pois ao se tornar o principal regime político-religioso favorecido pelo Império, tal coesão interna e conseqüentemente externa teve obrigatoriamente que ser forjada sob uma base identitária única.

Para que isso ocorresse, as litigantes posturas políticas dentre os Bispos cristãos assumiram o primeiro plano de importância (PIETRI, 2012:465). O que energizou mais as já frequentes contendas para conquistar o poder e a legitimidade de tecer uma estrutura conectiva que redefiniria os fundamentos da autoridade eclesiástica e referendaria uma nova imagem ao poder imperial.

Assim ver-se-á neste momento a necessidade de deslindarmos sobre a importante figura do Bispo na Antiguidade Tardia. E quem nos auxilia nessa tarefa é Averil Cameron, para quem os “Bispos eram homens de estudo e a maior parte possuía uma conscienciosa educação secular. Seus sermões, pronunciados em grandes acontecimentos públicos, como o funeral de um imperador; eram modelos de oratória clássica” (CAMERON, 2001: 82). Nesta mesma linha, Henri Irénée Marrou (1980: 67) afirma que

[...]alguns destes grandes pensadores cris-

tãos proviam de famílias aristocráticas, outros são introduzidos na classe dirigente pela qualidade de sua formação intelectual; são homens cultos e estavam entre os melhores de sua época. No plano da eloquência ou a filosofia, combatem com suas mesmas armas aos últimos defensores do paganismo.

Destarte, para Ramón Teja esses Bispos eram “uma espécie de poliedro: segundo o ponto de vista do observador, pois aparece como um sacerdote, um político, um retor, um jurista, um juiz, porém o resultado final é uma junção de todas elas” (TEJA, 1999: 75). Deste modo, o batismo não denotava de modo algum a abdicação da cultura clássica/pagã, mas tão somente a junção de algo a mais (RICHE, 1962:43). Assim sendo, tais prerrogativas potencializaram o cristianismo a atrair “novos homens que deram personalidade para a igreja [...] muitos dos principais teólogos e influentes políticos da Igreja veio de classes dirigentes, das grandes famílias nobres do Império” (MAIER, 1980: 49). Desse modo, tais Bispos

eram “realmente” filósofos. Eles encarnavam a antiga ideia de homens sábios, corajosos, e francos, mais, repetindo esses velhos papéis, eles intervinham com peso enorme nas novas significações. A forte colaboração religiosa de suas intervenções deu nascimento a um novo mundo de valores, caracterizado pela fé em sanções sobrenaturais, no interior de um sistema de regulação que era, até aquele momento, absolutamente profano. Os homens “formados pela Paideia” tiveram como principal preocupação a manutenção de uma classe governamental que respeitasse as noções clássicas de “conveniência”. Os bispos e os monges, por contraste, partilhavam da fúria e da piedade de um novo grande Deus (BROWN, 1998: 16-17).

Nesse caminho, Arnaldo Momigliano delinea que a Igreja foi, nesse período, capaz de seduzir as indivíduos mais proeminentes e doutos, “as mentes mais criativas: Ambrósio, Jerônimo, Hilário de Poitiers e Agostinho no Ocidente; Atanásio, João Crisóstomo, Gregório de Nazianzo e Basílio de Cesárea no Oriente” (MOMIGLIANO, 1989: 23). Esses, de acordo com o autor, ambicionavam o poder e sabiam que o encontrariam mais na igreja que no Império, de modo que “um homem poderia escapar da autoridade do Estado se adotasse a carreira eclesiástica” (MOMIGLIANO, 1989: 23). Assim, Momigliano (1989: 23-24) defende que estes Bispos

[...]combinavam a teologia cristã com a filosofia pagã e a habilidade política mundana com uma fé segura nos valores imortais. Poderiam dizer tanto aos cultos como aos incultos como deveriam comportar-se e, conseqüentemente, transformaram os aspectos externos e os significados internos da vida cotidiana de um número cada vez maior de pessoas.

Por sua vez, Peter Brown (1972: 97) assinala que grande parte dos Bispos na Antiguidade Tardia teve como base em suas formações elementos da cultura greco-romana. Estes eclesiásticos teriam estudado os escritos pagãos e lido escritos de Homero. Marrou defende que estas sínteses “não foram elaborações (...) apenas de dados da revelação, mas representam, tecnicamente, uma simples adaptação (...) da cultura dos cristãos gregos, já completamente impregnada de elementos clássicos” (MARROU, 1975: 485). De modo que

já não podemos dizer, como pretendia fazer Celso em 177-180, que a Igreja só escolhia ao seus entre os simples, os ignorantes e as pessoas mais grosseiras; desde então incluía e incluirá cada vez mais os homens que tem as-

similado plenamente a cultura intelectual de sua época em sua forma mais elevada e completa. Neles e por eles se chaga a cabo uma síntese, que os séculos revelarão indissolúvel, entre a fé cristã e a cultura clássica (MARROU, 1980: 66).

O historiador Moses I. Finley (1997: 42-46) afirma que o controle dos cânones era mister à organização dos sentidos fundamentais e estruturantes de uma política religiosa eficiente, pois o estabelecimento de hierarquias estava, segundo o autor, centrado no monopólio da reflexão desse material. Os indivíduos destas sociedades sujeitavam-se em grande medida à sua interpretação, conceitos como certos ou errados permaneciam submetidos às regras de comportamento (FINLEY, 1997: 42 - 46). Nesta linha, José Fernández Ubiña (2000: 439) ressalta que

Convertido na religião dominante do Império, e em breve a única oficial, sua hierarquia e seus adeptos tiveram que comprometer-se com a realidade de seu tempo de maneira menos especulativa e mais pragmática, especialmente com tudo o que afetava a segurança do Estado.

Para Gonzalo Bravo, a Igreja cristã passou nesse momento por várias etapas para desenvolver um sistema de poder suficientemente hierarquizado e assim estabelecer uma ortodoxia e uma base social que abrangesse os cristãos orientais e ocidentais e, por fim, uma certa valor diante do Império Romano que começa a desenvolver leis a seu favor (BRAVO, 2015: 27-28).

Foi nesse meio de grande conquista de grande proeminência por parte dos Bispos que veio a nascer Atanásio na região de Alexandria no norte do Egito. Tendo pais cristãos, que falavam o grego koiné, Atanásio veio a receber uma formação abalizada em preceitos clássicos (pagãos) e judaico-cristão na escola catequética de Alexandria, mais conhecida

como *Didaskaleion*⁸ (QUASTEN, 1973: 23). Informação essa que podemos deduzir indiretamente dos seus escritos *Historia arianorum*, na qual Atanásio menciona a perseguição da Tetrarquia, em 303 e 305, como sendo um acontecimento de sua infância, tendo, portanto, no máximo sete anos (Atanásio. *History of the Arians*, VIII, 64). Sabemos que

não há dúvidas de que tenha lido algo de Homero, Demóstenes, Platão e dos platônicos posteriores utilizando antologias e, a seu devido tempo, algumas obras cristãs como a *Preparação Evangélica* de Eusébio de Cesárea. Desenvolveu um estilo de prosa lúcida e despreziosa (talvez mais por imitação do que em virtude de educação formal) adquirindo ao mesmo tempo uma notável habilidade dialética (STEAD, 2002:188).

Para conhecermos a biografia de Atanásio as fontes mais importantes são, de um lado, os seus próprios escritos, tais como as *Cartas festais* e a *História acéfala*, por estarem mutiladas, e pelo outro lado, o Discurso 21 de Gregório Nazianzo o qual afirma que Atanásio se dedicou aos estudos clássicos tão somente o necessário para não parecer ignorante (Gregório de Nazianzo. *Panegyrique de S. Athanase*, 21, 6),

Entendemos ser uma tarefa demasiadamente árdua desenvolver aqui no pequeno espaço que temos uma história do cristianismo alexandrino, mas pontuemos algumas características do(s) cristianismo(s) nesta cidade no tempo de Atanásio. Com efeito era uma cidade do saber, conhecida por sua monumental biblioteca e pelas escolas religiosas e filosóficas (FERNÁNDEZ SANGRADOR, 1994:21). Situada no norte da África, a Alexandria na qual viveu Atanásio era desde tempos um ambiente de extrema conexão entre as mais diversas culturas que ali negociavam, mesclavam-se e tentavam impor-se uma as outras (MARTIN, 1996:117). Foi neste ambiente cos-

mopolita, multicultural e multirreligioso que cristãos, pagãos e judeus batalhavam não só por cada espaço, mas muito mais pela autoridade e pelo domínio da palavra verdadeira (HAAS, 1997:121; FERNÁNDEZ SANGRADOR, 1994: 25).

A Alexandria cristã ou cristianizada, pois na verdade ela nunca foi só cristã, só pagã ou judaica, sempre foi um espaço fronteiro de interconexões e trocas e lutas culturais, intelectuais e religiosas, conceitos esses que na verdade separados não fazem muito sentido para se pensar este mundo de todas as culturas e de nenhuma que era Alexandria (HAAS, 1997:13). Foi nesta atmosfera que surgiu "o pilar da igreja" como o exaltou Gregório Nazianzo no *Panegyrique de S. Athanase* escrito e pronunciado em Constantinopla no ano de 379.

Atanásio iniciou bastante cedo sua carreira eclesiástica tornando-se leitor na Igreja, da qual Alexandre era o Bispo, mas 318 tendo 23 anos foi nomeado Diácono recebendo então em seguida a nomeação para a posição de secretário do próprio Bispo Alexandre durante o primeiro semestre de 325 em Niceia da Bitínia (atual İzmit, província de Bursa, Turquia) (FRANGIOTTI, 2002:10; MARTIN, 1996:321-322). Não nos focalizaremos aqui na atuação de Atanásio no Concílio⁹, pois isso também demandaria muito espaço e tempo, mas sabemos que essa não resolveu em definitivo a questão.

Em 328, Alexandre morre e indica Atanásio para sua sucessão. Malgrado da grande oposição de alguns Bispos, Atanásio é elevado ao cargo de Bispo mesmo não tendo a idade mínima que era de 30 anos para se tornar Bispo (Sócrates de Constantinopla. *História Eclesiástica*, I, 15, 1-4; MARTIN, 1996:341). Sabemos que o episcopado de Atanásio perdurou por quarenta e cinco anos (296 à 373) e desses, dezessete ele passou exilado em cinco ocasiões por ordens de quatro diferentes imperadores romanos, os quais foram Constantino, Constâncio II, Juliano e Valente (FERNÁNDEZ HERNÁNDEZ, 1985: 215-216)

Atanásio de Alexandria foi sem dúvidas um escritor iti-

nerante, desenvolveu suas posturas político-doutrinárias em meio a esse ambiente hostil de intenso conflito/disputa não só pelo sagrado, mas por um novo sagrado embebido naquele momento pelo apoio/poder imperial romano. O quanto século, como também defende Polymnia Athanassuadi (2010: 36), é marcado por uma pseudomorfosis dos sentidos de orientação da sociedade romana de um senso antropocêntrico para um outro basicamente teocêntrica. Obviamente sempre houve uma linha bastante tênue entre os dois sentidos e na Antiguidade Tardia isso continua, mas o fator teocêntrico agora recebe maior força.

Sabemos que a trajetória de Atanásio esteve marcada por intensas lutas político-religiosas, as quais resultaram em cinco exílios a partir de 335. Os *Discursos contra os arianos* foram escritas nesse ambiente de exílio e é um contra-discurso aos escritos arianos que são repetidamente citados e refutados, isso porquê são, com efeito, validadores discursivos da narrativa atanasiana. É de notório saber que naquele momento era o cristianismo de tipo ariano que possuía o status, mesmo que momentâneo de ortodoxo, pois era outorgado pelo poder imperial romano. Talvez tal questão nos alvitre o porquê Charles Kannengiesser (1983:31) intitular esse discursos de *Tratado contra a Thalia*, pois nessa obra o Bispo alexandrino labora o tempo todo apresentando, explicando e refutando esse escrito do Presbitério Ário da cidade de Baucalis (CORTI, 2008: 319-320).

O primeiro exílio (335-337) de Atanásio ocorreu em um Sínodo em Alexandria; no segundo Sínodo liderado por Eusébio de Nicomédia, Atanásio foi condenado a ficar os anos de 339-346 em exílio; o terceiro e o quarto ocorreram quando o Imperador Constâncio II, de tendência ariana, assumiu poder sobre todo o Império Romano e apoiou os clérigos arianos a iniciarem uma campanha por todo o Ocidente (MARTIN, 1996: 403) . Logo, o terceiro exílio de Atanásio foi reafirmado em Arles (353), em Milão (355) e Béziers (356), sínodo que Hilário de Poitiers também é

mando ao exílio por se negar a reafirmar as condenações de Arles e Milão. Esses três sínodos são considerados a reafirmação do terceiro exílio de Atanásio que ainda seria exilado em 362 a 365 (STEAD, 2002: 188-189; LADARIA, 2006: 07).

Não há um consenso sobre a data de composição do *Discursos contra os arianos*. Discute-se que os mesmos teriam sido escritos de uma só vez por Atanásio de Alexandria em 356, ou foram escritos em diferentes momentos entre os anos de 339 a 346, ocasião de seu segundo exílio (KANNENGIESSER, 1983:375). Organizados por três livros subdivididos em pequenos capítulos nos quais ele apresenta, explica e contesta sobretudo os escritos de Ário, mas também de outros arianos, como Eusébio de Nicomédia e Astério, que juntos formavam os principais teóricos do arianismo da primeira geração (QUASTEN, 1973: 30).

Atanásio desenvolveu uma escrita em estilo de prosa e uma grande capacidade dialética, tendo escrito não só em grego mas também em copta (CAMPLANI, 2010). Posuindo como principal elementos validador de sua narrativa tanto a Bíblia grega, quanto algumas referencias aos trabalhos de outros cristãos tais como Inácio de Antioquia, Atenágoras, Irineu de Lion e Orígenes (ERNEST, 2004:114).

O *corpus Athanasianum*, escrito em grego Koiné¹⁰ e copta, se encontra organizado em quatro tomos (do 25 ao 28) compilados pelo francês Jacques Paul Migne em sua *Patrologia Graeca*. Sua composição literária soma aproximadamente 38 escritos, os quais podem ser agrupados em três grandes grupos: obras *históticas*, *apologético-dogmáticas* e as obras *pastorais* (SÁNCHEZ NAVARRO, 2002: 25-27)

Os *Discursos contra os arianos* fazem parte das obras dogmáticas de caráter antiariana¹¹, subdividido em três pequenos livros escritos em grego (KANNENGIESSER, 1983). O primeiro discurso inicia-se aludindo sua formação

clássica, pois apresenta um prelúdio (I-X) na qual adverte sobre a *Thalia*, obra do Presbítero Ário, os maus usos feitos nessa dos textos bíblicos e, por fim, Atanásio assevera uma refutação dessa heresia e com esse mesmo propósito o Bispo se delonga até o final do segundo discurso. No terceiro discurso, considerado mais tardio e até inautêntico por alguns especialistas, como Kennengiesser (1983:93-94) que defende que foi escrito possivelmente por um aluno de Atanásio, também começa com um abreviado prólogo e segue debatendo a unidade/identidade entre Deus e Cristo, a questão da geração do *Logos* e em sua última parte, Atanásio conclui seu argumento contra os arianos, afirmando que o Cristo não era posterior à vontade do Pai, e, portanto, igual no tempo. (RIBERA MARTÍN, 2010: 12-16).

Jacyntho Lins Brandão enfatiza, em seu importante livro *Em nome da (in)diferença: o mito grego e os apolo-gistas cristãos do segundo século*, que ainda no IV século, e enquanto produto de um ambiente helenístico, o cristianismo¹² “continua a buscar os contornos de uma religião¹³ pelo estabelecimento de dogmas e pelo exclusão do que se consideraria heterodoxo” (BRANDÃO, 2014: 23-24, 30). Para Brandão foi por meia do estabelecimento de fronteiras¹⁴, que eram bem fluidas, tanto entre o “seu irmão siamês, o “judaísmo”, quanto de seu, no mínimo, padrasto, o “paganismo” [...] que torna possível a criação da própria ideia de “religião”” (BRANDÃO, 2014: 30).

Tais querelas delimitariam o próprio conceito do que seria um Deus cristão¹⁵, o que, conjecturamos, afastaria o cristianismo um pouco mais de sua origem judaica, pois ao afirmar, como faz Atanásio de Alexandria (*Discursos contra os arianos*, I, 21) que existia um Deus Filho e um Deus Pai que eram um só Deus, mas não uma mesma pessoa, os cristãos estavam a compor uma identidade e um tipo de monoteísmo frontalmente divergente daquela judaico¹⁶ (BOYARIN, 2013:34). Para ser mais preciso, houve uma reformulação do

que seria/deveria ser um Deus cristão, que não era, ou era bem diferente, daquele outro judaico, isso, com efeito, aludia à necessidade de uma nova (re)organização da identidade cristã. E isso não se deu, com efeito, com total imparcialidade em relação aos interesses do Império Romano e, por conseguinte, do poder sagrado de seu imperador (SILVA, 2003:85).

Henri-Irénée Marrou (1980: 77) destaca, em seu clássico livro, *Decadência romana ou Antiguidade Tardia? (Século III-VI)*, enquanto ponto central de tais debates, as dificuldades de se determinar, de modo permanente e legítimo entre todas as comunidades cristãs, um só tipo de relação entre os homens e Deus. Importância disso se deve ao fato de que “uma vez de acordos sobre Deus, os homens se sentem unidos no essencial; sem acordo não há comunidade religiosa possível, aí a própria comunidade humana está ameaçada” (MARROU, 1980: 77).

Desse modo, Marcel Simon e Andre Benoit (1987, p. 147) evidenciam que o cristianismo surgiu no “mundo antigo essencialmente sob a forma de uma pregação, um *kérygma*” não sendo desde seu início uma doutrina clara, precisa e organizada por uma elite clerical aglutinadora e suficientemente legítima diante de todas as comunidades. Mas que com a adesão do Império Romano tais questões começaram a mudar, pois a liberdade de culto promulgada pelo Império os permitiu intensificar o corolário debate sobre a unidade político-doutrinal.

André Leonardo Chevitarese defende em seu livro, intitulado *Cristianismos. Questões e Debates Metodológicos*, que a mensagem da “boa nova”, construída pela memória bíblica¹⁷ (ou memórias bíblicas), deve ser entendida por suas muitas possibilidades de orientação (CHEVITARESE, 2016: 09). Para o autor, o cristianismo “desde os seus primórdios, seguindo bem de perto a sua matriz judaica, caracterizou-se por ser um imenso mosaico de percepções.

Daí melhor entendê-lo como um movimento plural, do que singular” (CHEVITARESE, 2016: 22). Pois se no primeiro século, a mensagem cristã foi entendida e transmitida de modos diversos, no segundo os cristãos iniciaram um processo de sistematização dessa mensagem. Sabemos que os primeiros cristãos compartilhavam esse conteúdo teológico comum, porém com contrastantes entendimentos dessas informações (FAIVRE, 2011: 27; STARK, 2006).

Logo, nossa reflexão parte da premissa que nenhuma postura político-religiosa¹⁸ destes bispos, Hilário, Atanásio de Alexandria, o presbítero Ário¹⁹, Eusébio de Cesárea e outros, estavam imparcialmente desvinculadas de conquistar as benesses, ou, no mínimo, o apoio para livre culto, do imperador romano (MARVILLA, 2007). E o regente imperial, neste momento, não abria mão do apoio e da obediência destes bispos (RAPP, 2005: 235; TEJA, 1995: 114).

Henri Bergson, em *Merière et Mémoire* (1999:31), auxilia-nos a pensar como as memórias são conservadas. Para ele, existem dois tipos de memória: uma memória-contração, na qual múltiplas lembranças são contraídas em um ponto mínimo; e uma memória-lembrança, que seria toda a extensão das lembranças passadas (DELEUZE, 1999: 47). Nessa linha, Jo l Candau assevera que a memória é sempre a consubstancialização atualizada do passado, “mais do que uma reconstituição fiel do mesmo” (CANDAU, 2012: 09). De tal modo, Gilberto Velho também assegura que memória e projetos “são amarras fundamentais. São visões retrospectivas e prospectivas que situam o indivíduo [...] dentro de uma conjuntura de vida, na sucessão das etapas de sua trajetória” (VELHO, 2003:101).

Assegurando o cuidado teórico-metodológico, tais posturas sobre a (con) substancialização da ausência, via a narrativa memorialística, podem auxiliar-nos a refletir especificamente sobre as maneiras pelas quais os cristãos realizaram o seguinte processo: uma contração memorial que buscou cen-

tralizar as múltiplas orientações, provenientes das divergentes, às vezes até mesmo contraditórias, memórias derivadas de experiências cristãs que foram (re)apresentadas em uma forma/imagem politicamente engajada às propostas político-eclésiásticas, que buscavam arquitetar uma específica identidade cristã que outorgasse ao Império Romano tardio uma unidade simbólica.

Deste modo, fica manifesto que nosso trabalho parte da premissa de que a memória cristã seja sempre seletiva/construtiva/plural, que (re)apresenta e (re)ordena algo ausente por meio de novos encadeamentos que, feito deste modo, produzem novos sentidos/orientações. Neste caminho, asseveramos que a memória transporta marcas do tempo, o que possibilita aos indivíduos a incorporação fantasmática de elementos que sendo simbolicamente substancializados produzem legitimidade. Assim, a memória “é retenção efetiva e “quente” dos “traços” inscritos na tensão tridimensional do tempo que permanente a tece” (CATROGA, 2009, p. 16).

CAPÍTULO 6

A AUTORIDADE EPISCOPAL E A SANTIDADE FEMININA EM OBRAS HAGIOGRÁFICAS DEDICADAS A MULHERES NO PERÍODO MEROVÍNGIO

Juliana Prata da Costa¹

Considerações iniciais

Nosso objeto neste trabalho vincula-se às relações entre a autoridade episcopal e a santidade² feminina construída em documentos dedicados às mulheres (LE GOFF; SCHMITT, 2002: 449-463) produzidos no reino franco³ no contexto do século VI. De modo específico voltamo-nos a compreender de que maneira foi estruturada este tipo de religiosidade, àquele associado às santas, em escritos atribuídos a bispos, na Primeira Idade Média. Este aspecto que privilegia a atuação feminina no âmbito da Igreja⁴, à luz da atuação episcopal,⁵ é de fundamental importância ao levarmos em conta as relações de dominação presentes no interior do campo religioso.⁵

A documentação principal deste trabalho são duas hagiografias, uma dedicada a Radegunda, escrita por Venâncio Fortunato,⁶ outra produzida em homenagem a Monegunda, por Gregório de Tours,⁷ além de documentos auxiliares, que de certa forma também embasaram nossa análise, como uma carta e atas conciliares do período merovíngio. Em particular, duas interseções nos interessam: a santidade e a atuação dos bispos. Com o objetivo de privilegiar aqui, portanto, essas duas categorias: hagiografia e episcopado, atentando para as

ligações que permeiam a sistematização de modelos de conduta femininos e os representantes das dioceses.

O reino dos francos se caracterizou naquele período pela presença de grupos de origens distintas no mesmo território, pelo constante processo de expansão de fronteiras, pelo menos, até 537, a conversão de Clóvis, e consequentemente, a elevação do culto niceno à condição de religião oficial do reino. Além disso, cabe mencionar as questões dinásticas que configuraram a política interna merovíngia e resultaram em enfrentamentos constantes, conflitos e disputas que dificultaram uma maior integração entre as regiões.

Ao mesmo tempo, o decorrer do século VI foi um período de significativa expansão dos mosteiros na Gália e, consequentemente, de maior desenvolvimento do papel exercido pelos monges na hierarquia eclesiástica. Nesse sentido, as trajetórias das mulheres destacadas neste trabalho estarão associadas, em maior ou menor medida, à instituição monástica. O que se modificará será a forma de atuação destas santas nos mosteiros, seja sobre as práticas ascéticas ressaltadas nos documentos, o cargo exercido ou pelo tipo de relações sociais mencionadas nas obras.

A relevância de tal empreitada se faz notável particularmente pela associação desta produção intelectual, em suas formas variadas de discursos, como um dos instrumentos de legitimação da Igreja no contexto em questão. Inicialmente no processo de cristianização, e logo em seguida, nos momentos de consolidação e expansão eclesiástica nos reinos romano-germânicos, a padronização dos ritos, a iniciativa de registrar certos modelos e a escolha específica de quais obras copiar e, portanto, preservar, se fizeram presentes como recursos utilizados nesse ínterim.

Ainda nesse sentido, a hagiografia pode ser definida como um gênero literário, incluso na literatura cristã, composto por manuscritos inspirados pelo culto aos santos

e com o intuito de propagá-los. A escrita hagiográfica tem como foco os personagens sagrados e de maneira genérica objetiva a edificação dos fiéis, como um discurso de virtudes dentro de uma perspectiva moralizante.⁸

A atribuição desempenhada pela hierarquia eclesiástica, sobretudo pelo episcopado, na propagação dos relatos e dos próprios cultos demonstra certa apropriação dessas narrativas com o objetivo de fortalecimento da instituição. Nossa proposta está voltada essencialmente para o estudo desses documentos para perceber de que forma tais obras contribuíram para a construção do discurso ortodoxo sobre a santidade feminina. Além de nos questionarmos acerca das maneiras como a manifestação da religiosidade destas mulheres está atrelada à autoridade do bispo.

Nosso problema principal envolve a indagação sobre como as trajetórias das santas foram construídas nas *vitae* de Radegunda e Monegunda, com destaque para os seguintes aspectos: as virtudes exploradas pelos hagiógrafos, as práticas ascéticas e a manifestação monástica exaltadas em cada um dos escritos, o estabelecimento de relações sociais e, essencialmente, as ligações de tais protagonistas da santidade feminina no período merovíngio com as autoridades episcopais daquele momento, a quem estavam submetidas.⁹ Assim como observar as confluências e divergências de cada uma dessas categorias nos documentos.

Partindo da leitura prévia das fontes, percebemos que o modo como ambas as santas tiveram suas trajetórias narradas nas obras não foi o mesmo. As vidas possuem traços comuns relacionados à estrutura dos relatos, mas apresentam particularidades no desenvolvimento do trato da santidade explorada por cada um dos hagiógrafos. As virtudes ressaltadas, bem como um número mais ou menos expressivo de ações miraculosas, as temáticas associadas aos milagres, a origem familiar, a autoria, além do realce dado aos vínculos estabelecidos com as autoridades episcopais de seu entorno,

serão alguns dos elementos particulares que diferenciarão as duas. Por outro lado, ambas as santas são provenientes do reino franco, possuem linhagem nobre, foram hagiografadas por bispos de destaque do período merovíngio, voltaram-se para práticas ascéticas após o ingresso na vida religiosa e são referências da santidade feminina na conjuntura privilegiada.

A documentação e a santidade feminina

A primeira hagiografia apresentada foi dedicada a Radegunda¹⁰ pelo poeta e bispo de Poitiers, Venâncio Fortunato (ANDRADE FILHO, CHARRONE, 2013: 8-34), na segunda metade do século VI, com trinta e nove capítulos. A versão que utilizamos foi traduzida para o espanhol por Francisco Pejenaute Rubio, publicada na *Archivum*, revista da Faculdade de Filologia da Universidade de Ovideo,¹¹ em 2007.

O hagiógrafo elabora nesta *Vita* uma minuciosa descrição sobre o desafio ascético empreendido por Radegunda tanto na corte¹² como no regime de castidade e pobreza a que ela se submete posteriormente, após o ingresso na vida religiosa (PEJENAUTE, 2002: 383-427). Entre as privações passadas por ela o autor cita o jejum prolongado, a pouquíssima oferta de comida, as constantes vigílias, as orações frequentes e a sede a que submetia.

Além disso, outras demarcações aos sacrifícios corporais em sua trajetória estão delimitadas por meio da referência ao uso do cilício, correntes e anéis metálicos salientando a perspectiva de recusa ao prazer. Na corte, fundou em Saix um asilo para enfermos e dedicava-se a estes cuidados e à oração até que conseguiu a separação de Clotário,¹³ em 555. Em Poitiers, Radegunda instituiu o mosteiro de Santa Cruz onde viveram cerca de duzentas religiosas.

O conjunto de relatos hagiográficos atribuído a Gre-

gório,¹⁴ conhecido como *Vita Patrum*, reúne vinte pequenas narrativas dedicadas a figuras veneradas. Destes escritos, a maior parte deles narra a trajetória de santos que viveram na Gália. Segundo Martin Heinzelmann, um aspecto importante é a diversidade de personagens privilegiados, sendo quatro monges, doze abades e seis bispos, além da monja Monegunda. Ou seja, há que se ressaltar a presença, entre os distintos protagonistas das hagiografias, de uma mulher (HEINZELMANN, 2001: 174-176).

A estrutura dos relatos segue um padrão comum: são iniciados por um prólogo, geralmente baseado em um tema edificante, logo em seguida temos a apresentação do protagonista da *vita* e, posteriormente, o relato em si. De modo geral, poucas informações pessoais são fornecidas sobre os santos, tendo na maioria dos casos apenas a região de origem e a vinculação familiar, como elementos essenciais. A partir daí são enumerados os milagres operados pelos hagiografados em vida, tendo três categorias de feitos como aquelas que receberam maior destaque em todo o conjunto: as curas, os exorcismos e o dom de previsão do futuro. Por fim, é relatada a morte do protagonista como confirmação da santidade, frequentemente citando ações miraculosas no pós-morte relacionadas, sobretudo ao túmulo e às relíquias.

Nossa opção na escolha em priorizar o relato sobre a viúva e reclusa de Tours, que narra seu ingresso no isolamento monástico após a morte de suas duas filhas, diante de todo o conjunto foi eleita por algumas razões. Dentre elas a mais significativa se deve ao fato de que Monegunda foi a única mulher que teve sua trajetória incluída na compilação. Como nosso objetivo era compreender as questões já apresentadas neste projeto em relação à santidade feminina, ou seja, em escritos que privilegiaram especificamente a trajetória religiosa das mulheres, elegemos esta predileção.

Em relação às características de diferenciação entre ambas as trajetórias podemos mencionar que no caso da *Vita Sancti Radegundis* o hagiógrafo trata de uma hagiografada em particular, enquanto no segundo caso Gregório opta por incluir o relato sobre a monja em um conjunto documental com caráter hagiográfico. Além da autoria, também distinta, a estrutura das duas difere em relação ao tamanho, sendo a obra atribuída a Fortunato aquela que possui maior quantidade de capítulos.

Os acontecimentos privilegiados nas vidas também são díspares: no caso da rainha os elementos destacados estão associados à sua origem, com destaque para a linhagem familiar associada à realeza mesmo anteriormente ao matrimônio, e mantida após o mesmo, a não sujeição ao casamento e a ânsia pela entrada na vida religiosa, permeada por práticas ascéticas duras, recorrentes e intensas. Já no capítulo dedicado a Monegunda na *Vita Patrum* é ressaltada a vida de casada, a maternidade e a filiação à reclusão após a morte de seus dois filhos. A ascese é mencionada em seu relato também, porém com menos veemência.

Por fim, salientamos que na narrativa sobre a santa de Poitiers há menção à manutenção de uma rede de relações variada e prestigiada, formada por reis, bispos e nobres que são em alguns casos identificados, em outros não, associada também à casa monástica fundada por ela, e que teria inclusive intercedido nos conflitos que envolveram o mosteiro de Santa Cruz. Cenário que não se repete no documento sobre a monja de Tours: a hagiografada não é descrita como uma personagem que mantém relações com figuras de prestígio de forma direta ou nomeada na documentação, as referências nesse sentido estão voltadas para o patrono da região, Martinho, principal nome que servirá de modelo para os santos, e portanto para as hagiografias na Gália, naquele período.

A santidade e as mulheres: uma discussão historiográfica

Para Castellanos (2004: 417) é possível a delimitação de um modelo comum presentes nas *vitae* caracterizado por dados como: aspectos sobre o nascimento do protagonista, informações a respeito da educação, o momento de conversão, os milagres realizados, o momento da morte, entre outros. Contudo, segundo o autor, o cerne dos estudos que priorizam a documentação hagiográfica deve vincular-se às especificidades que marcam a conjuntura de produção. Entre estas: a região, a vinculação, a origem, as relações sociais e de poder, por exemplo. Alinhamo-nos a esta perspectiva, já que nosso interesse está pautado em observar como a santidade feminina é construída no discurso episcopal.

É fundamental, neste ponto, compreender as pesquisas que possuem as hagiografias como objeto de estudo histórico partindo dos bolandistas. Com a segunda geração desse grupo, para além da publicação de materiais, notamos a demarcação de um caráter histórico na análise das narrativas, a partir de um tratamento mais crítico, apesar da continuidade da visão positivista. Na contrapartida, a crítica feita por Amaral à iniciativa deste movimento está ligada ao desprovimento da essencial função hagiográfica, para o autor: não denotar o indivíduo, o particular, e sim o coletivo, o hagiógrafo. Segundo ele, é notória a importância do imaginário como eixo interpretativo das trajetórias dos santos, por meio de elementos como o maravilhoso, o comportamento e a mentalidade (AMARAL, 2013: 46).

Ao pesquisarmos acerca dos trabalhos desenvolvidos¹⁵ no Brasil particularmente sobre a vida de Radegunda não encontramos nenhum resultado.¹⁶ Em âmbito internacional (COATES, 2000: 1109-1137), vale lembrar a contribuição contundente de escritos dedicados aos poemas de Venâncio Fortunato como os de M. Roberts, J. George, e B. Brennan (RO-

BERTS, 2009; GEORGE, 1995; BRENNAN, 1992: 145-161).

Este último tem se debruçado sobre os escritos de Fortunato de forma especial, inclusive quanto à imagem do bispo no período merovíngio nas obras em poesia do autor. Além disso, escreveu um artigo especificamente sobre Radegunda e o início do desenvolvimento de seu culto em Poitiers (BRENNAN, 1985: 340-354).

Sobre os escritos de Gregório de Tours identificamos um número substancial de iniciativas neste sentido (HEINZELMANN, 2001; MCNAMARA, 2002: 199-210; FREITAS, 2014). Grande parte destes voltados para as temáticas relacionadas à realeza e ao episcopado no período merovíngio, principalmente na obra chamada de História dos Francos, atribuída ao bispo. Tratando especialmente daquelas de cunho hagiográfico, segundo Peter Brown, uma preocupação constante por parte das lideranças dos bispados era incluir modelos de comportamento e conduta a serem seguidos, com objetivo de manutenção social. Assim, os membros do episcopado buscavam constantemente garantir sua posição de poder ao escolherem trajetórias favoráveis baseadas nestes modelos (BROWN, 1999: 38-55).

James acrescenta que a motivação principal de produção, para além do objetivo comum do tipo de relato em relação ao encorajamento de fiéis, era a exaltação das duas cidades mais relevantes no percurso do hagiógrafo: Clermont e Tours (JAMES, 1985). Isto porque os protagonistas que tiveram suas vidas incluídas na compilação estão associados a ambas as localidades de alguma forma, e evidenciar isso seria vincular o poder e atuação eclesiásticos àquelas regiões. Para Heinzelmann, em contrapartida, para além do caráter edificante, a pluralidade de registros na *Vita Patrum* pode ser compreendida como uma tentativa de inclusão ali dos diferentes segmentos sociais (HEINZELMANN, 2001).¹⁷

Van Dam aponta que as relações de amizade e prote-

ção entre Venâncio e Gregório e entre os dois e Radegunda é um elemento notório (VAN DAM, 1993). A existência de passagens que evidenciam cumplicidade, laços fraternos e talvez amorosos sustentam a imagem de uma rede de apoio formada na corte de Sigeberto, um dos enteados da santa, recurso fundamental em situações conflituosas que ocorreram naquela conjuntura envolvendo tais personagens (VAN DAM, 1993). Esta característica sustenta nossa iniciativa em analisar as relações de poder que permearam a escrita e propagação das *vitae* (SILVA, 2008: 40; WOOD, 1994:54).

As vidas consideradas francas, para além de numerosas, tratam de personagens bastante diversos, incluindo um número substancial de relatos dedicados a santas. A proposta de Jo Ann Mcnamara se volta para a santidade feminina no reino franco ao longo do século VII. De acordo com a autora, na Gália merovíngia emergiu um novo modelo de santidade: a “ativa”, por meio do qual a senhora monástica abria mão da situação de conforto anterior para viver em reclusão, mas não se afastava dos problemas externos da comunidade na qual estava inserida (MCNAMARA, 1992: 8).

Ou seja, alinhamo-nos em parte a esta perspectiva ao defendermos que as mulheres santas não eram membros passivos no campo religioso e sim que as mesmas participavam das disputas pelo capital, mesmo que muitas vezes somente ou inicialmente pelas margens do campo. Contudo, a partir da análise prévia da documentação e das leituras já feitas, discordamos das autoras na medida em que estas afirmam que a participação das mulheres merovíngias em relação aos elementos da santidade ocorria de forma tão autônoma e desprendida.

De acordo com Jaime Krainer, nas últimas décadas os estudos sobre as hagiografias do período merovíngio

vêm crescendo de maneira contundente (KREINER, 2014: 1-5). Primeiramente, devido à questão da abundância de santos que tiveram o culto promovido naquele momento. Em segundo, por conta da variedade de aspectos que podem ser trabalhados, como: a datação, a dinâmica social, a expansão da religião cristã e os conflitos políticos.

Outro aspecto destacado pela autora foi o estabelecimento de redes entre os mosteiros (KREINER, 2014: 5-6). Isto porque, as vidas mencionavam recorrentemente outros santos, casas monásticas, monges, abades e membros do episcopado que mantinham algum tipo de relação com o protagonista e/ou com o seu entorno. Assim, os hagiógrafos buscavam alcançar certa audiência na promoção do santo descrito inserindo elementos literários, históricos e legais (KREINER, 2014: 5-6), contemplando assim interesses dos diferentes grupos sociais, essencialmente da elite.

Aspectos teórico-metodológicos e considerações parciais

Como conceitos fundamentais, ainda nesse sentido, destacamos algumas categorias do sociólogo Pierre Bourdieu. O primeiro deles é o *campo*, principalmente o religioso, caracterizado como um espaço estruturado da realidade social cuja dinâmica depende, na grande maioria das vezes, da posição de seus ocupantes neste espaço. Para o autor, é dentro do campo que ocorrem as lutas constantes entre o novo agente, que tenta impor o direito de entrada neste local, e o dominante que se empenha em defender o monopólio adquirido, excluindo a concorrência (BOURDIEU, 1989: 59).

Com base nessas concepções entendemos o campo religioso no contexto de produção dos documentos como um ambiente estruturado em relações objetivas que se expressa por meio da disputa interna entre a ortodoxia da Igreja, os dominantes, e os demais grupos, os dominados, pelo controle da autoridade legítima.¹⁸ É importante notar que a

relação de forças que constitui esta estrutura se relaciona à busca pelo monopólio do capital (BOURDIEU, 1989: 15-144).¹⁹

Assim, os que detêm uma posição superior se utilizam de estratégias de conservação, enquanto os que possuem menos capital tendem a fazer uso de recursos que alteram as regras já estabelecidas naquele interior. Assim, ao nos questionarmos a respeito da propagação de modelos de santidade feminina, delimitados por bispos na escrita das vidas, percebemos de forma evidente o exercício de autoridade considerada autêntica, impulsionado pelo *habitus*²⁰ que lhe é conferido pela Igreja (BOURDIEU, 1989: 57).

O trabalho religioso realizado pelos produtores, sejam eles investidos de poder institucional ou não, caracteriza-se pela resposta a partir de um determinado tipo de prática ou discurso a uma categoria própria de necessidades ímpares a certos grupos sociais. Em nosso contexto de pesquisa identificamos os bispos como principais representantes da gestão do monopólio dos bens de salvação e as hagiografias como um dos mais significativos exemplos desses bens. A constituição do campo religioso acompanha a destituição objetiva dos grupos que não têm acesso ao capital religioso, ou seja, daqueles que são excluídos do pertencimento ao campo (BOURDIEU, 1989: 39).²¹

No entanto, cabe lembrar que segundo a nossa concepção as mulheres pertencentes às famílias aristocráticas ou mesmo à realeza, como as hagiografadas em questão, conseguiam ao menos participar das disputas no interior do campo,²² e para isso também compartilhavam de um *habitus* comum às demais mulheres dominantes dessa estrutura. Acreditamos que a santidade será um elemento fundamental nesse sentido, por meio do qual as protagonistas conseguirão ocupar o espaço de disputa, apesar de estarem inseridas em um contexto de domina-

ção²³ exercida pelos homens (BEAUVOIR, 2016: 136).

A partir de todo o exposto, já identificamos algumas questões: de que formas as mulheres ocupavam este espaço de disputa? Como os relatos sobre estas personagens retratam as tentativas de participação no *campo*? De que maneira o papel de destaque destas santas interfere na disputa por capital na estrutura? Como a trajetória edificante contribuiu para que Radegunda e Monegunda fossem reconhecidas pela hierarquia eclesiástica? Esta contribuição foi a mesma? Em quais aspectos elas se aproximavam e se diferenciavam?

Acreditamos que grande parte de nossos questionamentos serão respondidos com o andamento da pesquisa, ou seja, ao procurarmos compreender como o bispo, considerado um porta-voz autorizado na Gália no século VI a partir da posição de autoridade e prestígio que ocupava, se utilizava da produção intelectual para caracterizar a santidade feminina, agentes que estavam à margem no campo, sendo as hagiografias exemplos das expressões, privilegiadas nesse sentido, que nos permitem observar tais elementos.²⁴

A escolha pela comparação, tal como a proposta por Kocka (KOCKA, 2003: 39-44),²⁵ pressupõe que as unidades de comparação possam ser separadas umas das outras. Assim, esse trabalho será norteado pelos questionamentos distintos, como casos independentes que serão reunidos analiticamente para, então, refletirmos acerca das similaridades e diferenças entre eles, etapas que deverão realizadas no percurso de escrita da tese.

Como forma de demarcar o processo investigativo tendo como base a documentação elegemos eixos de comparação que nos auxiliem no alcance dos objetivos e no teste das hipóteses, por conta da impossibilidade de comparar totalidades e podermos, então, cotejar aspectos. Optamos pelas seguintes unidades: monacato, virtudes, milagres e relações com o episcopado.

Por fim, trazemos as contribuições de Bloch sobre o método comparativo (BLOCH, 1998: 119-150). Segundo ele, dois aspectos seriam imprescindíveis: alguma similaridade entre os fatos, por um lado, e por outro, algumas dessemelhanças no ambiente em que estas aproximações ocorram. Por isso, a escolha destes documentos especialmente se mostra eficaz, já que apresentam confluências, como em relação à tipologia documental, às temáticas privilegiadas e por terem como protagonistas as mulheres. No entanto, também notamos distanciamentos: as trajetórias percorridas, as regiões de produção dentro do reino franco, além da autoria.

Nossa hipótese é que os modelos de santas propagados por Fortunato em Poitiers e por Gregório em Tours são diferentes porque, para além do objetivo de atingir um público-alvo maior e distinto, as relações sociais, segundo o que identificamos nas hagiografias, mantidas pelos hagiógrafos com as protagonistas e destas com o episcopado local eram diferentes. Enquanto Radegunda teve uma hagiografia dedicada exclusivamente a ela, foi rainha, se tornou amiga pessoal de Venâncio e participou de situações conflituosas com outros membros da hierarquia eclesiástica. Monegunda, por outro lado, tem sua trajetória incluída em uma compilação hagiográfica e não apresenta nenhuma ligação evidente de parentesco, amizade ou inimizade, com Gregório ou com bispos de seu entorno.

Sendo assim, os aspectos em comum identificados nos relatos estariam associados aos *topoi* hagiográficos e, portanto, ao *habitus* compartilhado. E as dessemelhanças dos distintos perfis de santidade e monásticos vinculam-se à manutenção de ligações desiguais entre essas mulheres e o episcopado da região. Tal proposição reforça a possível concorrência na disputa pelo capital no campo, visto que os bispos, membros da hierarquia, desejavam fortalecer a ordem social estabelecida, tentando subtrair as ameaças mais incisivas.

Por fim, cabe destacar que acreditamos que estas santas estavam associadas a uma manifestação específica de colaboração no campo religioso por meio de um conceito, ainda incipiente, sobre o qual temos nos debruçado: o de “santidade impulsionada”, ou seja, a sistematização da ideia de que elas desfrutavam de certa autonomia ao passo que, simultaneamente eram sustentadas por uma figura de autoridade.²⁶

P A R T E I I

O MEDIEVO: DISCURSOS E PODERES

CAPÍTULO 7

A IDADE MÉDIA SOB A PERSPECTIVA DA HISTÓRIA DOS CONCEITOS: O ESTUDO DO CONCEITO DE INFANTE.

Dr. Carlos Eduardo Zlatic¹

As fontes escritas são um dos suportes privilegiados para a pesquisa historiográfica a respeito da Idade Média. Não se trata, com essa afirmação, de reduzir a importância do recurso às imagens de variadas tipologias, moedas, medalhas e brasões, ou ainda os vestígios arqueológicos, mas de reconhecer o peso que o registro escrito impõe ao medievalista. Ora, os manuscritos, documentos régios, nobiliárquicos ou eclesiásticos, crônicas, inquirições, livros de feitos e de linhagens, todos esses depósitos da memória possibilitam que as vozes do passado possam ecoar até o presente. Mesmo as tradições orais da medievalidade somente nos chegam por via dos registros escritos.

Mas esse diálogo através do tempo não se estabelece na mesma linguagem entre as partes. Não me refiro somente aos aspectos gramaticais da língua, mas ao significado que o léxico experimenta no contexto próprio de uma realidade histórica, marcada por seus aspectos sociais, políticos, econômicos e culturais. Reside, portanto, no estudo das palavras do passado, a chave para mais bem compreender o que aquelas pessoas têm a nos informar. Dentre esse conjunto de termos, o conceito ocupa lugar singular como aglutinador de significados e indicativo da realidade histórica que orienta o seu emprego.

Pensemos em uma situação hipotética. Imaginemos um neto que, de tanto ouvir do pai as proezas de seu avô – infante morto na 2ª Guerra Mundial enquanto integrava

a Força Expedicionária Brasileira –, resolve visitar o Monumento Nacional da Segunda Guerra Mundial, no Rio de Janeiro. Já próximo do local, cruza a praça, a avenida e, antes de atravessar a seguinte, apercebe que essa se chama Infante Dom Henrique. Desavisado, e impregnado pelos significados do presente, o orgulhoso jovem logo conclui que esse só pode ter sido outro soldado, de maior destaque e merecedor de ser lembrado como nome de rua.

Insistamos um pouco mais nesse exercício imaginativo. Curioso com a possibilidade de o tal Dom Henrique ter cerrado fileiras, ombro a ombro, com o corajoso avô, o jovem olha para os lados e, seguro, saca o celular para buscar por informações daquele que nomeia a avenida. Surge a pequena imagem de um senhor, bigode e chapéu; Duque de Viseu; infante português; importante figura dos descobrimentos; morto em 1460; filho do rei João I de Portugal. Definitivamente, os dois infantes não estiveram lutando juntos nos mesmos campos da Itália e são atributos distintos que glorificam os homenageados.

O que justifica que dois homens tão apartados no tempo quanto os contextos históricos nos quais se inseriram suas vidas sejam chamados igualmente de infantes? Ora, se na contemporaneidade essa palavra designa também os soldados de infantaria, essa denominação pode ser compreendida, dentre outros aspectos, pela importância que os exércitos passaram a deter na dinâmica política e militar de Estados centralizados e ciosos do monopólio da violência. Essa mesma explicação não pode ser replicada, contudo, para a compreensão do emprego daquele mesmo termo por aqueles que viviam no reino de Portugal ao longo da Idade Média.

Consideradas essas inquietudes, o presente ensaio² pretende refletir sobre a relevância do exercício de uma história filológica e da História dos Conceitos para a compreensão do passado. No caso em questão, buscaremos

voltar essas reflexões para o entendimento do conceito de infante na perspectiva daqueles que viveram e integraram a sociedade medieval portuguesa, mais precisamente a partir do que nos sugerem os documentos régios. Notadas as nuances no emprego do conceito de infante desde o século XII ao XIV, abre-se a possibilidade de compreender a dinâmica social, política, econômica e cultural a partir dos indícios oferecidos pela análise da palavra em seu contexto.

O conceito e a pesquisa historiográfica

Partiremos das palavras de Marc Bloch, que afirma: “[...] para o grande desespero dos historiadores, os homens não tem o hábito, a cada vez que mudam de costumes, de mudar de vocabulário” (2001: 59). Em concordância com esse alerta, é necessário que aquele que busca compreender o passado não perda de vista que os significados carregados pelas palavras são determinados pelo contexto histórico e se prendem diretamente à realidade que envolve aqueles que as empregam. Contudo, os homens não criam um conjunto lexical inteiramente novo a cada modificação dos elementos históricos que os cercam; alguns termos são cunhados, enquanto outros tantos experimentam modificação em seu significado e, portanto, no seu uso. É desse pressuposto que busco partir para desenvolver minha análise.

O esforço em compreender as palavras do passado pelo conjunto de significados que detinham para os que as registraram pode ser constatado em muitas das pesquisas de medievalistas que, preocupados em fugir do anacronismo impostos pelo olhar contemporâneo por sobre a Idade Média, oferecem análises profundas a respeito da sociedade medieval a partir do estudo dos con-

ceitos. Dois exemplos podem ser aqui apresentados.

Com o intuito de construir um modelo explicativo para o feudalismo, Alan Guerreau buscou compreender o léxico que designava as formas de poder na Idade Média. Conforme apresentado pelo historiador francês, *dominium*, que em Cícero significava banquete, passou a contemplar um conjunto de significados que, ao longo da Idade Média, designavam a detenção de poderes sobre a terra e os homens que nela habitavam. De modo similar, *potestas*, sinônimo de poder de um magistrado no período antigo, passou a indicar os pressupostos da autoridade do *seignorie*, palavra que também experimentou uma alteração de sua acepção desde a Idade Antiga para a medievalidade, deixando de fazer referência a alguém com idade avançada para nomear daqueles que ocupavam o cume da sociedade feudal (GUERREAU, 1982: 219-221).

Partindo dessa compreensão, Alan Guerreau defende que o poder de domínio do senhor englobava terra e homens de maneira indissolúvel. Esse entendimento não apenas atua como um dos pilares da teoria desenvolvida pelo autor acerca do sistema feudal, como também funciona como ponta de lança de suas críticas às interpretações marxistas a respeito da Idade Média, negando a existência da noção econômica entre uma classe de senhores e outra de produtores (GUERREAU, 1982: 222).

Foi também recorrendo ao léxico que José Mattoso buscou argumentos para defender a existência do feudalismo em Portugal. Criticando as análises demasiado jurídicas e a abrangência de determinados modelos, como o francês, o historiador português defende que a presença de um conjunto de termos no vocabulário medieval português comprova a existência de um padrão de relações orientadas por uma cultura feudal, terreno de investigação mais fecundo para aquele debate do que a rigidez dos padrões institucionais. Assim, termos como *fidelis* – advin-

do de *fides*, *fé* –, *homagiun* – a homenagem feita entre *senior* e o *vassalus* –, *honor*, *amor* ou *amigo* atuam como indicativos da vigência de uma mentalidade vassálica que transpassava a sociedade de Portugal na Idade Média (MATTOSO, 1993a: 115-163).

Se até esse ponto temos tratado o entendimento do conceito como dado, é preciso buscar os elementos que o caracterizam e o dotam de atributos possibilitadores de seu entendimento por um prisma historiográfico. Reinhart Koselleck, historiador alemão e um dos referenciais para o pensamento metodológico e o exercício da História dos Conceitos, afirma que, embora toda palavra tenha um significado, nem todas podem ser consideradas um conceito, esse demanda certo nível de teorização para sua formulação (KOSELLECK, 1992: 134-135). Essa necessidade deriva justamente do entendimento de que a gama de experiências particulares somente pode ser compreendida quando integrada em um conceito, tornando capaz ao indivíduo entender as experiências passadas e se preparar para as demandas vindouras (KOSELLECK, 2004: 28).

Os conceitos são, portanto, vocábulos nos quais se concentra uma multiplicidade de significados [...] Uma palavra contém possibilidades de significado, um conceito reúne em si diferentes totalidades de sentido. Um conceito pode ser claro, mas deve ser polissêmico [...] O conceito reúne em si a diversidade da experiência histórica assim como a soma das características objetivas teóricas e práticas em uma única circunstância, a qual só pode ser dada como tal e realmente experimentada por meio desse mesmo conceito (KOSELLECK, 2006a: 109).

Assim entendido, o conceito carrega consigo uma variedade de significados reunidos a partir de experiências históricas possíveis de serem entendidas a partir do uso de

uma palavra. Contudo, existem as limitações da língua. Segundo Koselleck, a semântica é imprescindível para qualquer comunicação, ao passo que o desconhecimento prévio das palavras e seus significados impossibilitam qualquer entendimento entre as pessoas ou alguma formulação conceitual. Essa semântica, expõe o autor, nos é dada de maneira prévia, preexiste ao indivíduo, fator que impõe uma diacronia ao uso do conceito, advinda justamente do conjunto de significados que o passado lhe impôs (KOSELLECK, 1992: 140-141).

A força diacrônica inerente aos conceitos coexiste com sua dimensão sincrônica, aquela que se revela no momento de seu uso, reiterando os significados da palavra, mas potencialmente promovendo alterações circunstanciais, ocorridas de acordo com as possibilidades oferecidas pelas estruturas sociais, políticas, econômicas e culturais do contexto histórico (KOSELLECK, 2004: 29).

Ao compreender o conceito nessas duas dimensões – com uma carga de significados dada diacronicamente que se efetiva em seu emprego sincrônico ao contexto histórico –, constata-se que qualquer alteração no significado de um conceito enfrentará a resistência das acepções passadas nele depositadas (KOSELLECK, 2006b: 102). Partindo dessa constatação, a História dos Conceitos busca detectar a partir de quando determinadas palavras experimentam um processo de teorização, as formulações conceituais advindas dessa operação e as possíveis alterações de significado a partir de seu emprego em determinado contexto. Nas palavras de Reinhart Koselleck:

Defendo a hipótese de que todo conceito é sempre concomitantemente Fato (Faktor) e Indicador (Indikator). Todo conceito é não apenas efetivo enquanto fenômeno linguístico; ele é também imediatamente indicativo de algo que se situa para além da língua [...] Todo conceito articula-se a um certo contex-

to sobre o qual também pode atuar, tornando-o compreensível (KOSELLECK, 1992: 136).

Dito de outra forma, todo conceito atua como vinculação entre o aspecto da semântica e do conjunto lexical disponível aos falantes e os fenômenos históricos do contexto, relação essa que coloca a História dos Conceitos em estreita vinculação com a História Social. Enquanto esta recorre aos textos e às palavras que os compõem para propor interpretações para as sociedades; aquela busca, a partir das ferramentas de análise linguística, definir os significados dos conceitos segundo os vestígios de seu uso no passado. Contudo, a comprovação de suas hipóteses está sujeita a exegese textual, ou seja, a sua relação com os fatores extralinguísticos. “A isso se segue uma exigência metodológica mínima: a obrigação de compreender os conflitos sociais e políticos do passado por meio das delimitações conceituais e da interpretação dos usos da linguagem pelos contemporâneos de então” (KOSELLECK, 2006a: 103).

No que toca seu processo metodológico, a História dos Conceitos deve selecionar aquilo que diz ou não respeito aos conceitos que se pretenda estudar em um conjunto de textos – documentos oficiais, manifestos, petições, correspondências, jornais, livros, dicionários, enciclopédias e outras fontes –, podendo restringir sua análise a uma mesma tipologia textual ou ainda ampliando seu escopo para o *corpus* linguístico. Em seguida o pesquisador deve proceder com a leitura cuidadosa do material selecionado a fim de detectar as nuances e pequenos indicativos de possíveis mudanças no emprego de um conceito em sua estrutura semântica, separando as afirmações linguísticas de cada um desses trechos e entendendo-as em seu enquadramento específico naquela situação. Esgotada essa etapa, é possível inquirir as fontes a respeito de suas relações com o contexto histórico de sua produção (KOSELLECK, 1992:137; 142-145).

A História dos Conceitos é, portanto, um método de crítica das fontes voltado para a análise de termos de fundamental conteúdo social e político, os conceitos. Para tanto, recorre não apenas à história da língua, mas também ao contexto histórico, ação que se pauta no entendimento de que a semântica ultrapassa sua dimensão linguística para se vincular ao âmbito sócio-político que orienta seu emprego. Debruçando seus esforços em compreender as perspectivas diacrônicas e sincrônicas do léxico, busca-se traduzir os conceitos do passado para o entendimento da contemporaneidade, o que promove a redefinição científica dos significados lexicais anteriores (KOSELLECK, 2006a:103-104).

É justamente esse o esforço que propõe a pesquisa a respeito do conceito de infante. Ou seja, buscar qual o significado reconhecido pelos documentos régios portugueses àquele termo, conforme possível de ser revelado pelas circunstâncias de seu emprego quando observadas a partir de duas perspectivas: a linguística, que nos aponta para a semântica do vocábulo, e a extralinguística, capaz de revelar a relação estabelecida com o contexto histórico e que, por consequência, envolve a sua escolha. Vejamos.

As fontes e um possível conceito de infante

O conjunto de fontes selecionadas para buscar desvendar qual o conceito de infante ao longo do tempo em que a dinastia de Borgonha ocupou o trono do reino de Portugal é composto pelos documentos régios – marcadamente os registros chancelares e testamentários – e pelo Libro de los Estados, escrito pelo nobre castelhano D. Juan Manuel, que relegou à posteridade uma definição para o conceito de infante, da qual partiremos:

Et *infante* quiere decir en latin «niño pequeño», et este nombre han todos los niños pequeños, et este nombre les dan en cuanto están en edad de inocencia, que quiere decir que son sin pecado [...] et *infans* quiere decir «infante». Et porque los fijos de los reys son los mas honrados et los mas nobles que ningunos que son en el mundo, tovieron por bien los antiguos de España que, como quier á cada niño pequeño llaman en latin *infans*, quanto el nombre de romance que llaman « infante » non tovieron por bien que lo llamasen á otro sinon á los fijos de los reys; et tovieron por bien que nunca perdiesen este nombre, mas que siempre los llamasen infantes, lo uno por la nobleza que han mas que las otras gentes [...] (LIBRO DE LOS ESTADOS, 334).

Antes de passar ao tratamento dos documentos régios, é preciso que nos detenhamos de maneira mais detalhada a definição que D. Juan Manuel nos apresenta. Primeiramente, ele foi filho do poderoso infante D. Manuel, portanto, neto de Fernando III e sobrinho de Alfonso X de Castela. Descendente direto da linhagem régia, a obra do letrado nobre carrega a intencionalidade de corroborar para o fortalecimento de seu estatuto social, exaltando o prestígio do sangue que corria em suas veias e que remetia aos detentores do poder régio castelhano. Ainda assim, a intencionalidade do autor não impede que tomemos sua definição de infante como ponto de partida para as reflexões que ocuparão as linhas seguintes.

A explicação oferecida por D. Juan Manuel nos é particularmente rica pelo conjunto de indicações que oferece, possibilitando uma melhor compreensão acerca do conceito que nos ocupa nesse estudo. No que diz respeito à linguística, o trecho supracitado nos aponta

para uma transformação na grafia da palavra, escrita *infans* em latim e *infante* em romance, mudança que foi também acompanhada pela alteração de seu significado e emprego, deixando de ser aplicada a todos os meninos pequenos para designar unicamente a prole régia.

As alterações de grafia, significado e emprego da palavra *infans* e *infante* apontam para uma redução do emprego da palavra, que deixou de designar um grupo social indistinto para definir somente os filhos dos reis, já que segundo o pensamento de D. Juan Manuel eles seriam detentores de maior honra e prestígio nobiliárquico que todas as demais pessoas. Esse caráter teórico-explicativo em torno do vocábulo aponta para um possível marco no nascimento do conceito de infante.

Dadas as suas intenções e o caráter de sua escrita, o *Libro de los Estados* constitui importante fonte para os propósitos dessa pesquisa, capaz de oferecer uma definição para o conceito de infante a partir da perspectiva de um destacado nobre daquele contexto, suprindo, dessa maneira, a aridez característica dos documentos régios, os quais não carregam a intenção de explicar aquela sociedade, mas de registrar a memória e a ação do poder régio. Assim, se por um lado as palavras de D. Juan Manuel oferecem um entendimento possível para o vocábulo, somente os documentos régios são capazes de desvelar o emprego ou ausência do termo ao longo do tempo, as condições de sua aplicabilidade e as nuances de seu significado.

Os registros documentais dos reis de Portugal da primeira dinastia encontram-se integralmente disponíveis em versão digitalizada no site do Arquivo Nacional da Torre do Tombo e parcialmente publicados em edições acadêmicas. Optou-se pelo uso dos documentos de Afonso Henriques e Sancho I, publicados em duas edições por Rui Pinto de Azevedo, das Chancelarias de Afonso III, transcritos por Leontina Ventura e António Resende de

Oliveira, de D. Dinis, da qual somente o segundo volume foi publicado por Rosa Marreiros, de Afonso IV e de Pedro I, ambas coordenadas por A. H. de Oliveira Marques. Os registros chancelares de Afonso II, Sancho II, Dinis e Fernando I foram consultados em suas versões originais³.

Analisados em seu conjunto, os documentos dos reis de Portugal registram o uso do título de infante por Afonso Henriques até 1139, sendo que a partir do ano seguinte começou a figurar com a designação de rei e, desde então, aquele termo desapareceu dos registros régios, sendo os filhos e filhas dos reis portugueses tratados como reis e rainhas. Essa indistinção se manteve até os primeiros anos do século XIII, quando o rei Sancho I voltou a usar o título de infante, atribuído aos filhos segundos D. Pedro e D. Fernando, enquanto Afonso – primogênito e herdeiro do trono – e suas irmãs eram chamados de rei e rainhas. Com a ascensão de Afonso II ao trono, portanto a partir de 1211, a prole régia voltou a ser nomeada pelo termo de infantes, uso que permaneceu inalterado até finais da dinastia de Borgonha.

As informações levantadas pelo exame dos documentos régios vão ao encontro do que Henrique da Gama Barros já havia observado a respeito dos títulos dados aos reis de Portugal e seus descendentes. Nas palavras do historiador português:

Até primeiros anos do século XIII o título de rei dava-se também a todos os filhos legítimos do imperante, e no mesmo caso dava-se às filhas o título de rainhas [...] Desde 1207 chamam-se infantes os segundos genitos, continuando, porém a denominar-se rei o primogênito, e rainhas todas as filhas. Mas em 1211 aparece já o título de infante, *infans*, aplicado também ao sucessor da coroa e às filhas do rei; e esta prática torna-se constante desde o reinado de Afonso II. Foi, segun-

do parece, o primogenito do rei D. Duarte o primeiro herdeiro da coroa que se chamou *príncipe* (BARROS, 1946: 209-210).

Temos, portanto, que o título de infante foi atribuído aos filhos dos reis de Portugal e distinguia a honra e a nobreza entre aqueles que descendiam diretamente do sangue real e os outros que, mesmo quando descendentes de nobres, não gozavam do mesmo prestígio daqueles a quem estava aberta a possibilidade de sucessão ao trono. Parece ter sido esse o entendimento implícito na documentação régia produzida desde Afonso Henriques a Fernando I, portanto, ao longo de toda a dinastia de Borgonha.

Contudo, conforme anteriormente apontado, o título de infante nem sempre foi atribuído aos filhos dos reis de Portugal que, durante os governos dos dois primeiros monarcas do reino, foram também chamados de reis e rainhas. Esse costume foi alterado a partir do reinado de Afonso II, quando a prole régia tornou a ser designada por aquele título. Observada sob a perspectiva da História Política e Social do reino de Portugal, o desaparecimento e o retorno do conceito pesquisado sugerem alterações nas dinâmicas da sociedade e do poder, questão sobre a qual se pretende oferecer algum contributo.

O conceito de infante no contexto da dinastia de Borgonha

O período que abrange os governos dos três primeiros reis de Portugal é de fundamental importância para o estudo do conceito de infante nesse reino, e mesmo quando o termo desaparece da documentação régia, ainda é capaz de oferecer significativos indícios para o estudo da legitimação e função social dos monarcas, formação e fortalecimento do princípio dinástico da sucessão régia e os conflitos no interior da própria linhagem real.

Afonso Henriques aparece designado por infante ou príncipe até 1139, passando a proclamar-se rei a partir de fevereiro ou abril de 1140 (MATTOSO, 1993a: 215). O título de infante atribuído a ele – filho do conde Henrique de Borgonha, e neto de Afonso VI de Leão e Castela – colocava em destaque, segundo José Mattoso, “[...] sua ascendência régia e reivindicava uma dignidade superior à dos condes e o direito de, eventualmente, suceder nalgum dos Estados governados por seu avô” (MATTOSO, 1993b: 58). Portanto, o termo designatório daquele que seria o primeiro rei de Portugal salientava as possibilidades de acesso ao trono, abertas pelo elemento chave do sangue régio.

Imbuído das prerrogativas possibilitadoras para empreender a ocupação do trono e se unindo aos nobres portugueses politicamente insatisfeitos, Afonso Henriques pôs em curso as manobras que o levariam à posição de suserrano e, na sequência, à almejada independência de Portugal em relação ao poder régio leonês. Primeiramente, derrotou a mãe D. Teresa na Batalha de São Mamede, em 1128, vitória que significou um golpe para o controle de Leão sobre o Condado Portucalense, provocando a reação de Alfonso VII de Leão e Castela em episódios de conflito que, apesar das tentativas de solução por meio de acordos políticos firmados entre o monarca português e o leonês, marcaram o horizonte político e militar dos dois reinos ibéricos nos anos seguintes.

Diante das tensas relações dos dois reinos ibéricos, Afonso Henriques buscou fortalecer a almejada autonomia de Portugal em relação a Leão com o recurso a autoridade papal, pretendendo assim angariar importante base de apoio político para sua causa. Foi com esse intuito que demonstrou sua intenção de se colocar sob a vassalagem da Santa Sé, vínculo negado pela Igreja, que reconheceu a independência do reino de Portugal apenas em 1179, quando o papa Alexandre III outorgou a bula *Manifestis Probatum*.

Correndo lado a lado com as relações estabelecidas com o reino de Leão e a Santa Sé, a presença muçulmana na Península Ibérica foi outro elemento de fundamental importância para a compreensão do processo de autonomia do reino de Portugal, marcadamente por ter sido após sua vitória sobre o inimigo religioso na Batalha de Ourique, em 1139, que Afonso Henriques passou a se autoproclamar rei, como atestam os documentos a partir do ano seguinte. O primeiro monarca português e seu sucessor, Sancho I, deram continuidade a Reconquista Portuguesa, logrando importantes avanços na fronteira sul por sobre os muçulmanos, os quais responderam com pesadas ofensivas que, apesar da recuperação de algumas praças, não tirou o saldo positivo da expansão territorial portuguesa.

Constata-se, portanto, que o caráter belicoso do ambiente peninsular foi constante ao longo a governança dos dois primeiros reis portugueses, impondo uma situação adversa à independência do reino, à qual a habilidade guerreira de Afonso Henriques e de Sancho I – marcadamente do primeiro – foi capaz de fazer frente, contribuindo para a sustentação da posição de Portugal enquanto reino ibérico autônomo. A guerra assumiu, assim, elemento consolidador da monarquia, conforme afirma José Mattoso:

Se as vitórias guerreiras de Afonso Henriques lhe permitiram usar o título de rei e aos seus súditos e pares considera-lo como seu legítimo soberano, foi também a guerra que consolidou a autoridade e lhe permitiu transmitir o título e a independência a seu filho Sancho I. Foi ainda a guerra que lhe assegurou um território suficientemente amplo para deixar de ser apenas um condado e se tornar um verdadeiro «reino», com várias províncias (MATTOSO, 1993b: 64).

Temos, portanto, que o fortalecimento da autoridade

de de Afonso Henriques lhe possibilitou as garantias para transmitir, antes mesmo de sua morte, o poder régio ao primogênito, Sancho I, em 1169 (MATTOSO, 1993b: 88). Assim, o rei associava seu herdeiro ao trono enquanto Portugal experimentava a paulatina consolidação de sua condição de reino independente no âmbito ibérico, contribuindo para o fortalecendo da imagem do herdeiro do trono como futuro chefe mandatário da unidade territorial. Ao assim proceder, o primeiro rei de Portugal também demarcou o modelo sucessório que se manteria até Fernando I (1367-1383), abalado somente pela deposição de Sancho II: sucessão dinástica primo e unigênita.

A indistinção caracterizada pela homogeneidade do título de rei ou rainha aponta para a igualdade da dignidade compartilhada por todos esses atores sociais, indicando que o elemento do sangue régio colocava pais e filhos em um mesmo patamar de estatuto social, ou seja, o mais elevado. Ante a necessidade de um dos membros de sua prole para lhe suceder como governante do reino – ou seja, herdar sua autoridade de chefe militar e político –, foi adotada a primogenitura masculina como sistema de sucessão, oferecendo notoriedade para o primeiro filho homem, cujo nome aparece de maneira destacada, como comprovam os documentos régios de Sancho I quando se referindo ao futuro Afonso II.

Contudo, a ordem dos demais irmãos e irmãs não segue o esquema dinástico linear determinado pelo elemento masculino, por vezes sucedendo ao nome do rei Afonso, os da rainha D. Teresa e D. Sancha, e somente depois os de D. Pedro e D. Fernando, que chegam mesmo a serem tratados como infantes entre os anos de 1205 e 1210. Essa ordenação nos indica que havia uma preocupação em destacar aquele que, dentre os filhos, seria o responsável por herdar a autoridade régia, ou seja, o primogênito varão, enquanto os demais apareciam ordenados da maior para a menor idade – desconsiderando o sexo.

A desvinculação entre essas duas esferas inerentes à figura do rei – a autoridade e a dignidade do sangue – pode ser entendida enquanto consequência da alteração em torno da própria função régia, impelida a assumir caráter público. O princípio dessa nova orientação política pode ser constatada, segundo José Mattoso, na crescente influência dos oficiais administrativos do reino sobre as ações de Sancho I, em especial o chanceler Julião de Pais, de quem possivelmente partiu o entendimento – advindo de sua formação em Direito – acerca da necessidade da autoridade régia se afirmar por sobre o poder senhorial, laico ou eclesiástico (MATTOSO, 1993b: 101).

É sob essa perspectiva da mudança da orientação do poder régio que José Mattoso, analisando o testamento de Sancho I, conclui:

Na mente de Sancho I talvez prevalecesse ainda a ideia de garantir a transmissão intacta do património familiar, mais do que uma função pública. Mas na chancelaria e nos serviços administrativos da coroa, ia-se tornando cada vez mais firme a convicção de que a função régia não era propriedade privada, mas uma magistratura pública [...] (MATTOSO, 1993b: 109).

Se com Sancho I a ideia da função pública da autoridade régia não passava de uma tímida orientação, ela ganhou força com seu sucessor. Afonso II foi o primeiro rei a irromper a condição de *primus inter pares* ao fazer sua autoridade ultrapassar a dos nobres, iniciando sua atuação contra o poder senhorial e as prerrogativas nobiliárquicas (VENTURA, 1992: 425), atitude detonadora de conflitos com importantes membros da nobreza, inclusive as rainhas suas irmãs que, detentoras de castelos herdados de Sancho I, criaram imbróglios em torno da prestação de homenagem por essas terras ao monarca português seu irmão.

Assim, quando Afonso II chamou para si a detenção

suprema da autoridade régia por sobre os poderes senhoriais, aprofundando o caráter público da função régia, vemos a efetiva retomada do título de infante ou infanta para designar toda a prole régia, como demonstram os registros chancelares que carregam os nomes de seus filhos e filha: Sancho, Afonso, Fernando, Leonor. Esses mesmos documentos ainda demonstram que a sucessão dinástica em linha masculina havia se enraizado em Portugal – os nomes dos membros masculinos precedem o elemento feminino.

Pode-se inferir, a partir dessa reflexão, que Afonso II, cioso de sua posição de poder superior a todos os demais grupos sociais do reino, inclusive da própria linhagem régia, buscou o destaque e elevação de sua titulação por sobre a dos filhos, que a partir de então voltaram a ser chamados de infantes. Essa ação promoveu a singularização do título de rei, agora atribuído tão somente àquele homem que detinha a autoridade maior do reino.

A guerra aberta pela oposição entre o rei Afonso II e as rainhas suas irmãs não pode ser reduzida tão somente a um desentendimento pontual no seio daqueles que integravam a linhagem régia. Esse conflito tocava diretamente o ordenamento dos poderes e sua distribuição entre os reis e seus filhos, campo dentro do qual as disputas perduraram mesmo depois do retorno do conceito de infante e sua atribuição à prole daquele monarca e seus sucessores. Para essa afirmação, corroboram as ocasiões de enfrentamento entre o rei D. Dinis e os homônimos infantes D. Afonso, o primeiro deles seu irmão e o segundo, seu filho e futuro Afonso IV.

Considerações parciais

Considerando o debate apresentado nas linhas anteriores, nota-se que as pesquisas desenvolvidas pe-

los medievalistas têm demonstrado há algum tempo a preocupação em mais bem compreender o léxico empregado pelos homens da Idade Média, marcadamente por aqueles que deixaram registradas as palavras que acompanharam e tornaram inteligível o exercício de seus poderes. Se por meio de um tratamento histórico-filológico ou pelo método da História dos Conceitos, mais atenta às modificações semânticas e suas relações com o âmbito extralinguístico na perspectiva da longa duração, esse exercício tem demonstrado suas potencialidades no estudo dos significados atribuídos pelos sujeitos do passado a determinados termos centrais para a compreensão da dinâmica daquela sociedade e que, justamente por isso, experimentaram processos de modificações no decurso da história que nos distanciam das definições que lhes eram próprias no contexto da Idade Média.

No que toca ao caso específico do conceito de infante, atualmente esse vocábulo não deixou de ser usado para nomear os filhos dos reis, embora também seja empregado para designar as unidades de infantaria das forças militares. Por sua primeira acepção, a presença da palavra mostra ser rara na fala cotidiana contemporânea, marcadamente naquelas sociedades que não cultivaram apreço pelo seu passado monárquico. Mesmo em países que mantêm a tradição das figuras reais, o conceito de infante está longe de ser compreendido como o fora na Idade Média. Ora, a sociedade contemporânea não mais concede a eles as prerrogativas de engrandecimento social e político que a medievalidade conferiu.

Compreendido pelas palavras de D. Juan Manuel e corroborado pela aplicação nos documentos régios dos monarcas da dinastia de Borgonha, o significado do conceito de infante atuava como título de distinção para a prole dos monarcas portugueses, denotando o prestígio social inerente àqueles que nasciam no seio da linhagem régia e que, por

essa prerrogativa, tinham aberta diante de si – sobremaneira o filho primeiro e herdeiro – a possibilidade de assumir o trono e, portanto, o exercício da autoridade régia. Constatada a manutenção desse significado ao longo do recorte temporal estudado, as variações de presença e ausência do vocábulo em estudo nas fontes documentais atuam como indícios de mudanças sociais no interior da própria linhagem régia e nas relações políticas mantidas com os grupos sociais do reino e fora dele, assim como das concepções acerca da função social do suserano, problemáticas para as quais o desenvolvimento dessa pesquisa pretende oferecer maiores contributos.

CAPÍTULO 8

NEGOCIAÇÕES DIOCESANAS E CONFLITOS SENHORIALS: A POLÍTICA EPISCOPAL NA PENÍNSULA IBÉRICA DO SÉCULO XII

Bruno Gonçalves Alvaro¹

Preâmbulo

A atuação dos bispos-senhores nas fronteiras e territórios ibéricos no século XII tem nos possibilitado o aprofundamento daquilo que denominamos como *poder senhorial-episcopal*, um tipo de poder específico que resume uma série de tensionamentos entre inúmeras dioceses durante, praticamente, toda a Idade Média Central.

As muitas disputas de terras e o estabelecimento dos seus limites foi um assunto em constante pauta nos concílios e nos acordos com as monarquias. Eram inevitáveis os enfrentamentos entre os bispos possuidores de senhorios. Duas frentes eram possíveis e válidas no balé das estolas: os embates armados, que tendiam a ser dispendiosos, e o combate no campo da ordem jurídica, cujas resoluções, mesmo abrasivas, demandavam menores perdas de vidas.

Neste texto, analisaremos como a política episcopal agiu frente aos conflitos senhoriais. Ao se valer de negociações em cujo pano de fundo estampava-se a piedosa imagem dos bispos, quando, na verdade, a pintura completa era composta pelos seus traços de senhores, tornava evidente o postulado de que um bom bispo seria inexis-

tente se também não fosse um bom senhor.

No teatro das disputas, o cenário para os atos

O século XII na Península Ibérica não se presta muito a apresentações. É um contexto bem estudado pela historiografia e documentado nos arquivos. Entretanto, ainda pode nos reservar um fértil solo para refletirmos sobre as relações de poder que se constituíram, ora por rupturas, ora por continuidades Idade Média adentro. No caso específico dos muitos véus, que mesmo tão frágeis definiam as fronteiras entre os territórios de Castela, Leão, Galícia, etc., os anos iniciais deste século são importantes para visualizarmos as cores que ditariam as estratégias de negociações no decorrer do processo de consolidação das forças em marcha na configuração das políticas encabeçadas por uma aristocracia complexa, que tinha em suas fileiras monarcas, rainhas, príncipes e princesas buscando seus espaços de poder lado a lado, ombro a ombro com senhores cujas famílias tinham origens longínquas ou que iam se moldando conforme o roteiro quase sempre não ensaiado.

As “políticas”! O plural não é meramente ilustrativo. Nos tensionamentos por espaço de ação, a legitimidade e a autoridade não são ignoradas: o discurso documental assim insiste pelas mãos daqueles que o trouxeram ao mundo. Os notários trabalham, lutam na missão de contemplar um raio de reconhecimento aos homens e mulheres que batalham por se manter no topo da interessante estrutura social medieval.

Na *Hispania*, os diversos tipos de processos que perpassaram a senhoriação colocaram em evidência maior a necessidade de políticas que ultrapassavam a simples lógica da imposição de um “poder monárquico”. A aristocracia cristã ibérica constituía por si só um organismo tão plural que nem mesmo o conceito de *feudalismo* – tão debatido desde os séculos XVIII e XIX e, ain-

da hoje, pedra de tropeço no caminho das escrivainhas dos medievalistas – daria conta em definir os múltiplos cenários no teatro político ibérico medieval.

Assim, as monarquias ibéricas ao verem seu reflexo no espelho, não identificavam apenas sua imagem, mas percebiam claramente às suas costas, ao seu lado, no entorno da moldura, se formarem variados desenhos, tão diversos que os personagens formavam paradoxalmente uma coesa simetria: a da *aristocracia*, cuja definição tão bem expôs Joseph Morsel, que implicava na “noción de gobierno de los hombres por una minoría considerada (por ella misma o por otros) como la de los ‘mejores’” (MORSEL, 2008: 13).

Ora, não tomemos aqui por inocente nossa afirmação. Quando nos referimos que a *aristocracia cristã* medieval era coesa, não significava que não se tensionavam as forças na busca por um espaço na política medieval, demarcando assim os posicionamentos e – por que não? – quando possível, suas funções, mesmo que a modo de encenação. Contudo, o que chamamos atenção é justamente a noção de aristocracia cristã e o denominador comum no jogo de disputas internas: a *dominação* social. E é todo o processo de dominação que nos leva a defender a coesão aristocrática, que teve no cristianismo medieval seu sustentáculo principal para o emprego de táticas e estratégias para impor e tentar manter seu domínio.² Finalmente, concordamos que:

El término *aristocracia* permite así integrar esas capas rurales y urbanas superiores que los discursos *ulteriores* excluyen de la nobleza, pero sin las cuales la aristocracia no hubiera podido reproducirse, por cuanto absorbe sus elementos más dinámicos; la cima sólo es cima gracias a la base. Obliga por otra parte a examinar tanto las relaciones entre domi-

nantes y dominados como las relaciones de alianza, de oposición e incluso de dominio entre estos mismos dominantes, y cuya lógica se basaba a menudo en la reproducción de las establecidas entre dominantes y dominados. Sin embargo, esta aproximación no debe confundirse con la de los señores o el señorío, incluso aunque sea evidente que, desde un punto de vista sociológico, los señores eran con mucha frecuencia los mismos personajes que los *aristócratas*. Pero su dominio reposa también en otros factores, especialmente ideales, como se ha visto, lo que obliga igualmente al examen de las relaciones de la aristocracia con la más poderosa productora medieval de ideología, la Iglesia – el alto clero, que constituye sin duda la fracción eclesiástica de la aristocracia – (MORSEL, 2008: 13-14).

De fato, não se trata aqui de pensar, quando visualizamos “dominantes” e “dominados”, somente na relação entre “senhores” e “camponeses”, mas, sim, nas complexas relações sociais que partem da busca pela dominação, sobretudo, territorial.³ Por isso mesmo, ateremos-nos aqui a apenas uma parcela desta *aristocracia cristã*. Talvez, aquela que melhor lidou com as mudanças de direção dos ventos que sopravam frio na região da *Extremadura*. Aqueles rincões de fronteiras móveis onde cristãos e muçulmanos disputavam entre si sua parcela de poderio e, muitas vezes, cristãos entre cristãos – após rechaçarem a presença da dominação islâmica – também rivalizaram por influência.

Trataremos dos bispos. Personagens interessantes, pois sempre caminharam entre a salvação e o pecado. Sempre se viram obrigados a agir de forma a tomar as rédeas em prol dos “interesses” de Deus, é claro. O Deus vivo e pulsante. Aquele que de maneira perfeita expressava o *dominium*.

Mas os bispos não são apenas os pastores de rebanhos. Aliás, para serem bons pastores e terem suas ovelhas próximas de sua visão para serem tosquiadas no momento certo, eles necessitavam estar atentos. Precisavam ver do alto da torre de vigia. E no exercício imaginativo que todo historiador deveria praticar sustentado pela documentação, não é difícil de visualizar um bispo em alerta com a aproximação de outros bispos, com o avanço das fronteiras, com a perda de terreno. O desenrolar desses movimentos estratégicos e calculados tem no *senhorio* seu principal estímulo. É ele que incita esses homens a se fortalecer cada vez mais, a avançar *Extremadura* adentro ora em nome de algum santo, ora encenando um serviço prestado e representado pelas alianças entre monarquia e Igreja. Mas no fundo, no fundo, pelo prazer que não podemos ignorar: o de conquistar e reconquistar!

O *senhorio*, sabemos, é muita coisa naquele período. Talvez, um pouco menos difícil de se definir que seu irmão-siamês *feudalismo*, ele está inevitavelmente atrelado à terra, mas, a partir dela, não se limita e vai além, torna-se “um tipo de poder, não estatal, próximo, rude e privatizado” (BARTHÉLEMY, 2002: 465), até mesmo, um direito. E, me parece, para muitos historiadores uma quimera que nos assusta em nossas trajetórias investigativas. E por logo se converter num conceito historiográfico tão amplo, como bem afirmou Dominique Barthélemy (2002), o *senhorio* poderá ser muitas coisas. E insisto aqui numa célebre frase de Marc Bloch (2015: 411): “Ora, quem dizia senhorio, dizia não só rendimento, mas também poderes de mando”. E ele continua: Os chefes do clero tiveram, assim, sob as suas ordens, numerosos dependentes laicos de todas as categorias: desde os vassallos militares, indispensáveis à guarda de bens tão importantes, até aos camponeses e aos ‘recomendados’ de grau inferior (BLOCH, 2015: 411).

A situação exposta por Marc Bloch em seu clássico *A Sociedade Feudal* não foge muito daquilo que podemos encontrar em finais do século XI e partir de todo o século XII na Península Ibérica, principalmente em Castela e Leão. O cotidiano episcopal não se resumia apenas a pensar em regras comportamentais através da moralização laica e eclesiástica. Sua atuação se valeu de uma *práxis* muito bem definida em aumentar seus territórios e, conseqüentemente, suas fronteiras, mesmo que fosse a custo da incorporação de outras dioceses.

Contudo, é aqui que, para muitos historiadores, a conta não fecha no teatro das ações castelhano-leonesas. Avançar na conquista de territórios não significava automaticamente ter *senhorios*. A documentação parece demonstrar que na lógica das relações senhoriais era fundamental que mesmo sendo a empreitada encabeçada por um bispo, a monarquia se fizesse presente mesmo que simbolicamente. A lógica do jogo aristocrático não permitia vacilos em nenhum dos lados, firmando assim uma interessante interdependência entre duas forças emergentes: o *poder senhorial-monárquico* e o *poder senhorial-episcopal*.

Parece-nos que por este motivo, duas frentes se formam na historiografia. A primeira – não por ordem de importância –, que enxerga nesta presença monárquica resquícios de centralização ou mesmo um pontapé para isso. Diriam: havia um certo controle monárquico sobre as conquistas territoriais de seus “vassalos” tanto laicos quanto eclesiásticos (mesmo que a palavra *vassalo* soe mal aos ouvidos destes mesmos historiadores), assim, o que veem é uma verticalidade de ação do poder, sobretudo, o monárquico. Porém, há uma segunda vertente, que percebe no processo de reconquista territorial, mesmo que em alguns casos a monarquia apareça num papel de ponta de lança, a explícita imagem da descentralização política e que uma chancela ou outra da senhoriação monárquica nada mais é do que sua forma de fazer política, reconhecendo sua posição no

jogo de forças e sua impossibilidade de se fazer presente de maneira tentacular. Traduzindo isso politicamente: significa que a verticalidade está ali, reconhecendo, contudo, que é a horizontalidade imposta pela situação em curso, pelo contexto local, que marcará o ir e vir entre monarquia e dioceses, principalmente. Deste modo, mais do que embates constantes, o que se testemunha são ensaios que consolidam aquilo que chamamos de *relações de negociação* (ALVARO: 2013).

Essa operacionalidade das relações de negociação fica evidente em diversos momentos. Como poderemos ver a seguir, elas se desenrolam tendo o senhorio como o principal impulso e objetivo. É através dele que os poderes senhorial-monárquico e senhorial-episcopal se concretizaram como o *modus operandi* da negociação sempre em curso. Mas também são eles que definirão o xeque-mate deste jogo político horizontal e, com legitimidade ou não, autoridade ou não, em algum momento a verticalidade será invocada, seja pelo rei ou pelo bispo, dando cabo à(s) disputa(s). Emergindo, assim, um vencedor.

Há ainda algumas breves observações sobre este teatro das disputas e como se dá o cenário para os atos.

Tanto o *poder senhorial-monárquico* como o *poder senhorial-episcopal* são munidos de elementos constitutivos que os caracterizam, sejam para aproximá-los ou distanciá-los. Como dito, o senhorio é o principal. Mas cada um deles se valerá de uma força que pese mais, que funcione melhor como fiel da balança das disputas. Esse processo chamamos de *táticas e estratégias do poder senhorial*. Não analisaremos a fundo neste texto a diferenciação entre cada uma delas nas mãos das monarquias ou dos episcopados, uma vez que não é nos conflitos e tensionamentos entre estes dois poderes de tipo senhorial que nos fixaremos de forma mais exaustiva.

Para nós, é importante expor nossa análise sobre

como a política senhorial-episcopal se desenvolveu através da atuação dos bispos-senhores na Península Ibérica do século XII e como eles se enfrentaram para fazer valer seu poderio em seus territórios, cuja sombra de seus irmãos eclesiásticos era constante. Não é exagero lembrar que nem sempre adversários são inimigos. Há de se ter cuidado para não desenharmos um clima de animosidade que raramente permanecia durante muito tempo. Muitas vezes, as disputas que ocorriam derramavam apenas tinta em pergaminhos que descreveriam os acordos pelo fim das contendas.

De todo modo, como dito, outros adversários ficarão fora de nosso estudo neste momento, no geral, a própria monarquia, que atuará apenas como coadjuvante em nossa análise, e, por fim, os senhores laicos e monásticos – estes últimos, um interessante capítulo na História das sociedades senhoriais na Idade Média.

Tomemos apenas um dos muitos territórios cuja influência da monarquia castelhano-leonesa esteve presente, a Galícia. Região onde contracenaram esses atores hábeis em fazer e evitar a guerra: os bispos-senhores.

Os seus atos que nos interessam estão presentes, em sua maioria, na *Historia Compostelana*, cujo senhor-episcopal, Diego Gelmírez, é um arquétipo das políticas empreendidas pelos senhorios episcopais. Seguiremos seus passos, ou aquilo que a crônica redigida a seu mando nos legou.

Dioceses e senhorios: os espaços e disputas na geografia da política senhorial-episcopal

No ano de 1100, podemos afirmar, sem sombra de dúvidas, que Diego Gelmírez assume o governo do senhorio-episcopal de Santiago de Compostela num contexto político extremamente sensível. Na primeira década em que esteve à frente do senhorio compostelano, ele se viu

obrigado a firmar sua autoridade senhorial-episcopal negociando tanto com as forças aristocráticas galegas e a presença condal de Raimundo de Borgonha – ao menos até sua morte em 1107 – e com as investidas de Alfonso VI, rei de Castela e Leão. Quando este último falece em 1109, será Gelmírez o grande articulador para que Alfonso Raimúndez, futuro Alfonso VII, assumira o reino da Galícia. Nos anos seguintes, com seu poder senhorial-episcopal, ele se verá como uma presença marcante nos enfrentamentos entre Urraca I e Alfonso I, o Batalhador, rei de Aragão e Alfonso VII, o Imperador. Isso demonstrará todo o poderio que sua posição lhe terá alçado, fosse como chefe de tropas, fosse como pastor de rebanhos. O bispo e o senhor numa coisa só. Eles serão a mesma forma e imagem e, assim como Deus o quis, a mitra será de fato o elmo de um combatente.

Contudo, como demonstra de maneira detalhada a *Historia Compostelana* e diversos concílios do período, os tensionamentos e negociações travados pelo senhor bispo compostelano não se limitaram a esses atores políticos por nós listados. É possível afirmarmos, inclusive, que estes foram problemas menores do que os que passamos a analisar. Para nós, as negociações com os demais senhores-episcopais ibéricos foram o verdadeiro calcanhar de aquiles de Diego Gelmírez durante sua marcha senhorial!

No que tange aos espaços e disputas na geografia da política senhorial-episcopal, tomemos como exemplo de análise a trajetória das relações entre Diego Gelmírez e o arcebispo Maurício de Braga.⁴

A *Historia Compostelana* em seu Livro I, capítulos LXXXI e CXVII, intitulados, respectivamente *Elección de Munio como obispo de Mondoñedo y de Hugocomo obispo de Oporto e Cómo salió elo bispo a campaña hasta Segovia, para recuperar el señorío de Santiago de Compostela* traz à tona a interessante rede de negociações eclesiásticas e senhoriais.

Vejamos os dados que nos disponibiliza a documentação.

O cronista é enfático ao afirmar que após ascender ao episcopado de Compostela, Diego Gelmírez realizou uma profunda modificação no corpo eclesiástico:

[...], el propio obispo decoró la iglesia apostólica de su Patrón con el adorno de los canónigos y la lámpara de los mejores clérigos. Pues después que fue elevado al honor del pontificado, con el consentimiento divino, en la iglesia del referido Apóstol cultivo con el arado de la disciplina a los clérigos, que allí vivían como brutos animales, los adornó con la honestidade de constumbres, y sometidos al yugo del rigor les obligó a esforzarse en el estudio escolar. Además, no sólo los arrancó de las tinieblas de la ignorancia, sino que a cada uno, según lo merecía, los enriqueció abundantemente con bienes eclesiásticos elevándolos hasta la cumbre del honor. ¿Qué más? El mencionado padre de familia con prudencia cultivó la viña, que le había sido entregada, y procuró devolver a su señor el fruto de los talentos que se le habían dado (HISTORIA COMPOSTELANA, LIBRO I, CAP. LXXI, 1994: 195).

Como bispo e senhor de Santiago de Compostela, Diego Gelmírez sabia muito bem o quão fundamental era alicerçar de forma cada vez mais profunda suas relações com o corpo eclesiástico de sua igreja. É interessante verificar que, além da questão de uma preparação educacional, o senhor compostelano também se atentou para os laços econômicos que, podemos inferir, se não foram baseados imediatamente na entrega de terras, certamente seriam fundamentados em proventos financeiros que estabeleceriam uma típica forma de dependência senhorial entre eles.

Este tipo de dependência que nos referimos tinha uma característica bem particular que identificamos ir além da noção de verticalidade, mas, sim, criando uma profunda variação entre quem manda e quem obedece, possibilitando desta maneira uma variabilidade no ir e vir, demonstrando que ao dar algo aos seus clérigos, Gelmírez identificava as possibilidades vindouras.

Não à toa, ainda neste capítulo é possível nos depararmos com os frutos colhidos por este tipo de relação:

Y puesto que pareció bien a Santiago exaltar a los hijos de su iglesia, dos de los canónigos que el obispo había educado ascendieron la cumbre del pontificado. Uno de ellos, Hugo, arcediano de la iglesia de Santiago, fue nombrado obispo de la sede de Oporto, el otro, Nuño Alfonso, tesorero de la misma iglesia, de la de Mondoñedo (HISTORIA COMPOSTELANA, LIBRO I, CAP. LXXI, 1994: 195).

Como podemos verificar, a rede de relações de Diego Gelmírez e, conseqüentemente, sua influência, alargavam-se com a nomeação de dois de seus antigos clérigos à condição de bispos e, evidentemente – mesmo que a documentação não o ressalte – senhores. Porém, este fato não se presta apenas para ilustrar uma relação próxima entre o senhor bispo compostelano e os novos episcopos das dioceses do Porto e Mondoñedo:

Y, hecha la elección de ambos, don Mauricio, arzobispo de Braga, dispuso que se realizara la consagración de los dos en Tuy. Después de esto, rogo al obispo de la iglesia de Santiago que asistiera a la consagración, pues éstos a los que había de consagrar, eran hijos suyos muy queridos y, por su parte, rodeaban al obispo con extraordinario afecto de caridade y el vínculo

lo del amor. Ciertamente el arzobispo era canónigo de Santiago y recibía del mismo obispo privilegios y dádivas, a saber, la mitad de Braga y la mitad de Cornelhá con sus dependencias, que es de derecho real y pertenece al obispo de Santiago. Pero lo que pertenece a los canónigos de Santiago, en modo alguno fue concedido al arzobispo. En todo caso, el venerable obispo de la iglesia de Santiago, llevado por la gracia del sumo amor hacia al arzobispo, no a su iglesia, temporalmente y em usufructo, con la condición de recuperarlas y reintegrarlas a su dominio cuando quisiera (HISTORIA COMPOSTELANA, LIBRO I, CAP. LXXI, 1994: 195 e 196).

Como fica evidenciado, a ordenação dos bispos do Porto e de Mondoñedo serviram também para reafirmar as relações de negociação entre o bispo de Compostela e o arcebispo de Braga. É curioso observar a possessão senhorial de Diego Gelmírez em terras portuguesas e a necessidade, neste caso, do senhor-episcopal de Braga em firmar pacto com o senhor compostelano. Afinal, não é nenhum absurdo inferirmos o quão incômodo deveria ser uma força senhorial dentro de seus limites diocesanos.

Assim, em 1109, os dois firmam um pacto a respeito dos direitos senhoriais legados por Diego Gelmírez à *persona* de Maurício de Braga:

Yo, Mauricio, arzobispo de la iglesia de Braga, de mano de nuestro amigo y Hermano don Diego II, venerable obispo de la iglesia compostelana, recibo como préstamo y en usufructo la mitad de las posesiones y heredades que tiene la iglesia de Santiago en tierras de Portugal desde el río Limia hasta el Duero, a saber: la mitad de la iglesia de San

Víctor y de San Fructuoso con todas sus dependencias y la mitad de la villa, que se llama Cornelhá, con todo lo que le pertenece y de las otras villas, que pertenecen a la iglesia de Santiago, de manera que yo las tenga en su nombre y las posea y, cuando él quiera recuperarlas, las devolveré y restituiré en paz a él o la iglesia de Santiago (HISTORIA COMPOSTELANA, LIBRO I, CAP. LXXI, 1994: 196).

Não é fácil traçarmos uma linha cronológica segura, os concílios a que tivemos acesso não nos permitem definir o ano exato e mesmo o *Tumbo A* da Catedral de Santiago de Compostela não nos permitiu identificar o ano em que Maurício de Braga e Diego Gelmírez firmaram o acordo acima mencionado. De todo modo, a *Historia Compostelana* fala em 1109 e tendo essa data como marco, podemos supor que quando ocorreu o Concílio de Palencia, em 1114, em que Pedro foi ordenado bispo de Lugo e Maurício de Braga excomungado, o senhor bispo de Santiago de Compostela estando a par dos conflitos políticos no papado romano já se preparava para os próximos passos sobre suas possessões senhoriais em Portugal (COLECCIÓN DE CÁNONES Y DE TODOS LOS CONCÍLIOS DE LA IGLESIA DE ESPAÑA Y AMÉRICA, 1861: 245-248). Em tempo, não podemos ignorar a própria situação política nos territórios castelhanos-leoneses e galegos com os constantes atritos entre a rainha Urraca I e o monarca aragonês Alfonso I, o Batalhador. Assim, as ações político-militares de Diego Gelmírez eram cada vez mais calculadas conforme os ventos se projetavam de encontro aos seus passos.

Ao que tudo indica, o capítulo CXVII do Livro I da *Historia Compostelana* trata de fatos que ocorreram entre os anos de 1114 e 1118, uma vez que se refere a Pelayo Menéndez como novo arcebispo de Braga. De todo modo, o teor do capítulo é interessante para analisarmos como a política episcopal agia e, de certo modo, como o exercício do po-

der senhorial-episcopal – até certa medida – nem sempre era uma garantia plena de sucesso nas disputas territoriais. Segundo o cronista:

No mucho tempo después, saliendo la reina a campaña contra el rey de Aragón, marchó con ella el obispo, tras reunir su ejército, y todos los cónsules y príncipes de Galicia. La siguió también su hijo el rey con su ayo, llevando en su séquito a Alfonso, conde de Limia, al conde Gutierre, a Fernando, y a Bermudo, hijos del conde Pedro, a Gómez Núñez y a muchos barones de Galicia con un gran ejército. Finalmente llegaron a tierra de Campos y reunidos los de León, los de Campos, los de Castilla y los de Asturias, marcharon a la Extremadura. Pero el obispo permaneció en Palencia, tras entregar su ejército a la reina, porque estaba enfermo de una pierna y porque no quiso estar presente en los saqueos y rapiñas hechas a los pobres. Tras deliberar con sus clérigos, que estaban consigo, marchó a Segovia por una causa determinada (HISTORIA COMPOSTELANA, LIBRO I, CAP. CXVII, 1994: 289 e 290).

Se nos firmarmos na hipótese de que, ao menos, o conteúdo inicial do capítulo CXVII da *Historia Compostelana* se passe em 1114, o texto do Concílio de Palencia, do mesmo ano, dá alguns detalhes que vão além da descrição do autor da crônica, mas que se encontram em sintonia com o contexto bélico e de tensionamentos políticos do momento:

El día 25 de octubre del año 1114, Bernardo arzobispo de Toledo y legado de la Santa Iglesia romana, celebró concilio en Palencia, y trató con la mayor estension del estado de opresion en que se hallaban las Españas, y de las angustias, destrucciones

de iglesias y de las calamidades que afligían a todos. Asistieron también los obispos de Galicia; más no el de Santiago, por cuyo consejo y persuasión se había juntado al concilio, a causa del grande tumulto de discordia; porque fue detenido por motivos muy poderosos. Pues como que reunido un grande ejército de todas partes, había salido el dicho prelado a talar los campos de Aragón; si trataba de salir segunda vez, convenía que, ó llevase consigo para su resguardo otro grueso ejército, lo que no era posible por las circunstancias y continuos trabajos; ó de no hacerlo así, era de recelar que la rabia de los traidores, lo que solo decirlo es un crimen, pusiera la mano sobre el ungido del Señor. Pues la mano perniciosa incitada en tiempos de guerra por la codicia de la presa y riquezas no teme entregarse a toda clase de maldades. Sin embargo, el referido obispo emprendiendo el camino para asistir al concilio general, llegó hasta Tres-Castillos. Pero el conde R., el conde M. y la mayor parte de los grandes de Galicia, le salieron al encuentro y le exhortaron y pidieron que desistiera de un incierto trabajo, diciéndole: *Sabemos, pues, venerabilísimo Padre, que si os presentáis sin ir acompañado de un ejército, seréis molestado en extremo por la crueldad de los enemigos, ó mejor dicho, seréis presa de ladrones que os deshonrarán, y Galicia será oprimida por las discordias; y no hay duda también de que nosotros seremos destruidos en vuestra ausencia. A vos toca cuidar de nosotros y de toda Galicia [...].* Persuadido el obispo con estas y semejantes razones, diputó al concilio dos de sus clérigos con cartas para que se escusará su ausencia (COLECCIÓN DE CÁNONES Y DE TODOS LOS CONCÍLIOS DE LA IGLESIA DE ESPAÑA Y AMÉRICA, 1861: 245).

É possível inferir que se dissipasse seu exército em diversas frentes, Diego Gelmírez ficaria desguarnecido, sendo esta a grande preocupação da aristocracia galega. De todo modo, como demonstra a *Historia Compostelana*, a partir do conselho de seus clérigos, o senhor episcopal compostelano decidiu marchar para Segovia. Se esta atitude foi imediata ao Concílio de Palencia, de 1114, não podemos afirmar, pois a narrativa apresenta lacunas difíceis de serem preenchidas mesmo com a documentação conciliar. Se inferirmos que houve espaços entre os trabalhos conciliares, o diálogo com a aristocracia galega e a deliberação de Gelmírez com os clérigos jacobeus, é bem plausível que em 1118, o bispo senhor de Santiago de Compostela seguisse marchando em direção a Segovia para tentar fazer valer seu *poder senhorial-episcopal* para além das suas fronteiras diocesanas. Retornemos às palavras do cronista:

[...] el obispo había hecho en otro tiempo a Mauricio, obispo de Braga, canónigo de la iglesia de Santiago, y le había dado como prebenda la mitad del señorío de Santiago que está en Braga y en sus cercanías. Después de ser elegido este Mauricio Papa por el poder del rey de los teutones, fue elegido otro en su lugar en Braga, a saber, Pelayo Menéndez, un idiota, que retenía violentamente el señorío de Santiago. Y el arzobispo de Toledo había fijado un día en el que el mencionado electo de Braga debía venir a Segovia, para ser consagrado allí por el propio arzobispo. A esta consagración vino el referido obispo de la iglesia de Santiago para poder recuperar en presencia del arzobispo y de los otros pontífices el mencionado señorío de Santiago. Pero como el arzobispo hubiera diferido el juicio sobre el señorío y no se celebrara antes de la consagración del electo de Braga,

tras iniciarse en la misma ciudad de Segovia un motín contra la reina y su ejército, se aplazó este negocio. Se decidió por parte del arzobispo y de los otros obispos que estaban allí, a saber, el de Salamanca, el de Osma y el de Oporto, que el juicio entre el obispo de Santiago y el de Braga sobre este asunto se celebrara en Tuy el próximo 1 de septiembre. Fueron designados como jueces los obispos de Orense y de Lugo. Pero aunque todos se habían reunido el día señalado en Tuy para determinar este asunto, no obstante, todo este negocio quedó sin resolver (HISTORIA COMPOSTELANA, LIBRO I, CAP. CXVII, 1994: 290 e 291).

Mesmo parecendo um *banho de água fria* nos planos germírianos, devemos analisar mais profundamente o impacto de suas perdas e ganhos quando se trata do espaço das negociações políticas e do exercício do *poder senhorial-episcopal*.

Em primeiro lugar, é interessante destacar – e demonstraremos isso mais adiante – que o principal conflito exposto, diria até que a principal disputa senhorial-episcopal não foi travada entre Braga e Compostela, mas, sim, entre esta última e Toledo. Ao não acatar o pleito do compostelano, Bernardo, arcebispo de Toledo e, até aquele momento, único e incontestável possuidor do legado romano em toda *Hispania*, reafirmou seu próprio *poder senhorial-episcopal*. Contudo, essa posição estava prestes a ser abalada. Se por um lado Diego Gelmírez não havia recuperado de fato seu senhorio em terras portuguesas, por outro, suas articulações lhe possibilitaram voos mais altos na segunda década do século XII. A perda de um ou dois senhorios não significava a perda da sua condição senhorial.

A política e o *poder senhorial-episcopal*: os enfrentamentos entre os arcebispos Bernardo de Toledo e Diego de Santiago de Compostela

O final da primeira e o início da segunda década do século XII são marcados pela manutenção dos tensionamentos e consequentes negociações entre os diversos atores políticos presentes na ampla geografia castelhano-leonesa. Na medida em que ocorreu a modificação na condição eclesiástica da Diocese compostelana, primeiramente, em caráter provisório, em 1120 e, definitivamente, em 1124, com o traslado da metrópole de Mérida para Compostela, testemunha-se a transformação de Santiago de Compostela em Igreja Metropolitana. Esta vitória não sem méritos à ágil atuação política de Diego Gelmírez, deve ser atribuída às redes parentais entre o papa Calixto II e o jovem Alfonso Raimúndez, seu sobrinho, já bem próximo de assumir todo o poderio castelhano-leonês como Alfonso VII. Ao mesmo tempo, o cada vez maior afastamento entre o jovem monarca e o arcebispo toledano graças à influência marcante do, agora, arcebispo de Compostela, levou o papado a agir da forma que consideramos o mais puro exemplo da negociação senhorial: outorgou a Diego Gelmírez a condição de legado de Roma em *Hispania*, dividindo assim – aos olhos do arcebispo toledano – a condição incontestável de Toledo como única igreja metropolitana até então.

Este conflito é retratado de maneira bem detalhada no capítulo LXV do Livro II da *Historia Compostelana* e mesmo a narrativa sendo extremamente tendenciosa para o lado jacobeu, pode-se ter uma interessante ideia da abrangência do impacto da ação do papa Calixto II:

[...] surgió una gran distención entre el señor de Compostela y el de Toledo. Pues

el de Toledo había detentado desde hacía tiempo la legacía sobre toda España, pero el papa Calixto había otorgado por aquel entonces parte de la misma legacía, sustraída al de Toledo, al compostelano por reverencia a Santiago y por la fiel obediencia, que asiduamente había mostrada a la iglesia romana, y había encomendado al mismo compostelano ejercer su representación en dos provincias, la de Braga y la de Mérida. Por lo que el de Toledo, lleno de no pequeña ira y afectado por grave tristeza, tan grave enemistad sentía contra el de Compostela que perturbaba su legacía atacándola de todos los modos que podía, y usurpaba violenta y desvergonzadamente la dignidad emeritense, concedida a aquél por el Papa. Pues consagró y ordenó sin consejo ni voluntad de los comprovinciales y contra las instituciones de los Santos Padres y los decretos de los sagrados cánones al obispo de Salamanca, cuya ordenación y consagración pertenecía por institución canónica al señor compostelano, puesto que era su sufragáneo. También estorbaba desdénando la regla de la justicia y con inconsiderada ambición a los obispos y abades y personas eclesiásticas, que querían obedecer al señor compostelano como legado y metropolitano. Además envió cartas a los obispos de Braga y Coimbra en las que prohibía terminantemente a uno y a otro que obedecieran de algún modo al señor compostelano. Ya al propio compostelano ordenó por esta carta y prohibió que celebrara concilio sin su consejo (HISTORIA COMPOSTELANA, LIBRO II, CAP. LXV, 1994: 431 e 432).

O conflito não deve ser analisado por aspectos religiosos/canônicos. Devemos ir além do que o Direito Eclesiástico tem a nos dizer. Na verdade, são latentes as questões senhoriais nesta passagem. Vejamos.

Em primeiro lugar, ao ser alçada como Metropolitana, Compostela aumentaria sua rede de influência episcopal, principalmente por ter agora como sufragâneas senhorios-episcopais que até então estavam sob a égide de Toledo. Como ignorar o fato de que a partir da confirmação do privilégio legado a Santiago de Compostela, a arquidiocese de Braga tornou-se sua subordinada? Onde está a vitória ou a derrota senhorial nisso?

Em segundo lugar, este aumento de território de influência política ajudaria o próprio exercício do *poder senhorial-episcopal* compostelano, uma vez que mais arquidioceses e dioceses senhoriais ou não deveriam relacionar-se mais diretamente com o senhorio jacobeu.

Finalmente, para Toledo, este duro golpe atingiria em cheio sua proeminente hegemonia na política eclesiástica da Península Ibérica. De fato, tempos difíceis se apresentavam aos futuros senhores-episcopais toledanos e cada vez mais as negociações deveriam ser revistas refeitas.

De todo modo, idas e vindas marcadas por cartas cujo teor vão desde troca de acusações até pedidos de desculpas, ditaram durante muito tempo as relações entre o arcebispo compostelano Diego Gelmírez e Bernardo de Toledo, além, é claro, de seu sucessor. A questão é que não podemos negar que toda a projeção compostelana realizada nas primeiras duas décadas do século XII estão intimamente vinculadas à pessoa de Gelmírez e sua habilidade em exercer o *poder senhorial-episcopal* em todos os sentidos.

Suas demonstrações em lidar com as demais forças

senhoriais-episcopais e seu modo de conter os avanços do seu *poder* são exemplos de uma política que não negava os enfrentamentos, mas que os entendia como parte inerente na construção do alargamento das fronteiras diocesanas. Seus territórios senhoriais são quase todos frutos de sua habilidade em dialogar com o papado os demais bispos.

É claro que nos fixamos apenas nas redes dessa aristocracia cristã que se define também pelos bispos, mas se pudéssemos aqui ir um pouco mais longe, não seria surpreendente testemunharmos que pouco mudaria o tom, as falas, quando um senhor-bispo se visse diante da manifestação imediata do *poder senhorial-monárquico*.

Toda essa dinâmica marcará enfaticamente a senhoriaização da Península Ibérica entre os séculos XI ao XIII. Entretanto, para nós, o século XII, cujo auge da Reconquista se acentua, representa melhor as relações de poder entre essa crescente onda de distribuição e – por que não? – conquistas de senhorios.

E será ele o *senhorio* que de certa maneira ditará os rumos a serem seguidos, os posicionamentos a serem tomados. Os ditos e os não ditos nos concílios e nas cartas de doações, confirmações, etc.

Não é gratuito, por exemplo, um juramento de fidelidade como o que Urraca I faz em 1123 ante o arcebispo de Santiago de Compostela e os grandes de seu reino:

Yo la reina doña Urraca prometo y aseguro a vos, don Diego, arzobispo Diego de Santiago por Dios Padre omnipotente y por todos sus santos, que desde este día os seré fiel señora y amiga, como buen rey para un buen arzobispo, durante toda mi vida, promoviendo vuestro provecho y retrayendo vuestro daño, y defenderé vuestra vida, iglesias y señorío, el que tenéis o el que hayáis de tener según mis posibilidades

contra todos los hombres y por encima de todos los hombres sin fraude ni mala fe y ni por mí ni por mi consejo seréis capturado o muerto o expulsado de vuestro señorío y nunca haré pacto con algún hombre en detrimento vuestro; y si algún mal me fuera dicho de vos, o no me preocuparé de ello o bien os los pondré en vuestro conocimiento, y aceptaré por ello juicio que me dieran estos hombres míos o los vuestros, que intervienen en este pacto y quisieran la concordia entre vos y yo, y recibida también la enmienda en el lugar y momento conveniente, estaré con vos en el citado convenio y cumpliré todo esto sin engaño y mala fe; y si, lo que o Dios no permita, fuerais hecho prisionero por alguien, lucharé de todos los modos y haré todo lo posible por vuestra liberación y la recuperación de vuestro señorío y de vuestras pertenencias; y para confirmar esta fidelidad os doy al conde don Pedro González y a los mencionados abajo, para que, si yo no guardare este pacto, estén de vuestra parte junto con sus señoríos hasta que yo me corrija; y si ellos fueran muertos o expulsado, los que les sucedieren estén con vos para cumplir el citado pacto (HISTORIA COMPOSTELANA, LIBRO II, CAP. LIX, 1994: 413).

Os reis e rainhas, os condes, bispos e arcebispos sabiam-no bem: na política senhorial era importante posicionar-se e isso representava que o fim de uma aliança muitas vezes significava um novo elo que se constituía.

Ao conquistar definitivamente, em 1124, a dignidade de Metropolitana, o senhor-bispo de Santiago de Compostela o sabia bem: suas relações com Toledo se modificariam. O preço a ser pago, ao menos, é que podemos verificar nos anos de episcopado de Diego Gelmírez, foi compensador.

Conclusão

Finalmente, na prática das relações estabelecidas naquela centúria não se tratava de anular seus adversários, melhor, de vê-los como inimigos em potencial. Na verdade, o *poder senhorial-episcopal* visionava através destes marcantes personagens equilibrar a balança e alargar até onde fosse possível as fronteiras e seus territórios, atraindo assim para suas dioceses, além de mais igrejas, mais doações e conseqüentemente mais legitimidade.

A política episcopal na Península Ibérica do século XII foi feita em uma única frente, mas que possuía duas mãos que seguiam no mesmo sentido: por um lado, a ação senhorial dos bispos representada em suas atuações militares, confirmando a dominação por meio do exercício da força, de outro, não sem lançar mão do poderio bélico, as proezas mais complexas vinham à tona nas negociações e nas redes que iam se estabelecendo a partir do alcance da influência de cada um desses homens.

O fato é que as sociedades senhoriais na Idade Média ainda têm muito que nos ensinar e mesmo que isso soe absurdo, as relações de poder estabelecidas naquele período são interessantes laboratórios para que nós medievalistas entendamos melhor quando as muitas forças recuavam e preferiam dialogar e como efetivavam seu poder finalizando o xadrez das negociações, fazendo valer as vontades, os desejos. Alcançando os objetivos traçados cautelosamente nos palácios episcopais.

É lógico que o *senhorio* não é um conceito atemporal que possa ser aplicado indiscriminadamente aqui ou acolá. Sempre haverá o risco de incorreremos em amar demais nossas criaturas. Porém, até que ponto sendo ele uma permanência no *modus operandi* do agir político na História, não estamos olhando demais para as rupturas?

As muitas sociedades que têm em seus esquemas de dominação o possuir a terra como um mecanismo de exercício de força e efetivação de poder construíram normativas específicas na distribuição dos papéis nesse grande teatro. Defendo que cabe a nós desvendá-lo, mesmo correndo o grave risco de nos equivocarmos.

CAPÍTULO 9

CONSIDERAÇÕES INICIAIS SOBRE A REPRESENTAÇÃO DE AFONSO I DE PORTUGAL NO *INDICULUM FUNDATIONIS MONASTERII BEATI VINCENTII VLIXBONE*

Jonathas Ribeiro dos Santos Campos de Oliveira¹

Introdução

Escrito na segunda metade do século XII, por um cônego anônimo do Mosteiro de S. Vicente de Fora, o *Indiculum Foundationis Monasterii Beati Vincentii Vlixbone*,² para além do conteúdo que narra o que teria sido a conquista da cidade de Lisboa, a partir de 1147, e fundação, nela, do referido mosteiro, traz no discurso interesses que extrapolam o objetivo exclusivo de um constructo memorialístico. Nutrindo um esforço que, *a priori*, se manifestava menos em heroicizar literariamente Afonso I de Portugal,³ que exaltar a própria dignidade do Mosteiro.

A obra, evidência do discurso multiforme e regionalizado que permeava o período, dimensiona o denso cenário sobre o qual se inscreveu as dinâmicas de relações pessoais. Se por um lado, a historiografia lançou sobre a referida narrativa um olhar que tendeu a concebê-la, antes, a partir do fim memorialístico, resultado de estudos essencialmente estruturais e descritivos, por outro, a crescente inquietação sobre a documentação, demandando uma perspectiva mais analítica, permitiu evidenciar questões até então ensombradas ou pormenorizadas pelos pesquisadores.

Tomando por base tais leituras, um panorama

marcado por instabilidades entre instâncias de poder tendeu a se apresentar, colocando em questão seus efeitos mais imediatos em meio ao cotidiano social. É, justamente, na seleção e problematização dos discursos literários que entretecem o *Indiculum* que encontramos o espaço adequado para compreendermos melhor o entorno que ocercara.

Dentre os diversos elementos narrativos possíveis de serem trabalhados na obra, a construção da imagem afonsina nos vem como uma possibilidade interessante, uma vez que traz para a discussão historiográfica, noções que tendem a ganhar mais sentido no âmbito do discurso.

Nesse sentido, preocupados menos em buscar uma suposta imagem essencial de Afonso I de Portugal, que analisar o discurso sobre ele construído, a proposta aqui presente versa analisar como o autor do *Indiculum Fundationis Monasterii Beati Vincentii Vlixbone* estruturou, na segunda metade do século XII, a linha narrativa de sua obra, de forma a associar à imagem do Infante, determinados valores face à questões contextuais. Que elementos literários utilizou e quais as associações possíveis de serem feitas às questões então vigentes⁴.

Inicialmente, voltaremos nosso enfoque a apresentar, minimamente, os dados gerais relacionados à produção, bem como a organização de sua estrutura narrativa. Em seguida, buscaremos destacar as passagens que fazem menção direta a Afonso I de Portugal, os simbolismos utilizados, possíveis sentidos interpretativos, entre outros. Posteriormente, buscaremos refletir e compreender o contexto de produção da obra e seus fatores motivadores.

Para tal propósito, faremos uso da edição bilíngue (latim/ português) da obra, produzida por Aires Augusto do Nascimento e incorporada ao livro: *A conquista de Lisboa aos mouros. Relatos de um cruzado*, publicada em 2001⁵.

O *Indiculum Foundationis Monasterii Beati Vincentii Vlixbone*

Escrita em latim por um cônego não identificado do Mosteiro de S. Vicente de Fora, em Lisboa⁶, na segunda metade do século XII⁷, a obra relata o que teria sido o processo de tomada da cidade de Lisboa, em 1147, face à ocupação muçulmana, e fundação, nela, dos mosteiros de S. Vicente de Fora e de S. Maria dos Mártires.

Dividida em 16 capítulos,⁸ conforme a edição de Nascimento, o autor dá indícios de basear seu escrito, fundamentalmente, a partir do relato de duas testemunhas partícipes do processo⁹ e ainda vivas no momento de escrita:¹⁰ Fernão Peres de Soverosa, membro da corte afonsina;¹¹ e Ota, um converso do Mosteiro de S. Vicente (PEREIRA, 2005:19-20). Segundo o autor da obra, ela teria por fim apresentar aos interessados quem, quando, onde e de que modo ocorreu a fundação do mosteiro vicentino.¹²

Embora a compartimentação em capítulos demarque pontos significativos da linha narrativa do autor, a inter-relação entre parte deles estabelece grupos temáticos maiores e não menos relevantes. São apresentados ora entrelaçados em pequenos blocos pelo enunciado, ora em separado.

Em meio à estrutura da obra, ganham notoriedade: a ênfase conferida aos feitos do exército franco;¹³ o destaque, em capítulos de fundo hagiográficos, ao cruzado Henrique de Bona; a construção da imagem afonsina, etc. Todos, de certa forma, diluídos no texto e expoentes de noções, cujos sentidos e significações não se encontram fora de qualquer direcionamento, estando inteiramente vinculados ao contexto de produção¹⁴.

O escrito apresenta um conteúdo, ao que parece, com intentos inteiramente institucionais, cujo fim se aproxima ao

propósito de exaltação do mosteiro vicentino. Nesse sentido, os elementos antes mencionados são apresentados de forma a evidenciar a superioridade da Canônica, fazendo assim reconhecida a suadignidade.

Considerando que, dentre as alternativas alinhavadas, a perspectiva discursiva associada ao Infante revele um lado pouco explorado pelos estudiosos acerca do *Indiculum*, ela nos oferece a possibilidade de, a partir de uma análise detida das noções, inferir um mapa razoável das relações entre as instâncias de poder locais. Possibilita, ainda, entrever as questões então vigentes e que motivaram ou exerceram influência sobre a produção da obra.

A construção da imagem afonsina no *Indiculum*

Ao narrar o que teria sido o processo de tomada de Lisboa e fundação do Mosteiro de S. Vicente, o autor enaltece a atuação de Afonso Henriques na dinâmica dos eventos, inscrevendo-o, sob a luz do panegírico, como agente legitimador, dotado de atributos e valores intimamente relacionados à fé cristã.

A necessidade do autor em certificar e ratificar em vários momentos a autoridade real por ele gozada,¹⁵ participando seu reconhecimento pelos que o cercavam no processo, bem como sua relação aos valores cristãos, ficam manifestas em diferentes trechos. Não de outra forma, o anônimo deixa transparecer, senão pela dignidade que possuía o rei e contumaz oposição aos muçulmanos, a verve que o alimentara no cerco à Lisboa.

No ano, pois, da Encarnação do Senhor de 1147, o cristianíssimo rei de Portugal, Afonso [...] extraordinário e decidido exterminador dos inimigos da cruz de Cristo, no ano 18 do

seu reinado [...] reuniu o seu exército contra os sarracenos, como era seu costume todos os anos, acercou-se de Lisboa, então cidade deles, e sitiou-a no mês de junho [...] (NASCIMENTO, 2001:179).¹⁶

Dotado de inquestionada liderança sobre o corpo militar, o qual reunira, e de plena iniciativa combativa - característica associada ao evento unicamente presente no *Indiculum* (Cf. NASCIMENTO, 2001:201) -, o autor desenha uma personagem instintivamente imbuída na luta contra os que considerava serem os “*inimicorum crucis Christi*”. Mantinha sob sua liderança a hoste, sendo o principal articulador das frentes de avanço no terreno. Conta a narrativa que: “[...] o rei, com duques e outros barões, organizava o cerco pelo lado norte, por entre as colinas e os vales que ficam nas proximidades [...]” (NASCIMENTO, 2001:181).¹⁷

Por um lado, é, justamente, a partir da instituição de uma legitimidade incontestada por parte dos seus (do próprio exército que o acompanhava),¹⁸ cuja iniciativa e hegemonia frente aos demais se constituíam em singulares características, e de polarizada oposição face os inimigos muçulmanos, que o discurso ganha contornos simbólicos. Por outro, a base de reconhecimento dessa autoridade afonsina seria buscada no âmbito do sagrado. O autor fazia do intermédio sobrenatural elemento crucial às vitórias obtidas, conferindo ao “*rex*” em epígrafe, conseqüentemente, uma divinal anuência nas condutas.

O assentimento deífico que recebera, fazendo recair sobre suas escolhas não somente a vontade do plano terreno, mas a própria aquiescência do divino, fazia do Infante um prodigioso instrumento de Deus entre os homens.

Senso de justiça e piedade são outros dos atributos que delineiam a imagem afonsina na narrativa. O primeiro, associado à iniciativa de fazer enterrar em cemitérios

particulares, sob o rito cristão, os mortos nos conflitos;¹⁹ o segundo, relacionado à promessa que o Infante fizera a Deus de construir dois mosteiros nos quais se localizariam os referidos cemitérios.²⁰ Ambos, sinais inequívocos de uma elevada espiritualidade que o autor com recorrência construía sobre o Infante.

A imagem erigida, de rei devoto, piedoso, justo, dotado de iniciativa, de liderança e autoridade régia reconhecida – pelos seus e divinamente –, assim como da intrínseca oposição que nutria contra os muçulmanos, se associava ao discurso que buscava, antes de qualquer coisa, tornar sagrada sua autoridade.

Todavia, tal empreendimento não se fez sem que houvesse uma pretensão que transcendesse o puro panegírico sobre a figura régia. O fim era outro com a narrativa, e não estava necessariamente voltado a exaltar e celebrar suas vitórias, ainda que tal fim fizesse parte do propósito final. Buscava-se, com o conjunto geral,²¹ fazer elevar em prestígio e dignidade o Mosteiro de S. Vicente de Fora, a partir também da exaltação daquele que o apadrinhara: Afonso I de Portugal.

Tal finalidade só pode ser concebida se compreendida à luz do que interpretamos das demandas contextuais de escrita do *Indiculum*, tendo, assim, significativa importância o papel desempenhado pela diocese de Lisboa. É, justamente, no ambiente de disputa e conflito de interesses entre o bispado de Lisboa e a canônica vicentina, fundamentalmente a partir da transladação das relíquias de S. Vicente à cidade (1173), que encontramos uma resposta razoável à produção do *Indiculum* e construção, nele, da imagem afonsina.

O bispado de Lisboa e o Mosteiro de S. Vicente de Fora

Quem escrevera, como antes vimos, fora um cônego do Mosteiro de S. Vicente de Fora que, na segunda metade do século XII, pôde constatar as constantes instabilidades e não raras tensões que envolviam, em algum nível, a Casa vicentina e outros agentes sociais, como o bispado de Lisboa e seu cabido.²² Movido, propriamente, por inquietações provenientes de um cenário de disputas, que concebemos a construção da lógica narrativa, a qual buscava resgatar a dignidade do Mosteiro de S. Vicente, a partir da imagem idealizada e divinamente apoiada de Afonso I.

Embora a historiografia especializada destaque momentos de relativa harmonia entre o cabido da diocese de Lisboa, o bispado e o Mosteiro agostiniano no recorte, tal panorama, considerando os efeitos que possa ter a escassez das “fontes” (BRANCO, 1998:55-56), relativamente verossímil ao que nos parece, não oblitera vicissitudes cujos contornos foram definidos a partir de interesses particulares. Nesse ínterim, o bispado de Álvaro,²³ segundo a ocupar a Sé de Lisboa após 1148, ganha nossa atenção. É, justamente, o período sobre o qual voltamos nossa atenção, acreditando encontrar no exercício de seu episcopado os fatores motivadores que deram origem à produção do *Indiculum* e, consequente, noção associada ao Infante.

Se, por um lado, pode-se destacar o alinhamento do bispado às políticas régias de então - e para isso a confirmação episcopal das diretrizes reais em vários documentos dão indícios (Cf. AZEVEDO, 1958) -, por outro, em determinados momentos, podemos pressupor que a relação de Álvaro com seu cabido e, mesmo, com o próprio Mosteiro de S. Vicente de Fora parecia oscilante.

A considerar, por exemplo, a tese de Rodrigo da Cunha, a qual encontra já na indicação de Álvaro, pelo então

bispo Gilberto de Hastings (1147-1164), um princípio de presumíveis resistências por parte do próprio cabido (CUNHA, 1642:78), percebemos com alguma noção o ambiente de instabilidade possivelmente vigente. A nomeação de Álvaro ao bispado, segundo o autor, teria levado o cabido a recorrer à Roma uma eleição mais legítima, dando, assim, o sinal da insatisfação à escolha feita pelo episcopo normando.

Ao que tudo faz supor, levando em conta que Álvaro assume a Sé de Lisboa, e respeitando os limites do silêncio documental, o relacionamento entre o bispo e seu cabido tendeu a ser pouco pacífico. A proteção concedida ao prelado de Lisboa pelo cardeal Jacinto, em 1173, momento em que parecia não estar na cidade, reforça a ideia de prováveis conflitos.

Não obstante, querelas territoriais do bispado com outras casas eclesíásticas dimensionam também o movimento ambiente relacional. É a partir do interesse em fazer definir os direitos jurisdicionais de sua diocese²⁴ - em meio a doações régias, concessões de direitos, entre outros, seja provenientes da canônica coimbrã, vicentina ou mesmo reais - que Álvaro entrara em contenda com os proprietários de uma herdade em Bucelas, a qual julgava ser do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra (BRANCO, 2001:225).

É de se levantar certa suspeita, conjuntamente, embora sem que haja qualquer fundamento documental mais consistente, acerca da não confirmação, por parte do bispo, de doação feita por Afonso Henriques das igrejas do castelo de Coima²⁵ a um cônego de Lisboa, haja visto os serviços prestados (BRANCO, 2001:225).

Para além das possíveis contendas relativas à órbita de influência territorial, especulável pelos exemplos antes expostos, é pouco provável que o bispado de Lisboa tenha recebido com bons olhos e passividade o pedido de isenção da jurisdição episcopal feito pela ca-

nônica vicentina junto à Sé romana.²⁶ Embora os motivos ainda não fiquem claros, é plausível suspeitar que o referido pedido não se fizesse senão a partir também de divergências.

Aparentemente, ambas as Casas, a Canônica agostiniana e a diocese de Lisboa, gozavam localmente de certa primazia, estando integradas, em um plano maior, aos interesses organizacionais levados a cabo por Afonso Henriques e seus associados. Se por um lado, a restauração do bispado - a partir da orientação romano-elesiástica -, consolidou sobre a estrutura social da região, de influência marcadamente moçárabe, um polo difusor dos valores românicos e, por excelência, de representatividade da autoridade clerical do entorno, por outro, as fundações dos mosteiros de S. Vicente de Fora e de S. Maria dos Mártires, sob pretexto de fazer abrigar em seus cemitérios os cruzados mortos na tomada da cidade,²⁷ trabalharam a dimensão simbólica da conquista, uma vez que projetaram sobre o feito dos soldados a noção de martírio,²⁸ elevando assim, os valores das próprias igrejas.

Tendo o mosteiro vicentino ficado sob proteção régia - sendo apadrinhado pela comunidade agostiniana de S. Cruz de Coimbra - e dispondo, o bispado de Lisboa, da igreja de S. Maria dos Mártires,²⁹ em circunstâncias que evidenciam certa proximidade entre a instância episcopal e a Canônica, tal configuração, como antes vimos, tendeu a se deteriorar face o progressivo ambiente de disputas que se colocou entre ambas. Não é de se desconsiderar para tal cenário a ascensão (representativa, em bens, privilégios, entre outros) sofrida pelo Mosteiro, graças à intervenção régia. Segundo Caeiro,

A protecção real, a reputação dos priores, as suas virtudes, o interesse dos grandes e a acção caritativa que os avultados bens permitiam, a que ainda se juntava a fama de milagres obtidos por intercessão

dos mártires ali sepultados, deram a São Vicente, dentro de curto prazo, prestígio considerável (CAEIRO, 1995:19).

Todos, edificando a Canônica de um capital simbólico (BOURDIEU, 1989) que, socialmente, poderia se fazer sentir tanto entre os fieis, quanto na esfera político-clerical.

A transladação das relíquias de S. Vicente à diocese de Lisboa, na segunda metade do século XII, teria acirrado ainda mais o ambiente de tensão entre o Mosteiro e a Sé local, potencializando as disputas.

É, justamente, no que podemos projetar de uma tentativa de ocupação do território físico e simbólico da cidade de Lisboa que então inscrevemos a produção do *Indiculum* por um cônego vicentino.

Levados à Lisboa, segundo a obra *Miracula S. Vincentii*, no ano de 1173,³⁰ a partir de dinamização empreendida por Afonso I de Portugal e dos cônegos de S. Vicente de Fora (GOMES; NASCIMENTO, 1985:78), os supostos restos mortais do “mártir” Vicente – já venerado desde longa data e em diversas regiões -,³¹ davam continuidade aos interesses romano-elesiásticos na região. Buscava-se, por meio deles, cristianizar definitivamente a cidade (MATTOSO, 2006:246), fazendo frente aos cultos ainda correntes.³² Conforme a historiografia, no século XII, a cidade de Lisboa se apresentava como centro no qual se cultuavam santos há muito estabelecidos e de ampla inserção na cultura moçárabe, como: Santa Justa, São Gens, Santa Júlia, almejava-se integrar os diversos segmentos do corpo social (moçárabes e cristãos não moçárabes) ao discurso românico disseminado, oferecendo-lhes uma via alternativa devocional.

Considerando a paisagem já antes destacada de inquietações que tendiam a demarcar as relações sociais no entorno regional, a chegada das relíquias não se fez sem que houvesse um panorama de tensões³³ e disputas por elas,

fundamentalmente, as que envolviam os agentes do Mosteiro de S. Vicente de Fora e os da diocese de Lisboa. Conforme o *Miracula*,

A verdade é que quando, ao romper da manhã, a ocorrência de tal fato tão excelso se tornou conhecido da cidade, acorrem os homens, uns desarmados e outros armados. Estes sustentam, em modos violentos, que o sagradíssimo corpo deve ser levado para o mosteiro de uns religiosos situados fora da cidade e aí deposto, os outros, de forma sã, contrapõem que ele deve ser levado para a catedral eclesiástica (GOMES; NASCIMENTO, 1985:103).³⁴

A julgar pela contraposição discursiva que Estêvão, autor da obra, desenvolve entre os defensores do Mosteiro e os da catedral pelo *corpus* de Vicente, podemos reforçar, conjuntamente ao conteúdo já antes apresentado, a ideia de uma plausível atmosfera de querela entre ambas, tendo sido acirrada com a chegada das relíquias. Disputava-se, antes de tudo, assim entendemos, os benefícios (simbólicos, patrimoniais, políticos, etc.) que tais artefatos pudessem trazer, direta ou indiretamente, junto à comunidade de fieis e demais instâncias eclesiais.

Embora a Canônica agostiniana, segundo o *Miracula*, tenha buscado também obter para si as valiosas relíquias, elas teriam sido depositadas no altar-mor da catedral diocesana (PICOITO, 2008:2), frustrando os planos vicentinos. Transferia-se assim, um significativo expoente de veneração, seja para os moçárabes e/ou cristãos não moçárabes, à Sé episcopal, elevando sua importância local e acirrando as disputas entre ambas.

Buscando, em meio a esse panorama, resgatar a dignidade do mosteiro vicentino face ao então prestígio que a diocese lisboeta pudesse desfrutar com os sacros

materiais, que concebemos a escrita ou significativa influência na produção do *Indiculum*.

Partindo da necessidade de fazer frente ao prestígio que a catedral da diocese então pudesse gozar, que o objetivo de sacralizar literariamente a trajetória “histórica” do Mosteiro se fez presente, utilizando para tal, dentre os diversos elementos trabalhados, a própria imagem de Afonso.

Nesse sentido, o autor da obra ofusca qualquer elemento que pudesse conferir destaque à Sé de Lisboa, fazendo prevalecer no discurso os sagrados valores que, em sua linha narrativa, caracterizariam a Comunidade de S. Vicente. Este é o caso, por exemplo, quando exalta os feitos dos cruzados francos,³⁵ os quais estão enterrados no cemitério do próprio Mosteiro,³⁶ fazendo total silêncio acerca da participação do exército dos ingleses, enterrados no Mosteiro de S. Maria dos Mártires, vinculados à diocese. Ou quando o autor destaca o martírio, morte e milagres de um dos cruzados francos, Henrique de Bona, vinculando-o diretamente ao Mosteiro vicentino.³⁷

As noções associadas a Afonso Henriques, nesse sentido, que é quem apadrinha a Canônica, além de instituírem a noção de reconhecida soberania àquele que à frente dos exércitos se colocava, sendo pelas qualidades militares e valor devocional retribuído por Deus, estabelecia o sagrado vínculo com a Casa vicentina, uma vez que era ele o próprio fundador. É no desenvolvimento dos elementos constituintes das virtudes do Infante, que o colocavam hierarquicamente acima das demais autoridades, que o escritor anônimo buscara ordenar sua linha narrativa. Fazia, assim, recair sobre a escolha pela proteção de S. Vicente de Fora o sagrado vínculo, a partir da inquestionada aquiescência do próprio Deus, colocando em segundo plano, as demais autoridades eclesiais.

Considerações parciais

O autor da narrativa, ao delinear discursivamente a imagem afonsina, cumulativamente aos demais elementos utilizados, buscou conferir prestígio e estabelecer a íntima relação entre o Mosteiro de S. Vicente e o plano divino. Os atributos associados ao Infante, devoção, piedade, iniciativa combativa, coragem, justiça, liderança, etc., conferiam a devida legitimidade à autoridade régia constituída, fazendo de Afonso, figura digna dos benefícios sagrados conquistados.

Tal iniciativa teria por fim elevar a dignidade do Mosteiro face ao capital simbólico que a diocese de Lisboa poderia angariar com a transladação das relíquias de S. Vicente à sua catedral. Assim sendo, tornar evidente a íntima relação da Canônica com o plano sagrado, fazendo ganhar notoriedade as intervenções divinas em sua trajetória, era a forma encontrada pelo autor de disputar com a Sé episcopal o território físico e simbólico da cidade de Lisboa.

CAPÍTULO 10

A QUESTÃO DA JURISDIÇÃO PONTIFÍCIA NO CONFLITO ENTRE O PAPADO E O IMPERADOR FREDERICO II (1194-1250)

Johnny Taliateli do Couto¹

O papado e a deposição

Era 1245, Fernando III (1217-1252) recebeu uma correspondência da chancelaria de Frederico II. Na carta, mencionava o caso de Sancho II (1223-1248), rei de Portugal, para apontar quem verdadeiramente deveria ser visto como o inimigo de todos os governantes temporais, o papa Inocêncio IV. Sancho foi deposto, assim como o imperador tinha sido durante o Concílio de Lyon. Frederico usava toda pressão política possível entre seus colegas governantes para caracterizar Inocêncio como alguém tão sedento pelo poder, que poderia constituir uma ameaça para qualquer outro monarca. O documento era marcado pelo esforço da chancelaria do imperador de dar publicidade para o seu lado na contenda (GRAEFE *apud* PETERS, 1970: 167). A guerra de propaganda entre ele e o papado, para além da guerra armada, tinha um histórico acirrado desde seu embate com Gregório IX (1227-1241). Há tempos ele tinha entrado no jogo perigoso com o papado da guerra de informações. A chancelaria de Frederico II tentava passar a ideia de perversão do poder papal, o que poderia representar um perigo para qualquer um.

Na sentença de deposição do imperador, o papa como de praxe nesse tipo de registro recorreu a um exame com-

portamental do acusado, o que trazia fundamentação para sua representação da pessoa de Frederico. Este, foi acusado de uma série de perjúrios contra a Igreja sendo os mais graves: renegar a Deus, violar a paz celebrada com a Igreja, cometer o sacrilégio de capturar diversos clérigos que se dirigiam ao Concílio que seria celebrado em 1241, ainda por Gregório IX, e ser herege. Como não podia faltar, o assunto acerca do monarca forçar eclesiásticos a pagar tributos e comparecerem a tribunais seculares no reino siciliano, também foi arrolado (BARBOSA; SOUZA, 1997: doc. 34). Inocêncio IV promulgou a sentença, Frederico estava sendo privado por Deus de toda honra e dignidade, real e imperial, sendo todos os seus súditos “libertados” do juramento de fidelidade. No caso do reino siciliano, já enfatizamos que nem é preciso entrar no mérito do debate entre os limites dos poderes espiritual e secular, pois a Sicília foi recebida como um feudo da Sé Apostólica e, como tal, era o direito de senhorio que o papado chamava para si na sentença de destituição.

A sentença considerava Frederico um criminoso, vinculando-o à representação do tirano. O número de fontes às quais o papado podia recorrer para essa caracterização eram abundantes, havia de certa forma, uma vasta literatura que traçava o que seria o modelo ideal de príncipe e como este não podia ceder à tirania. Para retomarmos um dos clássicos, basta citar João de Salisbury:

[...] Como os filósofos o retrataram, o tirano é, portanto, aquele que oprime o povo pela dominação violenta, enquanto o príncipe é aquele que governa pelas leis. Além disso, a lei é um dom de Deus, o retrato da equidade, a norma da justiça, a imagem da vontade divina, a guardiã da segurança, a unidade e a confirmação de um povo, a norma dos deveres, a exterminadora dos vícios e a punição da violência e de todos os ferimentos. Ela é atacada

pela violência ou pelo engano e, pode-se dizer, é devastada pela selvageria do leão ou derrubada pelos laços da serpente. De qualquer modo que isto aconteça, a graça de Deus está claramente sendo atacada e Deus está de certa forma sendo desafiado a uma batalha. [...] A origem da tirania é a iniquidade e ela brota da raiz venenosa e pernicioso do mal, e sua árvore deve ser cortada por um machado em qualquer lugar em que crescer [...] (JOHN OF SALISBURY, 1992: 190-191, tradução nossa).

Tolerar as mencionadas iniquidades de Frederico seria na argumentação pontifícia ofender ao próprio Cristo. Como juiz do pecado, Inocêncio IV enfatizava que no seu papel de cuidar de todos os cristãos por meio de um exame próprio de seu encargo, devia recompensar aqueles que se mostrassem dignos através de uma avaliação justa. Contudo,

[...] aos que forem considerados criminosos, restará a punição com os castigos merecidos, após um julgamento equânime e isento de animosidade, pois a recompensa ou o castigo deve ser concedido a cada um deles, proporcionalmente, conforme a qualidade de suas ações (BARBOSA; SOUZA, 1997, doc. 34).

Quanto ao direito do papado de depor um governante secular, havia também discussões que volta e meia apareciam. Gregório VII (1073-1085), no intuito de fornecer embasamento à sua pretensa autoridade para depor o imperador Henrique IV (1050-1105), buscou na História fundamentos para tal. Em uma carta do papa ao bispo de Metz, descrevia a deposição do último rei merovíngio, considerado inapto em 751 (BARBOSA; SOUZA, 1997: doc. 12). Para Gregório VII, Henrique IV tinha cometido ofensas muito mais graves do que ser um inútil, acusação imposta a Childerico III (714-754) pelo papa Zacarias

(752-757). Essa passagem recolhida certamente no texto de Eginhardo² (ca. 770-814) ficou de vez marcada para a posteridade devido sua incorporação no *Decreto* de Graciano, que trouxe a destituição de volta à luz em seu *Alius item* (*Decretum*, c. 15, q. 6, *canon 3*)³.

É importante separar a fundamentação da autoridade papal recuperada na História, como no exemplo merovíngio, dos textos de canonistas pouco mais tardios que eram supremacistas papais. Rufino, por exemplo, era um destes que defendia que o papa detém os direitos do reino terrestre. Interessante é a distinção que ele fez entre a autoridade e a administração. A função do imperador seria como a de um mordomo, seria detentor do direito de administração, teria a função de um assistente, mas não possuía a autoridade de comando.

O Patriarca Supremo possui o direito sobre o império terreno quanto à autoridade, de modo que por esse motivo, ele confirma o imperador no reino terrestre quando o consagra e, subsequentemente, por sua autoridade, ele impõe um castigo mais severo ao imperador do que aos outros leigos se eles abusam do seu poder, e os absolve, depois de terem feito penitência. O príncipe, depois (do papa), possui a autoridade para governar os leigos (BARBOSA; SOUZA, 1997: doc. 25: 103; RUFINO *apud* ROBINSON, 2004: 320).

Os tratados pró-papais defendiam uma clara distinção entre clérigos e leigos, o governante secular era tratado como um leigo e daí sua função de assistente. O papa podia depor um príncipe na sua condição de chefe da Igreja. Esse tipo de discussão foi acendida em defesa de Gregório VII e durante o século XII veio a se tornar um lugar comum. Era o caso de Honório de Autun (1080-1154) em sua *Summa gloria*, que trazia novamente à tona uma visão de cristandade unificada como um corpo. Nele, o clero era superior aos

leigos, sendo o sacerdócio superior aos reis, que não eram mais que leigos. Assim, a realeza seria por direito sujeita ao sacerdócio, a cabeça desse corpo coletivo cristão (CANING, 1996: 98). Esse modo de pensar é uma ramificação de uma ideia antiga na consciência cristã. Tertuliano, que viveu entre os séculos II e III depois de Cristo enxergava a comunidade cristã como um *corpus*, uma realidade orgânica e unitária, graças à crença na mesma fé, a unidade disciplinar e a esperança comum na salvação eterna. É possível dizer que desde os primórdios do cristianismo, existia a necessidade de trazer ao corpo cristão um caráter juridicamente unitário (GROSSI, 2014: 137).

Com o tempo, os poderes medievais passaram a ser pensados cada qual como organismos distintos devido a uma literatura preocupada com o direito da comunidade. Governar em prol do bem comum constituía uma responsabilidade das autoridades civis e eclesásticas na sociedade cristã. A interação entre cada um desses corpos devia ser harmônica, apenas assim, seria possível atingir o bem comum e garantir a salvação da comunidade envolvida. Um poder não podia prejudicar o cumprimento da função dos demais corpos (COELHO, 2016: 122). O papa, como representante de Deus na terra, chamava para si a função de cabeça desse corpo coletivo maior que era a *Societas Christiana*. E nessa função, como juiz do pecado, que exercia a *auctoritas* para depor. Este era o campo do direito, que fornecia a matriz discursiva para o procedimento acusatório, as causas em si da deposição, eram problemas políticos muito mais pontuais.

Entretanto, apesar de tentador, não dá para transpor para aquele mundo a noção moderna de “soberania”. Como ressaltou Grossi, é preciso lembrar que o próprio sumo pontífice, esse personagem detentor da *plenitudo potestatis* conferida pelo direito canônico, devia essa plenitude exclusivamente à sua função vicária. Ele só tinha esse grande poder pela relação vicarial que o ligava a

Deus. O único poder ilimitado nesse universo medieval é o poder de Deus (GROSSI, 2014: 59). No seu *Apparatus*, Inocêncio IV reclamava o direito de poder depor qualquer pessoa, exatamente por essa relação de vicariato. A *auctoritas* de senhor sobre todos, era de Cristo (*Apparatus Innocentii*, 1570: 317-318v.).

O imperador coroado

Cabe agora procedermos a uma digressão. Voltamos a 1198, ano em que a dupla eleição para o trono alemão proporcionou a Inocêncio III uma grande oportunidade de se declarar sobre aspectos fundamentais acerca das relações entre papa e imperador. A questão foi considerada tão importante pelo papa que ele estabeleceu um registro especial que tratava sobre o conflito. Ele se colocou como criador do *Rex Romanorum* e, contando com Bernardo e Hugo de São Victor (1096 – 1141), pontuou que a natureza do cargo imperial era como a de um assistente. Dessa forma, ele recorreu à alegoria da alma e do corpo, que por sua vez, se aplicava às relações entre o papa e imperador (ULLMANN, 1975: 144-145).

A morte súbita de Henrique VI por doença em 1197 colocou todo um histórico de conquistas em dúvida. Frederico, seu filho, não havia nem mesmo sido batizado, sua candidatura para suceder o pai era dificilmente promissora. Antes da morte do imperador, seu irmão Filipe da Suábia (1176 – 1208) foi incumbido da tarefa de ganhar o apoio dos príncipes alemães para a coroação do bebê Frederico como rei da Alemanha. Mesmo após a morte de Henrique, Filipe seguiu os objetivos do seu irmão, tentando ganhar a lealdade alemã para seu filho (ABULAFIA, 1988: 90-91).

Acontece que a tentativa de Henrique de envolver o papa em vez do arcebispo de Colônia, irritou o prela-

do. Foi precisamente a resistência do arcebispo em aceitar Frederico que pressionou os príncipes alemães em direção a outra solução, mais favorável aos guelfos do que permitir a criação de uma monarquia hereditária, no caso, a eleição do próprio Filipe como rei dos romanos em março de 1198. Contudo, vários príncipes, além do arcebispo, estavam ausentes. Três meses depois, acabaram escolhendo um príncipe guelfo, Otão de Brunsvique (1175-1218), filho de Henrique, o leão (1129-1195). Otão tinha apoiantes importantes fora do território alemão, uma delegação inglesa estava presente na eleição por conta do apoio de Ricardo, coração de Leão. Filipe estava consciente da ameaça guelfa, logo, justificou sua aceitação da coroa alemã sob o argumento de que assim, Frederico tinha sido aprovado (ABULAFIA, 1988: 91-92).

Com a dupla eleição ao trono alemão, a Europa Ocidental tomou partido, favorecendo um lado ou outro entre as duas facções em disputa. O papa decidiu apoiar Otão e, quando Filipe protestou⁴, Inocêncio emitiu em 1202 a decretal *Venerabilem*. Inocêncio III assumiu o papel de Juiz, sendo aquele que podia dizer o direito diante daquela contenda, não só reclamando para si o direito de fazê-lo por tratar-se do império, mas, também, porque os eleitores estavam divididos, assim, o papado deveria assumir o papel de força motriz capaz de restaurar o equilíbrio, já que ambas as partes recorreram à Sé Apostólica como a autoridade capaz de validar a sua eleição ao cargo (BARBOSA; SOUZA, 1997: doc. 28).

Segundo Watt, a teoria da deposição teria se fortalecido devido a este problema em específico. A dupla eleição para o trono alemão dera a Inocêncio III (1198-1216) a oportunidade de se tornar o juiz efetivo da contenda entre os rivais, Filipe e Otão IV (1175-1218), decidindo o destino político da Itália de maneira favorável ao papado. Portanto, para o autor, a *Venerabilem*⁵ se tornou a declaração da relação constitucional entre o papa e o imperador (WATT, 1964:

212-213). Este documento, na sua concepção, seria o marco para que mais tarde, o papado exercesse seu poder decisório na deposição de Frederico II. Acreditamos que não!

Na Sicília, a rainha Constança (1154-1198) se tornou a regente para o seu filho. Devido a problemas políticos locais, os quais não há espaço para abordar agora, a rainha Mãe se aproximou do papado, aceitando sem escrúpulo a soberania da Santa Sé. Ela mesmo omitiu qualquer referência ao trono alemão quando em maio de 1198, seu filho Frederico foi ungido como rei da Sicília. Os documentos emitidos em nome do pequeno rei não recorrem ao título de “Rei dos Romanos”, o que mostrava o abandono naquele momento dessa reivindicação. A rainha, no entanto, estava garantindo a sobrevivência política dela e do filho, ao buscar uma posição próxima ao papado. Inocêncio III, assim como seus predecessores, esperava a separação da Sicília do império. Por outro lado, o principal objetivo de Constança era restaurar a autoridade real de sua família na Sicília, mas ela veio a falecer logo em 1198. Ela tinha feito tudo que era possível para garantir a inviolabilidade da herança do filho quanto ao trono siciliano. Portanto, a rainha confiou o jovem Frederico a seu suserano, o papa. Como senhor de um menor, era o dever feudal do papa ser o guardião de Frederico, uma vez que seus pais estavam mortos (ABULAFIA, 1988: 92-93).

O papel de guardião não foi fácil. Enquanto ainda governava, Constança tinha se cercado na Sicília de um grupo de conselheiros nativos, trabalhando arduamente contra Markward von Anweiler⁶. Mas este personagem tinha uma base de apoio muito forte na península, conseguindo consolidar seu domínio sobre o sul da Itália, ademais, afirmava possuir o verdadeiro testamento de Henrique VI e insistia que era um fiel seguidor de Henrique e Filipe (ABULAFIA, 1988: 92). Após a morte de Constança, o conflito com Markward perdurou.

No outono de 1201, após um pequeno cerco, os portões de Palermo se abriram. O protetor de Frederico, o con-

de de Manoppello, estava ausente e nada fez para interferir. Segundo narrava uma carta do arcebispo de Cápua ao papa, com a cumplicidade do castelão, o palácio real foi violado. Porém, Markward queria a presença física do rei. Este era o maior desafio para Inocêncio III como guardião, pois enquanto estava em Roma, o verdadeiro protetor se tornava o soldado alemão em Palermo. Acontece que no final de 1202, Markward morreu inesperadamente perto de Messina. Outros senhores da guerra alemães reivindicaram o poder, embora em constante rivalidade uns com os outros. Guilherme Capparone foi o mais bem-sucedido, ele chamava a si mesmo de “Defensor do Rei e Grande Capitão do Reino”. Enquanto isso, Filipe da Suábia concedeu autoridade a outro alemão, Conrado de Urslingen. Cada vez mais, o papa perdia vantagem em relação ao trono siciliano. A tutela de Frederico tornou-se menos eficaz, a posse física do rei provou ser a verdadeira fonte do poder na Sicília. Inocêncio III optou então, por concordar com o controle de Guilherme na Sicília (ABULAFIA, 1988: 101-102).

O tio Filipe tinha planos matrimoniais para o rei. Ele negociava com o duque de Brabante a união entre Maria, até então noiva de Otão, com Frederico. Inocêncio III repreendeu vigorosamente Henrique de Brabante por desconsiderar seu juramento anterior e por se recusar a entregar Maria para Otão. O papa enfatizou que Frederico já estava noivo de Sancha de Aragão e, Maria, podia ter grau proibido de consanguinidade com o jovem rei (ROUSSEAU, 1998: 262).

Filipe reivindicava direitos sobre Frederico e esperava, é claro, restaurar o domínio alemão no centro da Itália. O seu intento era manter o rei na Sicília para usar esta coroa para ampliar sua própria influência ao sul dos Alpes, o que o ajudava a manter pressão sobre o papado. Filipe enviou o bispo de Worms à Itália com um exército, a presença de um bispo à frente daquela força militar tornava-se um gesto

simbólico de que parte da igreja alemã apoiava Filipe contra Otão e o papa. Embora o bispo tenha sido derrotado, Inocência admitia que o apoio a Otão estava perigoso demais, até que, enfim, chegou a um acordo com o tio de Frederico (ABULAFIA, 1988: 105).

Foram muitos fatores que contribuíram para o equilíbrio de poder novamente inclinar-se contra os guelfos. Entre eles, a pressão militar aplicada por Filipe, o fracasso inglês na França e a complexa dinâmica das rivalidades regionais, em que vários príncipes passaram para o lado Staufen. Além do duque de Brabante e vários outros nobres do Baixo Reno e Vestfália, o irmão de Otão, conde palatino do Reno, também desertou em 1204. O rei da Boêmia e o Landgrave da Turíngia se submeteram igualmente a Filipe e, após uma vitória militar sobre Otão, a capitulação de Colônia, provavelmente preparada por um acordo financeiro, minou um dos últimos suportes dos guelfos. Assim, Inocência III retirou a proibição contra o Staufen e uma trégua de um ano foi estabelecida na Alemanha. Todavia, Filipe foi assassinado no palácio da Baviera, como resultado de um rancor privado (TOCH, 1999: 379-380).

Os alemães rapidamente se estabeleceram com Otão, a reconciliação veio do noivado da filha mais velha de Filipe com o guelfo, que anunciou também sua vontade de vingar o assassinato do velho rival. Uma nova eleição foi realizada para expressar a prerrogativa dos príncipes de elegerem seu imperador, e o assassino de Filipe foi morto. Inocência III efetuou a coroação de Otão e quase de imediato, o imperador contrariou suas promessas ao papa. Em vez de voltar para a Alemanha, manteve seu exército na Itália se preparando para a conquista da Sicília (TOCH, 1999: 380).

A reativação da candidatura de Frederico ao trono imperial aconteceu depois de Otão permanecer na Itália com seu exército, mesmo após as diversas admoestações do pa-

pado. O imperador foi excomungado em novembro de 1210, mas a ação verdadeiramente eficaz veio de Filipe Augusto, rei da França, que convenceu o papado a reviver a candidatura de Frederico. O monarca aproveitou também para incitar os ânimos dos príncipes alemães contra Otão. Foi necessário um tempo de pressão para que Inocêncio III superasse suas críticas quanto a outro rei siciliano e alemão ao mesmo tempo. Os príncipes de oposição elegeram secretamente Frederico como rei dos romanos, informando o papa de sua escolha. Otão teve que parar suas operações militares na Sicília e voltar para casa no intuito de lidar com a revolta (TOCH, 1999: 381).

Frederico tinha dezessete anos quando recebeu o convite dos príncipes rebeldes alemães para aceitar a coroa. Se era difícil controlar o reino siciliano, igualmente faltava-lhe recursos para superar Otão na luta pela coroa alemã. Frederico chegou a Constança no verão de 1212, quase seis meses após sua partida da Sicília. O arcebispo da cidade vacilou entre sua lealdade a Otão que avançava do norte e sua obediência ao papa. O legado papal que acompanhava Frederico advertiu o arcebispo quanto às consequências de se aliar a uma pessoa excomungada e ir contra as ordens do papa. Assim, o prelado abriu as portas da cidade para Frederico, fechando de vez para Otão. Este, por sua vez, recuou para o norte, e os príncipes alemães e muitos bispos se reuniram em torno do rei siciliano (MOORE, 2003: 190; 204).

Enquanto Frederico continuava a mudar de cidade para cidade, seu apoio crescia. Após ser eleito em Frankfurt, o arcebispo de Mogúncia, legado papal, o coroou e o ungiu. Por onde passava, o monarca oferecia dinheiro e propriedade, além de outras promessas. Os fundos substanciais com que contava para continuar sua generosidade, vinham do rei Filipe Augusto da França. Ao sumo pontífice, prometeu respeitar as reivindicações papais ao Estado Papal; que eleições eclesiásticas seriam deixadas para o clero, sem interferência secular; que não interferiria nos apelos de Roma; não ocu-

paria terras de nenhum bispado enquanto o ofício estivesse vacante; que apoiaria a guerra contra a heresia. Todas essas promessas foram inúteis no caso de Otão, mas tornava-se a única esperança de Inocêncio III no sentido de obter um Estado Papal seguro e independente (MOORE, 2003: 215-216). O apoio de Filipe Augusto ao candidato Staufen não estava desprovido de muitos interesses. O monarca estava em guerra com o rei João da Inglaterra e Otão era sobrinho do inglês.

Após a batalha de Bouvines, Otão, derrotado por Filipe Augusto, viu seu poder desmoronar. O ducado de Brabante que tinha fornecido soldados a Otão, viu-se forçado a se submeter a Frederico (ABULAFIA, 1988: 119-120). No IV Concílio de Latrão, Otão IV foi deposto em favor de Frederico de Staufen, cuja eleição como rei da Alemanha e imperador foi formalmente confirmada (DUGGAN, 2008: 342-343).

Houve ainda algumas áreas que resistiram a Frederico, como Aachen, antigo assento do império romano, Colônia e a Saxônia Guelfa, que matinha sua preferência por seu imperador doméstico. Quando Aachen caiu no verão de 1215, Frederico optou por realizar sua segunda coroação ali, no intuito de demonstrar publicamente sua autoridade real. Segundo Abulafia, se a coroação em Mainz foi juridicamente aceitável para seus eleitores, ela não tinha estabelecido visivelmente Frederico na linha contínua dos imperadores romanos ocidentais, contudo, a coroação em Aachen era carregada de simbolismo (ABULAFIA, 1988: 120).

Tensões políticas na Itália

Mas quando se agravou o problema político de Frederico com o papado, que o levou a ser deposto mais tarde? É certo que o monarca não começou bem suas rela-

ções com Gregório IX. Devido a demora de Frederico em se dirigir à Sexta Cruzada e, após fazê-lo, logo voltar, ele chegou a ser excomungado pelo papa. Mesmo nessa condição, ele resolveu partir para a Terra Santa novamente, o que Gregório IX considerou uma provocação. Após assinar um tratado de paz com o sultão do Egito, Malik al-Kamil, a relação do clero passou a ser mais hostil, como fica evidente na oposição do Patriarca de Jerusalém contra a conduta do imperador. Ele acusava Frederico II de ter conferências misteriosas e de concluir a paz com o sultão sem consultar ninguém que vivia na região. Todavia, as acusações são fruto de uma animosidade pessoal, pois o patriarca já chegara a ridicularizar inclusive o tamanho da força que o imperador levava consigo e, no caso do sultão do Egito, personagens como Balian, senhor de Sidon, tinham sido enviados para negociarem com o governante, o que denota que deviam saber acerca dos termos do tratado de paz (ROSS, 2003: 154).

Pouco depois, Frederico precisou retornar para a Sicília devido a desordem que grassava pelo reino por conta da revolta na Lombardia que contou com o apoio papal. Ao voltar, o imperador trabalhou rapidamente para o restabelecimento do controle régio na Sicília. Um tratado de paz foi estabelecido em 1230 em Ceprano.

A questão é que não dá para colocar todas as relações entre poderes aí como motor de toda comunicação entre os atores. Do século XI até a morte de Frederico II, insiste-se muito no conflito entre papado e império, como se não houvesse períodos de relações pacíficas (ABULAFIA, 1988: 294). E entre Gregório IX e Frederico assim o foi, durante um tempo, pacífica a relação. É preciso ter cuidado com essa volatilidade do jogo político.

De fato, foram as investidas militares de Frederico na Itália que elevou novamente as tensões entre papado e imperador. Após ter contornado uma série de dificuldades

na Alemanha devido a rebelião de seu filho Henrique IV, que voltou à tona os problemas de Frederico com o mundo italiano. Em uma assembleia em Placência em 1236, possivelmente convocada para a discussão de um projeto de cruzada entre papado e imperador, o legado pontifício mandou expulsar de lá os defensores do império (GILLI, 2011: 37).

Gregório IX observava os movimentos do monarca e passava a desafiá-lo vigorosamente. O papa aguardava uma mudança na sorte do imperador na Lombardia, o que veio a acontecer quando o imperador tinha dificuldade no cerco a Brescia. A cidade, situada a leste de Milão, se capturada, funcionaria como base do poder do imperador na Lombardia (ABULAFIA, 1988: 308-309). A resistência da cidade foi bem-sucedida e mais uma vez as tensões entre Frederico e Gregório elevaram-se. Em 1238 os genoveses romperam com o monarca, colocando-se ao lado de Milão em rebelião. Gregório IX ouviu a notícia com alegria, enviando mensagens de apoio a Gênova, dizendo que era hora de unir forças contra aquele inimigo. Veneza se juntou à rebelião e as duas cidades prometeram apoiar o papa contra aqueles que desobedecessem a sua autoridade (ABULAFIA, 1988: 310-311).

Se o sucesso do imperador na batalha de Cortenuova de 1237 havia despertado amigos para o seu lado, o caso de Brescia teve o efeito contrário. A Liga Lombarda teve seus ânimos renovados, era possível se opor a Frederico. O cerco a Brescia foi resultado da ofensiva que Frederico II lançou a partir de 1236 contra algumas cidades anti-imperiais como Vêneto e a Lombardia Oriental. Sua intenção era abrir passagem para as forças que tinha mobilizado na Alemanha contra Milão. Com alguns milhares de cavaleiros alemães, entre 1236-1237, os imperiais obtiveram sucessos importantes derrotando Vicentini e Padovani e, depois, Treviso, Bergamo e Ferrara. No entanto, a força imperial fracassou no objetivo de por em contato Verona e Cremona (GRILLO,

2007: 01; 04-05).

Ao ser excomungado em 1239 pelo papa, os assuntos lombardos desempenharam na retórica papal um papel menor entre as queixas contra a conduta de Frederico. Reclamava-se da conquista de terras da Igreja na Itália central, do bloqueio da passagem gratuita de legados papais, da detenção de legados que voltavam do sul da Inglaterra, de não ter movido qualquer esforço em defesa de Jerusalém e de algo bem diferente dos outros problemas apontados, que foi a acusação de não ter dado passagem livre a um príncipe tunisiano, mantido na Sicília por oficiais do imperador. Aqui entrava uma fonte de propaganda contra Frederico, pois Gregório reforçava que Abdul-Aziz fugiu de Túnis para ser batizado e, Frederico estava impedindo a conversão de muçulmanos ao cristianismo (ABULAFIA, 1988: 313-314).

Contra os textos papais, Pietro Della Vigna escreveu em nome de Frederico uma encíclica aos governantes da Europa em abril de 1239. Nela, acusava Gregório IX de ser um sacerdote impuro e um juiz injusto, reforçando que se o papa tivesse sucesso em tirar o poder do imperador, todos os outros governantes estavam sujeitos a passar por isso. Indo mais longe em seu discurso, Pietro comparou Frederico a Jesus diante de seus acusadores. Essa linguagem tinha o propósito de atribuir a Frederico o lugar de agente de Deus na terra, enquanto Gregório era representado como um falso sacerdote. Não se tratava de argumentos inovadores, pois era uma retórica presente anteriormente em Frederico I (1122-1190). Consequentemente, Gregório IX usou uma linguagem mais extrema em relação ao seu inimigo, reconhecendo em Frederico o “precursor do Anticristo”. O alvo daqueles textos papais não era assim, a política de Frederico II, mas sim o caráter maligno do imperador (ABULAFIA, 1988: 317-319). No decorrer do conflito, Gregório IX chegou a convocar uma cruzada contra Frederico, não por este ser herege,

mas porque considerava as atividades militares do imperador uma ameaça à existência e segurança dos Estados Papais. O papa conclamou seus seguidores a tomarem a cruz contra Frederico em defesa dos santos Pedro e Paulo, cujas relíquias ele tinha mostrado ao povo de Roma (RIST, 2009: 171; 186).

Em Roma, nem todos aderiram à causa papal no conflito. O mais representativo das diferentes facções, era de um lado Giovanni Colonna que não via esperança na posição papal e, de outro, seus rivais, os Orsini, família que tentava estabelecer um controle rígido sobre o governo da cidade naquele momento. Com muitas propriedades ao sul de Roma, a atitude de Giovanni era mais conciliadora em relação ao imperador.

Gregório IX se apressou em anunciar um Concílio para a Páscoa de 1241, sem deixar que as negociações entre os cardeais chegassem a uma conclusão. A reunião ecumênica tinha começado anteriormente como uma proposta séria para uma conferência de paz, mas Gregório queria os lombardos bem representados com seu lugar de fala, não parecia estar interessado em contemplar o compromisso. Assim, o Concílio a ser celebrado na ocasião constituiu uma ameaça direta ao imperador (ABULAFIA, 1988: 345-346).

Se a diplomacia não estava rendendo bons frutos, o imperador apelou para a violência. Na altura de ocorrer a reunião conciliar, vários prelados que se dirigiam à Roma foram atacados pelas frotas do imperador, como atesta uma carta que noticia o combate naval e fala da prisão de muitos eclesiásticos. Em outro documento, as autoridades de Gênova informaram ao papa do combate travado e o nome de alguns prelados que se safaram (AUVRAY, 1907: doc. 6030-6031). O episódio é lembrado na sentença de destituição num ponto em que o papa ressaltava sua preocupação com o desejo do restabelecimento da paz e diz que ela podia ter sido alcançada

se o imperador “libertasse todos os prelados, clérigos e outras pessoas que mantinha prisioneiros [...]” (BARBOSA; SOUZA, 1997: doc. 34).

Gregório IX veio a falecer pouco depois e a cúria papal em 1241 era bastante desunida. Frederico tinha a intenção de influenciar a eleição do próximo papa. Os cardeais que o imperador tinha em mãos era Tiago da Palestrina, Nicolau de Óstia e Giovanni Colonna, que naquele momento, era um aliado. No entanto, os Orsini ainda tinham predominância com seu senador Matteo, que também queria dirigir a eleição papal ao seu favor. Os métodos de Orsini não foram considerados mais polidos do que os de Frederico. As condições do Septizônio era das mais bélicas quando os cardeais tiveram que se reunir ali, pois os soldados do senador tinham métodos truculentos para coagir os cardeais. Matteo teria ameaçado exumar o corpo de Gregório IX para coloca-lo no meio da câmara. Todavia, essa ameaça não se materializou. Matteo insistia na eleição de Romano do Porto, mas obteve o efeito contrário. Os cardeais chegaram a um consenso e elegeram Celestino IV, o cardeal de Santa Sabina que logo veio a falecer, não sem antes excomungar Matteo Orsini (ABULAFIA, 1988: 350-352).

Ao contrário do que dizem alguns historiadores, a eleição de Sinibaldo, o Inocêncio IV, em 1243, não foi vista com satisfação por Frederico. O novo papa, era um aristocrata genovês, profícuo advogado canônico e associado a Gregório IX a muito tempo (ABULAFIA, 1988: 354). Sinibaldo escolheu a vida eclesiástica desde jovem. Realizou seus estudos jurídicos em Bolonha, onde serviu também como professor de direito canônico. Foi cônego na catedral de Parma e atuou cedo como auditor na Cúria Romana. Em 1217 tornou-se secretário do núncio apostólico, o cardeal Ugolino, futuro Gregório IX. Quando Ugolino chegou ao pontificado, Sinibaldo foi elevado à dignidade de cardeal. Logo mais, se tornou o vice-chanceler da Santa Sé (LUCERO, 2013: 8).

As tentativas de negociação de Frederico com este supremacista papal não frutificaram. Inocêncio IV deu novos passos na guerra de propaganda contra o imperador após fugir do encontro combinado em Narni. Em Lyon, convocou um novo concílio, no qual promulgou a sentença de deposição.

Esse papa pregava uma concepção ampla da *iurisdictio*. Se o ato de “dizer o direito” era característica importante de uma *auctoritas* em sua esfera de atuação, como peça importante da própria concepção de poder (COELHO, 2016: 64), Inocêncio IV o elevou a outros limites, em sua obra de direito canônico elaborou três origens possíveis de jurisdição legítima: o direito divino, o patriarcado e a eleição (consentimento). Com base na primeira fonte, o papa tinha jurisdição sobre todos (COLEMAN, 1987: 75-78).

Essa *iurisdictio* era para aqueles medievais que defendiam a *plenitudo potestatis*, o poder do próprio Cristo encarnado na figura do papa. Vale lembrar que não foi só o imperador que foi deposto a partir daquela assembleia em Lyon. O rei de Portugal também teve aquele destino, com a diferença de que era considerado negligente e não um criminoso como Frederico. Seja como for, nos dois casos os monarcas são acusados de interferir na estrutura eclesiástica atentando contra a *libertas* daquele *corpus*. Assim, a acusação de taxar os clérigos com impostos e tributos tornou-se um lugar comum nos dois casos. A questão da *Utilitas Publica* ganhava importância sobremaneira na retórica papal, o que justificava sua ação como uma busca pela paz.

Mais do que a condição imperial, é a situação da guerra movida por Frederico que pesa mais na sua deposição. O episódio do ataque marítimo no qual o imperador fez seus reféns eclesiásticos é lembrado mais de uma vez. Do mesmo modo, insiste-se mais na sua condição de monarca siciliano, até que se promulga a destituição de suas duas dignidades:

[...] ele esgotou ao máximo e reduziu à servidão, nos aspectos material e espiritual, este reino da Sicília, que é parte integrante do patrimônio do bem-aventurado Pedro e que ele recebeu da Sé Apostólica, tendo-o como feudo. [...] declaramos que o citado príncipe Frederico, considerando ainda que cometeu outros crimes nefandos, se tornou indigno de toda honra e dignidade real e imperial, sendo privado por Deus de tais privilégios e do poder de reinar e imperar. E, após deliberação criteriosa do Concílio acerca da questão, apomos a nossa sentença de destituição e libertamos para sempre todas as pessoas que lhe estão ligadas por força do juramento de fidelidade [...] (BARBOSA; SOUZA, 1997: doc. 34).

Quanto à libertação dos súditos para com o dever de obediência à pessoa destituída, temos um precedente histórico, mencionado anteriormente, na deposição de Childerico III, em que seus súditos francos foram liberados do juramento para servirem a Pepino (ca. 714-768).

É claro que a sentença de destituição de Frederico II não é um fim em si mesmo, foi apenas mais um passo na guerra, como tentamos mostrar no início do trabalho. E, antes de tudo, é preciso perceber que o acirramento do conflito que levou a tais determinações, é bem delimitado, em maior grau, por problemas na própria Itália. O restante da argumentação sobre a origem dos Dois Poderes, utilizado em ambos os lados, é muito mais ferramenta de propaganda.

CAPÍTULO 11

A GUERRA E A ESTRUTURA MILITAR NO REINADO DE ALFONSO X À LUZ DO CARÁTER CORPORATIVO DA SOCIEDADE CASTELHANO-LEONESA (1252-1284)

Rafael Costa Prata¹

Introdução

Alfonso X, Rei de Castela-Leão (1252-1284), foi, seguramente, um dos monarcas mais emblemáticos do Ocidente Medieval em meados do século XIII. Reconhecido, a posteriori, a partir do epíteto o *Sábio*, devido ao singular empenho dedicado ao mecenato e a subsequente elaboração de uma vastíssima e diversificada produção cultural, da qual resultaram uma série de obras de caráter jurídico, histórico, científico, poético, artístico e literário, este monarca castelhano-leonês se apresentara, durante o decurso de toda a sua conturbada regência, igualmente como um enérgico “rey estratega, guerrero y cruzado” (ALCÁNTARA VALLE, 2015: 53).

Por ocupar o posto de príncipe primogênito, herdara o cetro e a coroa do reinocastelhano-leonês após a morte de seu predecessor régio, Fernando III, (1217-1252), sendo então prontamente alçado pelo corpo social do reino após a realização das exéquias da figura monárquica recém-falecida, ocorrida no dia 1 de junho de 1252, na *Catedral de Santa María de la Sede*, estabelecida na capital andaluz do reino, Sevilha.

Ao assumir o ofício régio castelhano-leonês, o experimentado príncipe herdeiro Alfonso, então com trinta e um

anos de idade, e sob a alcunha de Alfonso X, não se apresentava, decerto, aos olhos dos amplos segmentos que compunham o corpo social do reino, como um príncipe desprovido das inúmeras competências necessárias para ocupar o cargo régio a que estava destinado, mas sim, como um emergente monarca profundamente preparado por conta de toda a educação de natureza humanística e especialmente político-militar pela qual passara durante a sua longa formação e, sobretudo, por conta de sua notável convivência, participação e experimentação, enquanto infante herdeiro, nos assuntos políticos, militares e diplomáticos do reino castelhano-leonês no decurso das últimas duas décadas do reinado fernandino.

Caberia então ao recém-entronado Alfonso X por em prática todos os ensinamentos teóricos e empíricos que recebera desde a sua tenra infância até os seus últimos dias na dignidade de infante herdeiro, a fim de administrar um regno que havia atingido o cume de suas fronteiras políticas, administrativas e geográficas, após pouco mais de três séculos de inicialização do chamado processo de *Reconquista*,² através das aquisições senhoriais recentemente operadas, durante o reinado de Fernando III (1217-1252), de uma gama de proeminentes enclaves muçulmanos estabelecidos na Andaluzia Bética, como os senhorios de Baeza (1227), Úbeda (1233), Córdoba (1236), Múrcia (1241), Jaén (1246) e Sevilha (1248).

Entretanto, esta secular paisagem de conquistas senhoriais castelhano-leonesas não significara, em meio à segunda metade do século XIII, a aquisição integral e plena da totalidade dos senhorios muçulmanos encravados na Andaluzia Bética. Havia, ainda, uma série de senhorios muçulmanos a serem conquistados, como o reino taifa de Niebla, os senhorios *mudéjares* de Arcos e Lebrija, etc, além da eminente presença do sultanato *nazarí* de Granada, que se encontrava em mãos muçulmanas, porém, sob o regime de parias frente ao reino caste-

lhano-leonês.

Por conseguinte, governar, administrar, em suma, fazer uso das atribuições régias nesse peculiar cenário político-militar contemplado a partir da segunda metade do século XIII, significava ter de lidar cotidianamente com os desequilíbrios nascidos das relações com os *múdejares* ainda habitantes dos territórios outrora conquistados, com o quadro de insegurança disposto nos inúmeros enclaves muçulmanos e especialmente frente ao cada vez mais estruturado e fortalecido Sultanato *Nazarí* de Granada, com a presente “sombra” assumida pelas poderosas forças militares *almóadas* do Magreb, os quais se encontravam sempre prontos a atenderem aos chamados dos muçulmanos andaluzes, e porque não diante também da existência quase sempre conflitiva de uma Aristocracia que, reconhecendo o seu estatuto privilegiado e a sua importância político-militar no andamento do *regno*, não hesitaria em se chocar política e militarmente frente ao poder monárquico a fim de atingir seus objetivos.

A preocupação com os assuntos da *ordo* militar se fez assim uma tônica mais do que constante no pensamento alfonsino, uma vez que este se encontrava mais do que ciente de que para manter os *señoríos del regno*, haveria de dedicar uma especial atenção aos caracteres militares, por serem estes, seguramente, os artificios sine qua non desta consolidação senhorial. Mais do que apenas a manutenção senhorial, este quadro também permitiria ao monarca castelhano-leonês desenvolver as ofensivas militares que permitiriam a ampliação dos senhorios³ pertencentes ao reino castelhano-leonês.

Este reconhecimento se expressaria nos diversos campos da produção intelectual alfonsina, especialmente em suas obras de natureza jurídica – o *Espéculo*, o *Fuero Real* e as *Siete Partidas* - nas quais prescrevera uma significativa quantidade de diretrizes legais voltadas a uma gama de

questões relativas ao planejamento e a condução das guerras e igualmente a manutenção da estrutura militar do Reino Castelhana-Leonês.

Tendo estas questões em consideração, neste sucinto artigo, procuraremos analisar o modo como o monarca castelhana-leonês Alfonso X desenvolveu juridicamente as questões relativas à Guerra e a Estrutura Militar à luz do caráter corporativo que perpassava integralmente os imaginários sociais e políticos edificados pelas sociedades medievais.

Explicitaremos, desta maneira, como os amplos conjuntos destas questões concernentes as searas militares e bélicas acabaram sendo contempladas, através das esquematizações e formulações jurídicas, partindo sempre da concepção de que para cada indivíduo ou segmento social foi dado um papel ordenado por Deus a ser ocupado em sociedade, “segundo a sua importância para a subsistência do todo” (HESPANHA, 2005: 111).

A Natureza do Direito e o Caráter Corporativo da Sociedade durante a Idade Média

Não foram poucos os intelectuais que procuraram refletir acuradamente sobre as intrínsecas relações existentes entre o campo do Direito e a composição/legitimação/reprodução dos Imaginários Sociais e Políticos vigentes no Ocidente Medieval. Estas abordagens foram elaboradas, em sua grande maioria, no seio da cátedra da chamada *História do Direito*, uma disciplina basilar nas grades curriculares dos cursos de Direito, mas que ainda necessita, por certo, ser integrada enquanto matéria obrigatória ao corpo curricular das licenciaturas e bacharelados em História.

Na medida em que uma parcela bastante significativa de seus integrantes passaram a cada vez mais se interessarem pela efetivação de um profundo exame em torno das estruturas jurídicas que sustentavam as sociedades medievais, se passou então a encontrar nesses “vestígios” jurídicos, as marcas indeléveis destes imaginários sociais e políticos paulatinamente edificados e reiteradamente reconhecidos, legitimados, que, ao término, conferiam a tônica organizacional e, por conseguinte, a natureza das relações e das negociações operadas pelos amplos segmentos que compunham o corpo social dos núcleos políticos medievais.

Nesse sentido, a título de problematização, nos centraremos, agora, precisamente nas reflexões apresentadas por dois historiadores do direito, o italiano Paolo Grossi e o português António Manuel Hespanha, e igualmente pela medievalista brasileira Maria Filomena Coelho, acerca do protagonismo nutrido pelo Direito na edificação e legitimação destes imaginários sociais e políticos, em especial, naquele convencionalmente caracterizado como o “caráter corporativo da sociedade”.⁴

Iniciemos então a partir das reflexões apresentadas pelo italiano Paolo Grossi. Profundamente empenhado em problematizar as complexas experiências jurídicas medievais, Grossi empreendera a uma acurada análise da ordem jurídica medieval a fim de constatar como esta:

Representou ou constituiu a dimensão profunda e essencial da sociedade, uma base estável que se destaca do caráter caótico e mutável do cotidiano, isto é, dos eventos políticos e sociais do dia a dia. (...) A sociedade medieval é jurídica, porque se realiza e se salvaguarda no direito; jurídica é sua constituição mais profunda e nela está seu caráter essencial, seu elemento último. As desordens da superfície extremamente

caótica se contrapõe a ordem da secreta, mas presente, constituição jurídica (GROSSI, 2014: 16).

Nestas sociedades profundamente cristãs, nas quais a presença divina se encontrava profundamente inserida nas mais diversas instâncias da vida social, política, jurídica, econômica, etc, o Direito acabaria então adquirindo contornos e feições específicas, manifestando-se então como uma expressão resultante de um processo de interpretação, “seja ela declarativo, *additio*, *correctio*, *novatio* – de algo que existe, que não se cria, mas que se pode apenas declarar, complementar, corrigir, renovar” (GROSSI, 2014: 17).

Caberia então a um seletivo grupo de indivíduos, o encargo de atuarem como os interpretes desse Direito que se encontra, por estruturação divina, imerso e sublimado na ordem natural das coisas e da natureza. Reconhecidos como os legítimos tradutores desse Direito, posto que os seus ofícios se faziam compreendidos como “a única [atividade] capaz de traduzir os valores da constituição oculta, da ordem jurídica fundamental, em regras de vida presentes e eficazes” (GROSSI, 2014: 18), os juristas se tornaram, progressivamente, figuras de fundamental importância para o desenvolvimento e a subsequente consolidação das estruturas sociais, políticas, etc, das sociedades medievais.

Por se encontrarem destituídas da presença de um Estado - compreendido como uma instituição forte e centralizadora – as sociedades medievais acabaram então alçando o Direito ao centro de suas constituições, a fim de proceder como a “constituição duradoura subjacente a incidentalidade da política corriqueira” (GROSSI, 2014: 39).

A principal consequência gerada por esse protagonismo ocupado pelo Direito na estruturação das sociedades medievais deve ser encontrada na contemplação de um cenário plenamente marcado por um singular pluralismo ju-

rídico.

Esta ausência do Estado acabou conferindo o espaço necessário para que as várias autonomias existentes no Medievo criassem então os seus mais particulares ordenamentos jurídicos, a fim de reunirem as suas tradições, os costumes e os privilégios, de cada um dos grupos que se organizaram e os constituíram.

Trata-se de enxergar o Direito na Idade Média como:

Uma grande experiência jurídica que abriga uma infinidade de ordenamentos, em que o Direito – antes de ser norma e comando – é ordem, ordem do social, movimento espontâneo, isto é, que nasce das bases, de uma civilização que se protege a si mesma da rebeldia da incandescência cotidiana, construindo para si essas autonomias, verdadeiros refúgios para indivíduos e grupos. A sociedade plasma-se de direito e sobrevive, pois ela mesma, por sua articulação em ordenamentos jurídicos, é acima de tudo Direito (GROSSI, 2014: 39).

Nestas sociedades medievais, marcadas por este pluralismo jurídico, sobressaía, por conseguinte, uma “confiança na comunidade, realidade maternal e tranquilizadora; desconfiança em relação ao indivíduo, realidade precária e imperfeita” (GROSSI, 2014: 98). No âmago desta percepção se encontrava a ideia de que o indivíduo somente encontrava o sentido de sua existência ao pertencer a uma comunidade, por ser esta uma unidade plenamente ordenada por Deus.

No bojo destas comunidades ordenadas, a ideia de ordem – *ordo* – se fazia então profundamente imperativa nos imaginários políticos e sociais que acabavam sendo legitimados pelos interpretes do Direito nas respectivas esquematizações jurídicas de tal maneira que:

A perfeição do coletivo como *totalitas* e como *multitudo* e a conseqüente imperfeição do indivíduo requerem que *totalitas* e *multitudo* resolvam-se em ordem; só assim a parte, o *individuum*, poderá ver a sua função racionalmente reduzida. Tudo deve ser ordenado: o *ordo* universal de que se fala aqui não pode deixar de se articular, em nível social, em vários ordines particulares, momentos necessários de divisão da sociedade medieval, nichos necessários nos quais inserir e dar concretude e funcionalidade histórica a essa abstração desprovida de sentido que é o indivíduo (GROSSI, 2014: 100-101).

Nas sociedades medievais, portanto, os indivíduos tratavam de construir os imaginários sociais e políticos através do prisma da *ordo*, em suma, da ordem divina que confere não somente o sentido as relações travadas entre os indivíduos, mas, como também a harmonia e a unidade no papel particularmente desempenhado por um cada um destes no seio do corpo social.

Esta necessidade constante de ordenamento, de harmonização, de todas as instâncias e esferas relativas à vida social, política, econômica, etc, encaminhara então a edificação, em especial, de um imaginário social e político que contemplaria as diversas individualidades, e, sobretudo as suas aglomerações, enquanto segmentos sociais, como partes integrantes de um corpo social, de uma comunidade integralmente norteadas por um “caráter corporativo”.

A fim de problematizarmos mais esta questão acerca do chamado “caráter corporativo” das sociedades medievais, abordaremos, agora, algumas das principais considerações fornecidas pelo historiador do direito, o português António Manuel Hespanha.

Apesar de suas abordagens se encontrarem dedicadas ao exame das estruturas político-jurídicas do chamado An-

tigo Regime, as considerações apresentadas por Hespanha encontram, decerto, uma notável consonância e uma grande capacidade de aplicação nos estudos sobre as sociedades medievais, na medida em que se contempla uma continuidade entre as estruturas medievais e as que seriam analisadas por este historiador do direito no decurso do Antigo Regime.

Faz-se necessário ratificar que as suas reflexões emergiram no decurso dos anos 1980, em meio a uma profunda transformação pela qual passara a chamada historiografia política e institucional europeia, quando “categorias como as de “Estado”, “centralização” ou “poder absoluto”, por exemplo, perderam sua centralidade na explicação dos equilíbrios de poder nas sociedades políticas de Antigo Regime” (HESPANHA, 2001: 165).

Portando-se como um dos expoentes desta nova corrente interpretativa das estruturas político-jurídicas do Antigo Regime, Hespanha passou então a analisar uma série de documentos jurídicos oriundos das chancelarias monárquicas portuguesas a fim não somente de se contrapor ao paradigma estatista em vigência até aquele presente momento, mas, assim como também apresentar, em contrapartida, um novo viés analítico mais coerente às estruturas político-jurídicas daqueles séculos em questão.

Fora munido deste expresso propósito que Hespanha adentrara então em uma crítica incisiva aos modelos de “Centralização”, de “Estado”, rompendo então com estes paradigmas a fim de conceber o espaço necessário para a devida problematização do chamado “caráter corporativo” que perpassava integralmente as sociedades do Antigo Regime.

Ao analisar tais conjuntos de documentos de chancelaria, Hespanha constatara como este modelo estatista e centralizador não encontrava respaldo nas informações jurídicas e administrativas reveladas por estas fontes. Muito

pelo contrário, destas fontes sobressaiam um complexo e diversificado conjunto de relações e negociações travadas entre o poder monárquico e um amplo conjunto de poderes munidos de notáveis autonomias para gerenciarem as esferas relativas aos seus âmbitos mais particulares.

O modelo estatista e centralizador, calcado plenamente em um vetor analítico verticalizado, se apresentava, desta forma, desacertado a hora de explicar as estruturas político-jurídicas destas sociedades, cujas relações travadas primavam por uma horizontalidade, uma dependência entre os amplos segmentos sociais, uma vez que:

- a) O poder real partilhava o espaço político com poderes de maior ou menor hierarquia;
- b) o direito legislativo da coroa era limitado e enquadrado pela doutrina jurídica (*ius commune*) e pelos usos e práticas jurídicas locais;
- c) os deveres políticos cediam perante os deveres morais (graça, piedade, misericórdia, gratidão) ou afetivos, decorrentes de laços de amizade, institucionalizados em redes de amigos e de clientes;
- d) os oficiais régios gozavam de uma proteção muito alargada dos seus direitos e atribuições, podendo fazê-los valer mesmo em confronto com o rei e tendendo, por isso, a minar e expropriar o poder real (HESPANHA, 2001: 166-167).

Cada um destes segmentos sociais, com os quais o poder monárquico partilhava a esfera política, por possuírem uma autonomia para gerenciarem as suas existências, acabavam edificando os seus próprios ordenamentos políticos-jurídicos, reunindo os seus direitos, os privilégios, dando corpo, assim, as suas respectivas jurisdições particulares.

Estes múltiplos poderes políticos-jurídicos, dotados de uma reconhecida autonomia, engendravam o

que convencionalmente passou se chamar de “caráter corporativo” das sociedades medievais. No âmago deste imaginário social e político que estruturava estas sociedades do Ocidente Medieval, se contemplava a existência de um corpo social, marcado pela presença de uma cabeça e dos respectivos membros corporais, os quais, unidos e em perfeita harmonia, acabavam por garantir a sobrevivência saudável de todo o corpo sócio-político.

Para cada um destes membros corporais correspondia um papel, um encargo específico a ser desempenhado a fim de se atingir o bom funcionamento da unidade do corpo social. Nesse sentido, caberia a cada um destes membros respeitarem a jurisdição – *iurisdictio* – nutrida pelos demais para que o corpo social seguisse o curso de seu desenvolvimento, sem entraves e desordens em sua constituição. Tendo em conta este caráter corporativo, se observa então que nestas sociedades medievais:

Tão monstruoso como um corpo que se reduzisse à cabeça, seria uma sociedade em que todo o poder estivesse concentrado no soberano. O poder era, por natureza, repartido; e, numa sociedade bem governada, esta partilha natural deveria traduzir-se na autonomia político-jurídica (*iurisdictio*) dos corpos sociais. A função da cabeça (*caput*) não é, pois, a de destruir a autonomia de cada corpo social (*partium corporis operatio* própria, o funcionamento próprio de cada uma das partes do corpo), mas por um lado, a de representar externamente a unidade do corpo e, por outro, a de manter a harmonia entre todos os seus membros, atribuindo a cada um aquilo que lhe é próprio (*ius suum cuique tribuendi*); garantindo a cada qual seu estatuto (“foro”, “direito”, “privilegio”); numa palavra, realizando a justiça (*iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi*) (HESPANHA,

2005: 114-115).

Nestas sociedades profundamente cristãs, configuradas por esse caráter corporativo, a própria narrativa bíblica da criação divina, contida no *Gênesis*, acabava, inclusive, sendo interpretada como um dos sinais indeléveis do ordenamento, da estruturação divina, da organização efetuada por Deus sobre a natureza e os homens, posto que nesta:

Deus aparece, fundamentalmente, dando ordem às coisas: separando as trevas da luz, distinguindo o dia da noite e as águas das terras, criando as plantas e os animais “segundo as suas espécies” e dando-lhe nomes distintos, ordenando as coisas umas para as outras (a erva para os animais, estes e os frutos para os homens, o homem e a mulher, um para o outro e ambos para Deus (HESPANHA, 2005: 101-102).

Nesse sentido, sobressaia a percepção de que “uma ordem objectiva e indisponível das coisas dominava o sentido da vida, as representações do mundo e da sociedade e as ações dos homens” (HESPANHA, 2005: 104). Por conseguinte, como consequência desta estruturação divina da natureza, emergira esta percepção corporativa, em suma, a ideia de que cada membro do corpo social naturalmente ocuparia um papel por assim ter sido configurado nas “ordens da criação”.

Entretanto, há de se mencionar que:

A unidade dos objetivos da criação não exigia que as funções de cada uma das partes do todo, na consecução dos objetivos globais da criação, fossem idênticas umas as outras. Pelo contrário, o pensamento medieval sempre se manteve firmemente agarrado à ideia de que cada parte do todo cooperava de forma

diferente na realização do destino cósmico. Por outras palavras, a unidade da criação não comprometia, antes pressupunha, a especificidade e irredutibilidade dos objetivos de cada uma das “ordens da criação” e, dentro da espécie humana, de cada grupo ou corpo social. Nesta ordem hierarquizada, a diferença não significa – pelo menos numa perspectiva muito global da criação, que tem em conta a sua origem primeira e o seu destino último – imperfeição ou menos perfeição de uma parte em relação às outras. Significa antes uma diferente inserção funcional, uma cooperação, a seu modo específica, no destino final (escatológico) do mundo. Assim, em rigor, subordinação não representa menor dignidade, mas antes apenas um específico lugar na ordem do mundo, que importa a submissão funcional a outras coisas. Os próprios anjos, seres perfeitos, não escapavam a ordem, estando organizados em nove graus distintos. No plano da teologia política, esta ideia de dignidade de todos os homens levava a uma explicação otimista dos laços de submissão. Estes não decorreriam do pecado original, mas antes da própria natureza ordenada do mundo (HESPANHA, 2005: 108).

Este caráter corporativo, em linhas gerais, correspondia, portanto, a um imaginário social e político pautado na compreensão de que:

Cada corpo social, como cada órgão corporal, tem a sua própria função (*officium*), de modo que a cada corpo deve ser conferida a autonomia necessária para que a possa desempenhar. A esta ideia de autonomia funcional dos corpos anda ligada, como se vê, a ideia de autogoverno que o pensamento jurídico medieval designou por *iurisdictio* e

na qual englobou o poder de fazer leis e estatutos (potestas lex ac statuta condendi), de constituir magistrados (potestas magistratus constituendi) e, de um modo mais geral, julgar os conflitos (potestas ius dicendi) e emitir comandos (potestas praeceptiva) (HESPANHA, 2005: 115).

A medievalista brasileira Maria Filomena Coelho também tem procurado problematizar a natureza do poder nas sociedades medievais em suas abordagens historiográficas. Ao analisar este caráter corporativo que perpassava integralmente as relações de poder durante a Idade Média, constatara então que:

O caráter corporativo da monarquia, ao contrário do caráter centralista, evidencia um poder régio muito mais complexo e muito mais difícil de ser interpretado pelos historiadores. De acordo com esse modelo teórico, o monarca exerce seu poder como a cabeça de um corpo político, cujos membros possuem funções diferentes e essenciais para o funcionamento harmonioso do todo. O rei, como cabeça, tem potestas absolutas, o que significa que ele tem um poder que se sobrepõe aos demais poderes, mas sem aniquilá-los, ou tiranizá-los. Ele governa com outros poderes, entendidos como corpos políticos e sociais, com direitos e jurisdições próprias e que devem ser respeitados. Aqui reside a essência da justiça do governo do príncipe: dar a cada um o que lhe é de direito. Portanto, os limites que se impõem ao direito régio são muitos, a começar pelos direitos e liberdades dos diferentes corpos, pelos direitos dos povos e os costumes (COELHO, 2011: 4).

Este imaginário sócio-político configuraria plenamente as estruturas políticas, sociais, econômicas e milita-

res das sociedades medievais. Não seria diferente durante o reinado do monarca castelhano-leonês Alfonso X (1252-1284), posto que, de maneira geral, “as cortes e as sociedades ibéricas eram justamente célebres pelo seu pontilhismo formalista e classificatório” (HESPANHA, 2005: 105).

Trataremos agora precisamente desta questão, a fim de observarmos, ainda que sucintamente, como este caráter corporativo influenciara na configuração militar e bélica orquestrada por este monarca em seus ordenamentos jurídicos.

Defensores son un de los tres Estados por los que Dios quiso que mantuviese el mundo: a estrutura militar do reino castelhano-leonês à luz do caráter corporativo

Há uma concepção, em especial, que fora profundamente desenvolvida na tríade jurídica alfonsina: a ideia de um *regno* no qual o monarca é a “cabeça” do corpo social. Essa caracterização percorre as três obras jurídicas alfonsinas sendo, especialmente, aprofundada nas *Siete Partidas*. No *Espéculo*, por exemplo, ao versarem sobre o caráter divino da realeza, os juristas caracterizam o monarca precisamente como “cabeça de su reyno e ayuntamiento de su pueblo” (ESPÉCULO, II, I, I, Tomo I, 1836: 13).

Na lei IV deste mesmo título, os juristas retornam a ressaltar com mais veemência esta questão, apresentando o monarca como a “alma del pueblo”, destacando que assim como o corpo vive através da alma, o povo vive por meio do rei. Não satisfeitos com esta caracterização, os juristas, logo em seguida, recorrem à metáfora corporal para caracterizá-lo como a “cabeça” do regno, posto que, assim como a cabeça determina os movimentos do corpo, o rei é quem determina os bons caminhos do *regno*, se

utilizando da faculdade legislativa para corrigir o “tuerto por las sus leyes e por la su justicia e movimiento para facer el bien e dexar el mal” (ESPÉCULO, II, I, IV, Tomo I, 1836: 14).

Ao prescreverem sobre o dever de proteção dos reis por parte dos súditos, os juristas reforçam que os súditos não devem ir contra “el fecho de Dios”, ou seja, não devem ir contra a vontade divina, não podendo assim contestar ou fazer malefícios a quem fora colocado diretamente por Deus na Terra, em suma, a “aquella cabeza que Dios les dios e la vida porque viven em uno” (ESPÉCULO, II, I, VI, Tomo I, 1836: 15).

Nas *Siete Partidas*, esta metáfora corporativa continua sendo reforçada, na medida em que o monarca novamente volta a ser descrito como:

El Rey es cabeça del reyno, ca assi como dela cabeça nascen los sentidos, porque se madan todos los miembros del cuerpo, bien assi por mandamiento q nasce del Rey, que es señor e cabeça de todos los del reyno, se deué mandar e guiar, e auer vn acuerdo con el para obedescer le e amparar, e guardar, e acrescentar el reyno. Onde el es alma e cabeça e ellos miembros (SIETE PARTIDAS, Segunda Partida, I, V, Tomo II, 1807: 7-8).

Observamos claramente, desta forma, a manifestação deste imaginário sócio-político nas formulações jurídicas alfonsinas. O monarca ao ser caracterizado como o “cabeça do reyno” se apresentaria como o indivíduo responsável por ordenar, guiar e conduzir o bom andamento das funções desempenhadas pelos demais “miembros” do corpo social, atribuindo-lhes os seus devidos encargos e igualmente os seus direitos, respeitando as suas respectivas autonomias, a fim de garantir a boa saúde do reino.

Este caráter corporativo da sociedade castelhano-leo-

nesa certamente acabava por influenciar na configuração das estruturas militares e bélicas orquestrada pelo monarca Alfonso X em sua tríade jurídica. Como são inúmeros os exemplos paradigmáticos que poderiam ser mencionados a fim de comprovar este paradigma, nos centraremos, agora, em apenas alguns deles, por conta da limitação destas páginas, que nos parecem bastante emblemáticos em relação ao modo como este “caráter corporativo” impactava na estruturação do campo militar e bélico alfonsino.

Iniciemos a nossa problematização, a partir de uma pormenorizada análise do tratamento jurídico conferido àqueles indivíduos que acabavam alçando guerras intestinas no âmago do corpo social do reino. Estes indivíduos foram caracterizados, na *Segunda Partida*, sob o qualificativo de “ponzoña”, em suma, como um “veneno” que acometia brutalmente a saúde do corpo social do reino por conhecerem profundamente os caminhos nocivos e os estratégias possíveis para causarem mais danos.

Estes inimigos internos são considerados como:

La ponçoña que si luego que es dada: non acorren al ome, va le derechoamente al coraçon, e matalo. E por esso los antiguos, llamaron tal guerra, como esta, lid de dentro del cuerpo. E fin todo esto viene grand daño, porque se levanta gran blasmo, non tan solamente a los que lo fazen, mas aun a todos los de la tierra, si luego que lo saben non muestran que les pesa, yendo luego al fecho, e vedando lo muy cruelmente, por que tan gran enemiga como esta non se encienda, ni el Rey resciba poren- de mengua, en su poder, nin en su honrra, nin otrosi al Reyno, pueda ende venir gran daño, o destruymiento, ni que los malos atreviendose tomassen ende exemplo, para fazer otro tal (SIETE PARTIDAS, Segunda Partida, XIX, III, Tomo II, 1807: 181-182).

Nesta “lid de dentro del cuerpo”, portanto, os danos causados se apresentariam maiores do que naquelas lides causadas por inimigos externos. Por se encontrarem justamente no âmago do corpo sócio-político do reino, estes “membros” revoltosos nutririam, assim, os mecanismos necessários para causarem mais malefícios a todo o corpo, posto que conheceriam os subterfúgios e os meandros necessários para tal empresa.

Como uma espécie de “câncer”, estes inimigos intestinos tomariam de assalto assim à estabilidade e a saúde de todo o corpo sócio-político do reino, causando uma série de danos nas estruturas sociais, políticas, econômicas, etc, ao se aproveitar dos seus conhecimentos e do fator “surpresa” no exercício destas condutas. A fim de extirpar rapidamente o impacto nefasto causado por esta “doença” no corpo social, caberia então aos demais membros, ao terem o conhecimento de sua efetiva existência, levarem a cabo uma pronta e inescusável ação conjunta de extermínio, não se admitindo então a negação de quem quer que seja frente a esta responsabilidade.

Passemos agora para a análise dos “estados” formulados pelos juristas alfonsinos, como sustentáculos do corpo sócio-político castelhano-leonês, precisamente na Segunda Partida.

Nas sociedades pré-modernas, as diferenças entre os indivíduos eram costumeiramente traduzidas por meio das utilizações recorrentes de palavras como “estado” e “privilégios”. Por conseguinte, nestas comunidades políticas, os imaginários sociais e políticos construídos, revelavam a existência e o ordenamento dos indivíduos precisamente em três “estados”: a milícia, o clero e o campesinato.

Estas estruturações esquemáticas, decerto, se apresentavam como uma “formula, muito antiga na cultura ocidental, de representar a diversidade dos estatutos jurídicos e po-

líticos das pessoas” (HESPANHA, 2005: 112) que encontraram bastante ressonância também nas sociedades do Ocidente Medieval.

Podemos observar o seu emprego precisamente em uma diretriz jurídica contida no Título XXI da Segunda Partida. Nesta, os juristas procuram apresentar os três “estados” constituídos por Deus a fim de ordenar os indivíduos e as suas funções na “ordem das coisas”. Nesse sentido:

Defensores son un de los tres Estados por que Dios quiso que se mantuviese el mundo: ca bien así como los que ruegan a Dios por el pueblo son dichos oradores; et otrosi los que labran la terra et facen en ella aquellas cosas por que los homes han de vevir et de mantenerse son dicho labradores; et otrosi lo que han a defender a todos son dichos defensores (SIETE PARTIDAS, Segunda Partida, XXI, Prólogo, Tomo II, 1807: 197).

Entretanto, há de se mencionar que “esta classificação das pessoas podia ser mais diversificada e, sobretudo, menos rígida” (HESPANHA, 2005: 112). Na prática observamos, assim, a emergência no plano jurídico de uma série de “estatutos pessoais ou estados, correspondentes aos grupos de pessoas com um mesmo estatuto jurídico (com os mesmos privilégios) (HESPANHA, 2005: 112)”. Um mesmo indivíduo inevitavelmente acabava possuindo, portanto, vários estados. Por conseguinte:

Frente a esta multiplicidade de estados a materialidade física e psicológica dos homens desaparece. A pessoa deixa de corresponder a um substrato físico, passando a constituir o ente que o direito cria para cada aspecto, face, situação ou estado em que o indivíduo se lhe apresenta. A veste torna-se corpo. En-

tão se são as “qualidades” (os papéis sociais), e não os seus suportes corporais-biológicos, que contam como sujeitos de direitos e obrigações, estes podem multiplicar-se, dando carne e vida jurídica autônoma a cada situação ou veste em que os homens se relacionem uns com os outros (HESPANHA, 2005: 113).

Podemos observar esta multiplicidade de “estados” nas formulações jurídicas voltadas à estrutura militar do reino. No cenário bélico, os indivíduos comportavam uma série de “estados”, e com isso, uma subsequente quantidade de obrigações e direitos correspondentes aos seus “papeis sociais” naqueles respectivos cenários.

Analisemos, como um exemplo paradigmático, os estatutos jurídicos de um seletto conjunto de indivíduos que integravam a hierarquia militar do reino castelhano-leonês: os adalides, os almocadenes e os peões. Suas situações jurídicas são precisamente expostas nas diretrizes militares leis que compõem o Título XXII da *Segunda Partida*, denominado *De los Adalides, et de los Almogavares, et de los almocadenes et de los peones*.

Fazendo jus ao “pontilhismo formalista e classificatório” que perpassa integralmente todo o corpo das *Siete Partidas*, os juristas tratam então de qualificarem as “funções sociais” nutridas por cada um daqueles que engendram o exercício destes encargos militares e bélicos.

Os adalides são então caracterizados como os indivíduos responsáveis por conduzirem as hostes em tempos de guerra, guiando devidamente os seus passos em meio aos diversos caminhos atravessados. Por conta justamente desta natureza “orientacional” nutrida por sua “função social”, os adalides deveriam então se mostrar sempre conhecedores das topografias das localidades, a fim de “saberlas guardar de los malos passos et peligros”

(SIETE PARTIDAS, Segunda Partida, XXII, I, Tomo II, 1807: 220)

Quanto aos almocadenes e os peões, os primeiros são descritos como os indivíduos submetidos à autoridade militar dos adalides cujo encargo se refere justamente a condução daqueles que praticavam a guerra a pé, em suma, os peões.

Estes encargos militares são acuradamente caracterizados pelos juristas alfonsinos, os quais tratam de apresentarem não somente as suas respectivas funcionalidades, mas, assim como também os galardões e as punições particularmente incidentes sobre cada um destes segmentos no bojo de suas atividades bélicas.

O indivíduo ao trajar momentaneamente a “veste” de adalide, almocadene ou peão nestes cenários bélicos, passa então a nutrir uma série de direitos e obrigações específicas que naturalmente divergem das obrigações e direitos nutridos em outros “estados” de suas existências. Como camponês, o indivíduo possuía direitos e obrigações específicas, e como peão, igualmente.

Há de se mencionar que todas estas “funções” são apresentadas a partir de um prisma totalizante, complementar. Cada um destes encargos militares extrai a sua funcionalidade justamente a partir do serviço que presta ao bom funcionamento do outro. Como um grande corpo militar, os adalides atuavam para garantir o bom exercício das funções dos almocadenes e estes igualmente em relação aos peões.

Por detrás desta profusão de “funções sociais” emergia também a possibilidade de ascensão profissional destes indivíduos que ocupavam certos ofícios militares nas empresas bélicas. Vejamos o exemplo daqueles que ocupavam o posto mais simples dentro dessa hierarquia militar: os peões.

Os juristas prescrevem então a conduta a ser tomada visando à ascensão profissional dos peões em direção ao

cargo de *almocadenes*: os *peões* que se considerassem merecedores desta promoção, deveriam se encaminhar aos seus superiores, os *adalides*, para mostrar-lhes então os motivos pelos quais deveriam ser promovidos. Em seguida, os *adalides* deveriam consultar a um conjunto de doze *almocadenes*, para obter destes a confirmação de que o querelante possuía as virtudes necessárias para ocupar o cargo almejado. Após a confirmação destes, se encaminhava a decisão final ao caudilho das hostes, acaso o próprio monarca não se encontrasse no cenário de conflito em questão, para que aquele pudesse ratificar – ou não – a promoção daquele *peão* ao cargo de *almocadene* (SIETE PARTIDAS, Segunda Partida, XXII, V, Tomo II, 1807: 224).

Observamos, desta maneira, que os indivíduos poderiam então angariar novos “estados” a sua existência, passando então a um grau superior dentro da hierarquia militar e bélica, obtendo, por conseguinte, novas obrigações e direitos respectivos a sua nova função.

Considerações Finais

Os imaginários sócio-políticos desempenharam um papel fundamental na estruturação das sociedades do Ocidente Medieval. Seus papéis estruturantes se revelavam profundamente intensos no bojo das configurações das esferas sociais, políticas, econômicas, militares, etc. O “caráter corporativo das sociedades” certamente se apresentara como um dos mais pungentes imaginários sócio-políticos em vigência durante a Idade Média.

Por meio de uma sucinta análise de exemplos paradigmáticos extraídos das diretrizes militares contidas nos ordenamentos jurídicos produzidos durante o reinado do monarca castelhano-leonês Alfonso X (1252-1284), procu-

ramos demonstrar como as sociedades medievais se encontravam imersas em meio a este esquema corporativo, conferindo a cada um dos membros do corpo, ao menos no plano jurídico, as suas respectivas “funções” e igualmente as autonomias necessárias para que estes a executassem com esmero, a fim de garantir a manutenção da saúde de todo o corpo sócio-político.

CAPÍTULO 12

DOM DINIS E AS RELAÇÕES POLÍTICAS E FAMILIARES ENTRE PORTUGAL E LEÃO E CASTELA, SÉCULOS XIII E XIV

José Carlos Gimenez²

Introdução

Dom Dinis, filho de Afonso III (1210-1279, rei desde 1248) e Beatriz (1242-1303), filha bastarda de Alfonso X de Leão e Castela (1221-1284, rei desde 1252), nasceu na cidade de Santarém, a 9 de outubro de 1261. Proclamado rei em 1279 conduziu o reino português até 7 de janeiro de 1325, data da sua morte. Considerado um dos monarcas mais importantes da sua época, o que lhe rendeu os codinomes de rei Poeta, rei Lavrador, rei Povoador e pai da Pátria, dom Dinis foi protagonista durante as quatro décadas e meias em que reinou de diferentes episódios que marcaram amplamente a história portuguesa medieval, uma vez que temas como a religião, a política, a economia, a cultura, entre outros, sempre esteve na pauta nas suas ações de governo. Parte do envolvimento do monarca nessas matérias está diretamente ligada ao processo de centralização da monárquica lusitana que buscava consolidar o poder real frente aos privilégios tradicionais do clero e da nobreza, assim como consolidar Portugal numa importe força política perante os vizinhos.

Em relação as questões religiosas, mais especificamente às divergências com clero português pode-se afirmar que ela atravessou boa parte do seu, pois que, mesmo antes de ocupar a direção do reino, já participava de reuniões com a cúria lusitana para pôr fim nas divergências que haviam entre os religiosos e a coroa. Divergências que

só chegará a um termo com concordata de 1289, quando o papa sancionará um acordo entre o rei e os bispos portugueses. Apesar do acordo, o rei ainda terá ainda outras contendas com os bispos do Porto, Lisboa e Tuy. As intrigas entre dom Dinis e o Clero são de diversas ordens, mas à medida que ele vai substituindo os antigos religiosos que ocupavam importantes cargos, desde o tempo de seu pai, por novos bispos alcançara, assim, uma tranquilidade entre os dois poderes, que segundo Hermínia Vasconcelos Vilar *não poderia ter sido obtida sem o auxílio e a intervenção destes bispos, fiéis ao monarca e que lhe permitiram ultrapassar o peso da herança legada pelo seu pai, sem questionar a crescente intervenção régia nos assuntos eclesiásticos* (2001: 593).

Segundo José Mattoso, as concorrências entre os monarcas da primeira dinastia portuguesa com o clero não devem ser vistas como episódios isolados, uma vez que elas se inserem na pugna da monarquia com outras forças políticas, onde os reis tentavam colocar um limite aos poderes senhoriais do clero e da nobreza sobre as terras da coroa. Mesmo assim, o apoio de fração da nobreza às causas monárquicas era indispensável. Desta feita, é importante considerar que, embora os reis buscassem aproximar de uma nobreza que lhes desse apoio procuravam, por meio dos laços de vassalagem, um grupo limitado formado pelos mais poderosos; o que não excluía a rivalidade. Ainda segundo Mattoso, a busca desse equilíbrio entre a realeza/nobreza ocorria desde o reinado de Afonso II (1185-1223, rei desde 1211), e com ele a prematuridade da afirmação do poder régio contra os privilégios dos poderes senhoriais, fossem eles do clero, das ordens militares, ou da alta e da pequena nobreza. Com Sancho II (1209-1248, rei desde 1223), diferentemente de seu antecessor, não conseguiu barrar o avanço dos poderes senhoriais sobre as terras do reino e sobre os poderes da Igreja local, situação que levou, a partir de 1245, os que se sentiram prejudicados, e com o apoio do papa Inocêncio IV (1195-1254, papa desde 1243), a

destituí-lo do poder e escolher seu irmão, Afonso III, como novo rei. Este, por sua vez, reorganizou a administração do reino e sujeitou o clero e a nobreza, tanto na esfera política fiscal como da judicial, o que provocou a decadência das antigas linhagens. Com dom Dinis, por intermédio de repetidas inquirições, aperfeiçoamento da justiça, recuperação dos direitos senhoriais sonogados pela nobreza, centralização política do reino avançaria ainda mais (MATOSO, 1999: 10-31).

Uma outra maneira encontrada pelos monarcas portugueses, assim como de outros monarcas ibéricos, para enfrentar os problemas políticos internos, eram os acordos externos mutua de cooperação selados por meio alianças matrimoniais entre filhos, netos e sobrinhos. Assim como fizera o pai de D. Dinis, Afonso III, quando se casou com Beatriz, filha bastarda do Rei leonês-castelhano Alfonso X, *o Sábio* (1221-1284, rei desde 1252). Para o reino português, a importância daquela aliança mudaria os rumos das forças e das decisões políticas na Península Ibérica, uma vez que foi ao neto dom Dinis, que o rei castelhano cedeu a região do Algarve para os domínios de Portugal. Para a medievalista Cruz Coelho, a posse do Algarve, apesar das várias tentativas de impugnação dos acordos, transformou Portugal em um reino geográfico e político independente na configuração ibérica, de forma a tornar-se um aliado indispensável nas estratégias geopolíticas entre o Mediterrâneo e o Atlântico (1999: 54-55).

No plano externo, o rei português deu continuidade a uma política de alianças matrimoniais com os reinos vizinhos, o que demonstra que os matrimônios entre as realezas ibéricas provêm de longa data. Não é nosso propósito reconstruí-las de maneira cronológica, uma vez que as mesmas devem ser estudadas a luz do seu próprio contexto, o que envolve questões pontuais de ordem social, cultural, mas, acima de tudo, situações de momento em que os reinos procuravam lograr vanta-

gens políticas. Com isso muitos acordos matrimoniais foram realizados com os futuros esposos ainda criança, o que necessitaria de certo tempo para que os mesmos fossem consumados. Ainda assim, durante transcurso desse período os ajustes poderiam ser revistos, alterados, e até mesmo anulados; o que quer dizer que eles poderiam significar um “protocolo de intenções”.

Do ponto de vista político, o casamento de dom Dinis com a infanta Isabel, cujas primeiras negociações datam de 1280, deve ser entendido com essa finalidade. Embora Isabel pertencesse a casa de Aragão, é inegável que ao ser escolhida pelo monarca português, ele tenha considerado a realidade política de Leão e Castela daquele momento, como apontaremos mais adiante. Tratava-se, nesta lógica, de uma aliança que tinha por desígnio atender aos desdobramentos políticos pelos quais passava a Península Ibérica.

No entanto, o casamento da infanta Isabel com o Rei Dinis não pode ser entendido apenas numa perspectiva do reino português, uma vez que ele também fazia parte das estratégias políticas do sogro dom Pedro III de Aragão (1239-1285, rei desde 1276). Dentre elas destaca-se a constante ameaça muçulmana, o que também exigia do rei uma mobilização política e militar permanente, o qual demandava a Península apaziguada e controlada. As preocupações do rei aragonês recaíam principalmente sobre as divergências internas no reino de Leão e Castela, entre o rei Alfonso X e seu filho e futuro rei dom Sancho IV (1258-1295, rei desde 1285), sobre os direitos sucessórios ao trono. Nessas adversidades, opunham-se os partidários do infante dom Sancho, e os favoráveis aos filhos de seu irmão do Infante Fernando de la Cerda, filho primogênito de Alfonso X que falecera em 1275. Nesse particular, o rei aragonês via em Dinis uma autoridade ideal para mediar o conflito do reino leonês-castelhano, sobretudo pela perigosa aproxima-

ção de Alfonso X ao reino francês em busca de apoio à causa dos infantes de la Cerda, o que poderia significar, caso isso ocorresse, dividir as fronteiras territoriais com um rei da linhagem dos guelfos.³ Sendo assim, uma união entre Aragão e Portugal em apoio ao infante Sancho IV, anularia as tentativas de estabelecimento de uma aliança leonês-castelhana, liderada por Alfonso X, com inimigos declarados de Pedro III (ANGEL MARZAL, 1998:1197-1230).

Nessa perspectiva, o matrimônio da Infanta aragonesa com o rei português significou também, uma aliança política que uniu o rei aragonês, o rei português e o infante dom Sancho para solucionarem problemas internos e externos aos respectivos reinos. A consequência dessa união equivalia de uma parte, o interesse da coroa aragonesa por aliados que dessem sustentação legal para a política de dominação sobre o reino da Sicília e o mediterrâneo contra a França, que também disputava aqueles territórios com apoio do papado. De outra parte, essa aliança atenderia aos projetos políticos do Infante castelhano que pretendia garantir a legitimidade das Cortes de Valladolid que decidiram pelo princípio da indivisibilidade do reino, assegurando-lhe a herança do trono contra as pretensões da Rainha-mãe dona Violante, viúva de Alfonso X, que preferia os netos infantes de la Cerda que, como já assinalamos, eram pessoas importantes para o alargamento da influência francesa sobre Leão e Castela (SARASA SÁNCHEZ, 1999: 41-49). Para dom Dinis, a consórcio com Aragão traduzia-se, por um lado, em um apoio externo para afrontar seu irmão, dom Afonso (1263-1312), que reclamava o trono português para si sob a alegação de que quando Dinis nascera, a Igreja não havia legitimado o casamento de seus pais. Por outro, o rei português também contaria com um aliado em potencial para afastar a influência da sua mãe, dona Beatriz, das decisões do reino. Esta, ao abandonar Portugal para

apoiar o pai Alfonso X, contra o seu meio irmão Sancho, recebeu, em contrapartida, o apoio do pai para favorecer o filho mais novo Afonso, que naquela altura era o representante máximo das revoltas da nobreza contra o rei português (ALVAREZ PALENZUELA, 1998: 1050). Sobre este aspecto, é importante observar que, nas negociações para o casamento de dom Dinis com Isabel, tanto o rei aragonês como o infante leonês-castelhano dom Sancho, solicitaram ao rei português medidas que colocassem um termo nas querelas e divergências políticas que haviam com o irmão.

A crise política do reino de Leão e Castela se arrastou por mais de meio século entre partidários de Alfonso X, o Sábio, e seu filho e futuro rei Sancho IV, uma vez que principiou em 1275, após morte de Fernando de la Cerda, primogênito de Alfonso X, e não cessará depois da morte deste em Sevilha, em 4 de abril de 1284. Neste longo período, uma parte da nobreza continuará apoiando os descendentes de Fernando de la Cerda na luta para assumir o trono durante os reinados de Sancho IV e Fernando IV, até 1325, quando o filho, Alfonso XI (1311-1350, rei desde 1312) completou 14 anos, e adquiriu a maioridade para governar.

Embora, num primeiro momento, Alfonso X, com base no direito costumeiro, havia apoiado o infante Sancho como legítimo herdeiro, mas devido as ações de sua esposa dona Violante, e da interferência de Felipe III (1245-1285, rei desde 1270) da França, mudou de posição a favor dos netos. Esse gesto ganhou proporções externas quando a rainha dona Violante, juntamente com a nora, dona Branca (1253-1320) e os netos buscou refúgio e apoio na corte de seu irmão Pedro III, rei de aragonês. Porém, ocorreu o contrário. Sob a guarda dos infantes, o monarca aragonês fez deles uma importante arma política, uma vez que devolve-los poderia, de um lado, provocar uma guerra civil no reino vizinho com dimensões peninsulares ou, até mesmo com possibilidade de intervenção francesa, por outro, minar os projetos do rei francês, Fe-

lpe III, de assegurar ao trono castelhano um herdeiro de sua estirpe, ou pelo menos, que o rei leonês-castelhano concedesse à Alfonso de la Cerda um pequeno reino na Andaluzia, o que aumentaria, ainda mais, as pressões francesas sobre o reino aragonês (GONZÁLEZ ANTÓN; LACARRA MIGUEL, 2000: 197).

Como podemos notar, a luta dos infantes de la Cerda pelo trono leonês-castelhano serviu de artifício político para que outros reinos intentassem interceder de forma direta ou indireta na política naquele reino, como fará dom Dinis, mas serviu sobretudo para que os reinos aragonês e francês fizessem desse episódio palco de suas querelas políticas (GONZÁLEZ MINGUÉZ, 1995: 12-19).

A contenda entre os reinos ibéricos e a França por causa dos infantes de la Cerda tinha, também, como causa o controle do reino de Navarra, pois que era uma espécie de prolongamento das manobras políticas do território francês sobre os assuntos internos do reino leonês-castelhano, assim como, um local estratégico para manter uma posição de enfrentamento com o reino aragonês em luta pelo domínio do reino siciliano (MARTÍN DUQUE; RAMÍREZ VAQUERO, 2000: 59).

Assim, essas disputas não ficaram restritas ao reino leonês-castelhano e seus competidores mais diretos; elas atingiram, também, a política portuguesa, quando dona Beatriz, mãe de dom Dinis, e o seu filho Afonso sensibilizaram-se com a causa do rei sábio e se uniram a ele em oposição às pretensões de dom Sancho de herdar o reino. Como consequência disso, dom Dinis, que já tinha problemas de relacionamentos políticos com a mãe e com o irmão, apoiou abertamente o Infante Sancho contra seu avô. Segundo a Crónica de Alfonso X: *“É luégo el rey de Portugal, que estava mal com su abuelo el rey don Alfonso, porque se tenie com su madre, puso pleito com el infante don Sancho de tenerse contra el Rey don Alfonso”* (ROSELL, 1953: 61).

Apesar do apoio de dom Dinis ao tio contra o avô,

a morte de Alfonso X, e a coroação de Sancho IV e de Maria de Molina como rei e rainha do reino de Leão e Castela em Toledo, no ano de 1284, as relações políticas entre os dois reinos continuaram tensas. No centro dessa disputa estava a tentativa do novo rei em rever a limitação das fronteiras com Portugal, especialmente as da margem esquerda do rio Guadina, Riba Coa, as vilas de Moura, Serpa e Mourão, doados por Alfonso X à sua filha dona Beatriz, quando apoia o pai contra o Infante Sancho. Contudo, essas mesmas terras haviam sido doadas aos Hospitalários, com a condição de que fossem trocadas por outras terras, fato que, ainda, não havia sido realizado quando o novo rei assumiu a coroa (SERRÃO, 1990: 146-148).

A despeito dessas divergências, os dois reinos passaram por um breve período de cooperação na tentativa de superá-las, isto porque ambos sofriam enfrentamentos internos por parte dos setores da nobreza, os quais afetavam diretamente a estabilidade política dos dois reinos. Em Leão e Castela, essa disputa dava-se de maneira particular entre a família dos Lope Diaz de Haro, partidária de Sancho IV, contra a família de Álvaro Nunes de Lara, e que encontrou dom Afonso, irmão de dom Dinis, um importante aliado contra o Sancho IV. Diante desses enfrentamentos os dois reis realizaram vários encontros com o objetivo de estabelecer estratégias para submeter os revoltosos.

Uma tentativa de pôr fim a essas divergências foi o encontro das duas famílias reais na cidade de Badajoz, em 1287. No entanto, o acordo decisivo entre os dois reinos ocorrerá na Cidade Rodrigo, em setembro de 1291, local e data em que dom Dinis e dom Sancho IV acordaram o casamento de seus filhos, Fernando, o herdeiro leonês-castelhano, com Constança, filha de dom Dinis e da Rainha Isabel. Pelo tratado dessa união, com objetivos políticos, os dois reinos esperavam superar di-

vergências e alcançar a paz, como evidencia seu registro publicado como apêndice documental por Ballesteros

[...] por muchas razones que sabemos y entendemos que sserán a grant sseruicio de Dios y a grand onrra y a grant sseruicio dela Sancta Egl. de rroma, y a grant conffussión y a grant destruycion delos enemigos dela fé y dela sancta y nro.s y a grant onra delos nro.s regnos y delas tierras de nro.s senno-rios, entre las otras posturas y debdos que son puestos entre nos [...] (BALLESTEROS, 1928: 234-238, tomo 3, doc. 369).

Esse documento revela, ainda, as dificuldades que o rei leonês-castelhano enfrentava com o papado sobre a legitimidade do seu casamento com Maria de Molina. Nele, o rei castelhano assegurava que, apesar de haver enviado uma comitiva para legitimar a aliança entre os dois reinos, tinha consciência de que realizaria o casamento à “revelia” do Papa, mas com a expectativa de que no futuro, ele pudesse ser considerado legítimo: “[...] *por aventura la egl. de Roma tan ayna non nos fiziese esta gracia, todos los castiliellos s.os finquen el la fialdat s.a fasta que ganemos la dispensación*” (BALLESTEROS, 1928: 234-238, tomo 3, doc. 369). Escrito de forma minuciosa, esse contrato é apenas um acordo preliminar entre os dois reinos, pois nele se estipula um período de oito anos para que os filhos consumam o casamento e, como se tratava de um casamento com “promessa de futuro”, ele só foi realizado em 1297, no reinado de Fernando IV.

No entanto, a relação entre os dois reinos, condicionava, na maioria das vezes, à política praticada pelo rei leonês-castelhano com seus outros vizinhos. Reflexo de tal política pode ser observado quando da morte de Pedro III, de Aragão, em abril de 1285, e em seu lugar assumiu o seu filho, Alfonso III (1265-1291, rei desde 1285), em

que as divergências entre Aragão e Leão e Castela foram se acirrando de tal forma que terminou em enfrentamentos bélicos. Esses enfrentamentos foram causados, sobretudo, pela aproximação de Sancho IV com reino o da França, por meio do tratado assinado em Lyon, de 1288, quebrando assim, uma tradição diplomática de cooperação entre os dois reinos vizinhos. Para fazer frente a esse acordo, Alfonso III, proclamou Alfonso de la Cerda como novo rei leonês-castelhano, um dos motivos que fomentou a guerra entre os dois reinos (GONZÁLEZ ANTÓN; LACARRA, 2000: 229-252). Foi justamente neste contexto que seu de acordo luso-castelhano, firmado na Cidade Rodrigo, em setembro de 1291. Por ele, dom Dinis saía fortalecido frente às pretensões políticas e econômicas do irmão, o Infante Afonso, e garantia para Leão e Castela um importantíssimo aliado externo na guerra contra o rei aragonês.

Apesar da tentativa de cooperação, a relação entre Portugal e Leão e Castela tomou outros rumos com a aproximação entre Sancho IV e novo rei aragonês, Jaime II (1267-1327, rei desde 1291), que estabeleceram um acordo de mútua cooperação. Segundo esse tratado, assinado em Soria, em dezembro de 1291, Jaime II garantiria a Sancho IV: *“Otrossi uos prometemos que sin uro. cossintimiento et sin ura. uoluntad nos non ffaremos pás nin treuga com la Egl. nin com el Rey de Francia nin com otra persona ninguna com la qual ayamos guerra [...]”* (BALLESTEROS, 1928: 250-256, tomo 3, doc.384). Nessa nova orientação política, Sancho IV negociou o casamento de sua filha, a infanta Isabel, com o novo rei aragonês. Para Nieto Soria, o rei aragonês valeu-se do tratado paz para fazer de Leão e Castela mais um importante aliado peninsular. Sancho IV, além dos projetos de cooperação com Jaime II, também ideou equilibrar a política do seu tempo ao patrocinar uma aproximação entre os reinos aragonês e francês com os reis angevinos de Nápoles, e tentar superar as antigas rivalidades que existiam no reino da Sicília (1994: 113). Na busca de novos aliados, o rei

castelhano-leonês ofereceu o herdeiro do trono, dom Fernando – o mesmo infante que prometera ao reino português – ao Rei francês, para que o casasse naquele reino (ÁLVAREZ PALENZUELA, 1988: 1045-1070). Essas alianças eram importantíssimas para Sancho IV alcançar a estabilidade interna, assegurar suas conquistas frente aos muçulmanos e, quem sabe, realizar seu grande projeto – a validação do seu casamento e a legitimidade do seu reino perante seus vizinhos e o papado, e afastar, definitivamente, as pretensões dos infantes de la Cerda ao trono castelhano. Ainda para Nieto Soria, seu projeto ganharia uma outra dimensão política, uma vez que Jaime II se tornaria seu grande aliado frente aos muçulmanos, logo, as terras conquistadas lhe dariam legalidade política perante o Papa e a França: ingrediente relevante para alcançar a paz interna (NIETO SORIA, 1994: 122).

Apesar de os monarcas de Aragão e de Leão e Castela tentarem uma reaproximação, está se revelou impraticável. Primeiro, há que se considerar o aprofundamento que Jaime II deu à política de aproximação com a França e com o papado, iniciada pelo irmão mais velho, Alfonso III, aproximação que inverteu uma posição “histórica” do reino aragonês no combate aos angevinos, pois, diferentemente de seus antecessores – Jaime I e Pedro III –, com Jaime II, a França e o papado tornaram-se seus grandes aliados. Jaime II beneficiou-se, ainda, do estado de beligerância entre franceses e ingleses para realizar importantes acordos a favor de Aragão. O momento principal dessa mudança de atitude deu-se no Tratado de Anagni, em 24 de junho de 1295, por meio da determinação do Papa Bonifácio VIII e com a participação de Jaime II, de Aragão, e do monarca francês Felipe IV (1268-1314, rei da França desde 1285, e rei de Navarra entre 1284 e 1305), Carlos II de Nápoles (1254-1309, rei desde 1285), e Jaime II, de Maiorca (1243-1311, rei desde 1276), tio de Jaime II, de Aragão. Pelo tratado de Anagni, o Rei aragonês casou com Branca de Anjou e anulou seu casamento com a filha de Sancho IV.

O tratado, previa, ainda, a devolução da Sicília ao papado, em troca da anulação da investidura de Carlos de Valois (1270-1325), filho de Felipe III da França como rei de Aragão⁴ (GONZÁLEZ ANTÓN; LACARRA, 2000: 257-269). Aqui evidenciamos, mais uma vez, como as alianças matrimoniais estavam condicionadas às ordenações políticas do momento.⁵

No entanto, as expectativas de uma convivência pacífica entre os reinos, com promessas de alianças matrimoniais, revelaram-se frágeis, uma vez que as divergências entre eles se deflagraram novamente em grandes proporções. Leão e Catela perdeu o apoio de Aragão com a aproximação deste com a França. As relações e os acordos com Portugal também fracassaram quando dom Sancho IV, sentindo-se enfraquecido por haver perdido o apoio de Aragão, conjecturou rescindir o contrato de aliança matrimonial, firmado com Portugal, para então casar o herdeiro da coroa do reino com a Infanta dona Branca, filha de Felipe III, Rei da França.

Outro acontecimento que abalou ainda mais as delicadas relações entre Portugal e Leão e Castela foi a acolhida de dom Dinis aos dos infantes que estavam em rebelião contra o rei castelhano-leonês⁶. Diante dessa situação, os dois reinos tentaram, mais uma vez, resolver suas querelas mediante a diplomacia, entretanto, como bem afirma Ballesteros, apesar de dom Dinis ter decidido expulsar os Infantes do reino português, tratava-se de um momento em que reinavam a desconfiança e as incertezas entre vizinhos (1922: 305, tomo II). Ainda assim, Portugal, Leão e Castela e Aragão realizaram diversos acordos de mútua cooperação, contudo, o rei castelhano, já doente, amargava, como uma das suas maiores derrotas políticas, o fato de nunca ter conseguido a dispensa papal ao seu casamento⁷. Além do Papa Martinho IV, dom Sancho havia tentado, sem sucesso, obter dos papas Honório IV (1285-1287), Nicolau IV (1288-1292) e Celestino V

(1294), a suspensão da ilegitimidade do seu matrimônio, contudo, tal suspensão só foi concedida, em 1301, pelo papa Bonifácio VIII (1294-1303), ou seja, seis anos após sua a morte (BRANDÃO, 1976: 227-227v. Parte V). Apesar do empenho político de dom Sancho IV, para instituir alianças sólidas com seus vizinhos, quando faleceu, em 25 de abril de 1295, seu reino entrou novamente em profunda crise política, o que atraiu, novamente, a intromissão direta de outros reinos nas questões internas do reino. Seu sucessor, Fernando IV, nasceu em Sevilha, em dezembro de 1285, e quando foi coroado, em abril de 1295, contava com apenas 9 anos e três meses. Esse acontecimento expôs claramente a ambição e as disputas políticas no seio da nobreza pelo trono deixado por seu pai, uma vez que sua tutoria passou a ser disputada por parentes e nobres do reino, dentre eles dona Maria de Molina, mãe do jovem monarca, infante João (1262-1319), irmão de Sancho IV, infante dom Henrique (1230-1304), tio-avô do rei, as famílias Lopes de Haro e Laras.

Valendo-se dessa instabilidade interna em Castela e Leão, ocorrida durante a menoridade de Fernando IV, dom Dinis e Jaime II realizaram uma série de campanhas militares contra aquele reino, pois consideravam o momento de crise uma oportunidade ideal para demarcar suas fronteiras, estabelecer uma relação durável com seus ocupantes e, principalmente, criar uma identidade própria perante seus vizinhos. Segundo Ladera Quesada, para Portugal, isto significaria colocar um termo sobre as disputas com Leão e Castela pelo Algarve, até com possibilidades de avançar suas fronteiras sobre Badajoz e Andaluzia. Já para Aragão, uma Leão e Castela enfraquecida significava um empecilho a menos para que o reino aumentasse sua área sobre o Mediterrâneo e realizasse a conquista do reino de Múrcia (LADERO QUESADA, 1994: 291).

José Mattoso aponta que os problemas internos do reino leonês-castelhano estavam relacionados as alianças

matrimoniais à revelia da Igreja, o que abria espaço para contestações internas e externas. Nesse caso em especial, ainda estavam relacionados ao não-reconhecimento da legitimidade do casamento de Maria de Molina com Sancho IV, por parte do Infante João, irmão de Sancho IV, e Fernando e Alfonso de la Cerda, filhos do primogênito de Alfonso X. Diante desse cenário de incertezas e de disputas, o Infante João buscou e conseguiu o apoio de dom Dinis para ser considerado Rei de Leão e Castela. Por seu turno, o Infante Henrique, por meio de intensa diplomacia, negociou a neutralidade do Rei português mediante o compromisso de lhe entregar diversas povoações, definir a demarcação das terras luso-leonesas-castelhanas, e de recuperar o compromisso do casamento do rei castelhano dom Fernando IV, com dona Constança. Com compromisso firmado entre os monarcas em outubro de 1295, na Cidade Rodrigo, o Infante João aceitou Fernando IV como novo rei (1993: 150).

As tensas relações entre Leão e Castela e Aragão, resultantes dos fracassos dos acordos entre os dois reinos durante o reinado de Sancho IV e da sua continuidade com Fernando IV, ultrapassaram os limites da Península, quando Jaime II reconheceu Alfonso de la Cerda como herdeiro legítimo do trono castelhano, e aprofundou, ainda mais, quando devolveu a Infanta Isabel, filha de Sancho IV, ao reino castelhano em setembro de 1295. A atitude de Jaime II rompia, assim, o acordo matrimonial firmado em novembro de 1291, ou seja, apesar da infanta haver sustentado o título de rainha durante o período em que esteve na corte aragonesa, foi anulado pela não consumação do matrimônio (MARTÍNEZ FERRANDO, 1948: 3, vol. 3).

Sendo assim, o não cumprimento dos ajustes firmados entre Portugal e Leão e Castela, em 1295, e o conflito deste último reino com Aragão, alteraram, mais uma vez, o panorama das relações de cooperação entre os rei-

nos da Península. Para Portugal, eles representaram uma ótima oportunidade para rever os acordos firmados pelas alianças matrimoniais, fato que se revelaria em 1296, quando dom Dinis auxiliou militarmente o Infante João e os infantes de la Cerda em guerra contra a coroa. O impasse entre dom Dinis e dom Fernando IV alterou-se em momentos de negociações e de guerra declarada⁸, e que só seria resolvido com a assinatura do Tratado de Alcañices, em 1297.⁹

O tratado de paz de Alcañices, além de dirimir as disputas entre os dois reinos peninsulares, possibilitou a conformação final do território português e uma estabilidade política territorial que permitiu, para o futuro, uma vantajosa política de desenvolvimento interno (FERNANDES MARQUES, 1996: 63-64). No âmbito externo, esse Tratado buscava, também, um equilíbrio político, diplomático e militar entre Portugal, Leão e Castela e Aragão, e sua ratificação, com os casamentos dos infantes régios dom Afonso com dona Beatriz, de Leão e Castela, e Fernando IV, de Leão e Castela, com dona Constança, de Portugal. Tais fatos possibilitaram, com pequenas alterações nos seus traçados convencionados em Alcañices, a conquista definitiva de num espaço que, ao longo dos séculos, era um caminho de invasão do território lusitano (AMARAL; GARCIA, 1998: 969).

Por essa aliança é possível perceber, mais uma vez, o empenho dos monarcas peninsulares em buscar soluções para seus problemas políticos por meio de alianças matrimoniais, e os infantes, apesar da pouca idade, eram elementos indispensáveis para a concretização desses objetivos. Ainda assim, a pouca idade das crianças não era impedimento para as monarquias ibéricas medievais recorrerem a eles para colocarem um termo nas suas divergências, por outro, não eram também respeitados os graus de parentesco por consanguinidade que havia entre eles¹⁰. O acordo assinado, em 1297, somente seria legitimado com a

maioridade de dom Fernando e da publicação da bula papal dispensando o grau de parentesco entre o casal. Isso demonstra como, muitas vezes, as boas relações políticas com o papado se sobrepunham aos costumes da época e, nesse caso, especificamente, os nubentes, apesar da pouca idade e do parentesco tão próximo, afiguraram-se para efetivar a paz entre os reinos.

A consolidação da paz entre Portugal e Leão e Castela, celebrada com o recebimento das bulas de casamento de dona Constança com Fernando IV, propiciou ao reino português uma participação mais direta nos assuntos do reino leonês-castelhano, pois além de colaborar com ajuda financeira ao genro em sua luta contra as revoltas dos nobres, dom Dinis teve um papel determinante como árbitro peninsular para colocar um termo nas divergências entre os reinos vizinhos acerca da posse de Múrcia e de Alicante, ocupadas por Aragão desde 1296, e, também, em relação às aspirações dos infantes de la Cerda ao trono castelhano. A aproximação de Portugal com Leão e Castela estreitará, como veremos, a partir de 1307, com o casamento do herdeiro do trono português, dom Afonso com a irmã do rei leonês-castelhano, dona Beatriz, concretizando, assim, os acordos estabelecidos em 1297 (MATTOSO, 1993: 152). Se para Aragão essa legitimação representou uma decepção política, para Portugal, ela trouxe grandes benefícios, pois pelo Tratado de Alcañices de 1297 o rei português se efetivou como um importante mediador das relações políticas entre Leão e Castela e Aragão.

Embora o papa Bonifácio VIII tenha legitimado o rei leonês-castelhano, a situação política do reino ainda era incerta, sobretudo pela decepção do rei aragonês a esse reconhecimento, e pela pressão que o dom Fernando IV e Maria de Molina continuaram sofrendo dos setores da nobreza, o que necessitaria de novos diálogos e novos acordos. O encontro foi realizado no mês de abril de 1303 e, nele, as chancelarias dos três reinos peninsulares empenharam-se para

alcançar uma paz definitiva, e afastar definitivamente as pretensões dos infantes de la Cerda ao trono leonês-castelhano.

Segundo González Minguéz, o produto dessa reunião resultou num grande desgaste político para Fernando IV e sua mãe, pois a nobreza leonês-castelhana ameaçou, caso não fosse atendida em seus pleitos, compor uma força com Jaime II e atacar o reino, e nomear de Alfonso de la Cerda como Rei. No entanto, apesar dos esforços diplomáticos dos três reinos, o acordo foi alcançado por meio das ações políticas de Maria de Molina, que convenceu os nobres revoltosos a abandonarem suas ameaças e, principalmente, e pela da morte do Infante Henrique, em 1303, um dos principais mentores das revoltas nobiliárquica do reino (1995: 117).

Se, por um lado, os acordos não atenderam às expectativas de seus participantes, por outro, marcaram uma etapa importante nas relações entre os reinos, uma vez que passaram a recorrer à diplomacia para resolver suas diferenças políticas. Prova disso foi a aproximação de Jaime II com o reino castelhano, por intermédio de estratégias matrimônias ao casar sua filha, Constança, em abril de 1303, que contava apenas três anos de idade, com o João Manuel de Leon e Castela¹¹. Por esse ajuste, o reino aragonês apoderou-se de importantes territórios que outrora conquistara, mas que estavam nominalmente vinculados ao reino leonês-castelhano. Como podemos ver, o impasse ainda continuava.

Com o apoio do Papa Bento XI e do rei francês Felipe IV, e de dom Dinis como mediador, em agosto de 1304 foi assinado a Sentença Arbitral de Torrelas, e ratificado pelo Tratado de Elche, de 1305. O encontro tinha por finalidade colocar um termo nas disputas de Fernando IV e Jaime II pela jurisdição do reino de Murcia, e decidir sobre as aspirações dos infantes de Lacerda ao trono Leonês-castelhano. Na conclusão destes

encontros o reino com suas respectivas cidades foi dividido, e acordaram que ambos seriam “inimigos dos inimigos”, e aos Infantes de la Cerda foram concedidas possessões territoriais e rendas anuais em troca da renúncia aos desejos de serem reconhecidos como rei de Leão e Castela (GONZÁLEZ MINGUÉZ, 1995). No entanto, com a morte de Fernando IV, em 1312, os infantes de la Cerda voltaram a ambicionar o trono durante o reinado de Alfonso XI (1311-1350, rei desde 1312), para, enfim, abandonar a sua causa, 1331, quando rendeu homenagem e o reconheceu como verdadeiro rei.

Aproveitando-se de um período de boas relações políticas entre Leão e Castela e Aragão, Jaime II foi gradativamente acentuando seu peso político na corte castelhana. Em razão dessa influência, concertou o casamento, 1311, de sua filha, Maria, com o Infante Pedro, irmão de Fernando IV, e do seu filho, o Infante Jaime, com Leonor, primogênita de Fernando IV. O resultado e a importância dessas alianças para o reino aragonês foram confirmados a partir dos primeiros anos do reinado de Alfonso XI, quando seus genros, os Infantes Pedro e João Manuel desempenharão a função de tutoria do novo monarca castelhano (GONZÁLEZ MINGUÉZ, 1995: 237). Ainda assim, o fato de Alfonso XI, contar com apenas um ano de idade, abriu-se novamente um período de grande instabilidade política no reino e, mais uma vez, a monarquia enfrentou as ambições da nobreza e as disputas familiares pela tutoria do novo monarca, o que provocou, durante toda a menoridade do novo rei, desgastes políticos sem precedentes, em particular nos anos transcorridos entre a morte da Rainha avó, Maria de Molina (1321) e a proclamação da maioria do rei em 1325 (VALDEON BARUQUE, 2000: 153).

Segundo Garcia Fernandez, durante a menoridade de Alfonso XI, foi um período caracterizado pela influência política portuguesa e aragonesa sobre aquele reino leonês-castelhano. Para Jaime II, era fundamental manter uma boa relação com as linhagens mais importantes de Leão e

Castela e, mais uma vez, a pacificação desse reino representava a tranquilidade necessária que ele colocasse em prática o seu eterno projeto de conquista de importantes territórios no Mediterrâneo. Para dom Dinis, o trabalho de pacificação do reino vizinho lhe daria autoridade entre os membros mais destacados da sociedade política leonês-castelhana, elemento importante para sua afirmação na condução das atividades de repovoamento de parte da Península, na nacionalização das Ordens Religiosas e na concretização de Lisboa como um importante porto aberto para as rotas de comércio das cidades portuárias da Andaluzia (GARCÍA FERNANDEZ, 1992: 71).

Segundo González Mínguez, os questionamentos relacionados à minoridade do monarca expressam a própria constituição política do reino leonês-castelhana, ao exteriorizar sua instabilidade por meio de um poder que se altera conforme a troca de tutores ou de regentes familiares do rei. Em razão dessas incertezas e fraquezas, às quais o rei se expunha durante a sua menoridade, abriu-se um período favorável para brotar todo tipo de aspiração e batalhas pelo poder, nomeadamente dos mais altos domínios da nobreza que aproveitavam para arrebataram vantagens políticas e econômicas, contribuindo assim para a inconstância geral do reino (GONZÁLEZ MÍNGUEZ, 1998: 1071-1072).

A morte de Dona Constança, filha do rei português e mãe de Alfonso XI, em 18 de novembro de 1313, dos tutores, Pedro e João, em 1319, em uma expedição contra os mouros em Granada, foram ocorrências que marcaram gradualmente o fim da influência dom Dinis, sobre Leão e Castela. Segundo o medievalista García Fernández, o rei lusitano, ao receber a notícia da morte dos infantes em Granada, *“solo se limito a comunicar lacónicamente a la reina su pesar por la trágica muerte de los infantes y tutores”*. (1992: 37). O afastamento de Portugal dos problemas políticos do reino vizinho não significou que eles tivessem

terminado, uma vez que as disputas pela tutela do rei foi motivo de novos confrontos naquele reino.

O encerramento da influência política de Portugal sobre Leão e Castela não pode ser explicado apenas pela morte filha de dom Dinis e dos infantes em guerra contra os mouros. Para José Mattoso, a política externa portuguesa desse período foi dominada principalmente pelas relações com Leão e Castela, com a superioridade do reino português sobre o vizinho e, ao mesmo tempo, por uma posição de aproximação com a coroa aragonesa, geralmente favorável ao rei português, cujos resultados devem-se em parte ao considerável papel desempenhado pela rainha Isabel. Mattoso acredita também, que depois dessa data, apesar de algumas tentativas de aproximação entre Portugal e Aragão, por meio de um acordo matrimonial de Violante, filha de Jaime II, na casa real portuguesa, dom Dinis substituiu os problemas políticos externos, durante a minoridade do neto, Alfonso XI, pelas preocupações internas do reino, principalmente com a Guerra Civil deflagrada a partir de 1319 com o infante herdeiro (MATTOSO, 1993: 153). Apesar desse distanciamento em relação à política externa marcar os últimos anos do reinado de dom Dinis, isto não significou que os reinos peninsulares gozaram, a partir de então, de um desenvolvimento imune aos acontecimentos de seus vizinhos, mas aqui foge dos nossos propósitos para apresentação deste trabalho.

Para concluir, acreditamos que é importante considerar que apesar dos encontros bélicos para pôr fim em litígios, os reinos ibéricos também adicionavam as alianças matrimoniais como uma alternativa a paz para vencerem seus inimigos internos. Nesse contexto, tanto Portugal, Aragão como Leão e Castela, também recorriam aos matrimônios para consolidar a autoridade monárquica por meio de um programa de centralização política frente às insatisfações e revoltas.

CAPÍTULO 13

OS MANUSCRITOS CULINÁRIOS MEDIEVAIS NA COROA DE ARAGÃO: O LIBRO DE SENT SOVÍ E O LIBRO DEL COCH.

Renato Toledo Silva AmatuZZi¹

Do campo para as mesas: breve panorama sobre a sociedade agrícola medieval

A sociedade medieval era predominantemente agrária. O calendário agrícola ditava os tempos fortes e fracos. Ele ordenava e condicionava a vida de milhões de pessoas que dependiam das lavouras para sobreviver. Garantir proventos era um compromisso que envolvia todos os estamentos medievais, desde os reis (*rex agrícola*), incumbidos de conceder terras, garantir a produtividade e uso das mesmas, até os servos, cuja permanência nos mansos senhoriais estava condicionada ao pagamento de seus tributos e foros anuais na forma de cereais e outros alimentos. (LE GOFF, 2017: 449)

A natureza era o poder determinante dos tempos de abundância e miséria. Não havia poder terreno que controlasse a fúria dos ventos, o calor dos verões ou a inclemência dos invernos e suas consequências. Os anos estruturavam-se de acordo com a lavoura. Nos meses de outubro e novembro era a época de preparar o solo para a semeadura e aguardar a fecundação durante o inverno. De janeiro a março iniciava-se a poda dos brotos, que tomavam formas tímidas nos campos e se tornavam árvores robustas entre os meses de abril e maio. Essa longa espera se encerrava entre junho e julho, quando as extensas faixas de terra, nuas e áridas, davam espaço a um es-

petáculo de diferentes cores: o roxo das vinhas, o amarelo alourado dos cereais, o vermelho suculento das macieiras e os tons alaranjados das frutas cítricas. Em agosto e setembro era o tempo de providenciar os estoques, caso fossem fartas as colheitas, e assim confeccionar as compotas e as conservas, pois as folhas começavam a cair e o sol se punha mais cedo, sinais que anunciavam a chegada de mais um inverno. Ano após ano, milhares de pessoas aguardavam esperançosas o milagre da fecundação. Porém, se os sinais fossem de más colheitas e o espectro da fome se desenhasse desde logo, a expectativa se tornava um profundo desalento.

Nos tempos de abundância, os campos davam muitas uvas para a feitura do vinho, bebida essencial na dieta medieval da qual seu doce² sabor embriagava e tornava a vida mais leve ao comemorar as boas colheitas. O trigo se transformava em pão, garantindo o sustento dos mais pobres e saciando a fome acompanhado de caldos, sopas e carnes agradáveis ao gosto e ao paladar. Era dos campos que vinham as carroças e caravanas abarrotadas de alimentos que abasteciam as cidades, onde as pessoas aguardavam aflitas nas feiras e mercados para adquirir produtos frescos. Os tempos de fartura garantiam os proventos diários, necessários no feitio dos pratos corriqueiros ou nas receitas mais elaboradas. O calendário litúrgico acompanhava o agrícola, pois as festas marcavam o tempo da colheita. Em junho aguardava-se o *Corpus Christie* e a festa São João Batista, que coincidiam com o solstício de verão, mobilizando as cidades para celebrar seus santos protetores e comemorar com comida a comunhão com o sagrado.

Entretanto, não era somente da terra que a sociedade medieval dependia. Grande parte dos seus proventos e da subsistência das pessoas estava nos rios e mares, importantes aliados ao conectar cidades e vilarejos e prover os pescados. Esses recursos naturais eram imprescindíveis.

díveis caso fossem necessárias a contenção e as reservas agrícolas. O peixe era um alimento essencial na dieta, além de importante símbolo bíblico e recomendação constante na dieta frugal nos tempos quaresmais e nas penitências alimentares.

A fertilidade da terra garantiria o verde dos pastos, que serviam de comida para engordar o gado, alimentar os cavalos – meio de transporte essencial para a sociedade medieval – os carneiros, cabras e ovelhas que teriam sua carne vendida, seu couro tratado, sua lã transformada em roupa e do seu leite virar coalhada, iogurtes e manteiga. As carnes destes animais estavam sempre presentes na mesa dos nobres, que tinham uma dieta rica em proteínas e viam na carne, sobretudo na vermelha, um elemento essencial de virilidade, energia vital e fertilidade, uma preocupação constante entre os reis, cujas sucessões dependiam da varonilidade. (RIERA-MELIS, 2009: 31; VENTURA, 1996: 208-211)

A terra na Idade Média era um fator de distinção social, porém, a riqueza maior estava nos seu modo de aproveitamento, ou seja, como otimizar sua produção e desfrutar de tudo aquilo que a mesma era capaz de ofertar. Os alimentos vindos desses campos, ao se transformarem em comida, se tornaram um importante elemento de distinção entre as diferentes ordens sociais. (COELHO, 1996: 296)

As receitas que compunham os manuscritos culinários medievais só eram possíveis se as colheitas fossem fartas. As cozinhas senhoriais e a possibilidade de executar as centenas de pratos propostos por cozinheiros dependiam de uma complexa rede de colaboração entre o campo e as cidades, gerando uma intensa relação de interdependência entre a elite cidadina e a nobreza com os milhares de trabalhadores. Apesar do anonimato, eles eram peças essenciais para o mantimento de seus superiores e para

garantir os provimentos da população urbana, que os subjugavam pelo ofício diminuto e inferior do trabalho manual, representando-os nas artes da época como pessoas castigadas pelo sofrimento, degradação física e cansaço extremo. (COELHO, 1996: 261-264)

Se faz necessário compreender essa relação de dependência com a natureza e também entre os diferentes estratos sociais para elucidar algumas questões levantadas na análise dos manuscritos culinários, afinal, é a terra produtora do alimento transformado em comida e é das mãos de peões, carneiros, trinchadores, pescadores e servos que é possível receber com fartura os elementos que vão ser transformados nas cozinhas abastadas. O objetivo deste trabalho é analisar o alimento transformado em comida através de um conjunto de saberes técnicos e práticos que seriam testados, servidos e experimentados nas cozinhas régias e senhoriais, que ao longo dos séculos incumbiu-se de registrar seus gostos e preferências através dos manuscritos culinários. Esses manuscritos se tornaram uma importante fonte histórica para analisar, compreender e também comparar o papel sociocultural exercido pelos alimentos assim como a transmissão, circulação e recepção desses conhecimentos práticos e teóricos no contexto peninsular ibérico e mediterrânico.

A comida se tornou objeto de estudo da História e também passou a expressar traços da cultura dos responsáveis em criar receitas, inventar misturas, modificar e transmitir geração após geração seus resultados. É um depósito de tradições técnicas, invenções, adaptações e identidades comunitárias e pessoais frutos de um longo processo histórico. A tradição alimentar é também influenciada por séculos de interferências culturais e ambientais, assim como urgências econômicas e as necessidades criativas de adaptação conforme variáveis como o clima, o espaço e a densidade demográfica regional, estimulando a pensar em como estes fatores interferiam direta e indiretamente na composição dos receituários.

A cozinha e os manuscritos culinários aragoneses:

A comida foi protagonista na sociedade medieval, e a partir dela criaram-se diversas barreiras comportamentais através de uma refinada e complexa rede simbólica ao redor da mesa. Foi também nesse contexto de diferenciação social que se estreitou a relação entre a alimentação e o extrato social a qual alguém pertencia. Começou-se a pensar – e a escrever – que uma dieta inadequada à condição social do indivíduo pode causar indisposições e doenças, sendo necessário, portanto, ater-se ao que a natureza manda – “natureza” esta coletiva e não somente individual, uma “natureza” social e não só pessoal. Essa mudança comportamental à mesa estava expressa de maneira objetiva nas regras de cerimonial e protocolo explicadas pelo cozinheiro Roberto de Nola, que dedica 10 capítulos para as funções, hierarquias, atribuições e os responsáveis pelo banquete, cerimonial, a louçaria e os serviços pessoais do rei à mesa (LIBRO DEL COCH, 2008: 37-45).

Entre os séculos XIII e XV, a comida era um dos elementos utilizados pelas elites econômicas para distinguir-se dos comuns. Se entre os séculos X e XIII prevaleceu a *quantidade* como critério de abundância e prestígio, nos séculos XIV e XV, durante a Baixa Idade Média, ela foi substituída pela *qualidade*. Essa qualidade era expressa na forma de pratos requintados, técnicas que necessitavam de instrumentos precisos e receitas que exigiam altas quantias de temperos e especiarias de aquisição quase impossível pelas pessoas comuns (MONTANARI, 2006: 44).

Essa mudança do *quantitativo* para o *qualitativo* foi um fenômeno comportamental com um forte elemento social, orientando a percepção do indivíduo para outro rumo. Num mundo extremamente hierarquizado, a alimentação de uma pessoa começou a ser pensada também em função

da sua pertença à determinada ordem social. Começou-se a pensar – e a escrever – que uma dieta inadequada à condição social do indivíduo pode causar indisposições e doenças, sendo necessário, portanto, ater-se ao que a natureza manda – “natureza” esta coletiva e não somente individual, uma “natureza” social e não só pessoal (MONTANARI, 2016: 84).

O saber culinário externou essas mudanças comportamentais. A princípio, as receitas e preparos de pratos tinham uma forte tradição oral, passado de pessoa para pessoa, de cozinheiro para cozinheiro, entre familiares e vizinhos. Aqui imperava o improvisado, os testes, erros, acertos e a simplificação. É nesse laboratório íntimo das cozinhas domésticas que se molda um saber culinário adotado e transformado pela nobreza a fim de distinguir-se socialmente não somente pelos alimentos que consumia e pela qualidade técnica com que eram preparados. Há aqui um forte elemento estético e sensorial, pois a alimentação medieval aragonesa era um convite às experiências sensoriais, de sentir a comida, o sentimento de provocar o estômago e despertar desejos ou inclinar-se à gula (MARANGES, 2006: 49).

Nos séculos XIV e XV, ocorreu também a transição desses saberes culinários da *oralidade* para a *escrita*. Há algumas hipóteses levantadas para justificar o trabalho de copiar e organizar receitas em livros, por exemplo: os saberes culinários eram preocupações comuns a todos; era um tipo de conhecimento técnico que exigia saberes prévios, portanto os manuscritos seriam facilmente compreendidos por aqueles que dominassem os ofícios da cozinha e também uma tentativa da própria nobreza de registrar seus gostos, preferências e alimentação demonstrando sua distinção pela alimentação, afinal, eram eles os únicos capazes de pagar pelos serviços especializados da escrita. Nessa mesma época, ocorreu uma dispersão do conhecimento do clero para as ordens laicas, promovendo a leitura, difusão de manuscritos e a posse de livros, inclu-

sive os de receitas, das bibliotecas do clero para o das pessoas não-religiosas, especialmente os nobres, ricos comerciantes e de uma elite urbana que dispunha de altas somas de dinheiro para adquirir tais exemplares (SANTANACH, 2014: 90).

Dentro dos domínios peninsulares e mediterrânicos de Aragão, a materialização dessas transformações que prezavam a qualidade e o registro escrito eram perceptíveis através de dois importantes manuscritos culinários: o *Libro de Sent Soví* e o *Libro del Coch*. O mais antigo deles é o *Libre de Sent Soví* e a sua primeira publicação é imprecisa, mas data aproximadamente de 1324, o ano em que as receitas foram ordenadas e organizadas para publicação. Apesar da autoria desconhecida, há indícios que o autor foi um famoso cozinheiro catalão que serviu à corte inglesa no ano de 1024, conforme nos mostra o prólogo do livro: “*el qual s’estava amb el rei d’Anglaterra (...). I va fer-lo em l’any de l’encarnación de nostre Senyor que hom comptava mil i vint-i-quatre.*”³ Há controvérsias acerca dessa atribuição, e alguns manuscritos indicam um ponto de origem na corte de Ricardo II (1367-1400), da Casa Plantageneta, cujos acordos diplomáticos eram mais próximos de Aragão no século XIV do que no século XI, justificando o envio de um cozinheiro catalão até o Reino da Inglaterra (LIBRO DE SENT SOVÍ, 2014: 181).

Como na Idade Média era difícil designar a autoria, pressupõe que o *Libro de Sent Soví* seja, talvez, muito anterior. O texto que foi traduzido e circulou pelo Mediterrâneo foi ampliado e acrescentado um prólogo, além de outras receitas, uma característica bastante comum na época, as constantes intervenções em textos de terceiros. Sobre o fato dele ter sido escrito na Inglaterra há divergências, inclusive alimentares. A hipótese mais aceita é de atribuir falsamente a autoria do livro ao cozinheiro do rei Ricardo. O leitor deve se perguntar diante de tanta confusão de autoria o real motivo dessas divergências. O objetivo era simples, conferir *status*

à obra fazendo com que ela ganhasse prestígio, circulasse nas cortes aragonesas, pois aquele conjunto de receitas não era para qualquer pessoa, mas somente para aqueles que querem bem servir seus senhores (LIBRO DE SENT SOVÍ, 2014: 181). Ser uma obra anônima ou não, é apenas um detalhe, aqui é mais valioso os alimentos citados, assim como algumas técnicas de preparo postos diante de um contexto cultural, científico, religioso e social em transformação no Ocidente latino.

O segundo manuscrito, o *Libro del Coch* é posterior ao de *Sent Soví* e possui algumas diferenças. Primeiro a autoria confirmada da obra, do cozinheiro mestre Roberto de Nola, que prestava serviços à corte de Fernando I de Aragão (1458-1494) em Nápoles. No entanto, apesar da distância temporal e geográfica que separa ambas as publicações, esse livro possui mais de 50 receitas típicas da Catalunha medieval, por exemplo, os cogumelos, *broscatos* e *garbies à catalã*. Os aspectos convergentes são mais importantes do que o espaço de tempo que os separa. Embora saibamos que a publicação ocorreu no século XV, é bastante provável que seja muito anterior. É interessante perceber a atenção dada pelo mestre Roberto ao cerimonial e ao rigoroso protocolo na corte napolitana de Fernando I. Há três capítulos (16, 17 e 18) onde o mestre explica minuciosamente como deve se servir a comida, a bebida e dispor milimetricamente cada prato, talher, taça ou copo diante de um convidado e do próprio rei. Não era qualquer pessoa que podia, e sabia, manusear aquilo que o rei iria comer, por isso mestre Roberto elenca todas as funções e afazeres do mordomo, do mestre sala, do cozinheiro, camareiro, roupeiro e também do copeiro, respectivamente dos capítulos 19 ao 25.

No *Libro del Coch* percebemos a atenção que é dada à higiene e protocolo à mesa. Um dos preconceitos historiográficos que se tem sobre a Idade Média diz respeito ao elevado grau de grosseria e falta de cuidados com os alimentos consumidos, reforçando estereótipos como a au-

sência de talheres nas mesas e o aspecto quase selvagem de se portar diante da comida. No entanto, as fontes históricas da época demonstram ao contrário, um cuidado com a postura, a contenção da natureza humana e a variedade de louças presentes à mesa. Ao servir o rei, o copeiro era proibido de falar, pois poderá, eventualmente, cuspir, espirrar ou deixar cair algo na xícara ou taça que servirá a água e o vinho com “máxima reverência”, recomenda-se “taças de vidro do que as de prata, servidas em bandejas planas”, cuja função do serviçal é “provar antes do seu senhor, para impedir seu mestre seja envenenado”. No capítulo 17, o ritual do jantar só se iniciava após a lavagem das mãos numa bacia levada pelo copeiro, o mesmo encarregado das toalhas. Aqui não há simbolismo algum, nem metáforas religiosas ou associações com rituais feudo-vassálicos, exceto uma simples e salutar prática de higiene (LIBRO DEL COCH, 2010: 37-39).

A quantidade de talheres, acessórios, adornos e funcionários citados por Nola, assim como a grande quantidade de alimentos caros e de difícil acesso mostram ao leitor que não se trata de um livro qualquer, mas um livro escrito para o rei, os nobres e todos aqueles capazes de dispor de tudo que é citado. Esses manuscritos foram feitos para os ricos, que encomendavam edições para compor suas bibliotecas e cozinhas. Nas ceias e banquetes a comida era exibida e vista como sinônimo de ostentação, alegria, exageros e fartura. No romance épico catalão *Tirant Lo Blanc* (1490), de Joanot Martorell (1413-1468), o jovem cavaleiro Tirant estava na Inglaterra quando foi convidado para o festejo das bodas do rei, onde foi muito bem recebido, o que mereceu sua aprovação e recomendação para aqueles que se direcionavam a mesma corte:

Garanto-vos, senhor, que cada grupo estava bem-servido de muitas comidas selecionadas, tanto nos dias servidos de carne como

nos de peixe; isso durou um ano todo mais um dia, com bom atendimento e grande magnanimidade. O primeiro dia foi todo de gala e festejos [...] (TIRANT LO BLANC, 2004: 70).

Outro importante documento que registra o papel central que a comida adquiriu nas cortes aragonesas são as ordenações de corte do rei Pedro IV de Aragão (1336-1387) onde ele aclamava “que nessa corte se tenham as melhores comidas que se possam encontrar!” (ORDINACIONES DE LA CASA I CORT DE PERE EL CERIMONIÓS, 2009). Os manuscritos nos mostram dados interessantes sobre a construção de uma culinária aragonesa medieval e da vida na corte e nas casas senhoriais da época. O objetivo deste trabalho não é analisar técnicas, quantias ou modos de preparo, mas inserir o conjunto num contexto social e cultural maior adquirido pela comida nas camadas mais abastadas da sociedade medieval.

Ao longo do *Libro del Coch* o mestre Nola demonstra um ritual ordenado e compassado de servir a comida, da entrada, ao *entremés*, prato principal, sobremesa e bebidas. A primeira parte é servir o pão com o sal numa bandeja acompanhado do saleiro e da faca. Se for um nobre, o copeiro deverá fazer uma reverência e beijar o saleiro, pois isso dignificaria a pessoa. Após comer o pão, o copeiro trará a carne ou o peixe, sempre trocando os pratos e os guardanapos para não deixar nada sujo sob a mesa (LIBRO DEL COCH, 2008: 40-41). As carnes eram sempre acompanhadas de molhos, sempre bastante condimentados, por exemplo, conforme a receita de número 26 (2008: 47) onde o preparo de um molho comum incluía:

[...] quatro onças⁴ de gengibre, três onças de canela, uma onça de pimenta, uma onça de cravos de giroflê, noz moscada, meia onça de casca de noz moscada e um quarto de onça de açafraão.

Tudo bem misturado, picado e passado em pe-neira razoavelmente fina. Eis o molho comum.

Após o prato principal serviam-se caldos e sopas e, para encerrar, as sobremesas, por exemplo, as trufas (152), pessedas (153), rabanadas (154), manjar de abóboras (223), fava real (227) e os molhos de maçã⁵ (LIBRO DEL COCH, 2008: 47; 129; 187). Esses são alguns exemplos de receitas que compõe o *Libro del Coch*, há muito mais a ser explorado no seu sentido técnico e de preparo. Toda essa formalidade não se encontrava nas cozinhas comuns, nas tavernas ou feiras, mas somente nas casas ricas e nobres que viam na corte real uma projeção daquilo que deveriam seguir, tanto em virtudes quanto no gosto. O consumo do rei seguia as mesmas técnicas, critérios de trincar, selecionar, preparar e servir, pois eram cruciais para manter a saúde e o equilíbrio de humores, revelando um novo patamar que a alimentação adquiriu nesse período, a estreita relação com a medicina, a chamada dietética.

Os manuscritos culinários e a saúde:

Na Idade Média nasceu a cumplicidade entre a alimentação e a saúde, denominada dietética. Esse conjunto de ideias foi profundamente permeado por um forte elemento social, que orientava a percepção do indivíduo para outro rumo. Numa sociedade bastante hierarquizada, a saúde de um determinado grupo começou a ser pensada também em função do lugar ocupado no corpo social. Há nesse momento uma aparente conciliação ao conduzir a dimensão social para uma perspectiva médica. Começou-se a pensar – e a escrever – que uma dieta inadequada à condição social do indivíduo poderia causar doenças e indisposições, sendo necessário, portanto, ater-se ao que a natureza manda – “natureza” é coletiva e não somente individual, uma “natureza” social e não somente pessoal

(MONTANARI, 2016: 84).

Essa nova concepção de medicina, influenciada pelos clássicos de Galeno e Hipócrates e também do árabe Avicena, influenciou as teorias médicas que circulavam nos centros universitários do Ocidente latino, principalmente Montpellier e Salerno, sendo aprendidas, difundidas e praticadas por muitos físicos, como é o caso de Arnaldo de Vilanova (1240-1311), físico pessoal do rei aragonês Jaime II, o Justo (1267-1327). Arnaldo foi o responsável por escrever um conjunto de regras de saúde e prescrever uma série de alimentos e pratos adequados para o monarca a fim de aliviar as dores decorrentes das hemorroidas do rei. Essas regras que compunham o *Regimen Sanitatis ad Inclytum Regem Aragonum* (1308), conferiu fama à Arnaldo e começou a ser amplamente divulgada por três aspectos: a facilidade de compreensão das regras; a relação entre alimentação e saúde e o importante paciente a quem Arnaldo escreveu, o rei.

Para isso, ele recorreu a famosa Teoria dos Humores e aos alimentos como fonte de energia vital, poder de cura e a capacidade de prevenir doenças através daquilo que se comia através de regras, do sacrifício e da disciplina, afinal, a boa dieta era um dos pilares dos homens virtuosos, pois continham os desejos e impulsos humanos da gula e apostavam na frugalidade e contenção como valores a serem seguidos (SOTRES, 1997: 137; WOOLGAR, 2009: 166).

A doutrina humoral encaixava-se perfeitamente na concepção filosófica da estruturadouniverso. Estabeleceu-se uma correspondência entre os quatro humores com os quatro elementos (terra, ar, fogo e água), com as quatro qualidades (frio, quente, seco e úmido) e comas quatro estações do ano (inverno, primavera, verão e outono). O estado de saúde dependeria exata proporção e da perfeita mistura dos quatro humores, que poderiam alterar-se por ação de causas externas ou internas. O excesso ou deficiência de qualquer um dos humores, assim como o seu isola-

mento ou mistura inadequada, causariam as doenças sintomáticas.

O *Libro del Coch*, Nola teve o cuidado de indicar algumas receitas para quando o rei ficasse doente. O físico e o cozinheiro compartilhavam do mesmo referencial de mundo, a mesma sistemática que regia as receitas estava presente nos regimentos de saúde. Se o alimento adquiriu poder terapêutico e médico, conseqüentemente a alimentação, assim como as técnicas de preparo, as combinações, medidas e preocupação tanto com a doença quanto com os humores do paciente diziam respeito concomitantemente aqueles que indicariam os alimentos adequados quanto aqueles que os preparariam, tornando-se dois ofícios indissociáveis quando o objetivo era curar o rei (MONTANA-RI, 2016: 67).

No caso do rei Jaime II, Arnaldo de Vilanova fez diversas recomendações focadas nos alimentos. Há uma preocupação grande com as combinações que deveriam ser feitas ou evitadas; vamos tomar como exemplo as frutas, que são tratadas com bastante atenção na décima parte do regimento. As ameixas não deveriam ser misturadas com as cerejas (10.7), nem os figos com as uvas (10.8). Já os pêsegos só podem ser consumidos pelos que tem humor colérico, ou seja, quente e seco e para os mais jovens, devido a sua acidez (10.15). Antes da ceia, recomenda-se os melões e pepinos, para não inflamar o sangue (10.19), as frutas adstringentes, como a maçã, não devem ser ingeridas cruas (10.27) e seu sumo é melhor consumido no verão e no outono (10.31). As castanhas e tâmaras (10.32), por serem secas, doces e com pouca adstringência é melhor de comê-las no inverno e primavera (VILANOVA, 1947: 141-162).

Durante o reinado de Jaime II, foi o *Libro de Sent Soví* que ganhou fama entre a nobreza aragonesa, no entanto, há uma discrepância entre aquilo que os manuscritos culinários indicavam e o que os cozinheiros preparavam

e os donos desses manuscritos consumiam de fato. Apesar disso, eles são um importante referencial para compreender tanto as técnicas de preparo quanto a disponibilidade de alimentos que o território fornecia. Como rei Jaime II sofria de hemorroidas, e sua doença afetava diretamente suas obrigações régias, causando-lhe dor e incômodo, é provável que as receitas do *Libro de Sent Soví* com ameixas, citadas 35 vezes, fossem ou retiradas dos pratos ou não eram feitas (LÓPEZ, 2014: 15). Não sabemos, mas em se tratando de um monarca que contava com uma numerosa equipe pessoal disposta a servi-lo, há sólidos indícios de que as prescrições médicas fossem rigorosamente seguidas. Conforme a Teoria Política Organizada se preocupar com a cabeça da sociedade, era vital para que todo o restante do corpo se mantivesse saudável, não rompendo a harmonia com os demais membros.

O *Libro del Coch*, embora posterior ao de *Sent Soví*, também circulou na corte de um monarca, o rei Fernando I de Nápoles (1424-1494). É bastante provável que a saúde do rei também dissesse respeito ao cozinheiro mestre Roberto de Nola, partindo do mesmo pressuposto de que a cozinha e a saúde andavam juntas, conforme apontado anteriormente no caso das prescrições dietéticas a Jaime II. No livro, Nola prescreve caldo branco, caçarola e galinha para o doente, onde a carne branca de frango prevalece sobre os demais tipos. Em relação às técnicas de preparo, prezasse o assado e o ensopado, com um caldo gorduroso, carregado de amêndoas e água de rosa, engrossado com o peito de frango picado e cozido, com sal e pitadas de canela e cravo, servido com pedaços de pão.

A sopa era também um importante aliado no combate à doença ou desordem. Nola recomenda a sopa de cevada, preparada com água, gordura, amêndoas, fécula e cevada. Deixa descansar e de manhã basta aquecer e servir. É importante não salgar, pois “assim ficará mais saboroso” e depois que o doente tomar esse caldo encorpado e bem quente “faça-o dormir um pouco, e ele há de sentir-se

bem” (LIBRO DEL COCH, 2008: 131). Nessa receita (156), percebemos a preocupação do cozinheiro com a saúde do monarca, demonstrando fronteiras que se cruzam entre as artes da cura e da cozinha quando o responsável pelo feitio do caldo preocupava-se tanto com a recuperação do doente quanto pelo gosto daquilo que seria servido, pois o alimento, além de curativo, deveria ser agradável ao paladar.

Os manuscritos culinários e a religião

A religião era um dos pilares da sociedade medieval. O controle clerical não se limitava somente às esferas políticas, íntimas e de fé, mas também na vida privada das pessoas através da alimentação. As interferências tinham sempre algum tipo de embasamento bíblico, por exemplo, o jejum feito por Elias no deserto (Livro de Reis: 19, 8) que buscou inspiração em Jesus Cristo durante os quarenta dias que passou no deserto (Mateus: 4,2). Há também as hagiografias, onde a vida dos santos e santas medievais se tornaram exemplos de moderação e sacrifício em nome de Deus, inspirando pessoas comuns e novos mártires a seguirem o mesmo caminho. Um caso bastante comum era o das santas que morreram de inanição (*anorexia mirabilia*) ao pregarem que o único alimento capaz de saciar uma pessoa era a fé e espiritualidade. A magreza adquiria formas não estéticas, mas de autopunição em prol de algo maior, mítico e visível somente para quem se recusava a comer qualquer coisa. Temos como exemplo as santas Catarina de Siena (1347-1380), Angela de Foligno (1248-1309), Brígida da Suécia (1303-1373) e Matilda de Magdeburg (1207-1287) mortas pela inanição (FRAISE, 2000).

No campo alimentar, era na Quaresma que as preocu-

pações maiores em relação ao alimento surgiam e as carnes vermelhas davam espaço ao pescado; a gula dava espaço ao jejum e os excessos e exageros. A preocupação religiosa também se refletia nos manuscritos culinários, por exemplo, Nola dedica no *Libro del Coch* uma parte para as receitas de Quaresma ou “começa o tratado sobre o preparo de comidas para o tempo de Quaresma” (2008: 145). Aqui prevaleciam os peixes, que foram contabilizados e listados da seguinte forma: congro (39 vezes), toninha (25), lisa (25), esturjão (16), dentado ou peixe-cachorro (16), moreia (15), salmão (15), imperador (14), barbo (11), sável (10), lagosta (10), palaia (9), palamida (8), sora (8), perca (8), lampreia (8), merluza (8), talina (8), bisol (7), calamar (7), sardinha (7), truta (6), lampuga (6), boga (5), polvo (5), saitão (5), cavala (5), lobo-do-mar (4) e siba (3). Essa grande variedade de peixes levou a Quaresma a ser chamada por Nola como “dias de peixe” (2008: 26).

A ausência de carnes vermelhas tinha um forte componente teológico, defendido e difundido pelo Ocidente latino através das ordens mendicantes, protegidas e amparadas por nobres e reis, como era o caso de Jaime II de Aragão. Por conta disso, muitas regras monásticas, inclusive as alimentares, se difundiam nas cortes. Na *Suma Teológica*, São Tomás de Aquino, na questão 148, *Da gula*, atribuía à carne o seguinte:

A Igreja instituiu o jejum para frear a concupiscência da carne, isto é, os prazeres do tato, que tem por objeto de desejo a comida e os prazeres venéreos. Por isso a Igreja proibiu também, no jejum, os alimentos que produzem o máximo de deleite, como aqueles que excitam o venéreo. Tais são eles: a carne dos animais que vivem e respiram na terra e os produtos dos mesmos, como os lácteos que procedem dos quadrúpedes e os ovos que procedem das aves. Estes alimentos são os que mais se assemelham ao corpo humano, pois são os que mais nutrem, cujo consumo

em grande quantidade pode se converter em matéria seminal, cujo aumento incita e estimula a luxúria (AQUINO, Santo Tomás. *Suma Teológica*: 437-438).

Há alguns elementos interessantes nessa passagem, não somente no aspecto religioso, mas também médico. A carne era cercada de mistérios e atribuições míticas durante o medievo, a ela se condicionavam força, virilidade, poder e capacidade de fertilidade masculina. Ela estava relacionada com o prazer sexual e era recomendada como estimulante sexual, por isso a importância de eliminar seu consumo e de derivados para inibir os impulsos sexuais, pois a quantidade de carne era diretamente proporcional à produção de sêmen pelo homem.

O consumo da carne vermelha e sua presença em diferentes receitas, se expressava nos manuscritos culinários com números significativos de citações. No *Libro de Sent Soví*, a carne de carneiro é citada 11 vezes, boi (2), bezerro (3), cabrito (7), porco (4), bacurote (1), coelho (1), javali (2), veado (2), lebre (1) e outros tipos diversos de carne, porém não nomeados, somam-se 4 citações. A carne, ao contrário do que o senso comum difunde, era um elemento diário na mesa medieval, demonstrando uma enorme transversalidade entre grupos. O carneiro era o mais consumido, pois atribuíam a ela um excelente poder digestivo e de restauro do calor vital. O cabrito limitava-se às ocasiões especiais; o javali, a lebre e o veado são pouco citados, pois são sazonais, consumidas durante as temporadas de caça da nobreza (LÓPEZ, 2014: 151).

Essas carnes eram preparadas fritas ou assadas, sempre frescas, o que desmistifica mais uma visão errônea sobre as mesmas, a falsa ideia que as especiarias eram usadas para disfarçar o gosto ruim da carne presas a estragar. Qual o sentido de disfarçar o gosto de um alimento utilizando temperos mais caros que ele mes-

mo? Se a pessoa dispunha de uma soma considerável para adquirir cravos, canela, noz moscada ou açafão, não faria mais sentido adquirir uma peça nova, saudável e succulenta da mesma carne? Essa qualidade do alimento é visível na própria configuração urbana da cidade de Barcelona, sede da Coroa de Aragão, que dispunha de um abatedouro, 18 postos de venda de carne, as *carnicerías*, 2 postos de venda especializados em carneiro e ovelhas e 1 de carnes perigosas, que supõe-se tratar dos miúdos, vísceras e outras partes menos nobres dos animais, vendidas a preços baixos e de fácil putrefação (LÓPEZ, 2012: 144).

O destaque à carne cruzava-se com o calendário litúrgico da época, interferindo na dieta cotidiana das pessoas e consciente do grande destaque que esse alimento tinha para a sociedade. Por conta disso, a grande variedade de carnes foi dividida em uma hierarquia das partes e segmentada entre aquelas que poderiam ser consumidas diariamente e outras nos tempos de Quaresma. O tipo de postura que o cristão deveria adquirir na preparação, era tão importante e reforçado diversas vezes pela Igreja que, com o objetivo de popularizar a necessidade da moderação e consumo de carnes brancas, transformou suas advertências em contos.

Em 1343, no reino de Castela e Leão, o presbítero Juan Ruíz (1284-1351) escreveu em sua obra *O Libro de Buen Amor* sobre uma batalha entre a dona Quaresma e dom Carnal. A primeira convoca os peixes, as hortaliças, as frutas e os frutos do mar, já o segundo convoca os cabritos, vacas, bois e porcos. A dona Quaresma vence! Dom Carnal é encarcerado durante muitos dias, onde se vê obrigado a refletir, orar, jejuar e se alimentar de pão, um pouco de azeite, carnes brancas e um guisado. No domingo de Ramos, após voltar-se para si e reconhecer a necessidade do sacrifício e moderação, dona Amor liberta dom Carnal e dona Quaresma dá início à sua pere-

grinação até Jerusalém (RUCQUOI, 2015: 68-69).

Apesar da Igreja reforçar constantemente sua posição acerca da dieta restritiva, dos perigos da gula, do forte apelo sexual provocado pela carne vermelha e do jejum como uma prática benéfica para a alma, a mesma comportava-se de maneira oposta e tinha sua hipocrisia e exageros criticados pela sociedade através das cantigas de escárnio, das pinturas e da literatura⁶. É interessante notar que na mesma época onde reforçava-se através de hagiografias, contos, sumas e do discurso no púlpito das igrejas ou nas pregações públicas uma vida de moderação, o próprio clero corrompia-se pouco a pouco a medida que suas abadias e mosteiros enriqueciam-se, nobres e mundanos passavam a compor as ordens, sem nenhum tipo de preparo ou vocação, e a valorização da vida eremítica se dissolvia com o crescimento demográfico (RIERA-MELIS, 1998: 403).

Conclusão

A cozinha está em permanente transformação. Ela se confronta constantemente com o novo, levando a rupturas, aprendizados, descobertas e fundindo culinárias distintas que transitam no limiar da inovação e da tradição. A culinária aragonesa medieval é capaz de mostrar essa faceta dinâmica das transformações históricas e culturais que a comida e o gosto tiveram ao longo do tempo. A mesa pode ser um importante elemento de reflexão, assim como uma rica fonte histórica, para desconstruir os preconceitos que rondam o período.

Ao pesquisarmos os pratos, os alimentos, os acessórios e as técnicas presentes nas mesas senhoriais, nos deparamos com uma variedade maior e mais complexa do que a famosa tríade do pão, da carne e do vinho. Havia também uma inten-

sa e constante mobilidade de agentes sociais por trás desses alimentos, pertencentes à uma intrincada rede de manutenção e abastecimento que tornava possível a fartura dos banquetes. A posição geográfica do Reino de Aragão, somado com suas conquistas marítimas, favorecia a região, pois a mesma era banhada pelo Mar Mediterrâneo e o porto de Barcelona recebia diariamente uma grande diversidade de novos agentes biológicos.

Esse crisol de influências peninsulares e estrangeiras refletiu-se nos manuscritos culinários, valiosas fontes documentais para compreender as relações que os alimentos tinham com a saúde, a política, a religião e também com as transformações sociais da Baixa Idade Média. O saber culinário se construiu no medievo a partir das tradições orais e populares, oriundas do improvisado, dos testes, das misturas, erros e acertos do laboratório íntimo que é a cozinha doméstica. Esses resultados foram compartilhados e também alterados pelas cozinheiras, chefs de cozinha e aprendizes através dos séculos. Essa sapiência era múltipla e heterogênea, e constituiu um padrão alimentar próprio da cultura aragonesa, resultado de interações sociais e biológicas no âmbito peninsular, continental e marítimo do Ocidente latino.

Ao analisar a culinária medieval, devemos esquecer tudo o que imaginamos sobre as receitas e os livros de culinária modernos e contemporâneos. Há um novo mundo a ser descoberto! Um universo onde as medidas são imprecisas, os temperos, as carnes, as frutas e as verduras são desconhecidos em sua maioria, pois há uma imensa variante de novas espécies – extintas, inclusive – à mesa. Usava-se também uma linguagem própria, onde somente aqueles que eram capazes de desvendar os mistérios da cozinha e de suas técnicas poderiam dar continuidade diante de informações tão imprecisas. A cozinha tinha seu próprio tempo, não o tempo da agricultura ou da liturgia, como mencionados anteriormente, mas o tempo íntimo de cada cozinheiro, o tempo da cocção, da fritura, de aquecer o fogo, de curtir a massa, picar, descascar

CAPÍTULO 13

e ver crescer os bolos e tortas. A cozinha seguia, e segue, um ritmo próprio, compreensível somente para quem ousa se aventurar nela.

CAPÍTULO 14

A CELEBRAÇÃO DA MEMÓRIA DA MORTE: O CULTO AOS REIS DE AVIS NO SÉCULO XV

Hugo Rincon Azevedo¹

Introdução

O processo de "cristianização da morte", no que se refere às mudanças de concepções na relação do homem com o morrer ao longo da Idade Média, passou pelo que definiu Philippe Ariès (2017) como "domesticação da morte", caracterizada pela tentativa de controle do morrer por meio de ritualizações, o processo da "boa morte". Conforme Allan Kellehear (2016), a "boa morte" se ligaria a garantia da boa passagem, numa relação de trocas entre o moribundo e a sua comunidade. A boa morte no medievo seria o seu processo de cristianização, que, para Jean-Claude Schmitt (1999), resultou em transformações no conceito de memória ou "memória dos mortos", passando do ato de "se esquecer" ou "desapegar" do ente querido falecido para a preservação do "se lembrar", com o objetivo de preservar a sua memória. De acordo com José Mattoso (2001), esse modelo de comportamento ocorreu especialmente na relação com o "luto cósmico", ou seja, a forma coletiva de se lidar com a morte do chefe de um grupo ou de seus líderes políticos.

No caso da Península Ibérica, principalmente nas monarquias da Baixa Idade Média, estreitou-se uma forte relação entre os súditos e o culto ao passamento régio. É nessa perspectiva que propomos analisar as narrativas

dos cronistas Rui de Pina e Garcia de Resende sobre os monarcas portugueses da Casa de Avis sepultados no Mosteiro da Batalha no século XV, problematizando a relação entre a idealização da morte desses reis, presente nas narrativas e no cerimonial produzidos em memória de suas mortes.

A celebração da memória da morte

As relações do homem com a morte no mundo antigo e medieval, definido por Allan Kellehear (2016) como o "morrer na Idade Pastoril", passaram por duas fases, conceituadas pelo autor como a "boa morte" e a "morte bem administrada". Assim, a boa morte teria nascido com o processo de sedentarização da humanidade. Os primeiros homens, na Idade da Pedra, experimentavam o morrer ligado à jornada ao além-mundo, devido à ausência de controle da morte, que na maioria dos casos acontecia "cedo" e de forma súbita. Portanto, cabia ao seu grupo social prover os ritos que garantissem a boa passagem na jornada à outra vida, tornando a morte do homem "pré-histórico" uma experiência pós-morte (KELLEHEAR, 2016: 78). O processo de sedentarização (a formação das primeiras sociedades, a domesticação da natureza, dos animais e vegetais) proporcionou um grande aumento na expectativa de vida, assim possibilitando ao homem "assistir a morte chegar", de modo que pudesse planejar e se preparar para esse advento, levando ao "nascimento" da boa morte.

O ato de "sentir" o morrer transformou a relação da humanidade com o passamento, a partir dessa mudança, há uma tentativa de controle da morte. Se anteriormente essa era feita pela comunidade, agora seria uma relação de troca, tanto o morrente como o seu

grupo social seriam parte dos rituais que garantiriam a boa morte, ou seja, a jornada ao além-mundo se iniciava ainda em vida. Assim, especialmente no Ocidente, a boa morte se trata de um passamento rápido e brando, "mas com acréscimo da ideia de morrer em 'perfeição moral' ou nobre [...] morrer belamente ou de um modo ideal ou exemplar" (KELLEHEAR, 2016: 170).

Essa definição de "boa morte" é a leitura que Ariès evocou na ideia de "morte domada". Para o medievalista francês, a domesticação da morte estava no controle do homem diante da morte, na perspectiva de reconhecimento da iminência do próprio morrer e na realização dos preparativos para o bem-estar de sua alma. Desse modo, domar a morte tinha como característica um modelo de comportamento que visava à superação do medo e o aprendizado da convivência com a morte, na tentativa da consolidação do domínio dela por meio de uma solene ritualização (ARIÈS, 2017).

Para Kellehear, a morte domada de Ariès seria a junção entre os conceitos de "boa morte" e "morte administrada", principalmente no que se refere às análises do autor quanto ao morrer na Baixa Idade Média. As diversas transformações ocorridas na Europa entre os séculos XII e XV mudaram a concepção do homem com o seu passamento, levando ao processo de individualização da morte, chamado por Ariès (2017) de "morte de si". O Renascimento Urbano foi fundamental para a transição da boa morte para a bem administrada, que consistiu na tentativa de controle da própria morte de forma mais individualizada e com auxílio externo e profissional, não apenas de membros da sua própria família ou meio social. Com as cidades vieram novas profissões e grupos sociais, as camadas médias que podiam pagar por auxílios a saúde e buscavam controlar a morte com o serviço de três profissionais: o médico, o advogado e o clérigo (KELLEHEAR, 2016: 241). Assim, o morrente urbano contratava pessoas para cuidar do seu processo de morrer, cabendo aos médicos evitar

a dor e aliviar os sintomas; ao advogado garantir os desejos finais e a transmissão patrimonial; aos clérigos a orientação e conselho espiritual final, e, principalmente, a realização de missas e ritos que garantiriam a boa passagem do moribundo.

Conforme Jean-Claude Schmitt (1999: 18), o processo de "cristianização" da morte teria sido ao longo da Idade Média (precisamente entre os séculos V e XV), a sucessão e combinação de crenças tradicionais e dos rituais que foram sendo lentamente cristianizados, na relação entre as angústias da "morte de si" (que seria o medo individual dos destinos da alma após a morte, do julgamento final e dos três lugares do além cristão: paraíso, purgatório ou inferno) e também as dores da "morte de ti" (nessa estaria o luto e também a preocupação com a sorte dos entes queridos no além).

Até o século XII, a relação do homem com o morrer tinha um sentido de purificação, acreditava-se na eternidade da alma, o que era reforçado pelo conceito de ressurreição que faz do morrer um ato de regresso à natureza em que o homem renasceria imortal. Dessa forma, até então no "Ocidente morrer significa simplesmente alcançar a comunidade dos mortos e a ela se unir, anônimo e purificado pela morte, aguardando a ressurreição próxima" (URBAIN, 1997: 393). Após o ano 1000, a influência material e religiosa da Igreja e dos clérigos aumentaria em relação à sociedade, levando a inserção dos fiéis numa moral religiosa voltada para as noções de pecado, penitência e salvação, que culminou no século XII no "nascimento do purgatório" (LE GOFF, 1995).

A preocupação com o destino das almas dos entes queridos traria outra consequência na relação do homem medieval com a morte: o medo dos mortos. Supunha-se que os mortos poderiam retornar do além, geralmente do purgatório, como fantasmas ou espíritos para perturbar e

assombrar os amigos e parentes que não estivessem zelando o suficiente ou movendo os esforços necessários para a sua boa passagem no outro mundo (SCHMITT, 1999: 19). O medo dos mortos provocou também o surgimento de variados rituais, o culto aos mortos, como também as próprias práticas de louvor, as oferendas e os cuidados com os túmulos, que poderiam objetivar o desejo de que o finado permanecesse quieto e satisfeito para não perturbar os que viviam (MATTOSO, 2001: 22). O medo dos mortos também se relacionaria com as práticas de delimitação da fronteira entre vivos e mortos, levando várias civilizações a situarem seus cemitérios e necrópoles a certa distância dos lugares habitados. No Ocidente Medieval prevaleceu o hábito de sepultar os falecidos em igrejas, especialmente aqueles que tinham poder o suficiente para escolher o lugar do seu enterro. A escolha de igrejas corresponderia à procura pela salvação da alma por meio da proximidade a um lugar considerado sagrado. Inicialmente, os lugares de preferência para o enterramento de cristãos eram as basílicas, algumas em que se encontravam relíquias de santos, e se localizavam afastadas dos centros urbanos (MATTOSO, 2001: 23).

No sepultamento em igrejas, nota-se a hierarquia daqueles que podiam dotar túmulos nesses recintos do sagrado. Apenas membros da nobreza ou clérigos eram sepultados no interior da igreja, enquanto os comuns eram enterrados na parte externa do lugar, mas que também era considerado recinto sagrado. Essa prática de sepultamento se explicaria pela crença de que estar próximo fisicamente ao sagrado traria a garantia da salvação da alma. Desse modo, os variados rituais criados pela Igreja "para envolver os seus mortos com a proteção divina, originou a convicção de que eles faziam parte dos eleitos e, portanto, em vez de ameaçarem os vivos cuidavam da sua proteção" (MATTOSO, 2001: 23). Há uma mudança na relação do homem com o medo da

morte: o medo da morte física transferir-ia-se para o medo da morte espiritual, que apenas os espíritos considerados malignos eram portadores. A partir de então, só aqueles que morreram em pecado seriam realmente ameaçadores.

As atitudes cristãs com relação à morte, como a Igreja Medieval a definiu e impôs, relacionavam-se diretamente com a noção de *memoria*, de "memória dos mortos". Essa concepção era baseada no princípio de uma memória litúrgica sustentada na inscrição dos nomes dos falecidos dignos de serem comemorados nos *libri memoriales*, assim como obituários e necrológios dos conventos e mosteiros. O reforço dessa memória ocorria principalmente em eventos comemorativos por meio de missas e orações pela salvação do morto, que ocorriam geralmente na data de aniversário de seu falecimento. Schmitt afirmou que se deve atentar que, nesse caso, o uso da palavra memória tende a criar uma espécie de ilusão, pois trata-se do uso da *memoria* objetivando ajudar na separação entre os vivos e mortos, acelerando a sua saída do purgatório para que os vivos pudessem esquecer o falecido (SCHMITT, 1999: 19). A partir do século XI, a concepção de *memoria* ganharia outra perspectiva, passaria a se pautar na preservação do que "se lembrar", principalmente pelo apoio da escrita, a memória da linhagem e a genealógica seria bem reforçada nos meios aristocráticos, mas especialmente entre a realeza da Baixa Idade Média.

O culto dos mortos é uma questão importante para analisar a relação entre memória, morte e poder. De acordo com José Mattoso (2001: 23), podemos agrupar cinco categorias de rituais que nos permitem compreender melhor o sentido dessas práticas que se materializaram no culto dos mortos. Conforme o autor, esses grupos de rituais seriam: aqueles que evitariam a contaminação do reino dos vivos pelo reino dos mortos; os que procuraram garantir o descanso final do morto; os que se concentraram na passa-

gem da vida para a morte; e os dois últimos que consideramos de suma importância em nossa pesquisa: a tentativa de impedir que a morte afetasse a transmissão de poder e a procura pela preservação da memória do morto.

A junção entre as noções de transmissão de poder e preservação da memória do falecido ocorreu por intermédio da solenização da morte dos poderosos. Por meio desse processo perpassou a questão do luto coletivo, o temor em relação ao destino das comunidades comandadas por esses indivíduos e também o problema da sucessão. Daí a necessidade do sucessor tomar a iniciativa de solenizar as exéquias ou exaltar a memória do antecessor, assim afirmando a continuidade e reivindicando para si poderes semelhantes, o que traz tranquilidade para a sociedade. Isso explicaria o porquê das cerimônias fúnebres dos poderosos serem na maioria das vezes "manifestações grandiosas e espetaculares de poder, de solenidade, e de participação de grandes multidões" (MATTOSO, 2001: 28).

A afirmação da continuidade ou perpetuidade do poder não se faz apenas por meio de rituais, mas também mediante monumentos. A solenização da memória dos mortos por meio de monumentos funerários relacionava-se com os meios de representação evocados pela sociedade dos vivos, marcando assim nos monumentos funerários também a hierarquização, as diferenças sociais ou de grupos. Esse processo é reforçado na transição da "solenização do poder para a solenização da memória. De facto, as práticas que pretendem lembrar a perpetuidade do poder baseiam-se muitas vezes na celebração da memória" (MATTOSO, 2001: 29). De acordo com Le Jan (2012), uma parcela da aristocracia europeia na Idade Média utilizou da prática da construção de espaços cimiteriais, ou necrópoles fúnebres, objetivando uma forma de representação de poder, seja da nobreza ou da realeza do período. Desse modo, esses ritos serviriam para a nobreza manifestar a

superioridade do seu grupo familiar. Os nobres detinham suas igrejas privadas, que continham altares com objetos litúrgicos e relíquias, e para as quais "designam a pessoa consagrada para assegurar o culto. A cristianização não modifica o exercício do poder, mas transforma profundamente a ideologia do poder nobre: o sagrado" (LE JAN, 2012: 37).

A escolha dos locais para a edificação desses monumentos fúnebres e o sepultamento dos reis era uma preocupação constante dos monarcas em seus testamentos, a fim de garantir uma boa morte. Em relação ao Ocidente medieval, essa escolha se dava especificamente em espaços do sagrado, como igrejas, capelas, mosteiros, etc. Na Península Ibérica, essa era uma prática regular desde a cristianização dos povos e reinos que constituíram a região. Nas primeiras monarquias cristãs na península, encontramos narrativas que contêm referências a túmulos régios e a sua colocação em recintos sagrados, que se tornavam panteões régios, revelando assim o objetivo de garantir a permanência da "autoridade e de a ligar a um lugar sagrado que aparece aos olhos dos súbditos como o testemunho da ligação do poder terreno a um poder invisível, intocável, protegido diretamente por Deus" (MATTOSO, 2001: 112-113). No reino português, a prática de escolher mosteiros como panteões régios se arrastaria ao longo dos séculos XII ao XIV. D. Afonso Henriques (+1185), o rei fundador, ordenou a construção de Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, onde seu corpo se encontra sepultado, além de seu filho D. Sancho I (+ 1211). No Mosteiro do Alcobaça, estão sepultados os reis D. Afonso II (+ 1223) e D. Afonso III (+ 1279), além do rei D. Pedro I (+1367) junto de sua amada D. Inês de Castro (+1357).

No século XIV, acentuou-se a preferência de panteões mais individuais, a exemplo do Rei D. Dinis com o Mosteiro de Odivelas. No início do século XV, D. João I escolheu Santa Maria da Vitória como seu panteão, utilizando-o como um instrumento de propagação

de poder evocando a celebração da memória. Os monumentos funerários do mosteiro contêm estátuas evocando os mortos; inscrições em seu louvor, objetivando lembrar os seus feitos (como os epitáfios encomendados por D. Duarte para o túmulo do pai); e a representação iconográfica de seus instrumentos ou funções exercidas em vida, ou de suas insígnias e distintivos (no caso do monarca, a heráldica, o brasão da Casa de Avis gravado em sua sepultura). No panteão batalhino estão sepultados os reis D. João I (+ 1433) e D. Filipa de Lencastre (+1416), D. Duarte (+ 1438) e D. Leonor de Aragão (+1445) e D. Afonso V (+ 1481) e D. João II (+1495). Na Capela onde se encontra o túmulo conjugal do rei fundador e da Rainha Dona Filipa foram sepultados os Infantes D. João (+ 1442) e sua mulher, Isabel de Bragança, D. Pedro (+ 1449) e Isabel de Aragão, D. Henrique (+ 1460) e D. Fernando (+ 1437)², todos nas paredes da capela como ordenado pelo Mestre de Avis em testamento (TESTAMENTO DE D. JOÃO I, 1426, in GOMES, 2002: 137 - 138).

Narrativas da morte régia

Analisar a relação do homem com o morrer ao longo dos tempos é compreender que a morte "inscreve-se sempre no interior das redes de relações e de trocas hierarquizadas, de estruturas de autoridade e poder, de sistemas simbólicos" (LAUWERS in LE GOFF; SCHMITT, 2017: 277). Partindo dessa premissa, entendemos que um dos principais mecanismos utilizados na construção da legitimidade da casa de Avis foi o uso do passado, na evocação de memórias gloriosas da monarquia. Dentre essas memórias, levantamos a hipótese que a construção da memória da morte dos reis de Avis, principalmente aquelas evocadas nos monumentos fúnebres da Batalha, aliada as narrativas cronísticas, teria sido res-

ponsável por consolidar a dinastia ao trono lusitano, em um projeto sacralizante do poder régio. Nesse sentido, a construção e a evocação da memória da morte eram poderosos instrumentos de propagação, especialmente o culto a memória da morte régia, feita no mosteiro, que se tornou um verdadeiro "templo de Avis".

Conforme Michel Lauwers (2017: 287), o culto aos mortos "participava da reprodução dos poderes senhoriais, da redistribuição dos bens na sociedade [...] e da proteção da paz social". É importante ressaltar que, nos últimos séculos da Idade Média, a construção de monumentos fúnebres e a veneração aos defuntos desempenharam um importante papel na gênese dos poderes modernos, de modo que "a memória dos mortos serviu para fabricar histórias dinásticas, laicas, destinadas a legitimar os poderes dos príncipes" (LAUWERS, in LE GOFF; SCHMITT, 2017: 291). No caso dos monarcas lusitanos, o principal responsável pelas narrativas das mortes régias no século XV foi o cronista Rui de Pina³.

Nos capítulos 1 e 2 da *Crônica de D. Duarte*, Pina narrou dos últimos momentos ao sepultamento do Rei D. João I no seu Mosteiro da Batalha. Ao fundador da Dinastia de Avis, o cronista só poderia construir um ideal de morte: a "boa morte", ou a "bem-aventurança" evocada em seu texto. Conforme o cronista, o monarca já em idade avançada, aos 76 anos, recusou as recomendações dos físicos de que se retirasse para Riba-Tejo para descansar e se tratar, pois desejava morrer na sua amada Lisboa, cidade em que nasceu e que foi aclamado rei pelos seus cidadãos ainda em meio à crise dinástica de 1383-1385. Passou seus últimos meses em peregrinação pelos "lugares santos" do reino, igrejas e mosteiros, encomendou sua alma a virgem, retornando a Lisboa, onde recebeu os tratamentos médicos e religiosos finais, exigindo que lhe cuidassem da aparência, pois "Rey, que muytos aviam de vêr, ficar despois de morto espantoso e difforme" (CHRO-

NICA DE EL-REI D. DUARTE, cap. I).

Conforme Ariès (2014), no Ocidente Medieval a ideia de boa morte relacionava-se a dois modelos essenciais: morte honrosa em campo de batalha ou a boa morte no leito. No caso do Mestre de Avis, Pina organizou sua narrativa em cima da concepção de boa morte no leito. O rei, tomando conhecimento do seu estado de saúde e que a morte se aproximava, preparava-se para deixar este mundo em direção ao reino do céu, sinal de bem-aventurança, de salvação, que apenas os eleitos possuíam, a ideia do pré-conhecimento da morte (SOUSA, 1984: 424).

A boa morte do rei se daria em um contexto extremamente simbólico, conforme narrou Pina:

O dicto glorioso Rey acabou logo sua bemaventurada vida com mui claros sinaes de Salvaçam de sua alma, a quatorze dias d'Agosto, vespera d'Assumpçam da Virgem Maria Nossa Senhora do anno do Nascimento de Nosso Senhor Jesu Christo de mil quatrocentos e trinta e tres: e foi cousa assaz maravilhosa, e de singular exempro de sua devaçam, e de grande pronostico de sua bemaventurança, que em tal dia taõbem naceo, e nelle, compria entam hidade de setenta e sete annos; e em tal dia, em batalha campal, em que se compriam quorenta e oyto annos, vencêo neste Regno ElRey Dom Joham de Castella, com que segourou seus Regnos e Estado: por cuja memoria mandou alli novamente edificar o Moesteiro de Santa Maria da Vitoria, que vulgarmente se diz da Batalha; e em tal dia, em que se compriam dezoito annos partiu de Lixboa, quando em Africa passou e tomou aos imygos da Fee a muy nomeada cidade de Cepta; no qual dia do seu fallecimento ho Sol crys em grande parte de sua claridade (CHRONICA D'EL REY D. DUARTE, cap. I: 75)

Nota-se no discurso do cronista a apresentação de cronologias referentes ao dia do nascimento do monarca, da sua idade (setenta e sete anos), do décimo oitavo ano completo da partida para a conquista de Ceuta, do quadragésimo oitavo aniversário da vitória em Aljubarrota, ou seja, os principais "feitos" do rei coincidentes com a data de sua morte: a vitória em Aljubarrota e a conquista de Ceuta. Muitas dessas datas não batem, mas o importante aqui é a utilização dessa retórica pelo cronista como discurso legitimador e de propaganda da Dinastia de Avis. Assim, em cima do simbolismo da data "14 de agosto", o cronista cristalizou a memória do rei, tornando a data uma espécie de "dia do Rei D. João I". As fontes apontam que o monarca teria nascido dia 11 de abril e falecido no dia 13 de agosto, e não ambos ocorrendo em 14 de agosto como aponta o cronista na tentativa de construir uma morte que "encerrou um ciclo", como se o rei partisse deste mundo exatos 48 anos após a batalha que lhe garantiria o trono.

Pina também reforçou que a data comemoraria 18 anos da partida de Lisboa para a conquista de Ceuta, como se sabe, a esquadra portuguesa partiu de Lisboa no dia 25 de julho, chegando à costa do norte africano no dia 7 de agosto, conquistando a cidade marroquina no dia 22 de agosto. Qual seria a intenção de Pina ao fazer essa relação de datas? No discurso cronístico, o dia 14 de Agosto era o dia da vitória para D. João I, e ser levado por Deus nessa data só poderia significar a garantia do seu lugar nos reinos do céu. Assim, todo o "relato cronístico é um arranjo ditado por essa intenção. Aljubarrota confirmou o Mestre como Rei; Ceuta atribuiu-lhe a grandeza mítica de vingador da Espanha" (SOUSA, 1984: 452).

Mais duas questões chamam a atenção no discurso do cronista, nele o monarca teria falecido aos 77 anos e um escurcimento do céu teria ocorrido durante o seu passamento. D. João faleceu aos 76 anos. Ao modificar a idade do rei, o

cronista buscou no simbolismo do número sete, o "número perfeito" na cultura judaico-cristã, a sugestão de que o soberano encerrava sua vida em perfeição, juntando a narrativa do nascimento e falecimento no mesmo dia, no mesmo lugar, o encerramento perfeito de um ciclo (COELHO, 2008).

Os saimentos, ou funerais régios, tratavam quase de forma teatral os mais importantes elementos da alta nobreza e clerezia portuguesa, cobertos de insígnias simbólicas, fazendo parte dos cortejos todo um exército de familiares, amigos, criados, conhecidos e demais súditos e pessoas do reino (GOMES, 1990: 356). Na cerimônia de trasladação de D. João I para o Mosteiro da Batalha, conforme Rui de Pina, não poderia deixar de faltar na narrativa a presença de membros dos mais altos estratos da sociedade. De acordo com o cronista, no momento da trasladação do corpo do monarca, que teria sido feita em Lisboa no dia 25 de Outubro de 1433, acompanharam o Rei D. Duarte no cortejo fúnebre os principais membros da aristocracia lusitana (CHRONICA DE EL REI D. DUARTE, cap. V: 89).

Após mais de dois meses de exposição para os súditos na Sé de Lisboa, iniciava-se nos últimos dias de outubro o processo de trasladação do corpo do monarca para o Mosteiro da Batalha. No dia 26, liderados por D. Duarte, os infantes, alguns senhores e religiosos escoltaram o ataúde pelas ruas de Lisboa, para que os habitantes da cidade se despedissem do seu rei, que tinha forte ligação com ela. Partindo da cidade, o cortejo fúnebre seguiu em itinerário por outros importantes espaços do sagrado no reino, como os mosteiros de Alcobça e Odivelas até, em um período de quatro dias, chegar ao Mosteiro de Santa Maria da Vitória, onde sua tumba foi carregada nos ombros dos infantes e colocada no túmulo conjugal onde se encontrava sepultada a Rainha Dona Filipa desde 1416. (CHRONICA DE EL REI D. DUARTE, cap. I).

Se na narrativa construída pelo cronista D. João I teve para além da boa morte, uma morte "perfeita", seu filho e sucessor D. Duarte não compartilharia do mesmo destino. O cronista registrou o passamento de D. Duarte (1433 - 1438), sob outras perspectivas: diferente do seu pai, o monarca morreu em tristeza, abatido pelos erros que cometera e marcado pela melancolia que o afetou em grande parte da vida, igualmente presente nos seus momentos finais. Rui de Pina construiu sua narrativa em cima do episódico infortúnio que marcou o reinado de D. Duarte: o desastre de Tânger (1437)⁴, e dentro de um conceito laudativo de crônica, tentou eximir o monarca da sua responsabilidade quanto à autoria da derrota, ao mesmo tempo ressaltando uma imagem de monarca "frágil", marcado por más decisões e pecados, na concepção do autor, como a indecisão, a pusilanimidade e a tibieza, exemplos que deveriam ser evitados pelos futuros reis de Portugal.

No final de agosto de 1438, D. Duarte faleceu após contrair uma "febre mortal". Rui de Pina reservou os últimos capítulos de sua crônica para narrar a morte do monarca, reforçando as suas virtudes cristãs, o arrependimento dos pecados, a grande devoção e o recebimento de todos os sacramentos. Três questões chamam a atenção nesse trecho: em primeiro lugar, assim como fez com D. João I, o cronista afirmou que no momento da morte do rei aconteceu de "grande parte do Sol se acinzentar", ou seja, um eclipse ou obscurecimento do sol, os astros manifestavam seu luto pelo passamento do soberano. Em um segundo momento, passa-se a impressão que a morte do sucessor do Mestre de Avis pegou a todos de surpresa, uma morte inesperada e prematura. Afinal, falecia aos 46 anos, 30 anos mais jovem que o pai no seu momento de partida e com um curtíssimo período de reinado, ainda mais quando comparado ao do seu progenitor. Em terceiro, o luto e a lamentação dos que o cercavam e dos membros do reino, que em prantos, pareciam que com o rei partiriam

juntos deste mundo (CHRONICA DE EL REI D. DUARTE, cap. XLIII: 205).

Vários seriam os rumores das causas do falecimento de D. Duarte, como um deslocamento do braço, seguido de uma provável infecção (o que justificaria a febre. Outra causa, de maior possibilidade, é que o soberano foi infectado pela peste. Mas para o cronista, a causa verdadeira da sua morte seria a tristeza, sentimento que teria se apoderado de D. Duarte, não o deixando superar a aflição que ainda lhe causava a "desventura do cerco de Tanger", não apenas pelo fracasso da expedição em si, mas por causa dos problemas no planejamento que foram cruciais para a má sorte em terras marroquinas (CHRONICA DE EL REI D. DUARTE, cap. XLIII: 205 - 206).

Como se sabe, em meio ao trágico impasse, D. Duarte, seguindo a recomendação de seu conselho, optou por não acatar as exigências dos islâmicos que mantinham seu irmão em cativeiro em Tânger, mantendo a posse de Ceuta, que representava não só a importância de um território do reino no além-mar, como era um grande símbolo de prestígio do reino perante e para a cristandade garantir a posse de uma terra cristã em meio aos infiéis (VENTURA, 2013). Contudo, na crônica, o cenário da morte melancólica do rei se encerrou como um exemplo e uma lição para que os futuros príncipes não cometessem os mesmos "pecados" que o rei biografado. Na versão de Pina, o monarca teria se nutrido de profundo desgosto ao saber que o culpavam publicamente pelo desastre de Tânger, ainda mais porque a decisão de manter o território sacrificando a vida do irmão teria sido sem seu consentimento, forçado pelos "maus" conselhos da Rainha. Assim, a tristeza que o levou a morte, teria sido causada por sua desobediência e desprezo ao seu conselho, servindo como exemplo àqueles que regem as "cousas publicas" (CHRONICA DE EL REI D. DUARTE, cap. XLIII: 206).

Rui de Pina encerrou a biografia do Rei Filósofo com

uma breve narrativa do discreto sepultamento de D. Duarte e a cerimônia que alçou seu filho D. Afonso (ainda aos seis anos de idade) como Rei de Portugal. O cronista narrou que o corpo "d'ElRey loguo foi metido em huuma tumba, e com tochas e cruces e Religiosos e Clerigos e com outra nobre companhia levado a sepultar ao Moesteiro da Batalha, onde foy sepultado junto com o Altar Moor." (CHRONICA DE EL REI D. DUARTE, cap. V: XLIV: 208) É interessante observar que Rui de Pina, em outra crônica, a de D. Afonso V, traria uma narrativa um pouco diferente sobre a trasladação do corpo de D. Duarte para o Mosteiro da Batalha. Nessa, com uma maior riqueza de informações, o cronista afirmou que esse rei teve todas as homenagens e ritos que se devem prestar aos homens de estado e condição, além de novamente reforçar o luto cósmico que tomava conta daqueles que seguiam o cortejo, como também de "todo o Reyno" (CHRONICA DO SENHOR REY D. AFFONSO V, cap. IX).

As narrativas da morte de D. Afonso V, o Africano, construídas pelos cronistas Rui de Pina e Garcia de Resende⁵ contêm semelhanças e diferenças em relação às memórias fúnebres de seu pai e de seu avô. Na *Crónica de El Rey D. Affonso V*, Pina nos traz o discurso de uma morte súbita e triste, com poucos detalhes, próxima a narrativa do passamento melancólico de D. Duarte. Para o cronista, D. Afonso V partiu deste mundo de forma breve e, do mesmo modo, foi rapidamente sepultado na Batalha, entristecido pelos últimos infortúnios em África, pela derrota em suas pretensões castelhanas e principalmente pela renúncia de sua segunda consorte, a Rainha Joana, a Excelente Senhora, aos seus títulos reais, pretensões a Coroa Castelhana e seu retiro da vida secular ao Mosteiro de Santa Clara, fatos que acabaram por lhe provocar um profundo abatimento psíquico (GOMES, 2009: 344). De acordo com Pina, D. Afonso teria adoecido "de grande infirmitade, de que esteve aa morte, e a causa dela segundo seus accidentes era soamente reportada a nojo e padecimentos, que recebia por

a mudança e cousas da Excelente Senhora, pera que era constrangido” (CHRONICA D'EL REI D. AFFONSO V, cap. CCVIII, CCIX: 140). Ainda para o cronista, o rei parecia entregue à morte, nunca mais teria sido feliz, sempre andando de forma retraída e pensativa, mais como um homem que se abstinha das preocupações do mundo, distante de ser o rei que tanto as estimava. (CHRONICA D'EL REI D. AFFONSO V, cap. CCIX).

O discurso do cronista insistiu no abatimento no monarca, nos próximos capítulos narrou sua saída da Corte em Lisboa devido a "grande e muy crua pestenança" que avançava pela cidade. Na sequência, retratou o encontro do monarca com o seu filho, o príncipe herdeiro D. João, apresentando a intenção de abdicar ao trono, deixando "a inteira governança dos Reinos ao Princepe seu Fylho" (CHRONICA DE EL REI D. AFFONSO V, cap. CCXII: 879). Em agosto de 1481, já com a doença em estágio avançada, provavelmente oriunda da peste que se espalhava pelo reino, o monarca não apresentava melhoras, vindo a falecer no dia 28 desse mesmo mês. Conforme Pina, D. Afonso morreu numa terça-feira, dia de Santo Agostinho, após fazer seu testamento, e "recebendo todolos sacramentos alli acabou como bom e catholico christão. [...] E na propria casa em que nasceo, ali morreu e acabou. [...] Foy seu corpo metido em hum ataude e levado Moesteiro da Batalha" (CHRONICA DE EL REI D. AFFONSO V, cap. CXCII: 149).

O cronista não entrou em maiores detalhes sobre o testamento e percebemos na narrativa uma breve alusão a "boa morte". Apesar de súbito e triste, o passamento do monarca foi pressentido, e D. Afonso se preparou para morrer, participando dos ritos necessários para a boa passagem no outro mundo, além de deixar exigências a se cumprirem pelos destinos de sua alma após a sua morte. Nos chama atenção no discurso de Pina a súbita morte do rei, provavelmente devido a pouca idade, falecido aos 49 anos, desses 43 como Rei de Portugal (considerando o período regencial

de D. Pedro). Se compararmos com as narrativas do cronista quanto à morte de D. João I, que também teve um reinado longo, parece um pouco estranho o silenciamento dos acontecimentos no leito de morte de Afonso V, próximos ao discurso fúnebre de D. Duarte narrados pelo cronista (GOMES, 2009: 346).

Se Rui de Pina não deu importância devida à descrição dos últimos momentos do monarca, Garcia de Resende em sua *Crônica de D. João II e Miscelânea*, traria uma narrativa com maiores detalhes acerca da morte de Afonso V. Assim como Pina, Resende também trouxe o discurso de que o monarca faleceu de uma morte rápida e inesperada, de uma doença na qual os físicos não conseguiam identificar a causa, e também o abatimento causado pela "mudança e cousas da Excelente Senhora" (RESENDE, 1902: 59). Apesar das semelhanças com a narrativa de Pina, Garcia de Resende se divergiu ao apontar o príncipe D. João como o responsável pelos preparativos da boa morte de seu pai, preocupado com o destino da alma de seu progenitor, dando as garantias necessárias para a sua boa passagem a outro mundo (GOMES, 2009: 346).

De acordo com o cronista, em agosto de 1481 chegava a notícia de que o rei se encontrava muito "doente de febres" na Vila de Sintra, e sabendo disso, o príncipe partiu apressado ao seu encontro. Ao chegar ao local, presenciou o estado grave de saúde do rei, e que os físicos não encontravam um diagnóstico. D. Afonso teria ficado muito alegre com a visita do filho, já que "por que em todas suas fortunas elle só foi sempre o principal conforto e remedio d'ellas, e o que El-Rei em todos os tempos sobre todos mais estimou" (RESENDE, 1902: 59). Sabendo que não havia cura para os males que afligia seu pai, o príncipe como "prudente e mui virtuoso filho", voltou suas atenções para a salvação da alma do rei, reforçando todos os ritos necessários, o que o soberano teria aceitado e recebido com amor e paciência "dando muitas graças a Deos por o livrar de tantos perigos, como tinha livre, e o deixar morrer em

seus reinos, e em sua casa e sua cama, com conhecimento de sua morte" (RESENDE, 1902: 59 - 60). Observamos que nessa narrativa, o Africano morreu em perfeita paz, no lugar em que nascera, elemento que remete ao desenvolvimento de uma trajetória vital e temporal circular (GOMES, 2009: 347), um passamento com características semelhantes da boa morte de seu avô, o Mestre de Avis, que também nasceu e morreu em Lisboa. Assim como D. João I, seu neto também partiria desse mundo fechando um "ciclo perfeito".

Seguindo fielmente as recomendações do filho, D. Afonso realizou os rituais finais daqueles que se preparavam bem a morte: confessou, comungou e foi ungido com muita devoção e arrependimento dos seus pecados, como "catholico e virtuoso rei", deu sua alma a Deus perante seu filho, finando-se em 28 de agosto de 1481 aos 49 anos de idade e 43 de reinado. Com todos no reino cobertos de luto e tristeza, "porque ElRei era mui bemquisto e mui amado de todos. Foi logo o corpo d'El-Rei com muita solemnidade e muito grande tristeza levado ao mosteiro da Batalha, e sepultado na casa do capitulo, onde ainda agora jaz" (RESENDE, 1902: 61).

Destacando a participação do Príncipe Perfeito como o principal responsável pela realização da cerimônia final de seu pai, conforme Resende, o monarca ordenou a realização de celebrações e homenagens a D. Afonso, e convocou a Corte Geral de Évora para decidir sobre as vontades testamentárias do finado rei. O cronista encerrou a narrativa reforçando como o rei se encarregou dos preparativos e decisões perante os membros da corte de seu pai, que naquele momento de imensa tristeza pela perda "de tão bom senhor foi grandissimo remedio tão virtuoso e verdadeiro emparo como todos em El Rei acharam" (RESENDE, 1902: 32). Portanto, na narrativa do cronista, o rei sucessor cumpria o seu papel no recebimento da transmissão do poder monárquico, garan-

tindo o equilíbrio necessário para acalmar os prantos que o luto cósmico causava nos súditos, de modo que suas ações se traduziriam em um "medicamento" para a dor que a morte de Afonso V trazia ao reino português.

Quanto a D. João II, as duas narrativas mais antigas da sua morte trouxeram um diferencial em relação aos reis anteriores: foram registradas por cronistas contemporâneos ao monarca que conviveram na sua corte, Rui de Pina e Garcia de Resende. Pina se tornou cronista-mor do reino a mando de D. Manuel I, mas ainda no reinado de seu antecessor, por volta de 1490, tornou-se responsável pela escrita das crônicas de diversos reis de Portugal. Por volta de 1533, Garcia de Resende teria redigido a sua narrativa sobre a morte de D. João II, mesmo sendo mais jovem, presenciou de perto muitos dos eventos narrados (FONSECA, 2011). Em ambas as narrativas, a morte do soberano em 1495, aos 40 anos de idade, teria sido motivada pelo "mal físico" que o acometia, diagnosticado pelos médicos como a hidropisia, junto aos "males emocionais", causados pelas crises vividas durante o seu reinado, como os conflitos internos com a nobreza lusitana e membros da própria Casa Real de Avis, os conflitos externos com Castela, e, principalmente, pela morte prematura de seu herdeiro, o infante D. Afonso, no ano de 1491, que teria deixado o monarca abatido.

Conforme Rui de Pina, no verão de 1495 o estado de saúde do rei se agravou, enfraquecido e sem vontade de ver ninguém, "tão melancólico, que lhe aborrecia ver gente, e sempre procurava estar só" (CRÓNICA DE EL REI D. JOÃO II: 1021). Preocupado com a sua sucessão, o monarca tentou tornar seu filho ilegítimo, D. Jorge, o seu sucessor. Porém, devido às pressões internas e externas, a política de apaziguamento com a nobreza, após a execução do Duque de Bragança, a pressão da Rainha D. Leonor, além dos tratados de aliança com Castela, que demandava por um sucessor

"legítimo" em Portugal, para a aliança-matrimonial entre os reinos, levaram D. João II a desistir de sua vontade, nomeando seu primo e cunhado, D. Manuel, como herdeiro e sucessor em um testamento datado de setembro do mesmo ano de 1495.

De acordo com Garcia de Resende, em outubro de 1495, o monarca já demonstrava conhecimento de que a morte se aproximava. Ao passo que seu estado de saúde se deteriorava, D. João ordenou que os físicos lhe dissessem a verdade sobre sua condição médica para que pudesse realizar os preparativos para a salvação da sua alma. Os médicos então solicitaram ao Bispo de Tânger e ao Prior do Crato que lhe transmitissem a triste notícia, o estado do rei era crítico, cabendo apenas um milagre de Deus para salvá-lo. Seguiu o cronista que o soberano, bem consciente, seguro e como príncipe valente que era, respondeu que a notícia "que me ambos dais é bem triste e de muita desconolação para o corpo, mas com ella dou muitas graças a Deos, e pois elle d'isso é servido, sei que para salvação de minha alma é mui necessaria" (RESENDE, 1902: 71 - 72). No dia seguinte, um domingo, depois de ouvir missa, recebeu os últimos sacramentos, e depois por escrito, pediu perdão à mulher, à sogra, aos cavaleiros e povos de Portugal pelos erros cometidos em vida.

Chama atenção nas atitudes do monarca nos seus momentos finais, conforme as narrativas, a relação entre a boa morte e a morte administrada, pois D. João II demonstrou conhecimento de que o seu fim se aproximava, tomou para si a responsabilidade de fazer os preparativos finais, assim como as garantias de salvação de sua alma. Nos seus instantes finais, enquanto o Bispo de Tânger lia-lhe a Bíblia, entre orações e reclamações, ainda teria previsto a hora da morte, perguntando "em que ponto estava a maré [...] disse: - D'aqui a duas horas me finirei" (RESENDE, 1902: 76), e assim teria ocorrido, acrescentou Garcia de Resende. Conforme Luís Adão da Fonseca, o monarca faleceu nesse 25

de Outubro de 1495, "[...] ao pôr do sol. Ainda que rodeado de poucos fiéis, morre só. Depois do arrependimento que domina a agonia, a solidão é a tónica do fim" (FONSECA, 2011: 240). Para o cronista, o Príncipe Perfeito partiu deste mundo solitário, sem pais, sem filhos, fora de Portugal, no Algarve, num lugar muito simples e pequeno para o passamento do rei.

O saimento de D. João II, conforme a narrativa de Garcia de Resende, iniciou por volta da meia noite de um domingo, 25 de outubro de 1495, poucas horas após o falecimento do monarca. Escortado por seu sucessor, D. Manuel, e pela alta nobreza e clerezia do reino, a sua tumba foi carregada até a Sé de Silves, no Algarves, onde foi rapidamente sepultado na Igreja-mor da Sé. Mais tarde, a mando de D. Manuel, para se cumprir as vontades testamentárias do seu antecessor, ordenou sua transladação para o Mosteiro da Batalha, com "muita infinda honra e acatamento e solemnidade, onde ora jaz seu corpo" (RESENDE, 1902: 79). Ainda nesse relato, de acordo com o cronista, os restos mortais do monarca atraíam pessoas que visitavam seu túmulo para tocar suas ossadas que "tem feitos muitos milagres, e em seu corpo por uma buraca que tem na sepultura se tocam muitas cousas e se levam por reliquias de santo" (RESENDE, 1902: 79).

As narrativas da morte dos reis de Avis construídas por Rui de Pina e Garcia de Resende trazem muitas semelhanças com as memórias e discursos evocados nos saimentos, monumentos fúnebres e eventos comemorativos da morte régia no Mosteiro da Batalha no século XV, cerimônias que analisamos como o culto à memória desses monarcas a partir da celebração da memória da morte régia. Definido com o Panteão Régio de Avis em quatrocentos, o Mosteiro da Batalha, nesse século, atraiu viajantes e peregrinos que frequentaram o local por vários motivos, como trabalho cotidiano (os homens envolvidos na sua construção e os que trabalhavam no mostei-

ro), ou para hospedagem, visto que o lugar era um ponto de parada de itinerário, ou deslocações intencionais ou propositadas, por motivos ligados a esfera religiosa, econômica ou política (GOMES, 1990: 341). Essas viagens ou peregrinações ao panteão realizadas em função de acontecimentos importantes podem despertar num grupo populacional um grande sentimento de unidade, uma noção de "psique" coletiva incentivadora de práticas e rituais sacralizantes. Os saimentos, as trasladações de corpos da realeza para o mosteiro, foram essenciais na projeção de Santa Maria da Vitória como um santuário, que na interpretação humana o tornava divino e um lugar de memória.

Santa Maria da Vitória era uma espécie de locus sagrado, lugar que atua como guardião de corpos que viraram objeto de culto dentro do imaginário coletivo, consagrado em diferentes ritos festivos, em procissões, em celebrações religiosas que coexistiam com os festejos populares, nas ofertas de ex-votos e nas luxuosas necrópoles dos membros da realeza sepultados no lugar. Na segunda metade do século XV, a trasladação dos restos mortais de D. Fernando, o Infante Santo, junto às santas relíquias depositadas na Batalha, faria do local um dos grandes lugares de peregrinação da Cristandade. No final do mesmo século, em 1499, foram trasladados para o mosteiro os restos mortais do Rei D. João II (1481 - 1495). Assim se completava a viabilização do complexo monacal "dominicano como 'sacrário de santidade Real', traduzindo num plano espiritual-simbólico, a concreta afirmação da dinastia de Avis e a unidade e independência do reino" (GOMES, 1990: 342).

A peregrinação ao panteão batalhino era um dos principais mecanismos de veneração aos reis de Avis no século XV. O retorno das ossadas do Infante Santo aumentou o fluxo de peregrinos. Morto como mártir no

norte-africano, e venerado como santo na Batalha, os restos mortais de D. Fernando eram vistos como "santas relíquias", o que fazia com que membros da cristandade se deslocassem para o lugar em busca de milagres, como o imaginário e relatos da época revelavam. Sobre essa questão, Rui de Pina ressaltou que por meio da veneração as ossadas do infante, "onde segundo alguma clara evidencia, Deos por merecimento do dito Infante, e em sinal de sua bem aventurança fez alguns milagres [...] com a restituição da ossada d'este bem aventurado Infante [...] recebeu todo reino prazer e alegria" (CHRONICA DE EL REI D. AFFONSO V, cap. CX: 75 - 76).

Garcia de Resende afirmou que ocorreu algo parecido com as ossadas de D. João II e sua trasladação para o mosteiro, onde muitos foram atrás de milagres e veneraram as ossadas como santas relíquias. Conforme Renata Nascimento, as relíquias são "testemunhos palpáveis, constituindo elos privilegiados entre vivos e mortos. Muitas vezes estes despojos eram divididos entre santuários, contribuindo para o aumento de peregrinos e devotos, que se dirigiam para uma região" (NASCIMENTO, 2017: 42). Na veneração aos restos mortais do Infante Santo e do Rei D. João II, percebemos um forte instrumento de culto a realeza de Avis, contribuindo significativamente para o projeto sacralizante da monarquia.

As deslocções ao monumento, por acontecimentos como cerimônias fúnebres e saimentos reais ou pelas peregrinações, moviam ao mosteiro diversas camadas da sociedade, reforçando a memória da morte régia evocada pelo mosteiro. Esse ápice de manifestação de culto dos mortos se espalhou pela Europa quatrocentista, revelando a necessidade da propagação de uma mensagem que ligasse o terreno ao divino, sacralizasse os membros da realeza, construída no âmbito religioso por parte dos grupos dominantes próximos ao poder real. Por meio desses, ganhou a

adesão dos demais grupos sociais envolvidos na comunidade que cerca o complexo monacal. É nessa estrutura das relações entre o campo religioso e o campo do poder, que o âmbito religioso cumpre "uma função de legitimação da ordem estabelecida na medida que contribui diretamente para a manutenção da ordem política" (BOURDIEU, 2013: 69). Portanto, foi também mediante a esfera religiosa, na celebração da memória da morte dos reis de Avis, que se construiu o processo de legitimação da nova casa reinante, que cristalizada no seu panteão régio, evocou-se memórias que simbolizavam o apogeu do poder da dinastia de Avis.

Considerações Finais

Propomos uma análise introdutória do culto à morte dos reis de Avis no século XV, tema que abordamos em nossa tese de doutorado, *Morte e Poder: o Mosteiro da Batalha e a construção da memória funérrica de Avis no contexto Ibérico (século XV)*. Tentamos entender a relação entre os processos e transformações na relação do homem com a morte ao longo do medievo e como essas questões influenciaram nos usos da morte régia como instrumento de manifestação do poder político. No caso da realeza de Avis, temos uma dinastia que buscou ao longo do século XV a construção de um projeto legitimador, defendemos que esse projeto teve suas bases nos usos do passado e na construção e evocação de memórias idealizadas, nesse sentido, aplicando-se também a veneração a memória da morte régia.

Na dicotomia entre a "boa morte" e a "morte bem administrada", os cronistas régios construíram discursos, que, cumprindo seu dever, enalteciam a partida para o outro mundo dos quatro primeiros reis de Avis em quatrocentos. Assim, as narrativas glorificavam o passamento dos "bem-aventurados" monarcas lusitanos, assim como as cerimônias

fúnebres e saimentos régios, que acabavam pela cristalização dessas memórias evocadas nos túmulos e monumentos do panteão batalhino. A ordenação de datas comemorativas, os eventos festivos, as celebrações, as missas e as peregrinações ao Mosteiro da Batalha, visando sempre evocar e rememorar a realeza, transformaram o seu panteão régio em um lugar de memória, produto da veneração e culto à memória da Casa de Avis.

CAPÍTULO 15

REPRESENTAÇÕES DA CAVALARIA MEDIEVAL NA OBRA *TIRANT LO BLANC* (SÉCULO XV)

*Láisson Menezes Luiz*¹

Introdução

O objetivo deste trabalho é realizar uma reflexão sobre as representações do ideal de cavalaria e de cavaleiro medieval na obra *Tirant lo Blanc*, escrita pelo autor Joanot Martorell (1413-1468), por volta do ano de 1460. Sobre esta obra, ela não se afasta da grande erupção dos romances de cavalaria que percorreu a Europa do século XV, em que podemos observar as seções cortesãs e inúmeros combates singulares, histórias de amor e choques entre exércitos, bem como os múltiplos e variados acontecimentos relacionados com aquele contínuo “errar” que disseminou homens e fatos pela Ásia, África e pela Europa, em busca de fama e glória que apenas a aventura podia proporcionar (SANSONE, 2009: 747-748). A obra de Martorell não fugiu a regra, uma vez que as aventuras de Tirant se passam em regiões situadas na Inglaterra, Sicília, Rodes, Constantinopla e em regiões situadas no norte africano.

Um dos interesses que motivaram a construção dessa pesquisa, foi saber que esta obra depois de finalizada foi muito requisitada, principalmente pelos príncipes e membros da nobreza que encomendaram algumas traduções desse livro. O caso mais conhecido foi o do príncipe D. Fernando de Portugal (1433-1470), filho do rei D. Duarte (1433-1438) e da rainha Leonor de Aragão (1433-1438), que encomendou a tradução com Martorell, como podemos observar em uma carta que Martorell escreveu respondendo ao príncipe D. Fernando, dizendo que,

como a referida história e ações do citado Tirant estão em língua inglesa, e foi do agrado de vossa ilustre senhoria rogar-me as ver-tesse em língua portuguesa, julgado que eu, por ter permanecido algum tempo na ilha da Inglaterra, deveria conhecer melhor que outros aquela língua [...] vou atrever-me a verter não apenas da língua inglesa para a portuguesa, mas ainda da portuguesa para o vernáculo valenciano [...] (MARTORELL, 2004: 5-6).

Até onde se tem notícias, a tradução para o português não chegou a ser realizada. Esta obra, chegou até os nossos dias, através de alguns fragmentos de uma edição escrita em catalão de 1497 e outra escrita em castelhana, datada de 1511. Apesar da obra ter feito um relativo sucesso nos finais do século XV, não se pode dizer o mesmo dos séculos seguintes, pois permaneceu “esquecida” entre os séculos XVI ao XIX, esta só voltou a cena em meados do século XX, graças aos trabalhos, análises e estudos do filólogo e historiador Martin de Riquer.

Além dos motivos citados acima, outro fator que motivou ainda mais a elaboração dessa proposta de pesquisa, foi a pouca atenção que os historiadores deram a esta obra. De uma maneira geral os historiadores pouco se aventuraram a fazer suas pesquisas a partir de romances de cavalaria, principalmente dos livros oriundos da península ibérica, onde muitos ficaram relegados aos estudos literários e filológicos (ALBERTO, 2013: 344). Mesmo sendo considerado um dos tesouros produzidos no final da Idade Média, ainda tem muito a se conhecer não apenas sobre essa obra, mas sobre o autor e o contexto no qual estava inserido.

Tendo como base esses fatores, destacamos a pertinência desta pesquisa, na qual além de buscarmos fazer a análise histórica da obra, procuraremos chamar a atenção dos historiadores para a utilização das novelas de cavalaria como

fontes históricas e como estas podem nos revelar diversos elementos da sociedade no qual estavam inseridos.

Ao utilizar a literatura como fonte, a perspectiva de análise historiográfica deve estar voltada para a realidade histórica, estando inclusos nessa ideia de realidade não apenas o “mundo exterior à literatura”, as estruturas econômicas, sociais e políticas, mas também as ideias, as representações e a própria literatura, “produtos não menos reais da imaginação contemporânea das realidades” (PEREIRA, 2011: 359-360).

Saber como um grupo humano vivia é uma das funções da história. Mas igualmente importante é saber como pensavam, que conjuntos de valores preservavam e como representavam a realidade. Portanto, mostrar como o cotidiano vivido era representado na imaginação dos homens e mulheres de uma determinada época faz com que este tipo de análise se insira no campo do imaginário e das representações (MEDEIROS, 2008: 139).

Com relação ao imaginário, entendemos este como um sistema de ideias e imagens de representações coletivas que os homens, em todas as épocas, construíram para si, dando sentido ao mundo (PESAVENTO, 2014: 43). Acreditamos que este conceito nos ajudará a compreender as imagens e as visões de mundo que influenciaram o autor durante a construção da sua. Nos apoiaremos também nas reflexões de Bronislaw Backzo (1985: 296-332), uma vez que este autor concebe o imaginário como histórico e datado, ou seja, em cada época os homens construíram representações para dar sentido ao real.

Com relação às representações, Roger Chartier (1987: 17-28), um dos historiadores que mais exploraram este conceito, afirma que cada sociedade cria as suas representações do mundo e essas imagens coletivas que se formam, transformam-se e que são apropriadas diferentemente pelos diversos segmentos sociais. Para este autor, as repre-

sentações, inserem-se em um campo de competição, em que cada grupo procura impor a sua visão de mundo, o que acabam produzindo verdadeiras “lutas de representação”. E essas lutas geram inúmeras apropriações possíveis de representações, de acordo com os interesses sociais, com as preferências políticas, motivações e necessidades que se confrontam no mundo. Acreditamos que a as discussões sobre representação será pertinente para compreendermos a visão de mundo apresentado na obra de Joantot Martorell e o contexto no qual o autor estava inserido.

Sobre a obra que pretendemos analisar, esta conta nos seus quatrocentos e oitenta e sete capítulos, distribuídos ao longo de suas mais de oitocentas páginas, a história do cavaleiro Tirant desde quando é armando cavaleiro pelo rei da Inglaterra, sua entrada na ordem de cavalaria, na qual ele acaba se destacando, o que faz que ele ganhasse fama e glória e ficasse conhecido em várias regiões, momento em que ele passa a percorrer diversas regiões da Europa e África, até a sua morte em Constantinopla onde ele foi nomeado César, o grande imperador da Grécia.

Uma das características centrais da obra de Martorell, o que a faz se diferenciar dos outros “livros de cavalaria” é a representação da realidade dos personagens e das suas ações. Por isso, segundo Albert Soler Llopart (2003: 194) esta obra não é classificada como um “romance de cavalaria” e sim como “novela cavaleiresca”, gênero que apareceu no século XV, tendo representantes tanto na cultura literária catalã com *Tirant lo Blanc* e *Curial e Guelfa* (COSTA, 2012: 546), quanto na francesa com *Le Petit Jehan de Saintré* e o *Roman de Jehan de Paris*, na qual essas obras “[...] siempre contado en prosa, sería la vida de un caballero ficticio, poseedor de capacidades a medida humana, representado en un contorno histórico perfectamente localizable, contemporâneo de la época del autor” (SASOR, 2008: 110).

O historiador francês Peter Burke (2011: 197-198),

nos diz que na Espanha medieval, os romances de cavalaria eram muitos populares, e que tanto os cristãos quanto os muçumanos os compunham, liam e recitavam um número considerável dessas histórias. Ao abordar sobre as influências desses romances de cavalaria no encontro entre as culturas da Europa e da América, o autor destaca que estas obras, tanto no sentido literal quanto no metafórico, formavam uma importante parte da bagagem dos conquistadores europeus. Entre esses romances o autor cita a obra catalana do século XV de Joanot Martorell, *Tirante el Blanco*, que exerceu influência também em Miguel de Cervantes (1547-1616), principalmente em sua obra mais conhecida, *Dom Quixote de la mancha*, no qual o autor destacou a importância da obra de Joanot Martorell.

No capítulo VI da primeira parte de *Dom Quixote de la mancha*, o padre e um barbeiro entram na biblioteca de Dom Quixote, onde estavam os livros que seriam a causa do estrago do engenhoso fidalgo, para colocarem fogo afim de evitar que outros viessem a sofrer do mesmo mal. Em um determinado momento, o barbeiro deixa um dos livros cair ao pé do padre, quando este perceber que se tratava da obra *Tirant lo Blanc*, ele diz:

– Valha-me Deus! – disse o padre, dando um grito. – Se não é Tirante, o Branco?! Dai-me cá, meu amigo: com certeza achei nele um tesouro de alegria e uma mina de passatempo. Aqui está dom Quirieleisón de Montalbán, cavaleiro corajoso, e seu irmão Tomás de Montalbán, e o cavaleiro Fonseca, com a batalha que o valente Tirante travou com o alão, e as argúcias da donzela Prazer da minha vida, com os amores e embustes da viúva Repousada, e a senhora Imperatriz, apaixonada por Hipólito, seu escudeiro. Na verdade vos digo, meu amigo, que, pelo estilo, este é o melhor livro do mundo: aqui os cavaleiros

comem, dormem e morrem em suas camas, fazem testamentos antes da morte e outras coisas de que todos os demais livros deste gênero carecem. Por isso vos digo que aquele que compôs merecia ser mandado para as galés, para compô-lo por todos os dias de sua vida, pois não fez tantas asneiras de propósito como os outros. Levai-o para casa, lede-o e vereis que é verdade quanto dele vos disse (CERVANTES, 2012: 99-100)

Como podemos observar, Miguel de Cervantes um dos primeiros críticos de *Tirant lo Blanc*, elogia a obra de Joanot Martorell, principalmente pelo fato de o autor retratar os personagens de forma mais semelhante com a realidade, pois os personagens não são imbatíveis, eles dormem, morrem, sofrem, amam, fazem testamentos como uma pessoa da vida real, e ao mesmo tempo tece uma crítica as outras novelas de cavalaria, que segundo Cervantes careciam desses elementos.

Essas características, poderemos perceber claramente na figura do cavaleiro Tirant, pois segundo Denise Toledo Chammas Cassar (2008: 2), o personagem Tirant é apenas um humilde cavaleiro que aos poucos conquistou fama e glória, com a sua força humana, ou seja, não recorreu a nenhuma força ou poder sobrenatural, como mágica ou feitiço presentes em alguns romances de cavalaria. Outros críticos, como Mario Vargas Llosa (2011: 32-33), em seu estudo *Carta de batalla por Tirant lo Blanc*, apontou que a obra de Martorell reúne os requisitos para ser considerada uma “novela total”, pois esta é ao mesmo tempo uma novela de cavalaria, histórica, militar, social, erótica e psicológica possibilitado assim múltiplos olhares e diferentes leituras e pontos de vista.

Sobre o autor Joanot Martorell, não existem muitas informações a respeito de sua vida. Sabe-se que nasceu na cidade de Valência por volta de 1410 e que pertenceu a uma

nobre família de Gândia, região que fica próxima a Valência. Além de ter morado na Inglaterra onde provavelmente se tornou cavaleiro e teve contatos com diversas fontes que serviram de base para a criação da sua obra, há também indícios de que residiu por um tempo em Sicília e Portugal, vindo a falecer em 1468.

Além disso, Sanssone (2009: 749) nos diz que

[...] Martorell não era escritor profissional, mas apenas um pequeno nobre bastante presunçoso e muito briguento, em suma, um antipático (ou talvez simpático) encenqueiro que, não se saber por que motivo (vocação, prazer, dinheiro?), escreveu este único livro, colocando nele todos os humores de sua personalidade e fantasia, e de uma considerável cultura usada de várias formas, e sempre a propósito.

Ao longo da narrativa, percebemos que além de aparecer marcas de alguns romances de cavalaria, Joanot Martorell utilizou como base diversos autores para escrever a sua obra, entre essas referências podemos citar Francesco Petrarca (1304-1374), Giovanni Boccaccio (1313-1375), Bernat Metge (1340-1413), Jean de Mandeville (1300-1371), Guido de Colonne (1210-1287), Dante Alighiere (1265-1321), Ramon Llull (1232-1316), Juan Rodriguez del Padrón (1390-1450) entre outros. Além dessas referências Martorell utilizou outras obras como crônicas, biografias entre outros documentos oficiais afim de garantir uma maior veracidade dos fatos narrados (SASOR, 2008: 109-110). Há também influências da *Crônica Catalana*, escrita no século XIV por Ramon Muntaner (1256-1336), na qual este tem como ambiente histórico a corte inglesa, envolta na Guerra dos Cem Anos. Nesta crônica acompanhamos o personagem Roger de Flor (1267-1305), que provavelmente serviu de fonte de inspiração para Joanot Martorell.

Com relação ao contexto em que a obra foi escrita, este foi marcado pela instituição política religiosa da Inquisição dos reis católicos, expulsão dos mouros do reino de Granada e pelas andanças de Colombo, junto a coroa espanhola afim de colocar em prática a sua empreitada de chegar as Índias pelos caminhos ocidentais (PEIRUQUE, 2009: 181).

Acreditamos que um dos objetivos de Joanot Martorell ao escrever a sua obra seria a de resgatar o prestígio militar da cavalaria, ou seja, evitar que a honra e a virtude do cavaleiro caíssem no esquecimento pois como nos mostra o próprio Martorell,

[...] a fragilidade de nossa memória submete facilmente ao esquecimento não apenas os atos envelhecidos pelo afastamento no tempo, mas também os atos recentes de nossos dias. Daí, pois, ter sido mui oportuno, útil e conveniente colocar por escrito as gestas e histórias antigas dos homens fortes e valerosos, para que sejam espelhos bem límpidos, exemplos e ensinamento virtuoso para a nossa vida [...] (MARTORELL, 2004: 7).

Por isso, Martorell adverte os seus leitores para que não se esqueçam das inúmeras histórias que foram compiladas com o objetivo de evitar que os ensinamentos da virtude caíssem no esquecimento. Entre essas histórias ele cita aquelas que estão contidas nas sagradas escrituras e os atos dos santos padres. O autor cita também as batalhas narradas por Homero em suas obras, bem como aquelas histórias que estão contidas nas obras de Tito Lívio, Cipião, Aníbal, Pompeu, Otávio, Marco Antônio. As fábulas poéticas de Virgílio, Ovídio e Dante. Assim como os milagres e atos admiráveis dos apóstolos e dos mártires.

Sobre a permanência dos livros de cavalaria na península ibérica durante o século XV, diferentemente do

que ocorreu na França e na Alemanha, as mudanças na literatura ocorreram tardiamente no mundo ibérico, onde observamos no final do medievo o ressurgimento do ideal cavaleiresco através dos livros de cavalaria.

Entre os autores que procuraram explicar a permanência dos romances de cavalaria no século XV na península ibérica, encontramos Ernst Curtius (1996), este autor nos diz que esse atraso se deu devido ao tardio desenvolvimento da literatura em língua vulgar, além de fatores ligados ao desenvolvimento econômico e político. Outro motivo para esse tardio desenvolvimento, segundo Zumthor (1994), foi causado devido a guerra de Reconquista, que ocuparam por completo a nobreza ibérica até meados do século XIII. Já Henry Thomas (1952), explica tal fato ressaltando a importância da unificação e pacificação da Espanha sob os Reis Católicos, que segundo o autor, produziram uma vida cortesã que acabou favorecendo o aparecimento de uma série original de novelas. Portanto, a partir de meados do século XV, apareceram diversas novelas de cavalaria com características e formas diversas, como *Tirant lo Blanc*, *El caballero Cifar*, *El baladro del Sabio Merlin*, *Amadis de Gaula* entre outros (ALBERTO, 2013: 339-340).

Neste sentido, o objetivo deste trabalho é compreender como o ideal de cavalaria e de cavaleiro medieval são representados na obra *Tirant lo Blanc* de Joanot Martorell (1413-1468). Com base nisso, analisaremos, sobretudo aqueles capítulos em que o autor aborda sobre a arte da cavalaria, ou seja, aqueles capítulos em que ele explica o que é a cavalaria, quais os requisitos que uma pessoa deve possuir para se tornar um cavaleiro, quais as funções e os deveres do cavaleiro.

Começamos, pelo primeiro capítulo, pois logo de início Martorell deixa claro os assuntos que tratará ao longo de sua obra. Segundo o autor, o livro se dividirá em sete partes, onde

a primeira parte versará sobre as origens da cavalaria; a segunda sobre a condição e ofício da cavalaria; a terceira sobre o exame que deverá

fazer o gentil-homem ou o nobre que deseja receber a ordem da cavalaria; a quarta sobre a forma como deve tornar-se cavaleiro; a quinta sobre o que significam as armas de cavaleiro; a sexta sobre os atos e costumes afetos ao cavaleiro; a sétima e última sobre a honra que se há de prestar ao cavaleiro (MARTORELL, 2004: 9).

Ao ler a obra, percebemos que essas sete partes em que o autor divide o livro estão diluídas ao longo de toda a obra. Vale ressaltar, que essa divisão apontada pelo autor é uma cópia de partes do prólogo da obra *O livro da ordem de cavalaria*, escrita por volta de 1279-1283 pelo filósofo Ramon Llull. Além do prólogo, percebemos que Martorell utiliza ao longo de sua obra, outras partes do livro de Llull para narrar a história do cavaleiro Tirant, como veremos mais adiante.

O cavaleiro Tirant aparece pela primeira vez na obra apenas no capítulo XXVIII, este, junto com outros homens, haviam saído da Bretanha, para participar do grande festejo que seria realizado na cidade de Londres, onde seria celebrado o casamento do rei da Inglaterra com a filha do rei da França, onde também seriam realizadas lutas armadas entre os cavaleiros do reino. Mas em um determinado ponto da viagem, Tirant adormece sobre o seu cavalo fazendo-o com ele siga por um caminho diferente dos seus companheiros. Tirant desperta quando o seu cavalo interrompe os passos para beber água, assim que acorda o cavaleiro se vê de frente com um eremita, que de acordo com a descrição de cavaleiro, possuía uma

[...] barba mui crescida, alvíssima e com as vestes quase desfeitas, de aparência pálida e frágil, o que era resultado da demasiada e permanente penitência que fazia; os olhos, tinha-os bastante fundos, em decorrência do excesso de lágrimas choradas. Seu aspecto era de um homem admirável e de

imensa santidade. (MARTORELL, 2004: 50)

Tirant, após se admirar com a figura do eremita, desce do cavalo e faz uma reverência, o eremita o recebe com um sorriso, após isso Tirant e o eremita sentam-se e o primeiro se apresenta, dizendo que se chamava “[...] Tirant lo Blanc, porque meu pai foi senhor da Marca de Tirânia, que pelo mar fez frente com a Inglaterra, e minha mãe, filha do duque da Bretanha, chama-se Branca; por isso houveram por bem chamar-me Tirant lo Blanc” (MARTORELL, 2004: 50).

Depois de uma longa conversa com o eremita, Tirant explica o motivo da sua viagem, que era ir até Londres para a celebração do casamento do rei da Inglaterra com a filha do rei da França, e também participar dos torneios e consequentemente receber a ordem da cavalaria. Quando Tirant mencionou que o seu intuito era sagrar-se cavaleiro, o eremita soltou um suspiro e entrou em profunda reflexão, preocupado Tirant pergunta, o que o atormentava, o eremita então responde, dizendo que no passado havia sido um cavaleiro, e que “[...] há bem cinquenta anos recebi a ordem de cavalaria em regiões da África, numa grande batalha contra os mouros” (MARTORELL, 2004: 51). Tirant fica maravilhado ao saber que o eremita havia sido cavaleiro e pede que este lhe fale mais sobre a ordem de cavalaria, pois mesmo tendo frequentado a corte do rei da França, Castela e Aragão, nunca tinha ouvido falar na ordem de cavalaria.

O eremita fala a Tirant, que tudo o que ele precisava saber a respeito da ordem de cavalaria estava descrito em um livro intitulado *Árvore de batalhas*. Joanot Martorell não menciona, mas esta obra é um tratado de direito de guerra, dividido em quatro partes, que foi redigida em francês pelo prior Honoré Bovet (1345-1405), entre os anos de 1386 a 1389, que ele dedicou ao rei francês Charles VI (1380-1422). Neste tratado, Bovet reflete

sobre a guerra a partir de um ponto de vista jurídico, para isso ele utilizou como referências as escrituras, decretos, leis e a própria filosofia, com o intuito de discutir sobre a tribulação da Igreja, a dissensão entre reis e príncipes cristãos e o desacordo entre as comunidades. Entre os assuntos abordados por Honoré Bovet, chamamos a atenção aqueles que dizem respeito a atividade da cavalaria, bem como aqueles ligados a cavalaria enquanto grupo legitimado pelo rei. Para Bovet, a cura para os problemas da cristandade e conseqüentemente para os males do reino, seria um bom cavaleiro, ou seja, um bom serviço militar a disposição do reino (DRUCIAK, 2016: 57-69).

Neste ponto da obra, podemos perceber o que é, e o que significa o exercício da cavalaria para Joanot Martorell. Provavelmente tendo como base a obra de Honoré Bovet, no capítulo XXXII, o eremita lê para Tirant uma parte do livro *Árvores de batalha*, para explicar como se fundou e por que foi organizada a ordem da cavalaria. Começa dizendo que há muito tempo atrás a caridade, a lealdade e a verdade estavam ausentes do mundo e que por isso nasceram a injúria, a falsidade e a má vontade. Com o intuito de estabelecer a justiça e a caridade reuniram-se pessoas de diferentes povos onde

[...] se elegeu o mais amável, de maior cordialidade, mais sábio, mais leal, mais forte, de coragem mais elevada, com mais virtudes e bons costumes do que todos os demais. Em seguida, procurou-se entre todos os animais qual seria o mais belo, que corresse mais, suportasse maior esforço, e melhor se adaptasse ao serviço do homem: o cavalo foi escolhido e deram-no ao homem eleito entre os milhares. A esse homem deu-se o nome de cavaleiro, pois havia-se ajustado o mais nobre animal ao mais nobre homem. (MARTORELL, 2004: 52-53).

O autor cita o povoamento de Roma feito por Rômulo, seu primeiro rei, que com o objetivo de que a cidade de Roma fosse lembrada com honra e nobreza, o rei escolheu mil jovens que melhor sabiam manusear uma arma e “[...] armou-os e sagrou-os cavaleiros, dando-lhes títulos e altas nobrezas e nomeando-os capitães de outras pessoas e defensores da cidade; foram chamados *milites* [...]” (MARTORELL, 2004: 53). Mas o eremita explica a Tirant que desde aquele tempo não era qualquer pessoa que poderia entrar para a ordem de cavalaria, eram selecionados apenas os homens com grande coragem, os mais fortes, leais e piedosos, que se comprometessem em defender as pessoas simples, evitando que essas fossem abusadas.

O eremita segue explicando a Tirant, as qualidades e os requisitos que se deve ter para ser um bom cavaleiro. Uma pessoa que deseja entrar para a ordem de cavalaria tem que ser mais

[...] denodado e valente que todos os demais, a fim de que possa perseguir os maus, sem medo dos possíveis perigos; por outro lado, deve ele ser afável e gentil em tudo e acessível às pessoas de qualquer nível: eis por que ser cavaleiro significa grandes sacrifícios e fadigas” (MARTORELL, 2004: 53).

Além disso, o eremita diz que desde o início, o cavaleiro foi criado para manter a lealdade e a justiça em todas as coisas. Outra obrigação do cavaleiro apontado pelo eremita seria defender a santa madre igreja, isto é, “ele não deve retribuir o mal com o mal: ao contrário, deve ser humilde e perdoar com generosidade aqueles que o tenham prejudicado, para que passem para seu lado; o cavaleiro deve defender a Igreja [...]” (MARTORELL, 2004: 54).

Após abordar sobre o papel e a importância do cavaleiro na sociedade, o eremita passa a explicar para Tirant o significado da armadura e das armas utilizadas

pelos cavaleiros, ou seja, as propriedades das armas defensivas e os significados das armas ofensivas. Com relação as armas defensivas, que compreende a armadura, ele explica a Tirant que esta representa a igreja, ou seja, deve permanecer enclausurada e murada pela proteção do cavaleiro, este também deve defende-la contra todos aqueles que desejam destruí-la. Em seguida, o eremita segue explicando a Tirant o significado de cada uma das partes da armadura do cavaleiro, segundo ele,

À semelhança do elmo que deve ficar na ponta mais alta do corpo, também mais elevada deve estar a coragem para amparar e manter o povo, não permitindo que nem o rei nem ninguém lhe cause mal ou dano. Os antebraços e manoplas significam que ele não deve mandar ninguém em seu lugar: ele próprio deve ir, cabendo-lhe com os braços e as mãos defender a Igreja, o povo que é bom e quantos levem vida conduta. As proteções do braço significam que o cavaleiro deve impedir que os homicidas e nigromantes causem mal ou dano às igrejas. O arnês das pernas significa que, se o cavaleiro ouve ou sabe que alguém quer causar dano à Igreja ou que infiéis vieram para fazer mal à cristandade – deve ele sair em sua defesa, indo mesmo a pé para a batalha, caso não possa fazê-lo a cavalo (MARTORELL, 2004: 56).

Depois de explicar a origem e a função do cavaleiro, no capítulo XXXV, o eremita explica a Tirant o significado das armas ofensivas do cavaleiro.

Assim como a armadura, as armas ofensivas utilizadas pelos cavaleiros também possuem vários significados, ligados principalmente a proteção da Igreja. O eremita começa pela lança, que deveria ser longa e de ferro, pois assim o cavaleiro conseguiria afastar todos

aqueles que desejassem fazer mal a Igreja, além disso “[...] da mesma forma que a Igreja é imensa, deve o cavaleiro agir tão intensamente que seja tido e temido por todos, mesmo pelos que jamais o tenham visto; ele deve ser temido assim como a lança é respeitada e temida nos enfrentamentos” (MARTORELL, 2004: 57). Ramon Llull (2010: 77), também aponta a importância da lança para o cavaleiro, só que para ele a lança é dada ao cavaleiro para que este combata a falsidade, possuindo assim o significado da verdade, que para o autor é a base da esperança.

Outra arma fundamental para o exercício da cavalaria, é a espada. Sobre a função e o papel da espada na sociedade medieval, inicialmente, muito antes de se falar em cavalaria, a espada era utilizada no processo de coroação dos reis francos no Ocidente. O rei e a partir do século IX, os condes e príncipes são representados portando principalmente a espada, pois esta representava o símbolo de sua autoridade sobre os homens, o seu poder de justiça.

Portanto, a espada inicialmente,

para os “grandes” (os únicos que, nos textos mais antigos, recebem a atenção dos redatores), a entrega da espada não marca, portanto, apenas, nem mesmo sobretudo, sua entrada em uma cavalaria que ainda viria a nascer. Ela tem um significado social e político mais que profissional ou militar (FLORI, 2005: 32-33).

Ao explicar o significado e a função da espada para Tirant, o eremita diz que esta é a arma mais nobre e digna que o cavaleiro pode carregar, na qual pode ser utilizada de três maneiras:

[...] primeiramente, defendendo a Igreja, matando e ferindo aqueles que a queiram

prejudicar. Como a ponta da espada que fura tudo o que alcança, assim deve o bom cavaleiro furar e atingir quantos desejem prejudicar a cristandade ou a Igreja, não tendo piedade deles nem mercê alguma, ferindo-os por todos os lados com a espada. A correia da espada significa que o cavaleiro deve cingir-se do cinto da castidade da mesma maneira que prende a espada no corpo. O pomo da espada significa o mundo, por isso o cavaleiro se obriga a defender a república. A cruz significa a verdadeira Cruz, na qual quis padecer e morrer nosso Redentor para remir a natureza humana. O mesmo deve fazer todo bom cavaleiro: morrer pelo restabelecimento e conservação de tudo o que se disse acima – morrendo por essa causa, sua alma irá direto para o paraíso. (MARTORELL, 2004: 57).

Com a leitura desse trecho, podemos perceber que a utilização da espada pelo cavaleiro, além de ter como objetivo manter a justiça, ela também tem um caráter religioso, onde a função a seria proteger a religião cristã daqueles que desejassem prejudicá-la. Função que também é destacada por Llull (2010: 77), “ao cavaleiro é dada a espada, que é feita à semelhança da cruz, para significar que assim como nosso Senhor Jesus Cristo venceu na cruz a morte na qual tínhamos caído pelo pecado de nosso pai Adão, assim o cavaleiro deve vencer e destruir os inimigos da cruz com a espada”.

Outro instrumento indispensável para o exercício da cavalaria é o cavalo, um dos animais mais importantes e mais utilizados durante a Idade Média, pois desempenhavam diversas atividades, como animal de carga e tração, meio de transporte e a partir do século XII e XIII passou a ser utilizado nas charretes e nos arados, principalmente nos lugares onde as terras eram mais pesadas.

Os cavalos utilizados nas guerras eram considerados os animais mais nobres, sua estabulação ficava o mais perto possível da casa do seu senhor, e na maioria dos casos esses animais recebiam acomodações e tratamentos bem superiores aqueles destinados aos servos. (DELORT, 2017: 76-77).

Ao abordar sobre a importância do cavalo, o eremita diz a Tirant que este animal representa o povo, sendo assim, como o cavaleiro defende o cavalo em batalha para que não lhe seja causado nenhum mal, assim deve também proteger as pessoas, para que estas não sejam exploradas. O significado que Martorell (2004: 57) aponta sobre o cavalo e a utilização desse para o exercício da cavalaria é diferente da visão de Llull, segundo o filósofo,

[...] o cavalo é dado ao cavaleiro para significar nobreza de coragem e para que seja, montado a cavalo mais alto que outro homem, e seja visto de longe, e mais coisas tenha debaixo de si. E que antes que outro homem esteja em tudo o que convém à honra de Cavalaria (LLULL, 2010: 83).

Enquanto para Martorell o cavalo deveria ser utilizado pelo cavaleiro para a proteção das pessoas, para Llull o significado do cavalo está mais ligado para a nobreza do cavaleiro, pois este lhe dá uma superioridade sobre os demais.

Outra peça fundamental para o cavaleiro são as esporas, segundo Llull, estas são dadas ao cavaleiro para

[...] significar diligência e esperteza e ânsia com que possa manter honrada sua Ordem; porque assim como com as esporas esporeia o cavaleiro seu cavalo para que se apresse e corra o mais velozmente que possa, assim

diligência faz apressar as coisas que convêm ser, e esperteza faz o homem guardar de ser surpreendido, e ânsia faz procurar o arnês e a despesa que é mister à honra de Cavalaria (LLULL, 2010: 79-81)

Para Martorell, as esporas douradas que o cavaleiro usa também possui muitos significados, pois essas, são colocadas nos pés para que o cavaleiro se lembre de que não deve cometer traição, maldade ou qualquer outro ato que venha a infringir a honra da cavalaria. Além de serem utilizadas para fazer o cavalo correr, a espora tinha como objetivo “[...] estimular as pessoas a tornarem-se virtuosas, tanto é certo que um cavaleiro virtuoso basta para gerar muitos virtuosos; contrariamente, deve aguilhoar os maus para que se tornem temerosos” (MARTORELL, 2004: 57).

Além de apontar a importância e o significados da armadura e das armas utilizadas pelos cavaleiros, Martorell ainda aponta que além disso, um bom cavaleiro deveria ter um coração duro e forte contra aqueles que são falsos e impiedosos, mas também, deveria ter um coração brando, compadecendo-se sobretudo com aqueles que possuíssem uma vida reta, e que fossem pacíficos e leais. Não deveria conceder piedade para aqueles que merecessem a morte, pois se assim o fizer estaria condenando a sua própria alma (MARTORELL, 2004: 57).

Por fim, o eremita termina dizendo a Tirant que entrar para uma ordem de cavalaria é algo para se levar a sério, pois além de ter que seguir o que foi exposto acima, o cavaleiro também tinha como função proteger a população indefesa contra todos os aqueles que lhe viesse a fazer mal, isto é, o cavaleiro deverá “[...] proteger as solteiras, viúvas, órfãos e mulheres casadas, caso alguém queira ofendê-los, violentando-os e tomando-lhes os bens: os cavaleiros são obrigados a expor-se a qualquer perigo, se forem chamados por alguma mulher honrada a defende-la” (MARTORELL, 2004: 59).

Vimos que o eremita explica a Tirant que entrar para uma ordem de cavalaria exige do cavaleiro muito esforço, devido a tantas renúncias e obrigações, pois segundo o eremita, aquele que não cumpre com as suas obrigações terá a sua alma lançada no inferno.

Depois que Tirant aprende com o eremita esses breves ensinamentos sobre a cavalaria, ele decide retomar o caminho para Londres, afim de participar do casamento real e receber e ingressar na ordem de cavalaria, como último conselho o eremita diz a Tirant que

[...] já que tendes tanta vontade de receber a ordem da cavalaria, recebei-a com renome e fama, ou seja, no dia em que a receberdes, realizai feitos de armas para que os vossos parentes e amigos saibam e que viveis para preservar e servir a ordem de cavalaria” (MARTORELL, 2004: 62).

Ao partir, Tirant recebe do eremita o livro *Árvore de batalhas*, para que este mostre ao rei e aos cavaleiros para que eles saibam o que realmente é a ordem de cavalaria. Tirant agradece e promete que no seu regresso passaria por ali para contar ao eremita sobre os novos cavaleiros e os festejos no qual havia participado.

Considerações finais

A partir dessa breve análise sobre as representações de cavalaria e cavaleiro na obra *Tirant lo Blanc* de Joanot Martorell, podemos compreender um pouco sobre o ideal de cavalaria e de cavaleiro que se tinha nos finais da Idade Média na Península Ibérica.

Como coloca Jaume Aurell (2015: 197), os textos históricos são produtos do mundo social de seus autores, e

neste sentido devem ser percebidos como *espelhos* da sociedade e *geradores* de realidades sociais, isto é, “quem elabora os textos históricos atua simultaneamente como leitor do mundo ao seu redor e como escritor deste mundo. [...] No texto histórico se *tece* o discurso que reflete uma realidade social, mas que ao mesmo tempo constrói esta realidade”.

Neste sentido, podemos dizer que *Tirant lo Blanc*, reflete provavelmente às vivências do autor Joanot Martorell, pois segundo alguns críticos este “viveu realmente como um verdadeiro cavaleiro medieval e conheceu autênticos cavaleiros andantes da época, como Felip Boyl, Jacme de Vilaragut, Don Pero Maça, entre outros” (CASSAR, 2008: 2).

Ao longo do texto, percebemos que um dos objetivos de Joanot Martorell, se deu no intuito de “iluminar” aqueles que pertenciam à cavalaria, apresentando-lhes exemplos de bons costumes, com a finalidade de evitar que estes cometessem atos monstruosos e se entregassem aos vícios. Pois, somente os homens virtuosos seriam merecedores de honra, glória e fama.

Portanto, a obra *Tirant lo Blanc* de Joanot Martorell, é um importante documento não só para a compreensão do espaço em que o autor estava inserido, mas a partir dessa obra podemos ter uma maior noção das visões de mundo e das ações e transformações que afetaram o espaço das relações sociais, políticas, culturais e imaginárias das pessoas no século XV.

P A R T E I I I

MODERNIDADE IBÉRICA

CAPÍTULO 16

O CASO DO DUQUE DE VISEU: CONSPIRAÇÃO E JUSTIÇA NO REINADO DO PRÍNCIPE PERFEITO¹

Denise da Silva Menezes do Nascimento²

Na escrita da História o principal cuidado devia consistir em levar a narração como um fio ininterrupto e em perfeita ligação e [...] como primeiro dever do historiador, antes de se lançar a escrever, escolher matéria formosa, agradável, nobre e tal que simultaneamente deleite o espírito do leitor e o instrua com ótimos exemplos morais, isso quem o não vê zelosamente conseguido por ti? De fato, escolheste para descrever e transmitir à mais remota posteridade os feitos de João II, Sereníssimo Rei de Portugal e Príncipe Perfeito, e não sei que tema mais grato, mais nobre e mais digno da eterna memória dos homens se podia escolher. (SILVA, 1989: 17).

O texto da epígrafe é de finais do século XVII e foi escrito por Dom Carlos José de Ligne, príncipe do Sacro Império Romano, em carta felicitando o Marquês de Alegrete por este ter empreendido esforços para escrever sobre a *vida e feitos de D. João II*. De acordo com a citação acima, a escrita da História implica em escolha orientada conforme nossos propósitos. E diante do desejo de escrever sobre um rei que pudesse servir de modelo de bom governante, o Marquês de Alegrete destacou a figura de D. João II por considerar que este monarca reunia os atributos morais e políticos necessários à condução do povo e do país a um lugar cimeiro no cenário europeu. Assim como a obra de Manuel Telles da Silva, este artigo está

focado no reinado de D. João II, e nas páginas que se seguem analisaremos a representação joanina de rei justo e misericordioso, a partir das chamadas Conspirações contra D. João II, mormente suas ações em relação a D. Diogo, duque de Vi-seu. Tal como o Marquês de Alegrete, também acreditamos haver motivos relevantes que justificam nossa escolha, pois neste reinado acentuaram-se os conflitos entre a nobreza e o monarca, num jogo de forças que muitos acreditam ter perdido em favor do segundo, o que incita a estudar o período a fim de identificar de que forma o Príncipe Perfeito deu seguimento ao processo de fortalecimento do poder régio em Portugal.

Manuel Telles da Silva foi camareiro e conselheiro do então príncipe dom Pedro, futuro D. Pedro II. No reinado deste, o marquês teve importante participação nas questões diplomáticas portuguesas, cabendo a ele a celebração do Tratado de Mútua Aliança (1701) entre as coroas lusitana e espanhola. Também ficou sob sua incumbência as negociações que culminaram no Tratado de Methuen (1703), importante acordo comercial entre Portugal e Espanha. Sendo nomeado regedor da Justiça em 1669, coube a ele trazer respeitabilidade à administração reorganizando a justiça, que segundo o monarca D. Pedro se achava em estado de precariedade e ineficiência. Na condição de conselheiro do rei com participação ativa nos negócios do reino e tendo em vista exemplificar para as gerações futuras o que seria um bom governo, pautado no princípio de equidade na aplicação das leis, Manuel Telles da Silva escreveu em latim a *Vida e feitos de D. João II*. E “sendo costume dos escritores não publicarem qualquer escrito sem um defensor” (SILVA, 1989: 13), o marquês solicitou o apoio de D. Pedro II, que prontamente o concedeu, posto que concordava tratar-se D. João II de “um modelo perfeito de rei” (SILVA, 1989:10), um exemplo a ser seguido por todo monarca que desejasse impor sua autoridade sobre os súditos através do exercício da justiça, ou que tivesse como norte de seu governo a ideia de fortalecer a reputação de Portugal

no cenário internacional.

Como já foi indicado, por seu governo, D. João II entrou para a posteridade como o Príncipe Perfeito. Esta imagem comportava as virtudes corporais – “beleza, agilidade, força, liberdade, saúde, voluptuosidade e longevidade” (SOUSA, 1996:8) – mormente associadas à ideia de um rei forte e belo, de um rei guerreiro. Essa imagem e atitudes de rei guerreiro podem ser verificadas nos conflitos com Castela dos quais D. João, na condição de príncipe regente, participou. Guerra decorrente de problemas sucessórios estabelecidos com a morte do monarca castelhano, Henrique IV. Este, atendendo aos anseios de uma parte da fidalguia, principalmente dos infantes de Aragão, jurara como herdeira sua filha, D. Joana. Todavia, diante das pressões de outros senhores que questionavam a legitimidade da princesa, o monarca atribuiu a sucessão do trono ao seu irmão e na ausência deste a sua irmã Isabel de Castela. Este pacto estabelecia que Isabel só poderia contrair matrimônio com o consentimento do rei, contudo, a futura rainha casou secretamente com Fernando de Aragão, levando ao não cumprimento de uma das cláusulas do acordo, o que a retirava da linha sucessória.

Assim, o rei castelhano reabilitou D. Joana, determinando por testamento que ao trono lhe sucederia sua única filha, que por sua vez deveria se casar com seu tio, e rei de Portugal, D. Afonso V (pai do futuro rei D. João II de Portugal). Todavia, recaía sobre a herdeira da coroa a suspeita de ilegitimidade na sucessão, posto que era acusada de ser filha de um romance ilícito da rainha. A esta acusação somou-se o receio de que o casamento entre a herdeira do trono e D. Afonso V culminasse numa união ibérica com a prevalência do reino lusitano, fazendo com que parte da nobreza se tornasse simpática ao reinado de Isabel de Castela, que obteve o apoio militar necessário para enfrentar o rei português na luta pela sucessão dinástica.

A fim de garantir o cumprimento do testamento do monarca falecido, a defesa da honra de sua esposa e sobrinha e de assegurar a entronização que implicaria na supremacia de Portugal na Península Ibérica, D. Afonso V iniciou um conflito armado com Castela. A nobreza lusitana ofereceu apoio ao intento, posto que encontrava na guerra a oportunidade por excelência de aumentar seus senhorios, honras e privilégios na medida em que ao cumprir a obrigação feudal de ajudar militarmente seu senhor os nobres eram recompensados pela lealdade e ajuda prestadas ao monarca. Esta tarefa militar exigia um grande contingente de homens e a disponibilidade de altas cifras, o que levou o rei a convocar cortes para pedir o consentimento dos súditos e apoio financeiro, no que foi logo atendido. Preparada a guerra, em 1475, o rei D. Afonso V partiu para invadir Castela, deixando como regente o príncipe D. João.

Após conseguir submeter várias praças e angariar a ajuda de nobres castelhanos contrários aos reis católicos, a vitória portuguesa parecia certa. Mas eis que as razias sofridas e denunciadas pela população e a política de perdão régio concedida pela rainha Isabel a todos os súditos que oferecessem ajuda militar a Castela, somado ao retorno de vários senhores para Portugal, começaram a minar o apoio ao monarca lusitano e a reverter a situação em favor de Castela. Diante das dificuldades enfrentadas por D. Afonso V, o príncipe D. João acorre com seu exército a cidade de Toro a fim de ajudar militarmente seu pai. Com a chegada do reforço iniciou-se uma batalha dividida em duas frentes, uma sob o comando do rei D. Afonso V e outra sob a liderança do príncipe D. João. O exército de D. Afonso foi desbaratado, o que levou o rei castelhano a se retirar do local de batalha na condição de vencedor. Por outro lado, os homens sob o comando do príncipe D. João impuseram franca derrota ao exército dos reis católicos, que ficou carente de homens em virtude de mortes e deserções. D. João se proclamava, portanto, vencedor do conflito. Convém res-

saltarmos que a vitória do príncipe permitiu que Portugal não negociasse o fim da guerra em desvantagem. Ambos os reinos reivindicavam a vitória e o príncipe português soube tirar proveito de tal situação, pois na condição de vitorioso podia negociar um acordo de paz com vantagens para Portugal.

A guerra com Castela terminou com a assinatura do Tratado de Alcáçovas em 1479, do qual o príncipe D. João participou ativamente nas negociações. No acordo constava que D. Afonso V e sua esposa D. Joana renunciavam ao trono castelhano, ficando determinado que esta se recolheria a um convento. Ficou também acordada a obrigatoriedade de devolução de todas as praças, cidades, vilas, fortalezas e castelos conquistados durante o confronto por ambos os reinos, bem como o perdão para todos os castelhanos que participaram da guerra ao lado de Portugal, com a restituição de bens, honras, ofícios e privilégios de todos os perdoados. Uma outra cláusula do tratado de paz estabelecia as Terçarias de Moura, segundo a qual a filha dos reis castelhanos e o filho de D. João ficariam nesta região sob a guarda da duquesa de Viseu, D. Beatriz, posto que esta mantinha relações de parentesco e amizade com ambos os reis, sendo tia da rainha Isabel e sogra de D. João II. Esta parte do acordo minimizava o problema dos gastos e despesas decorrentes da guerra e selava a paz e amizade entre os dois reinos através do matrimônio, pois foi determinado que quando alcançassem a idade apropriada os jovens se casariam, cabendo a Portugal receber a título de dote e indenização de guerra a quantia de “cento e seis mil, seiscentas e setenta e seis dobras de bom ouro e justo peso” (MENDONÇA, 2006: 118). Por fim o Tratado de Alcáçovas selava a paz nos mares entre os reinos ibéricos, reconhecendo o domínio lusitano sobre a costa africana e as ilhas atlânticas. Em contrapartida, Portugal aceitava a posse das Canárias por Castela. Ambos os reinos se comprometiam a se respeitarem mu-

tuamente, punindo com severidade os súditos que ousassem comercializar no Atlântico sul sem o consentimento do monarca português ou fazer incursões nas Canárias sem a prévia autorização de Castela. Assim, pelo acordo de paz firmado com Castela, o príncipe D. João contribuía para pôr termo a um importante conflito iniciado por seu pai, D. Afonso V, além de garantir o domínio do continente africano.

A consolidação da imagem de rei guerreiro e vitorioso estava entre as principais preocupações de D. João II. Prova disso é que o rei mandou seu secretário Álvaro Lopes de Chaves escrever um texto que deveria ser enviado às cidades para que seus grandes feitos não caíssem no esquecimento e para que ninguém no reino deixasse de dar graças pela supremacia militar de Portugal em relação aos castelhanos. Na missiva enviada encontramos uma descrição detalhada dos acontecimentos que culminaram na vitória do príncipe D. João seguida da exigência da celebração anual da vitória portuguesa na Batalha de Toro.

El Rej (...) ordenamos e mandamos que daqui em diante em louuor de Nosso Senhor e da Bemaventurada Virgem Maria sua Madre, e de Sam Jorge, e de Sam Cristovão que o dito dia traziamos por nossos padroeiros e nome em cada hum anno aos dous dias de Março em que foj a dita batalha e uictoria a clerezia e todos os dessa cidade façais solenne procissão saindo da See, e indo por os lugares publicos com toda solemnidade, officios e jogos, e cerimonia assj e tam compridamente como costumaes de fazer em cada dia de Corpo de Deus (...) e esta nossa carta uos mandamos que registeis no liuro da Câmara dessa cidade pera sempre se hauer de fazer o que dito he em relembração da causa

porque se a dita solenidade faz ser escripta (CHAVES,1983:74-75).

Para além das qualidades físicas de um rei belo e forte, temos em D. João II um rol de atributos, as sete virtudes, que fazem dele um Príncipe Santo e Perfeito: as teologais, ou seja, fé, esperança e caridade, e as cardiais, a saber, fortaleza, temperança, prudência e justiça. Se coadunando a estes referenciais, para realizar um bom governo, D. João II procurou fazer da caridade e da justiça as forças motrizes de sua administração, sendo por seus súditos reconhecido como “muy justo, e amigo de justiça, e nas execuções della temperado (...) nunca na justiça usou de poder absoluto, nem de crueza, e muytas vezes usava de piedade, porem não que tirasse justiça as partes, nem em grandes crimes” (RESENDE, 1973, p. XV-XVI). Essa mesma justiça, para a nobreza ressentida pela tentativa do monarca de submetê-la, foi tida como “o símbolo da perfídia, da astúcia, da mentira, da fraude, da crueldade em política” (ALBUQUERQUE, 1974: 21), atributos que não condiziam, segunda parte da fidalguia, com um monarca envolto numa auréola de santidade. Todavia, de acordo com justificativas do próprio monarca, “tempos havia para uzar de coruja e outros havia para uzar como falcão” (ALBUQUERQUE, 1972: 7). Em outras palavras, o rei devia ser atento e sábio para evitar as armadilhas postas no caminho por seus inimigos, mas também deveria ser astuto e temerário como as aves de rapina, para amedrontar os súditos desobedientes e desleais.

Segundo Garcia de Resende, o início do reinado de D. João II [1481-1495] foi marcado por crescente oposição da nobreza lusitana às tentativas do monarca de fortalecer seu poder frente aos demais poderes constituintes da sociedade. Neste embate entre a nobreza e a monarquia, diversos fidalgos foram acusados de atentar contra a família real e, em virtude da felonía, foram julgados e condenados

à morte. Entre os acusados de conspiração, o benefício do perdão foi inicialmente concedido a D. Diogo, duque de Viseu. Neste caso, o cronista enfatizou a imagem do rei misericordioso que como pai aconselhava o duque a não se deixar influenciar por maus conselheiros que o faziam esquecer que o rei era seu senhor e benfeitor e que ambos estavam unidos por laços de parentesco e amizade, pois o duque era primo e cunhado do rei que “o criara como filho, e honrara como irmão”. (RESENDE, 1973: 75). O amor demonstrado por D. João II deveria ter como retribuição a amizade e a gratidão do duque que, pelos laços de sangue e por ser vassalo régio, “elle mais que outra nenhua pessoa tinha rezão de com verdadeyra lealdade, obediencia, amor, seruir, e acatar el Rey em tudo o que sua vida, honra, e estado real, e bem de seus Reynos cumprissem”. (RESENDE, 1973: 75).

O perdão concedido a D. Diogo deveria estabelecer um sentimento de gratidão que o obrigaria a “lembrar, que deuia a el Rey a vida que Deos lhe dera, o que em sua memoria deuera dandar para sempre com verdadeiro amor, e lealdade”. (RESENDE, 1973: 76). O pertencimento do duque de Viseu à nobreza tornava-o participante de um código moral no qual a lealdade era um elemento privilegiado na conduta dos membros da fidalguia. Com seu lugar socialmente marcado como um dos principais do reino e sendo um aparentado da casa real, D. Diogo deveria servir de exemplo de amizade e lealdade ao monarca. Todavia, o sentimento e atitudes de gratidão que deveriam mover o duque em virtude do perdão régio recebido não foram encontrados em D. Diogo, pois este foi posteriormente acusado de arquitetar um plano para “matar el Rey a ferro, ou com peçonha” (RESENDE, 1973: 76). A atitude de D. João II diante do risco de sua morte e do príncipe herdeiro foi a eliminação do suposto líder dos seus opositores. Assim, na noite de vinte e três de agosto de 1484, sob a alegação de que o fizera para salvar sua própria vida, “el Rey por si o matou a punhaladas” (RE-

SENDE, 1973: 80).

D. Diogo foi morto sem ir a julgamento, diferentemente do que havia acontecido com o duque de Bragança, que foi condenado por um tribunal do qual seus pares faziam parte. No que concerne ao primeiro, a atitude de D. João II poderia ser enquadrada nas “ações dos políticos, visivelmente contrárias à moral comum, [que] deveriam ser explicadas e justificadas como derivações decorrentes de situações excepcionais” (BOBBIO, 2000: 229), na medida em que o monarca mata em nome da salvaguarda do governante do reino. Por sua vez, o rei não poderia ser avaliado como alguém que se colocou acima da lei e da justiça, pois as ordenações em vigor não criminalizavam aqueles que haviam matado em defesa de sua vida ou de seus bens. Nesse sentido, D. João II exerceu seu poder a justo título, na medida em que estava autorizado por um conjunto de normas gerais. Autorização que transformava o simples poder em autoridade, ou seja, que transformava o poder de fato em poder legítimo. (BOBBIO, 2000: 234).

Para ser considerada legítima, a atitude de D. João II deveria ser julgada conforme o direito e movida pela causa justa. Ambas as ideias não foram abandonadas pelo monarca quando este apunhalou o duque de Viseu, posto que as ordenações determinavam que aqueles que agiam aleivosamente contra o rei deviam ser condenados à morte natural e cruel acompanhada do confisco dos bens do traidor (ORDENAÇÕES Afonsinas, Livro V, título II: 10). A atitude de D. João ganhava respaldo na medida em que ele deveria defender a vida daqueles que tinham sido escolhidos por Deus e aceitos pelo povo para governar – o próprio monarca e o herdeiro do trono. As ações do rei contra o duque se legitimavam, portanto, pela defesa do precioso bem que o soberano recebera do Criador – o reino de Portugal com a proteção e bom regimento de seus súditos naturais. Além disso, o Príncipe Perfeito poderia ser acusado de iniquidade, na medida em que a caridade régia devia estar em consonância com as normas vigentes a fim de que a liberalidade não se transformasse em

prodigalidade, vício que estava em dissonância com a função real, posto que cabia ao monarca saber a quem dar, em que medida e no momento adequado. O duque de Viseu foi aquele a quem o monarca inicialmente perdoou e posteriormente matou, pondo em prática as duas virtudes que serviam de pilar ao poder régio: a caridade e a justiça.

Devemos ressaltar outro ponto importante na morte de um membro de uma das maiores casas senhoriais de Portugal: o destino dado aos bens do acusado. Ações que fazem sobressair a representação que se queria consolidar de D. João II frente aos seus súditos: rei justo e misericordioso. Depois de comunicar o acontecido à rainha e a D. Beatriz, respectivamente mãe e irmã do duque de Viseu, o monarca solicitou que trouxessem a sua presença D. Manuel, também irmão do duque e da rainha, para que este tomasse ciência das razões que motivaram o rei a “fazer justiça com as próprias mãos”. Após argumentar que matara D. Diogo porque o mesmo tramara contra a pessoa e dignidades reais, o rei reiterou que amava a D. Manuel como a um filho e que, na ausência de um herdeiro legítimo, aquele lhe sucederia no trono. Este também foi o momento em que D. João II afirmou que faria graça e mercê a D. Manuel dos bens, títulos e honras de seu falecido irmão, com exceção das vilas de Serpa e Moura, da Ilha da Madeira e do monopólio do sabão, que passaram todos para o fisco. A atitude da D. João II para com D. Manuel deve ser entendida dentro de um contexto no qual o monarca era tido como o distribuidor de graça e mercê, possuindo, portanto, o direito de conceder a outrem os bens e prerrogativas pertencentes ao poder régio. A confirmação do crime de lesa-majestade implicava na perda dos bens em favor da Coroa, que por sua vez poderia dispor de tais recursos como bem lhe aprouvesse desde que fosse preservada a ideia de justa causa.

O poder exercido legitimamente não se resumia ao que era praticado pelo lidimo titular que o herdara pelo nas-

cimento, tampouco o consentimento do povo era suficiente para justificar o governo de um homem. Aos dois itens mencionados devia somar-se a conformação com um conjunto de princípios emanados dos costumes e da moral cristã. Nesse sentido, a possibilidade de D. Manuel se tornar rei de Portugal, o que realmente veio a acontecer porque D. João II não deixou herdeiro legítimo, estava associada à ideia que permeou todo o reinado deste monarca: a legitimidade de um governante estava assentada na realização do bem comum que por sua vez pressupunha um equilíbrio entre a justiça e a misericórdia. Ao beneficiar D. Manuel com o título de duque de Beja e senhor de Viseu, dando a ele os bens e privilégios gozados até então pelo duque de Viseu, o rei restabeleceu a aliança que unia por laços de sangue e lealdade a monarquia e a principal casa senhorial do reino português. Em lugar de uma possível vindita por parte desta família, o monarca assegurou a fidelidade de D. Manuel que “com muyto acatamento pos os joelhos em terra, e lhe beijou por tudo a mão” (RESENDE, 1973: 81).

A morte de D. Diogo foi seguida de uma série de prisões e condenações à morte de vários membros da nobreza acusados de participação na “conspiração” contra D. João II. Condenadas por lesa-majestade, além da pena capital e da perda de bens, as famílias desses indivíduos que se posicionaram contra o rei foram retiradas do seio da fidalguia, posto que a punição incluía a transmissão da infâmia aos descendentes dos condenados. Mas, no lugar da exclusão temos a tentativa de reinserção através do perdão régio. A misericórdia que modificava as determinações das Ordenações Afonsinas através da carta de perdão não deve ser encarada como sinônimo de impunidade ou de banalização dos delitos sobre os quais incidiam as punições mais rigorosas como, por exemplo, a pena de morte. A gravidade do ato e a correspondente dureza da pena evidenciavam ainda mais o poder gracioso e misericordioso do monarca, já que apenas este tinha o poder de resgatar a vida e reinserir o indivíduo em seu grupo social.

Sendo importante fonte de direito e tendo em vista a sua vontade aliada à manutenção do bem comum, o monarca legislava em matéria de justiça e graça, determinando que

sem embargo da hordenação sser em contrajro de a morte de homem se nom dar perdam mandara por sseu passe que perdoando lhe as partes a que aacusaçom da dicta morte pertencesse lhe fosse dado liuramento pella Inquiriçam que sobre a dicta morte fora tirada. (CHANCELARIA DE D. JOÃO II. Livro 26, fólío 5vº).

Se por um lado, no período medieval prevalecia a pedagogia do medo traduzida em castigos que atualmente consideramos extremamente severos em relação ao corpo – penas físicas como o açoite – e ao meio de inserção social – degredo; por outro lado, sabemos que a pena de morte não era aplicada em boa parte dos casos para os quais a legislação previa tal punição. O mais importante nos espetáculos da morte era evidenciar o poder de punir as condutas desviantes, nesse sentido, esses rituais não eram executados cotidianamente. Todavia, o crescente número de pedidos de perdão não nos permite esquecer que o temor da prisão, da morte e do banimento estava presente no cotidiano dos súditos portugueses. A possibilidade de uma repressão severa que se fazia presente no imaginário “obrigava”, assim, ao pedido de intervenção de D. João II na regulação da conduta daqueles que se afastaram do comportamento determinado pelas Ordenações Afonsinas. Por sua vez, no pedido de perdão era comum o suplicante salientar em sua narrativa a necessidade de obediência às leis e o medo das sanções decorrente da desobediência. Ao assinalar o temor pelas ações da justiça em virtude do descumprimento das ordenações, as cartas de perdão evidenciavam a gratuidade e misericórdia régias, enfatizando que a remissão ou comutação concedida era a vontade expressa do monarca de realizar um ato gracioso.

Com as Ordenações, a arbitrariedade dos juízes deveria ser substituída pela fixação de sanções que todo magistrado deveria impostor a crimes semelhantes. Todavia, se as penas fossem sempre impostas aos criminosos, teríamos uma enorme lista de condenados à morte solicitando o perdão régio, posto que a legislação determinava que o “que matar, ou chagar outrem, nom avendo com elle tençom...moira”. (ORDENAÇÕES AFONSINAS. Livro V, título XXXII: 127). Porém, mais do que condenações à morte, as cartas nos mostram a pena de degredo para os homicídios. Observamos, portanto, que os homens da justiça julgavam tendo como suporte não apenas o que constava na legislação, mas também a partir da experiência adquirida ao longo dos anos de ofício e do conjunto de valores dominantes no reino, posto que o reconhecimento do que era melhor ao bem comum conferia diferentes nuances à avaliação dos crimes (HESPANHA, 1999: 61). Ainda que a pena de morte não fosse cotidianamente aplicada a todos os crimes previstos nas Ordenações, no que dizia respeito aos crimes de lesa-majestade, permanecia o medo das demais sanções, mormente a perda da honra e dos bens dos condenados.

Se o medo da acusação de lesa-majestade seguida da perda da honra levou muitos membros da nobreza a acatarem a decisão do rei, também as questões econômicas foram fatores determinantes no apoio encontrado em uma parte da fidalguia, posto que na condição de senhor dos senhores, de soberano do reino, D. João II possuía a prerrogativa da concessão de graças e mercês. Conforme salientou Antonio Pereira,

a área de intervenção econômica privilegiada da nobreza estava limitada pela lei ao comércio dos metais preciosos, ouro e prata, e ligada à sua atividade tradicional, a guerra, os cavalos e as armas. Os rendimentos provenientes dos seus bens fundiários, aforados geralmente pelo quinto da produção, bem

como das instalações, lagares, moinhos, piões, serras de água, marinhas, raramente cobriam as despesas (PEREIRA, 2003: 119).

A manutenção da aliança com membros da alta e pequena nobreza se fazia, portanto, através de uma série de acordos e negociações que implicavam em benefícios para os aliados da monarquia. Podemos citar o caso da família Silveira cujo apoio de sua parentela e apaniguados pode ser verificado na afirmação de que Francisco “assitio com gente a execução do Duque de Bragança D. Fernando 2º o qual vendoo disse/ Bem galâte está Francisco da Sylveira” (COSME, 1989: 373). Toda a família Silveira foi agraciada pelo monarca com privilégios e funções, tais como a concedida ao primogênito, Francisco da Silveira, que comandava a guarda pessoal de D. João II.

A nobreza estava atrelada ao monarca não apenas pelo juramento de fidelidade como também por relações de dependência econômica, posto que parte significativa de seus rendimentos provinha das mercês concedidas pelo rei na administração do reino, ou seja, nos cargos recebidos nas alfândegas, almoxarifados, feitorias e instituições eclesiásticas, bem como na cessão de direitos régios aos senhores. O governo e ações militares nas praças africanas e os altos cargos eclesiásticos doados e/ou confirmados por D. João II ficavam nas mãos da fidalguia. Assim, parte do lucrativo comércio atlântico era repassada à nobreza através de tenças por trabalhos prestados, que somadas ao preenchimento dos quadros da universidade e de colegiadas, mosteiros e igrejas ligavam por laços de dependência e reciprocidade os diversos membros da nobreza à casa real. A própria D. Beatriz, mãe do duque de Viseu e sogra do Duque de Bragança, “anualmente recebia mais de 1200000 rs. de assentamento na Sisa das Carnes de Lisboa e mantinha donataria do senhorio de Belas e do montado de Campo de Ourique” (PEREIRA, 2003: 119-120). Ofícios e benefícios que eram concedidos por D. João II a quem

melhor lhe convinha, em retribuição à lealdade e serviços prestados a Coroa.

A nobreza portuguesa de finais de quatrocentos estava longe de ser um grupo homogêneo e a morte do duque evidenciava a complexidade existente no interior deste segmento social e as tensões inter-nobiliárquicas que levavam algumas casas senhoriais a se colocarem a favor de D. Diogo. Defendendo os interesses dos nobres em oposição ao processo de fortalecimento do poder régio, alguns senhores iniciaram a mobilização de seus homens a fim de lutarem em favor da fidalguia condenada. Para fazer frente a uma possível ação de tropas senhoriais, o rei afirmava que “pera este caso mandamos aiuntar alguma gente e podera ser que mandaremos ainda mais aiuntar e as vezes nossos capitães com ella se chegarem ao estremo” (CHAVES, 1983: 183). O monarca dava ciência à nobreza de que estava requerendo auxílio para que

se necessario fosse he bem que saibais a causa por que se faz pera repouso e asoseguo de uossos vassallos e terras nas quais uos roguamos que loguo mandeis dar auisamento que por as cousas destes nossos Rejnos nom se aluorasem, nem fação mouimento do como estam, e algumas outras cousas que maes largamente falamos [...]. (CHAVES, 1983:183).

Fica evidente que parte da fidalguia não se submeteu à política de fortalecimento do poder régio. Todavia, além de enfatizar a legitimidade de suas medidas frente a todo conjunto social, D. João II reforçava o êxito de sua ação sobre os nobres conspiradores como forma de desencorajar outras atitudes mais contundentes de oposição ao seu governo. Assim, na carta enviada ao “Comde de Feria”, comunicando a prisão do duque de Bragança, o rei informava que “o dito Duque he assj reteudo e o Marques fogido e as fortalezas

dambos sam ja todas em nossas mãos e poder”, (CHAVES, 1983: 183) o que evidenciava uma vitória incontestável sobre os conspiradores.

Evidentemente, a condenação de fidalgos não agradou a todos os membros da nobreza, mas houve quem se beneficiasse com esse confronto, aspecto que não podia ser ignorado por um rei ciente da impossibilidade de prescindir da aliança com o segundo estado para manter-se no poder. Assim, após a punição exemplar dos principais representantes das duas maiores casas senhoriais de Portugal, deu-se início a uma política de renovação das alianças entre o monarca e a fidalguia, expressa na concessão de graças e mercês. A fim de reforçar a imagem do soberano como um senhor justo e misericordioso, este concedeu muitos perdões, mormente às mulheres e filhos dos nobres acusados de lesa-majestade, que passados os acontecimentos mais dramáticos reconheceram, ou se viram forçados pelas circunstâncias a reconhecer, D. João II como o maior senhor do reino. Para restabelecer a relação de reciprocidade entre o soberano e seus súditos

e tambem uendo quanta gente nobre era perdida e assj como por exempros se uee e sabe nestes Rejnos e nos comarquãos seram acolhidos e criados filhos e jrmãos doutros que em casos semelhantes emcorrerão e per perdão e merçe que depois receberão forão e são uerdadeiros e fieis seruidores de seus senhores que tal mandado deue cessare nom se fazer as molheres e filhos dos que andão em Castella se dellas nom ha alguma cousa sabida que fação ou procurem contra seruiço delRej, e menos aos filhos dos mortos porque seria de nouo fazer alteração e lembrança do passado que por tempo pode esquecer (...). (CHAVES, 1983: 252).

Era preciso apaziguar as tensões derivadas do con-

flito que, a rigor, não se restringiu à alta nobreza. Os condenados não foram apenas os grandes nobres que agiram contra a figura real. Aqueles que publicamente professaram críticas contra o monarca podiam ser condenados por crime de lesa-majestade. Tal ocorreu com “*gonçallo Eannes*”, escudeiro que, após ser denunciado por dirigir palavras injuriosas contra o monarca, fugiu da região em que vivia por temer o rigor da justiça. De acordo com a carta de perdão, o acusado “enujou Dizer que allguumas pessoas que lhe bem nom queriam o cullparam em huuma deuassa jerall dizemdo em seus testemunhos De que elle falara e disera que nos nam matauamos dom fernamdo duque que foy de bragamça se nam per EmueJa”. (Chancelaria de D. João II, Livro 17, fólíio 4). A legislação do reino determinava que

achando ElRey, que disse mal delle por grande maldade sua, e mal querença que tevesse arreigada no coração contra elle, em tal caso o deve ElRey cruelmente atormentar em tal guisa, que a grande pena, que lhe desse, fosse eixemplo aos outros, que ouverem dello conhecimento, por que nom sejam ousados em alguu tempo dizer mal de seu Senhor (ORDENAÇÕES AFONSINAS, 1973, livro V: 22).

Se havia a obrigatoriedade de punição para os que professavam palavras injuriosas contra o monarca, por outro lado, existia a necessidade de preservar a aliança deste com seus súditos, que não se escusavam de vir ao rei “pedir por merçee que o rrelleuasemos de quallquer pallauras que auer dello merecer” (CHANCELARIA DE D. JOÃO II. Livro 17, fólíio 4), como foi o caso de Gonçalo. D. João II não poderia prescindir do simbolismo presente na concessão de perdão que, diante do direito vigente, impunha a conciliação entre as partes. Neste caso, sendo a punição pautada nos valores sociais sedimentados no pensamento cristão,

era imperioso que o rei se desdobrasse na figura do Pai justiciero e do Filho misericordioso. Com este propósito, as cartas de perdão exerciam uma dupla função. Por um lado elas apaziguavam os ânimos dos súditos que direta ou indiretamente se envolveram naquele conflito, e, por outro colocava estas pessoas em dívida de gratidão para com o rei, que num gesto de bondade perdoava as pessoas que haviam cometido tal crime. Nesse sentido, o rei concedeu carta na qual constava que “querendo lhe fazer graçaa E merçee (...) Teemos por bem e perdoamos lhe a nossa Justiça e o auemos por rrelleuado de quallquer palaura ma que mereceria por asy fallar e dizer a pallaura Contra nossa pessoa rreal”. (CHANCELARIA DE D. JOÃO II. Livro 17, fólio 4). Assim, através do perdão o monarca deu início a uma política de atenuação dos conflitos com uma parcela da sociedade contrária ao projeto de fortalecimento de seu poder.

É preciso ressaltar ainda que a concessão do perdão não trazia vantagens apenas para aqueles que cometiam um crime. Ainda que o grau de subordinação dependa das pretensões e das disposições do requerente, do cálculo das vantagens e interesses em jogo, a concessão das cartas de perdão funcionava como um meio de controle social, posto que implicava necessariamente em subordinação do suplicante àquele que lhe concedeu a graça do perdão. Quem concedia o perdão, nomeadamente o rei, também tinha muito a ganhar exercendo esse atributo. A concessão de perdão consolidava a imagem do rei enquanto juiz supremo, mantenedor da ordem e do bem comum, aumentando seu prestígio e contribuindo para o fortalecimento do poder real frente aos súditos. Além de ser aquele que ordena o conjunto social, a concessão das cartas de perdão explicita que o rei é o único que tem o poder de reintegrar os excluídos e marginalizados ao convívio social.

Se, por um lado, Garcia de Resende afirmava buscar

a verdade dos fatos que por sua relevância deviam ser registrados para não cair no esquecimento, por outro lado observamos uma relação indissociável entre História/Saber e Poder com objetivo de conservar a memória do passado, conferir legalidade à redefinição de normas de conduta e justificar a manutenção de valores que convinha preservar. Assim, a visão do reinado de D. João II foi preservada e legitimada através das palavras deste cronista, cuja obra foi essencial para que este rei figurasse na História de seu país como o Príncipe Perfeito. Garcia de Resende chegou a afirmar que os inimigos do rei eram “tantos, e tão principaes pessoas, e tão achegados a elle” (RESENDE, 1973: 77), que ele ficou admirado do fato de D. João ter escapado dos que, indo “contra Deos”, desejavam destituir o rei de poder. Esse tipo de observação reforçava a imagem de que ao lado de D. João II encontravam-se a verdade e a justiça, que o aproximavam de Deus e do povo. De acordo com Resende, a salvação da vida do monarca e sua vitória sobre aqueles que desejavam a perdição do reino ocorreram pelo fato de D. João ser um rei cristianíssimo, não tendo se afastado de Deus e das virtudes cristãs. Desta forma o cronista concluiu que

E não lhes lembrando Deos, nem a obediencia, amor, e lealdade que a el Rey deuião ter (...) e assi as grandes merces que a muytos delles tinha feytas, e esquecidos de si mesmos, de suas honras, e vidas e da nobreza de seus sangues, e assi do grande perigo em que se metião tratauão em matar el Rey a ferro, ou com peçonha e seus Reynos tiralos ao Principe seu filho, a quem de dereyto vinhão, para os ter quem contra justiça, e toda rezão os queria tomar. Mas nosso Senhor Deos por sua grande misericordia, e polla inocencia, e grande deuação del Rey tornou tudo isto [o desejo de matar o rei] ao contrario do que elles tinhão ordenado, e guardou sempre a

vida del Rey, por quão bem elle guardaua a justiça, e verdade, e seus mandamentos. (RESENDE, 1973: 76)

A manutenção da autoridade e legitimidade do poder de D. João II, para além da ajuda dispensada por Deus, segundo o cronista, foi garantida por uma série de atitudes do monarca que reiteravam a ideia de que todos deviam a ele amor e lealdade, assim como todo cristão o fazia em relação ao Criador. Na relação entre o rei e seus súditos, assim como na sua prática governativa, ficava evidente o desejo deste monarca de validar no reino lusitano o conselho dado, ainda como príncipe herdeiro, a Fernando de Aragão e Isabel de Castela: “desejo de uer a vos outros muj soberanos senhores milhores e mayores e mais poderosos que todos los pasados e presentes, o qual he e seria difficil se das uirtudes theologais e cardeais foram desacompanhados (...)” (CHAVES, 1983: 327).

O governo joanino, marcado pela confrontação e ajustamento de interesses, recorreu a diferentes mecanismos para redefinir as relações de reciprocidade entre o monarca e a nobreza. Nesta política de conformação, ganharam destaque o uso de estratégias de coerção e persuasão, através da violência legalmente instituída e da concessão de graça e mercê, mecanismos que conjugavam os ideais de justiça e misericórdia. Nesse sentido, tendo em vista o bem de toda sociedade, cabia ao monarca punir aqueles que atentavam contra a ordem estabelecida por Deus, como também lhe cabia perdoá-los, selando, assim, a aliança entre o rei e seus súditos.

CAPÍTULO 17

O MOSTEIRO DE SANTA MARIA DE BELÉM NOS DISCURSOS DOS AUTORES PORTUGUESES DO SÉCULO XVI

Camila Cristina Souza Lima¹

O termo ‘estilo manuelino’ surgiu em 1842, a partir do texto de Francisco Adolfo Varnhagen intitulado “Notícia histórica e descritiva do Mosteiro de Belém”, no qual o historiador brasileiro definia o manuelino como um estilo original português que tinha sua maior expressão no Mosteiro de Santa Maria de Belém. Esse escrito de Varnhagen foi de extrema importância para a revalorização do edifício nas décadas posteriores ao identificar na arquitetura desse mosteiro a expressão da riqueza da Igreja, ou seja, reforçando a relação entre Estado e Igreja Católica que deveria ser lembrada nesse edifício. Em oposição, o autor desvalorizava as experiências inspiradas na Antiguidade Clássica, consideradas como um retrocesso, momento em que “A igreja veio a tornar-se outra vez escrava da Grécia pagã e a meter-se de novo sob o jugo, de que se libertara” (VARHAGEN, 1842: 08). Dessa forma, o mosteiro de Belém é elogiado como expressão arquitetônica que não se submeteu a uma maneira estranha de edificar e por isso deveria ser elevada à modelo e exemplo de um passado nacional, um símbolo ainda hoje bastante destacado como local turístico e de visitas diplomáticas em Portugal.

O autor aponta algumas características que identificariam o manuelino, dentre elas: o predomínio de arcos de volta inteira e arco sarapanel, mas com tolerância por outros tipos de arco; existência de abóbadas sustentadas em altos pilares polistilos, ou enfeixados, com pedestais; grande número de esculturas e relevos extravagantes; presença de nichos de es-

tátuas e baldaquinos torreados e rendados; falta de simetrias bilaterais; adoção de formas oitavadas; e uso das divisas conhecidas do rei fundador e de escudos com três flores esculpidas iguais, que simbolizariam a ordem de Aviz, e assim, a dinastia a que pertencia Dom Manuel I, que mandara edificar essa obra.

As escolhas de Varnhagen parecem trazer poucos elementos específicos do manuelino em relação à maneira como se construía em fins da Idade Média. Como elemento mais individualizado desse estaria a iconografia heráldica do rei, como o uso de suas divisas, a esfera armilar, escudos com representações da Ordem de Aviz, etc. As simbologias náuticas, associadas aos descobrimentos, que depois se fariam presente no discurso que aprofunda o nacionalismo iniciado pela interpretação de Varnhagen, não aparecem entre as principais características apontadas pelo historiador quando o edifício é revalorizado como símbolo nacional em meados do século XIX e passaria, então, por restaurações. Segundo Pereira (2002), os elementos decorativos náuticos existentes hoje em Belém, como cordas, peixes, âncoras, naus, são obras desses restauradores do século XIX, que viam no manuelino o estilo representativo da expansão marítima portuguesa, interferindo anacronicamente na obra, como também fazia em edifícios medievais franceses o famoso teórico da restauração Eugène Viollet-le-Duc, que assim definia a restauração: “Restaurar um edifício não é mantê-lo, repará-lo ou refazê-lo, é restabelecê-lo em um estado completo que pode não ter existido nunca em um dado momento.” (VIOLETT-LE-DUC, 2017: 29)

Ainda que os ornamentos relacionados à navegação sejam acréscimos posteriores, a reinterpretação do edifício que gerou tais intervenções estava baseada na exacerbação da ligação entre a construção de Santa Maria de Belém e a Expansão Marítima Portuguesa que já estava presente no discurso dos autores do século XVI.

Em primeiro lugar, os autores reforçavam a imagem de

D. Manuel como fundador desse mosteiro e as condições em que esse monarca subiu ao poder são importantes no discurso expresso por esses testemunhos.

Dom Manuel era primo do monarca D. João II, que tinha como herdeiro seu filho, o príncipe Dom Afonso. Antes de chegar ao poder, D. Manuel foi bastante favorecido durante o reinado de seu antecessor. Primeiramente recebeu o título de duque de Viseu, que foi abandonado para assumir o título de duque de Beja (MAGALHÃES, 1997), além de ter se tornado mestre da Ordem de Cristo em 1484, também foi condestável do Reino e fronteiro-mor de Antre Tejo e Odiana (CRUZ, 1970).

D. Manuel tinha sido o garantidor da paz entre Portugal e Castela, permanecendo no reino vizinho até que se realizasse o casamento do príncipe D. Afonso com a infanta D. Isabel, filha dos Reis Católicos. É nesse mesmo período, antes de tornar-se herdeiro do trono, que recebeu como divisa a figura da esfera armilar, elemento heráldico que apareceria em profusão nas obras arquitetônicas realizadas por iniciativa real. A escolha dessa divisa é justificada por Damião de Góis (1502-1574) pelo uso que os matemáticos faziam dessa forma para representar o céu e a Terra, sendo já um sinal profético, segundo o cronista, da entrega que o rei lhe faria do seu reino e do processo de expansão e construção de um império marítimo. Nas palavras de Damião de Góis:

Neste tempo dom Emanuel nam era casado, nem tinha tomado diuisa, segundo costume dos príncipes, pelo que el Rei dom João lhe deu por diuisa ha figura da Sphera, perque los Mathematicos representão ha forma de toda ha machina do ceo, & terra, com todolos outros elementos, cousa despantar, & que parece que não careceo de mistério prophetivo, porque alli quomo estaua ordenado per Deos, que ele houuesse de ser herdeiro

del Rei dom Ioão, ali quis que no mesmo Rei a quem havia de succeder, lhe desse huma tal diusa, per cuja figura se demostrasse ha entrega, & cessam, que lhe já fazia, pera quomo seu herdeiro prosseguir depois de sua morte, na verdadeira aução que tinha na conquista, & domínio da Asia, & Africa, quomo fez com muito louuor seu, & honra destes Regnos. (GOIS, 1749: 05)

A riqueza do comércio atlântico, as possibilidades de fortalecimento de seu poder e as vantagens de um governo marcado pela paz permitiram ao rei construir uma imagem grandiosa de si, imagem que em grande medida estava expressa em Santa Maria de Belém. Daquele que tinha possibilidade muito remota de se tornar o governante de Portugal, para o monarca que viu os portugueses chegarem à Índia e ao Brasil, que também fora jurado herdeiro de Castela e cuja divisa dada por D. João II era a esfera armilar, sinal profético da grandeza de seus feitos. Garcia de Resende (1470-1536) também apresenta em sua Miscelânea um resumo da vida e ascensão ao poder de Dom Manuel:

El Rey dom Manuel era
filho mais moço de iffante,
teue por diuisa de esphera,
esperou, foy tanto auante,
quanto sua honra prospera:
he muyto para espantar,
que por elle vir herdar
seis herdeiros falleceram,
hos quaes todos ouueram
antes delle de reynar.

Rey e Principe se vio
de Castella, e la andou,
di a pouco descubrio
ha India, e ha tomou,
como todo ho mundo ouuio,
toando reynos, e terras

por muy guerreadas guerras,
ganhando toda ha riqueza
do Soldam e de Veneza,
sobjugando mares, serras.

Vimoslhe fazer Belem
cõ ha gram torre no mar,
has casas do almazem
com armada sem par
fez soo el Rey que Deos tem:
vimos seu edificar,
no Reyno fazer alçar
paços, igrejas, mosteiros,
grandes pouos, caualleiros,
vi ho reyno renouar.

Outro mundo encuberto
vimos entam descobrir,
que se tinha por incerto. (RESENDE, 1973: 343)

Com a morte do príncipe D. Afonso poucos meses depois de ter se casado, D. João II fez de D. Manuel seu sucessor. Damião Góis, além de apresentar as principais cláusulas do testamento de D. João II indica que essa sucessão não era apenas o desejo do antecessor, mas apresentava aquele que era necessariamente o novo governante legítimo naquela situação:

De maneira, que el Rei dom Emanuel, era neto del Rei dom Duarte, & bisneto del Rei dom Ioão primeiro, & sobrinho del Rei dom Afonso quinto, & primo com irmão del Rei dom Ioão segundo, a quem succedeo, per rezão da qual progenia elle era direito, & ligitimo herdeiro del Rei dom Ioão, falecendo sem filhos de ligitimo matrimonio, quomo faleceo, & pois tenho dicto de sua real progenia, & direita successão nestes Regnos aqui-llo que abasta pera se saber quão ligitamente

era esta herança sua [...]. (GOIS, 1749: 05).

Na crônica de D. João II, de Garcia de Resende, a discussão sobre a legitimidade do herdeiro não é apresentada, indicando apenas que D. Manuel foi apresentado como sucessor de direito no testamento do monarca antes de seu falecimento, deixando algumas considerações sobre como deveria tratar o filho bastardo do rei falecido, D. Jorge, que seria vassalo do novo governante (RESENDE, 1973).

Ao se tornar o novo governante Português, Dom Manuel se casou em Castela com a infanta D. Isabel, filha dos Reis Católicos e viúva do príncipe português D. Afonso, mantendo a aliança que fora selada por D. João II. Pouco depois desse casamento, D. Isabel se tornou herdeira de Castela, sendo jurada com seu marido herdeiros de Castela (GOIS, 1749: 297).

Quando sua primeira esposa morreu no parto de seu primogênito, D. Manuel casou-se com outra filha dos Reis Católicos, Maria de Aragão. Com sua segunda esposa teve muitos filhos, entre eles dois futuros monarcas de Portugal, D. João III e D. Henrique I, além da imperatriz D. Isabel, que se casaria com o imperador Carlos V e seria mãe de Felipe II. Dona Maria seria a rainha consorte durante a maior parte do reinado de D. Manuel e aquela que seria enterrada junto ao rei e representada na porta de entrada também ao seu lado em Santa Maria de Belém.

Após ficar viúvo pela segunda vez, Dom Manuel ainda casou-se novamente com uma infanta de castelhana, D. Leonor, em 1518, que antes estava prometida ao príncipe herdeiro. D. Leonor era irmã de Carlos V, neta dos Reis Católicos por linha materna. Além de manter a política de casamento e alianças com Castela, a insistência nos casamentos com infantas castelhanas marcava o desejo de unir as duas coroas em favor de Portugal, o que

seria reforçado com o casamento de seu filho e herdeiro, D. João, com Catarina de Áustria, também irmã de Carlos V.

As alianças matrimoniais entre Portugal e Castela também marcavam a cooperação e apoio no que diz respeito à hegemonia no comércio no Atlântico, sobretudo a partir da subida ao trono de Carlos V. Em 1494, pelo Tratado de Tordesilhas, as novas conquistas passavam a ser zonas de influência portuguesas e castelhanas. Nesse momento em que as expedições portuguesas avançavam na costa africana, a figura do infante Dom Henrique, grande incentivador das navegações, passou a figurar como imagem central na propaganda de D. Manuel, que se colocava como seu sucessor na política de expansão marítima lusitana.

Os avanços no Norte da África eram narrados pelos cronistas em tom de Cruzada, de defesa da fé cristã frente ao Islamismo. Se Portugal tinha se formado a partir da expulsão dos muçulmanos da Península Ibérica, agora o reino se lançava fora de seus limites peninsulares para barrar o avanço de seu inimigo na fé. Enquanto os reis europeus lutavam entre si, os portugueses eram verdadeiramente bons cristãos, pois não enfraqueciam a Cristandade em guerras internas, como lamenta Resende, “tam perseguida a Igreja, / De cristãos mais q de mouros” (RESENDE, 1973: 335). Faziam ainda melhor, pois lutavam com o contra os muçulmanos fora da Europa: “Que já sendo mais a jeito / tal empresa do que jaz, / ele a tomara a pecto, / como em Africa tem feyto, / e continuo em Asia faz, / e toma villas, cidades, / Reynos, e comunidades / com vitoriosa mam. / ele he vero Christam / por seu esforço, e bondades.” (RESENDE, 1973: 337).

D. Manuel I era continuador desse projeto de expansão, que foi se construindo aos pouco a cada reinado, no

entanto, ao alcançar a glória de chegar à Índia e verificar a ampliação das possibilidades de poder e riqueza com as navegações quis apresentar seu reinado como um recomeço, escolhendo assim para seu panteão um novo Mosteiro na Foz do Tejo, em Lisboa e entregando essa casa aos monges jerônimos.

Inicialmente D. Manuel pretendia ser enterrado no mosteiro da Batalha, como fizeram todos os monarcas da Dinastia de Avis antes dele, o que justificaria os investimentos em obras que realizou nas Capelas Imperfeitas. Segundo Buesco (2000), a mudança da Batalha para Belém reforçava a imagem da providência agindo na chegada ao poder de D. Manuel, aquele que não estava em linha direta na sucessão ao trono, mas que por muitos infortúnios tinha se tornado rei em um contexto de grandes conquistas para o reino e por isso a escolha de não se enterrar no mesmo local em que os seus sucessores, reforçando o momento de inflexão de seu reinado.

A escolha por construir um novo mosteiro para ser sua última morada é apresentado pelos autores ressaltando os motivos para se construir esse edifício, para se escolher a foz do Tejo para se construir esse monumento, a beleza dessa casa religiosa e como ele dignificava a cidade de Lisboa.

Damião de Góis, Garcia de Resende e João de Barros apresentaram a iniciativa de D. Manuel I de edificar completamente inserida nas glórias das conquistas ultramarinas. A localização do relato sobre a construção sempre se encontra na narrativa próximo à chegada da Índia para não restar dúvidas de que são essas glórias que motivam tão grandioso agradecimento à Virgem Maria, protetora do reino. Nas obras dedicadas à cidade de Lisboa, como “Da fábrica que falece a cidade de Lisboa”, de Francisco de Holanda, e a “Descrição da Cidade de Lisboa”, de Damião de Góis o monumento de D.

Manuel é colocado com um dos edifícios de destaque da cidade.

Francisco de Holanda (1517-1585) foi um importante pintor português atuante no século XVI, que fora enviado à Itália durante o reinado de Dom João III (1502-1557) para estudar a pintura *alla antica* e que em seu retorno a Portugal escreveu a obra “Da fábrica que falece a cidade de Lisboa”, em 1571, endereçada ao jovem rei D. Sebastião I (1554-1578), para apresentar ao monarca as obras que faltavam à Lisboa para dar-lhe a dignidade de capital e porta de entrada de gentes e produtos do Império Ultramarino. Nessa obra o Mosteiro de Santa Maria de Belém aparece apenas brevemente como uma das obras que engrandecem, sendo exemplo claro do quanto Dom Manuel poderia ter engrandecido ainda mais a cidade se tivesse vivido mais. O autor valorizada a cidade por sua riqueza recente e também por sua antiguidade, que seria anterior à de Roma, fundada pelo próprio Ulisses depois da Guerra de Tróia, ou mesmo por Hércules, demonstrando um esforço retórico encomiástico de dar à cabeça do reino dignidade em seu passado, que se espelhava no presente de conquistas. Dom Manuel teria, nesse sentido, sido um dos principais promotores de obras que davam a cidade aspecto decoroso em relação a sua posição como capital imperial, especialmente com a construção de Santa Maria de Belém: “El-Rei Dom Manuel, que com o triunfo e vitória da Índia quase a [cidade de Lisboa] renovou de todo [...] e assim mesmo com o sumptuoso Monastério de Belém, e Torre, e com a Misericórdia.” (HOLLANDA, 1984).

As obras que tratavam especificamente da cidade encontravam em seu contexto de recepção a preocupação crescente com o reordenamento durante o reinado de D. Manuel, que mudou o espaço do poder por excelência que era o Paço da Colina para a Ribeira, encontrando-se os espaços da governança aliados aos equipamentos necessários ao comércio ultramarino, como armazéns e alfândega. Segundo Paulo Pereira, a edificação do novo Paço da

Ribeira estava em concordância com as ações manuelinas de afirmação de seu poder régio, de propaganda política, transpondo aqui o conceito apresentado nos trabalhos de Fernando Bouza Álvares (1998). Nas palavras de Pereira: “[...] edificação do novo Paço, que não tinha quaisquer precedentes europeus, inscreve-se numa acção política tipicamente »manuelina«, [...] obedece a princípios de afirmação incontestável do poder real e de centralismo régio,[...] (PEREIRA, 2006: 03)

A política urbanística de Dom Manuel, que passou a realizar inúmeras intervenções em Lisboa, como a abertura de novas ruas, remodelação e abertura de chafarizes, criação de novas leis urbanas entre 1498 e 1502 para disciplinar ou impedir novas construções, reforçava a imagem da cidade sendo criada a partir do desejo e do controle régio, enfatizando o protagonismo do rei e o discurso imagético de renovação e inflexão dos rumos de Portugal em seu reinado, que é também expresso nas obras escritas sobre seu governo e sobre a cidade de Lisboa. Dentro dessa política o mosteiro de Santa Maria de Belém tinha destaque, pois guardaria o corpo e a memória de seu fundador às gerações futuras.

Na “Descrição da Cidade de Lisboa”, de Damião de Góis, Lisboa e Sevilha são apresentadas como as rainhas dos oceanos. Lisboa é a responsável por ordenar o império ultramarino português que estava em construção, de criar as leis que deveriam ser seguidas em muitas terras distantes, cujos governantes eram novos vassallos do rei português. Além do mosteiro de Belém e sua torre na foz do Tejo, os edifícios mais elogiados por Góis, que davam dignidade à cidade, eram aqueles construídos por iniciativa régia para ser uma capital, os monumentos públicos, com destaque para sete construções: o Templo da Misericórdia, o Hospital de Todos os Santos, o armazém e a alfândega (mandados construir por D. João III), a Casa da Índia (para onde iam os produtos do comércio

ultramarino) e o depósito de armas (para conquista do Oriente). Damião de Góis constrói uma imagem ideal e elogiosa da conquista, livre de conflitos, fracassos, assim como uma visão gloriosa de Lisboa como capital imperial (GOIS, 2001).

A descrição de Góis para o mosteiro de Belém é bastante breve em sua obra sobre Lisboa, apenas indicando onde se localiza o mosteiro, que ali também se encontrava o mausoléu de D. Manuel, guardado pela Ordem de São Jerônimo e que fora terminado por D. João III.

A não descrição atenta de nenhum aspecto do monumento nessa obra de Damião de Góis é compreensível por pretender dar uma imagem ampla da cidade, sobretudo ressaltando seu papel como uma capital imperial, valorizando a antiguidade do povoamento, a filiação às narrativas de fundação de cidades por Ulisses, a luta contra os muçulmanos, os templos que demonstram a adesão e comprometimento com a fé cristã e os edifícios públicos relacionados ao comércio ultramarino.

Tanto nas obras de descrição e elogio, quanto naquelas que se prestavam a dar conselhos para melhorar a cidade, o Mosteiro de Belém aparece como grande obra de D. Manuel e edifício de destaque na cidade de Lisboa. Dentro das obras históricas, sua descrição é bastante sucinta, mas deixa clara sua importância como a obra que guardava a memória do reinado do venturoso e o os feitos dos portugueses nas navegações.

Segundo Damião de Góis, na Crônica de D. Manuel, o infante Dom Henrique tinha edificado casas de oração em todos os portos de onde partiam as naus para as viagens à África que o príncipe incentivava, pois assim aqueles que iriam se arriscar no Oceano podiam receber os sacramentos dos religiosos ali presentes. Entre essas edificações havia uma no Restelo, próximo a Lisboa, na Foz do Tejo, de onde mais naus partiam. Essa casa fora

entregue aos cavaleiros da Ordem de Cristo, da qual o infante era o mestre, título que depois também seria ocupado pelo Venturoso. Em 1496, Dom Manuel pediu autorização ao papa para transformar essa igreja em um mosteiro de São Jerônimo, o que foi aceito. Em troca dessa aprovação, o papa Alexandre VI, em sua bula *Eximiae devotionis*, indicava algumas obrigações ao rei, como realizar missa cotidiana no local em favor da alma do infante D. Henrique, atender os marinheiros e peregrinos que desejassem se confessar e receber a eucaristia (SANTOS, 1984).

As narrativas sobre a origem do mosteiro de Santa Maria de Belém frequentemente repetem a história da transformação da ermida fundada pelo infante Dom Henrique em um mosteiro e a transferência dos cavaleiros de Cristo para uma antiga sinagoga que fora transformada em igreja de Nossa Senhora da Conceição. Porém, Rafael Moreira aponta que a ermida do infante dom Henrique “não era uma simples ermida mas uma igreja, dotada de instalações e com capacidade suficiente para algumas centenas de pessoas.” (MOREIRA, 1992: 28). Moreira também aponta que as narrativas sobre a ligação entre o Mosteiro de Santa Maria de Belém e a viagem de Vasco da Gama são posteriores a sua construção. Mas não era necessário grande esforço para fazer a associação entre a viagem de Vasco da Gama e a edificação como um agradecimento pelos sucessos portugueses no mar, mesmo sendo apresentada posteriormente, não é incoerente com as ações do monarca.

Damião de Góis, na “Crônica de D. Manuel”, ao escrever sobre primeiros anos de seu reinado, trata da questão da expulsão dos judeus, da partida de Vasco da Gama, o primeiro casamento, com Isabel, das alianças com os reinos vizinhos, a morte no parto da rainha após pouco mais de um ano de casamento, do novo casamento com a irmã de sua falecida esposa e da Fundação do Mosteiro de Belém, junto com a torre. O capítulo menciona a fundação anterior do in-

fante Dom Henrique e a substituição da ermida do infante pelo suntuoso monastério edificado por D. Manuel I. Além das motivações do monarca, a escolha do nome e do local é apresentada pelo cronista. Era Nossa Senhora de Belém, porque dali todas as naus saíam, era frequentado por povos de todas as partes do mundo, que deviam ter um local para rezar, receber sacramentos e ouvir missa. As três motivações dessa fundação eram o agradecimento à Virgem pela chegada à Índia, dar igreja aqueles que frequentavam Belém devido ao porto do local e ser sepultura digna de rei tão valoroso.

É importante ressaltar que Belém é o único edifício que recebe um capítulo inteiro para tratar de seu significado dentro do reinado de Dom Manuel na crônica de Góis. As demais edificações do rei são agrupadas no capítulo intitulado: “Das Igrejas, mosteiros, ospitais castelos fortalezas, & outras obras que el Rei dom Emanuel fez do novo, E mandou reparar, E dos lugares que ganhou aos mouros em Africa, E em Asia”. Nesse capítulo o destaque também é Belém, obra pela qual inicia o texto. As anotações sobre os demais edifícios construídos ou reparados por D. Manuel I apresentam-se como uma listagem dos nomes, eventualmente com referência à localização, ou edifício que estava no mesmo local anteriormente.

O Mosteiro de Belém também é lembrado por João de Barros (c.1496-1570), em sua obra “Décadas da Ásia”. Na primeira década, capítulo XII, o autor trata especificamente dessa fundação. O rei, como imitador do infante, edificava ali um monastério digno da grandeza que seu império vinha alcançando:

El-rei Dom Manuel, como imitador deste santo e católico avoengo, vendo que sucedera a este infante em ser governador e perpétuo administrador da ordem da milícia de Cristo, e assim prosseguiu este descobri-

mento, tanto que veio Vasco da Gama, em que se terminou a esperança de tantos anos que era o descobrimento da Índia, quis como premicias desta mercê que recebia de Deus em louvor de sua madre (a quem o infante tinha tomado por sua protectora para esta obra) fundar um sumptuoso templo na ermida da vocação de Belém. (BARROS, 1945: 94).

A escolha do local aparece com destaque na apresentação de Belém por João de Barros. Era de onde tinham partido as naus esperançosas, desde o infante Dom Henrique, que chegariam finalmente à Índia. Além de local de saída, Belém era a porta de entrada e primeira imagem ao se chegar por mar a Lisboa. Por isso o mosteiro era a primeira impressão que teriam os viajantes a chegar em uma cidade que enriquecia e que além de ser precisava parecer poderosa. Assim coloca Barros:

[...] procedeu da mais notável e maravilhosa obra que os homens viram, pois por ela foi o mundo estimado em mais do que se dele cuidava antes que descobríssemos esta sua tão grande parte, convinha que numa tal memória de gratificação fosse feita em lugar onde as nações de tão várias gentes como o mundo tem, quando entrassem neste Reino a primeira cousa que vissem, fosse aquele sumptuoso edificio fundado, das vistorias de toda a redondeza delle. (BARROS, 1945: 94-5).

Segundo o discurso de Barros, o mosteiro era como um pórtico, cumprindo o mesmo papel de um templo de Júpiter para os antigos romanos na entrada da cidade, para Lisboa celebrar as vitórias portuguesas, "um templo dedicado áquele vivo e divino templo que é a madre de Deus da vocação de Belém" (BARROS, 1945: 95). Mais uma vez a comparação com os antigos exaltava o presente. Com

a imagem da Virgem, Barros reforça a missão cristã contra infiéis e pagãos contida na Expansão Marítima:

Porque como nêste auto de ser madre e virgem, triunfou do príncipe das trevas, dando espiritual vitória a todo gênero humano, assim era cousa mui justa que os triunfos das temporais vitórias que por suas intercessões os Portugueses haviam daver dos príncipes e reis das trevas da infidelidade de todo paganismo e mouros daquelas pârtes do oriente, quando entrássem pela barra de Restelo com as naus carregadas deles, achassem casa sua tão grande para os recolher, como ela fora liberal em conceder as petições deles nos autos das necessidades. (BARROS, 1945-6, p.94-95).

O discurso sobre as conquistas como missão de defesa e expansão do cristianismo e de favorecimento divino nas vitórias lusitanas, por isso mesmo a principal obra de Dom Manuel era um agradecimento à Virgem Maria por sua proteção, fazia parte de um ambiente de reforço do passado e da imagem da Reconquista como justificativa para uma vocação lusitana de luta contra os muçulmanos. Nesse sentido, também havia especial interesse em D. Afonso Henriques por parte de Dom Manuel I, que buscava colocar-se também como seu continuador. D. Afonso Henriques, primeiro monarca português, era apresentado como um governante escolhido por Deus, cujo corpo encontrava-se incorrupto na abertura de seu túmulo em 1520 (BUESCO, 2000). O mito do milagre de Ourique estava se consolidando nas décadas anteriores ao reinado de D. Manuel. Assim escreve Damião de Góis em sua *Descrição da Cidade de Lisboa*:

Afonso, depois de muitos e preclaros feitos, levado a cabo em favor da fé cristã, indo combater contra cinco poderosíssimos reis mouros, nos Campos de Ourique, perto de Castro Verde, foi eleito, aclamado e jurado rei pelos soldados no próprio acampamento. Queria êle opor-se, mas todos à uma clamavam que não convinha que homens guerreiros fossem travar combate tão difícil contra reis tão famosos, a não ser sob a bandeira real. Assim se fêz, e os cinco reis mouros foram derrotados num só combate.

Escrevem os nossos historiadores que, antes de entrar na refrega, Afonso vira no ar a Cristo, posto na Cruz; que o senhor lhe prometera a vitória mas o rei, inflamado pela fé, respondera assim: ‘Eu creio firmemente que Vós sois o Filho de Deus e verdadeiro Salvador do Mundo; por isso não é preciso que a mim Vós mostreis. Ide, mostrai-vos aos inimigos da nossa religião, para nós não sofrermos tamanhas desgraças e para eles acreditarem em Vós e conhecerem que só com a Vossa morte, o mundo vive e se salva’. (GOIS, 2001: 32-33)

A superioridade numérica dos exércitos muçulmanos e a completa confiança de D. Afonso Henrique na imagem santa que vira e em suas palavras marca o relato miraculoso que foi bastante difundido nos séculos XV e XVI como mito fundador do reino de Portugal.

Góis continua sua narrativa explicando como o escudo de armas dos reis portugueses expressava a ligação com Cristo, lembrava o milagre e a proteção de Cristo aos seus monarcas. Os cinco escudetes azuis seriam para lembrar a vitória de D. Afonso Henriques em Ourique contra os cinco reis muçulmanos com seus exércitos. Os cinco pontos

brancos nos escudetes significavam as chagas de Cristo. O escudo de armas dos reis era anterior à construção do mito de Ourique, mas com a nova narrativa associada a ele os reis expressavam a missão desse reino de propagar a fé em Cristo, desde sua origem, com Afonso Henriques, até aqueles tempos, com a Expansão Ultramarina:

Por isso, os reis portugueses, depois daquela vitória tão extraordinária adoptaram para a sua bandeira o simbolismo glorioso e misterioso desses sinais. E assim como Cristo no-los concedeu milagrosamente, assim nós, em retôrno, guiados por eles e militando sob a sua proteção, propagámos e dilatámos, como o nosso esforço e actividade, através do mundo inteiro, mais ampla e mais eficazmente do que nunca, a fé do mesmo Cristo. (GOIS, 2001: 33-34)

Antes do século XV, os relatos da batalha Batalha de Ourique tratavam apenas dos aspectos militares, sem qualquer referência a eventos sobrenaturais, sendo o relato mais antigo do milagre um pequeno texto de 1416, intitulado ‘De Ministerio Armorum’, que apresenta sua relação com as armas nacionais. O mito também aparece na ‘Crónica dos Sete Primeiros Reis de Portugal’, de 1419; na ‘Segunda Chronica Breve de Santa Cruz de Coimbra’ (1451); na ‘Crónica d’El-Rei D. Afonso Henriques’, de Duarte de Galvão (1505), entre outros autores do século XV. Gil Vicente, Sá de Miranda, Antonio Ferreira, João de Barros, Damião de Góis, André de Resende, Jerónimo Osório foram alguns dos autores responsáveis por difundir a narrativa sobre esse evento milagroso. A partir desses relatos, no século XVI se iniciam as primeiras tentativas de canonização de D. Afonso Henriques no final do reinado de D. João III (BUESCO, 2000).



Figura 5: Portal Lateral da Igreja do Mosteiro de Santa Maria de Belém.

Arcevo pessoal.

A luta contra o infiel nas Guerras de Reconquista e na Expansão Ultramarina era ponto central da imagem de D. Manuel como governante, reforçado no discurso sobre a heráldica régia, que era profusamente utilizada como elemento ornamental da arquitetura que recebia seu mecenato.

Em geral os aspectos arquitetônicos do mosteiro são pouco explorados pelos autores portugueses. Porém, dois aspectos do edifício são valorizados: o portal principal (axial) e o portal lateral (sul, ou também travessa). Assim é apresentado por Damião de Góis o portal lateral:

[...] he a môr, & mais sumptuosa, na qual mandou por em pè, na columna do meo da porta, a imagem do Infante dom Henrique primeiro author destas nauegações, talhada de vulto em pedra, armado com cota darmas, & a espada nua na mão, aleuantada pera riba, do qual modo se afigurão todollos Reis, & príncipes que em pessoa se acharão em feitos

de guerra, & nelles forão vencedores.(GOIS, 1749: 66)

A mais bela, suntuosa e visível entrada da Igreja do mosteiro era a porta em que a figura central era o Infante Dom Henrique, que não representava apenas aquele príncipe, mas todos aqueles grandes guerreiros da casa real que tinham construído as vitórias do reino, em especial, podemos considerar que está implícito, as vitórias em África e Ásia e as vitórias em nome da fé. Esse portal comunicava a igreja ao espaço exterior em que ocorriam grandes cerimônias, como procissões, festividades relacionadas às navegações.

Segundo Pedro Dias (1993), analisando os livros de pagamento do mosteiro, em dezembro de 1518, o portal sul, ou porta travessa, já estaria finalizado, sendo que suas obras foram dirigidas por João de Castilho, realizadas ainda no momento em que D. Manuel estava presente no controle das obras.

O portal sul tem 32 metros de altura e 12 de largura. No centro da composição está a estátua de Nossa Senhora dos Reis. Logo abaixo dessa imagem e mais próxima da porta está a estátua do infante Dom Henrique. Ainda no eixo central da composição, acima de todas as imagens, está o Arcanjo S. Miguel. Na parte mais baixa das estátuas do portal, mais terrena, estão apresentadas as armas de Portugal que, como apresentamos anteriormente, retomavam a memória do Milagre de Ourique. Acima da imagem da Virgem, estão as estátuas de S. Jerônimo, Santo Agostinho, São Gregório Magno e Santo Ambrósio, doutores da Igreja. Abaixo dessas imagens, na mesma altura da Virgem, estão as estátuas de Santa Catarina, Santa Apolônia, Santa Anastásia, Santa Luzia. Nesse portal ainda estão representados os profetas Daniel, Ezequiel, Jeremias e Isaías, os pilares da Igreja, São Pedro e São Paulo, e os demais apóstolos. Há também representações de anjos e as medalhas da rainha D. Maria e de D.

Manuel, colocando assim a presença dos monarcas, ainda que de forma discreta. Pelo número de estátuas percebemos a complexidade e destaque desse conjunto escultórico que se apresentavam àqueles que admiravam o edifício a partir do rio.

Góis assim continua, sobre o portal principal:

A outra porta he a principal, posto que não seja tamanha como a porta da tauessa, polo causar huma fermosa, & comprida varanda de pedra talhada, que de sobrella sae de longo do caminho publico, ate o cabo de todollos jardins, & edificio deste mosteiro, sobella qual esta ho dormitorio dos Frades. Nesta mandou el Rei por a sua imagem, de huma parte, assentada em geolhos, em hum setual, suberto de vestido roçantes, & da outra banda, tambem em geolhos, em outro setal a rainha donna Maria sua molher. Estas duas imagens são



Figura 5: Porta axial do Mosteiro de Santa Maria de Belém

Fonte: Pereira (2003: 68).

talhadas de vulto em pedra lioz, & os rostos ambos tirados assaz bem ao natural.(GOIS, 1749:66)

A porta principal, que dava acesso aos fundos da igreja, permitindo a vista direta do altar a quem por ela entrava, era menor e mais modesta. Era a principal, por isso ali convinha que se colocassem as imagens do rei e da rainha, ambas estátuas em atitude de oração, apresentando-os como cristãos que cuidam de suas almas, bem como indicando logo na entrada que aquele espaço guardava seus corpos.

João Barros indica que a escolha de fazer a porta lateral mais suntuosa era uma mostra da magnanimidade do rei:

E foy ainda el Rey tam magnânimo na glória da edificação deste templo de Belém, que tomou pera o lugar de sua imagem e da raynha dona Maria sua molher a porta mais pequena fronteira ao altar mor: e mandou por a imagem daquele excellent Príncipe infante dom Anrique na porta travessa por ser mais principal em vista, armado como oje aparece sobre a coluna do meyo.

[...]“Com a qual obra fica o infante dom Anrique louvado no que fez por louvor de Nossa Senhora, e el-rei dom Manuel com muito maior, porque então se consegue êle dobrado ante Deus por glória, e, acerca dos homens, por fama, quando das nossas obras, por razão dalguma pequena parte, que nelas outrem pôs, lhe queremos dar o todo, e o contrário quando queremos esconder o todo pela parte, que nela posemos.(BARROS, 1945: 97)

A modéstia do rei em dar honra ao infante era ape-

nas aparente, já que guardar a sua memória era também colocar-se como seu herdeiro, reforçar seu pertencimento à casa de Avis e aos seus desejos de expansão que tão afortunadamente tinham culminado com a chegada à Índia durante seu reinado. Além disso, era um jogo engenhoso, de manter o decoro de representar o rei na porta principal, mas dar maior valor ao passado e à tradição que esse mantinha ao fazer a portal lateral mais suntuosa, onde o infante que representa em si o passado glorioso da família real, que continuava a ser engrandecido com a continuidade das conquistas além mar. Numa obra que por si só indicava a inflexão dos rumos do reino em seu governo pelo abandono do panteão dinástico dos Avis no Mosteiro da Batalha, convinha realinhar-se passado e mostrar-se como continuador dos feitos de seus antepassados.

A porta axial, principal segundo a hierarquia dos espaços da igreja, foi realizada por Nicolau de Chanterrene e sua equipe. Em 1517 já deveria estar em Santa Maria de Belém realizando essa obra, mas provavelmente João de Castilho deve ter atuado também aí (DIAS, 1993). Na parte mais alta da composição temos um presépio, novamente fazendo referência à protetora do monastério, com as armas de Portugal logo abaixo, sustentadas por dois anjos. Ao lado esquerdo, a cena da anunciação e ao direito a Virgem com o menino e São José (a Sagrada Família).

Em destaque estão as figuras reais: à direita D. Maria de joelhos com S. João Batista em pé, que era seu santo protetor, e à esquerda D. Manuel também de joelhos, com S. Jerônimo. Pedro Dias considera que a forma como o casal real foi representada nesse portal os colocava como guardiões do templo e adoradores de Cristo Menino, fazendo alusão aos Reis Magos (DIAS, 1993).

Segundo Rafael Moreira, os Reis Magos na Bíblia

eram interpretados teologicamente como uma prefiguração da monarquia sagrada, que também seria a base do poder do rei ungido David, e depois na imagem de Cristo. Dom Manuel se apresenta como todas essas personagens bíblicas, como Rei Mago na escolha do local e da proteção de Nossa Senhora de Belém para esse monastério, como David no claustro, em uma estátua, e como Cristo nas chagas que são recorrentes na decoração do claustro e da abóbada da Igreja, sendo que Damião de Góis apontava a feliz coincidência de ser chamado Emanuel, um dos nomes divinos, e ter se tornado rei, apesar de não ser dos primeiros na linha sucessória ao trono português: “Ihe poserão nome Emanuel, o qual nome He hu[m] dos grandes do Senhor Deos”(GOIS, 1749: 05).

Ainda que breves, as considerações de Garcia de Resende, João de Barros, Damião de Góis e Francisco de Holanda constroem a memória do Mosteiro de Santa Maria de Belém como agradecimento pela Expansão Marítima, que não era direta, mas colocava-se de forma engenhosa, reforçando a memória dessas glórias, que perduraria e seria ressignificada com o nacionalismo do final do século XIX e depois, sobretudo, durante o regime ditatorial salazarista, indicando a eficácia desse discurso que associa o Mosteiro de Santa Maria de Belém às vitórias e conquistas do além mar.

CAPÍTULO 18

REPRESENTAÇÕES TEOLÓGICO-POLÍTICAS NOS DISCURSOS ENCOMIÁSTICOS IBÉRICOS SEISCENTISTAS

Guilherme Amorim de Carvalho¹

Introdução

As práticas letradas ibéricas, de um modo geral, buscavam louvar os méritos de homens ilustres que haviam dedicado suas vidas ao serviço do bem-comum da monarquia e da fé Católica. No que diz respeito aos discursos encomiásticos em honra a governantes, os ditos e feitos dos homenageados, dispostos ao público por meio de representações poético-retóricas, tornavam-se exemplos ideais a serem imitados por todos os representantes das elites que desejassem cumprir o seu papel perante a ordenação temporal e a ordem eterna; isto é, desempenhando sua função política, exercendo a justiça, e, em contrapartida, buscando a bem-aventurança e praticando a caridade.

Nessa perspectiva, os discursos encomiásticos ibéricos, produzidos ao longo do século XVII, constituem objetos de interesse histórico, uma vez que prescreviam valores a serem seguidos por aqueles que ocupavam o topo da hierarquia social, exercendo funções ligadas à defesa e à administração da monarquia. Portanto o foco deste estudo são os ditames morais, religiosos e políticos apresentados no conjunto de documentos selecionados, evitando resumi-los à ideia do valor estético do discurso como um todo. Para tanto, a exemplo de Guilherme Amaral Luz, compreendemos os encômios ibéricos como circunscritos no gênero epidíctico, ou, ao menos, próximos a ele (LUZ, 2013, p. 23).

Nesse tipo de discurso, não se pretendia convencer o auditório acerca de verdades especulativas, mas intensificar a adesão deste a princípios efetivos. Assim, o autor buscava criar um consenso em torno de valores reconhecidos como legítimos pelo público receptor, por meio de um instrumental retórico que lhe permitia ampliar e fortalecer tais valores. Nesse sentido, a eficácia do discurso não deve ser julgada pela sua “qualidade literária subjetiva”, mas a partir de suas finalidades perante o auditório; ou seja, a maior adesão a normas morais aceitas como verdadeiras e, conseqüentemente, o empenho nas ações propostas por elas (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 1996, p. 55).

Essas virtudes morais, assim como os esquemas retóricos que as representavam, eram fundamentadas, em larga medida, pelo pensamento aristotélico-tomista², difundido em Portugal pelas universidades de Coimbra e Évora, e em Espanha, pelas universidades de Salamanca e Alcalá. Entre as ordens religiosas, a de São Domingos foi a maior difusora da doutrina do “Doutor Angélico”. Contudo, vale ressaltar que o tomismo da segunda escolástica não se restringia apenas aos religiosos dominicanos³, mas se estendia aos carmelitas, jesuítas, agostinianos e mesmo alguns franciscanos foram influenciados pelo pensamento de São Tomás de Aquino durante o período pós-tridentino (RODRIGUES, 1974: 297-302).

Assim sendo, os diversos discursos laudatórios ibéricos possuíam o mesmo sentido moral e político, definido pela religião. Esse sentido vinculava política à religião a partir do imaginário acerca da organização social, que tinha como modelo a hierarquia Celestial e a ordem natural da criação. Segundo tal modelo, assim como cada um deveria buscar a salvação de sua alma imortal, a sociedade, regida por aqueles que exerciam a justiça e o poder, tinha como objetivo final o bem-comum, compreendido como o ajuste das atividades po-

líticas aos desígnios divinos, que proporcionava a harmonia social.

Enquanto a religião conferia sentido à atividade política, o governante, ao buscar proporcionar o bem-comum e, portanto, a paz e a concórdia social, também estaria oferecendo à comunidade as condições necessárias para que cada um alcançasse sua própria bem-aventurança. Esse pensamento tinha por base a concepção tomista de que a vontade humana, quando em consonância em relação à divina, tendia sempre ao bem-comum (AQUINO, 2012, primeira seção da segunda parte, questão 9, artigo 1).

De acordo com esse mesmo pensamento, o exercício da justiça era o meio de se alcançar o bem-comum, quando compreendido como o hábito de “dar a cada um o que lhe é de direito”, ou estabelecer a “igualdade dos contratos entre os homens”, fossem esses segundo a lei escrita ou o costume. A justiça deveria observar as regras de conduta da prudência - virtude que estabelecia a justiça por meio de critérios práticos, ou seja, de acordo com aquilo que era considerado justo perante situações particulares e contingentes (AQUINO, 2012, segunda seção da segunda parte, questão 80, artigo 1).

Para São Tomás de Aquino, a justiça e a prudência aproximavam-se da religião: a fim de ser justo para com os homens, devia-se observar a honra dos diversos grupos e pessoas que compunham a sociedade, segundo seu grau de excelência, e também em relação aos diversos benefícios que se recebia delas. De maneira semelhante, era necessário guardar a devida honra a Deus, não apenas enquanto aquele que ocupava o primeiro lugar na sociedade, mas como o princípio da própria existência humana e do governo político (AQUINO, 2012, segunda seção da segunda parte, questão 101, artigo 1).

Não somente a justiça, mas também as relações afetuosas estavam associadas aos campos político e religioso. A

amizade e o amor eram compreendidos como a inclinação natural dos homens de viver em sociedade e colaborar entre si, aproximando-se da caridade cristã, que pressupunha o amor desinteressado aos semelhantes e a Deus. A própria unidade social era vista como fruto de uma tendência natural da população de se reunir “amorosamente” em torno do bom governante (CARDIM, 1999: 24). Desse modo, a caridade dos governantes era vista não apenas em relação ao amor ao próximo e a Deus, mas também ao amor aos súditos, aproximando-se, nesse último caso, da administração da justiça.

Assim, as virtudes e feitos dos governantes deveriam ser baseados no exercício da justiça e da caridade cristã e eram vistos como ajustados à vontade divina, ou Divina Providência, a qual conduzia os homens à bem-aventurança. A bem-aventurança, que era considerada o fim último de todo governo político; em outras palavras, o bem-comum da monarquia era concebido como um meio para se alcançá-la. Portanto, o governante tinha a obrigação de proporcionar à população os meios adequados para que todos pudessem conseguí-la, do contrário, o próprio exercício do poder tornar-se-ia mera vaidade (LUZ, 2008, p. 174).

Para São Tomás de Aquino, havia duas categorias de bem-aventurança, a perfeita e a imperfeita. A perfeita era a visão da essência divina, e só era possível após a morte, pois esta não requeria o corpo físico, senão a alma. A imperfeita era aquela que se poderia alcançar em vida, por meio do entendimento, da especulação e da prática, atributos da prudência. Esta, portanto, necessitava dos sentidos corpóreos para sua realização, enquanto uma operação baseada na retidão da vontade no governo das paixões e apetites instintivos. Assim sendo, esta última era um ordenamento das ações humanas temporais, inspiradas por Deus, para alcançar a bem-aventurança perfeita, e demandava que o homem bem-aventurado se aplicasse continuamente ao exercício das virtudes e das boas obras (AQUINO, 2016, primeira se-

ção da segunda parte, questão 2, artigo 2-3).

Nesse sentido, o propósito final da existência terrena, espiritual e socialmente, era a boa morte, seguida da bem-aventurança - compreendida como a recompensa divina àqueles que cumpriam, por meio da prudência, suas funções dentro da organização social. Em relação aos governantes, sua trajetória política, quando fundamentada por boas obras e virtudes, era compreendida como uma manifestação da Divina Providência para o cumprimento do destino da monarquia. Tendo isso em vista, pode-se dizer que a dimensão política e a religiosa eram indissociáveis.

Sermões como revelações da Luz Divina

Enquanto prática discursiva associada ao poder político e, portanto, inseparável do âmbito religioso, a escrita dos discursos encomiásticos tampouco poderia ser autônoma em relação ao pensamento teológico. A linguagem, tanto quanto as escolhas retóricas dos autores, eram reconhecidas como efeitos da inspiração divina; portanto, os letrados eram reconhecidos e se reconheciam enquanto instrumentos da voz de Deus, a qual revelava, por meio dos discursos, os desígnios da Divina Providência (LUZ, 2013: 72-73).

Portanto, deve-se considerar que os autores dos discursos memoriais não compunham suas obras a partir de padrões românticos ou iluministas, haja vista a ausência de autonomia autoral no âmbito dos letrados do mundo ibérico no século XVII. Como aponta Hansen, isso significava que não havia uma originalidade autônoma e subjetiva na invenção geral dos discursos. O processo criativo do autor seiscentista estava regrado por usos autorizados de temas, representações, efeitos e estratégias retóricas, partilhadas

coletivamente pela comunidade letrada, os quais eram utilizados de acordo com a “memória social de seus bons usos”. Ademais, os letrados também estavam subordinados às instâncias hierárquicas superiores, como ordens, conselhos, universidades e, portanto, deviam observar quais eram os fins de tais instâncias. Nesse sentido, a atividade do autor era definida pelas categorias de pertença ao corpo social e subordinada ao bem-comum deste (HANSEN, 2008, p.181-197).

Dessa forma, a autoridade do autor provinha do seu conhecimento acerca do referencial discursivo que lhe era possível utilizar, como os modelos retóricos clássicos, “preceitos doutrinários aristotélicos, neoplatônicos, patrísticos, escolásticos e neoescolásticos da teologia-política ibérica”, dos quais ele se apropriava e os adaptava nos discursos, por meio de sua intervenção particular e segundo a proposta das instituições às quais ele estava subordinado, assim como das circunstâncias locais e temporais em que ele estava inscrito (HANSEN, 2008:197).

Entretanto, apesar desse elenco pré-definido pela memória dos usos autorizados das representações e recursos retóricos, o processo criativo dos autores ibéricos seiscentistas não era engessado. A imaginação era considerada como a manifestação da Luz de Deus na consciência do letrado, a partir da qual o propósito divino revelava e ordenava as imagens internas, que tornavam inteligíveis as abstrações de ações concretas e objetos materiais (HANSEN, 2008:203-204).

Nessa concepção, a imaginação era a parte do intelecto que elaborava as representações de objetos ausentes, a partir das imagens suscitadas pela iluminação divina, selecionando os temas e as representações adequadas ao tipo e à intenção do discurso proposto. Tal iluminação divina permitia estabelecer relações extraordinárias entre obje-

tos e conceitos. Assim as representações retóricas, como as metáforas, eram concebidas como efeitos da Luz de Deus na consciência do autor, que ao revelar abstratamente aspectos inteligíveis de uma matéria, evidenciava a presença divina nesse processo criativo (HANSEN, 2008:203-204).

As imagens metafóricas, elaboradas pelos autores dos discursos, eram consideradas representações exteriorizadas de conceitos que participavam da iluminação de Deus. Nessa perspectiva, todas as imagens assim criadas eram análogas às contidas na Luz Divina, elas também se aproximavam entre si, pois eram efeitos da mesma “Causa luminosa”. Deste modo, era possível, aos autores, aproximar imagens e conceitos bastante distantes, o que se denominava *agudeza*. Quanto maior a agudeza, mais se evidenciava a manifestação da Luz Divina na criação do discurso (HANSEN, 2008:208).

Com a valorização da imaginação e da agudeza enquanto eixos centrais na criação dos discursos, os autores contavam com várias possibilidades de arranjos de representações e recursos retóricos, ainda que ordenados a partir de modelos pré-definidos. Pode-se dizer, metaforicamente, que os autores dispunham seus textos como um “xadrez de palavras”, no qual a agudeza correspondia aos “lances” efetuados, os quais combinavam argumentos e representações, enquanto o *engenho* era o conhecimento que o autor possuía acerca das regras que delimitavam as combinações de palavras, em outras palavras, o engenho era a capacidade técnica do autor aplicada à sua agudeza (HANSEN, 2008;209).

Por meio de seu engenho e agudeza, os autores dos sermões apresentavam os ditos e feitos dos homenageados como sinais da Divina Providência. Na idade Moderna, os sinais eram formas de se conhecer a realidade de acordo com o modelo católico do Sacramento Eucarístico, o qual fazia coincidir o sinal sensível com mistério divino. Esse mo-

delo pressupunha que Deus se apresentava (se fazia presente) no mundo sensível, por meio de impressões ou vestígios. Contudo, ainda que o divino se apresentasse na matéria, Ele o fazia de uma maneira pouco explícita, ocultando sua natureza substancial. Isto é, a vontade divina manifestava-se “ocultamente” sob sinais sensíveis, permanecendo sua essência encoberta, nunca completamente visível ou conhecida. Dessa maneira, o sinal poderia, muitas vezes, enganar aquele que o presenciava, tanto pelo seu caráter misterioso, quanto pela condição imperfeita do mundo sensível (MASSIMI, 2005: 134-143).

A decifração dos sinais poderia ser enganosa, portanto era necessário um meio para esclarecer e orientar os homens em relação à visão daquilo que realmente os sinais estavam a comunicar. No caso da trajetória dos bons governantes, representadas como causas segundas da Divina Providência, os sinais da realização temporal da vontade divina deveriam ser interpretados e esclarecidos por figuras de autoridade; isto é, pelos sermonistas e demais autores de discursos encomiásticos, por meio da observância dos esquemas retóricos, regras de verossimilhança e decoro hierárquico (MASSIMI, 2005: 135-143).

Assim, os letrados eram considerados pessoas autorizadas, inspiradas pelo divino para explicar os sinais contidos na natureza e na história, decifrando suas significações para o público. Em outras palavras, a retórica dos autores era um reflexo da “retórica” divina, que se comunicava por meio dos indícios bíblicos, naturais e históricos (PÉCORA, 2008:162-163).

Nesse sentido, Deus *provinha* o mundo com sinais sensíveis de sua presença, interpretados por pessoas autorizadas, para que os homens ordenassem o seu livre arbítrio, mantendo sua vontade direcionada à busca da comunhão com o divino, pois Deus era a causa primeira da vontade dos homens. Sem tais sinais, que a Divindade

instituía no mundo generosamente para que a humanidade alcançasse a bem-aventurança, o homem poderia afastar-se da ordem natural que o conduzia ao Ser divino. Portanto os sermões mobilizavam os sentidos do seu público receptor, para que esse compreendesse os gestos de Deus no mundo de maneira correta, o que o conduziria à salvação (PÉCORA, 2008:162-163).

A ordem divina e a ordenação temporal

Como foi possível perceber até então, os discursos encomiásticos eram definidos por uma “teologia política”, que ocupava lugar central na mentalidade ibérica seiscentista, e vinculava política e religião a partir do mesmo imaginário acerca da sociedade e do poder, segundo o qual a organização político-social tinha como modelo a hierarquia celestial, que conformava a ordenação temporal à ordem transcendental.

Essa concepção de que a ordenação político-social se articulava de acordo com a hierarquia Celestial derivava de uma concepção platônica, que subordinava o mundo sensível ao mundo das ideias. Tal concepção, assim como o próprio conceito de hierarquia, foi retomado de Platão pelo pensador de orientação neoplatônica, Pseudo-Dionísio Areopagita, cujo pensamento teológico e filosófico obteve profunda influência nas sociedades europeias medievais e do início da Idade Moderna (CAMPOS; FRANCO, 2004: 3-4).

A ideia de que a monarquia temporal era um reflexo imperfeito da hierarquia Celestial aparece no famoso tratado de Sebastião César de Meneses⁴, intitulado *Summa politica. Offerecida ao Principe D. Theodosio nosso Senhor*, impresso em 1649. O autor, ao discorrer acerca de como deve ser a educação dos príncipes, afirma que

A primeira lição deve ser dos feitos, & proezas de seus progenitores, & vassallos, com noticias de suas ascendencias, & costumes: pera dar a cada hu o lugar, que lhe compete: porque ainda que a benevolencia deve ser commum pera todos os vassallos; a estimação he justo que tenha seus graos pera o tratamento: pois até na Corte Celestial se distinguem, & aventajão as hyerarquias (MENESES, 1649: 27).

Seguindo por essa lógica, é possível perceber que o governante devia conhecer não apenas a sua ascendência, mas as dos seus vassallos, para “dar a cada um o seu lugar”, isto é, para exercer a justiça temporal à semelhança da justiça divina, a qual ordenava a Corte Celestial distinguindo os seus membros por meio de um escalonamento hierárquico.

Ainda acerca da ideia de que a ordenação político-social era reflexo da ordem Celestial, é interessante analisarmos a dedicatória que o doutor João de Medeiros⁵, auditor geral do Exército da província do Alentejo, fez a Dom António Luís de Meneses, Marquês de Marialva⁶; louvando-o por suas ações enquanto este exerceu o cargo de governador de armas do Alentejo. Essa dedicatória faz parte da obra intitulada *Panegirico a Andre de Albuquerque Ribafria* (1661), mestre de campo general da província do Alentejo, morto na Batalha das Linhas de Elvas⁷, em 1659:

Destribue Deos os Anjos segundo os Ministerios, a que he servido destinàlos; os espiritos menores, sam tutellares de menores emprezas, os Archanjos custodios das soberanias, & elegendo sua Magestade (que Deos oguarde) a Pessoa de V. Exc huma das principais intelligencias da eminente Hierarquia de seus heroes, substituindolhe a jornada que por sua tenra idade nam podia fazer,

mal podia suprirse sua falta de outra sorte, supposto que se nam o ajudavam os annos lhe sobejava o valor nos espiritos. Prezentouse aos Castellanos na Pessoa de V. Exc. para que obrasse a mais gloriosa açã que testemunham os annaes das memorias; poucos astros podem representar ao sol, & poucos conquistadores a hum Rey de Portugal. (CORREIA, 1661, dedicatória).

De acordo com a justiça divina e perfeita, aos espíritos de posições menos elevadas na hierarquia celestial eram delegadas “menores empresas”, enquanto os Archanjos, que ocupavam posições mais próximas a Deus, empreendiam as empresas superiores. Nesse sentido, Medeiros legitima o título conferido a Dom António Luís de Meneses, pois este estaria mais próximo ao rei e, portanto, ocupava um posto mais elevado na hierarquia do reino, sendo reservado para ele o comando do exército na vitória da Batalha das Linhas de Elvas.

É interessante notar que, com essa analogia, o autor também compara Dom António Luís a um “Archanjo custodio”, que era uma das denominações de São Miguel, também conhecido como “Anjo custódio de Portugal” e “protetor dos Exércitos e do Reino”, o que evidencia o valor militar do governador de armas (DILLMANN, 2015: 4).

Após a dedicatória ao marquês de Marialva, João de Medeiros prossegue descrevendo as virtudes

[...] Tinhão os Reys que Deos dava a seu povo este precioso argumento da Alma, se na Republica das abelhas faltara a seu Principe a magestade, experimentàra nellas a falta de obediencia; diz Plutarco que em Pompeo fallava primero á fermosura, que á voz; ao nosso Andre de Albuquerque nem faltou esta rethorica prestancia; vencia seus inimigos com as armas, & com o robusto de sua pessoa, & rendia

seus amigos com a benevolencia & bizarria; que he a galhardia no homem hua certa graça que nam pode ser vista sem ser obedecida; consiste na reciproca uniam das partes, & no bem proporcionar dellas; pello contrario os que desta prerrogativa carecem, destroem o respeito, & submiçam dos povos (CORREIA, 1661, dedicatória).

O autor sugere que o ordenamento social de uma colmeia era um modelo oferecido por Deus para a ordenamento político-social das sociedades humanas e, assim como acontece na sociedade das abelhas, a “majestade” dos monarcas era um fator que inspirava obediência aos súditos. No Antigo Regime das monarquias ibéricas, a razão era compreendida como o exercício da busca da verdade por meio da prudência, que se baseava no equilíbrio entre as faculdades do intelecto e das sensações. Na perspectiva aristotélico-tomista, a razão era sempre natural, no sentido de ser uma potência humana transmitida por Deus aos homens. Portanto a razão tendia ao seu fim último, concebido como o conhecimento do Mistério Divino impresso na natureza; nesse caso, a relação ente a magestade do rei e a obediência dos súditos, observável a partir da “república das abelhas” (MASSIMI, 2005: 99-138).

Na concepção clássica de majestade, esta era tida como a grandeza e a soberania de um governo, consequentemente, majestade também era um atributo de quem governava, ou representava o governo. Nesse sentido, a majestade régia era considerada a nobreza mais elevada dentro da monarquia, que suscitava a veneração ao rei por parte dos súditos, o monarca era considerado um representante da majestade divina (MARAVALL, 1997: 224).

Entretanto, o conceito de majestade ou *maiestas* também se fundamentava na fama pública do governante, relacionando-se às maneiras de demonstrar sua grandeza e

soberania, não somente por meio das vestes e gestos, mas também por demonstrações de benevolência e liberalidade (SOARES, 2011: 536). Assim sendo, a majestade dizia respeito à aparência e à conduta pública do soberano, que representavam o seu poder e inspiravam a obediência nos súditos.

Para João de Medeiros, a obediência e respeito que André de Albuquerque recebia dos seus subordinados devia-se à sua majestade, que correspondia à união proporcional, isto é, justa, da valentia e benevolência na sua pessoa, exteriorizada pela sua galhardia, que era, segundo o autor, uma “certa graça que não pode ser vista sem ser obedecida”.

Essa caracterização de “galhardia” de um homem notável, enquanto a união da valentia e da benevolência em uma medida adequada, que inspirava a obediência nos subordinados ao ser “vista”, também nos remete ao conceito de *afeto*. O *afeto* dizia respeito à adoção de uma postura de resignação perante o “arrebatamento” provocado por uma força superior. O ímpeto de obediência e respeito dos subordinados ao “ver” a “galhardia” de André de Albuquerque, caracterizava uma relação de *afeto*, em uma perspectiva neoplatônica, na qual a sua imagem estética refletia a impressão da Graça Divina em sua pessoa, causando a submissão daqueles que estavam sob seu comando. Assim, o *afeto* se apresentava duplamente: na presença da Graça Divina em André de Albuquerque e na aceitação, por parte dos seus servidores, do efeito que tal influência provocava, subordinando todos os envolvidos à hierarquia natural, e contribuindo para preservar a harmonia do modelo de ordenação político-social (HANSEN, 2008: 205).

Outro documento que traz uma representação interessante do modelo de ordenamento político-social é a *Chronica dos feitos do Conde Dom Pedro de Meneses*⁸, de Gomes Eanes de Zurara⁹, guarda-mor da Torre do Tombo, escrita

e impressa originalmente no século XV, a mando do Rei D. Afonso V de Portugal, e reimpressa entre 1651 e 1700. De acordo com o autor, ao partir de Ceuta, após a tomada da cidade em 1415, Dom João I de Portugal deixou o conde de Vila Real como governador e, nesta ocasião, havia dito aos nobres oficiais que ficaram na cidade:

[...] desde que o mundo foy criado não somente antre homens que são criaturas razoaveis, mas antre as brutais alimarias sempre ha nos grandes ajuntamentos cabeça superior ca doutra guisa pereçerão todolos que se ajuntassem como achareis no Regimento dos principes que muitas vezes em minha camara ledes, & ouvis onde diz alegando o poderoso philosopho que nunca muitas cousas poderião fazer hua se antre ellas não ouvesse hua soó a que principalmente todallas outras fossem endereçadas como se ve na muy deleitosa ordenança a que todallas as outras esguardasem, & esta necessidade conhecida por Aquelle que todallas cousas conhece e sabe lhe faz causa pa poer principais na terra assy como Reys, & Duques, & Condes com todolos outros que pa bom regimento, & governança do mundo pertence, & assy foi esto, & he necessario q não somente entre muitos mas ainda entre poucos se requere sempre algum que tenha cargo, & regimento dos outros (ZURARA, [1651-1700?]: 1 (v)).

De maneira semelhante como ocorre em uma passagem citada anteriormente, extraída do panegírico escrito pelo doutor João Medeiros, segundo a qual a colmeia e a majestade” do “príncipe” das abelhas eram exemplos oferecidos por Deus para que os homens soubessem ordenar adequadamente a sociedade, neste trecho da obra de Zurara, também podemos identifi-

car a questão da lógica que orientava o ordenamento político-social das sociedades ibéricas no século XVII. Tal lógica tinha como base o modelo da ordem Divina, que se revelava aos homens a partir da ordem natural. Nesse sentido, o autor afirma que, fosse nos agrupamentos de homens, dotados de “razão”, fosse nos agrupamentos de animais “brutos”, sempre houve uma “cabeça superior”, a qual todos os demais integrantes do grupo deveriam endereçar-se, caso contrário, pereceriam.

Essas representações prescritivas do mundo natural estavam associadas à ideia de que a natureza se comunicava aos homens por meio de uma linguagem direcionada à edificação moral da humanidade, a qual não poderia ser ignorada, haja vista a sua universalidade. Segundo essa perspectiva, por não serem dotados de razão e, portanto, de livre-arbítrio, os animais e fenômenos da natureza manifestavam diretamente as leis morais criadas por Deus, diferentemente dos homens, que poderiam afastar-se dessas leis pelo mau uso do livre-arbítrio. Assim sendo, os autores seiscentistas consideravam as lições apreendidas por meio do idioma do mundo natural mais valiosas para o governo das repúblicas do que aquelas proporcionadas pela mera especulação da razão humana (MARAVALL, 1997: 60-61).

Ainda segundo Zurara, essa condição natural, de que todo agrupamento de homens ou animais deveria necessariamente ter uma “cabeça”, era algo observável “desde que o mundo foi criado”, por meio da “deleitosa ordenança” que Deus imprimira na natureza, ou seja, era uma disposição que remontava à ordem imemoriável da própria Criação e, portanto, era uma forma das coletividades se relacionarem “naturalmente”, independentemente da vontade dos homens (HESPANHA, 2005: 45).

Dessa forma, a condição natural das coletividades de possuírem necessariamente uma “cabeça” era concebida como uma lei que Deus havia impresso na natureza, isto é a Divindade, por um ato de Graça (causa primeira), instituiu a referida lei aos homens (causa segunda), e aos animais não-humanos (natureza das coisas). Nessa concepção, o fato de que todo agrupamento de seres devia, necessariamente, ser liderado por uma cabeça “principal” estava ligado à noção de direito natural, que era ensinado a todos os seres pela própria natureza (HESPANHA, 2005:45).

Dando continuidade à questão do ordenamento político-social, Zurara prossegue referindo-se ao discurso que o rei Dom João I fez aos fidalgos em Ceuta:

Quereis ainda que voz diga mais dentro nos infernos onde não he al senão trevas, & avorrecimento segundo os Sanctos Doctores dizzem alli ha principes descendentes p desvairadas especiais degraos de officios com q se rege aquella infernal miseria ca cuya sogeição todolos outros guardam obediencia, & senhorio. (ZURARA, [1651-1700?]:1 (v)).

Para reforçar a sua proposição, o rei Dom João I, de acordo com o que nos relata Zurara, afirmou que mesmo no Inferno, onde não há mais nada senão trevas e aborrecimento, existe uma hierarquia “descendente”, ordenada em “desvairados degraos de ofícios”, e à qual se sujeitam todos os príncipes infernais. Ou seja, mesmo a “ordem infernal”, que poderia ser considerada um máximo desvio, não fugia à representação do universo político segundo um caráter natural da ordenação do poder, de acordo com o qual todos os agrupamentos político-sociais deviam necessariamente ser governados por uma “cabeça” ou “principal”.

Nesse sentido, em uma perspectiva “macro”, ape-

sar da existência de uma hierarquia entre essas diversas “ordens” sobrenaturais, naturais e humanas, (Divina, humana, animal e infernal), as inferiores não eram privadas de sua eficácia particular, atuando dentro da jurisdição que lhe era própria, ou seja, nesse caso, o autor nos apresenta uma representação retórica do modelo de ordenamento político-social, segundo o qual a ordem “política” do Inferno, tal qual a ordem temporal, possuía capacidade de autogoverno, e instituiu sua hierarquia à sua maneira, “descendente e desvairada”, isto é, de acordo com a função que era atribuída ao Inferno, e de modo que este pudesse desempenhá-la (HESPANHA, 2005: 45).

As representações retóricas do caráter natural do modelo de ordenação político-social também estão presentes na oração fúnebre que o frei carmelita, José do Espírito Santo¹⁰, proferiu em ocasião das exéquias de Dom João de Lencastre, duque de Aveiro, impressa em 1659¹¹. Acerca do referido tema, o autor nos traz o seguinte:

Na sabedoria da Creação deu Deos hum exemplar de justiça, & igualdade, que todos os Monarchas do mundo devem seguir, & imitar. Creou Deos todas as coisas; a cada hu lhe deo o que lhe era devido por sua condição, & qualidade, ao grande por grande não lhe deo mais, do que lhe pertencia, nem ao pequeno por pequeno lhe negou alguma cousa do que se lhe devia: Creou Deos as aves do Ceo, porem a aguia por ser grande não lhe deo mais do que lhe competia, Creou o minimo passarinho, & por ser pequeno, de nada o privou, do que sua natureza pedia; creou na terra o leão, e por ser grande não lhe deo mais, do que a sua condição convinha, & a formiga por ser pequena, não a excluiu do que sua natureza requeria (ESPÍRITO SAN-

TO, 1659:.18-19).

De acordo com o autor, a ordem da Criação podia ser vislumbrada por meio da observação da variedade de qualidades e condições dos animais, os quais Deus criou e ordenou segundo sua justiça perfeita e que deveria ser imitada por todos os monarcas do mundo. A justiça e “igualdade” dos governantes resumiam-se, assim, em não dar aos grandes mais do que lhes era devido, nem deixar faltar aos pequenos aquilo que eles necessitavam.

Ao falar em igualdade, o autor não poderia estar se referindo ao princípio jurídico contemporâneo da igualdade perante a lei, ou mesmo da igualdade social enquanto objetivo político. Na verdade, o conceito de igualdade, dentro desse contexto discursivo, possuía um significado semântico quase inverso àquele que compreendemos atualmente.

No Antigo Regime ibérico, a igualdade era vista como a equivalência da importância das funções dos diversos corpos sociais na consecução dos objetivos globais da Criação. Isto é, a diferença de funções dos grupos político-sociais não constituía imperfeição ou “menor perfeição” de uns em relação a outros, mas sim, significava que todos os membros do corpo social cooperavam, a seu modo, para o “destino final do mundo”. Essa visão, que compatibilizava a igualdade dos homens perante Deus e a existência de desigualdades e hierarquias políticas, supunha a existência de postos específicos na ordem do mundo e a submissão funcional de uns postos a outros (HESPANHA, 2005: 79).

No plano político, essa ideia gerava uma consideração mais favorável ou “afetuosa” dos laços de subordinação e reforçavam o tratamento discriminatório no plano social; enquanto no plano espiritual, inspirava as associações afetuosas, como a amizade e o amor, e os sentimentos e atitudes a eles associados, tais como a benevolência, a solidariedade e a misericórdia (HESPANHA, 2005: 79-80). As-

sim, a exemplo de Deus, os governantes deveriam ordenar seus súditos com equidade, retribuindo adequadamente os serviços dos nobres, e garantindo o sustento dos mais fracos.

Prudência governativa: a arte que conduz à bem-aventurança

Como apontado anteriormente, as monarquias ibéricas do século XVII reconheciam o exercício do poder político como indissociável do seu fim transcendental, ou seja, a bem-aventurança. Nesse sentido, o papel dos governantes era assegurar o bem-comum das comunidades, que guiaria seus membros para a vida eterna junto a Deus. No intuito de garantir o bem-comum, os governantes deveriam agir com justiça, isto é, provendo a cada um segundo sua posição na hierarquia social, não dando aos grandes mais do que lhes era devido, nem deixando faltar aos pequenos aquilo que eles necessitavam. Entretanto o “agir com justiça” era pautado por uma virtude moral prática: a *prudência*.

Para os autores ibéricos do século XVII, a prudência, enquanto saber de ordem operativa, assemelhava-se à arte, compreendida como potência da alma para a realização de determinadas obras. Dessa maneira, é possível encontrar, nos discursos memoriais, espelhos de príncipes e tratados de bem-morrer, expressões que se referiam à boa vida, à boa morte e à atividade política como sendo artes (MARAVALL, 1997: 242).

No entanto a prudência se diferenciava da arte, pois enquanto esta constituía a boa capacidade de realização de uma obra, a prudência, além disso, conferia ao agente o bom uso dessa capacidade. Nesse sentido, além de uma virtude prática, como a arte, a prudência era considerada

uma virtude moral, pois necessitava da boa ordenação da vontade para a realização de seu fim, ou seja, a boa aplicação da justiça nos diversos âmbitos político-sociais. Assim sendo, a prudência também era mais do que o meio para se alcançar a justiça, era a reta razão da ação particular na condução da vida temporal (MARAVALL, 1997: 242-243).

Acerca da prudência enquanto fundamento do bom governo, Frei Fernando de Santo Agostinho, um religioso da Ordem de São Jerônimo e Examinador das três Ordens Militares, em sua *Oração funebre nas exequias do Rey Dom Manoel* (1686), afirma que as ações, tanto do governante, quanto dos demais homens, devem partir da “razão, & do entendimento; pois quando falta a razão às obras, não he obrar, he faltar na obra, por isso o pecado he defeito” (SANTO AGOSTINHO, 1686, p. 9). Portanto o pecado era considerado uma falha na razão natural de determinada pessoa, que deveria ser suprimida por meio da prudência, enquanto virtude moral.

Ademais da vida temporal, a prudência também deveria ordenar o governante à bem-aventurança, como coloca Giuseppe Aimino¹², em *seu El mausoleo machina erigida en las exequias del Señor Don Luis de Guzman Ponce de Leon* (1668):

El sentido solo se paga de lo que esta delante, sin cuidar lo futuro, pero quien gobierna con la Raçon sus obras, debe, para conseguir el fin regular sus acciones con el entendimiento. Las grandezas que en el mundo se gozan, hacen sinduda que facilmente el hombre se olvide del Cielo; y si descuida en vivir atento, y vigilante [...] no descompusieron a nuestro Principe las grandezas del mundo; antes reconociendolas caducas, puso su coraçõn solamente en los bienes eternos (AIMINO, 1668: 99).

De maneira semelhante, Bartolomé de Molina,

religioso Descalço da ordem de São Francisco, em seu *Breve tratado de las virtudes de don Iuan Garcia Alvarez de Toledo* (1621), também evidencia a prudência do conde de Oropesa y Deleytosa em relação ao ajuste do seu governo com as matérias espirituais:

Pues como el Conde era tan discreto, y de tan gran talento en lo natural, y en espiritual tan alumbrado del Cielo, era fuerça ser en todas sus cosas prudentissimo, y acertado. No las determinava de repente, sino miravalas muy de espacio, y comunicavalas con fidedignos sugetos, y encomendavalas a Dios, sin cuya luz todo es en la tierra, yerro, y desacierto (MOLINA, 1621: 57 (v)).

Assim como Bartolomé de Molina, António dos Arcanjos, religioso da Ordem de São Francisco, lente e ministro da Província do Algarve, no seu *Sermão nas honras que fes a cidade de Tavira na morte do Senhor Dom Joam IV* (1657), evidencia a importância do conselho como fundamento da prudência do governante, de acordo com o frei,

O ser bom politico não consiste em atinar no governo, pois todos os governos do mundo são desatinados, consiste nos desejos de atinar em quem governa; que se só faltas da vontade vem a ser culpas, sò nesta parte os desejos são merecimentos, sò acerta com a politica quem deseja acertar politico, nascem os erros do governo, ou das faltas na experiencia, ou dos sobejos na presumpção, ambos os danos se cortão, na tenção aos que mais sabem, na obediencia aos que melhor entendem, afferar ao discurso proprio não he ser politico, & sò ser attentado em admitir o juizo dos que mais entendem he seguir a politica (ARCANJOS, 1657: 7).

Nessa passagem do sermão de António dos Arcanjos, podemos perceber uma articulação entre a prudência de Dom João IV, que o frei procura evidenciar, e o caráter inconstante do mundo temporal, que se refletia na política. Segundo essa concepção, o autor sugere que um bom governo é medido pela reta vontade do governante, ou seja, pela sua prudência, enquanto suas faltas eram resultado da instabilidade dos assuntos terrenos. Por meio dessa estratégia retórica, António dos Arcanjos busca defender o monarca de quaisquer queixas que o público pudesse ter em relação ao seu exercício régio.

Aqueles que exerciam o poder político possuíam o justo governo dos grupos sociais como eixo operativo e o bem-comum da república enquanto fim. Sob essa ótica, além de ordenar a conduta dos governados, os governantes deveriam ordenar a sua própria, principalmente naquilo que dizia respeito às situações ocasionais relacionadas ao seu ofício e em relação às demandas da opinião comum, que compunham a sua fama (MARAVALL, 1997: 7).

Nesse sentido, Paravicino y Arteaga¹³, em seu *Panegyrico funeral* (1625), interpela seu público acerca da prudência de Filipe III em seu governo: “[...] mas como no regiria justa y dichosamente à los otros, se o à si se rigio tã dichosa y tan justamente, que ni afectos naturales desobedientes a la razón se sospecharon del [...]?” (PARAVICINO y ARTEAGA, 1625: 36).

São Tomás de Aquino denomina esse tipo de prudência, própria daqueles que governam, de *prudência governativa*. A prudência governativa era essencial para o governo da monarquia, em razão do grande poder concedido ao rei, que poderia facilmente se degenerar em tirania, caso este não possuísse as virtudes necessárias para suportar o encargo de governar. Dessa forma, os governantes deveriam exercitar as virtudes governativas para que essas se tornassem hábitos, alcançando a excelência (AQUINO, 2012, primeira seção da segunda parte, questão 105, artigo 1).

Deste modo, enquanto o aprimoramento das virtudes morais fosse suficiente para a boa vida dos homens comuns, eram necessárias àqueles que se encarregavam da administração do reino, virtudes específicas, como a temperança, a liberalidade e a fé; além da memória dos eventos passados, que lhes permitiam o entendimento das situações presentes e a providência para o futuro. Todavia tais virtudes, próprias aos cargos de governo, eram partes integrantes de sua prudência, sendo esta, portanto, fundamento do exercício do poder político (MARAVALL, 1997: 145-146).

Partindo dessa lógica, Cristóbal Pérez de Herrera, em seu *Elogio a las esclarecidas virtudes de del Rey Don Felipe II* (1604), define a prudência como uma virtude que “prefiere la verdad a todas las amistades, promete con discrecion, apresura lo prometido, da mas de lo que prometio; enseña, como se ha de ordenar lo presente, acordarse de lo passado, y proveer en lo futuro” (HERRERA, 1604: 44).

Vale mencionar que a prudência não era compreendida no mesmo sentido maquiavélico da *astúcia*, que pressupunha a utilização de artifícios contrários à moral cristã para a obtenção dos fins políticos, como o fingimento, a intriga e a mentira. Ao contrário, a prudência demandava a cautela e o recato por parte do governante (MARAVALL, 1997: 147). Seguindo essa perspectiva, António da Silva e Sousa¹⁴, em sua *Instrucçam politica de legados* (1656), difere a sagacidade e a malícia, próprias do diabo e dos “prudentes desse século”, da verdadeira prudência, com a qual os príncipes deviam reger suas consciências e seus súditos, tendo em vista o bem-comum e a bem-aventurança (SOUSA, 1656:39-44).

Considerações finais

No presente estudo, buscamos interpretar o conjunto dos discursos analisados, a partir do seu referencial teológico-político em comum, assim como dos seus modelos retórico-poéticos. Com base nisso, foi possível perceber que, segundo o imaginário ibérico seiscentista, a hierarquia social se assemelhava tanto quanto possível à ordem divina. De acordo com tal concepção, da mesma forma que Deus havia concebido a ordem celestial como uma monarquia, os reis, enquanto representantes de Deus no mundo, deveriam estabelecer a sociedade hierarquicamente, zelando pela harmonia entre suas diversas ordens.

Dentro dessa perspectiva, o exercício da justiça, atividade própria dos governantes, baseava-se no princípio da equidade, isto é, dar a cada um o que lhe fosse de direito, segundo o seu estado. Agir com justiça e equidade era o mesmo que respeitar a ordem natural da Criação, seguindo os mesmos princípios da lei divina no âmbito temporal. Sendo assim, a insubordinação à ordenação hierárquica da monarquia expressaria uma recusa à participação na própria vontade divina.

Para exercer a justiça com equidade, preservando a concórdia entre os diversos grupos sociais da monarquia, os governantes deviam pautar-se pela prática da prudência. A prudência baseava-se na razão natural, que era concebida como a maneira pela qual os seres humanos poderiam reconhecer as tendências e necessidades fundamentais da existência temporal, a partir da observação do mundo sensível, e aplicá-las à ação, objetivando seu próprio bem e o bem da comunidade onde habitava.

O fim último da prudência e da razão natural, as-

sim como o de toda atividade humana, era a bem-aventurança. Desse modo, o objetivo do exercício do poder político, isto é, o bem-comum da monarquia, era a condição necessária para que os súditos da Coroa pudessem alcançar a bem-aventurança.

Consequentemente, as obrigações políticas dos governantes não possuíam um sentido apartado do religioso, e as prescrições teológico-políticas apresentadas nos discursos encomiásticos cumpriam um duplo papel: por um lado, serviam como meio para a difusão e conformação das representações hierárquicas do poder e das relações ajustadas entre os estamentos; por outro lado, ensinavam a elite política a compreender sua distinção social como um meio designado por Deus para que eles, ao exercer o poder político, guiassem a população à bem-aventurança.

CAPÍTULO 19

O LOUVOR DA PEONAGEM NAS CRÔNICAS DE GOMES EANES DE ZURARA

Jerry Santos Guimarães¹

As críticas feitas à obra e à atuação de Gomes Eanes de Zurara (c. 1410 – c. 1474) como cronista-mor do reino português incidem sobre três aspectos gerais: o seu estilo, a sua “metodologia” – o que inclui sua probidade enquanto escritor do gênero história –, e o enfoque dado por ele aos nobres enquanto principais, senão únicos, protagonistas da ação narrada. Na maior parte das vezes, seus críticos têm analisado tais aspectos constituintes da narrativa zurariana a partir da comparação com o seu antecessor imediato, Fernão Lopes (138? – 1459 ou 146?), o primeiro a ocupar o cargo de cronista-mor, criado oficialmente pela Casa Real de Avis em 1434. Tal comparação tem sido mormente desfavorável ao cronista de D. Afonso V. No presente texto ocupar-nos-emos do terceiro aspecto da comparação estabelecida pela crítica no decorrer do século XX entre os dois primeiros cronistas-mores de Portugal: aquela que opõe, de um lado, um “cronista do povo”, encarnado por Fernão Lopes, e, do outro, um “cronista da nobreza”, ou ainda “cronista da cavalaria”, personificado por Gomes Eanes de Zurara.

Manuel Rodrigues Lapa, em obra cuja primeira edição data de 1934, defende que Zurara, tanto no que se refere à audição das testemunhas dos eventos que narra quanto no que tange aos personagens de suas crônicas, praticamente só dá atenção a “pessoas graduadas, de alta gerarquia (sic); as miúdas ficavam, em regra, na sombra”. Para este crítico, Gomes Eanes de Zurara amesquina o que teriam sido feitos coletivos na medida em que os

transforma em proezas individuais de poucos heróis, invariavelmente nobres, e cujo *exemplum* máximo é o infante D. Henrique. Defende ainda Rodrigues Lapa que os populares aparecem muito pontualmente na crônica zurariana, e apenas para praticar “alguma feia coisa”, mormente o roubo. Fernão Lopes, por outro lado, mostra-se compreensivo e simpático aos “pobres miúdos”, aos “ventres-ao-sol”, e o povo comum desempenha um “papel tão grande, ou maior ainda do que os fidalgos de raça”, motivo pelo qual suas páginas são “um formigueiro humano”. Rodrigues Lapa argumenta que, embora ambos os cronistas-mores sejam de origem vilã, apenas Lopes não esqueceu de onde veio, o que se reflete inclusive na sua produção crônica. Já Zurara, segundo o autor, deixou-se seduzir pela sua ascensão no ambiente da corte; o fato de ele desprezar o povo miúdo em suas narrativas comprova que Gomes Eanes de Zurara “é o exemplo do intelectual que esquece e como que atraíçoa a sua raça de plebeu” (LAPA, 1977: 417-422).

Quem também destaca a origem popular de Fernão Lopes e um suposto protagonismo que este cronista dá ao povo comum é Arlindo Ribeiro da Cunha. De acordo com este autor, há nas narrativas históricas lopeseanas um emprego “quási exclusivo [...] dos recursos nacionais e populares”. A origem social de Lopes e o protagonismo que ele confere às gentes do povo transparecem, segundo Cunha, no estilo humilde de suas crônicas. No extremo oposto estaria Gomes Eanes de Zurara, o qual, apesar de também ter ascendido de uma condição social inferior, deslumbrou-se com a educação tardia que recebeu na corte e da qual tanto se orgulha a ponto de fazer alarde a todo instante. O povo de onde veio não é contemplado na sua escrita (CUNHA, 1945: 171-175).

O *topos* de um Gomes Eanes de Zurara enquanto “cronista da nobreza”, ou “cronista da cavalaria”, em oposição a um Fernão Lopes “cronista do povo” permanecerá entre boa parte dos seus críticos. Assim ocorre

com António José Saraiva, que em várias obras publicadas na segunda metade do século XX será um dos principais autores responsáveis por atualizar os ajuizamentos neste sentido já feitos por Manuel Rodrigues Lapa e por Arlindo Ribeiro da Cunha.

De acordo com António José Saraiva, Zurara privilegia atos individuais dos cavaleiros ao mesmo tempo em que minimiza “a ação da gente miúda, pela qual manifesta explicitamente desdém” (SARAIVA; LOPES, 1985: 140). Nos recorrentes discursos diretos que emprega em suas narrativas, a “opinião do vulgo, sempre depreciada, só aparece em contraste com a razão do herói” (SARAIVA, 1985: 359). E assim é que o cronista do Marrocos e da Guiné representa um ponto de clivagem em relação a Fernão Lopes. Este, segundo Saraiva, teria sido o cronista das “massas”, das “multidões”, oferecendo aos leitores um sentido de conjunto, sem nem por isso deixar de representar bem os indivíduos quando a narrativa assim o exigia. Já o mesmo não acontece com o seu sucessor:

À crónica de um povo substituiu Zurara a crónica dos heróis, isto é, o panegírico de altas personagens da nobreza, a tal ponto que os Descobrimentos, obra de toda uma nação, aparecem nas suas páginas como obra de um só homem, o infante D. Henrique, protector de Zurara. Em contraposição, a força popular é depreciada e deliberadamente amesquinhada (SARAIVA, 1965: 24-28).

António José Saraiva apresenta-nos a Fernão Lopes como um cronista que não apenas narrou a Revolução de 1383-1385, mas que foi também ele mesmo revolucionário no seu método e no relevo que deu ao povo miúdo. Este é, para Saraiva, o herói em Fernão Lopes, ao passo que em Gomes Eanes de Zurara a gente miúda não tem “qualquer

espírito cavalheiresco e qualquer valor guerreiro. Quando o projector foca a multidão da peonagem, é para a mostrar, depois da batalha, ocupada no saque” (SARAIVA, 1988: 252). Assim, de acordo com António José Saraiva, não estaria de todo ausente a gente miúda do discurso zurariano. Sob o olhar do segundo cronista-mor português, porém, tal chusma, nas poucas vezes em que é referida, é sempre retratada de forma indistinta, pontual, destituída de quaisquer virtudes e sempre a obrar coisas vis.

Que Fernão Lopes não foi “cronista do povo”, mas sim da nobreza fiel ao Mestre de Avis, já o demonstraram alguns autores dos anos 80 e 90 do século passado. Segundo Maria Ângela Beirante (1984: 90-99), o povo miúdo aparece em pontos muito restritos da escrita de Lopes para poder ser tomado como sujeito de suas crônicas. Somente na sua última obra, a *Crónica de D. João I*, é que o povo ganha algum destaque, mas apenas na medida em que apoia a causa do Mestre de Avis e da nobreza que a ele se manteve fiel contra o rei de Castela.

João Gouveia Monteiro (1988:128) demonstrou que Fernão Lopes foi o cronista de uma nobreza ideal, sintetizada no *exemplum* do condestável Nuno Álvares Pereira. As referências lopeseanas ao “povo miúdo” e aos “ventres-ao-sol” servem como um necessário pano de fundo para a descrição dos nobres feitos que entronizaram uma nova dinastia em Portugal. O povo é em Fernão Lopes personagem histórica, mas não protagonista da ação narrada, segundo Monteiro, uma vez que o modelo do cronista não é de forma alguma o popular, mas sim o cavalheiresco.

Teresa Amado (1997: 65-66) no seu estudo sobre a *Crónica de D. João I* defende que as coletividades em Fernão Lopes, aí incluído o povo, são sempre representações veiosíssimas de tipos sociais. Não podendo se dar ao luxo de desprezar os problemas próprios da sobrevivência como habitação, trabalho, alimentação, etc., as camadas média

e baixa do terceiro estado não se preocuparão tanto com honra, fidelidade, herança, nome e coisas que tais. Isso em Lopes é apanágio da nobreza. E mesmo naqueles casos em que populares são individualizados através de um nome, sua função na narrativa lopeseana consiste em animar pequenos episódios num quadro geral de verossimilhança. A heroicidade está reservada a D. João I e especialmente ao condestável Nuno Álvares Pereira.

Deste modo, não é pertinente falar de um Fernão Lopes enquanto “cronista do povo”. Ele foi de fato o “cronista da nobreza” partidária da causa do Mestre de Avis. Não procede, portanto, uma bipolarização em relação a Gomes Eanes de Zurara neste sentido.

É certo que Gomes Eanes de Zurara foi o cronista da nobreza que apoiou D. Afonso V. Desde os anos 40 Álvaro Júlio da Costa Pimpão (1942: 17) já havia alertado que, uma vez que Zurara escrevia a mando de um rei dado a cavalarias na conquista de praças marroquinas aos mouros, não poderíamos esperar uma tônica diferente nas suas narrativas históricas. É à luz do critério cavalheiresco, pois, que a cronística zurariana deve ser observada. Ainda que para Costa Pimpão Fernão Lopes fosse o “cronista do povo”, o crítico defende que seria injusto que Gomes Eanes de Zurara fosse criticado por ter narrado a história segundo o seu régio patrocinador queria: enfocando os altos feitos da nobreza e incensando a guerra como meio de se alcançar honra e proveito (PIMPÃO, 1959: 280).

Joaquim Veríssimo Serrão é dos primeiros a questionar o posicionamento dos que veem em Zurara apenas o “historiador da classe senhorial”. Que o cronista de D. Afonso V confere o protagonismo de suas narrativas à nobreza não é de se estranhar, segundo Serrão, uma vez que seu tempo e seu rei assim o exigiam. A expansão ultramarina, agora sob o *Africano*, adquire um triplo sentido: (1) exploração da costa ocidental africana; (2) “descobrimento” e colonização

de ilhas no Atlântico; e (3) a conquista de novas praças no Marrocos. “Impondo-se dar notícia da expansão e exaltar a obra da realeza, Zurara torna-se o cantor desse período” (SERRÃO, 1972: 69). Em assim sendo, ao produzir crônicas que privilegiavam os atos heroicos de cavalaria da nobreza, Zurara estava em consonância com o próprio tempo em que vivia. O cronista decerto não ignorava que as ações militares no Marrocos estavam a trazer benefícios à nobreza fiel a D. Afonso V. “Mas, daí a ver-se nele um porta-voz dos interesses da alta corte palaciana, vai uma grande distância”, segundo Serrão. As crônicas senhoriais dedicadas aos Meneses foram encomendadas e escritas por determinação do rei, interessado que estava em fazer propaganda da conquista de Alcácer-Ceguer, ocorrida em 1458, e em preparar o ambiente para a tomada de Arzila e de Tânger, o que viria a se dar em 1471. “Imposição da própria nobreza para ter o cronista nas mãos, parece de difícil prova”, conclui Serrão (1977: 34).

O projeto de memória e de esquecimento da Casa Real de Avis encetou a produção cronística no âmbito da corte para a legitimação e o louvor dos seus monarcas. Estes eram, pois, os máximos *exempla* a serem seguidos por todo o corpo social. Não os únicos, todavia. Uma das diferenças que podemos apontar entre Gomes Eanes de Zurara e Fernão Lopes é que, enquanto este se dedicou exclusivamente à escrita das histórias dos reis – embora concomitantemente apontando vários *exempla* de conduta honrada, sendo o maior deles o do condestável Nuno Álvares Pereira, como vimos –, Zurara compôs obras historiográficas que tinham como protagonistas nobres a serviço dos soberanos de Avis: os condes D. Pedro e D. Duarte de Meneses, com suas respectivas crônicas, e o infante D. Henrique, com a *Crónica de Guiné*. E ainda que a *Crónica da Tomada de Ceuta* tenha sido escrita para dar continuidade à história do reinado de D. João I, este rei acaba sendo secundarizado e o protagonismo é entregue por Zurara ao

infante D. Henrique.

Conforme o próprio Gomes Eanes de Zurara argumenta em sua *Crónica de Guiné*, embora em todos os reinos se escrevam as histórias dos reis, “não se leixa porem de escrever apartadamente os feitos dalguns seus vassallos quando o grandor deles é assim notavel, de que se com razão deve fazer apartada escritura”. Assim o mereceram João de Lançon na França, Cid Rui Dias em Castela e o condestável Nuno Álvares Pereira em Portugal. Longe de se sentirem diminuídos em suas majestades por patrocinar crônicas de grandes da nobreza, os reis se mostram contentes porque, ao salvar do esquecimento seus modelos, “tanto mais a sua honra é alevantada quanto eles hão senhorio sobre maiores e mais excelentes pessoas, que nenhum principe não pode ser grande se ele não reina sobre grandes; nem rico se não senhorea sobre ricos” (ZURARA, 1973: 9-10).

E o mesmo princípio vale para outros nobres a serviço dos Meneses e do infante D. Henrique no Marrocos e na Guiné. Na sua *Crónica do Conde D. Pedro de Meneses* Gomes Eanes de Zurara afirma que, embora seu desejo maior fosse escrever a história do reinado de seu patrocinador, D. Afonso V, o próprio rei “amtepos o louvor dos outros a sua propia fama”, uma vez que ele

rrequereo e comemdou que me trabalhasse d’ajumtar e escrever os ditos feitos, primçipallmemte por louvor e gloria daquelle comde [D. Pedro de Meneses] e dos outros nobres e virtuosos barões que com elle, por defemsão da samta ffee e onrra da coroa de Portugall, naquella çidade [isto é, Ceuta] tam vyrtuosamemte trabalhão (ZURARA, 1997: 174-175, grifamos).

Assim, nesta cadeia que vai de escudeiros, cavaleiros e fidalgos, e passa pelos condes e infante protagonistas das crônicas, a culminância é o rei: todos os *exempla* de nobres

registrados por Zurara, portanto, redundam no louvor daquele que é, em nome de Deus, “a primçipall causa de se esta obra começar e acabar” (ZURARA, 1997: 175).

De acordo com André Luiz Bertoli (2009: 42), o fato de Gomes Eanes de Zurara oferecer em suas narrativas bons e maus exemplos de nobres nos quais a nobreza de Portugal deveria se espelhar permite um paralelo com os famosos espelhos de príncipes, que ofereciam modelos e antimodelos aos monarcas e príncipes europeus. As crônicas de Zurara seriam, pois, *espelhos de nobres*, distintos dos espelhos de príncipes devido ao seu caráter narrativo, mas próximos a eles por propor um modelo ideal a ser seguido, neste caso pela nobreza. Miguel Aguiar (2016: 55 e 2018) também adota tal expressão e acrescenta que os exemplos de conduta oferecidos pelo nosso cronista visavam a instrução tanto dos que já eram nobres quanto daqueles que almejavam sê-lo. Ocupando-se mais especificamente do ideal de cavalaria, Miguel Aguiar sustenta que os *exempla* encontrados nas crônicas de Gomes Eanes de Zurara estimulavam especialmente os nobres a cumprirem as expectativas bélicas que recaíam sobre o seu estado, pondo assim em prática o código de conduta que lhe era próprio por condição social. Mas também os não-nobres que de alguma forma se relacionavam com a corte eram estimulados pelas crônicas zurarianas a se disponibilizarem para a guerra como meio de obterem prestígio e ascensão social. Ambos os grupos eram assim incentivados a acalentar a honra – o que é próprio da nobreza.

Isto não impediu o cronista de D. Afonso V, contudo, de também retratar em sua escrita exemplos de homens provenientes do povo miúdo. Gomes Eanes de Zurara não teria, de acordo com Joaquim Veríssimo Serrão (1972: 75), esquecido completamente dos coadjuvantes, especialmente os subordinados diretamente a D. Henrique, entre eles a baixa nobreza, como escudeiros, e mesmo “moços, pilotos e moradores da casa do Infante, o que

faz da obra de Zurara um repositório de nomes humildes que se ligaram à empresa da Expansão”. O autor, no entanto, não aponta em que passagens e contextos da crônica zurariana tais “humildes” são referidos, e sequer nomeia a alguns, à guisa de exemplificação do que afirma, deixando a outros estudiosos a abertura desta seara (SERRÃO, 1977: 37).

Como se pode ler no prólogo da *Crónica de Guiné*, Gomes Eanes de Zurara afirma que escreverá para pôr em lembrança a “notavel memoria” não apenas de D. Henrique e de seus criados, mas também de “outras boas pessoas de nosso Reino, que em os ditos feitos virtuosamente trabalharam” (ZURARA, 1973: 12). E na *Crónica do Conde D. Pedro de Meneses*, ele se defende dos ataques dos nobres cujos nomes e ações ficaram de fora de suas crônicas do seguinte modo:

Nem presuma algum que eu não pus tamanha diligência em requerer e buscar todos os aquecimentos dos outros senhores. E não ainda daqueles principais, *mas de qualquer outro do povo, escrevera seu feito, se o achava em merecimento, ou o pudera saber por qualquer guisa conhecendo bem que a vontade de el-Rei meu senhor é perfeitamente saber todos os merecimentos de seus naturais para honrar a memória dos mortos, e remunerar aos vivos por os trabalhos de seus padres ou deles mesmos* (ZURARA, 1992: 248, grifamos).

Gomes Eanes de Zurara não fica na promessa: embora no decorrer de suas quatro crônicas ele se dedique mormente a registrar modelos oferecidos por escudeiros, cavaleiros e fidalgos, o cronista não se esquece de narrar feitos realizados por homens componentes da chamada “gente miúda” que os torna exemplares, chegando algumas vezes mesmo a nomeá-los. E o faz, conforme expresso no trecho acima, porque esta é a vontade régia: ao imortalizar através da escrita da história os nomes e as ações dos naturais que bem obraram a servi-

ço do rei, o cronista faculta aos merecedores e à sua prole a possibilidade de serem bem remunerados pela Coroa pelos serviços prestados. Há uma recompensa, contudo, também oferecida pelo cronista através de sua escrita, que é maior do que qualquer proveito: uma ‘memória honrada’ através dos tempos. E segundo ele promete em sua primeira crônica, tal recompensa está em tese disponível a todos, mesmo a “qualquer outro do povo”.

Reconhecendo a validade da caracterização das crônicas de Gomes Eanes de Zurara enquanto espelhos de nobres, acrescentamos que também a gente miúda é utilizada pelo cronista para reforçar o ideal de nobreza que ele desejava propagar pedagogicamente. Afinal, quando Zurara repreende a gente miúda, isto se dá justamente porque ela se afasta do modelo ideal de nobreza. Semelhantemente, nos passos em que o cronista elogia aos homens do povo comum, o elogio na maior parte das vezes recai justamente sobre os populares que agem honradamente, como se nobres eles fossem – daí que o cronista está sempre a reforçar a conduta que se espera da nobreza.

No século XV português a expressão “povo miúdo” era utilizada como sinônimo de “classe tributária”, ou seja, basicamente aqueles que viviam do seu trabalho agrícola e artesanal e sobre os quais recaía o grosso dos impostos (BARROS, 1896: 228-229). Assim, o povo miúdo em Portugal no século XV era formado fundamentalmente por mesteirais, lavradores e jornaleiros assoldados. Estes integravam também, do ponto-de-vista sócio-militar, a “peonagem”: como geralmente não tinham condições econômicas de possuir e manter um cavalo para a guerra, eram chamados de “peões” (MARQUES, 1987: 262). Quando convocados para a guerra, os peões poderiam combater como besteiros – caso especialmente dos mesteirais –, homens de pé, mestres de trons e bombardas e espingardeiros. E poderiam ainda atuar nos basti-

dores da guerra, fosse explorando o terreno circundante por onde as hostes iriam passar – caso dos adaís, guias, almogávares e almocadéns –, fosse vigiando – caso das sentinelas, ou atalhias –, fosse, por fim, espionando os inimigos – caso das escutas, enculcas e alfaqueques, ou resgatadores de cativos (BEIRANTE, 1984: 57; DUARTE, 2003: 371; MONTEIRO, 1998: 58-76, 221-255, 352-38; MORENO, 1991).

O Regimento da Guerra português,² ao tratar das hostes régias, é bastante claro em dizer que os peões estavam a serviço do rei, do capitão, dos cavaleiros e dos homens de armas (ORDENAÇÕES AFONSINAS, liv. I, tít. LI, § 11). Exatamente como no xadrez. O rei de *Boa Memória* louva a tal jogo no seu *Livro da Montaria* devido à sua dupla utilidade: tanto servia para “recrear o entender” quanto para que “o uso das armas nom se perdesse”, afinal “o xadrez [...] parecia como batalha” (D. JOÃO I, 1981: 11). Conforme já havia notado mais de um século antes D. Alfonso X de Leão e Castela, a disposição de suas peças no tabuleiro era semelhante à dos homens no campo de batalha. No *Libro de Ajedrez, Dados e Tablas*, escrito no final do século XIII, o *Sábio* ensina que o valor das peças varia de acordo com a importância sócio-militar dos combatentes. E assim é que “en la primera az estan los iuegos mayores [...] E en la segunda los peones” (D. ALFONSO X, online: 04).

João Adolfo Hansen e Marcello Moreira (2013: 250 e ss.) alertam que não se deve perder de vista a conotação política e estamental que as peças de xadrez e seus respectivos movimentos representavam, tanto na disposição dos corpos dos homens nos campos de batalha quanto no lugar que eles ocupavam no corpo místico. Assim, uma primeira divisão das dezesseis peças de cada jogador entre “maiores” e “menores” simboliza os dois grandes grupos sociais em que a sociedade coetânea se dividia através do uso destes e de outros qualificativos: “grandes” e “pequenos” (ou “miúdos”), “altos” e “baixos”,

“honrados” e “vis” (ou “refeces”), “ricos” e “pobres”, etc.

Os peões valem menos que as peças nobres. Perceba-se o que ocorreu quando D. Juan I de Castela tentou tomar a vila de Elvas, em 1385, segundo a narrativa de Fernão Lopes. Após vários dias de cerco sem sucesso, o rei castelhano, como recado e advertência aos elvenses, “mamdou desepar huñ homẽ dos da vila que tinha preso”, e o enviou a Gil Fernandes, alcaide local. Este, como resposta, “mamdou loguo deçepar douus boõs escudeiros que tinha presos” e que eram por Castela. Um deles, o biscainho Pero Fernandes, “bradava que *era huñ maoo feito por huñ vilaõ avia deçepar dous homẽs fidalguos*”. Respondendo que naquele momento não poderia “pesar dividos de fidalguia”, o alcaide enviou aqueles dois nobres mutilados ao rei de Castela, o qual, para equilibrar os valores entre maiores e menores, chegando a Arroches, vila próxima, “tomou hy dezasete hom is da vila e todolos mamdou deçepar”, ficando assim dois escudeiros fidalgos por dezoito peões (LOPES, 1983: 58-59, grifamos).

Protegidas pelos peões, que vão sempre à frente, e de valor simbólico mais elevado, tais eram as peças “maiores” num tabuleiro de xadrez, segundo D. Alfonso X: (1) o rei, “que es el mayor trebeio de todos los otros” e “sennor de la hueste”; (2) o alferes, “mayor del Rey que lieua la senna de las sennales del Rey quando an a entrar en las batallas”;³ (3) dois alfiles, peças que correspondiam aos atuais bispos e que eram talhadas como elefantes encimados por castelos “lleos de omnes armados”;⁴ (4) dois cavalos que, como evidencia o *Sábio*, “an de ser fechos a manera de caualleros armados”; (5) dois roques, que “deuen ser fechos assi como azes de caualleros armados” (D. ALFONSO X, online: 03-07).⁵

As oito peças “maiores” estavam todas, pois, relacionadas a combatentes nobres armados e *montados*. Isto porque o cavalo era, além de poderoso instrumento militar, símbolo de distinção social. Uma lei de D. Fernando, conservada nas

Ordenações Afonsinas (liv. V, tít CXIX, § 1), chega a louvar este animal: “antre todas as allimarias, que DEOS fez e creou a so ho homem, a melhor e mais presada assy he o cavalo, que foi creado e feito pera guarda e honra”. Através dele, ainda segundo a lei fernandina, muitos “cobraaram estados e honras; e outros escaparom de mortes, e de grandes perigoos”. São Isidoro de Sevilha também já havia distinguido o cavalo dentre todos os outros animais, quase chegando a humanizá-lo em suas *Etimologias*: “a excepción del hombre, sólo el caballo es capaz de llorar y experimentar sentimientos de dolor” (XII, 1, § 43).

A realeza dos cavalos entre as bestas refletia-se na qualidade dos homens que os utilizavam como montaria. Conforme a metáfora utilizada pelos homens-bons e nobres nas cortes de Évora-Viana (1481-1482), os peões estavam para os asnos assim como os “grandes” estavam para os cavalos (SANTARÉM, 1828: 187-188). Montar tal animal marcava distâncias sociais não apenas no campo de batalha, segundo a análise de R. H. Davis: “do alto de um cavalo, um príncipe podia olhar os seus súbditos de cima para baixo, movimentar-se pelo meio deles sem ser molestado, e ouvir as suas queixas sem perder a liberdade de seguir em frente” (apud MONTEIRO, 1998: 177, n. 123). O cavalo compunha, pois, a *mise-en-scène* da realeza e da nobreza. E assim entendemos o motivo de, no final do século XIV, D. João I proibir que fidalgos de linhagem e seus respectivos escudeiros montassem mulas num raio de três léguas a partir de onde estivessem o soberano e a sua corte. Homens de sua condição, e especialmente quando próximos da presença física do rei, deveriam montar apenas cavalos (MONTEIRO, 1998: 157).

A peonagem é, por outro lado, composta por aqueles que literalmente andam a pé e que por isso mesmo não podem gozar, por faltar-lhes nobreza e posses, dos benefícios e honrarias que um cavalo poderia oferecer, na paz ou na guerra. Logo, as oito peças dos peões no jogo de xadrez só poderiam representar o povo miúdo. Assim no-lo diz o

Sábio: “E destes xvi. trebeios los .viiij. son *menores*; que fueron *fechos a semeiança del pueblo menudo que ua em la hueste*”. São, pois, as peças “mas uiles” (D. ALFONSO X, online: 03, 07-08 grifamos). Assim, o tamanho, o valor, a movimentação e mesmo o comportamento dos peões no tabuleiro são conformes ao seu estatuto sócio-militar.

Os peões, combatendo a pé, têm um poder de movimento mais limitado: “non poden andar si no poco porque uan de pie. & lieuan a cuestras sus armas & las otras cosas que an mester”. Se o jogador tem a oportunidade de avançar o peão de forma alongada no começo do jogo é porque, segundo o *Sábio*, “esto es a semeiança que quando el pueblo menudo roban algunas cosas; que las lieuan a cuestras” (D. ALFONSO X, online: 05). Os do povo miúdo, dados à cobiça, à pilhagem e ao roubo, sempre que podem se adiantam às hostes para tomar de assalto – saltar sobre – os bens dos vencidos, saqueando desordenadamente (HANSEN; MOREIRA, 2013: 255). Tal tópica, como é sabido, é atualizada por Gomes Eanes de Zurara em suas crônicas ao tratar da gente miúda, o que deu ensejo a que vários de seus críticos tomassem-na como evidência do desprezo – e apenas de desprezo – do cronista de D. Afonso V pelos miúdos.

Por outro lado, e ainda segundo o *Libro de Ajedrez, Dados e Tablas* de D. Alfonso X, estava aberta aos peões a possibilidade de, conseguindo chegar ao campo dos maiores do lado adversário, adquirirem o valor e a dignidade da peça alferes – que, convém lembrar, correspondia à atual peça rainha. Nas palavras do *Sábio*: “E esto es porque suben del estado de los menores al de los mayores” (D. ALFONSO X, online: 04). Trata-se aqui de uma metáfora para as ascensões de homens provenientes do povo miúdo, de um estado inferior a um superior, através das nobilitações por graça régia (HANSEN; MOREIRA, 2013: 257). Tais situações ocorreram em Portugal no período de nosso estudo, especialmente durante os reinados de D. João I, em recompensa aos miúdos que apoiaram a sua causa, e de

D. Afonso V, que precisava de mais cavaleiros e escudeiros em suas campanhas africanas, o que gerou inclusive inúmeras queixas entre os grandes dos três estados (MARCQUES, 1987: 539; MORENO, 1995: 193; SOUSA, 1997: 370-371). Assim, no jogo e na vida, *reconhecia-se a possibilidade de os peões agirem nobremente e, por isso, receberem a titulação – ou ao menos a adjevação – equivalente*. Tal *topos*, atualizado por Gomes Eanes de Zurara em suas crônicas, não tem sido, no entanto, devidamente reconhecido pela crítica.

A peonagem é referida elogiosamente por Gomes Eanes de Zurara de duas formas: (1) quando os peões executam a contento as suas funções; e (2) quando, apesar de não serem nobres, agem como se assim o fossem, filhando honra. Vejamos alguns exemplos colhidos em suas duas últimas crônicas, as dos condes D. Pedro e D. Duarte de Meneses, as quais registram respectivamente a presença portuguesa em Ceuta e em Alcácer-Ceguer, no Marrocos.

Nas escaramuças com os mouros o bom trabalho dos besteiros é reconhecido pelo cronista em vários passos. Conta Zurara, por exemplo, que após uma peleja o conde D. Pedro de Meneses mostrou-se grato pelo “gramde danno que os besteyros fezerão naqueles ymfieis, ca aa de leve se fazia tyro sã emprego” (ZURARA, 1997: 265). Diz o cronista ainda que a eficácia dos besteiros portugueses em Ceuta atemorizava os mouros (ZURARA, 1997: 301). A alguns Zurara nomeia. É o caso de André Anes, que combateu em Alcácer-Ceguer, “homem specyal em aquelle mester” (ZURARA, 1978: 202).

Também os homens de pé, a ralé da peonagem, são referidos positivamente por Gomes Eanes de Zurara. Ao relatar o saldo de mortos ao fim de um desbarate de mouros que tentavam retomar Ceuta, o cronista inclui, ainda que sem o nomear, a “hũ homẽ de pee de Ruy Gomez, que morreo como muito bõo homẽe” (ZURARA, 1997: 619). E

ao narrar a primeira vez que navios levaram os peões de Ceuta para o local do confronto com os mouros, Zurara ressalta que aquilo “foy huma nouydade assaz dampnosa pera os contrayros” (ZURARA, 1978: 85).

Os trons e as bombardas, canhões que lançavam pedras, por vezes merecem a atenção de Zurara. O seu bom manejo evidentemente implicaria em grandes baixas entre os inimigos, motivo pelo qual “era assaz allegre cousa de ver”, segundo o cronista, a seguinte cena: “onde lhe os troos fezerão gramde dapno, caa matarão muitos delles e outros desmembrarã, de que suas vidas passarão com alleijão, caa os mestres daquellas artelharias tinhã os mouros em tall geito que se podiam delles bẽ aproveitar”. Ainda tratando desta mesma peleja Zurara diz páginas adiante que o dano causado pelos manejadores de trons e bestas era tal que os mouros recuavam chorando, enquanto os portugueses festejavam “como gemte allegre”. Em agradecimento, o conde D. Pedro de Meneses organizou uma festa para a qual foram convidados não apenas os nobres, mas também os de “pequena comdição” (ZURARA, 1997: 318-324). E numa outra ocasião, desta feita durante um dos cercos a Ceuta pelos mouros, o “mestre dos emgenhos do comde, como homẽ ãsynado naquelle offiçio”, é elogiado por ter conseguido destruir a bombardas dos adversários, matando juntamente seus operadores (ZURARA, 1997: 504).

Em Alcácer-Ceguer não foi diferente. Também naquela praça que estava sob a capitania do conde D. Duarte de Meneses os besteiros e os artilheiros derrubavam a tantos cavalos e homens dos mouros que, segundo Zurara, os inimigos tombados mais pareciam feixes de trigo cortados pelos segadores (ZURARA, 1978: 142). Naquela frontaria atuou um espingardeiro que Zurara faz questão de nomear, Guilherme, o qual, de acordo com a pena do cronista, “trabalhou assy a pee como era. hora com sua spingarda hora sem ella que foy digno de grande louuor” (ZURARA, 1978: 198).

A um almocadém enviado de Ceuta para percorrer o terreno e certificar-se da ausência dos inimigos Zurara chama de “homẽ bem destro ã seu offiçio” (ZURARA, 1997: 295). Ao saber da morte de um outro almocadém, levado a Ceuta por Rui Mendes Cerveira, o conde D. Pedro de Meneses ficou muito pesaroso “por ser homẽ espiçiall ã seu offiçio” (ZURARA, 1997: 315-316). Argumentando “que a memoria dos bõos aja seu dereito louvor”, Zurara cita o feito do almocadém Gomes Fernandes por ter matado um mouro (ZURARA, 1997: 467). O trabalho das escutas Martim de Çamora e Vicente era feito com “boa uoontade”, segundo o cronista (ZURARA, 1978: 79). E Lourenço de Cáceres, adail de Ceuta, é elogiado como “homem que muyto sabya no auto da guerra” (ZURARA, 1978: 306).

Gomes Eanes de Zurara deslocou-se de Lisboa até Alcácer-Ceguer, no Marrocos, em agosto de 1467, com o fito de escrever a sua última obra, a *Crónica do Conde D. Duarte de Meneses*. Além de conhecer os ambientes onde os acontecimentos se deram, pôde ainda entrevistar pessoas que tiveram contato com o capitão daquela praça africana, morto três anos antes. O cronista nos diz então quem foram os seus principais informantes:

por que naquella villa dalcacer eram moradores assy os adaijs e almocadeens e escuitas e outra gente do campo que foram os principaaes meos per que as cousas ordenarom e fezerom. sem cuja ordedura se minha estorea nom podya ordenar nem teer. como outra gente que tijnha uida ordenada naquella frontarya. os quaaes como continuamente andauam naquelle officio seryam em melhor lembrança dos feitos que os cortesãos. cujo sentido como som no regno ha mais danten-der a outras partes (ZURARA, 1978: 47).

Deste modo, ao mesmo tempo em que reconhece a

importância estratégica destes homens da gente miúda para os feitos realizados pelos portugueses no Marrocos, Zurara abaliza-os como as mais importantes testemunhas para a escrita da história oficial do reino. Uma vez que estavam continuamente no teatro da guerra, adaís, almocadéns, escutas e outras guias e batedores de terreno estariam em melhores condições de lembrar aquilo que o cronista viria a considerar como digno de perpétua memória.

Todos estes são alguns exemplos do elogio zurariano a membros da peonagem que bem desempenharam seus ofícios. Há alguns casos, no entanto, em que os peões agem como nobres, motivo pelo são distinguidos com um louvor especial. Se da gente miúda se espera que fuja com medo e desordenadamente diante do inimigo, *topos* este presente na crónística zurariana e que deu ensejo às críticas de Manuel Rodrigues Lapa e António José Saraiva, há, no entanto, “homens da plebe” que filharam honra no embate com os mouros, de acordo com o cronista de D. Afonso V.

Embora os populares não tenham sangue nobre, alguns deles podem ao menos ter um “coração nobre”, de acordo com Zurara. O que seria isto? O cronista escreve na sua *Crónica de Guiné* que o “coração nobre” pode ser reconhecido quando alguém “não se contenta de pequenas cousas, buscando sempre melhoria, por que sua honra seja acrescentada entre os feitos dos nobres” (ZURARA, 1973: 365). Deste modo, ao realizar feitos notáveis, como se nobre ele fosse, um peão poderia granjear honra.

Veja-se o caso, por exemplo, das escutas de Ceuta que, segundo Gomes Eanes de Zurara, lutando com seus inimigos “por certo ñ fezerão como villãos, caa pellejando fortemente se defemderão ate o outro dia” (ZURARA, 1997: 538). Também em Ceuta houve o caso de dois peões que saíram da atalaia onde estavam a vigiar e foram co-

lher lenha, no que foram surpreendidos por nada menos do que dois mil mouros. Embora estivessem desarmados, de acordo com o relato zurariano aquelas duas sentinelas, “fazendo de suas capas bacinetes se defêderã como homens de nobres corações, nõ sê espargimemto de sangue”. Feridos, aqueles dois peões conseguiram finalmente afastar aquela multidão de mouros da torre, motivo pelo qual “nõ devê ficar sê homrroso louvor” (ZURARA, 1997: 593).

Zurara vê também com bons olhos a dois escutas que, acuados pelos mouros, “amte se queriam lleyxar morrer que se deyxarê tã villanamente cativar” (ZURARA, 1997: 610-611). O mesmo se dá quando ele narra que besteiros e outros peões de Alcácer-Ceguer preferiam morrer lutando honradamente ao lado do seu capitão D. Duarte de Meneses e de outros nobres cavaleiros em vez de fugir (ZURARA, 1978: 198-199).

No capítulo em que relata mais uma peleja liderada por D. Duarte de Meneses contra os mouros, o cronista encontra espaço para nomear e elogiar os feitos de um peão entre fidalgos. Escreve Zurara que “huum homem de pee de Joham da silua que se chamaua Martym gonçallez. o qual conhecendo de ssy uirtude se meteo antre elles [os fidalgos portugueses que lutavam a pé] onde fez assaz do que a boom homem conuijnha de fazer” (ZURARA, 1978: 172). O dito peão, portanto, lutou ao lado de nobres e como nobres, motivo pelo qual teve seu nome salvo do esquecimento pelo cronista.

Com tais exemplos Gomes Eanes de Zurara poderia demonstrar a seu público, composto especialmente por nobres, que a conduta honrada, apanágio próprio dos de sua condição, poderia eventualmente ser também assumida pelos peões, como ocorre com as peças correspondentes do jogo de xadrez que chegam ao campo do adversário. Se homens que tinham “sangue baixo” poderiam demonstrar um “coração nobre”, a isto muito mais estavam constrian-

gidos os componentes do segundo estado, cujo sangue, segundo então se pensava, era de fato nobre. E assim é que exemplos da peonagem, composta basicamente pela gente miúda, são apresentados pelo cronista de D. Afonso V como modelos nos seus espelhos de nobres.

CAPÍTULO 20

EM HONRA DO FALECIDO REI: A ESCRITA DA MEMÓRIA
COMO LEGITIMAÇÃO DA REGÊNCIA DE D. CATARINA DE
ÁUSTRIA (PORTUGAL - SÉC. XVI)

Dra. Giovanna Aparecida Schittini dos Santos¹

A ideia de monarquia moderna está associada à figura de um rei como o centro do poder, seu único detentor, imagem que, entretanto, não correspondeu à prática do poder político nesse período. Por seu caráter corporativo, o exercício do poder na monarquia significou seu compartilhamento em grupos em torno do rei, entre eles, a rainha, ligada íntima e oficialmente à pessoa do rei. Segundo essa compreensão, expressa pela historiadora Thereza Earenfight (2005:33), o governo das rainhas não deve ser concebido em oposição ao dos reis, mas inserido numa zona intermediária. Essa zona, flexível e variável, se constitui um campo que oferece possibilidades pertinentes de exame dos limites práticos e teóricos do poder real e do lugar legítimo de uma governante na sociedade.

Nessa zona intermediária e sempre relacional ao rei esteve a rainha Catarina de Áustria (1507-1578), filha de Filipe I de Castela, arquiduque de Áustria e da rainha D. Joana, filha segunda e principal herdeira de Fernando, o *Católico*, rei de Aragão e de Isabel, rainha de Castela e irmã do imperador Carlos V. A infanta casou-se com D. João III (1502-1557) de Portugal em 1525 e do casamento nasceram nove filhos², dos quais apenas dois chegaram à idade adulta, mas que também morreram precocemente, deixando como sucessor do trono unicamente o filho do infante D. João (1537 – 1554), D. Sebastião (1554-1578), exatamente por isso chamado o Desejado.

Forte influência política no reinado de seu esposo, a ra-

inha passou a compor o Conselho Real a partir de 1540. Reveladora do nível de intercessão da rainha no governo de D. João III era a carta que a rainha escrevera em 1545 ao seu irmão, o imperador Carlos V, na qual afirmava “(...) que avia parecido a su alteza dar-me parte [na governação] por descansar” (*apud* VELOSO, 1955: 127). O cansaço de D. João III também era citado pelo secretário de estado e escrivão da puridade, Pero de Alcáçova Carneiro, poucos anos depois em suas memórias. Nelas, o autor fazia referência ao estado do rei, “mui cansado dos negócios e ameaçado já de algumas indisposições que lhe amiudavam e causavam aborrecimento grande aos mesmos negócios” (*apud* *Andrada*, 1937: 416-417). O embaixador de Castela em Lisboa no período, Lopo de Hurtado, esmiuçava a questão, afirmando que poucos meses antes de morrer D. João havia ficado melancólico e incapaz de presidir aos conselhos, o que teria levado a rainha a afastá-lo completamente dos negócios mais complexos, cujo despacho tomara para si, em acordo com o conselho” (*apud* VELOSO, 1943: 28).

Dom João III faleceu em 11 de junho e deixara uma espécie de rascunho, intitulado Declaração delRey D. João o III para a Rainha D. Catharina ser tutora delRey D. Sebastião, seu neto, na qual apresentava ao reino uma situação pouco comum, revelando, também, as temáticas que permeiam esse trabalho, isto é, poder e gênero no século XVI em Portugal. A dita declaração fora apresentada em conselho no dia 13, no qual estiveram presentes a rainha D. Catarina; o cardeal-infante D. Henrique; o duque de Aveiro; os condes de Castanheira e Vimioso; o regedor do Reino; o barão de Alvito; o chanceler-mor Gaspar de Carvalho e os vereadores da cidade de Lisboa. Após o juramento do secretário sobre os evangelhos a respeito da veracidade do documento, o teor dos capítulos foi aprovado.

No documento, o rei deixava expresso seu desejo de que a rainha Catarina de Áustria (1507-1578) governasse Portugal após sua morte e durante a menoridade de D. Sebastião (1554-1578), apontando, portanto, as diretrizes políticas

para o reino durante os próximos anos. Além disso, reafirmava seu poder político e o transferia - de acordo com as teorias patrimonialistas³ sobre a sucessão do reino - para a rainha. Durante cinco anos, entre 1557 e 1562, Catarina exerceu o papel de regente em Portugal, caso único na dinastia de Avis².

Os questionamentos que orientam as reflexões seguintes giram em torno das representações sobre gênero e poder que legitimaram a regência de D. Catarina em Portugal entre 1557 e 1560. O olhar esteve atento em identificar as imagens evocadas a respeito de D. Catarina, da sua atuação política junto ao rei D. João III e em problematizar os significados que elas continham nos imaginários sobre o poder e sobre gênero para, então, investigar como contribuíram para a aceitação e legitimação de D. Catarina como regente do reino.

Acreditamos que esta análise, entremeada pela identificação do contexto político subjacente, pode contribuir para a identificação das bases simbólicas nas quais se firmou a regência de D. Catarina. Defendemos, finalmente, que a sua busca por legitimação política como regente ia além das convencionalmente feitas por aqueles que desempenharam a função, pois implicava lidar com um aspecto central – embora negligenciado pelas análises feitas até o momento: o sexo da regente e as representações de gênero dele derivadas. Nesse sentido, é necessário, segundo a historiadora Joan Scott, pensar “como compreensões implícitas de gênero estão sendo invocadas ou reinscritas”. (SCOTT, 1995: 93).

Para tanto, optamos por utilizar duas tipologias de fontes: as de cunho jurídico – testamentário e as correspondências. O primeiro tipo será adotado para a compreensão dos argumentos utilizados por D. João III para a indicação de D. Catarina para a governação do reino na menoridade do rei D. Sebastião e constitui-se do documento supracita-

do, a Declaração delRey D. João o III para a Rainha D. Catharina ser tutora delRey D. Sebastião, seu neto, até cumprir vinte anos” (SOUSA, 1700: 22-23). O segundo tipo, as correspondências, serão analisadas a carta enviada por D. Catarina aos três estados em 1560 (ANTT, MSL 321, 1560:1), na qual comunicava a intenção de abandonar a regência e os consultava a respeito desse fato, assim como as respostas que recebera no início de 1561. Tais correspondências constituem fontes privilegiadas por serem entremeadas pelos símbolos e valores que compuseram os imaginários sociais de diferentes membros da sociedade portuguesa a respeito das novas diretrizes políticas do reino a partir de 1557.

O documento que respaldou a regência de D. Catarina em Portugal foi o testamento do rei D. João III, “Declaração delRey D. João o III para a Rainha D. Catharina ser tutora delRey D. Sebastião, seu neto, até cumprir vinte anos” (ANTT, 1557: 13). A citação abaixo, embora seja longa, é oportuna, pois apresenta os pormenores relativos à regência: a identificação de D. Catarina como regente do reino e as justificativas para tal eleição, bem como a relação dos poderes que deveria exercer e sua duração - até que D. Sebastião completasse vinte anos. Convém, portanto, analisá-la de forma pormenorizada.

[...] conhecendo eu o grande zello que a Rainha minha sobre todas muito amada e prezada molher tem a todas as couzas do serviço de nosso Senhor e do bem paz e asosego dos ditos Reynos e Senhorios e assi a muita prudência discriçam e inteireza que em todas as couzas tem e a muita experiência que tem dos negócios do governo dos ditos Reynos e Senhorios os quaes eu sempre com ella comuniquei e pratiquei [...] ordeno e mando que em todo o dito tempo que o Principe meu neto não for de vinte annos compridos a Rainha

sua avó seja governador dos ditos Reynos e Senhorios e os governe nas couzas da justiça fazenda e em todas as outras couzas que tocarem a governança delles assi e tam inteiramente como o dito Princepe o fizera no tal tempo se fora mayor dos ditos vinte annos (SOUSA, 1700.: 22-23).

A justificativa de D. João III ancorava-se em dois eixos centrais: nas virtudes imputadas à rainha – zelo, prudência, discrição e experiência – e no fato de D. Catarina ser conhecedora dos negócios do reino, os quais, segundo o rei, ele sempre havia praticado e comunicado com ela. Mais do que qualidades específicas de D. Catarina, as características atribuídas a ela pelo monarca correspondiam a alguns dos principais dons e virtudes considerados indispensáveis pelo pensamento político do século XVI ao perfeito soberano no desempenho do ofício régio, presentes, por exemplo, nos espelhos de príncipe do período e nas arengas de cortes.

D. João III conclamava os membros da casa real – o Cardeal D. Henrique e D. Duarte-, os demais nobres – condes e marqueses -, os membros do clero – bispos, arcebispos – e todos os naturais do reino a obedecerem D. Catarina. Era um apelo para que o governo da rainha fosse aceito e respeitado, o que deveria ser feito por obediência ao próprio monarca. Revela-se desde já uma das bases principais que fundamentará a regência de D. Catarina: a memória e a obediência ao rei D. João III.

[...] e rogo e emcomendo muito ao Princepe meu neto e ao Cardeal meu Irmão e a Dom Duarte meu sobrinho que hajão e reconheção a Raynha minha sobre todas muito amada e prezada molher por governador dos ditos Reynos e Senhorios e lhe obedeçam em tudo e cumpram e guardem e façam cumprir e guardar muy inteiramente e com aquella

obediência que eu de cada hum delles confio todos seus mandados e toda outra couza que ella ordenar e mandar na governança dos ditos Reynos e Senhorios havendo por muy certo que em o assi fazerem comprirão com a obrigaçam que me tem e com a que tem a que elles iam e esto mesmo emcomendo muito e mando aos Duques Marquezes Arcebispos Bispos Condes e a todos outros meus Vassallos e naturaes de qualquer Estado e condição que sejam que fação cumprão e guardem muy inteiramente como eu delles confio e tenho por muy certo que o faram assi por lho eu encomendar e mandar como pello muito proveito descanso e repouzo que fe lhes seguira de serem regidos e governados pella Raynha em que sempre conheci grande dezejo e affeição de seu bom governo. (SOUSA, 1700: 22-23)

Seja por referir-se à sua experiência nos negócios do reino ou pela existência de uma configuração política favorável ao governo da rainha, fato é que a direttriz política apontada pelo monarca português não foi questionada e não foram realizadas cortes para sua confirmação, sendo validada apenas pelo Conselho de Estado e pelos procuradores da cidade de Lisboa (CRUZ, 1992:29).

A regência de D. Catarina se sustentou na representação da rainha que estava a cumprir o desejo de D. João III: ele a autorizou a assumir a regência e foi o respeito à sua memória o argumento fundamental que legitimou a governança da rainha. No conjunto de documentos aqui trazidos é constante a lembrança de que a sua posição de rainha regente era cumprimento da vontade do soberano falecido. A relação entre a construção da memória de D. João III e o seu uso como legitimação da regência de D. Catarina demonstra como a escrita e a conservação da memória são mecanismos de poder do Estado (CHARTIER, 2006: 39). No conjun-

to de documentos aqui reunidos é possível perceber como a escrita da memória foi mobilizada para autorizar o governo da rainha de Portugal e como, a partir da memória oficial do rei, foram sendo produzidas as representações em torno da rainha regente.

O exercício da realeza ofertava às mulheres possibilidades dadas tradicionalmente aos homens, possibilidades essas derivadas, no caso das rainhas, da genealogia e das condições estipuladas pelas normas régias. Eram exigidas às rainhas determinadas performances e que cumprissem papéis específicos para que pudessem ser aceitas. D. Catarina ocupava o lugar da rainha boa esposa, obediente e fiel ao marido falecido, como uma extensão e sombra da majestade ausente. A representação de rainha viúva, devota ao esposo era o que possibilitava o poder de D. Catarina. A representação da boa esposa, expressa pela devoção à memória do marido, foi a imagem e o instrumento que a rainha mobilizou para governar.

Desse modo, a obediência à memória do rei foi a via para que ela pudesse envolver-se nos assuntos políticos de Portugal, e foi por meio da representação da boa esposa que se formou uma rainha atuante nos assuntos de Portugal muito antes do período em que assumiu a regência – fato este que foi, como visto, um dos argumentos que sustentaram a escolha do nome de Catarina para substituir o rei. Pelas atribuições que uma rainha deveria ter, expressas nos documentos disponíveis do período de seu governo, se pode entrever de que formas as representações em torno da rainha costuraram sua trajetória política como rainha regente.

A historiadora inglesa Campbell Orr (2004:20) emprega uma categoria analítica que lança luzes sobre a dinâmica do poder das rainhas na Idade Moderna *queenship*⁵, ou seja, uma proposta de análise na perspectiva dos estudos de gênero do papel da esposa do rei como importante elemento

para elucidar elementos culturais entre os séculos XVII e XVIII. Partindo dessa categoria, a autora analisou o poder formal e informal da esposa do rei, seu papel religioso, patrocínio cultural e a dinâmica das políticas dinásticas em relação aos usos que as cortes faziam de suas uniões familiares. Para essa autora, as rainhas eram mulheres situadas no mais elevado nível da pirâmide social da monarquia e sua capacidade de influência derivava do peso da dinastia a que pertenciam, do seu nível cultural, da sua personalidade, da capacidade de negociação e de construir redes de poder, quer seja como conselheiras de seu esposo, como conciliadoras ou assumindo um papel ativo ou passivo na família de seu esposo.

Um dos aspectos a serem considerados, segundo Orr, diz respeito ao papel que na Idade Moderna as rainhas deveriam assumir. Apesar das particularidades temporais e espaciais, todas as rainhas compartilhavam a mesma função primária, que refletia tanto um papel psíquico como político: sugerir uma forma idealizada de harmonia simbólica entre o homem e a mulher, a potência e a fertilidade do homem governante e a continuidade da dinastia. Seu principal encargo era dar à luz um herdeiro varão e, se possível, outros mais que pudessem aumentar a rede de poder dinástica.

O poder de mando da rainha poderia ser formal ou informal e ela poderia exercê-lo política, social ou culturalmente. O poder formal correspondia ao da rainha regente e governante, como o caso de Catarina. Já o poder informal era aquele obtido segundo uma série de variáveis: a personalidade ou ambição da rainha, seu capital dinástico, suas habilidades sociais, sua piedade e suas habilidades culturais. O conceito de capital dinástico é fundamental na articulação do conceito de *queenship*, pois seria um meio de engrandecimento, tal como a guerra e a diplomacia. Nesse sentido, o capital dinástico feminino seria um elemento crítico na ascensão ou queda de uma

dinastia.⁶

O poder das rainhas deve ser compreendido dentro de seu quadro político mais amplo, e ele deve levar as mulheres em consideração para ser entendido. Como salientou Earenfight (2013:7), é preciso entender o rei e a rainha como uma unidade contínua e a exibição pública dessa uniformidade foi importante para a construção de uma personalidade oficial de cada parceiro. Para a autora, juntos participaram de uma dinâmica e de uma conversa pública discursiva sobre masculinidade, feminilidade e comportamentos de gênero; seguiram - mas também foram ativos - na criação das normas sociais no que diz respeito à feminilidade e masculinidade.

Assim, apesar da vasta documentação sobre as rainhas presentes em crônicas, em documentos fiscais, em correspondências e em arquivos de instituições religiosas, os historiadores colocaram durante muito tempo os reis no centro da história medieval e moderna (2013: 2). O mesmo ocorreu com D. Catarina de Áustria, uma vez que, a despeito das fontes que apontam para sua influência política - presentes nos fundos fiscais, nas coleções de cartas, nas chancelarias dos diversos arquivos existentes em Portugal e mesmo na legislação publicada por esta rainha quando regente de Portugal -, a análise das configurações políticas em torno do seu reinado como rainha consorte, regente e viúva não mereceram a atenção dos historiadores.

Três anos após o início da regência, D. Catarina comunicou em outubro de 1560⁷ sua intenção de abandoná-la e transmiti-la ao Cardeal D. Henrique. O gesto revelava as dificuldades políticas enfrentadas pela viúva de D. João III durante o período. Para Cruz, elas residiriam, entre outros aspectos, nos conflitos acerca dos debates em torno dos termos da regência, com o objetivo de institucionalizar suas competências, funções e restrições ao governo absoluto e a postura política de D. Catarina

de fazer do conselho não um corpo, mas um grupo restrito dependente das apelações que lhes eram dirigidas (CRUZ, 1992: 56). O comportamento centralizador da rainha foi considerado como responsável por uma série de atritos com a nobreza, como os relativos à composição da casa do rei D. Sebastião, uma vez que a rainha deixara alguns cargos vagos, o que teria frustrado as expectativas da nobreza num contexto no qual tais ofícios eram considerados como mercês e, portanto, símbolos de prestígio e sinais do favor real.

As críticas à regente levaram a convocatória para uma junta do clero e da nobreza se reunir em Lisboa, em 8 de dezembro de 1560, dissolvida, segundo Cruz, pela rainha. Frente as pressões, D. Catarina dirigiu, no final do ano, uma carta circular⁸ aos prelados, nobres e as câmaras do reino, aludindo ao seu cansaço, à idade, ao desejo de servir à Deus e ao desejo de entregar a governação do reino ao cardeal infante D. Henrique, justificando que tinha estado na governança de Portugal por obediência à vontade do monarca falecido. Vemos, assim, a rainha se apropriando da principal representação que fundamentou o seu governo, a obediência ao rei: Asy por obedecer o que sua Alteza deixava ordenado, e declarado (cuja obediência sempre antepus a tudo) como por me nam neguar em quanto podese a obrigaçam que a estes Reinos tinha querendo por eles (como sempre que el rey) amtepor a vida e ao descamso o que a eles convém (ANTT, MSL 321, 1560:1).

Apesar de sua resignação à vontade do marido, D. Catarina explicava em sua carta as razões pelas quais considerava abandonar o governo, como a idade, a saúde e a disposição e que estava sendo um árduo trabalho o exercício político:

[...] E asy o fiz e continuey ategora que claramente vejo e experimento de mim que me faltam já de todo a ydade a saúde e a disposiçam para o poder mais fazer lembrando-me

juntamente tanto como he razam que já he tempo de nesta vida que me resta conhecer e servir a Nosso Senhor as grandes mercês que dele tenho recebidas, e considerando como a mim já por estas razões, nam he possível thomar por mais tempo esta carregua que me sempre foi muy pesada pelo muito que desejei fazer nela e pelo muito que ela requeria que em mim nam há (ANTT, MSL 321, 1560:1).

Em seguida, elencou as razões jurídicas e explanou sobre as qualidades do Cardeal D. Henrique, instituído por ela seu substituto legal na regência de Portugal. Em seu texto, a rainha parecia determinada a deixar o reino para se dedicar a causas religiosas, retirando-se em um mosteiro:

Contudo, o trecho final da carta foi, aparentemente, acrescentado posteriormente à redação final do documento, dada a diferença no movimento da escrita. Nessa parte em específico, D. Catarina solicitava resposta dos três Estados acerca da governação do reino, solicitando a opinião deles acerca da decisão de abandonar o governo de Portugal.

A memória do rei e o imaginário da boa esposa foram os elementos que estruturam o texto da rainha, bem como das cartas que ela recebera em resposta e são essas as diretrizes que conformam a sua ação política como rainha. É relevante constatar que em sua trajetória pessoal e política a rainha Catarina decidiu não extrapolar as diretrizes de gênero para o exercício do poder. Na verdade, foi o ato de não extrapolar o que lhe conferiu permissão para o fazer político, ao contrário de outras rainhas do mesmo período, como Elizabeth na Inglaterra, que não se casou e calçou a sua imagem na representação de virgindade.

Ao lado da obediência da boa esposa, temos o cultivo

oficial da memória de D. João III como substrato importante na composição do jogo do poder no governo da rainha Catarina. É preciso tratar a construção da memória oficial de D. João III durante a regência da rainha Catarina levando-se em conta o que Le Goff (1960: 111) chamou a atenção no trato dos documentos: deve-se considerar as suas condições de produção. Segundo o historiador, as estruturas do poder de uma sociedade envolvem o poder das categorias sociais e dos grupos dominantes que, voluntariamente ou não, revelam-se testemunhos suscetíveis de orientar os caminhos possíveis da história. Cabe à investigadora ou ao investigador reconhecer o poder de perpetuação contido nos documentos para desmitificá-lo, desestruturá-lo e desmontá-lo. No caso da rainha Catarina, a construção da memória do rei foi constitutiva do seu jogo político; uma vez que a sua função como rainha viúva era representar o monarca em sua ausência, revelava-se imprescindível a evocação constante de sua memória.

O ato mnemônico é também comportamento narrativo, uma vez que sua função social é a comunicação a outrem de uma informação na ausência do acontecimento ou do objeto que constitui o seu motivo (1960: 425-426). A memória de D. João foi crucial para a regência da rainha Catarina, pois que é essa ausência a legitimação do seu controle do reino, a representação da rainha, portanto, clama pela memória do Rei. E foi em obediência a essa memória do rei que D. Catarina garantiu o seu lugar de rainha, foi a sua autorização e à sua memória que ela, D. Catarina, recorreu constantemente em seus comunicados oficiais.

A dinâmica do poder de D. Catarina, fundamentada na memória de João III, pode ser compreendida não apenas a partir da carta escrita pela rainha, como também nas cartas respostas dos três Estados: “Se ficou por El Rei Nosso Senhor que está em glória esta governação determinada a Vossa Alteza sendo tão virtuosamente acertada” (ANTT MSL321, 1561:3). Analisando as cartas respostas à rainha,

verifica-se que a evocação à memória do rei foi o elemento mais presente. Pode-se constatar que a maioria delas recorria à memória de D. João como legitimação para o governo de D. Catarina.

Para que a vissem bem, seria necessário também ver bem o monarca ausente. Se o seu governo só fora possível pela vontade manifesta do rei, era preciso elogiar a capacidade de escolha do rei de indicar alguém que pudesse representá-lo a sua altura. Mais do que assumir o lugar deixado ausente pelo rei, D. Catarina era representada como a continuidade do monarca. Daí a recorrência à sua memória como necessidade constante de que a governança da rainha era em aprovação e conservação à do rei. Nessa ótica, é interessante perceber que, dialeticamente, a subordinação foi o atributo que alicerçou o poder de D. Catarina. As representações da rainha deveriam se encaixar dentro das normas de gênero e da realeza, sendo a um só tempo enquadramento e matéria prima para seu governo. Enquadramento porque impôs os moldes de condição e possibilidade de um governo da rainha. Matéria prima porque foi no contexto de obediência ao rei e à sua memória que D. Catarina logrou e permaneceu no jogo do poder real. As representações em torno de sua figura foram, portanto, causa e efeito do seu fazer político.

O período em questão era o do nascimento da burocratização da memória a serviço do centralismo monárquico. Um dos desdobramentos desse enlace foi o surgimento dos *mémoires*⁹ no século XVI, período de afirmação do indivíduo. A escrita da memória passou, então, a ser um dos mecanismos de domínio do Estado. É possível observar essa estratégia nos documentos aqui reunidos - o testamento e o conjunto de cartas - e o propósito é o de analisar em que medida a regência de D. Catarina se utilizou da legitimidade representada pela memória de D. João III para governar Portugal.

A obediência como fundamentação da governança de

D. Catarina está presente na maioria das cartas que recebeu como resposta, como, por exemplo, na carta de D. António de Ataíde, conde da Castanheira: “Lembreilhe mais que pelo que devia a El Rey N. S. que Deos tem, era governar como lho ele deixava encomendado” (ATAÍDE, 1561: 22). António de Ataíde fora amigo íntimo de D. João III desde a infância e depois seu conselheiro. Obteve o título de conde em 1532, além de diversas mercês, terras e isenções de impostos e fora vedor da Fazenda por um longo período, de 1530 a 1557, cargo que renunciou após o falecimento do monarca. Teve papel de suma importância no reino de D. João, sendo um dos responsáveis por incentivar e planejar a colonização do Brasil. (CRUZ, 2004: 507). A sua relevância política e pessoal nos negócios do reino nos obriga a nos deter mais cuidadosamente nessa missiva. Trata-se de uma longa carta, a qual D. António Ataíde teceu muitas recomendações e conselhos à rainha recorrendo-se, muitas vezes, às virtudes de um bom governante e justificou a sua interferência à sua proximidade ao rei e às questões do reino.

A carta data de 1º de março de 1561 e nela D. António de Ataíde se opôs à saída da rainha. O conde, além de recordar que era vontade de D. João que D. Catarina assumisse a regência, também lembrou que o rei já a estava preparando para a sua ausência, organizando o que naquele momento a rainha pretendia se esquivar. No trecho a seguir pode-se observar o comentário de D. António Ataíde sobre a participação ativa de D. Catarina nas atividades políticas do reino durante a governança de seu marido, pois assim prosseguiu em sua carta:

[...] porque além das muitas e muy grandes obrigações que ella tinha que cumprir o que lhe elle deixou pedido se devia particularmente lembrar de huma, não somente não era acostumada mas nunca se vira, a q´uera metela em todos os negocios do governo e fazellos como ella como fazia o que parecia que N. S. quize-

ra que fosse para V. A. muito bem poder fazer o de que agora se queria escusar [...]. (ATAÍDE, 1561:22)

Apesar de reconhecer a experiência política prévia da rainha, o conde não pôde deixar de observar o fato de ser improvável que uma mulher exercesse a máxima posição de governança. Para tanto, dizia que a rainha deveria sempre lembrar desde cedo ao futuro rei, seu neto, que a sua presença no mais alto cargo era inapropriada para mulheres, mas que D. Catarina era uma exceção, devido a sua experiência e suas virtudes. Percebe-se aqui a particularização de D. Catarina para o cargo de regente. Outras mulheres, nem antes, nem depois, poderiam assumir essa responsabilidade, mas a rainha tinha especificidades que lhe garantiram tal feito:

[...] lhe torno a lembrar agora que não devia esquecer a quem tiver cuidado de ir dizendo a el Rey N. S. (o que convem para elle pelo tempo bem cumprir com o lugar que Deos o poz) quam prejudicial cousa pode ser terem elles outros Reis que apoz elle vierem o mesmo modo com suas molheres senão quando para isso houvese as mesmas rezões que havia para o que seu avo fez, as quaes eraõ haver muito tempo V. A. estava nesta terra e ter nella muitos penhores e a experiência que já entam havia de suas grandes virtudes. (ATAÍDE, 1561:22)

Novamente a memória do rei era evocada como autorização para que D. Catarina assumisse o reino de Portugal, embora D. Antônio de Ataíde tenha questionado a legitimidade do governo da Rainha por não ter havido cortes

[...] lembrei-lhe que governar ella era auctoridade do nome del Rey que Deos tem em quãto governava estava viva a lembrança d'elle e que só esta razão devia de bastar para não deixar o governo. (...) somente lhe

lembrey que o modo de que todos se hou-
veram depois do fallecimento del Rey N. S.
que Deos tem em lhe obedecer, e haver por
governador sem pedir em cortes, e que se
isto hordenase sem curarem de outros mo-
dos que em semelhantes tempos se soem
teer, era cousa que se não vira te agora em
cazo algum dos muitos que em essa terra, e
em todo mundo são acontecidos. (ATAÍDE,
1561:23)

É possível afirmar que a evocação da memória de D. João III como legitimadora da governança de D. Catarina foi um dos elementos mais presentes no conjunto de cartas respostas recebidas pela rainha e, portanto, é fundamental a sua análise. Como é possível observar, em um dos inúmeros exemplos que aqui poderia caber, a resposta da Cidade do Porto: “[...] é de crer que sua alma iria muito descansada com lhe parecer que deixava a Vossa Alteza em seu lugar, para bem destes reinos” (ANTT, MSL 321, 1561:81). Na mesma carta, se pede que a rainha não abandone a regência, pois nenhuma mudança deveria ser feita:

[...] antes governe da maneira que fez de-
pois do falecimento d’el Rei Nosso Senhor,
e os trabalhos que Vossa Alteza nisso re-
ceber Nosso Senhor a esforçara, que para
isso a escolheu, dando logo geral conheci-
mento a estes reinos da mercê que lhe fez,
em lhe dar a Vossa Alteza por governadora
deles, e ele lhe dará o prêmio que tais tra-
balhos merecem. (ANTT, MSL 321, 1561:81).

As qualidades da rainha eram vistas como uma boa escolha do rei, tanto para governar, como para ser tutora e cuidadora de seu neto, como se pode observar nas cartas dos nobres D. Antônio de Meneses e D. Fernando de Menezes. No que diz respeito às virtudes de D. Catarina

para a tarefa de administrar o trono de D. Sebastião, seu neto, afirmava o último: “Tenho tanta confiança no valor de V.A. [que] onde quer que estiver aconselhará e ajudará El Rei Nosso Senhor conforme a obrigação que lhe tem” (*Idem*: 35). D. Antônio de Meneses apelava à consciência da rainha, a qual “[...] devia de conhecer que não é bem desamparar estes reinos, pois são de seu neto” (ANTT, MSL 321, 1561:69).

O que se buscou tratar neste texto foram as imagens que concorreram para a legitimação da escolha política de D. João III e da consequente aceitação de D. Catarina como governante de Portugal durante a menoridade de seu neto, o rei D. Sebastião. O intuito foi compreender as representações em cena no jogo político da regência de D. Catarina. O que se deve marcar dessa análise é que construção da memória oficial do rei D. João III foi uma peça chave para a legitimação e governança de D. Catarina. A ligação ao monarca era vista como garantia da manutenção da vontade do soberano falecido e, sobretudo, como continuação do governo de seu marido, D. João III, o que dificultava a compreensão do início de um novo reinado.

Conclusão

O conjunto de documentos escolhidos permitiu observar de que forma a memória escrita constituiu-se num instrumento importante de domínio e, portanto, de legitimação do poder. O testamento deixado por D. João III foi a âncora a partir da qual a construção da memória, base de legitimação de governo de D. Catarina, foi construída; pelo testamento foi possível traçar o caminho permitido à rainha como regente. O imaginário que permitiu à D. Catarina ser regente foi a de ser a transição entre dois homens: do rei morto ao vidoiro, do marido para o neto.

As correspondências, por sua vez, ratificaram a memória como fundamento da governança de D. Catarina ao evoca-

rem o testamento de D. João III, a necessidade de obediência da rainha ao rei e a sua responsabilidade como tutora de seu neto. Além disso, sua análise permitiu observar a dinâmica e as estratégias políticas da regente com os três Estados. No caso, pode-se supor que D. Catarina estava a buscar a aprovação de seu governo nessa comunicação com os Estados e, nesse sentido, podemos analisar como a memória serviu não só para que D. Catarina assumisse o reino, como também para que ele se sustentasse e se renovasse.

O atributo de subserviência como faceta que compôs o modelo para a identidade de gênero das mulheres - lido culturalmente como oposto à atividade política - era, contraditoriamente, evocado quando houve a necessidade de que uma mulher assumisse o poder. Em outras palavras, se por um lado, a submissão era um dos elementos justificadores para a ausência de mulheres no exercício do poder, por outro, poderia lhe trazer boas avaliações de seu governo, como no caso de D. Catarina. Da mesma forma, os imaginários sobre as identidades de gênero orientaram as formas e fôrmas do exercício do poder.

Através da análise da regência de D. Catarina, foi possível observar uma dinâmica dupla no imaginário da obediência ao rei: se a forma como a regente chegou ao poder estava conformada a um imaginário de subserviência feminina, foi esse mesmo imaginário utilizado como estratégia em seu exercício do poder. Como salientou William Monter (2012: 40-41), um rei pode não ter uma forma feminina, mas o poder político não tem gênero. Adotando essa reflexão, podemos perceber que o sexo de D. Catarina não foi um empecilho para a sua governança, e, em casos assim, era como se a sua feminilidade fosse abolida e ocupasse o lugar do nada, nem feminina, nem masculina. Mas a referência ao homem era inegavelmente mantida, a obediência ao testamento era a continuidade do rei morto e essa sujeição foi conservada através da construção de uma memória que serviu de substrato da governança de D. Catarina.

CAPÍTULO 21

TALES OF THE ALHAMBRA: ECOS DA ESPANHA ISLÂMICA NO TEXTO DE WASHINGTON IRVING

Carmen Lícia Palazzo¹

Introdução

Na primeira metade do século XIX, a fortaleza da Alhambra abrigava uma curiosa variedade de moradores: soldados inativos por invalidez, ciganos, pessoas pobres, mas também artistas e escritores estrangeiros atraídos pela aura de exotismo do local, que fascinava toda uma geração de românticos. O historiador, diplomata e escritor Washington Irving (1783-1859) juntou-se aos habitantes da Alhambra instalando-se em seu interior temporariamente, no ano de 1829.

Irving escreveu, a partir de sua experiência local, um livro que fez grande sucesso, *Tales of the Alhambra*, publicado pela primeira vez em 1832. Sua análise por um lado nos revela os ecos da Espanha muçulmana na Idade Média, ainda presentes no imaginário orientalista do século XIX e, por outro lado, nos conduz também ao mundo que era o da Alhambra oitocentista e aos diversos personagens com os quais o autor conviveu. (IRVING, 1994)

Numa espécie de diálogo entre épocas distintas, há uma recuperação do passado islâmico através de relatos que vinham sendo transmitidos pelos moradores da região. Neste sentido, o registro se constitui em uma fonte relevante para a pesquisa histórica, já que Washington Irving resgatou fatos e lendas sobre

os muçulmanos que se tornaram parte importante da memória local do antigo reino de Granada.

A Alhambra de Granada, *Al Hamra*, ou “A Vermelha” constitui-se, junto com a Grande Mesquita de Córdoba, em um dos monumentos que, tendo atravessado os séculos, deixou marcas importantes no imaginário ocidental sobre o mundo muçulmano. Símbolo forte também da chamada Reconquista, foi o derradeiro bastião do islã ibérico a cair, no ano de 1492, entregue por seu rei, Boabdil, a Fernando e Isabel.

A entrega da Alhambra para os Reis Católicos tem suscitado não apenas trabalhos de História mas também referências literárias e artísticas e o próprio ano em que tal fato ocorreu passou a ser um marco simbólico para as conquistas marítimas da Espanha, com a chegada de Cristóvão Colombo na América. A expulsão dos judeus da Península Ibérica e o desmoronamento da esperança de convivência entre as chamadas três religiões do Livro (judaísmo, cristianismo e islã) também foram parte de um contexto denso e que muitas vezes tem sido apontado como de ruptura para o início de um novo período histórico.

O conjunto de construções que ficou conhecido pelo nome dado à fortaleza é o mais completo exemplo da arquitetura nazarí no Ocidente e refere-se à dinastia dos Násridas, que esteve no poder em Granada entre os anos de 1238 e 1492. O apogeu do reino muçulmano de Granada ocorreu entre os anos de 1344 e 1396, época na qual foram construídos os mais importantes e belos palácios no interior da fortaleza da Alhambra (WATT, 2008: 165). Após a tomada da cidade por Fernando e Isabel a situação dos muçulmanos foi se deteriorando em um clima de perseguições e revoltas até que, em abril de 1609, Felipe III decretou a expulsão de todos aqueles que não aceitassem a conversão à religião católica. Foram tempos difíceis com revoltas, perseguições e a presença sempre vigilante da Inquisição.

Alguns palácios da nobreza muçulmana, porém, não sofreram grandes destruições da parte dos espanhóis que os conquistaram, provavelmente porque, no decorrer dos muitos séculos de presença islâmica na Península Ibérica, houve um intenso intercâmbio cultural entre o islã, o cristianismo e o judaísmo, não sem percalços diversos, mas ainda assim com fecundos e duradouros encontros.

Não foram poucas, durante a Idade Média, as alianças entre monarcas cristãos e muçulmanos e um dos exemplos mais significativos é o de Pedro I de Castela que esteve no poder entre 1350 e 1369 e Muhammad V, soberano da dinastia Násrida que reinava em Granada. Tal aliança fez com que Pedro chamasse artesãos granadinos para decorar o Alcázar de Sevilha que desde os tempos de Afonso X já era um dos palácios da monarquia castelhana. O resultado foi uma grande semelhança entre o salão dos embaixadores do palácio sevilhano e a decoração no interior da Alhambra (IRWIN, 2004:77).

Junto com os artesãos do reino islâmico de Granada, trabalharam também para Pedro I os mudéjares² que viviam já há mais tempo em Sevilha e em Toledo, desde que aquelas cidades foram conquistadas pelos espanhóis aos muçulmanos (GUALÍS, 1990:85). Qualificados artesãos das comunidades muçulmanas foram, não apenas nesse caso, mas com grande frequência em outras oportunidades, chamados para realizar a decoração nas obras de cortes cristãs. Sua presença também se evidenciava na decoração de algumas importantes sinagogas no decorrer de grande parte período medieval.

Oleg Grabar, grande especialista em arte islâmica, ao analisar a permanência de diversas construções dos muçulmanos bem além do período medieval, considera paradoxal que os espanhóis tenham, por um lado, sido tão radicais na homogeneização do país em torno do cristianismo e perseguido de maneira tão violenta os que professavam

a fé islâmica mas, por outro lado, tenham também “[...] por tantos séculos mantido e cuidadosamente sustentado as formas artísticas do inimigo.” (GRABAR, 1994: 589)³.

Em uma de suas reflexões para tentar entender tal paradoxo, Grabar (Ibidem: 589-590) sugere que se substitua a classificação das formas de arte com base em critérios de nacionalidade, etnia ou religião e que se passe a vê-las sem enquadramentos prévios. Por exemplo, considerando um motivo em sua cor, forma, se é geométrico ou vegetal e não se é islâmico, gótico ou bizantino, pois este processo pode nos mostrar influências mais amplas e menos restritas a um só grupo cultural. Da mesma maneira, podemos ver um motivo como pertencente a uma região geográfica específica e não a uma única religiosidade, o que corresponde bem ao caso de muitas construções na Península Ibérica.

O tema, enfim, é vasto, mas evitar as limitações de explicações simples permite que se entenda melhor o caso da permanência através de muitos séculos – apesar da intolerância da Inquisição – de monumentos como a Mesquita de Córdoba, a Aljafería de Saragoça e a Alhambra de Granada, sem contar o número muito grande de construções realizadas de modo a imitar o estilo de arquitetura e de decoração dos muçulmanos.

O grande e elaborado conjunto de palácios e de jardins que se encontra no interior da fortaleza da Alhambra está entre os de maior impacto visual dentre os que se mantiveram de toda a arte islâmica no continente europeu. Sua beleza atravessou os séculos chegando a servir de inspiração para o grande compositor Manuel de Falla (1876-1946) que, em sua obra *Noches en los jardines de España*, escreveu a primeira parte para os jardins do *Generallife*, que se encontram dentro das muralhas da Alhambra. O complexo arquitetônico, porém, nem sempre foi bem preservado e, apesar do fascínio que despertava, passou

um largo tempo quase abandonado, enquanto a própria Espanha enfrentava graves crises econômicas e políticas.

Considerada, desde a conquista de Fernando e Isabel, como um *Sítio Real*, a Alhambra foi durante algum tempo residência eventual de alguns monarcas, o derradeiro deles Felipe V (1683-1749) e sua mulher Elizabetta de Parma (1692-1766).

Com a invasão francesa da Espanha e a instalação do conde e general Horace Sebastiani e seus soldados em Granada, ocorreram muitas modificações e demolições na área da fortaleza. Não há dúvida de que a presença de grande número de militares que faziam dos palácios os seus alojamentos prejudicou o estado original das construções que datavam do período muçulmano e já estavam com problemas sérios de conservação⁴.

Na primeira metade do século XIX, a Europa vivia sob a forte influência do que ficou conhecido como o Romantismo nas artes e na literatura em geral. Histórias que evocavam a Idade Média faziam grande sucesso entre os leitores. Era também um período no qual os europeus estendiam seus interesses de características imperialistas na direção do Médio e Extremo Oriente e da África. Em tal contexto, o exotismo tornava-se um tema caro aos pintores e escritores ocidentais, que interpretavam os hábitos de terras distantes de acordo com suas próprias fantasias. O mundo muçulmano estava entre os destinos exóticos que mais provocavam o imaginário ocidental sobre o Outro.

Em sua conhecida obra *Orientalismo*, publicada pela primeira vez no ano de 1978, Edward Saïd (1990) apontou diversos aspectos negativos das representações do Oriente na literatura e na arte ocidental, demonstrando como a própria ideia de Oriente se construiu a partir de uma “invenção” ocidental. A análise de Saïd é pertinente para vários casos, no entanto análises mais recentes têm demonstrado que nem todos aqueles que se interessaram,

refletiram e reproduziram relatos escritos ou imagéticos “orientalizantes” na Europa e nos Estados Unidos podem ser enquadrados na categoria de representantes dos movimentos imperialistas.

A própria palavra “orientalista”, que começou a ser evitada no ambiente acadêmico após a publicação do livro de Saïd, tem sido atualmente objeto de recuperação e volta a ser utilizada para designar um campo de trabalho válido e que rendeu e ainda rende frutos importantes no âmbito do encontro entre culturas distintas (IRWIN, 2008: 323-383).

Um enfoque histórico

Muitos autores oitocentistas que ficaram conhecidos como orientalistas não apenas não se atrelavam ao expansionismo imperialista, como também nutriam uma efetiva abertura e até mesmo empatia em relação à alteridade. Este foi o caso, entre outros, de Washington Irving. Nascido em Nova Iorque, em 1783, passou vários anos de sua vida no continente europeu, onde desenvolveu um grande interesse pela história da Península Ibérica, em especial pelo período de domínio islâmico. A obra que resultou de sua estadia em Granada, *Tales of the Alhambra*, é um livro de contos, mas também de relatos de suas vivências em um local que era um marco das passadas glórias dos reinos muçulmanos na Espanha.

Para realizar sua primeira edição, que ocorreu quase simultaneamente nos Estados Unidos e na Inglaterra, entre 1831 e 1832, Washington Irving preparou o texto quando esteve como secretário da Legação norte-americana em Londres, logo após sua permanência em Granada. Mais adiante, tendo sido indicado para servir novamente como diplomata, então em Madri, fez uma importante reestruturação da obra, ampliando-a, reescrevendo algumas partes e publicando, em 1851, aquela que ele mesmo considerou como sua edição definitiva.

As descrições do autor sobre a fortaleza e, principalmente, os detalhes de grande parte das construções, externamente e no seu interior, são muito precisas e nos remetem tanto às glórias do passado, visíveis nos palácios e fontes com decorações orientais, quanto a um quadro de abandono que o autor algumas vezes relewa em seus devaneios românticos, sempre coloridos pelo imaginário oitocentista. Na verdade, ruínas também de outros períodos históricos, como as gregas e as romanas, estavam muito presentes e esparsas por toda a Europa e eram retratadas com frequência nas pinturas de grandes artistas do século XIX. Elas se constituíam em parte integrante da paisagem de diversos países, entre eles a Itália, a Espanha e a França.

Washington Irving inicia seu livro descrevendo as condições do percurso através da Espanha e dando detalhes sobre a sua jornada e sobre as figuras curiosas que encontrava pelo caminho. As descrições buscam, sem dúvida, destacar o lado exótico da viagem, marcando o tom aventureiro que era tão caro aos leitores oitocentistas, sempre interessados em relatos de viajantes:

Nós viajávamos no estilo de verdadeiros *contrabandistas*, aceitando as coisas boas e ruins que nos acontecessem e misturando-nos com todas as classes e condições em um tipo de companheirismo vagabundo. Esta é a verdadeira maneira de viajar na Espanha. Conhecendo as escassas despensas das pousadas e os trechos desguarnecidos do país que o viajante tem que atravessar seguidamente, nós tínhamos o cuidado, ao começar [a viagem] para ter osalforges do nosso escudeiro bem abastecidos com provisões frescas [...] (IRVING,1994: 23)

A partir do segundo capítulo, Irving passa a tratar especificamente da Alhambra, enfatizando no seu texto o empenho do governadorda fortaleza para manter todo

o conjunto em condições razoáveis. Escreve que não quer deixar de dar seu testemunho sobre: “[...] Don Francisco de Serna, que utilizava todos os limitados recursos sob seu comando para reparar o palácio e que, por suas precauções judiciosas durante certo tempo, impediu sua decadência.” (IRVING, 1994: 35).

Independente da cidade de Granada a Alhambra, que funcionava como uma pequena vila, tinha um encarregado que deveria administrar o local tanto do ponto de vista da manutenção e preservação das construções quanto da segurança. Washington Irving, com razão, destaca que a fortaleza tinha vida própria. O local, porém, já não era mais importante do ponto de vista da defesa e nem servia para barrar nenhuma eventual ameaça.

Manter em razoáveis condições as torres, muralhas, palácios, fontes e jardins era, em princípio a maior incumbência da autoridade local, que também autorizava a permanência temporária de personalidades que por ali passavam e solicitavam a permissão para viver algum tempo naquele ambiente considerado exótico. Pintores e escritores eram os que mais frequentemente se dirigiam à Alhambra e à Andaluzia em geral.

Além das importantes descrições físicas fornecidas por Washington Irving e que certamente contribuem para que se tenha uma ideia do estado do conjunto das construções, são as antigas histórias por ele relatadas que evocam a lembrança do distante passado granadino no seu período muçulmano. Muitos dos contos teriam sido transmitidos a Irving pelos diversos personagens que viviam no interior da Alhambra e que mantinham a memória de um tempo eivado de fantasia.

No capítulo sobre o Pátio dos Leões, onde fica a mais famosa e imponente das fontes da Alhambra, Irving refere-se a uma conversa com um muçulmano que frequentava o local e que, segundo ele, provavelmente residia no antigo bairro

medieval do Albaicín, próximo à fortaleza. É impossível saber se tal conversa realmente ocorreu ou se o autor a desenvolve para expor sua ideia acerca da entrega de Granada aos reis Católicos, em 1492, o que o faz com bastante consistência histórica.

De acordo com Irving, no decorrer da conversa o “mouro” teria dito que a Alhambra havia sido entregue covardemente a Fernando e Isabel por seu último governante muçulmano, Boabdil, (IRVING, 1994: 77). Esta visão da covardia de Boabdil foi, efetivamente, a que passou à História e, tenha ou não ocorrido a referida conversa do autor com o “mouro, ele já deveria conhecer os relatos sobre a rendição de Granada através de outras fontes”.

Washington Irving utiliza também a suposta conversa para recontar a história do relacionamento de Boabdil com sua mãe, tema que sempre foi alvo de fantasias e prestava-se a interpretações diversas. Após a completa tomada de todos os reinos islâmicos por parte dos cristãos, os europeus referiram-se com frequência a aspectos de violência e de intrigas das cortes muçulmanas, embora tais características estivessem presentes em quaisquer outras cortes. No decorrer do período medieval o poder era instável, muitas vezes pulverizado e dependente de alianças que faziam e desfaziam-se antes do fortalecimento da centralização dos estados nacionais.

Em seu texto, Irving refere-se a Aben Hassan como um personagem cruel que teria obrigado sua favorita, Aisha, mãe de Boabdil, ao cativeiro e assim o escritor retira do último rei de Granada o peso da culpa que lhe foi tantas vezes atribuída. A defesa de Boabdil não era muito comum entre os europeus do século XIX e o livro do diplomata e historiador norte-americano pode ter levado a uma outra visão, com um julgamento menos rigoroso, do infortunado soberano muçulmano:

Ao longo de todo o seu breve, turbulento e desastroso reinado, Boabdil dá mostras de um suave e amável caráter. Inicialmente ganhou o coração do povo com suas afáveis e graciosas maneiras; era sempre pacífico e nunca infligia nenhuma punição severa sobre aqueles que ocasionalmente se rebelavam contra ele. Tinha bravura pessoal, mas almejava coragem moral e, em tempos de dificuldade e de perplexidade, era vacilante e irresoluto [...] (IRVING, 1994: 86).

Um aspecto importante e que deve ser destacado é o de que não há nenhuma exaltação, da parte do autor de *Tales of the Alhambra*, da chamada Reconquista. Isto ocorreu talvez pelo fato de Washington Irving ser norte-americano e protestante e não um europeu católico. Entre os ibéricos, porém, a aceitação da importância dos muçulmanos na formação da identidade espanhola nem sempre foi pacífica e só muito recentemente o legado do islã passou a ser considerado como constitutivo da cultura europeia⁵.

Grandes pensadores como Miguel de Unamuno e Ortega y Gasset desprezaram de maneira explícita o legado da Espanha islâmica (IRWIN, 2004: 177) e a exaltação romantizada dos feitos do Cid por autores dos séculos XIX e XX se constituíram também em parte importante da elaboração de uma imagem da Espanha homogeneamente católica na qual o período islâmico havia sido apenas um parêntesis e não parte integrante de sua formação⁶.

O longo período islâmico não pode mais, no entanto, ser visto como um simples transplante de uma dita “cultura oriental” para território europeu, pois tratava-se de uma nova realidade social, de novas formas de relacionamento, com a prática até mesmo de casamentos mistos e com largas parcelas da população, tanto de religião judaica quanto cristã, falando árabe. Foi esta cultura que permaneceu como integrante de todo o conjunto da cultura ibérica⁷.

Neste sentido, é possível constatar que abertura de Washington Irving para o entendimento de que a presença dos muçulmanos da Península Ibérica teve um peso considerável na caracterização da sociedade espanhola foi relevante, ainda mais levando-se em consideração que sua obra foi traduzida para diversos idiomas e circulou largamente na Europa e nos Estados Unidos da América.

Lendas, Imaginário e Magia.

Washington Irving conta diversas lendas associadas à Alhambra, entre elas a de três belas princesas muçulmanas, Zayda, Zorayda e Zorahayda. Filhas de um rei de Granada, as jovens viviam bem protegidas no interior de um palácio, sob os cuidados de uma ama chamada Kadiga. Um dia, porém, a partir de uma janela de um dos pavilhões, elas conseguem ver a chegada de três prisioneiros cristãos que surgiam escoltados por soldados muçulmanos. Os três vestiam-se com trajes de luxo, deixando claro que pertenciam à nobreza ibérica. Teriam, certamente, sido capturados em alguma batalha ou escaramuça e aguardariam, talvez, a possibilidade de um resgate de alto valor, o que era comum na época.

Após uma série de peripécias e contando com a conivência da ama, as princesas conseguem conversar com os prisioneiros, que as cortejam com galanterias da época, mas sempre mantendo certa distância. Passados alguns dias, porém, elas descobrem que os jovens retornarão à parte cristã da Espanha pois suas famílias haviam consentido em pagar o resgate que era de praxe naqueles casos. Com tal notícia o possível romance seria interrompido e então as princesas decidem fugir com seus cavaleiros em uma arriscada operação que será organizada também pelo encarregado de leva-los embora de Granada. A fuga se concretiza, mas apenas com

duas das jovens apaixonadas, já que Zorahayda resolve não abandonar a Alhambra e nem o monarca, seu pai. Irving relata que:

[...] eles conseguiram alcançar a antiga cidade de Córdoba, onde o seu restabelecimento no seu país e com seus amigos foi celebrado com grande alegria porque eles eram de nobres famílias. As belas princesas foram imediatamente recebidas no seio da Igreja e, depois de terem se convertido a cristãs, de acordo com todas as regras, tornaram-se felizes esposas. (IRVING, 1994: 139-162).

O enredo que o autor desenvolve neste capítulo do livro assemelha-se a outros contos do século XIX que falavam de belas mulheres que se convertiam ao cristianismo por amor ou, ao contrário, de mulheres cristãs que casavam-se com muçulmanos. Ainda que tais relatos fossem muitas vezes fictícios, criados por autores do Romantismo, eles tinham um fundo de realidade já que no período medieval a chamada “convivência” entre as três religiões monoteístas na Península Ibérica conduziu, efetivamente, a relacionamentos mistos.

As relações eram tanto de concubinação quanto de casamentos formalizados. No entanto, a regra geral para as três comunidades – transgredida como qualquer regra que envolva relações humanas – estabelecia a “(...) concordância de que as suas mulheres não deveriam casar-se ou consentir em qualquer relação sexual com homens de outra fé.” (BARTON, 2015: 147). Ainda assim, muitos casos, apesar de todas as restrições, ficaram famosos e foram contados e recontados através dos séculos, como o da concubina e depois esposa cristã do califa Al Hakan II, Subh, que passou à história com o nome de Rainha de Córdoba (MERNISSI, 1997: 44).

Outro autor do período do Romantismo, François-Re-

né de Chateaubriand (1768-1848) em sua obra *Les Aventures du dernier Abencérage* descreveu também uma história de amor entre um muçulmano, Aben-Hamet, descendente dos Abencérges (Banu Sarraj) e uma cristã, na época de Carlos V.

Os Abencérges, de acordo com a História, foram traídos e massacrados no palácio de Boabdil⁸, porém o romance cria um personagem que teria sobrevivido ao massacre e, então, após ter se refugiado na Tunísia, retornaria a Granada para rever o passado de seu clã (CHATEAUBRIAND, 2006). Tais criações oitocentistas, ainda que repletas de fantasia, apoiavam-se em realidades históricas e seus enredos eram bastante plausíveis.

Na obra de Washington Irving, um dos contos mais interessantes é o que se denomina *Legend of Prince Ahmed al Kamel or the Pilgrim of Love*. Nele, o autor recorre a todo um imaginário do Romantismo sobre os comportamentos dos chamados “mouros” mantendo uma visão do amor bastante característica do século XIX, no entanto não totalmente apartada de alguns acontecimentos que efetivamente tinham ocorrido em certas cortes medievais.

O jovem príncipe Ahmed, ao nascer, tornou-se a alegria da corte e era considerado uma criança perfeita. Na época, era comum a consulta a astrólogos que pudessem vaticinar sobre o que o esperava o bebê no futuro. A previsão foi a de que ele correria graves riscos caso conhecesse o amor antes da maturidade, porque o seu temperamento seria muito forte e apaixonado. Preocupado com os riscos que se anunciavam, o rei, então, tomou a decisão de manter seu filho isolado do mundo e a salvo dos perigos das paixões.

Como guardião do jovem príncipe, contratou Eben Bonabben, um sábio que teria vivido no Egito e que se encarregaria não apenas de protegê-lo dos perigos do mundo mas também de lhe ensinar filosofia e matemática. Com o desinteresse, porém, que seu pupilo demonstrou, logo que

creceu, pela álgebra, o sábio procurou cativá-lo com outro tipo de ensinamento, mais atraente:

Felizmente Eben Bonabben tinha sido instruído, quando no Egito, na linguagem dos pássaros por um rabino judeu que, por sua vez, a tinha recebido em transmissão linear de Salomão, o Sábio, o qual tinha sido ensinado pela rainha de Sabá. Ao mencionar esse estudo os olhos do príncipe brilharam com emoção e ele se aplicou com tal avidez que em seguida tornou-se um adepto [da linguagem] tão bom quanto seu mestre. (IRVING, 1994: 172).

Nesta passagem da lenda, que teria sido ouvida por Irving enquanto ele morava no interior da fortaleza da Alhambra, estão reunidos, em nosso entender, diversos estereótipos do romantismo europeu sobre o Oriente: um sábio muçulmano que teria estudado no misterioso Egito, a evocação a Salomão e a rainha de Sabá, o mestre judeu e a mágica ligação que se efetuava entre os orientais e a natureza, o que poderia leva-los a desvendar mistérios ancestrais.

A história segue pelo caminho já esperado: o jovem torna-se amigo dos pássaros, com os quais pode conversar e encontra uma coruja, que simboliza a sabedoria. Ahmed encanta-se, então, com as maravilhas do reino natural, para grande preocupação de seu mestre e guardião, pois ele teme que aproximando-se das belezas que o cercam o príncipe poderá, de alguma forma, descobrir o amor.

O desfecho deste capítulo também se enquadra no paradigma do amor romântico, com Ahmed já adulto, viajando na companhia de sua amiga coruja e de um papagaio, justamente em busca do amor, que encontrará na princesa cristã Adelgonda. O casal enfrenta uma temporária oposição do pai de Adelgonda e foge para Granada mas, afinal, Irving conclui seu texto deixando bem claro que a diferença

de religiões não se constituiu em um empecilho para a felicidade do casal.

Nos parágrafos finais desse capítulo o autor refere-se ao fato de que o monarca cristão, após muita relutância, aceitará que sua filha torne-se uma sultana de um reino muçulmano: “Em lugar de sangrentas batalhas, houve uma sucessão de festas e confraternizações, depois das quais o rei [pai de Adelgonda] retornou satisfeito para Toledo e o jovem casal continuou a reinar tão feliz quanto sabiamente na Alhambra.” (Idem: 200).

Semelhante a esta lenda do príncipe Ahmed Kamel, os demais relatos de Washington Irving enfatizam claramente a possibilidade de encontros e de convivência entre muçulmanos e cristãos, que foi uma característica dos séculos de presença islâmica na Península Ibérica. Os judeus aparecem nas histórias das *Tales of the Alhambra* apenas como referências pontuais, sem uma presença forte e destacada. Isto talvez se dê pelo fato de que o escritor concentra-se nas descrições e relatos referentes à vida dentro da Fortaleza Vermelha, no decorrer dos reinados muçulmanos de Granada e, principalmente, recuperando lendas e outros relatos próximos ao período do reino nâsrida de Boabdil.

No conto intitulado “A lenda do astrólogo árabe”, Washington Irving aborda um tema que era também muito caro aos românticos: a magia e as chamadas ciências ocultas. Os escritores e também os artistas plásticos do século XIX que revisitaram a Idade Média tinham em mente recuperar o que, em sua opinião, poderia ser encontrado de excepcional, de fora do comum, de “maravilhoso”, entendida esta palavra no sentido que o medievalista Jacques Le Goff (1985) lhe deu.

George Gusdorf, analisando o romantismo, considera que a reabilitação da Idade Média “remete em causa o sentido da civilização e o destino do homem no universo”

(1993: 45). Para um escritor, então, recorrer ao pensamento mágico e a lendas ancoradas em situações extraordinárias muito provavelmente remeteria seus leitores a um mundo mais próximo dos sentimentos e dos grandes mistérios, mundo que, no início do processo de industrialização, poderia se apresentar como frio, insensível e ameaçador.

Irving inicia o relato sobre o astrólogo contando que, de acordo com a lenda, em um passado muito distante um monarca de nome Aben Habuz reinava em Granada, após ter conquistado muitos territórios à sua volta. Como já era idoso, pretendia abandonar as conquistas e viver tranquilo, mas era constantemente assediado pelos exércitos de outros soberanos. Um dia recebeu a visita, em seu reino, de um homem de nome Ibrahim Ebn Abu Ajub que tinha a fama de conhecer as chamadas ciências ocultas e de deter o segredo da imortalidade. Ele mesmo dizia ter sido contemporâneo de Maomé.

Ibrahim atraiu a atenção do soberano de Granada ao contar que, no Egito, tinha visto coisas fantásticas, entre elas uma espécie de grande catavento em metal, na forma de um carneiro, que ficava no alto de uma montanha, junto a um galo igualmente em metal. Quando algum invasor se aproximava, o carneiro girava em direção ao perigo, enquanto o galo cantava para alertar a população sobre o perigo. Considerando que o rei de Granada vivia preocupado com as ameaças de outros conquistadores, tais sentinelas despertaram sua admiração e grande interesse.

O visitante seguiu contando suas peripécias em terras egípcias, entre elas sua entrada em uma das grandes pirâmides, onde encontrou e se apoderou de um livro de magia que teria pertencido a Adão e, posteriormente, ao rei Salomão. O Egito era, para os europeus do século XIX, o país exótico e misterioso por excelência, a ponto de ter

suscitado a moda que ficou conhecida como “egiptomania”⁹. Irving certamente estava ciente do interesse que seus leitores teriam pelo personagem do mago-astrólogo iniciado nos segredos da magia nas margens do Nilo.

O monarca de Granada pede, então, a Ibrahim que use seu conhecimento para construir em seu reino um catavento semelhante ao que viu no Egito e que lhe serviria de alerta em caso de ameaça de invasão. O trabalho é bem sucedido e, depois de várias e estranhas aventuras que tornam todo o conto repleto de fantasia, o mago exige como recompensa uma princesa cristã que vivia na corte de Aben Habuz. A referida princesa havia sido levada para Granada como escrava, mas tinha conquistado o coração do velho rei, que a entrega muito a contragosto. Ibrahim desaparece, então, levando a bela princesa para seu inacessível esconderijo, uma luxuosa e secreta morada subterrânea.

Segundo Irving, os habitantes da Alhambra manteriam ainda no século XIX a memória de tais acontecimentos, referindo-se ao local onde os fatos aconteceram. Todos os estereótipos oitocentistas sobre a Idade Média estão presentes nesse conto que enfatiza o caráter mágico não apenas de Granada mas também do Egito, situando as raízes da magia no Egito pré-islâmico, depois incorporadas ao mundo muçulmano.

Em um capítulo que o autor intitulou “Tradições locais” ele se refere ao fato de que os espanhóis cultivam o hábito de reuniões nas quais eram contadas histórias de santos, heróis e bandidos. Tais serões, na verdade, constituíam-se em uma característica de diversas sociedades europeias e não apenas da Espanha. Entre os principais temas que, segundo Irving, surgiamnos serões ibéricos, estaria o dos tesouros escondidos pelos “mouros”.

Durante as diversas guerras de disputa de território entre muçulmanos e cristãos, que eram frequentes duran-

te todo o período medieval, certamente alguns proprietários expulsos de seus feudos deixaram para trás moedas e joias escondidas, encontradas em pelos arqueólogos muitos séculos depois. Irving aponta, porém, que em muitos casos os relatos que vinham sendo transmitidos oralmente eram repletos de fantasia, ainda que os tesouros fossem reais, e descreve como lhe haviam contado sobre eles:

A riqueza escondida era sempre colocada sob mágica e protegida por encantamento e talismã. Algumas vezes era guardada por monstros grosseiros e ferosos dragões, algumas vezes por mouros encantados em armaduras com espadas, mas imóveis como estátuas mantendo um olhar atento por séculos. (IRVING, 1994: 112).

O escritor deixa claro que considera tais relatos como fictícios, mas destaca justamente o fato de que estavam sendo realizadas escavações que muitas vezes desenterravam jarras contendo moedas de reinos muçulmanos e objetos que se assemelhavam a amuletos, como havia sido o caso de um grande escaravelho em argila, o que certamente estimulava a imaginação e levava a relatos fantasiosos nos serões que tanto o atraíam (Ibidem).

A vida oitocentista no interior da Alhambra.

Apesar do recurso ao fantástico na evocação de histórias que lhes teriam sido contadas como parte do passado da fortaleza da Alhambra, o livro de Washington Irving é bastante realista na descrição física do local e também na de muitos dos personagens que ali habitavam. Durante sua estadia o autor relacionou-se com muitos espanhóis que viviam no interior da fortaleza e conviveu de maneira bastante próxima com alguns deles. Entre os seus vizinhos, destaca a presença de um militar aposentado por invalidez e também uma mu-

lher muito pobre e idosa, María Antonia Sabonea, que vivia em um pequeníssimo espaço e que se ocupava justamente de contar histórias e lendas que tanto encantaram Irving (1994: 73-74).

No decorrer do seu livro, o escritor refere-se com frequência uma senhora, Doña Antonia Molina, que seria a encarregada de cuidar do local, uma espécie de governanta morando em uma das construções, no interior da fortaleza, junto com uma sobrinha Dolores e com um sobrinho, Manuel, estudante de medicina. O jardineiro que tratava da manutenção jardins chamava-se Pepe. Havia, ainda, Matteo Jimenez, uma figura peculiar, conhecedor de todos os recantos da Alhambra e que servia de guia e de “valet de chambre” para Irving (1994: 55-58). Matteo era um ex-soldado e se auto-intitulava “filho da Alhambra”, já que sua família tinha vivido na fortaleza desde a época em que ela havia sido conquistada a Boabdil (1994:75).

Outras pessoas, todas de baixa renda, habitavam o microcosmos da fortaleza que era uma espécie de bairro da cidade de Granada, porém em muitos aspectos mais do que um simples bairro, uma vila. À noite era comum que muitos se reunissem para conversar e Irving desfrutava dos encontros de família de Doña Antonia, ou Tia Antonia, como era chamada pelos demais habitantes do local a personagem que impunha mais respeito e que era a responsável pelo bom funcionamento de todo o conjunto de habitações no interior das muralhas:

Embora gostasse de passar a maior parte do meu dia sozinho, ocasionalmente dirigia-me, ao entardecer, para o pequeno círculo doméstico de Doña Antonia. Isto geralmente acontecia em uma antiga peça mourisca que servia de cozinha e também de sala, com uma lareira rústica construída em um canto, cuja fumaça tinha des-

colorido as paredes e quase obliterado os antigos arabescos. Uma janela com um balcão pendendo sobre o vale do Darro deixava entrar a brisa fresca da noite e ali eu tomava a minha ceia frugal de fruta e leite e juntava-me às conversas da família. (IRVING, 1994:58).

Sendo um bom escritor e um contista de reconhecida habilidade, Washington Irving tece o relato de sua estadia deixando sempre a dúvida entre o que efetivamente tinha ouvido dos moradores da Alhambra e o que era fruto de sua criatividade literária.

Conclusão

Tales of the Alhambra oscila entre realidade e ficção, fala da vivência local de Washington Irving mas também do passado islâmico em Granada, dos tempos gloriosos da dinastia dos nâsridas e também de laivos de sua memória, cuja presença mantinha-se tanto no interior da Fortaleza Vermelha quanto no âmago do imaginário ibérico. Ao todo, desde a chegada dos muçulmanos no sul da Península, em 711 até a queda da Alhambra, foram 781 anos de presença do Islã na Espanha, o que está longe de ser um parêntesis ou apenas um enxerto na cultura cristã.

O livro de Irving pode ser incluído entre os Relatos de Viajantes, um gênero muito apreciado pelos leitores oitocentistas, mesmo que algumas de suas partes enquadrem-se mais em ficção do que em descrições de fatos reais. Este é, porém, o caso de outros relatos que fizeram uso da fantasia para cativar seus leitores. O imaginário de cada época sempre esteve presente em parte das descrições daqueles que se aventuram a viajar paraterras distantes e para lugares considerados exóticos.

Como *Tales of the Alhambra* teve inúmeras edições e foi traduzido para diversos idiomas, alcançando um considerável número de leitores, é possível dizer que se trata de um texto que participou da elaboração de imagens ocidentais da Espanha islâmica. E, ainda que Washington Irving fosse um historiador, ele não pretendeu, em seu livro sobre a Fortaleza Vermelha, escrever História no sentido de detalhar fatos, datas e heróis, mas trazer para o século XIX a Alhambra medieval, através de suas lendas e dos seus personagens reais e imaginários.

P A R T E I V

TRADIÇÕES

CAPÍTULO 22

AS FOLIAS DE REIS: PONTES SIMBÓLICAS ENTRE BRASIL E PORTUGAL¹

Iara Toscano Correia²

*Nós pastores lentamente
Boas novas viemos dar
Que Jesus recém-nascido
Que Jesus recém-nascido
Veio ao mundo nos salvar*

*No Oriente da minh'alma
Boas novas viemos dar
Que nasceu em um presépio
Que nasceu em um presépio
Veio ao mundo nos salvar
(Terno de Reis dos Temerosos)*

Nos *sertões*³ das Gerais, assim como em grande parte do Brasil e da América Latina, as manifestações da religiosidade popular encontram forte ressonância junto à população. Instalado nas Américas a partir do processo de colonização, o catolicismo catalisou diferentes rituais e crenças em circulação no Novo Mundo, criando uma enorme variedade de expressões da religiosidade por toda a parte. Nesse sentido, as homenagens ao Menino Jesus, ocorridas dentro do *Ciclo Natalino*, são práticas que recobrem vários estados do país. Em Minas Gerais, próximo às margens do rio São Francisco, no município de Januária é comum que a fé se expresse em meio a contrição e alegria de devotos e foliões. Essas manifestações da devoção popular são encenadas por meio de *autos* populares dedicados ao culto de Santos Reis. São bandos pre-

catórios que entoam mensagens cristãs por meio de uma poesia cantada acompanhada por violões, violas, tambores, triângulos, reco-recos, sanfonas, pandeiros, enfeitados com fitas de cetim multicoloridas.

O folclorista Luís da Câmara Cascudo definiu um *auto popular* como uma:

[...] forma teatral de enredo popular, com melodias cantadas, tratando de assunto religioso ou profano, representada no ciclo das festas do Natal (dezembro-janeiro). Lapinhas, pastoris, fandango ou marujada, chegança ou chegança de mouros, Bumba-meu-boi, boi, boi calemba, boi de Reis, congada ou congos, etc. Em Portugal, os autos tiveram forma poética, sete sílabas (...) redondilha, quintilha, com influência castelhana quase decisiva. (...) No Brasil as mais antigas menções informam que os autos eram cantados à porta das igrejas, em louvor de Nossa Senhora do Rosário (quando dirigidos por escravos ou libertos), no orago, ou na matriz. Depois levavam o enredo, com as danças e os cantos, nas residências de amigos ou na praça pública, num tablado. Alguns autos reduziram-se à coreografia, sem assunto figurado. (Câmara Cascudo, 2002: 29-30).

As folias são representações da religiosidade popular profundamente enraizadas na cultura brasileira. Elas expressam um catolicismo popular, também definido como barroco ou rústico, praticado por pessoas comuns, em muitos casos, ocorrendo à revelia do estatuto oficial da Igreja Católica.

Esses autos populares dedicados ao cortejo dos Santos Reis, assim como diversas outras expressões da religiosidade popular, evidenciam sua matriz barroca. A sua ancestralidade tem origem nas relações estabelecidas ainda

no período colonial. De acordo com a literatura, a externalização da fé no espaço público atendia ao projeto colonial. O barroco, de acordo com a historiadora Mary del Priori (2000, p. 15): “forjou um conjunto de instrumentos articulados para preservar o sistema absolutista, tendo nas festas uma dos exemplos mais espetaculares e persuasivos.”

Nessa perspectiva, as festas tornaram-se para o estado metropolitano um meio de fixação política e manifestação do poder. Contudo, esse jogo político se fazia em terreno movediço, composto por múltiplos atores sociais, anônimos que, de maneira ruidosa, ao som de guizos, tambores e muita dança, juntavam ao cerimonial sisudo o burlesco, o riso e a sátira.

De acordo com Márcia Maluf, as expressões do barroco presentes nas festas da colônia portuguesa traziam:

As figuras de rostos cobertos ou mascarados, vestidos por um tecido estampado vistoso, esta chita que adorna o *palhaço*, bastião ou Mateus das Folias, assim como alguns membros de um grupo de baianas alagoano, assinalando a figura dos donos do brinquedo (...) e há a viola e os tambores – caixas, tamboretas, tambores e tamboris – indispensáveis acompanhamentos da dança desde o Renascimento e que só muito mais tarde a Igreja ia banir oficialmente das celebrações litúrgicas. (MALUF, 2001: 03)

Todas estas expressões, segundo Maluf:

(...) atestam semelhanças, coincidências e continuidades entre essas formas populares de cultura e sua remota ancestralidade barroca, restando, assim, seus laços com as formas de uma cultura e uma arte eruditas às quais, com exclusividade, costuma-se reservar essa

filiação e permite sugerir que, nos dois lados da América – a espanhola e a lusitana -, uma mesma matriz ibérica da festa barroca enquadra essas formas de cultura, que se assemelham e se criam, redobram-se, desdobram-se e recombina-se de modo às vezes insólito. (2001: 03)

Nesse sentido, as folias de reis são apenas uma expressão das inúmeras (re)significações e (re)combinações praticadas pelo catolicismo popular. É por essa razão que as folias tornam-se pontes que ligam Portugal e Brasil. São essas expressões que nos permitem visualizar a espessura do imaginário popular reelaborado na longa duração, em uma química que funde diferentes elementos da realidade social, produzindo o crisol que se evidencia na sociedade brasileira que conhecemos hoje.

A origem medieval das folias, de acordo com a historiadora Maria Clara Tomaz Machado esta associada a diferentes práticas populares espalhadas por toda a Europa, oriundas de diferentes grupos sociais:

(...) Pelo seu caráter deambulatório e precatório atribuiu-se as origens da Folia a costumes medievais: mestres, estudantes, boêmios, mendigando e se divertindo percorreram por três séculos, do XII ao XIV, toda a Europa. Em outra versão, os ciganos são apontados como possíveis raízes dessa prática cultural, não só pelo seu nomadismo, mas também pelos instrumentos, estandartes, fitas e flores coloridas que os caracterizam. França, Inglaterra, Bélgica, Alemanha, Itália, Espanha e Portugal, entre outros, festejavam os três Reis Magos na época de Natal. O Presépio e os Autos Natalinos já eram conhecidos desde o século XIV em Portugal, mas as primeiras notícias da Folia, tal como a conhecemos hoje, remontam ao século

XVI. (MACHADO, 1998: 213-214)

Na América portuguesa as folias de reis adquiriram o aspecto precatório, mas mantiveram da herança lusitana os adereços cênicos como a bandeira, as fitas de seda e as flores artificiais, fazendo descantes dedicados aos três reis santos, Belchior, Baltazar e Gaspar, de acordo com o folclorista Melo Morais Filho, não existe uma cronologia que indique a sua origem:

(...) de sua antiguidade no Brasil não existe documentário como para os Reis. Nuno Marques Pereira, em 1728, escrevia: “— que em uma noite dos Santos Reis, saíram estes com vários instrumentos pelas portas dos moradores de uma vila, cantando para lhes darem os Reis, em prêmio do que uns lhes davam dinheiro, e outros doces e frutas (...) Os Reis cantavam-se à porta, sendo depois recebido pelos donos da casa, com ceia, seguindo-se cantos diversos. Ainda os assisti, com declamações de poetas, modinhas e trechos de autos populares. (...). (MORAIS FILHO, 1962: 47)

Os reisados estavam presentes na Bahia desde a colônia. As suas origens mais remotas advêm de um antigo costume português conhecido como *janeiras*. De acordo com Morais Filho era comum entre os dias 25 e 31 de dezembro dar ou pedir as janeiras. Da mesma forma, depois do dia 31 de dezembro, pediam-se e davam-se os Reis.:

(...) Em Portugal as janeiras já existiam em 1385 e continuam nas Beiras, Minho, Estremadura, Douro, etc. São Grupos festivos que visitam as casas do visindário, cantando e tocando em louvor do Deus-Menino. Em retribuição recebem agrados, bebidas, alimentos. Corresponde aos Caramelles ou Camarelles, a serenata típica da Catalunha,

durante a Páscoa da Ressurreição. Pedir e dar as janeiras, dizia-se. (MORAIS FILHO, 1962: 47)

Quando observamos os reisados no quadro mais amplo, vinculado a noção de folguedo, por exemplo, conseguimos aproximar o conceito a realidade que encontramos no município de Januária (MG). O Dicionário do Folclore Brasileiro de Câmara Cascudo (2002: 242) traz a seguinte definição:

Folguedo popular = Manifestação folclórica que reúne as seguintes características: 1) Letra (quadras, sextilhas, oitavas ou outro tipo de versos); 2) Música (melodia e instrumentos musicais que sustentam o ritmo); 3) Coreografia (movimentação dos participantes em fila, fila dupla, roda, roda concêntrica ou outras formações; 4) Temática (enredo da representação teatral). (...) em Alagoas, José Maria Tenório Rocha assim classificou os folguedos: Folguedos natalinos: Reisados, Guerreiro, Bumba-meu-Boi, Chegança, Fandango, Marujada, Presépio, Pastoril, Pastoril Profano, Maracatu, Taieiras, Quilombo, Cavalhada. Folguedos carnavalescos: Cabinadas, Negras da Costa, Samba de Matuto, Caboclinhos, Folguedos carnavalescos com estrutura simples: Boi de carnaval, Ursos de carnaval, Gigantões (bonecos), Cobra Jararaca. Folguedos de festas religiosas: Mané do Rosário, Bandos.

Embora de classificação ampla, os folguedos identificados em Alagoas se aproximam muitas mais das práticas populares que persistem no município de Januária. Marcas de uma tradição compartilhada pelas trocas realizadas através do rio São Francisco, desde o tempo em que as embarcações deslizavam rio abaixo e acima, integrando

a extensa região do Vale do São Francisco.

Ao traçar as origens do Terno Reis dos Temerosos em Januária, Edilberto Fonseca (2009, 114) faz referências a janeiras descritas nos levantamentos de Mário de Andrade, constatando que: “(...) a celebração da epifania do período de Reis parece ter sido uma ressignificação de antigas festas pagãs, as janeiras e as maias promovida pela Igreja Católica.” A historiadora portuguesa Adélia Carvalho Mineiro indica que as janeiras são expressões que remontam às antigas celebrações da mitologia romana:

(...) primeiro mês do ano, assim chamado em honra do deus Juno (de janua = porta, entrada). Este deus ocupava um lugar muito importante na mitologia romana, sendo o seu nome invocado antes de Júpiter. Jano era o período celestial, e, conseqüentemente, o deus das portas, que as abria e fechava, esperando-se a sua proteção na partida e no regresso. Considerado um deus dos começos, Jano era invocado para afastar das casas os espíritos funestos e não podia deixar de ser invocado no mês de Janeiro, começo do ano novo. (Mineiro apud Fonseca, 2009: 114)

As anotações de Andrade indicam que durante o processo de cristianização português na América, essas festas pagãs foram convertidas em procissões católicas e utilizadas na catequização jesuítica no Brasil. No Brasil, as janeiras teriam se desdobrado em *folias* e *reisados*, enquanto que as maias evoluíram em torno das festividades da Santa Cruz, sob amplo patrocínio da Igreja Católica que se encarregava de difundir-las, em um processo que se prolongou até o final do século XIX.

Em resumo, as folias nascem nas ruas e praças da Europa medieval, herdeiras de antigas práticas pagãs gestadas na decadência do império romano. (Prandi, 1997).

Trazidas à América portuguesa, adentraram aos salões de baile da corte e, paulatinamente, ganharam espaço junto aos rituais consagrados pela Igreja Católica, voltando às ruas para as procissões e comemorações barrocas. As folias, tal como grande parte do repertório religioso, vinculado ao que hoje denominamos como tradição popular, nasceu junto ao povo, adquiriu legitimidade por parte da corte imperial instalada no Brasil, das elites e da Igreja. Uma representação que atravessou todas as camadas sociais que compunham a nascente sociedade brasileira.

Desde o Império, no período natalino, cortejos demonstravam toda a riqueza e alegria do repertório religioso popular ao narrar a cena do nascimento do Menino-Deus. Momentos de tradução de uma cultura religiosa pactuada tanto pelas classes subalternas quanto pelas elites, contudo, com significados diferentes para os participantes. Contudo, tal como adverte Mary Del Priore (2000: 20) “a aparente promiscuidade da festa é enganosa e a participação maciça de todas as classes respondia a regras bem estabelecidas”.

O historiador francês Roger Chartier também alerta para o fato de que as práticas culturais compartilhadas pela elite e pelo povo eram diferentes na forma, no conteúdo e na estética, contudo são representações que se entrelaçaram no decorrer do processo histórico (Chartier, 2004). Tal como indicava o pioneiro estudo de Peter Burke, a Cultura Popular na Idade Moderna, não era possível discernir uma cultura própria do povo ou das elites, já que as comemorações públicas eram compartilhadas por diferentes estratos sociais, cada um desempenhando um papel específico nessas festividades religiosas. São práticas culturais europeias, africanas, ameríndias, orientais que foram sendo plasmadas pelos diferentes sujeitos que se encontraram no Novo Continente num longo processo de interações e ressignificações. Vamos avaliar mais de perto alguns destes cortejos natalinos.

As Folias e os Reis em Januária: um estudo de caso⁴

O antropólogo Carlos Rodrigues Brandão (2004: 347) tem uma definição sobre folias de reis que já se tornou clássica, ele as define como “(...) grupo precatório de cantores e de instrumentistas, seguidos de acompanhantes e viajores rituais, entre casas de moradores rurais, durante um período anual de festejos dos Três Reis Santos, entre 31 de dezembro e 6 de janeiro.” Nessa prática da religiosidade popular reencena-se a visita dos Reis Magos ao Menino-Deus. Entre casas de amigos e parentes, os ternos de Folias de Reis perfazem um giro, ou seja, circulam dentro de um território previamente estabelecido, no período entre o Nascimento e a Epifania, visitando, fazendo orações, distribuindo bênçãos e recolhendo esmolas para o dia da festa. (BRANDÃO, 1981)

O Dicionário do Folclore Brasileiro (2002: 242) apresenta a seguinte definição para o verbete *folia*: “(...) bando precatório que pede esmolas para a Festa do Divino Espírito Santo (Folia do Espírito Santo) ou para a festa dos Santos Reis Magos (Folia de Reis).” Nessa perspectiva, a folia está associada aos grupos populares de pregadores e pedintes que gravitam em torno de manifestações religiosas ligadas às Folias de Santos Reis, Folias do Divino Espírito Santo, Folias de São Sebastião, entre outras representações disseminadas amplamente pelo interior do país.

As observações sobre as práticas de folias de reis na região do Médio São Francisco nos mostrou que o conceito de folia é muito mais amplo do que aquele dedicado aos Santos Reis. Da mesma forma existem *folias* dedicadas a uma plêiade de santos, dentre eles os Três Reis Magos. No norte de Minas Gerais é comum a ocorrência também, neste mesmo período, de diferentes tipos de *reisados* (Reis de Bois, Reis, de Caixa, Reis de Cacetes, Reis de

Pastoras). Os grupos de *reis*, ou brincadeira de reis, que encontramos na cidade de Januária se identificam com os grupos de folias de reis, por se constituírem em grupos de instrumentistas e pedintes que aceitam de bom grado os bens ou valores que lhes sejam ofertados. No entanto, nem sempre estes ternos⁵ que desfilam seus cortejos no período natalino assumem a posição de pregadores de um fato religioso. Em alguns casos a única função do terno de reis é a diversão da plateia.

No “sertão” norte mineiro, nas beiras do São Francisco, nos município de São Francisco e Januária (...) as Folias costumam acontecer diversas vezes no correr de um ano para muitos santos. Em torno de São José, Santa Luzia, Bom Jesus, São Sebastião, Nossa Senhora Aparecida, Santos Reis e outros menos difundidos, é comum encontrarmos, nas cidades e nas roças, nos beira-rios e nas imensidões do cerrado, pequenos e grandes grupos de cantadores e tocadores cumprindo um giro ritual. Em honra de um santo, os foliões se reúnem e juntos passam dias e noites visitando as casas dos devotos, pagando promessas, distribuindo bênçãos aos seus moradores em troca de ofertas para a festa do santo. (CHAVES, 2009: 01) (destaques do autor).

Wagner Chaves, ao observar as folias no Norte de Minas, chamou a atenção para a maneira como o termo *reisado* foi apreendido pelo folclorista Théo Brandão que, ao analisar os folguedos natalinos, “(...) incluiu ao lado de marujadas, pastorinhas, cheganças, as Folias como um exemplo de *reisado*. (...) Em uma aparente inversão de sentido no contexto pesquisado, o *reisado* é que parece ser um tipo de Folia e não o contrário (...)” (2009: 08)

Sendo assim, as *brincadeiras de reis*, de um modo geral, assim como as folias dedicadas aos diferentes santos e ao Divino Espírito Santo, devem ser compreendidas em seu sentido mais amplo de *feira popular*, religiosa e profana.

Dentre a diversidade de autos populares com os quais nos deparamos no Norte de Minas, esse tipo de reis conhecido como reis de marujos, ou reis de cacetes se destacou. Ele parecia deslocado de todas as outras definições de folia. Homens em fila dupla, vestidos com alvíssimas fardas de marinheiro, fazem coreografias percutindo bastões entoando cantigas ao som de atabaque, pandeiro, reco reco e violão. Os Reis dos Temerosos é um dos últimos representantes das marujadas de água doce, presentes no Vale do São Francisco.

Ao mapear a disseminação do repertório musical dos Reis de Cacetes no Vale do São Francisco, Edilberto Fonseca identificou a sua dispersão a partir do Recôncavo Baiano para o interior do estado, particularmente da região de Bom Jesus da Lapa e Paratinga, até a porção Média do São Francisco. Para ele, os reis de cacetes se propagaram pelo vale do São Francisco, trazidos pelos marinheiros, atingindo Pirapora e Buritizeiro, onde a sua presença foi documentada na década de 1970.

A nomeação reis dos cacetes é derivada da sua coreografia em que percutem bastões de madeira uns contra os outros, marcando o ritmo da dança. Os reis de cacetes, dentro da classificação que apresentamos anteriormente, deve ser considerado um *reisado*, pois mesmo desenvolvendo o seu giro ritual durante o período de festas do ciclo natalino, não privilegiam a narrativa bíblica, não se dedicam a reencenação da visita dos Três Reis Magos ao Menino-Deus. Nessa marujada de água doce alude-se remotamente às lutas travadas entre mouros e cristãos pela reconquista da Península Ibérica, no século VII, contudo o seu repertório musi-

cal narram também outros tipos de luta, travadas no seu cotidiano: “Dá no nêgo, dá no nêgo, no nêgo você não dá. (...)”, cantam na roda os foliões dos Temerosos.

Essa marujada é um bom exemplo das diferenças entre um terno de reis e uma folia de reis. Melo Moraes Filho indica que estas cheganças estão profundamente relacionadas às comemorações natalinas, presentes no Brasil desde os tempos do Império. Segundo ele, eram práticas que ocorriam na generalidade das províncias do Norte na véspera de Reis. São esses reisados que anunciam o início das comemorações ao lado das folias de Reis, é que anunciavam as expectativas geradas em torno das festas natalinas nordestinas:

(...) Ninguém há que não se divirta na província, armando presepes, assistindo a serenatas, passando nos engenhos e arrabaldes as festas do Natal.

Na véspera de Reis é que a folia recrudesce, e desde o meio-dia começam as cantorias nas ruas e praças, a freqüência das multidões aos palanques à porta das Igrejas e nos pátios das matrizes.

Eis senão quando, aos pandeiros que arrufam e aos chocalhos que tinem, ouve-se um alarido. É o cordão de marinheiros, que, puxando um navio, conduzindo uma âncora, um mastro, etc. anuncia nas ruas a chegada dos Marujos.

Caboclos, cabras, crioulos e pardavascos, lindos, ágeis, vestidos à maruja, fardados, fantasiados com propriedade, incumbem-se de seus papéis, indo desempenhar a chegada numa praça (MORAIS FILHO, 1962: 131)

Ao lado dessas cheganças, saiam os cortejos de reis de boi:

(...) Nas varandas dos engenhos, o Reisado do Zé do Vale é esperado com ânsia, as famílias, para isso prepararam abundantes ceias, e a escravatura, ao mesmo tempo que festeja o Natal, batucando e cantando ao fogo da fogueiras, não deixa de aguardar impaciente a Maria Teresa e o Boi, que dançam a encantar (...) variadíssimo em personagens, dialogado, cantado, entremeado de danças populares, este auto dos nossos sertanejos entretém a noite(...) (MORAIS FILHOS, 1962: 133)

Mary del Priore destaca a importância dos carros alegóricos nas festas durante o império. O emprego de tablados fixos, ou com rodas, para as representações lúdicas do teatro religioso ou profano levaram os artesãos a se aprimorar nas técnicas de elaboração desses cenários. O imaginário barroco, apegado às imagens, estimulava o apreço pela *mis en scène* dessas festas populares. (2000: 50). O cenário, as máscaras, o figurino e a dança estimulavam o imaginário barroco, jogando em uma linha tênue entre o divino/demoníaco, sagrado/profano.

De acordo com João Damascena, no tempo dos antigos, o reis de caixa de Berto Preto, outra designação para Folia de Reis na região, levavam também a brincadeira do boi. Caso os moradores aceitassem a brincadeira, depois da apresentação da folia de reis, os personagens desenvolviam a coreografia no quintal da casa.

O boi é representado dentro de muitas religiões como animal sagrado ou consagrado, No universo cristão, segundo Del Priore, a presença nas antigas procissões barrocas de um “grande boi manso” remetia ao hábito pré-cristão de ter os animais abençoados pelos sacerdotes, sobretudo por aqueles que participavam da lida camponesa. Para ela, o boi foi des-

vestido de sua significação pagânica ao figurar como símbolo de São Marcos ou representar Jesus Cristos na Eucaristia como pão e vítima para a salvação do mundo. (2000, p. 55)

É João Damascena, imperador do Reis dos Temerosos, quem distingue a diversão profana do boi com o sentido religioso de um reisado:

[...] porque não é bem um reis (...) o reis de boi, aqui pra nós (...) é mais uma brincadeira. O reis de boi nosso aqui ele advém lá do Nordeste do Bumba Meu Boi e do Boi Bumbá. Lá tem todo o enredo, né? Da mulher do vaqueiro que, grávida, queria comer o boi mais amado pelo dono, pelo fazendeiro. Depois o vaqueiro mata e tem todo aquele enredo, lá no Nordeste, né? Tem o índio, tem o vaqueiro, tem a mulher do vaqueiro, aquela coisa toda. Já aqui não. Fala Reis de Bois porque sai no período de Santos Reis, mas na realidade é uma grande brincadeira, é mais uma brincadeira, assim, que o vaqueiro faz em honra ao boi dele. Tanto é que na música do boi ele fala assim:

‘chega pra frente meu Boi Maringá,
Chega pra frente meu Boi Maringá
Esse boi deu, esse boi dá’

Ele fala:

‘se meu boi morrer
que será de mim?
Dona da casa,
meu boi morreu,
tenha dó de mim,
esse boi deu, esse dá,
esse boi deu, esse boi dá’. (Almeida, 2012)

Para ele, os reis difere da brincadeira pelo seu fundamento religioso que vem lá do sertão. Oriundo de uma família de pescadores, Damascena não se reconhece

dentro da tradição das vaquejadas e boiadas, mas, mesmo assim, participa e incentiva essa brincadeira em sua comunidade, principalmente, em meio às crianças.

Nessa região, da mesma forma que os reis de caixa levavam uma diversão, a brincadeira do boi, os ternos de reis de caixa também promovem uma diversão ao final da encenação religiosa. Eles fazem uma roda de samba, ou lundu, com a participação dos foliões e da plateia. Um de cada vez, todos podem entrar na roda para sambar. O que se espera de um bom grupo de reis de caixa é que o lundu seja animado, para alegrar a audiência. D. Zilda, na comunidade Alegre, não deixa de se gabar o quanto o samba de seu grupo de reis é animado, “não deixa ninguém parado” (SANTOS 2012). Nesse caso, o sentido da folia é também de sociabilidade, extrapolando o seu caráter meramente religioso. Isso nos leva a compreender esses autos enquanto traços da identidade dos moradores do lugar, momentos de fortalecimento dos laços de amizade e solidariedade entre vizinhos e amigos, de namorar, de pagar promessa e se divertir.

Para a antropóloga Rita de Cássia Amaral, em seu estudo sobre festas no Brasil, a festa sempre oscila entre dois pólos: a cerimônia e a festividade, uma como forma exterior e regular de um culto e a outra enquanto demonstração de alegria e regozijo. A festa, portanto, se distingue dos ritos cotidianos por sua amplitude e do mero divertimento pela sua densidade. Tomando por base os estudos de Durkheim, Rita de Cássia Amaral conclui que:

[...] Este caráter misto poderia ser tomado como um primeiro termo na definição de festa, pois ela parece ser fundamentalmente ambigüidade: toda (festa) refere-se a um objeto sagrado ou sacralizado e tem necessidade de comportamentos profanos. Toda fes-

ta ultrapassa o tempo cotidiano, ainda que seja para desenrolar-se numa pura sucessão de instantes, de que o ‘happening’ constitui o caso limite. Toda festa acontece de modo extra-cotidiano, mas precisa selecionar elementos característicos da vida cotidiana. Toda festa é ritualizada nos imperativos que permitem identificá-la, mas ultrapassa o rito por meio de invenções nos elementos livres. (*destaques da autora*). (AMARAL, 1998: 38)

Quebrar a rotina por meio da festa implica assumir novas condutas diante do cotidiano. Assim poetiza Brandão:

A festa é uma fala, uma memória e uma mensagem.(...) Aqui e ali (...) interrompe a seqüência do correr dos dias da vida cotidiana e demarca o momento de festejar (...) A festa restabelece laços (...) A festa exagera o real. (...) se apossa da rotina e não rompe, mas excede sua lógica, e é nisso que ela força as pessoas ao breve ofício ritual da transgressão. (BRANDÃO, 1989: 8-9)

A folia também pode ser compreendida a partir de uma “geografia do sagrado”. A folia de reis traça uma “jornada”. Assim como o Menino Jesus viajou da Bíblia para o imaginário popular, ao percorrer caminhos o fez entre milagres e pregações, uma das três pessoas divinas que se fez homem, por isso ocupa um lugar e não o espaço, como seu Pai. Daí a ideia de deslocamentos, visitas, solidariedade e sociabilidades. Por isso, a festa é uma sucessão cerimonial de diversas situações dentro e fora do ambiente restrito dos ritos da Igreja Católica. Daí, também a possibilidade de, no mínimo uma vez por ano, refazer laços, estreitar a convivência, reinventar o sagrado e o profano.

Mesmo em se tratando da folia de reis, propriamen-

te dita, o aspecto festivo jamais é abandonado. A bebida, a dança e a alegria são concebidas dentro do contexto da comemoração religiosa popular, não há uma contradição entre a exaltação de um momento sagrado por meio de ações profanas, da alegria e do deboche. Nas palavras do imperador do terno de folia de reis da família Figueiredo, Miguel, a alegria e a bebida fazem parte do próprio sentido de comemoração da folia de reis:

(...) Esse é o papel da folia, é provocar as pessoas através das cantorias, animar, também, as pessoas, alegrar as pessoas. É por isso que a folia é alegria (...) quando muita gente discrimina a folia de reis pela cachaça, pela bebida (...) não existe festa sem a bebida (...) a bebida é aquele acessório que vem pra nos motivar, pra nos animar, pra nos alegrar, dá coragem pra uns, dá tristeza pra outros, tudo com moderação vai bem (...) a folia sem uma bebidinha ela perde o sentido (...) faz parte do ritual. (M. FIGUEIREDO, 2011)

Significações e ressignificações das Folias de Reis

A tradição bíblica do Novo Testamento narra as passagens da vida de Jesus Cristo entre os homens a partir do relato de seus quatro evangelistas: Mateus, Marcos, Lucas e João. No entanto, apenas em um deles é mencionada a visita de magos no episódio de seu nascimento. Em Mateus (2, 1-12), podemos ler:

Tendo Jesus nascido em Belém da Judéia, em dias do rei Herodes, eis que vieram uns magos do oriente a Jerusalém.

E perguntavam: Onde está o recém-nascido Rei dos Judeus? Porque vimos a sua estrela no Oriente, e viemos para adorá-lo.

Tendo ouvido isso, alarmou-se o rei Herodes e, com ele, toda Jerusalém, então convocando todos os principais sacerdotes e escribas do povo, indagava deles onde o Cristo deveria nascer.

Em Belém da Judéia, responderam eles (...)

Com isto Herodes, tendo chamado secretamente os magos, inquiriu deles com precisão quanto ao tempo em que a estrela aparecera.

E, enviando-os a Belém, disse-lhes: Ide informar-vos cuidadosamente a respeito do menino; e, quando o tiverdes encontrado, avisai-me para eu também ir adorá-lo.

Depois de ouvirem o rei, partiram; e, eis que a estrela que viram no Oriente os precedia, até que, chegando, parou sobre onde estava o menino.

E vendo eles a estrela, alegraram-se com grande e intenso júbilo.

Entrando na casa, viram o menino com Maria, sua mãe. Prostaram-se, o adoraram; e, abrindo os seus tesouros, entregaram-lhe suas ofertas: ouro, incenso e mirra.

Sendo por divina advertência prevenidos em sonho para não voltarem à presença de Herodes, regressaram por outro caminho a sua terra. (Bíblia Sagrada, 1969: 5-6) (grifos nossos)

Este trecho é o princípio fundador em que se baseiam os grupos de folias de reis para a elaboração de seu ritual. Com base nesse relato um vasto repertório foi construído ao longo de séculos, alimentando o imaginário popular, ao mesmo tempo que se alimentava deste. Observem que o texto não indica se os magos eram reis ou santos. Tampouco registra a quantidade daqueles que seguiam uma estrela rumo a Belém. De acordo com Antônio Henrique Weitzel, uma série de interpretações foi sendo construída ao longo de séculos em torno desse acontecimento bíblico, levando

a desdobramentos que se cristalizaram e se enraizaram no imaginário popular, disseminado pela dispersão do catolicismo.

No levantamento de Weitzel, São Cesário (470-543) bispo de Arles, na França, foi o primeiro atribuir o título de reis aos magos. A partir do século VII, postulou-se que os magos eram em número de três. Segundo este autor, são duas as explicações para isso: uma por terem sido três os presentes ofertados (ouro, incenso e mirra); e outra como um simbolismo das três raças oriundas dos filhos de Noé (Sem, Cam e Jafé): os *semitas*, que compreende os hebreus, assírios, aramaicos, fenícios e árabes; os *camitas*, habitantes da África e da Ásia Ocidental e os *jaféticos* povoadores do planalto central asiático e parte da Europa. Os intérpretes bíblicos queriam significar com isso que o *Messias prometido veio não apenas para os judeus, mas para toda a humanidade*. (WEITZEL, 2001: 18)

São Beda, o Venerável (673-735), teria atribuído uma aparência física a estes magos: *Melchior, era velho, de barbas longas e espessas; Gaspar era jovem, imberbe e ruivo; Baltazar era negro, de barba cerrada* (WEITZEL, 2001: 18-9). Assim, a partir do século XII os então Três Reis Magos, nomeadamente Melchior (Belchior, também dito Brechó pelos foliões), Gaspar e Baltazar passaram a ser cultuados popularmente como santos. Todavia, a Igreja nunca os reconheceu oficialmente como santos. No dia 06 de janeiro comemora-se, dentro do calendário litúrgico, a festa da Epifania do Senhor:

(...) que quer dizer aparição, manifestação, porque Cristo se manifestou então aos olhos do mundo, de toda a humanidade, representada pelos Reis Magos. Faz-se alusão a eles em todo o próprio da missa deste dia de festa, que é a segunda solenidade do ciclo natalino. E, nenhum momento, porém, lhes dá o título de reis ou de santos. O povo é que os canonizou, o mesmo tendo acontecido com

os primeiros santos do cristianismo. (WEITZEL, 2001:18-9)

Todavia, apesar de não se referir aos magos, Lucas contribui com sua narrativa para enriquecer o cenário do capítulo assim intitulado: “O nascimento de Jesus Cristo”:

(...) José também subiu da Galiléia, da cidade de Nazaré, para a Judéia, à cidade (...) chamada de Belém (...) a fim de alistar-se com Maria, sua esposa, que estava grávida (...) e ela deu à luz o seu filho primogênito. (...) Havia naquela mesma região pastores que viviam nos campos (...) e um anjo do Senhor desceu aonde eles estavam e a glória do Senhor brilhou ao redor deles; (...) o anjo, porém, lhes disse: Não temas: eis aqui vos trago boa nova de grande alegria (...) é que hoje vos nasceu na cidade de Davi, o Salvador, que é Cristo, o Senhor (...) E isso vos servirá de sinal: encontrareis uma criança envolta em faixas e deitada em manjedoura (...) e subitamente apareceu com o anjo uma multidão da milícia celestial (...) e, ausentando-se deles os anjos para o céu, diziam os pastores uns aos outros: Vamos até Belém (...) Foram apressadamente e acharam Maria e a criança deitada na manjedoura (...) voltaram, então, os pastores glorificando e louvando a Deus por tudo o que tinham ouvido e visto, como lhes fora anunciado (Bíblia Sagrada, 1962: 72).

Partindo dessas primeiras ponderações, podemos inferir que boa parte do imaginário popular que recobre o culto aos Reis Magos e o vasto repertório construído em torno das Folias de Reis ao longo de séculos, não foram elaborados tendo por base unicamente a matriz bíblica. Um longo processo de construção de significações e interpretações, do remoto enunciado dos evangelistas Mateus e Lucas até os

recentes filmes bíblicos veiculados pela televisão.

Ao narrar livremente a saga do nascimento do Menino-Deus, tendo por base a narrativa entoada nos cânticos de reis, a versão do Mestre Zé Preto sobre os mesmos acontecimentos é rica em muitos pormenores. Extrapola o texto bíblico e dá asas à imaginação ao conceber o nascimento de Cristo:

(...) Os magos estavam no campo, com os bichos, né? Eles eram vigias dos animais (...) era um pessoal muito temente a Deus, e eles queriam saber como essa notícia tinha surgido, que tinha esse Rei e que ia ser o Rei do mundo. E eles queriam ir lá vê: “— Diz que é pra banda de Belém, e nós vamos pra lá” Então isso eles fizeram. Arriaram os cavalo lá, os camelo e foram viajando no rumo lá. Ali surgiu, na época uma estrela, e essa estrela, eles pensaram: “essa estrela deve ser um guia pra nós, vamos na direção dela. Então, eles iam, viajavam, viajavam, viajavam, parava num lugar pra descansar. Aí encontrando alguém lá, disse: Moço! Cês vão atrás, cês tem que perguntar ao rei Herodes, (...) Passa a saber se ele num sabe desse rei que vai surgir aí”. Os magos foram e viajaram pra lá (...). Quando chegou na casa do rei Herodes pediu a ele pousada, e lá eles ficaram. Então durante a noite, eles tiveram uma conversa com o rei (...) E o rei Herodes, disse: “— Eu também tive essa notícia. Que bom que vocês estão indo! (...) agora tem uma coisa: vocês vão e voltam, passando por aqui vocês vão me falar que eu também quero ir adorar”. Os reis magos: “—Tudo bem”. Ficaram por ali. Quando foi lá pelas dez hora, pegaram os instrumentos deles, que eles levaram pra tocar pra cantar lá, louvando e bem dizendo a Deus, né? E colocou os instrumentos e viajaram. E quando foi a noite a estrela apareceu de novo (...): “— A estrela lá, vamos no rumo dela” E de vez em quando aparecia uma visão, que eles tava certo, que

era ali. De vez em quando uma visão. Veio uma estrela. Veio uma pessoa e falou: “Olha no rumo que vocês estão vocês tá certo”. “— É verdade. O Menino nasceu mesmo!”. Então eles foram. Até que chegou num morro lá, e a estrela pousou. Eles falô: “Olha! Tamo chegando, a estrela pousou”. Quando chegou perto viu o movimento de animais. O galo, o boi, o carneiro. E eles foram descendo do cavalo e foram olhando aquilo ali. Viu duas pessoas lá. Eles foram chegando pra perto, era José, Maria e Jesus (...). E então o quê que eles fizeram? Eles entraram, inclusive, eles dizem que era muito apertadim pra entrar lá, e na hora que viu, e aí cada um da sua vez, foi chegando e foi fazendo lá a sua benção lá. Um chegou, joelhou, outro passou chegou aqui joelhou também, o outro chegou e também (...) eles tavam com embornais e eles tiraram, cada um levou um presente. E esse presente, é por exemplo, a mirra, o ouro e o incenso (...) então foram os presentes que os Reis Magos levou pra Jesus. Eles tiveram ali e saíram e foram embora.

(...) o quê que quer dizer isso? Dessa estrela, desse anjo? De tudo? Que era o próprio Jesus que tava guiando os magos, né? Aquela estrela era o próprio Jesus, né? Porque ele veio mostrar pra nós como que nós temos que ser. Como nós temos que caminhar nesse mundo, com a humildade. Não precisa muita bazófia, pobrezinho, mas com a fé, (...) porque sem Deus nós não somos nada. Então os magos tiveram muita fé, e os magos (...) vamos dizer assim, eles foram muito bem olhados, porque nada aconteceu com eles, mas nada foi contra eles em nada, porque o próprio Deus estava ali ensinando tudo, e o Jesus que tinha nascido tava ajudando também ali, e ele era uma estrelinha que estava guiando ali, para os anjos, para os magos, para o povo de Deus passar. (...) filho de Herodes, Arquilau, foi governar no lugar dele, mas também acabou-se tudo. Porque quem é contra Deus vai se

acabando (OLIVEIRA, 2012). (Grifos nossos)

A explicação ampla, mas coerente, do Sr. Zé Preto revela uma história rica em detalhes sobre o nascimento de Cristo. Muitos elementos de Lucas foram incorporados em uma narrativa dramática que, tal como em uma peça de teatro, a trama possui cenário, personagens e enredo próprio. Os diálogos são reconstruídos dando maior veracidade aos fatos e ao final uma moral é apreendida. Percebe-se que ele soma a versão de Mateus e Lucas, tomando os pastores em lugar dos Magos, talvez porque a figura de “Magos” lhes seja muito distante de sua realidade. Por isso, cria-se uma história que faz mais sentido, incorporando elementos de seu cotidiano, tais como: o *cavalo*, a *pousada*, a *casa*, os *instrumentos*, o *galo*, o *boi* e o *carneiro*, e os *embornais* com os presentes.

É possível reconhecer que a fonte dos fragmentos narrativos que compõem a trama tem origem em diferentes enunciados e foram mesclados na construção de uma história que faz sentido, com início, meio e fim. Mesclando enunciados encontrados na tradição oral, nas escrituras sagradas, na explicação evangelizadora de padres e leigos, no rádio, na televisão, no cinema, entre muitos outros veículos. Múltiplos fragmentos são acionados no intuito de reconstruir uma narrativa coerente e com significado pedagógico.

A informação de que os magos levavam instrumentos para cantar diante do Menino-Deus, a menção a outros sinais, além da estrela, que teriam sido enviados aos reis para indicar o caminho certo são utilizados no sentido de justificar a peregrinação desses músicos que pregam a humildade em seu gesto ritual e evangelizam por meio da palavra cantada.

A lição maior que se deve retirar dessa passagem: a humildade. Esse é para todos os grupos observados a mensagem mais importante da passagem dos Reis Ma-

gos: a humildade de Magos (Reis) que percorrem um longo caminho para visitar uma criança pobre, nascida em uma lapinha, junto aos animais do estábulo.

Talvez, nesse caso, ele tenha fundido elementos dos evangelhos de Mateus e Lucas, pois como vimos este descreve a visita de pastores e não de magos. Mestre Zé Preto mesmo me disse que tira inspiração para seus versos dos *Evangelhos de Mateus, capítulo dois, verso onze, Marcos e São Lucas*.

O propósito de um grupo de Folia de Reis, ou Reis de Caixa, é o de anunciar a boa nova sob a forma de uma *função*⁶, geralmente em pagamento de promessa. Um folião de promessa deve cumprir o preceito de sair com o terno por, pelo menos, sete anos consecutivos. Só assim a promessa pode ser considerada paga, e ele quite com o santo. Mas, em muitos casos, estas folias transcendem gerações, impulsionadas por grupos que podem se circunscrever a esfera familiar ou a toda uma comunidade, incentivada e orquestrada por mestres e mestras, líderes respeitados e reconhecidos entre seus pares por possuírem um saber ancestral. São os avós, padrinhos e madrinhas de quase todos na comunidade.

A forma como se desenvolve a função de reis e algumas de suas características gerais preservadas no ritual permitem identificar um grupo, em Januária ou alhures, como Terno de Folia de Reis. Contudo, cada grupo apresenta peculiaridades muito próprias, não somente dentro do universo que recortamos para esta pesquisa, como em todos os estudos de caso que abordam as Folias de Reis a que tivemos acesso. Cada terno funciona com uma margem de tradição e de invenção, que é justamente o que lhes garante a perpetuação.

Considerações

Ao historicizar a herança lusitana das folias de reis no Brasil, pudemos notar o quão eclética e imaginativa essas manifestações se tornaram. Evidenciando o quanto a cultura é plasmada pelas condições de existência dos sujeitos que lhe dão expressão. Nesse sentido, as observações dos grupos de folias em Januária-MG nos permite concluir que, embora os grupos se esforcem em manter-se fiéis ao ritual, tal como lhes foi repassado por seus ancestrais através dos séculos, esses rituais estão em permanente diálogo com a realidade concreta em que se insere cada terno. A análise destes grupos nos ensinou que o recurso a uma tradição só faz sentido quando ancorada em uma memória atualizadora do grupo, senão ela seria apenas um teatro, um espetáculo, carregado de conteúdo pedagógico, mas carente de significados simbólicos e, portanto, de vida. As permanências religiosas só estão presentes em nosso cotidiano devido aos malabarismos e transformações operados em seus sentidos por seus praticantes em seus próprios contextos. Suas práticas, que nos chegam sob a forma cifrada de ritual, são constantemente atualizadas, permitindo a coerência de suas ações em torno da devoção aos Santos Reis em pleno século XXI.

Assim, atravessados por clivagens modernas e tradicionais, os grupos populares criam e recriam novas redes e nós em espaços outros, que vão muito além de Januária e de Minas Gerais, (re)inventando e, ao mesmo tempo, salvaguardando uma memória que na modernidade se converge em identidade e patrimônio.

CAPÍTULO 23

ESTADO MODERNO E SAÚDE PÚBLICA

Roseli Martins Tristão Maciel¹

Veralúcia Pinheiro²

Considerações Iniciais

O presente texto tem por objetivo compreender a essência do Estado Moderno para desse modo analisar os pressupostos que historicamente fundamentaram as políticas de saúde as quais se referem às estratégias adotadas pelo Estado para caracterizar os indivíduos e grupos a partir da diferenciação entre os sadios e os doentes. Tais estratégias incluem a naturalização das diferenças por meio da concepção eugênica, ideologia que defende a ideia de separação entre pessoas sãs e doentes, bem como a esterilização de quem apresentasse qualquer tipo de anomalia física ou mental. Para tanto, institucionalizou-se a autoridade do médico de forma que, perante ele, o doente não seria mais um sujeito com livre arbítrio e vontade própria e sim, um paciente.

Para refletir sobre o poder do Estado Moderno no conjunto de toda a sociedade e o que lhe possibilitou transformar a saúde em coisa pública, recorremos a autores tais como: Weber (1994;2011), Tragtenberg (1992), Marx e Engels (1998) dentre outros que consideram a existência dessa instituição como necessária à preservação das sociedades divididas em classes, uma vez que lhe cabe o monopólio da força para garantir a existência das

regras instituídas e o funcionamento das mesmas.

Estado Moderno: Concepções Teóricas

Nosso ponto de partida sobre o Estado moderno consiste em uma discussão sobre as clássicas elaborações teóricas sobre esta instituição desenvolvidas por autores, cuja perspectiva crítica pode constituir-se como base para identificarmos os fatores que influenciaram o surgimento e o desenvolvimento das políticas de saúde, seu papel na sociedade capitalista contemporânea e também identificar os aspectos que ela contribui para a reprodução dessa formação social.

Desde seus primeiros escritos, Marx rompe com a concepção de neutralidade e concebe o Estado a partir de sua instrumentalidade a serviço da dominação de classe. Sua crítica à filosofia do direito de Hegel desenvolvida em 1843 se contrapõe à concepção de universalidade do Estado conforme a razão, trabalhada por Hegel em sua obra, publicada em Berlim, no ano de 1818, em que Hegel concebe

o Estado como realidade em ato da vontade substancial, realidade que esta adquire na consciência particular de si universalizada, é o racional em si e para si: esta unidade substancial é um fim próprio absoluto, imóvel, nele a liberdade obtém o seu valor supremo, e assim este último fim possui um direito soberano perante os indivíduos que em serem membros do Estado têm o seu mais elevado dever (HEGEL, 1997: 217).

Ao discordar de Hegel, Marx (2010, p. 44) propõe uma compreensão do Estado a partir da relação entre este e a sociedade civil, afirmando que “se Hegel tivesse partido dos sujeitos reais como a base do Estado, ele não precisaria deixar o Estado subjetivar-se de uma maneira mística”.

Marx considera que a sociedade civil adota princí-

pios que tem por base o privatismo, o individualismo e o particularismo estreito, tornando-se assim, o reino da miséria física e moral. Portanto, o Estado como expressão da sociedade civil não pode conceber a universalidade a que Hegel se refere. Marx (2010, p. 44) destaca que essa concepção hegeliana se dá “precisamente porque Hegel parte dos predicados, das determinações universais, em vez de partir do ente real” e a concepção de um Estado como expressão da universalidade só é possível pela modificação da sociedade que ele representa. A falsa universalidade atribuída ao Estado hegeliano se materializa no fato de que ele é a expressão de uma sociedade civil, na qual, é impossível uma dimensão universalizadora em face de sua característica individualista, o que significa ser o Estado a expressão de uma sociedade conflituosa.

Marx (2010) analisa a problemática do Estado a partir das relações que ocorrem no interior da sociedade civil e remete a modificação dessa sociedade à revolução impulsionada pela necessidade da classe operária que, sendo a mais desumanizada, é a única habilitada para exigir a humanização pela ação do movimento operário. O autor aponta que a solução para os problemas do Estado não está no domínio teórico, está na ação prática. Com esta leitura, Marx desloca o povo e a democracia do eixo de soluções e elege a revolução e o proletariado como protagonistas das transformações sociais.

A contraposição de Marx ao conceito de Estado em Hegel (1997) também significa a negação aos conceitos contratualistas defendidos por Hobbes (1998), Locke (1983) e Rousseau (s/d; 1978) na medida em que esses autores concebem o Estado como resultante do consenso entre os membros da sociedade. Para estes teóricos, o Estado surge como contrato social com a função de mediador dos conflitos e sinônimo de garantia da segurança, conceitos refutados por Marx por se tratarem de concepções que aten-

dem somente aos interesses da classe dominante.

Marx se vê preocupado com a sociedade de sua época e deseja compreendê-la na sua essência prático-social, o que o leva à imersão na economia política, emergindo posteriormente com a concepção de que o Estado origina-se da necessidade da classe burguesa em manter sua supremacia econômica sobre as demais classes, pelo poder político, enfatizando que

o poder político do Estado representativo moderno, nada mais é do que um comitê para administrar os negócios comuns de toda a classe burguesa. Toda classe que aspira à dominação [...], deve conquistar primeiro o poder político, para apresentar seu interesse como interesse geral, ao que está obrigada no primeiro momento (MARX; ENGELS, 1998: 96).

A leitura que Karl Marx faz da sociedade civil é que as ideias de uma época são as ideias dos grupos dominantes, que buscam o poder político como meio de exercerem seu domínio econômico. Portanto, não é o Estado que orienta a estrutura da sociedade, mas é a estrutura social que define a orientação do Estado.

Também em relação à função do Estado, Marx (1997) foge daquelas estabelecidas por Maquiavel (2010), Hobbes (2010), Locke (1983) e Rousseau (s/d; 1978), pois, ao contrário do que esses autores definem como função do Estado, Marx considera central sua atuação como força repressiva em defesa dos interesses da classe burguesa. Ele alerta, ainda, que essa defesa ocorre mesmo não estando o Estado sob o comando de um burguês.

Marx e Engels (1998) argumentam que a estrutura do Estado é burguesa e, por isso, sua atuação se dará em função dos projetos burgueses, ou seja, o Estado está estruturado

na sociedade capitalista e, portanto, ele se posiciona a serviço do capital, sendo o Estado, portanto,

a forma pela qual os indivíduos de uma classe dominante fazem valer seus interesses comuns e na qual se resume toda a sociedade civil de uma época, conclui-se que todas as instituições comuns passam pela mediação do Estado e recebem uma forma política. Daí a ilusão de que a lei repousa na vontade, e, mais ainda, em uma vontade livre, destacada da sua base concreta. Da mesma maneira, o direito por sua vez reduz-se à lei (MARX; ENGELS, 1998:74, grifo do original).

A compreensão da sociedade civil como o caminho para se compreender o Estado, segundo Marx (2014: 23) deve-se ao fato de que “a história de toda sociedade até hoje é a história de lutas de classes,” o que permite a definição do Estado como sendo essencialmente classista, ou seja, uma sucursal da classe burguesa.

Marx e Engels (1998) ressaltam que as formas de Estado não se explicam por si mesmas e nem pela evolução geral do espírito humano, porque sua origem está nas condições materiais de sua existência e, por conseguinte, o Estado é uma instituição que surge da necessidade histórica da sociedade com base na propriedade privada e na divisão social do trabalho que

implica também a contradição entre o interesse do indivíduo isolado ou da família isolada e o interesse coletivo de todos os indivíduos que mantêm relações entre si; e, ainda mais, esse interesse comunitário não existe somente, digamos, na representação, como “universal”, mas primeiramente na realidade concreta, como dependência recíproca dos indivíduos entre

os quais o trabalho é dividido. [...] Com efeito, a partir do instante em que o trabalho começa a ser dividido, cada indivíduo tem uma esfera de atividade exclusiva e determinada, que lhe é imposta e da qual ele não pode fugir; ele é caçador, pescador, pastor ou crítico, e deverá permanecer assim se não quiser perder seus meios de sobrevivência (MARX; ENGELS, 1998: 28, grifo do original).

Em síntese, o Estado moderno foi criado para responder as necessidades da burguesia ou como afirma Mandel (1977) sendo fruto da divisão da sociedade em classes só desaparecerá no momento em que esta divisão também desaparecer. Nasceu como instrumento nas mãos da classe dominante, com o fim de manter o domínio desta classe sobre a sociedade, e desaparecerá quando o domínio desta classe desaparecer.

Desse modo, o aprofundamento das contradições da sociedade de classes que se expressa nos elevados índices de concentração de riqueza, no desemprego, na falta de moradia e de atendimento à saúde dentre outras mazelas, leva o Estado a se tornar um campo de batalhas, passando ele próprio a ser uma arena de disputas de interesses. Porém os grupos formados pelas organizações burocráticas tais como os partidos políticos, sindicatos, ao mesmo tempo em que disputam o controle do Estado procuram esvaziar o conteúdo das lutas de classe e reorientá-las a favor de mudanças pontuais, liberdades limitadas e ganhos econômicos e sociais aparentes, mantendo a essência da dominação. Estas ações são importantes, pois garantem legitimidade ao discurso de democracia, meritocracia, igualdade de oportunidades e isenção do Estado, conceitos ideológicos que dão sustentação ao fenômeno da governabilidade.

O Estado assume então a função de assegurar a es-

tabilidade da sociedade burguesa, mantendo a vigilância e o controle da vida social. Para tanto, uma série de normas, leis e práticas foram e são criadas e constantemente reformuladas a fim de se adequarem as demandas específicas e conjunturais do padrão de desenvolvimento capitalista. Portanto como afirma Netto (2005), o Estado atua na reprodução das relações sociais, no papel de legislador e controlador das forças repressivas. Tais funções do Estado são praticamente inquestionáveis, mesmo que em determinados momentos possa ocorrer crises capazes de abalar a credibilidade e a legitimidade das instâncias legislativas, e se apele à necessidade de adquirir produtos e serviços oferecidos pelo mercado privado de segurança, não se rompe com a prerrogativa de que as funções de legislar e garantir a segurança da população é de responsabilidade do Estado.

Estado e Saúde Pública

O advento do Estado moderno trouxe a preocupação de definir quais e quantas pessoas estariam aptas a participar do contrato social. Quem teria a atribuição de ser agente da ação e da palavra para discutir e definir o que seria o bem comum da sociedade. Dito de outra maneira, quem, quais e quantos poderiam, em representação, participar do poder de Estado e governá-lo.

Muitos estudiosos atribuem um caráter de neutralidade à medicina pelo fato de ser uma prática cujas origens antecedem, em vários séculos, o surgimento do Estado capitalista. Sendo assim, consideram-na uma prática social autônoma e isenta das influências presentes no contexto em que se manifesta, sejam elas de natureza política, ideológica ou econômica. Contribui com este argumento, ainda, a ideia de neutralidade pelo desenvolvimento do aparato científico e tecnológico relacionados à medicina que lhe agregam espec-

tos de cientificidade (WINSLOW, 1920; GOLDMAN, ET AL 2002) e, portanto, lhe possibilita o distanciamento de ideologias que possam contribuir com a manutenção do *status quo* social.

Entretanto, ressaltamos que a partir do Estado capitalista a medicina se reveste dos preceitos e conotações da ciência e da racionalidade modernas, que a envolve numa aura de autoridade tornando-a mais fácil de ser aceita socialmente. Assim, a neutralidade da ciência é uma falácia, pois conforme Tratenberg a ciência,

define a neutralidade axiológica, separando juízos de valor na interpretação da realidade, ao mesmo tempo, que a acentuada tendência do intervencionismo do Estado coloca o tema da responsabilidade social da Ciência e do cientista (TRAGTENBERG, 1992:211).

Além disso, o Estado não é, também, neutro, ele assume uma posição clara na luta de classes como instrumento da classe dominante que se utiliza da dominação ideológica e da repressão para manter o modo de produção capitalista.

Em Emílio ou da educação, escrito no século XVIII, Rousseau tece críticas a medicina, classificando-a como uma ciência desprezível porque intervinha na natureza, considerada por ele, como o bem maior da civilização. Entretanto, é bem diferente sua compreensão sobre a higiene por tratar-se “menos uma ciência que uma virtude” (ROUSSEAU, 1992:33). Esta passagem é interessante porque nos alerta para a incorporação da medicina pelo Estado por meio do higienismo que, por sua vez, contribuiu para seu desenvolvimento científico.

Até o século XVIII, a Europa desconhecia o sistema de justiça que leva em conta os direitos individuais. Porém, a partir da influência de Montesquieu desenvol-

veu-se o plano constitucional e a tripartição política dos poderes do Estado entre legislativo, executivo e judiciário. Até então, vigoravam os preceitos erigidos pela sociedade feudal, os quais não incluíam os princípios da igualdade de todos perante a lei e a justiça, pressupostos introduzidos após o período das Revoluções disseminadas pelo continente Europeu. A partir daí, surgiu uma nova concepção de cidadania, para a qual o indivíduo vive em liberdade e, simultaneamente, em igualdade e sob a fundamentação de uma ética e solidariedade baseadas na racionalidade da ciência e, não mais, nos preceitos religiosos da moral e da caridade.

Um dos marcos dessas mudanças foi o livro do filantropo inglês John Haward, *State of Prisons*, que constituiu a base para a reforma prisional da época. Nesta obra, o autor denuncia as condições de vida nas instituições prisionais europeias, demonstrando que em um mesmo ambiente, se amontoavam homens, mulheres, réus em processos, crianças, mendigos, doentes, prostitutas e pessoas sujeitas apenas à prisão civil por dívidas. Com Haward veio a público a falta de higiene que caracterizava a vida dos prisioneiros expostos às febres que grassavam livremente e os dizimavam, sendo que ele próprio, vitimado por uma febre carcerária que contraíra na Rússia, veio a falecer em 1790 (GONZAGA, 1993).

A nova compreensão da cidadania refletia o contexto de seu surgimento, mais especificamente, das concepções iluministas, do bem comum da sociedade, por meio de um grande contrato social fundamentado na razão. A ideia estrutural do Estado Moderno firmava-se na premissa de que, mediante o uso da razão, os seres humanos estariam aptos a formular e celebrar um contrato e respeitá-lo.

Então, os modernos Estados europeus se estruturaram em regras e valores seculares, não mais religiosos, a partir dos quais criaram novas instituições. Segundo Hobs-

bawm (1991:242), a prova mais evidente da decisiva vitória da ideologia secular sobre a religiosa foi, também, o mais importante resultado das revoluções americana e francesa que trouxeram transformações políticas e sociais secularizadas.

Nesse contexto, surgiu também uma nova percepção dos direitos e da condição humana, para a qual o idealismo humanitário dos filósofos franceses Diderot, d'Alembert, Voltaire e Rousseau muito contribuiu. Suas ideias sobre o aperfeiçoamento do ser humano possibilitado pela educação, de instituições livres e de mudanças nas condições sociais existentes despertaram o interesse público para os problemas de saúde e para com as parcelas minoritárias da população. Assim, manifestaram-se, dentro dos limites da prática e dessas teorias, as vertentes de saúde pública, ação individual e controle social (ROSEN, 1994) que se encarregariam dos enfermos, loucos, prostitutas, órfãos, mendigos, dentre outros e que, até então, eram custodiados pela caridade religiosa e dos indivíduos.

Segundo Rosen (1993:116), no continente europeu existia a consciência da necessidade de intervenção do governo na saúde pública, em especial nos Estados de língua alemã, onde a implantação da “polícia médica”, desenvolvida no final do século XVIII, foi à encarnação dessa consciência. Diferente, segundo o autor, foi o caso da Inglaterra, onde essa intervenção se caracterizou pelo desenvolvimento da iniciativa privada em decorrência dos problemas desencadeados pelas Revoluções Industrial e Agrária, em sua dinâmica e estrutura social e econômica. Isso levou ao surgimento de uma compreensão de vida comunitária diferente daquela existente, até então, e de uma nova ética na classe média, cujas características eram a insistência na ordem, na eficiência e na disciplina social. Sob esses fundamentos, emergiu uma teoria de ação social relativa à saúde que, segundo esse autor,

refletia um interesse acentuado pelos problemas de saúde e bem-estar dos pobres, não apenas por sentimento de caridade mas na intenção de controlá-los de modo racional e inteligente. Se, no entanto, a filosofia conferia racionalidade à crescente consciência social, era um humanitarismo com numerosos pontos cegos. Um humanitarismo dos prósperos, um tempero de simpatia e firme convicção nas virtudes sóbrias e práticas da eficiência (ROSEN, 1993:117).

Para Foucault (2004), o Estado moderno, no entanto, não eliminou totalmente de sua circunscrição as pessoas que eram inadequadas as suas esferas de ação e poder. A racionalidade pautada nas concepções humanistas que caracterizam a época estabeleceu que aqueles que não se enquadrassem nas condições ideais de cidadão adquiririam uma cidadania especial que lhes dava direito a uma proteção, uma relação diferenciada com o Estado. Foi assim que surgiu a tutela estatal.

Os chamados excluídos foram isolados da sociedade organizada nos moldes do Estado moderno passando a receber abrigo e proteção nos asilos que, simultaneamente, tinham a finalidade de proteger o restante da sociedade. Foucault (2004), a respeito da constituição do asilo, afirma que a loucura, a vadiagem, a delinquência e as doenças contagiosas tornavam-se uma questão para o Estado moderno e para a medicina por ser um empecilho para a manutenção da organização urbana.

O Estado moderno promoveu o isolamento dos loucos, dos órfãos e dos indivíduos portadores de doenças que os tornavam inválidos, tutelando-os. Tratava-se de um mecanismo específico de proteção aos considerados incapazes de viverem e agirem na vida urbana, condição que os transformava em pessoas indesejadas. Diferentemente do que ocorreu no passado, ou melhor, nas sociedades medievais e nas monar-

quias absolutistas em que indivíduos com limitações físicas ou mentais ficavam sob a guarda ou proteção da família ou da Igreja, neste novo contexto, passaram aos cuidados do Estado.

Foi-se construindo uma estratégia de intervenção no espaço urbano, caracterizada pelo controle dos que não se enquadravam a ideia de cidadão vigente, reduzindo indigentes, órfãos, doentes, delinquentes, mendicantes à categoria de tutelados. A racionalidade pautada nas concepções humanistas que caracterizam a época moderna estabeleceu que aqueles que não se enquadrassem nas condições ideais de cidadão adquiririam uma cidadania especial que lhes dava direito a uma relação diferenciada, de proteção, com o Estado.

Os direitos garantidos pelos preceitos liberais revolucionários direcionados ao cidadão comum não se aplicavam às pessoas que, por quaisquer razões, estivessem sob a proteção estatal, as quais nada poderiam fazer por si próprias, sem a anuência prévia dessa instituição. Sob a tutela do Estado encontravam-se os órfãos, prisioneiros, doentes mentais e de outras modalidades cujas enfermidades os impedissem ou limitassem sua participação no mundo civil. Assim, ao Estado moderno cabe à responsabilidade de fundar, administrar e manter financeiramente várias e diferentes instituições especializadas para abrigar e cuidar dos seus tutelados.

A interferência do Estado no campo social aqui interessa especificamente o da saúde pública, portanto, está associada à origem do Estado moderno com sua estrutura administrativa burocratizada e ao interesse de seus governantes em institucionalizar o atendimento das necessidades individuais e sociais que, até então, eram atribuições de organizações familiares ou religiosas. Isso se torna mais claro quando se reporta à interpretação de Weber ao afirmar que

a burocracia das clínicas privadas é em princípio idêntica à dos hospitais de fundações ou ordens religiosas. A chamada moderna “capelonocracia”: a expropriação das antigas prebendas eclesiásticas, em grande parte apropriadas, mas também o episcopado universal (como “competência” formal universal) e a infalibilidade (como “competência” material universal, válida somente *ex cathedra*, no cargo, portanto, com a separação típica entre atividade “oficial” e “privada”) são fenômenos tipicamente burocráticos (WEBER, 1994: 144).

Segundo Hochman (1998), o processo de tornar a saúde responsabilidade pública e não mais individual deu-se em íntima relação com a construção do próprio Estado moderno, isto é, faz parte de um processo maior, ou seja, o da valorização da racionalidade, pelo qual passavam as sociedades da Europa ocidental no século XVIII.

As instituições sociais fundadas com objetivos de organizar e dirigir a vida dos cidadãos, assim como as demais instituições de cunho econômico e cultural, integra o processo geral de racionalização do qual também fez parte o surgimento do Estado moderno, conforme Swedberg (1998). Para corroborar essa fala, recorreremos mais uma vez à análise de Max Weber que considera o processo de racionalização como sendo

o resultado da especialização científica e da diferenciação técnica peculiar à civilização ocidental. Consiste na organização da vida, por divisão e coordenação das diversas atividades, com base em um estudo preciso das relações entre os homens, com seus instrumentos e seu meio, com vistas à maior eficácia e rendimento. Trata-se, pois, de um puro desenvolvimento prático operado pelo gênio

técnico do homem (WEBER, apud FREUND, 1975:19).

A separação dos cidadãos foi possível graças ao núcleo de organização existente no Estado moderno que se caracteriza pela introdução de sistemas de centralização e continuidade dos tributos, comando militar, pelo monopólio do uso da violência, e administração burocrática (WEBER, 2011).

A exclusão das pessoas indesejadas pela sociedade ocorreu, portanto, graças à capacidade do domínio estatal sobre os cidadãos, ou seja, de coerção. Conforme assinala Weber (1994; 2011), o caráter político de uma associação – mesmo do Estado – só pode ser definido pela coação que, muito embora, não seja sua propriedade exclusiva, constitui-se como um elemento específico e indispensável. Weber argumenta que

fala-se da “política de divisas” do banco estatal, (...) da “política escolar” de um município, referindo-se ao tratamento e à *condução* planejada de determinado assunto objetivo. De forma muito mais característica, separa-se o aspecto ou o alcance “político” de um assunto, o funcionário “político”, o jornal “político”, a revolução “política”, (...) a consequência “política” de outros aspectos ou características – econômicas, culturais, religiosas, etc. – das respectivas pessoas, coisas ou processos. Ao fazê-lo, considera-se tudo aquilo que está ligado às relações de dominação dentro da associação “política”. (...) isto é, dentro do Estado, e que pode produzir, impedir ou fomentar a manutenção ou a subversão dessas relações, em oposição a pessoas, coisas e processos que nada tem a ver com isso. (...) neste uso corrente da linguagem, procura-se, portanto, a característica comum no *meio*, na “dominação”, isto é, no modo como esta se exerce pelos poderes estatais, excluindo-se o fim

a que serve a dominação. Por isso, pode-se afirmar que a definição que nos serve de fundamento constitui apenas uma precisão do uso corrente da linguagem, acentuando claramente o que de fato é o elemento específico: a coação física (efetiva ou eventual) (WEBER, 1994:34-35).

Weber (1994; 2011) chama a atenção para o fato de que as ações do Estado não são sociais e, sim políticas, porque ele próprio é o único com direito legal de exercer a coação física, expressa por suas instituições formais, isto é, os códigos, as leis, decretos e normas que organizam e regulamentam a conduta dos seus dirigentes.

Foi seguindo os preceitos de uma administração pública racional e burocratizada que a ciência médica se aliou ao Estado para enfrentar os problemas sociais, dentre eles, a doença. Juntos, o poder estatal e a autoridade do médico institucionalizaram medidas de prevenção e controle de doenças mediante a implantação do sanitário, da higiene, de regras comportamentais, dentre outros.

O papel do médico foi fundamental nas formulações e difusão das políticas higienistas e também no processo de introdução de profissionais no corpo de funcionários burocráticos do Estado. O saber e a autoridade dos médicos contribuíram decisivamente para a aceitação do controle médico e estatal na vida privada dos indivíduos.

Ora, os métodos científicos da medicina, aliados ao poder estatal, impuseram as sociedades capitalistas medidas autoritárias sem violarem os preceitos constitucionais dos direitos humanos, mesmo que infringisse, a seu turno, tantas outras normas dos âmbitos sociais e familiares, porque estavam amparados nas concepções iluministas de cidadania e de liberdade que embasaram os Estados moder-

nos surgidos em muitos países europeus a partir do século XVIII.

Assim, as primeiras preocupações do Estado e da medicina em produzir estudos preventivos para controlar a relação entre a promiscuidade das multidões e o risco de doenças dela decorrentes. Foucault chama a atenção para o fato de que na França e na Inglaterra o Estado centrou esforços em fazer estatísticas para verificar os índices de saúde da população, além dos índices de natalidade e mortalidade, objetivando elevar o número de habitantes (FOUCAULT, 1979).

Considerações Finais

A inquietação do Estado e da medicina com os problemas sociais, desde sua gênese se vinculou ao princípio da utilidade dos indivíduos, pois “o que inquieta o Estado é o desperdício de forças vivas, são os indivíduos inutilizados ou inúteis” (DONZELOT, 1986, p. 29). Para o autor, o que se instala nessa época é uma reorganização dos comportamentos educativos em torno de dois polos bem distintos, cada um com sua estratégia. O primeiro tem por eixo a difusão da medicina doméstica. Já o segundo está relacionado com todas as formas de direção da vida dos pobres, na perspectiva de diminuir o custo social de sua reprodução, de obter um número desejável de trabalhadores com um mínimo de gastos públicos, em suma, o que se convencionou chamar filantropia.

Concordamos, portanto, com Donnangelo (1979), para quem a medicina tem um papel importante na reprodução e manutenção da sociedade capitalista e que o capitalismo, por sua vez, influencia a definição, organização e distribuição da saúde o que se faz sentir nas diversas funções sociais que assumiu ao longo do tempo, tais como: Normatização;

consumo de mercadorias do complexo médico-hospitalar; reprodução da força de trabalho; controle social.

Ainda de acordo com Donnangelo (1979), ressaltamos que as alterações sofridas pela medicina como prática social por meio de sua extensão institucionalizada para o âmbito de toda a sociedade, não é apenas o cuidado médico que se generaliza, mas a normatividade da medicina. Essa normatividade é responsável pela definição de novos princípios referentes ao significado da saúde e da interferência médica na organização das populações e de suas condições de vida.

CAPÍTULO 24

A DEMONSTRAÇÃO APOLOGÉTICA A FAVOR DAS CONHECENÇAS (1783) DO PE. JOÃO ANTUNES NORONHA: O PODER EPISCOPAL E OS PROBLEMAS DE JURISDIÇÃO

Caroline Cristina Souza Silva¹

O contexto no qual o documento está inserido

Em 1783, ano da publicação do *A demonstração apologética a favor das conhecenças* do Pe. João Antunes Noronha, desenrolava-se o último quartel dos setecentos e com ele as tentativas de levantes, insurgências ou das chamadas inconfidências por conta das políticas centralizadoras da metrópole, da carga fiscal e da redução da representação política das câmaras. As ocorrências de levantes e tentativas deles marcavam presença por toda a América Portuguesa, sendo a capitania de Minas Gerais a região que mais alarmava as autoridades civis locais, do reino e as autoridades religiosas com as já ocorridas: guerra dos emboabas (1707-1709) e os levantes de 1720 e 1735 (FIGUEIREDO, 2007: 265; ANASTASIA, 2002: 30-31).

O pároco João Antunes Noronha administrava a freguesia de Vila Boa de Goiás, atual cidade de Goiás, a qual estava localizada próximo à divisa da capitania de Minas Gerais e do bispado de Mariana. Diferente da diocese mineira, a de Goiás configurava-se como uma prelazia, ou seja, não possuía um bispo nomeado para a sua administração. Apesar da prelazia de Goiás ter sido fundada no mesmo ano e com a mesma bula papal que o bispado de

Mariana e o de São Paulo (1745, bula *Condor Lucis Aeternae*), esta teve a mesma configuração que a prelazia de Cuiabá (depois Mato Grosso e também fundada com a mesma bula). Por não possuir um bispo próprio, a prelazia de Goiás deveria responder administrativa e juridicamente ao bispado de Pernambuco nos assuntos relativos à instância eclesiástica (FONSECA, 2011: 249). No entanto, veremos com a análise do código de João Antunes Noronha que nem sempre esses limites de jurisdição foram seguidos, tanto no que diz respeito às questões relacionadas à fiscalidade religiosa (que seguiu os preceitos do bispado de Mariana) quanto com relação à hierarquia eclesiástica (já que o código redigido pelo pároco não passou pelas mãos do bispo de Pernambuco).

Os interesses na fundação desses bispados e prelazias, para além de objetivar a melhoria na administração eclesiástica colonial, estavam relacionados também às questões de geopolítica e de economia. Os territórios dessas quatro subdivisões (São Paulo, Minas Gerais, Cuiabá e Goiás) eram constituídos por terras auríferas que a Coroa portuguesa objetivava conservar em seu domínio. Portanto, a criação dessas circunscrições eclesiásticas, além de representar a expansão da malha eclesiástica para a cura de almas no interior/sertão da colônia, possuía também importância diplomática, à medida que representava o reconhecimento de Roma da expansão territorial portuguesa para o oeste da América, ultrapassando a linha divisória estipulada pelo Tratado de Tordesilhas. Em 1750, foi o Tratado de Madrid que oficializou essa expansão territorial, do que foi denominado por Jaime Cortesão como o *uti possidetis religioso* (1984:75; KANTOR, 2005: 266-267; IGLÉSIAS, 1974: 257-273; BOXER, 2000: 80-81; NOVAIS, 2001: 193-199, 234).

Diante desses fatores, a existência de contendas de cunho semelhante no bispado de Mariana quanto na prelazia de Goiás, sejam elas ligadas à fiscalidade civil ou re-

ligiosa, não podem ser vistas como coincidência. A leitura a ser feita desses fatores deveria estar mais direcionada aos problemas de definição e fronteira, os quais denotam a tenacidade dessas divisões tanto nas questões territoriais quanto nas jurídicas. Um dos problemas que potencializavam os conflitos sociais no bispado de Mariana era o caso das conhecenças, o mesmo tema que estimulou a escrita do código pelo pároco Noronha. A semelhança existente entre os problemas das conhecenças observados por esse pároco e o que ocorria no bispado de Mariana, mesmo estes se dando em jurisdições eclesiásticas diferentes, denotam o quão tênue eram essas divisões jurídicas, eclesiásticas e fiscais. Os territórios e as administrações se entrecruzavam e se sobrepunham, formando um cenário caótico onde o que prevalecia era a instabilidade das decisões, instituições e dos poderes à medida que entravam em conflito entre si (SOUZA, 2006).

As contendas das conhecenças (dízimo pessoal) na diocese de Mariana tiveram início ainda no primeiro quarto do século XVIII (nesse período, até 1745, a jurisdição eclesiástica das Minas estava sob a responsabilidade do bispado do Rio de Janeiro). De início, os problemas em torno desse ônus estiveram centrados na sua não definição, ou seja, não havia um valor fixo a ser cobrado. Diante disso, após alguns pleitos, o bispo do Rio de Janeiro D. Francisco de São Jerônimo aplicou uma pastoral em 1719 (após uma ordem régia de D. João V em 1718), apontando uma resolução para essa taxação eclesiástica. Estipulou-se, então, que seria cobrado anualmente, no tempo da desobriga da Quaresma, 300 réis por cabeça de pessoa sem distinção alguma. O mesmo valor deveria ser aplicado a homens, mulheres e crianças (escravos ou livres) não devendo levar em consideração a condição de pessoa de confissão ou de comunhão do paroquiano (TRINDADE, 1929: 34). As conhecenças, portanto, funcionavam como “bilhetes de confissão”

(VASCONCELOS, 2014:49). Serviam não só para a colheita de recursos para o sustento e administração das freguesias, mas sobretudo para manter um relativo controle da população, no que tange aos números demográficos e para o controle religioso das consciências através dos sacramentos da confissão e da comunhão (PRODI, 2005:313).

Já no final do século XVIII, os problemas relacionados à essa fiscalidade religiosa tomaram proporções maiores, sendo responsáveis pela geração de uma grande gama de documentos. Dentre eles encontramos, cartas escritas pelos párocos do bispado de Mariana e direcionadas ao bispo dessa diocese, D. Frei Domingos da Encarnação Pontevel. Havia também requerimentos e ofícios provenientes das câmaras da capitania de Minas Gerais e do procurador dos Povos de Minas, D. Francisco Antonio de Sales e Morais. As reivindicações desses dois setores estavam divididas em partidos opostos. Enquanto que as câmaras e o procurador dos Povos questionavam a legalidade do pagamento das conhecenças, requerendo que fosse seguido o que estava estipulado no corpo normativo das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* (1707), os párocos e o bispo defendiam a aplicação das conhecenças através do direito de costume, que fazia ter força de lei a pastoral de 1719 de D. Francisco de São Jerônimo(-SILVA, 2018: 139-217). Diferente do que se era estipulado pela pastoral de 1719, as constituições baienses definiam a cobrança das conhecenças pelos seguintes preceitos:

Sobre que já tem havido pleitos e sentenças em juízo contraditório, ordenamos e mandamos se guarde o costume de muitos anos introduzido neste nosso arcebispado e que, em observância dele, pague cada cabeça de casal quatro vinténs, e cada pessoa solteira, sendo de comunhão, dois vinténs, e sendo somente de confissão, um vintém de conhecença. (VIDE, 2010: 306).

Como podemos verificar no trecho acima, a diferença normativa do direito de costume (pela pastoral de 1719) e das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* se deu pela distinção valorativa da taxaço para aqueles que já comungavam e para aqueles que apenas se confessavam. Portanto, foi pelo modo jurisdiccional que os pleitos entre párocos e paroquianos tiveram início no bispado de Mariana e persistiram até o final dos setecentos. Essas mesmas contendas se estenderam para a prelazia de Goiás, com as mesmas reivindicações e debates de aplicação jurisdiccional. Nesse caso, no entanto, a escrita do código pelo pároco João Antunes Noronha (um tipo documental totalmente diferente dos encontrados no bispado de Mariana) talvez tenha ocorrido por conta da falta de representatividade local nessa prelazia. Mesmo que ela estivesse na condição jurisdiccional de subordinada ao bispado de Pernambuco, a questão das conhecenças se mostrou muito imbricada nas jurisdições civis próprias da Capitania de Minas Gerais e na jurisdição do bispado de Mariana. Com isso, para a resolução desse problema, o pároco redigiu tal código tendo como destinatária a Rainha D. Maria I, quebrando assim os patamares hierárquicos existentes em uma circunscrição episcopal. Por exemplo, no caso do bispado de Mariana, todas as cartas escritas pelos párocos, antes de serem endereçadas à Rainha, passaram pelas mãos do bispo marianense e o tiveram como principal destinatário.

No entanto, seriam justamente os problemas de jurisdição o estímulo para a redação desse código, envolvendo os âmbitos civil e eclesiástico. Todos os processos jurisdicionais relacionados às conhecenças caminhavam pelo âmbito civil, ou seja, fora da alçada do Tribunal Eclesiástico. Em um primeiro momento, quando o processo se iniciava, ele ficava na primeira instância da capitania. No caso apresentado no código de Noronha, o

processo se iniciou no tribunal do Rio das Mortes, vila de São José, capitania de Minas Gerais. Com resultado favorável ao pároco, os requerentes recorreram, levando o processo para a segunda instância jurídica da América Portuguesa, o Tribunal da Relação do Rio de Janeiro. Nesse segundo momento, o resultado foi favorável aos paroquianos que abriram o processo. Foi esse resultado que estimulou a escrita do códice pelo pároco João Antunes Noronha.

O códice: análise diplomática e estrutural

Com o título *Demonstração apologética a favor das Co-nhecenças*, esse documento é datado de 1783 e foi redigido pelo padre João Antunes de Noronha no formato de códice. Ao fazer uma análise tipológica e diplomática desse documento, podemos realçar algumas de suas características. Para compreendermos a sua importância, devemos chamar a atenção para os pontos externos ou físicos que o estruturam materialmente para depois completarmos com os atributos diplomáticos. Tratando-se de um códice, de um total de aproximadamente 248 páginas, conseguimos imediatamente mensurar, ao menos quantitativamente, a importância desse documento e do assunto tratado nele.

Por conseguinte, no que tange a análise diplomática, podemos classificá-lo, de imediato, na categoria de “documentos informativos”. Esses que, de acordo com Heloísa Bellotto (1991: 29), possuem um caráter opinativo/enunciativo com o intuito de esclarecer algumas questões provenientes de outros documentos, sejam eles de caráter administrativo, jurídico, etc., e que pretendem fundamentar alguma resolução, ou seja, um parecer, uma ordenação, um despacho, um relatório. Esse códice também pode ser classificado como um “documento ascendente” visto que ele foi redigido por um pároco ultramarino (saindo de uma instância baixa) tendo a Rainha

de Portugal D. Maria I como destinatária (NORONHA, 1783).

Como está aparente no seu título, o objetivo da confecção desse códice era inerente à questão da taxação das conhecenças na prelazia de Goyás. Também já nos é apresentado logo no título que essa taxação será defendida através de argumentos racionais, ou seja, de modo apolo-gético. Em vista disso, o subtítulo desse códice se apoiou nos vários aparatos documentais de que dispunha o dito padre para fundamentar a sua argumentação a favor das conhecenças. Eram eles: “Em que se mostram a natureza dos Dízimos, suas Antiguidades, Qualidades, Quantidades, Diferenças e Coacção provada com as Excripturas Sagradas, Canones, Concílios, S.S.P.P., Canonistas, Constituições Regias e Diocesanas. Contra o Acordam da Relação do Rio de Janeiro”. (NORONHA, 1783).

Para a defesa dos pontos presentes no subtítulo e para fundamentar as críticas ao acórdão da Relação do Rio de Janeiro contrário às conhecenças, o autor subdividiu o códice em dez partes as quais variavam tanto em assuntos jurídicos, canônicos e bíblicos quanto em questões mais livres e opinativas da sua autoria. Dessa forma, o documento foi dividido nas seguintes partes: 1) dedicatória à Rainha; 2) Prólogo; 3) Cópia do Acórdão da Relação do Rio de Janeiro; 4) As leis a favor dos Dízimos; 5) Descrição de leis; 6) Apontamentos de como o Acórdão da Relação do Rio de Janeiro se mostra contrário às leis; 7) Reflexão sobre a injustiça do Acórdão; 8) Os documentos que fundamentam o uso e posse das conhecenças em Minas; 9) O prejuízo dos sistemas contrários às conhecenças das Minas; 10) Relatos dos perniciosos efeitos que o Sistema do Acórdão causavam em Goyás. Após essas subdivisões, seguem-se o resumo da obra e o protesto do autor no final.

A dedicação tida por esse pároco na redação de um livro dirigido à Rainha para tratar da defesa de uma taxação

eclesiástica nos mostra o quão importante e central era tal assunto no final do século XVIII, mais precisamente nas capitanias de Goiás e de Minas Gerais. Como já visto, a questão das conhecenças já era algo corriqueiro na capitania mineira e esteve no cerne das discussões sobre fiscalidade, ao menos no que diz respeito à segunda metade dos setecentos.

O cerne da discussão e da recusa do pagamento das conhecenças girava em torno da legalidade ou ilegalidade da sua aplicação. Quando o processo era aberto por um pároco (o que ocorria em menor quantidade dado o alto custo) este reclamava o seu direito de receber as conhecenças, fazendo uso do argumento de que esse era um costume antigo e reafirmado através de uma ordem régia feita por D. João V em 1718. Já quando o processo era aberto por um paroquiano, ou um grupo de paroquianos, argumentava-se a ilegalidade da cobrança das conhecenças pelo direito de costume, já que ela deveria ser cobrada assim como demandavam as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* (1707).

O debate jurisdicional presente nesses pleitos colocava em oposição duas jurisdições que eram oficiais e reforçadas pela Coroa. Eram elas as Constituições da Bahia (jurisdição eclesiástica) e o direito de costume (jurisdição civil). No caso das conhecenças, o direito de costume possuía um misto de jurisdição civil e eclesiástica de modo que houve uma ordem régia de D. João V em 1718 dando legitimidade à taxaçaõ das conhecenças pelo costume, e depois houve a sua regulamentação através da pastoral do bispo do Rio de Janeiro, D. Francisco de São Jerônimo, em 1719.

A primeira parte do código é constituída pela dedicatória feita à rainha de Portugal D. Maria I. Já no primeiro momento, João Noronha ressaltou a sua fidelidade superior dentre os “Americanos Portugueses, em cujos ânimos (...) se dá o mayor realse da fidelidade, cordial amor e na inclinação de affecto para com os seus monarchas” (NO-

RONHA, 1783:12). Nos trechos seguintes da dedicatória, procurou justificar a redação desse código, apontando as dificuldades enfrentadas pelos eclesiásticos da América Portuguesa, os quais se sentiam “desamparados de todo o auxílio humano”. Diante disso, a rainha convocou os párocos para o auxílio daqueles que para ele eram os mais desfavorecidos.

Essa obra, portanto, tinha por objetivo ser útil na resolução das contendas das conhecenças e, por conseguinte, aos párocos, aos povos e às igrejas das Minas como um todo. Nesse sentido, para o pároco de Vila Boa, o pressuposto do código esteve em “impugnar hum sistema as mesmas igrejas adverso”, ou seja, ser contrário a um sistema que não contribuía para o sustento e manutenção da malha paroquial ultramarina, sobretudo no caso da região das minas que englobava as capitâneas de Minas Gerais e Goiás. O sistema ao qual o pároco se referia esteve ligado ao poder judiciário civil instalado na América Portuguesa que tinha nos seus “Ministros das Justiças” o maior exemplo de insubordinação aos pareceres ordenados pela Coroa. Em suma, o objetivo de Noronha com esse código se constituía em dois pontos: a) restaurar o antigo vigor dos dízimos eclesiásticos; b) colocar um fim às contendas entre párocos e fregueses (NORONHA, 1783:12-13). A necessidade de tal resolução é tida pelo pároco como inerente às questões do Estado, sendo completamente interligada ao bem-estar do reino, à manutenção da sua unidade e equilíbrio e à felicidade da nação. Vejamos abaixo:

Digne-se, pois Senhora, Vossa Magestade, para mayor honra, e gloria de Deos para o serviço do mesmo, e de Vossa Magestade, pax e tranquilidade dos seus Vassallos Americanos =, principalmente os Pastores dos Rebanhos da Igreja; Receber na Sua Real Proteção este livro do qual cobrarão assim elles mesmos para bem curarem as Igrejas de suas incumbências, os

povos para darem o que hé de Deos a Deos, e o que de Cesar a Cesar; e todos para que com os Coraçoens cheyos de huma pax Santa, se fação fieis servidores de Deos, obedientes filhos da Igreja, Leaes Vassalos de Vossa Magestade, com toda a Consciência felizes. (NORONHA, 1783:15).

Em seguida, no prólogo da segunda parte, Noronha, ao tratar dos problemas referentes à adulteração das Leis da Igreja, deixa transparecer os seus conhecimentos sobre as ciências naturais. Com isso, demonstra a sua capacidade de erudição em comparação com aqueles aos quais ele criticava, os ministros da justiça do Tribunal da Relação do Rio de Janeiro. Nesse ponto, podemos perceber o quão presente estavam as ideias ilustradas no ambiente colonial da América Portuguesa, algo que já era bastante comum nos âmbitos acadêmicos da Universidade de Coimbra, sobretudo na segunda metade dos setecentos com estudos de caráter utilitarista e com a filosofia natural (PEREIRA, 2005: 92-99). Essa declaração de Noronha, ao se referir aos defeitos inerentes a todo ser humano, poderiam sujeitar tanto eclesiásticos quanto aqueles pertencentes à justiça civil:

Acha-se defeito nos Sacerdotes pode ser; por que Deos o achou até nos Anjos, mas que os Homens, em quem pela propensão da natureza, tem tantos, quanto de Athomos que volatizão o ambiente, que nos recrea-se; e hé certo que diz o sábio nos provérbios = sete vezes no dia pecca o justo = , estranharem, enigresserem e inflamarem aos Ministros Sacros, por erros que talvez não tenham cometido! (NORONHA, 1782:18).

No ponto seguinte, anexou uma cópia do acórdão da Relação do Rio de Janeiro o qual havia dado resultado favorável aos apelantes Domingos Barbosa Pereira (e outra pessoa

não mencionada) contra o vigário da igreja matriz da vila de São José referente às oblações das conhecenças que não haviam sido pagas ao eclesiástico. Esse acórdão se apoiou em dois modos argumentativos para defender a causa dos apelantes em contrariedade às conhecenças: a) acusação de simonia; b) a voluntariedade no pagamento das conhecenças ou a sua aplicação pelas *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* (1707).

O argumento da simonia teve como pressuposto o fator da ilegitimidade da taxação das conhecenças, apontando como reprovada pela Igreja a obtenção de ofertas pela administração dos sacramentos aos fiéis. Isso se deve, sobretudo na América Portuguesa onde a autonomia para aplicar dízimos pessoais nas suas dioceses era retirada do poder episcopal, visto que esta ação estava sob o poder da Coroa por conta da política de padroado. Logo, sem a aprovação real, a taxação das conhecenças deveria ser tida como “huma corruptela introduzida pela ambição de alguns Parochos”, ou seja, sem o beneplácito régio, nenhuma pastoral teria força de lei:

Hé também certo, que os Parochos da América Portuguesa não tem título algum legítimo para extorquirem com o nome de conhecenças o pretendido prêmio de três tostoens por anno de cada hum de seus fregueses; porque suposto conforme o Direito do Concílio Tridentino aprovado nesta parte pella nossa Ley do Reino possão os Bispos assinalar dízimos pessoaes, com que os Fieis devão contribuir anualmente para a cômgrua sustentação de seus respectivos Parochos, quando os Dízimos Prediaes não são bastantes ou elles não o recebem por ser corrente a razão, e a todo o Direito, que os mesmos Fieis hajão de sustentar aos seus Pastores, de quem recebem o pasto espiritual: Com tudo, este poder (que era inerente ao Sumo Império Secular, ao qual

só hei, que incumbir toda a regência sobre os bens temporários) tornou na nossa América a ser reunido aos seus Supremos Monarcas, que como Grão-Mestres que são da Ordem de Christo, tem toda a jurisdição Ecclesiástica e ordinária nas Igrejas e Clérigos deste continente. (NORONHA, 1782: 19-22).

Nos capítulos quatro, cinco e oito, Noronha se apoiou nas leis que colocavam a cobrança dos dízimos como legítima, assim como todos os documentos que amparavam a aplicação da taxação das conhecenças nas Minas. Faz uso das premissas do direito natural e divino, utilizando exemplos advindos da Bíblia como: no tempo do mundo “Ante-Diluviano” (Caim e Abel); no “Pós-Diluviano” (Abraão e Jacó); as leis do Monte Sinai (Moisés). Citou também o Código Justiniano, Carlos Magno, o código canônico e o Concílio Tridentino.

No que se refere às ordens régias, pastorais e constituições, cita: a) a provisão de D. João V de 1718; b) a pastoral do bispo do Rio de Janeiro D. Francisco de São Jerônimo de 1719; c) a provisão de D. João V de 1735; d) o voto da Junta de Vila Rica, também de 1735, fazendo cumprir a resolução de D. João V; e) uma sentença do juiz ordinário de Vila Boa de Goiás dada a favor das conhecenças no valor de 300 réis. Esse processo foi aberto pelo pároco João Antunes Noronha contra os paroquianos Antonio Gomes de Oliveira e Antonio Martins dos Santos.

Nas seções nove e dez do código, o mesmo pároco se detém em apontar os prejuízos que a contrariedade à aplicação das conhecenças poderia causar na comunidade colonial como um todo, mas sobretudo os efeitos negativos que já ocorriam e iriam ocorrer na prelazia de Goiás. O primeiro prejuízo esteve concentrado no “ódio”, ou seja, nos intermináveis conflitos entre os Povos e os párocos, dado as recusas dos primeiros em pagar as conhecenças aos segundos. O argumento da

ilegalidade e o da voluntariedade reforçaram o comportamento dos povos no qual, segundo Noronha, “consiste o predicto Systema em que não sejam obrigados os Povos a pagar as conhecenças aos Párocos”(NORONHA, 1782: 125). O segundo prejuízo era inerente ao primeiro, transformando-se na sua consequência mais direta. Estes seriam os processos judiciais abertos tanto por párocos quanto por paroquianos, e que escancaravam o “escândalo” social através da exposição pública desses litígios, através dos *instrumentos de pública forma* (NORONHA, 1782: 127-128).

O terceiro prejuízo estaria no fruto espiritual das almas, partindo para uma visão teológica e espiritual. A procura pela perfeição como cristão era um dos principais objetivos espirituais discutidos no século XVIII e que teve seu início nos movimentos do sentimento religioso a partir do século XVI. Os jacobeus, os quietistas, os pietistas, jansenistas e outros grupos se inspiraram na vida de Cristo, com a *Imitação de Cristo* ou *Vita Christi*, para alcançar a perfeição da alma ainda na vida terrena (DIAS, 1960: Cap. 1; MONCADA, 1953: 1-98). Vejamos o trecho de Noronha abaixo:

O fruto que em seu próprio significado não só se toma pela frutificação das árvores e plantas, mas também por toda a produção proveitosa e útil de qualquer acção; neste lugar em que só se trata de espiritual, hé hum desejo eficaz, e effectivo, que deve ter o Christão de subir ao auge da perfeição pelo seguimento das virtudes Moraes, fundado nos Theologos. O qual se define = potência da vontade no foro do bem, que reputa amável, por se lhe representar ou verdadeira ou aparentemente útil = a este desejo pois se dá o nome de fruto, por ser huma produção proveitosa da vontade, que hé potência livre, toda filha das

inclinaçoens e paixoens do sujeito, que deseja; a maneira de huma árvore, que só produz o fruto: que hé próprio da sua espécie. Pelo que na preparação, e disposição do ânimo do homem, para que as suas inclinaçoens e paixoens sejam conforme com as máximas da Santidade e delas nasça aquelle eficaz desejo (NORONHA, 1783:129).

Desse modo, por consequência do prejuízo terceiro, o quarto e último prejuízos teria como resultado o desfalecimento do pasto espiritual, ou seja, as matrizes das freguesias não teriam condições de manter as suas administrações tanto no que tange a manutenção dos templos quanto no sustento do corpo de eclesiásticos. Em vista disso, os efeitos desses prejuízos nas freguesias da prelazia de Goiás seriam os seguintes: os tribunais da relação estariam mais propensos a acatar as sentenças a favor dos Povos para não as ver serem recorridas e revogadas na Relação do Rio de Janeiro; outros efeitos estariam na dificuldade da salvação das almas, na proteção daqueles que retém os dízimos alheios em suas mãos, no prejuízo dos párocos em se sustentarem e, por fim, e conseqüentemente, na falta de sacerdotes para compor os lugares da malha eclesiástica. Segundo Noronha:

O damno deste pernicioso effeito já se está experimentando em toda a Capitania de Goyás, e principalmente na sua Capital Villa Boa, seja Matriz que tem por orago a Mãe da Mãe de Deos a Senhora Santa Anna, contém duas capellas curadas, a de Nossa Senhora do Pilar de Oiro Fino, e a de Nossa Senhora do Rosário da Barra, e não se podendo curar com menos de quatro sacerdotes todos, além do Parocho, já só hum hé, e esse não muito suficiente ((NORONHA, 1783:153).

Para fundamentar esses argumentos, Noronha se estende sobre um debate que também esteve presente nas contendas do bispado de Mariana, mesmo que de forma entrelinhada na documentação. O poder episcopal, sua autonomia, autoridade e legitimidade foram discutidos pelo pároco na seção seis intitulada “Mostra-se contrário as predictas Leys o referido Acordam”. É sobre esse debate que trataremos na seguinte parte.

O poder episcopal

Vimos no ponto anterior que o argumento da simonia apresentado pelo acórdão da Relação do Rio Janeiro teve como esteio o argumento de que o poder episcopal na América Portuguesa era passível de autonomia para aplicar a taxação de dízimos pessoas no interior das suas dioceses. Isso se dava por conta da política de padroado, na qual a ação administrativa de questões eclesiásticas ficava somente sob a alçada da Coroa portuguesa. É nesse argumento construído pela Relação do Rio de Janeiro, e que também podemos encontrar em demasia na documentação do bispado de Mariana, que o pároco Noronha se foca para traçar a argumentação contrária na seção seis do código. Portanto, a estratégia utilizada pelo pároco foi a de demonstrar os pontos nos quais a ação da Relação estava em contrariedade com as leis da Igreja e do Reino.

No seu primeiro apontamento, João Antunes de Noronha realça o posicionamento negativo desse Acórdão com relação à autoridade do poder episcopal em comparação com as testemunhas da Relação do Rio de Janeiro. Denota a fragilidade presente nas relações de poder civil e eclesiástico na colônia, onde a hierarquia não era respeitada. Desse modo, inicia o debate rebatendo o posiciona-

mento dos magistrados cariocas em relação ao poder episcopal: “Todavia! Com que o dito de hum Bispo não excede aos limites de huma presunção! A palavra de hum Príncipe Ecclesiástico, que em Direito tem mais authoridade, que o juramento de sette testemunhas, não tem para a Relação do Rio mais valor que o de huma presunção!” (NORONHA, 1782:: 55).

Colocava-se, então, a figura do bispo em um grau de inferioridade na escala de poder se comparada ao poder civil e isso abriu, nesse código, a discussão em torno do lugar do poder do bispo, da sua autonomia e da sua autoridade. O pároco de Vila Boa, a partir desse debate, manifesta indiretamente as questões referentes ao episcopalismo e ao regalismo inerentes ao projeto político-religioso português iniciado pelas políticas do Marquês de Pombal e dos estudos da Universidade de Coimbra, assim como com os seus *Compêndio* (1771) e *Estatutos* (1772). As obras de eclesiásticos e canonistas como Van Espen, Bossuet, Du Pin, Justinus Febronius, Quesnel e outros foram essenciais para a construção desse projeto político-religioso (SOUZA, 2004:429). Esses autores fundamentavam em seus escritos as concepções regalistas de um poder monárquico bem centralizado na figura do rei em consonância com a fundamentação das igrejas nacionais. Portugal não esteve de fora dessa tendência, estando mais próxima do que se defendia no galicanismo francês do que de um viés episcopalista anglicano (que visava a total separação com Roma). A justaposição das duas instituições, o Estado e a Igreja, foram o cerne desse projeto, objetivando uma ação conjunta e interpenetrada de seus agentes. Os bispos, nesse caso, eram o pêndulo que promoveria o equilíbrio dessas relações.

Os autores lusos que fizeram parte desse projeto foram: José de Seabra da Silva com a *Dedução Cronológica e Analítica* (1768), Antonio Pereira de Figueiredo com o *De Suprema Regum* (1765), Antonio Ribeiro dos Santos com o *De Sacerdo-*

tio et Imperio (1770) e os *Compêndio Histórico da Universidade de Coimbra* (1771) e *Estatutos da Universidade de Coimbra* (1772). Em todos esses trabalhos, discussões giram em torno da junção das instituições Igreja e Estado em cooperação para manter a unidade e a estabilidade dos governos. A ideia de monarquia pura, ou seja, absolutista em consonância com o Estado forte e regalista sobre as questões administrativas da Igreja portuguesa e de um episcopalismo (fortalecimento da autonomia e autoridade episcopal na sua diocese) que trabalhava em conjunto com esse Estado, era central nas discussões acadêmicas e foi o que guiou os debates sobre regalismo e episcopalismo. Em suma, o propósito do Estado centralizado português se pautava na religião como asseguradora da harmonia e felicidade temporal dos súditos, fazendo a Coroa as vezes de protetora da religião (CALAFATE, 2001: 47; PEREIRA, op. cit.: 214; DIAS, 1960:47-50; CASTRO, 2006: 355, 366-368). A presença desse debate é muito forte no código de Noronha e alguns nomes da inspiração desse projeto político-religioso estão presentes mais diretamente quando o pároco procura discutir a legitimidade dos dízimos e da sua estipulação pelo poder episcopal. Vê-se abaixo:

Dos quaes citados números, e de todas as mais Leys, e autoridades, que por quase infinita deixo de apontar como se pode ver em todos os Canonistas, e Theologos especialmente o Van-Espen nos mesmo lugares citado, o Padre Concina, e outros se colhe que os fiéis da Ley natural, Divina e Humana são obrigados a pagar não só as duas primeiras Species de Dízimos, que são os Prediaes, e Mixtos, mas também que são os Pessoaes (...). E como esta comutação não hé válida sem ser feita por legítimo superior qual hé o Bispo ou seus Ministros Delegados; por isso só o Bispo pode fazer essa taxação para ser válida e desonerada da Consciência do Descimante; assim no voto a do votante; pois tanto os Dízimos como os vo-

tos são dívidas próprias e reservadas a Deos, cujos aceitantes e dispenseiros são os Senhores Bispos como Sucessores dos Apóstolos, em que Jesus Christo Salvador do Mundo depositou e entregou os seus poderes, e deles fiou e confiou a regência da sua Igreja. (NORONHA, 1783:64-69).

A discussão se aprofunda quando o mesmo pároco faz comparações entre os poderes monárquico e episcopal ao analisar o posicionamento do Acórdão da Relação do Rio de Janeiro sobre as conhecenças. Desse modo, faz a analogia de que ao negar uma pastoral (a de 1719 do bispo do Rio de Janeiro) proveniente do poder episcopal, o dito acórdão também negava a ordem régia (a de 1718 de D. João V) que havia mandado a feitura dessa pastoral. Com isso, os processos que argumentavam a ilegalidade da taxação das conhecenças pelo direito de costume, mais do que negarem uma ordem régia e deixarem transparecer os problemas de jurisdição entre os poderes civil e eclesiástico, também faziam transparecer as discussões envolvendo o lugar do poder episcopal e a sua autonomia de ação nesse debate jurisdicional. Afinal, ao negarem o direito de costume para a cobranças das conhecenças, negava-se não só a ordem régia de D. João V, mas principalmente a pastoral redigida pelo bispo do Rio de Janeiro. O bispo, após a autorização régia, tinha tanta autonomia de gestão quanto um monarca, embora devamos ressaltar as devidas proporcionalidades e disposições hierárquicas desses poderes. No entanto, diante do projeto português de cunho regalista e episcopalista, a autonomia de gestão atribuída ao bispo se assemelhava à de um monarca na escala menor de uma diocese. Diante disso, o prelado tinha liberdade, no âmbito do seu bispado, de delegar cargos e de aplicar regras. Vejamos abaixo o que define Noronha:

A Relação por seu Acordam annulla aquella

taixa, e Ley do Bispo: Que hé isto senão vir a ponto aquella Ley; e também conhecer-se, que *aquelle Tribunal não só não esta pela Ley Pastoral do Bispo, se não tão bem, que não obedece a Ley do Reyno, e de Sua Magestade [...]*

Instará que nesta América jus dos Cânones todo se devolve pella ingerência das Reaes Leys e Nossos Monarcas principalmente no que pertence aos bens temporaes dos seus Vassallos, e por isso ainda que os Bispos trazem quaisquer quantias principalmente applicando-as para Benezes dos Parochos, nenhum vigor devem ter nas taixas, sem a expressa aprovação de Sua Magestade, como Senhora tanto daquelle jus, como de seus Domínios e Conquistas. Está muito bem. Mas pergunto: E por essa ingerência perderão os Senhores Bispos o jus ordinário, que tem os mesmos Cânones, e concílios próprio seu? Ninguém os afirmará sem que incorra na nota de ignorante. Só sim que está em jus Subordinado aos dos Nossos Soberanos: o que hé bastante para que se reputem nullas as taixaçoens que fizerem os Bispos sem a Regia aprovação. Bem está. Mas se elles as fixarem por ordem da Magestade será precisa ainda então essa expressa aprovação? Responderão que sim: e a razão mostra que não. E provei.

Por isso os Senhores Bispos nos lugares onde não há aquella ingerência podem taixar beneses sem dependência da aprovação Régia; porque os Concílios e Cânones lhes dão poder ordinário para isso: os Senhores Bispos da América, donde há aquella ingerência não só taixão aquelles benezes pelo poder ordinário próprio seu dado pellos Cânones, mas tão bem por determinação da Magestade, por ser esta

Senhora aquelle poder Subordinado. Logo, assim como os Senhores bispos naqueles lugares podem fazer essas taixaçoens sem dependência da aprovação Regia, assim os da América podem fazer as mesmas sem essa aprovação sem que haja a Real determinação para ellas. (NORONHA, 1783: 54-55).

Por fim, o que Noronha discute com relação à aplicação das conhecenças pelas leis do costume antigo ou pelas Constituições da Bahia está, portanto, inteiramente ligado às questões dos limites de poder inerentes à sociedade portuguesa do Antigo Regime. Podemos ver no trecho acima a delimitação do que era o poder de jurisdição do rei e do bispo, respeitando as suas devidas proporções no que se refere ao grau de autoridade. Ao tratar de explicitar as delimitações dos poderes episcopal e real, Noronha tende a reforçar a autoridade e autonomia episcopal no seio do seu bispado. Esta autoridade estaria, portanto, sujeita apenas às ordenações Reais e não aos concílios e constituições. Isso dava ao prelado um grande poder de ação e uma maior relativização do seu poder. Levando isso em consideração, olhemos o que Noronha apresentou sobre a aplicação ou não do corpo normativo do arcebispado da Bahia, e como a aplicação ou não dessa norma implicava nas disposições dos poderes civil, eclesiástico e até papal, se repararmos que as ideias do episcopalismo tinham o poder de Roma como central, mas não no seu sentido monárquico e absoluto (DIAS, 1982: 47-50; DIAS, 1960: 416; CALAFATE, 2001: 61-62):

Porém vamos ao ponto: quem diria a aquelles Régios Ministros, que as Constituições da Baya, são as porque se governão todos os Bispados da América? Quem lhes disse certamente os enganou; [...] porque cada Bispado tem suas próprias constituições, e são tantas quantas, Pastoraes, e Editaes os seus

respectivos Diocesanos tem promulgado, desses registros estão [...] os Livros de Suas Câmaras Ecclesiasticas [...] queixas de seus Bispados, e muitas [...] das Contituiçoens da Baya; [...] aquillo mesmo Metropolitano quantas constituições não terá já estabelecido e promulgado em informação, ou em denegação, ou em suplemento daquellas mesmas que existem. *E assim como aos Senhores Reys hé licito argumentar, diminuir, derogar, e suplementar as suas Ordenações e Leys como o estão fazendo actualmente, não obstante terem já muitos séculos estabelecidas as Ordenanças, porque se governa: Reynos porque só os Senhores [...] dos Reynos podem fazer todas e quaisquer mudanças em suas Leys, conforme a Regra do Direito: Cujus legem est[...], cujus este tolere = Assim aos Senhores Bispos, também he licito como Senhores legisladores nas disciplina Ecclesiastica em suas Dioceses podem fazer a mesma mudança tendo igualmente por si a mesma regra: Pelo que não obstante terem aceitado aquellas Constituiçoens da Baya a muitos annos escriptos naquele Arcebispado estabelecidas; podem quando quizerem, elles for justo formar outra; e a razão disto he porque:*

O Dogmas e a Disciplina são ordens pelos, que se estriba toda a Igreja Catholica, que dividida e Corporaçoes com o nome de Rebanhos, se achão dispersos por todo o Mundo, e se fazem hum todo, cuja Cabeça visível he o Papa Pontífice Romano a forma do texto = Unus Pastor, unus ovile = E supposto que o Dogma seja em todas aquellas partes hum, por compreender os Artigos da nossa Crença que resplandece em Unidade como hé de Fé Orthodoxa; com tudo no que respeita a Disciplina padece das diferenças; por se propor a morigeração dos Fieis, que habitando em diversos países, nem todas as Regras da Disciplina são nelles compatí-

veis e acomodadas. O que supre a prudência dos Senhores Bispos Respectivos Pastores, [...] naquelas como vem ser razão, contanto que fiquem ilelas as da Fé e da Religião.

Hé verdade, que todos os Bispos da América governam pelas Constituições da Baya; mas hé enquanto norma; e não enquanto a Disciplina. A esta pertencem as taixaçoens e arbitramentos que devem fazer os Senhores Bispos Diocesanos nos Emolumentos [...] para a conservação e reparo das Fabricas das Igrejas e sustentação de seus Ministros (...). (NORONHA, 1783: 75-78).

A comparação do poder monárquico com o episcopal novamente aparece no trecho apresentado acima. Essa comparação e equiparação se dão pelo fato de Noronha ver no poder episcopal uma proximidade maior com as configurações monárquicas do que com as do Papa. Os bispos não deveriam negar a autoridade papal, mesmo se tratando de um projeto episcopalista. No entanto, o poder do Papa estava limitado apenas no gerenciamento da Igreja com o intuito de manter a sua universalidade através da preservação dos Dogmas. Essa ideia foi muito bem explicitada por Thomás Antonio Gonzaga em seu *Tratado do Direito Natural* (1773-1778) onde, ao tratar o poder do Papa, define que: “Mas ainda assim que digamos que o Concílio Universal é superior ao Papa, nem por isso havemos negar a primazia deste” (GONZAGA, 2004:109-118). Portanto, o papel do Sumo Pontífice se encaixa nessa discussão muito mais na posição de um “presidente” do que de um “monarca”. Essas definições para o poder papal estão presentes nos *Estatutos da Universidade de Coimbra* e no *Compêndio da Universidade de Coimbra*, trazendo para a o centro da discussão os seus limites de poder nesse cenário político português da segunda metade do século XVIII (CALAFATE, 2001: 61-62). O seu poder terreno estaria presente apenas na sua circunscrição territorial, em Roma, ao passo que o

seu poder espiritual era ilimitado no que tange o cuidado com a preservação dos Dogmas da Igreja. Por outro lado, no que se refere à Disciplina, o poder papal não possuía nenhuma autoridade, trazendo a responsabilidade para o poder episcopal. Este, através dessa concepção mais episcopalista da Igreja, deveria levar em consideração as particularidades regionais da sua diocese, fazendo uso da sua autoridade e autonomia para aplicar pastorais e taxações.

Em suma, o que se defende nesse código são as ideias episcopalistas do projeto regalista português que tinha como um dos objetivos centralizar o poder eclesiástico da diocese nas mãos dos bispos. Estes, por sua vez, respondiam somente às ordens Reais. Diante disso, ao apelar para as Constituições da Bahia como único corpo normativo a ser seguido, o Acórdão da Relação do Rio de Janeiro teria, segundo o pároco, tentado diminuir a importância local das pastorais aplicadas pelos bispos diocesanos e que fortaleciam a sua autoridade e autonomia administrativas.

Conclusão

O código *Demonstração apoloética a favor das conhecenças* do padre João Antunes Noronha é um documento inédito. A sua leitura e análise nos permitiu compreender os problemas de jurisdição existentes na prelazia de Goiás e as suas semelhanças com as contendas das conhecenças que ocorreram simultaneamente no bispado de Mariana, capitania de Minas Gerais. Com isso, esse código nos permitiu entender o quão tênue eram as fronteiras civis e eclesiásticas na América Portuguesa, ao passo que os pleitos de uma capitania e prelazia, que juridicamente respondia às instâncias de outras capitanias que não a sua própria. Isso também valeu para a jurisdição eclesiástica de modo que a circunscrição de Goiás, que deveria responder

ao bispado de Pernambuco, fazia uso das pastorais do bispado de Mariana. Os conflitos de jurisdição civil sobre as conhecenças também nos permitiram entender os pleitos correntes entre párocos e paroquianos tanto na prelazia de Goiás quanto no bispado de Mariana, iluminando também questões referentes à própria estruturação da Igreja colonial no que tange a manutenção das freguesias e o sustento do corpo de eclesiásticos.

No entanto, a discussão que mais se destacou foi a que se focou nos problemas de jurisdição entre os poderes civil e eclesiástico, colocando à tona o debate em torno da autonomia e autoridade episcopal no âmbito da sua diocese. Esse assunto, por si só, carregou consigo o debate existente nos âmbitos intelectuais portugueses e que foram essenciais para a construção de um projeto político-religioso português calcado nas ideias de monarquia pura, regalismo e episcopalismo. A apresentação dessa discussão em um código redigido por um pároco (baixo clero e da região ultramarina) de uma prelazia recém-fundada (tinha apenas 38 anos) demonstrou o quanto essas ideias estavam circulando na América Portuguesa, ao menos com relação aqueles que possuíam mais acesso a esse tipo de discussão através da formação nos seminários.

CAPÍTULO 25

A PINTURA CORPORAL E A ARTE PLUMÁRIA: APROXIMAÇÕES ENTRE OS INY-KARAJÁ E A DESCRIÇÃO DE FERNÃO DE CARDIM NA OBRA TRATADOS DA TERRA E GENTE DO BRASIL

Poliene Soares dos Santos Bicalho¹

Ser Karajá não é uma sobrevivência. Suas festas não “sobraram” de um passado glorioso. Elas são feitas por que são atuais, celebram valores vigentes. Na sua adaptação a uma nova forma de convívio com os brancos, evidencia-se aspectos de uma sociedade. Alguns lhe são positivos e outros negativos. Como em qualquer outra sociedade, sente-se necessidade de mudanças urgentes, que serão feitas lentamente. Mas a escolha que fizeram, claramente, foi a de mudar dentro da maneira Karajá de ser, a partir de formas culturais que já tinham e que adaptaram a um novo tempo.

André Toral (1995: 453)

A pintura corporal e as plumárias indígenas são, talvez, as mais importantes materializações das artes indígenas, embora não sejam as únicas. Ressalta-se que há diferentes maneiras de os indígenas, em vários lugares do mundo, se expressarem artisticamente, através da cerâmica; da feitura de bonecas e máscaras; das danças e cantos; da construção de utensílios domésticos, de caça, pesca e lazer; da confecção de armas e ferramentas; na literatura, por meio de relatos e descrições de mitos, ritos e lendas que explicam o mundo e a permanência nele; entre tantas outras, as mais diversificadas

possíveis.

Neste sentido, Lux Vidal e Aracy Lopes da Silva asseveram que a grande diversidade de povos existentes ainda hoje no Brasil² detém “um repertório comum e relativamente pouco diversificado de matérias-primas”, entretanto, ainda assim, conseguem “produzir grande variedade de produtos com técnicas, formas, motivos e concepções estéticas extremamente diversificados” (apud SILVA & GRUPIONI, 1995: 370)

Neste estudo, a pintura corporal e as plumárias serão o objeto de abordagem central, por que, entre outros motivos, permitem o enfoque aproximativo entre os relatos deixados por Fernão de Cardim, em *Tratados da Terra e Gente do Brasil*, e as artes *In*-Karajá. Para tanto, acredita-se que, a título de hipótese, as artes indígenas, apreendidas como importante expressão da cultura de um povo, ressignificam com o tempo, especialmente quando em situações de contato intenso, como ocorre com o povo *In* há mais de quatro séculos.

De acordo com Maria Heloísa Fénelon Costa, provavelmente “os primeiros contatos dos Karajá com os “civilizados” datem de fins do século XVI e começos do XVII”, quando as bandeiras paulistas adentraram a região que eles tradicionalmente ocupam, o “vale do Araguaia-Tocantins” (1978: 13). Embora muitas mudanças culturais, trocas e ressignificações tenham ocorrido neste tempo de longuíssima duração, há muito do tradicional em meio ao novo, imbuído de trocas seculares e recorrentes ainda na atualidade. Nesta perspectiva, observam Vidal e Silva,

... através da história a arte indígena movimentava-se também entre os polos de manutenção de sua especificidade, através da estabilidade de suas técnicas e estilos, e da mudança, que não leva, óbvia e necessariamente, ao fim de suas particularidades, já que, neste processo, os mecanismos da recriação, da ressignificação, etc.

estão em curso” (*apud* SILVA & GRUPIONI, 1995: 389)

Segundo André Toral, os *Inyã* “vieram do norte”, tomando como referência o rio Araguaia, “antes de 1500” (*apud* SILVA & GRUPIONI, 1995: 451); como também enuncia o jesuíta Fernão Cardim na primeira epígrafe do segundo tópico deste artigo, em relação ao território que o apresentou ao “Brasil que acabara de nascer” (AZEVEDO, Introdução, CARDIM, 2009: 9). O (des)encontro com as “expedições escravagistas paulistas” aconteceu entre os séculos XVII e XVIII, quando, como estratégia de sobrevivência, foram obrigados a descer o curso do Rio; até mais tarde se virem na situação de terem que aceitar a “paz”, no contexto da política pombalina; e ao final desta novamente voltaram à instabilidade e às agressões físicas e morais, diante de “ataques e retaliações em pequena escala, da parte dos Karajá e dos nacionais, durante o século XIX” (TORAL *apud* SILVA & GRUPIONI, 1995: 451).

No século XX, com o novo ciclo de pioneiros que ocupam a região do Alto Araguaia, novamente os Karajá migram rumo ao sul, onde se utilizam dos velhos e novos meios de sobrevivência: a pesca e o comércio, os artefatos tradicionais e o artesanato etc. Outras expulsões ocorreram nas décadas de 1950/60, com a chegada de novos pioneiros atraídos pela expansão agropecuária e pelo turismo na região, que propiciou significativa antropia na região, devido ao intenso contato com os não indígenas, especialmente para os Karajá de Aruanã³; assim como mais instabilidade ao território e a tudo o que dele emana (sobrevivência física e cultural).

Entre as mazelas do contato, Fénelon Costa destaca a “grande diminuição do contingente

te humano”; “tuberculose”; “doenças venéreas”; “modificações profundas no modo de vida das sociedades indígenas”; desigualdade nas relações de trabalho com os não indígenas; desequilíbrio na “organização social dos Karajá”; e mudanças nas “atividades que se referem à prática das artes” (1978: 19-20).

Para pensar o tema proposto, a narrativa será constituída de três momentos: uma breve reflexão sobre artes indígenas; a apresentação da obra de Fernão de Cardin e o lugar da pintura corporal e da plumária na mesma, entre outras; e a explanação da história e das artes *In*-Karajá, de modo a observar e analisar em que momento e de que maneira é possível aproximá-las dos relatos de Cardim, tendo como foco a pintura corporal e a plumária indígena.

Artes Indígenas: explicações teóricas

As expressões artísticas dos povos antigos, tradicionais, as chamadas artes étnicas, ou artes indígenas, ou ainda artes “primitivas”⁴, são ainda hoje objeto de discussão, apreensão e inquietação no mundo acadêmico e também fora dele. É preciso que se diga, a princípio, que tudo o que o homem produz, com acuidade estética reconhecida, mesmo que sirva para executar qualquer fim utilitário, é ou pode vir a ser considerado arte. Há, para tanto, duas razões/explicações apresentadas por Els Lagrou e E. H. Gombrich.

Para Els Lagrou, quando falamos em artes indígenas, é importante considerar a origem e o significado da palavra latina *ars*, assim, “estaríamos usando uma definição mais ampla de “arte”, derivada da palavra *ars* em latim e anterior

à especialização que a palavra sofreu durante o Iluminismo” (LAGROU, 2013: 68). Trata-se da capacidade humana de confeccionar os mais diversos objetos, se apropriando de regras e técnicas inerentes ao grupo, a fim de chegar a um produto que represente/comunique/agencie alguma ideia ou a própria realidade.

Enquanto E. H. Gombrich reforça que a ideia de arte pode ser abordada e compreendida a partir de duas acepções: ao referir a toda e qualquer atividade consciente e voluntariamente executada, como uma pintura, uma obra arquitetônica ou uma escultura, de tal modo que, neste sentido, “nenhum povo existe no mundo sem arte” (GOMBRICH, 2015: 39); mas também pode tratar de algo realizado com expressiva preocupação com o belo, com o objetivo de puro deleite e para se contemplar em museus e galerias. Neste caso, “o uso da palavra constitui um desenvolvimento bem recente e que muitos dos maiores construtores, pintores e escultores do passado sequer sonharam com ele.” (GOMBRICH, 2015: 39)

A princípio, a questão mais recorrente, complexa e ambígua é a que questiona a própria noção de artes indígenas. Haveria de fato algo que se poderia denominar arte/artes indígenas? Quem estuda e/ou enxerga arte no que os indígenas fazem não estaria incorrendo em erro ao confundir arte com artefato ou mesmo artesanato? Predomina-se, no geral, a noção de arte fincada em uma apreensão eurocêntrica da mesma, a que estabelece critérios muito rígidos e, pretensamente, imutáveis para dizer que arte só é ou pode vir a ser aquilo que foi produzido com a simples intenção de beleza (o caráter estético) e contemplação, por um artista (o caráter individualizado) e com notório caráter singular e original.

Isto posto, considerando tais premissas, seja o que for que façam os indígenas não se poderia denominar de arte, pois, o desconhecimento sobre os povos originários

do Brasil permite que se acredite ainda hoje que o que eles fazem – e que estamos tratando como artes indígenas diversas de povos etnicamente diferenciados – está ligado a uma noção de cultura tradicional de caráter étnico e, acredita-se, quase ou mesmo estático, com finalidades de uso material ou imaterial e motivado por valores culturais que se acredita ainda quase ou imutáveis⁵.

Logo, o indígena seria incapaz de fazer algo original, porque o que ele faz é para atender aos interesses da coletividade, para uso em momentos específicos de festa e ritual, ou como simples utensílio funcional do cotidiano. Assim, por mais tempo que se leve para incutir beleza no que produziu – ainda que para atender a coletividade e as suas tradições, que se modificam e se ressignificam o tempo todo em função do contato com o não indígena e mesmo antes e independente dele –, não se trataria de arte ou não poderia vir a sê-lo, pois os princípios e valores comumente utilizados para julgar o que os indígenas fazem são outros e não os deles próprios.

Tais visões não encontram eco na análise em tela, pois o estudo acurado da história dos povos indígenas no Brasil propicia, com clarividência, a percepção de que se tratam de povos diversos⁶, com culturas e maneiras de ver e de se expressar no mundo também distintas, com níveis também diferentes de contato. Observa-se, ainda, que não se deve tomar a parte pelo todo quando se tratar de povos, artes e culturas indígenas, pois tal atitude, certamente, impedirá o observador de ver a diversidade humana e toda a sua riqueza; de tal modo que não poderá compreender a cultura como um teia de significados (GEERTZ, 1989)⁷ que se vai tecendo e mudando ao longo do tempo, e assim o é entre todos os povos. Desta maneira, a arte é também algo variável, passível de mudanças e olhares diferentes, independente se é o indígena ou não que a realiza.

Pode-se também enumerar várias razões para dizer que o que os indígenas fazem, embora ficando na tradição cultural do grupo, passa por mudanças e tem sua originalidade, pois a cultura é dinâmica (LARAIA, 2005), e os povos também. Deste modo, o que eles produzem – para o uso, sim, mas também para extravasar beleza, técnica e criatividade – é arte, por que também entre eles existem os mestres (artistas), aqueles que fazem as mesmas coisas mas melhor que os outros e que são reconhecidos por isso.

Portanto, nota-se claramente que se trata de uma forma distinta daquela comumente aceita, no nosso pequeno mundo eurocentrado, sobre o que é arte e o que é o artista⁸. O fazer artístico indígena está fincado na coletividade, logo, o artista não produz algo tecnicamente perfeito sempre e com originalidade controlada para si próprio, visando alcançar o reconhecimento individual sobre o que produziu. Ele o faz ficando em uma série de valores e padrões estabelecidos pelo grupo no âmbito da cultura, assim, “é uma arte mais comunal que individual, em cujo seio o artista nem sequer reivindica para as suas obras a condição de criações únicas e pessoais”, e, como tal, “é a floração maior das comunidades indígenas. Aquela que lhes confere a imagem visível de si mesmas, de sua beleza, rigor e dignidade” (RIBEIRO, 1986: 31)

Neste aspecto, as artes indígenas também cumprem um importante papel de caráter ideológico, pois ao fluir da cultura do grupo, ela reforça os seus conteúdos simbólicos. Neste sentido, tais artes, segundo Berta Ribeiro, precisam ser apreendidas “como elemento da cultura”, e, assim, ao produzir objetos necessários às “atividade de subsistência” (cultura material) ou ainda outros atrelados às “atividades supérfluas à subsistência” (cultura material e imaterial), as imagens elaboradas em tais objetos “exprimem um modo de ser e existir no mundo”, funcionam como uma assinatura cultural e

como “mecanismo ideológico que reforça a etnicidade e, em consequência, a resistência à dissolução da etnia” (RIBEIRO, 1989: 33-34).

Em uma tentativa de definição mais precisa, mas que abarca certamente toda a complexidade conceitual do tema, Darcy Ribeiro assim descreveu o que ele denomina de “arte índia”:

Que é arte índia? Com esta expressão designamos certas criações conformadas pelos índios de acordo com padrões prescritos, geralmente para servir a usos práticos, mas buscando alcançar a perfeição. Não todas elas, naturalmente, mas aquelas entre todas que alcançam tão alto grau de rigor formal e de beleza que se destacam das demais como objetos dotados de valor estético. Neste caso, a expressão estética indica certo grau de satisfação dessa indefinível vontade de beleza que comove e alenta os homens como uma necessidade e um gozo profundamente arraigados. Não se trata de nenhuma necessidade imperativa como a fome ou a sede, bem o sabemos; mas de uma sorte de carência espiritual, sensível onde faltam oportunidades para atendê-la; e de presença observável, gozosa e querida, onde floresce.

Esta concepção da arte, aplicada aos índios, nos permite encontrar em sua vida diária muitas expressões de criatividade artística. Quer dizer, criações voltadas para a perfeição formal, cuja factura, desempenho ou simples apreciação lhes dá gozo, orgulho e alegria. Muito mais do que na nossa vida estão presentes na vida indígena estas formas de fruição artística. Lá, porém,

estas qualidades do que é artístico, estão de tal forma dispersas no que eles fazem, que teríamos, talvez, de encarar como arte criações do gênero mais variados. Um arco cerimonial emplumado dos Borôro – mas não um arco comum – uma enorme peneira Desâna, trançada de forma a ressaltar desenhos decorativos – mas não qualquer peneira – seriam criações artísticas por que se destacam como objetos de beleza extraordinária. O importante, porém, é que lá, qualquer arco comum de caça ou qualquer peneira reles de colher mandioca são muito mais belos e perfeitos do que seria necessário para cumprir as suas funções de uso. Esta perfeição, buscada com muito esforço e muito esmero, só se explica por que suas funções efetivas é serem belas. Em consequência, no universo indígena, todos estes objetos podem ser tidos como criações artísticas. (RIBEIRO, 1986: 30)

Observa-se, assim, que há um notório esforço coletivo de produção de artefatos diversos que não escapam à técnica, à preocupação com a forma, ao cuidado, ao esmero, à busca de beleza, a fim de que aquele objeto, aquela plumária, aquele corpo pintado, aquele colar, enfim, possam surtir o efeito/função esperada e atender às expectativas tradicionais daquela sociedade; como também podem agenciar seres sobrenaturais que compõem o universo cosmológico do grupo e, assim, dar sentido ao processo histórico, cultural, social e étnico que faz de cada etnia um povo com tradições, histórias e culturas específicas.

Lux Vidal (1992) evidencia que, por muito tempo, a arte indígena foi olvidada, tida como algo perdido “no Jardim do Éden”, não foi incluída no que se entende por arte no cenário contemporâneo. Neste sentido, Lagrou suplementa, ao afirmar que os “indígenas não partilham

a nossa noção de arte” (2010: 1), de modo que é preciso que fique claro que a noção de arte que os ocidentais utilizam não pode ser tomada, sem os devidos cuidados, para pensar o que se compreende como “arte indígena”. Numa perspectiva não ocidentalizada, para determinados povos, a arte não serve unicamente para contemplação ou como criação de formas e imagens que refletem e expressam o “belo”; para as culturas cujas tradições não são moldadas pelos valores do Ocidente, a noção de arte apresenta distinções e variações importantes, que não podem ser desconsideradas e/ou ignoradas.

Neste ínterim, adentro ao campo teórico desdobrado por Alfred Gell (1996), no que tange ao papel que deveria exercer a nova Antropologia da Arte, qual seja, entre outros aspectos, o de questionar a visão moderna, ocidental e estreita do que é arte. Segundo André Demarchi, uma “nova antropologia da arte deveria ser construída contra os princípios estéticos enraizados na arte moderna ocidental” (2016: 188). Ainda no caminho sugerido por Gell, Lagrou destaca o afastamento do “critério beleza, inclusive porque este também não é mais o critério através do qual a arte contemporânea é avaliada, para ver como se poderia melhor colocarem ressonância produções não ocidentais” (LAGROU, 2003: 97).

Se fosse, neste sentido, necessário situar as artes indígenas em um espaço/tempo no interior de uma periodização de vanguardas, estilos e/ou escolas comumente reconhecidas no mundo da Arte, certamente a Arte Contemporânea, ou ainda a Arte conceitual, ambas mais expressivas a partir no século XX, apresentam propostas e olhares mais aproximados deste outro universo, que é a realidade indígena e o que eles produzem em matéria de arte⁹. Em linhas gerais, as artes indígenas, ao agenciar seres humanos e sobrenaturais, animais e forças da natureza, impõem a necessidade de pensar, refletir e conhecer outras concepções de mundo, assim como outras noções e apreensões sobre a

própria ideia de arte. Ocorre aí algo muito próximo daquilo que os Surrealistas, os Dadaístas, entre outros artistas, propuseram com sua arte.

Pensar sobre a arte nas sociedades indígenas pode situar-se no cenário da arte contemporânea, quando se tomam particularmente alguns de seus aspectos, como o movimento de ruptura dos sistemas de hábitos que a arte conceitual e a arte da *performance* instauraram, as tentativas de reflexão sobre questões sociais que as artes contemporâneas realizam e as funções que assumiram nas definições de identidade, trans e in-terculturalmente. Vemos, nos dias de hoje, artistas fazendo incursões no meio social, seja mapeando sua realidade, seja produzindo a partir de sua relação com ela. Vimos, enfim, no século XX, a arte tomar a cultura toda como referência, quando antes e a partir da Re-nascença existia como campo dela separado. (MÜLLER, 2010: 8)

Assim, desde meados dos anos 1980, desenvolveu-se uma corrente de estudos com o intuito de se apreender os artefatos e as produções artísticas indígenas em geral como arte, numa perspectiva contemporânea do termo, o que deu lugar a pesquisas importantes, como as desenvolvidas por estudiosos que já vinham se dedicando ao tema, alguns desde antes: Darcy e Berta Ribeiro; Lúcia Hussak van Velthem; Sônia Ferrado Dorta; Maria Helena Fénelon Costa e Maria Helena Dias Monteirontes. E as artes indígenas, até então apreendidas como um campo de observação específico, passou a ser abordada como “um quadro de referenciais que pode integrar, em pé de igualdade, o estudo dos sistemas sociais, religiosos, cosmológicos e estéticos. Inaugura-se, assim, uma atmosfera mais propícia para a exploração do simbolismo visual” (VIDAL & SILVA, 1992: 282).

Els Lagrou também enaltece a especificidade das artes indígenas quanto ao seu caráter *sui generis* de comunicação; logo, muito além da simples contemplação, elas agem “sobre as pessoas, produzindo reações cognitivas diversas” (2013: 12). Para essa autora, muito mais que representar, tais artes agenciam seres, objetos, pessoas, logo, trata-se de uma forma de comunicação não-verbal, expressa no corpo ou nos utensílios utilizados pelo grupo através do desenho.

Com isso quero dizer que o desenho alude a relações, ligando mundos diferentes, e aponta para a interdependência de diferentes tipos de pessoas. Nesta sua qualidade de ‘veículo apontando para o estar relacionado’ reside sua capacidade de agir sobre o mundo: sobre os corpos onde o desenho adere como uma segunda pele e sobre as mentes dos que viajam a mundos imaginários em sonhos e visões, onde a visualização do desenho funciona como mapa, permitindo aos *bedu yuxin*, alma do olho, de homens e mulheres de encontrar a morada dos *yuxibu*, donos dos desenhos. (LAGROU, 2007: 66)

Em tal circunstância é que a pintura corporal e a plumária, ao revestirem os corpos também os fabricam, transformando-os em pássaros, cobras, seres sobrenaturais etc., cumprido assim o papel de comunicar – sem precisar verbalizar – ao grupo referenciais importantes de sua cultura e concepções de mundo. Assim, além, claro, de esbanjar beleza e técnica¹⁰, suas artes cumprem um importante papel formador, no que tange à educação numa perspectiva ampla e cotidiana; e de pertencimento étnico, fundamentais para conscientização e continuidade identitária do grupo, tão instável e periclitante diante do contato intenso e opressor.

Prelúdios das artes indígenas na obra de Fernão de Cardim: a plumária e a pintura corporal em destaque

Há outros que chamam Carajá, vivem no sertão da parte de São Vicente; foram do Norte correndo para cá, têm outra língua...

Fernão de Cardim (2009: 213)

Antes de adentrarmos à abordagem que Fernão de Cardim faz dos indígenas e de seus artefatos propriamente ditos, aqui compreendidos como expressão da cultura material e das artes indígenas, faz-se necessário fazer uma breve apresentação de autor e obra. A edição com a qual se está dialogando, do *Tratados da Terra e Gente do Brasil*, foi organizada por Ana Maria de Azevedo, que escreve uma longa e importante Introdução ao livro, publicada em 2009, pela editora Hedra.

Contudo, a referida obra foi escrita originalmente entre 1583 e 1601, logo que o jesuíta Fernão de Cardim chegou ao Brasil, em 1583. Cardim nasceu em Viana de Alvito, no Alentejo (1548?) e morreu em Abrantes, Salvador (1625), onde viveu 42 anos. Foi uma importante figura da Companhia de Jesus, da qual passou a fazer parte em 1556, e, desde então, exerceu muitas funções e trabalhos importantes no Brasil e em Roma.

Reitor dos Colégios da Bahia e do Rio de Janeiro, foi eleito na congregação provincial para Procurador da Província do Brasil, em Roma, onde viveu entre 1598 e 1601. Na viagem de regresso ao Brasil, foi capturado por corsários ingleses, despojado dos seus textos e levado para a Inglaterra onde esteve prisioneiro durante cerca de dois anos. Já no Brasil, foi nomeado Provincial da Companhia de Jesus, cargo de desempenhou entre 1604-1609. (AZEVEDO, 2009: 4)

Os seus Tratados foram escritos quando exerceu outra função importante para Igreja, a de secretário do Padre Visitador Cristóvão de Gouveia, durante a primeira visitação do Santo Ofício ao Brasil (1591-1595), enquanto percorria todas as regiões que o representante inquisitorial alcançou na *Terra Brasilis*, Bahia, Pernambuco, Itamaracá e Paraíba (VAINFAS, 2002). Parcialmente publicada em inglês em 1625, com autoria reconhecida a outro autor, a obra “manteve-se inédita em língua portuguesa até 1847” (AZEVEDO, 2009: 4). Trata-se de uma importante contribui o, pois, “permitem-nos ter um conhecimento da terra brasileira dos Quinhentos e dos povos ameríndios, assim como do papel dos jesuítas nessa região e dos hábitos da vida nos engenhos” (*Idem*).

A obra está dividida em dois Tratados. No primeiro, Cardim apresenta a nova colônia como “um outro Portugal” (AZEVEDO, 2009: 20), descreve minuciosamente o seu olhar sobre a *Terra Brasil ca*, condi es climáticas, solo, fauna, flora etc., e, de acordo com Azevedo, a “influência dos conhecimentos dos índios é evidente em Cardim, em muitos dos textos, nomeadamente na utiliza o dos próprios nomes em tupi dos animais e plantas, por eles atribuídos às espécies” (2009: 31). O segundo Tratado se volta, exclusivamente, ao “olhar cardiniano dos povos ameríndios”, e, de forma surpreendente, o padre reconhece a diversidade e a diferença de povos e culturas existente no território, ainda que fincado nos discursos e limita es do seu tempo, como afirma Azevedo: “  esta posi o de compreensão da diferença, da diversidade cultural do gênero humano e, conseqüentemente, respeito pelos povos ameríndios que, de fato, encontramos nos textos do Padre Fernão de Cardim” (2009: 41).

O título do Tratado   “Do princípio e origem dos índios do Brasil e de seus costumes, adora o e cerimônias”, e, logo no início, o padre menciona uma importante matéria-prima natural, utilizada pelos indígenas ainda hoje, para a feitura da pintura corporal e de outros artefatos importantes e presentes nas mais diversas etnias do Brasil: o jenipapo. Esta é uma demonstra o clara do quanto a cultura  

dinâmica, e a arte, como uma de suas principais expressividades, também. Após mais de quinhentos anos de história, com a chegada do colonizador e de toda a sua empresa colonizatória, equipada com os mais eficazes, porém, não totalmente vitoriosos, mecanismos de imposição e dominação, povos e culturas resistiram e resistem ainda hoje, e as artes indígenas atestam a capacidade do indígena, como de qualquer outro povo, de se recriar e repensar continuamente.

O jenipapo resiste e existe, ainda que os *Iny*, *Mem-bemgokrê*, *Akwe*, *A'uwe*, *Mehim*, *Huni kuin*, entre tantos outros, se apropriem dele de diferentes maneiras, com mais ou menos recorrência, em suas pinturas corporais, cerâmicas, cestarias etc. Cardim o menciona logo no início, ao transcrever confusamente uma crença indígena sobre o fim do mundo, como num segundo dilúvio, “por que dizem que as águas afogaram e mataram todos os homens e que somente um escapou em riba de um jenipaba...” (CARDIM, 2009: 173).

As artes propriamente ditas ficam mais evidentes no subtítulo “Do modo que têm de vestir”, quando, à semelhança de Pero Vaz de Caminha, coloca em evidencia a nudez, “assim homens como mulheres, e não tem gênero nenhum de vestido e por nenhum caso *verecundant*, antes parece que estão num estado de inocência nesta parte...” (CARDIM, 2009: 179). Àquele tempo era natural aos portugueses não enxergarem “roupas” nos indígenas, pois não poderiam compreender que o “vestir-se” para eles estava posto, como ainda está na atualidade, de diversas outras maneiras, diferentes daquelas que nós, não indígenas, concebemos. Mas, de certo modo, Cardim não deixou de ver isso, afinal, ele continuou assim o seu relato do que viu: “Porém, para saírem galantes, usam de várias invenções, tingindo seus corpos com certo sumo de uma árvore com que ficam pretos, dando muitos riscos pelo corpo, braços etc., a modo de imperiais”.

Também se empenam, fazendo diademas e braceletes, e outras invenções muito lustrosas, e fazem muito caso de todo gênero de penas finas¹¹...

Das joias e metaras. Usam estes índios ordinariamente, principalmente nas festas que fazem, de colares de búzios, de diademas de penas e de umas metaras, pedras que metem no beijo de baixo, verdes brancas, azuis, muitas finas e que parecem esmeraldas ou cristal, são redondas, e algumas tão compridas que lhe dão pelos peitos¹², e ordinário é em os grandes principais terem um palmo e meio de comprimento. Também usam de manilhas brancas dos mesmos búzios, e nas orelhas metem umas pedras brancas de comprimento de um palmo e mais, e estes outros semelhantes são os arreios com que se vestem em suas festas, quer sejam em matanças dos contrários, quer de vinhos, e estas são as riquezas que mais estimam que quanto têm...

Dos seus enterramentos. ...depois de morto o lavam, e pitam muito galante, como pintam os contrários, e depois cobrem de fio de algodão que não lhe parece nada...

Das ferramentas que usam. ...ferramentas e instrumentos de pedra, osso, pau, canas, dentes de animal etc. ... assim mesmo cavavam a terra com paus agudos e faziam suas metaras, contas de búzios, arcos e flechas tão bem feitos como agora fazem, tendo instrumentos de ferro, porém gastavam muito tempo a fazer qualquer cousa¹³...

Das armas que usam. As armas desse gentio o ordinário são arcos e flechas e deles se hon-

ram muito, e os que fazem de boas madeiras, e muito galantes, tecidos com palmas de várias cores, e lhes tingem as cordas de verde ou vermelho, e as flechas fazem muito galantes, buscando para elas as mais formosas penas que acham... usam por armas de espada de pau, e os cabos delas tecem de palma de várias cores e os empenam com penas de várias cores, principalmente em suas festas e matanças.... (CARDIM, 2009: 179-180;184-185; 187-190)

É notória, a partir da leitura da citação, a semelhança entre a pintura corporal e a plumária praticadas pelos indígenas observados por Cardim e os *Iny-Karajá*, assim como entre outros povos que as executam ainda hoje. É óbvio que, em mais de quinhentos anos de história, houve mudanças, inovações, agregações e ressignificações quanto às técnicas, aos temas, os objetivos, as matérias-primas; o caráter simbólico, identitário e de agência que estas pinturas e plumárias agregavam no passado e agregam ainda hoje. Entretanto, a força da tradição e o peso da cultura corroboram para que algumas características importantes do fazer artístico do grupo, como importante atributo da cultura, perdure, de tal forma que se pode observar o entrecruzamento entre passado e presente, o que evidencia o quanto a história/cultura/arte é também continuidade na ruptura e vice-versa. Tais impressões ficarão mais explícitas no tópico seguinte.

Aproximações entre as artes *Iny-Karajá* e a descrição de Fernão de Cardim na obra *Tratados da Terra e Gente do Brasil*

Há três momentos na descrição de Cardim que propiciam aproximações entre o fazer artístico dos in-

dígenas por ele observados e os *Inỹ-Karajá*: “Também se empenam, fazendo diademas e braceletes, e outras invenções muito lustrosas, e fazem muito caso de todo gênero de penas finas”; “de colares de búzios, de diademas de penas e de umas metaras ...e algumas tão compridas que lhe dão pelos peitos”; “e faziam suas metaras, contas de búzios, arcos e flechas tão bem feitos como agora fazem, tendo instrumentos de ferro, porém gastavam muito tempo a fazer qualquer cousa” (CARDIM, 2009: 179-180;184-185; 187-190).

A pintura corporal e a plumária *Inỹ-Karajá*, ainda que tenha passado por sucessivas transformações decorrentes do tempo e das diferentes experiências do contato com o não indígena, ainda é praticada por indivíduos que compõem o coletivo étnico. As artes, como as diademas de penas, utilizadas em momentos de ritual e cerimônia, como as descritas por Fernão Cardim (2009), nos primórdios da colonização, se assemelham às produzidas pelos indígenas *Inỹ-Karajá* quando se preparam para a Festa de Aruanã (que celebra o abastecimento alimentar do grupo) e para a Festa do *Hetorokỹ* (ritual de iniciação dos meninos no mundo dos adultos), ainda hoje. Nos dois momentos são utilizados uma série de adereços, pulseiras, colares, cordões de algodão tingidos de vermelho no pulso e pinturas corporais com tinta de jenipapo e urucu.

Neste sentido, a plumária e a pintura corporal, assim como o uso dos adornos em geral, alcança os padrões estéticos mais elaborados nos momentos rituais, e como ressaltou Cardim, a elaboração dos objetos e da pintura demanda muito tempo e cuidado, pois os mesmos, para serem bons (úteis) precisam ser belos, ou seja, “Tudo que fabricam tem que ser bonito e, além de bonito, bom... O que é bonito é bom porque foi feito segundo as regras da cultura” (VIDAL & SILVA, 1995: 374). Assim, indígenas que participam mais diretamente dos ritos são os que fazem uso mais frequente da pintura. Durante a iniciação masculina¹⁴, por exemplo,

um longo período que pode durar um ano e meio, os *harì*, que são os rapazes solteiros; os *ixywedù* ou *ixytby*, que são os “donos e pais da turma”; e os *jurè*, que são os jovens em processo de iniciação, recebem pinturas, adereços plumários e miçangas, além de funções específicas, no decorrer da iniciação (TORAL *apud* VIDAL, 1992: 191-207).

Sobre a pintura corporal da moça *Iny-Karajá*, durante a festa de Aruanã, Wandoi Karajá assim descreve no livro organizado por Lydia Poleck:

Essa moça pintou todo o corpo de jenipapo. Ela só se pinta para a festa de Aruanã; na festa de Hetohoky ela não se pinta.

Na festa de Aruanã ela não pode dançar sem adornos. Essa moça se chama Nahuria e a pintora Loiwa.

Loiwa escolheu uma pintura para o tronco,



Figura 7: Colar de miçangas *In-Karajá*
Arte plumária e adornos..



Foto: Simone Caetano, 2012.

Fonte: BICALHO & SILVA, 2018: 96.

coxa e braços que se chamam *oe oe* (pintura do tronco) e *hãru* (pintura dos braços e coxa).

Os adornos que a moça usa são:

- *Kue* (capivara) - brinco feito de pena de arara amarela e tem um fio de algodão com um espinho e um dente de capivara.

- *Ixiura* - colar feito de miçanga, com várias voltas e é colocado no pescoço.

- *Dexi* - é feito de algodão, assim dura muito. Coloca-se no pulso.

- *Deobute* - é feito de algodão, tingido de urucum. Coloca-se na perna.

- *Dexiraru* - é feito de pena de arara, amarelo. Coloca-se no braço.

- *Wylairi* - é feito de algodão, tingido de urucum. Coloca-se na perna.

- *Nohõsa* - é feito de algodão. Põe-se nas costas

- *Dohoboraty* - é feito de pena de arara, vermelha. Coloca-se na orelha.

- Txubola - é feito de algodão. Coloca-se nos quadris.
- Tuu - cinto de entrecasca, para cobrir o sexo. (1994: 38).

Observa-se que a preparação da moça para o ritual é bastante criterioso e a indumentária é a representação da cultura material/artes indígenas que se configura como instrumento simbólico de importância inenarrável para a renovação das tradições do povo, através das festas que se repetem em datas fixas do ano. Neste sentido, destaca-se, entre os adornos citados acima, o *Ixiura*, espécie de colar feito de miçangas ainda hoje pelos *Iny*-Karajá, que se assemelha, pela descrição, aos colares de conchas mencionados por Cardim, principalmente na parte que se refere àqueles que são tão compridos “que lhe dão pelos peitos”, pois são exatamente assim estes colares utilizados pelas moças durante a festa.

Houve, claro, mudanças quanto à técnica e o fazer artístico, decorrentes de um tempo longo de mais de quatro séculos, mas o costume e importantes traços da cultura ainda persistem. Uma modificação significativa pode ser observada na substituição das conchas pelas miçangas, ou seja, as conchas naturais pelas de vidro. Este é um exemplo clássico do quando as culturas se entrecruzam e se ressignificam, pois, os indígenas, desde os primeiros contatos com os portugueses, apresentaram deferência e apreço pelas conchas de vidro em detrimento das naturais, por serem mais fáceis de manusear e por que as consideravam mais bonitas, e assim tem sido entre a maioria dos povos indígenas que as utilizam ainda hoje no Brasil e no mundo.

As contas de vidros teceram caminhos entre os diferentes continentes desde que foram inventadas no oriente médio por volta de 4000 anos a. C. No império romano tardio já tinha se estabelecido sua associação com a

conquista: as contas de vidro eram produzidas, predominantemente, para povos a serem conquistados e, assim, continuaria sendo na idade média e, principalmente, a partir de 1500 (Dubin, 1987:43), com as viagens ultramarinas tanto para a costa africana quanto para as Américas. Desempenharam o mesmo papel de intermediário na relação entre viajantes a ameríndios, desde a chegada de Colombo às Américas aos dias de hoje. Ou seja, as continhas tchecas e chinesas, que hoje estão de volta na moda metropolitana, contam uma longa história que desde o começo trata da relação entre os viajantes e as terras que visitaram.

A miçanga, sendo um objeto destinado à fabricação de colares e enfeites de uso pessoal, estabelece uma relação peculiar com o seu dono sem, no entanto, perder os laços metonímicos que a unem ao seu produtor. Constitui um objeto ambíguo, quimérico, que pode vir a significar, ao mesmo tempo, o que há de mais próprio e mais exógeno na decoração e produção dos corpos indígenas. (LAGROU, 2016: 41)

Neste sentido, a “pintura de corpo, a arte plumária, as danças dramáticas de mascarados, são os campos principais do zelo estético dos índios referidos às artes do corpo” (RIBEIRO, 1986: 46). E a pintura, os adornos, os enfeites enfim, além desta intensa busca de beleza assegurada no corpo, ressaltam dois aspectos fundamentais: reforça “os atributos que os diferenciam dos animais” (*Idem*), logo, evidenciam os identificadores étnicos do grupo; e significam e explicam sobre a cosmologia de cada etnia, dando sentido e renovando as tradições de culturas que, como quaisquer outras, são também dinâmicas (LARAIA, 2005).

A plumária *Inỹ-Karajá*, uma das expressões artísticas mais belas e reconhecidas dos indígenas brasileiros, também é bastante representativa ainda no século XXI, e, tal como descreveu Cardim, “também se empenam” e “fazem muito caso de todo gênero de penas finas”, embora, como observou Fénelon Costa, “os padrões e gostos dos Karajá quanto à indumentária e embelezamento do corpo vêm se modificando gradualmente” (1978: 129). Entre os In -Karajá predomina o uso de adereços grandes e rígidos, com penas longas, que dão um caráter monumental ao *Raheto*, grande adereço de penas utilizado pelo rapaz durante a Festa do *Hetorokỹ*, como descreve Jurandir Mabulewe Karajá, no já citado livro organizado por Lydia Poleck (1994: 22).

Em síntese, depreendem-se, deste breve estudo, as possibilidades de aproximação entre os relatos de Cardim e as expressividades artísticas dos *Inỹ-Karajá* do tempo presente, ainda que permeadas por observações que reforçam as mudanças que a cultura e os valores sociais e étnicos do grupo vivenciaram ao longo tempo. Contudo, é notória a perpetuação de alguns objetos, técnicas, modos de fazer e de viver dos indígenas, no que diz respeito às suas artes, tendo em vista que as mesmas permeiam a coletividade; e que elas não são estáticas, como não é nenhuma cultura/povo; e que, por fim, estão para o tempo assim como para a vida, logo, as suas histórias não existem separadas das suas experiências de contato, seja com o não indígena, seja com o próprio indígena de diferente etnia. E é nestes encontros, na maioria das vezes marcados por desencontros, que a inovação se apresenta nas artes indígenas, logo, o bom artista indígena será aquele que souber perceber e apreender a tênue fronteira que separa o tradicional do novo, ou seja, o que “consegue sempre criar coisas novas dentro do padrão particular de sua cultura” (VIDAL & SILVA, 1995: 376).

CAPÍTULO 25

CAPÍTULO 26

SUJEITOS E PRÁTICAS COMERCIAIS NO SERTÃO DO ESTADO DO GRÃO-PARÁ (C. 1750-C. 1790).

Siméia de Nazaré Lopes¹

Introdução

Entre o final do século XVIII e princípio do XIX, a praça mercantil de Belém articulava diferentes circuitos comerciais. Os negociantes da capitania do Pará entretinham relações comerciais com as vilas próximas à cidade de Belém. As relações comerciais com outros comerciantes para o interior do Estado do Grão-Pará abrangiam também a capitania do Rio Negro, que se configurava em uma das áreas abastecedoras dos gêneros que eram comercializados e remetidos para a Europa. O porto da cidade de Belém também funcionava como um entreposto comercial interligando as capitanias de Mato Grosso e Goiás aos portos da Europa, como Lisboa e Londres.

A proposta desse artigo é discutir como se estruturou esse circuito mercantil em que Belém se apresenta como o eixo de ligação entre as vilas do interior do Estado do Grão-Pará e as capitanias de Mato Grosso e Goiás. Assim como, investigar a configuração de uma comunidade mercantil e a sua articulação com outros sujeitos, os quais não se restringiam a Belém, mas estabeleciam redes de negociação com outras áreas comerciais.

Os estudos recentes sobre a temática relativa à América colonial visam analisar as especificidades presentes na articulação entre as diferentes economias coloniais, relativizando as discussões cristalizadas nas ações da Metrôpole

e do sistema colonial. Os estudos voltados para as relações de poder e de governação para o contexto hispano-americano têm contribuído para a renovação dessas abordagens para as diferentes áreas da América ibérica. Repensar as relações de tensão e de conflito e atentar para a importância que os “governos locais haviam contribuído para a formação [do] complexo imperial nas Américas” tem sido valorizado nas novas abordagens historiográficas sobre sociedades coloniais. Para tanto, essas análises propõem a importância de articular as práticas comerciais nas colônias da América portuguesa, com as outras possessões europeias e com as capitânicas do Império português (FRAGOSO, 2001: 319-338).

Em análise sobre a praça mercantil do Rio de Janeiro entre fins do século XVIII e início do XIX, João Fragoso investigou as conexões de negociantes e as rotas comerciais existentes entre o Rio de Janeiro e os circuitos mercantis internos, assim como entre as outras margens do Império português, como o Oriente e a África, que seriam possibilitadas por práticas do Antigo Regime, como o sistema de mercês, “as redes de reciprocidades e a formação de clientelas que cruzaram e uniram as diferentes searas do mar lusitano” (FRAGOSO, 2001: 329). Para o autor, a praça do Rio de Janeiro articulava as rotas transoceânicas aos “mercados consumidores do interior” da América portuguesa. Essas relações comerciais, sustentadas a partir do mercado interno, assumem uma maior complexidade, não se constituindo apenas numa colônia com práticas determinada pelas demandas no mercado externo. Fragoso elabora uma perspectiva de análise sobre a existência das conexões imperiais entre as redes comerciais e os seus negociantes para além da América portuguesa, atentando para as rotas comerciais que se estabelecem entre esses circuitos, assim como para outros mercados do interior do Império português.

As indicações apresentadas pelo autor favorecem a elaboração de um estudo sobre essas conexões para a

capitania do Pará, atentando para as relações mercantis entre a praça comercial de Belém e as vilas do interior. Pode-se considerar também as redes de comercialização que os negociantes de Belém constituíram com outras áreas como Maranhão, Mato Grosso e Goiás. Além disso, é possível visualizar as práticas comerciais dos circuitos estabelecidos entre o porto do Pará e os outros portos do Atlântico, como Lisboa e Londres.

Essas abordagens são possíveis com base na documentação notarial pesquisada. Nesse artigo serão utilizadas as Escrituras de Sociedade e as Procurações contidas no Livro de Notas do Tabelião Perdigão,² assim como os documentos avulsos do Arquivo Histórico Ultramarino (Projeto Resgate) para as capitanias do Pará, Mato Grosso e Goiás. Os códices dos comboios e de passaportes da Província do Pará serão utilizados por conterem as descrições das pessoas que transitavam pelas províncias do Maranhão, Mato Grosso e Goiás, os quais complementam as informações apresentadas nos Livros de Notas selecionados para a presente análise.

A praça de Belém e as relações com os negociantes das vilas do interior

Para o porto de Belém escoava a produção das vilas situadas na região dos altos rios (Santarém, Gurupá, Cametá, Barra do Rio Negro). O porto de Belém desempenhava o papel de abastecer de produtos as canoas que seguiam em direção a outros pontos do Pará, assim como Rio Negro, Mato Grosso e Goiás (SPIX e MARTIUS, 1981: 32). O comércio realizado em canoas ou em embarcações maiores conectava essas regiões e permitia a circulação de gêneros negociados em diferentes áreas da capitania do Pará e capitanias vizinhas. Esse movimento comercial foi

descrito por diversos viajantes que passaram por Belém, onde a própria topografia condicionava essa grande circulação de embarcações nos rios da região (LOPES, 2005).

Nas descrições que fizeram sobre a capitania do Pará, Spix e Martius apresentam algumas das práticas desse comércio realizado pelos rios da região e que se articulava para outras áreas. O Conde de Vila Flor, Governador da Capitania do Pará, foi solícito aos viajantes lhes disponibilizando uma embarcação, a qual foi carregada com as provisões necessárias para seguir viagem para a capitania do Rio Negro. Em suas palavras, “a embarcação, para nós destinada, carregava 900 arrobas e era bem menor que as comuns canoas de comércio, que trazem mercadorias do interior e transportam de 3 a 5 mil arrobas” (SPIX e MARTIUS, 1981: 62). A embarcação deveria ir equipada com “provisões de boca” para toda a tripulação que contava com 9 índios, sendo 8 remeiros e 1 piloto, e os 2 viajantes com a sua equipe.

Esse episódio apresenta indícios sobre o comércio realizado para os sertões da região, como também o quanto era dispendioso armar uma embarcação para se lançar ao interior da capitania. Sendo uma atividade que requeria investimento de capital desde a aquisição do barco até o abastecimento da embarcação com provisões de boca e mercadorias que seriam vendidas ou trocadas para aquelas áreas.

Em função disso, as casas comerciais estabelecidas em Belém possuíam as suas embarcações para negociar os produtos que importavam dos portos estrangeiros para as vilas do interior. Os caixeiros das casas comerciais seguiam para os altos rios de onde traziam as *drogas do sertão* para serem remetidas para o porto de Belém, porém não havia garantias de que os caixeiros trariam em suas canoas os gêneros suficientes para assegurar o lucro de uma viagem para áreas tão distantes.

Uma das formas de garantir esse comércio era o contrato com os comerciantes dessas vilas, permitindo ter exclusividade na compra de todos os gêneros arrecadados nos altos rios, o que passou a ser realizado por meio do contratos de sociedades mercantis firmados entre os negociantes de Belém de outras vilas.

Fernando Braudel afirma que a partir do estudo das sociedades e companhias é possível ver “o conjunto da vida econômica e do jogo capitalista” (BRAUDEL, 1996: 383). Nesse sentido, pretende-se analisar as sociedades mercantis como um indicador da vida comercial na capitania do Pará e das relações entre os sujeitos envolvidos no comércio.

O estabelecimento de sociedades comerciais garantiria a compra e venda de mercadorias nessas áreas afastadas de Belém. Em 1807, Joaquim Joze Lopes, Henrique Joze da Silva³ e Manoel Joze Gomes contrataram sociedade de uma canoa para fazer “Negocio pelos Sertões deste Estado.” Os sócios Lopes e Silva entraram para a sociedade com o capital de 3:724\$227 reis, valor da canoa e das outras despesas já feitas com a sociedade, o sócio Gomes entrava para a sociedade “com a sua argúcia e trabalho da administração da mesma negociação da canoa” (Escritura de Sociedade Mercantil, APEP, LNTP, n. 1187, d. 53 v, (1807-1808)). Acertaram os sócios em dividir os lucros e despesas em 3 partes iguais, porém as fazendas que não fossem vendidas nos Sertões pelo sócio Gomes, deveriam ser remetidas ao sócio Lopes novamente. Essa cláusula o obrigava assim a fazer comércio apenas com os sócios residentes em Belém.

A sociedade contratada entre Joze Pinheiro e Bento Ribeiro, marinheiros da galera “Boa Fortuna,” reafirmava a atuação de ambos no Sertão do Pará, em que expressam na Escritura de Sociedade já fazerem esse tipo de comércio para aquela região. A sociedade possuía o capital de 3:567\$530 reis, contemplando os gêneros para a negociação, as fazendas e os 2 escravos. Apesar

de na sociedade não se apresentar um sócio estabelecido na cidade de Belém, para o qual se obrigariam a comprar fazendas e a vender os gêneros dos altos rios, implicitamente os sócios Ribeiro e Pinheiro possuíam um negociante para os prover de fazendas secas e molhadas. Nesse caso, ficava expresso como uma das cláusulas do contrato que diante a morte de um dos sócios, o que ficasse com a sociedade deveria “ficar dando conta da mesma sociedade a Joze Ignácio,” negociante estabelecido em Belém (Escritura de Sociedade Mercantil, APEP, LNTP, n. 1187, d. 9 v, (1807-1808)). Para tanto, os marinheiros Joze Pinheiro e Bento Ribeiro passaram procuração para a cidade de Belém ao negociante Joze Ignácio (Procuração Bastante e Geral, APEP, LNTP, n. 1187, d. 52 e 53, (1807-1808)).

Em outras situações, os negociantes de Belém firmavam sociedades com negociantes já estabelecidos nos Sertões do Pará ou na capitania do Rio Negro para ampliar a sua atuação naquelas áreas e diversificar as suas relações econômicas. Em 1808, os negociantes⁴ João Pedro Ardasse e Francisco Ricardo Zani estabeleceram sociedade comercial de uma canoa denominada “Águia do mar” com carregamento de fazendas para negociar na capitania do Rio Negro. O negociante Ardasse entrava para sociedade com a quantia de 2:665\$854 reis, enquanto o negociante Zani, “que costuma negociar na capitania do Rio Negro,” entrava para a sociedade apenas com a sua “argúcia,” entretanto os lucros seriam divididos em partes iguais. A sociedade funcionaria da seguinte forma: o sócio Ardasse enviaria da cidade de Belém para o sócio Zani as fazendas secas e molhadas para serem vendidas nos Sertões e de lá seriam remetidos os “gêneros do País” (as *drogas do sertão*) para que o sócio Ardasse as comercializasse na casa comercial que possuía em Belém (Escritura de Sociedade Mercantil, APEP, LNTP, n. 1187, d. 46, (1807-1808)).

A sociedade mercantil firmada entre os negociantes Ardasse e Zani é representativa das relações comerciais que se estabeleceram na cidade de Belém. A partir dela foi possível construir uma trajetória⁵ da atuação deles na praça mercantil de Belém, o que lhes permitiu usufruir de prestígios nas áreas em que se fixaram. Nesse caso, destacar-se-á a atuação do negociante Francisco Ricardo Zani na capitania do Rio Negro, como também a sua ascensão política por meio dessas relações comerciais.

A identificação de Francisco Ricardo Zani no contrato da sociedade é reveladora da sua atuação no Rio Negro. Em 1819, o negociante Francisco Ricardo Zani foi descrito pelos viajantes Spix e Martius como “capitão de milícias hoje chefe do Estado Maior, oriundo de Livorno, domiciliado havia 14 anos no Rio Negro, que, por feliz encadeamento de circunstancias, foi meu companheiro (por 7 meses) na maior parte da viagem ao interior do Pará e Rio Negro” (SPIX e MARTIUS, 1981: 38). O que permite inferir que o negociante Zani já estava no Rio Negro desde o início do século XIX. O “capitão Zani” possuía uma embarcação grande com a qual transportava salsaparrilha e cacau da região do Rio Negro para a cidade de Belém, mas não eram apenas essas informações que os viajantes ofereciam. Zani também foi encarregado pelo Imperador de organizar 2 regimentos na capitania do Rio Negro, o que foi efetivado no início da década de 1820, quando as capitanias do Pará e Rio Negro passaram por “tempestades políticas,” e concluem afirmando:

Zani estabeleceu, em diversos pontos do Amazonas, posições fortificadas, e, por sua perseverança, contribuiu grandemente para a pacificação daquelas regiões, valor que lhe mereceu uma Comenda da Ordem de Cristo e a confiança do Imperador D. Pedro que o encarregou agora, como coronel, da formação dos regimentos de milícias. (SPIX e MARTIUS, 1981: 252)

Diante dessas informações, pode-se pensar a trajetória de ascensão política que o negociante Zani teve, na região do Rio Negro, no decorrer dessas duas décadas. Estabelecendo redes de relações que não perpassavam apenas pela esfera do comércio, mas se apoiou na conquista de cargos políticos relevantes para a administração daquela capitania.⁶ Isso é um indicativo da ascensão dele dentro daquela sociedade e igualmente um reconhecimento público de sua atuação na capitania do Rio Negro.

Outro negociante que também teve ascensão política por meio das suas relações comerciais foi o capitão João Lopes da Cunha,⁷ nesse caso, ele era estabelecido em Belém, mas possuía sociedades mercantis na vila de Santarém (Pará) e em Cuiabá (Mato Grosso). Em 1820, ainda para a área do interior da capitania do Pará, os negociantes da cidade de Belém, o capitão João Lopes da Cunha e Manoel de Almeida Oliveira, contrataram uma sociedade mercantil para a venda de fazendas secas e molhadas. O sócio Oliveira recebeu do sócio Cunha, que ficaria estabelecido na cidade de Belém, as fazendas, a canoa, escravos e demais utensílios de que viesse precisar para o seu deslocamento para a vila de Santarém. Mesmo sem entrar com capital algum, o negociante Oliveira receberia metade dos lucros da sociedade, mas ficava obrigado a “ir residir na vila de Santarém desta comarca pondo aí uma loja de fazendas secas e molhadas para vender por conta da sociedade entrando em iguais ganhos ou prejuízos sem levar comissão alguma ou salário pela sua administração.” O sócio Oliveira poderia fazer em sua canoa alguns fretes de produtos, mas a aquisição de fazendas e de tudo o que mais precisasse para ser revendido na vila de Santarém deveria ser solicitada ao sócio Cunha em Belém, para onde remeteria todos os gêneros adquiridos no interior (Escritura de Sociedade Mercantil, APEP, LNTP, n. 1152, d. 359, (1820-1821)).

Nesse período, a vila de Santarém era considerada, nas palavras dos viajantes Spix e Martius, “o empório do

comércio entre a parte ocidental da Província do Pará e a capital” (Belém). Continuam afirmando que das margens do rio Tapajós, “trazem cacau, salsaparrilha, cravo-do-Maranhão, algum café, algodão e borracha,” produtos que eram comercializados na cidade de Belém e exportados para a Europa. A vila de Santarém também servia de entreposto comercial para a capitania de Mato Grosso, sendo mais viável a negociação das mercadorias que saíam de Belém para aquela área e vice-versa. A relação comercial que se estreitava entre os negociantes de Santarém se realizava a partir da “navegação do (rio) Tapajós até a província de Mato Grosso.” Ainda segundo as descrições dos viajantes, os negociantes de Santarém desciam o rio “não simplesmente para manter o comércio com os mato-grossenses, mas também para permutar” com as tribos vizinhas (SPIX e MARTIUS, 1981: 100).

A sociedade entre os negociantes Cunha e Oliveira revela outras práticas recorrentes no comércio realizado na capitania do Pará. Segundo o sócio Cunha, após receber os gêneros enviados de Santarém, ele os venderia na cidade de Belém “pelos preços correntes e fará conta dos ditos preços ao sócio Oliveira para a sua inteligência de cada venda ou risco da venda,” que seria arcada por ambos, isso porque o sócio Cunha afirma que a “pura experiência tem mostrado que é indispensavelmente necessário haver alguns fiados,” pelos quais ficaria responsável de cobrar (Escritura de Sociedade Mercantil, APEP, LNTP, n. 1152, d. 359, (1820-1821)).

Ainda como cláusula dessa sociedade, o negociante Cunha afirmava que havia contratado outra sociedade para a cidade de Cuiabá com o tenente Antonio Peixoto de Azevedo.⁸ Para incrementar o comércio com aquela cidade, Cunha precisava “fazer em Santarém um depósito de fazendas secas e molhadas para que de Cuiabá, ou sua parte superior, do Rio Santarém ali as vierem buscar e ter prontas em Armazéns.” Nesse caso,

o negociante Oliveira ficaria responsável de receber as mercadorias e as guardaria em separada das suas “para as entregar quando de cima lhes pedirem e receber os gêneros e dinheiros que devem lhe entregarem para as fazer regressar para esta cidade do Pará a ele sócio Cunha,” para tanto receberia um livro em separado para fazer nota das despesas e ganhos da sociedade de Cuia-bá. Mas para realizar essa transação em nome do negociante Cunha, Oliveira não receberia ganho algum por isso, ao tenente Antonio Peixoto de Azevedo cabia fazer o pagamento das despesas com “armazém, canoas, índios e mais precisos para a referida sociedade do sócio Cunha” (Escritura de Sociedade Mercantil, APEP, LNTP, n. 1152, d. 359, (1820-1821)).

Em 1821, o capitão João Lopes da Cunha continuou diversificando a sua atuação comercial para o Sertão da província, firmando outra sociedade com outro negociante da vila de Santarém. Ressaltando-se que ainda estava em vigor o contrato assinado em agosto de 1820 com o negociante Manoel Joze de Oliveira, a nova sociedade que firmava com o negociante Francisco Xavier da Silva era de um engenho. Nesse estabelecimento, deveriam “fazer aguardente, mel e mais plantações de arroz.” Nessa sociedade, “o gêneros provenientes do mesmo engenho e lavoura serão vendidos em Santarém e o seu produto poderá vir para esta cidade (Belém), empregado em cacau ou em outro gênero do Sertão.” Entretanto, nesse novo estabelecimento que abria ficava firmado que “não se poderão fiar para o Rio Negro e o sócio que o fizer, o fará por sua conta particular e não da sociedade,” caso precisasse fiar os produtos, que o fizesse para “pessoas que tenham bens de raiz, (...) porque querendo executar o devedor, se ele não tem estabelecimento de bens está a dívida perdida” (Escritura de Sociedade Mercantil, APEP, LNTP, s/n, d. 98, (1816)). No Estado do Pará, a prática de aviar mercadorias através da permuta era muito comum, visto que na região

havia escassez de moeda.

O negociante João Lopes da Cunha continuou estabelecendo as suas atividades comerciais entre as duas regiões. Em 1822, ele também aparece exercendo cargos políticos na capitania do Rio Negro, a qual ele representaria como “deputado substituto às Cortes Constituintes” em Lisboa, para onde se dirigia (AHU_CU_013_Cx.154, d. 11855 e 11861. Pará, 22/06/1822). Em junho do mesmo ano, solicitava “confirmação de carta patente no posto de tenente-coronel do Corpo de Tropa de Milícias da vila de Cametá, na província do Pará (AHU_CU_013_Cx.154, d. 11938. Pará, 20/09/1822.) Outro registro desse negociante é uma requerimento “solicitando passaporte para seguir viagem para a província do Pará,” no qual foi possível conhecer um pouco da trajetória dele. Na solicitação consta que João Lopes da Cunha é “Cavaleiro da Ordem de Cristo, Negociante e Lavrador no Pará, solteiro de idade de 51 anos, natural de Lisboa e morador” (AHU_CU_013_Cx.154, d. 12311. Pará, 10/12/1823).

Diante disso, pode-se inferir que as redes de relações tecidas pelos negociantes de Belém foram estabelecidas em diferentes pontos e portos da região, não se limitando apenas à praça de Belém. Nesse caso, a diversificação das relações econômicas desses sujeitos estendeu-se às capitânicas vizinhas ao Pará, como a de Mato Grosso, onde o porto de Belém representava um entreposto comercial para a cidade de Lisboa. Além disso, esse comércio possibilita uma ascensão política nos locais em que esses negociantes atuavam, seja através do reconhecimento por serviços prestados, seja através das alianças familiares que se firmavam.

Pará e as redes de comercialização com o Maranhão, Mato Grosso e Goiás

As práticas comerciais desenvolvidas no Pará também se articulavam com outras áreas da América portuguesa, onde Maranhão, Goiás e Mato Grosso, configuraram-se em vetores de dinamização para as trocas comerciais e ocupação da região. As providências para a comunicação entre as capitanias do Pará, do Mato Grosso (pelo rio Madeira) e de Goiás (pelo rio Tocantins) ocuparam ponto importante no planejamento dos governadores da capitania do Pará. As autoridades viam nessas rotas os mais adequados caminhos para promover a integração comercial e administrativa da capitania ao resto do império português na América. Entretanto, essas demandas para dinamizar as trocas comerciais entre Pará, Mato Grosso e Goiás também foram ponto de discussão entre os governadores das capitanias acima citadas.⁹ A respeito dessas providências, o governador Francisco de Sousa Coutinho informava sobre as implementações que seriam adotadas para tornar regular a comunicação entre as capitanias, através das rotas de navegação, do estabelecimento de povoações nas margens do rio e de fazendas de gado para abreviar “a prontidão dos socorros principalmente de víveres” (AHU_ACL_CU_013, Cx. 116, d. 8955, Pará, 22/11/1799). Estabelecendo-se assim, algumas relações comerciais de negociantes de Belém com as praças daquelas capitanias.

Ainda em 1799, o governador da capitania de Mato Grosso, Caetano Pinto de Miranda Montenegro, trocou correspondências com o governador do Pará, Francisco de Souza Coutinho, discutindo a importância de incrementar o comércio entre as duas capitanias, mas também o cuidado que deveria ter com os negociantes de Mato Grosso na hora de cobrar o frete das fazendas

secas e molhadas,¹⁰ a bem da Alfândega. Alertava que a proposta de Francisco Souza Coutinho em cobrar

30% no total da importação (...) eles não de ser repartidos conforme valor, o peso, e o volume de cada gênero. Será preciso fixar-se primeiro o valor das fazendas o qual é diverso no Reino, nessa cidade (Belém) e nesta vila, sendo também diverso nas Alfândegas e nas praças, pois nestas ultimas todos os dias esta variando (AHU_ACL_CU, Cx. 37, d. 1862. Vila Bela, 23/06/1799).

O cuidado em definir um valor para a cobrança do frete das importações que se fizesse do Mato Grosso para Belém consistia em não causar embaraços ao comércio ou “constranger os negociantes a mostrarem as suas carregações ou facturas,” pois disso dependeria a boa arrecadação dos fretes.

Para tanto, enviava um cálculo que o negociante de Mato Grosso, capitão Joze Antonio Gonçalves Prego,¹¹ havia feito por ser ele “o único negociante que nesta capitania tem arranjo e método no seu negócio.” A partir do cálculo enviado pelo governador, seguia a sugestão para se fazer com que as fazendas que seriam importadas para Belém “venham a ficar agora a melhor preço do que quando eram conduzidas pelos particulares, e que não venham a exceder o preço do Rio de Janeiro, porque de outra sorte seria impossível virar o comércio para essa praça como requer a felicidade das duas capitânias” (AHU_ACL_CU, Cx. 37, d. 1862. Vila Bela, 23/06/1799).

Ciro Cardoso escreve sobre a preocupação das autoridades administrativas em estreitar essa comunicação e o trato comercial entre Belém e as capitânias do Mato Grosso e Goiás, primeiro franqueando a navegação “pelos rios Madeira e Mamoré, e depois pelo Tocantins e pelo Araguaia.” Para o autor, essa ação foi uma estratégia visando coibir as práticas de “contrabando de ouro, fugas de escravos de Cameté, e

ataques de índios bravos às canoas” que circulavam pela região (CARDOSO, 1984: 131).

Entretanto, em 1793, Francisco de Souza Coutinho informou sobre a “expedição mercantil que fizeram os negociantes Ambrósio Henriques,¹² e seus sócios, Feliciano José Gonçalves, e Manuel José da Cunha, a fim de explorar, e reconhecer a navegação dos rios Vermelho e Araguaya” e assim permitir a comunicação comercial com a Capitania de Goiás de forma mais proveitosa. Nesse sentido, os estreitamentos entre essas praças comerciais se pautaram não somente das orientações das autoridades como também de ações de ordem privada executadas por comerciantes estabelecidos nessas praças (AHU_ACL_CU_013, cx. 103, d. 8193. Pará, 1793).

Em 1805, o governador do Estado do Pará e Rio Negro, Conde dos Arcos, enviou um ofício para o secretário de estado da Marinha e Ultramar, Visconde de Anadia, no qual informava a saída de um comboio do porto de Belém com destino à Vila Bela (no Mato Grosso). O comboio seguia composto por 4 embarcações pertencentes aos negociantes da praça de Belém, estas eram acompanhadas por outras 3 canoas, mas tripuladas por oficiais, “com o objetivo de criar a nova Junta de Comércio na capitania do Mato Grosso a fim de por termo às dificuldades de circulação de bens e pessoas entre essas capitanias e a evitar o perigoso caminho terrestre entre o Rio de Janeiro e a Bahia” (AHU_ACL_CU_013, cx. 133, d. 10130. Pará, 18/03/1805).¹³

Na descrição dos viajantes Spix e Martius esse comércio terrestre só se tornava rentável em relação a artigos como:

finos tecidos de algodão e de seda de toda qualidade, panos, chapéus etc. são comprados pelos cuiabanos na Bahia e no Rio de Janeiro, 20% mais barato do que em Santarém, cujo comércio é insignificante demais, para poder concorrer com aquelas opulentas ci-

dades marítimas, onde o movimento é mais rápido, a escolha é mais livre e os recursos monetários maiores” (SPIX e MARTIUS, 1981: 109).

Nota-se que o comércio realizado nessas áreas acima citadas apresenta especificidades dos gêneros e produtos negociados, sendo viável tanto o comércio com o Pará, por Santarém, como também pelas capitânicas do Rio de Janeiro e Bahia. Sendo negociados com a capitania do Pará outros artigos como: “objetos de ferro, aço e latão, pólvora e chumbo miúdo, vinho, aguardente, medicamentos” (SPIX e MARTIUS, 1981: 109). Para o Mato Grosso era remetido: breu do reino e da terra, sal, ferro, aço, machados, enxadas, pregos, remédios de botica, varas de pano, linha, linho, frisqueiras de aguardente de uva, vinho, azeite de oliva, vinagre e material para a secretaria do governo (AHU_ACL_CU, Cx. 39, d. 1964. Vila Bela, 09/04/1802).

Em 1807, em ofício do governador de Goiás, Francisco de Assis Mascarenhas, ao Visconde de Anadia informava sobre as contínuas “expedições mercantis com a capitania do Pará.” Para animar essa atividade, o governador havia auxiliado os negociantes daquela praça “com embarcações, que (mandou) construir e equipar por conta da Real Fazenda, a quem pagam frete” e carregavam nas embarcações “um número considerável de arrobas de açúcar e algodão, e também outros gêneros de menor importância.” Sendo a produção do algodão muito próspera, resultado do grande incentivo que fez aos lavradores que se estabelecessem nas margens dos rios Maranhão, Araguaia e Tocantins. Entretanto, toda essa produção pouco era enviada para os portos de Lisboa. Para otimizar esse transporte dos gêneros produzidos naquela capitania, voltava a solicitar que:

se mande organizar no Pará uma Socieda-

de Mercantil destinada a começar metodicamente o comércio desta capitania pelos rios. Conceda-lhes S. A. R. os privilégios que julgar a propósito animem-se os negociantes que eu da minha parte prometo aprontar sempre os gêneros que me forem pedidos” (AHU_ACL_CU_008, Cx. 52, d. 2917).

A capitania do Pará se tornava a saída mais viável para os produtos de Goiás, como também para os de Mato Grosso.¹⁴ O incremento das relações comerciais com as capitanias de Goiás e Mato Grosso fora colocado desde a criação da Companhia de Comércio do Pará e Maranhão¹⁵. Na virada do século XVIII para o XIX, essa questão torna a ser presente nos debates entre os representantes dessas capitanias.

Enquanto as ações administrativas para o desenvolvimento dessas trocas mercantis eram discutidas pelas autoridades administrativas, a ação de negociantes dessas capitanias era sempre incentivada e para ela concorriam todos os esforços para que nada causasse embaraços a “um objeto de tanta importância.” Essas solicitações de auxílios às embarcações comerciais eram reforçadas nos passaportes de negociantes que saíam de Belém para as suas cidades de destino. Quando saiu de Belém em direção à capitania de Mato Grosso, Antonio Roiz do Amaral, “que dali havia descido a tratar de suas negociações mercantis, retornava com “2 botes, equipados com 20 índios” e ordens expressas recomendando “positivamente toda a proteção para promover e facilitar este comércio tão interessante ao bem das duas capitanias” (APEP, código 297, Pará, 25/06/1808). Tratava-se de um comércio de grandes dimensões para aquelas áreas, visto serem as 2 embarcações que contavam com um equipagem bastante numerosa, 20 índios.

As relações comerciais que se teceram entre essas duas capitanias foram pautadas por incentivos das autoridades administrativas, mas também muito concorreu

para a sua implementação a atuação dos negociantes estabelecidos tanto na praça de Belém (Pará), como na praça de Vila Bela (Mato Grosso). O que se percebe são as ações de negociantes de Belém se articulando com outras praças mercantis da América portuguesa, onde a localização de seu porto permitia que esses negociantes de Belém pudessem sustentar redes de relações comerciais com os portos de Lisboa.

As escrituras de contrato de sociedades mercantis são reveladoras das áreas onde o trato comercial se mostrava relevante para os negociantes estabelecidos em Belém. As sociedades firmadas na vila de Santarém garantiam além o contato com o interior de Mato Grosso, o abastecimento de gêneros e mercadorias para o porto de Belém, como também o estreitamento das relações dos comerciantes fixados nessas áreas com os negociantes de Belém.

P A R T E V

MISCELÂNEA

CAPÍTULO 27

A HISTÓRIA DA AMÉRICA IBÉRICA COLONIAL EXISTENTE NA BNCC DO ENSINO FUNDAMENTAL DO BRASIL

Raimundo Agnelo Soares Pessoa¹

A história ensinada no Brasil tem passado por reformulações significativas nas últimas décadas; e nem todas as mudanças tomaram caminhos na perspectiva de discussões e ponderações consensuais. A mais recente dessas reformulações, que tem provocado reações dos mais variados tipos, entre os atores envolvidos com educação, e na sociedade de um modo geral, girou em torno da ideia do país confeccionar/possuir um currículo básico nacional, ou como o próprio documento se autodenomina Base Nacional Comum Curricular (BNCC).

Os defensores da existência de um currículo básico nacional, encabeçado pelo governo federal, argumentam que esse instrumento normatizador e balizador dos conteúdos escolares da Educação Básica (Educação Infantil, Ensino Fundamental e Ensino Médio) tem previsão que remonta ao texto constitucional de 1988. A previsão legal para a existência de uma base curricular nacional figura na Constituição Federal de 1988, no artigo 210, e nas principais leis brasileiras da área educacional, nomeadamente, na Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB), Lei 9394/96, no artigo 26, e no Plano Nacional de Educação (PNE), Lei 13.005/2014, metas 2, 3 e 7, e estratégias 2.2, 3.3 e 7.1. (CF/1988, LDB-Lei 9394/96; PNE-Lei 13.005/2014; BNCC-EF, 2017:12-13).

A confecção da Base, propriamente dita, teve início,

a partir da iniciativa do governo federal, que nomeou uma Comissão de Assessores e Especialistas, com representantes dos estados, do Distrito Federal e dos municípios, e que produziu a 1ª versão da BNCC. A Comissão era composta de professores universitários, docentes da Educação Básica e técnicos das secretarias de educação; esses últimos indicados, respectivamente, pelo Conselho Nacional de Secretários de Educação, (Consed) e pela União de Dirigentes Municipais de Educação, (UNDIME).

A 1ª versão da Base foi posta para consulta e contribuição pública pela Secretaria de Educação Básica do Ministério da Educação (SEB/MEC) em sítio específico na internet – o *Portal da BNCC* – e recebeu contribuições entre setembro de 2015 e março de 2016. Mediante cadastro prévio, *indivíduos*, *organizações* e *escolas* podiam contribuir enviando contribuições e sugestões. Os números dessa consulta são consideráveis: 305.569 indivíduos; 4.298 organizações e 45.049 escolas se cadastraram. Segundo o Ministério da Educação (MEC), mais de 12 milhões de contribuições/sugestões foram postadas no sítio da BNCC. O MEC, através da Diretoria de Currículos e Educação Integral da Secretaria de Educação Básica (DICEI-SEB) promoveu e participou de reuniões, seminários e fóruns em escolas, universidades, sindicatos, e outros espaços públicos de discussão. (PORTAL DA BNCC, 2018; PORTAL DO MEC, 2018; BNCC, 2016:26).

Secretarias de educação, estaduais e municipais, universidades públicas, universidades privadas, fóruns de educação, organizações científicas e acadêmicas, sindicatos e outros atores envolvidos com a Educação Básica também fizeram suas reuniões, seminários, debates, etc. Além das contribuições via *Portal da BNCC*, o MEC solicitou, ainda, relatórios analíticos e pareceres críticos de associações científicas e de professores pesquisadores de universidades do Brasil. (BNCC, 2016:29).

Os dados dessa consulta pública foram analisados

por equipes de pesquisadores da Universidade Federal de Brasília e da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, e resultou em alguns relatórios. A Comissão do MEC, mediante tais relatórios, elaborou uma 2ª versão da Base, que após a apreciação nos estados – Seminários estaduais sob reponsabilidade do Consed e da UNDIME - deveria ser aprovada pelo CNE. (BNCC, 2016:29).

Em 15 de dezembro de 2017, veio a lume a “terceira versão” ou *versão final* da Base, aprovada pelo Conselho Nacional de Educação. A BNCC passou por várias reformulações, em vários de seus aspectos formais e de conteúdo; desde a primeira versão. Algumas dessas mudanças são consequências diretas dos acontecimentos políticos ocorridos no Brasil atual. Entre a 1ª versão e a *versão final*, a governança nacional do Brasil vivenciou momentos ímpares da sua história. O governo petista foi deposto e assumiu os mandos da república um grupo de políticos, liderados pelo PMDB, PSDB e DEM (estando à frente, como presidente, o senhor Michel Temer). O novo governo demonstrou possuir uma visão de Estado e sociedade bastante conservadora.

Entre os feitos desse governo conservador, podem-se citar dois que afetaram diretamente o andamento da BNCC: a aprovação da reforma do Ensino Médio e a nomeação de uma nova equipe – Comitê Gestor da Base Nacional Comum Curricular e Reforma do Ensino Médio – para dar prosseguimento aos trabalhos da Base. Uma das reformulações nos trabalhos da BNCC, que o governo Temer implementou, foi retirar, na etapa final das discussões da Base, a parte referente ao Ensino Médio, que deverá ser assentado em um documento específico para essa etapa da Educação Básica. (BNCC-EF, 2017:459). Isso explica, em parte, a nossa opção em analisar a parte da base curricular de História, especificamente, a parte referente ao Ensino Fundamental; até o presente momento, julho de 2018, a BNCC do Ensino Médio não foi aprovada.

O que é exatamente a BNCC-EF? A Base Nacional Comum Curricular é o currículo comum da Educação Básica para todo o Brasil:

[...] é um documento de caráter normativo que define o conjunto orgânico e progressivo de aprendizagens essenciais que todos os alunos devem desenvolver ao longo das etapas e modalidades da Educação Básica, de modo a que tenham assegurados seus direitos de aprendizagem e desenvolvimento [...] (BNCC-EF, 2017:07).

[...] [é a] referência nacional para a formulação dos currículos dos sistemas e das redes escolares dos Estados, do Distrito Federal e dos Municípios e das propostas pedagógicas das instituições escolares [...] (BNCC-EF, 2017:08).

Seguindo a Base, “as aprendizagens essenciais definidas na BNCC devem concorrer para assegurar aos estudantes o desenvolvimento de dez competências gerais”. (BNCC-EF, 2017:08):

1. Valorizar e utilizar os conhecimentos historicamente construídos sobre o mundo físico, social, cultural e digital para entender e explicar a realidade, continuar aprendendo e colaborar para a construção de uma sociedade justa, democrática e inclusiva.
2. Exercitar a curiosidade intelectual e recorrer à abordagem própria das ciências, incluindo a investigação, a reflexão, a análise crítica, a imaginação e a criatividade, para investigar causas, elaborar e testar hipóteses, formular e resolver problemas e criar soluções (inclusive tecnológicas) com base nos conhecimentos das diferentes áreas.

3. Valorizar e fruir as diversas manifestações artísticas e culturais, das locais às mundiais, e também participar de práticas diversificadas da produção artístico-cultural.

4. Utilizar diferentes linguagens – verbal (oral ou visual-motora, como Libras, e escrita), corporal, visual, sonora e digital –, bem como conhecimentos das linguagens artística, matemática e científica, para se expressar e partilhar informações, experiências, ideias e sentimentos em diferentes contextos e produzir sentidos que levem ao entendimento mútuo.

5. Compreender, utilizar e criar tecnologias digitais de informação e comunicação de forma crítica, significativa, reflexiva e ética nas diversas práticas sociais (incluindo as escolares) para se comunicar, acessar e disseminar informações, produzir conhecimentos, resolver problemas e exercer protagonismo e autoria na vida pessoal e coletiva.

6. Valorizar a diversidade de saberes e vivências culturais e apropriar-se de conhecimentos e experiências que lhe possibilitem entender as relações próprias do mundo do trabalho e fazer escolhas alinhadas ao exercício da cidadania e ao seu projeto de vida, com liberdade, autonomia, consciência crítica e responsabilidade.

7. Argumentar com base em fatos, dados e informações confiáveis, para formular, negociar e defender ideias, pontos de vista e decisões comuns que respeitem e promovam os direitos humanos, a consciência socioambiental e o consumo responsável em âmbito local, regional e global, com posicionamento ético em relação ao cuidado de si mesmo, dos outros e do planeta.

8. Conhecer-se, apreciar-se e cuidar de sua saúde física e emocional, compreendendo-se na diversidade humana e reconhecendo suas emoções e as dos outros, com autocrítica e capacidade para lidar com elas.

9. Exercitar a empatia, o diálogo, a resolução de conflitos e a cooperação, fazendo-se respeitar e promovendo o respeito ao outro e aos direitos humanos, com acolhimento e valorização da diversidade de indivíduos e de grupos sociais, seus saberes, identidades, culturas e potencialidades, sem preconceitos de qualquer natureza.

10. Agir pessoal e coletivamente com autonomia, responsabilidade, flexibilidade, resiliência e determinação, tomando decisões com base em princípios éticos, democráticos, inclusivos, sustentáveis e solidários. (BNCC-EF, 2017:09-10).

Um primeiro aspecto que chama atenção aqui é sobre o entendimento do que seja *competência*. Segundo a BNCC-EF, *competência* é “a mobilização de conhecimentos (conceitos e procedimentos), habilidades (práticas, cognitivas e socioemocionais), atitudes e valores para resolver demandas complexas da vida cotidiana, do pleno exercício da cidadania e do mundo do trabalho.” (BNCC-EF, 2017:10). Segundo, na parte que nos interessa – a componente História – até que ponto ela está estruturada para atender às competências gerais expostas acima? Em termos mais amplo, é isso o que se persegue nesta investigação.

Examinando, nomeadamente, a componente História, quais mudanças foram observadas entre a 1ª versão, 2ª versão e Versão final da Base? Para além da supressão do Ensino Médio, em termos mais gerais, podemos ponderar o seguinte: o Brasil se compreende, historicamente, como o resultado do arranjo de três influências culturais: euro-

peia, ameríndia e africana (história tradicional quadripartida e eurocêntrica: antiga, medieval, moderna e contemporânea).

A 1ª versão da BNCC propôs outra forma de compreensão da história, qual seja: ameríndia, africana e europeia (história pessoal, local, regional, nacional, americana, africana, europeia e mundial). Após a consulta pública quando veio a público, em abril de 2016, a 2ª versão da Base, aquela perspectiva de história presente na 1ª versão foi abandonada e recobrou-se a história quadripartida e eurocêntrica, acrescida, timidamente, de relances, efetivamente novos: histórias ameríndias e africanas.

Em termos de organização interna, a parte onde se encontra a componente curricular de História na BNCC-EF está estruturada da seguinte forma, principia-se com sete competências específicas das Ciências Humanas (Geografia e História):

1. Compreender a si e ao outro como identidades diferentes, de forma a exercitar o respeito à diferença em uma sociedade plural e promover os direitos humanos.
2. Analisar o mundo social, cultural e digital e o meio técnico-científico-informacional com base nos conhecimentos das Ciências Humanas, considerando suas variações de significado no tempo e no espaço, para intervir em situações do cotidiano e se posicionar diante de problemas do mundo contemporâneo.
3. Identificar, comparar e explicar a intervenção do ser humano na natureza e na sociedade, exercitando a curiosidade e propondo ideias e ações que contribuam para a transformação espacial, social e cultural, de modo a participar efetivamente das dinâmicas da

vida social.

4. Interpretar e expressar sentimentos, crenças e dúvidas com relação a si mesmo, aos outros e às diferentes culturas, com base nos instrumentos de investigação das Ciências Humanas, promovendo o acolhimento e a valorização da diversidade de indivíduos e de grupos sociais, seus saberes, identidades, culturas e potencialidades, sem preconceitos de qualquer natureza.

5. Comparar eventos ocorridos simultaneamente no mesmo espaço e em espaços variados, e eventos ocorridos em tempos diferentes no mesmo espaço e em espaços variados.

6. Construir argumentos, com base nos conhecimentos das Ciências Humanas, para negociar e defender ideias e opiniões que respeitem e promovam os direitos humanos e a consciência socioambiental, exercitando a responsabilidade e o protagonismo voltados para o bem comum e a construção de uma sociedade justa, democrática e inclusiva.

7. Utilizar as linguagens cartográfica, gráfica e iconográfica e diferentes gêneros textuais e tecnologias digitais de informação e comunicação no desenvolvimento do raciocínio espaço-temporal relacionado a localização, distância, direção, duração, simultaneidade, sucessão, ritmo e conexão. (BNCC-EF, 2017:355).

Nossas expectativas acerca das competências específicas das Ciências Humanas, BNCC-EF, vão no mesmo sentido das esperadas às competências gerais para a Educação Básica. A parte da componente História, propriamente dita, inicia-se, presumivelmente, assentando-se as competências específicas da disciplina:

1. Compreender acontecimentos históricos, relações de poder e processos e mecanismos de transformação e manutenção das estruturas sociais, políticas, econômicas e culturais ao longo do tempo e em diferentes espaços para analisar, posicionar-se e intervir no mundo contemporâneo.
2. Compreender a historicidade no tempo e no espaço, relacionando acontecimentos e processos de transformação e manutenção das estruturas sociais, políticas, econômicas e culturais, bem como problematizar os significados das lógicas de organização cronológica.
3. Elaborar questionamentos, hipóteses, argumentos e proposições em relação a documentos, interpretações e contextos históricos específicos, recorrendo a diferentes linguagens e mídias, exercitando a empatia, o diálogo, a resolução de conflitos, a cooperação e o respeito.
4. Identificar interpretações que expressem visões de diferentes sujeitos, culturas e povos com relação a um mesmo contexto histórico, e posicionar-se criticamente com base em princípios éticos, democráticos, inclusivos, sustentáveis e solidários.
5. Analisar e compreender o movimento de populações e mercadorias no tempo e no espaço e seus significados históricos, levando em conta o respeito e a solidariedade com as diferentes populações.
6. Compreender e problematizar os conceitos e procedimentos norteadores da produção historiográfica.
7. Produzir, avaliar e utilizar tecnologias di-

gitais de informação e comunicação de modo crítico, ético e responsável, compreendendo seus significados para os diferentes grupos ou estratos sociais. (BNCC-EF, 2017:400).

Examinando mais detidamente o que se está entendendo por competências, em geral, essa conceituação não é de toda despropositada. Porém quando se detém nas sete competências específicas da História tem-se a sensação de que algo está faltando; sensação que pode ser sintetizado em uma assertiva geral: a impressão de que a História tem pouco ou quase nada para contribuir com a vida prática do aluno/cidadão; quando, de fato, deve ser exatamente o contrário.

Na contemporaneidade a História tornou-se imprescindível. Na atualidade, frequentemente, a mercadoria tem sido esse grande consenso que, ilusoriamente, se supõe dar sentido à vida. A História é uma das poucas áreas do saber que é capaz de trazer algum contraste para esse *presentismo* que a *mercancia/consumo* tem imposto ao homem contemporâneo.

Essa visão de uma História inútil, possivelmente, se explica por um apelo ao *acontecido*, isto é, a um passado distante. A História é a ciência dos contrastes, que se movimentam em dois sentidos: diacrônico e sincrônico. A História não pode esquecer de que tem como missão mostrar as convergências e divergências no tempo (diacronia) e no espaço (sincronia).

Olhando as competências específicas da História, postas acima, vemos que esses contrastes, por razões que não estão explícitas no documento, não foram perseguidos. Esse tipo de percepção da História – foco no *acontecido* – corrobora para o senso de inutilidade desse saber na vida das pessoas, e isso, para quem acredita em uma sociedade livre e plural, precisa ser combatido conscientemente.

Quadro 1 - Seções com itens repetidos - BNCC-EF

Unidades Temáticas	Objeto de Conhecimento	Habilidades
A comunidade e seus registros.	A noção do "Eu" e do "Outro": comunidade, convivências e interações entre pessoas.	(EF02HI02) Identificar e descrever práticas e papéis sociais que as pessoas exercem em diferentes comunidades.
A comunidade e seus registros.	A noção do "Eu" e do "Outro": comunidade, convivências e interações entre pessoas.	(EF02HI03) Selecionar situações cotidianas que remetam à percepção de mudança, pertencimento e memória.

Fonte: BNCC-EF, 2017: 405-406.

A parte da componente História na Base está dividida em três seções, com 151 itens cada uma. As *unidades temáticas*, contém 29 itens, excluindo as repetições; os *objetos de conhecimento*, contém 89 itens, excluindo as repetições, e as *habilidades*, contém 151 itens exclusivos. Portanto, apenas as habilidades não possuem itens repetidos. O fragmento abaixo – quadro 1 –, extraído do 2º ano do Ensino Fundamental é um exemplo típico de itens em que se repetem nas unidades temáticas e nos objetos de conhecimento.

Antes de iniciarmos, propriamente dito, o exame do conteúdo de História da América Ibérica na BNCC-EF torna-se razoável tecer algumas ponderações em torno do conteúdo de história da América de forma mais genérica.

Uma primeira constatação geral e positiva, que se observa na Base, é o fato dela reconhecer e explicitar a existência de uma “América pré-colombiana”; isto é, lá aparece o conteúdo de história dessa fase da América, e assim, permite-se ao aluno tomar conhecimento de que antes dos europeus chegarem a este continente, no início da Era Moderna, humanos já desenvolviam, por aqui, modos plenos, complexos e específicos de se viver.

A descrição desse mundo pré-colombiano tem suas limitações. A abordagem sobre o ameríndio é essencialmente tradicional. Denominamos de abordagem tradicio-

nal o fato de as descrições do mundo ameríndio pré-colombiano estarem centradas em certos assuntos e certas perspectivas. Um estudo um pouco mais atento das *unidades temáticas*, dos *objetos de conhecimento* e das *habilidades*, a respeito desse período da história humana no nosso continente demonstrará a insistência na abordagem de certos assuntos.

Por exemplo, a primeira menção ao mundo *americano* aparece no conteúdo do 3º ano, quando se estuda na unidade temática: “as pessoas e os grupos que compõem a cidade e o município”, cujo objeto de conhecimento é “o ‘Eu’, o ‘Outro’ e os diferentes grupos sociais e étnicos que compõem a cidade e os municípios: os desafios sociais, culturais e ambientais do lugar onde vive”, a habilidade do item, por sua vez, contém o seguinte: “identificar e comparar pontos de vista em relação a eventos significativos do local em que vive, aspectos relacionados a condições sociais e à presença de diferentes grupos sociais e culturais, com especial destaque para as culturas africanas, *indígenas* e de migrantes.” (*grifo nosso*). Nesse item, no entendimento desta investigação, a problemática aqui é centrar a percepção de certas culturas, como as *indígenas*, na chave de compreensão: “Eu” *versus* “Outro”. Uma possível consequência para o aprendizado dos alunos, nesse tipo de abordagem, recai sobre a reafirmação de que certas culturas, que compõem a formação social da América, continuam sendo vistas como culturas alienígenas, isto é, estranhas ao “meu mundo”; ao mundo do aluno.

Outra abordagem que segue na mesma linha da anterior vem a lume quando se discute dois temas convergentes sobre o nosso continente: “o homem americano” e as “migrações na América”. Aqui o incômodo consiste em validar um juízo, que aparentemente é inofensivo. O pano de fundo dessa discussão é a naturalização da ideia de que o continente americano, em algum momento no passado, esteve desabitado de humanos. Para corroborar essa visão entram

em cena as teses das “migrações americanas”, isto é, as perspectivas de se descobrir ou se saber de onde teriam vindos os nativos da América. Até aqui, como vemos, toda a discussão, aparentemente, não provocaria maiores consequências; mas há desdobramentos sim. O maior deles, possivelmente, seja a naturalização da compreensão de que no passado, esse continente era desabitado. Esse tipo de compreensão, que parte de uma premissa correta, propositalmente ou não, pode levar a um entendimento de negação da perspectiva histórica da ocupação do continente.

É público e notório o conflito sócio-histórico existente em várias partes da América sobre a questão de ocupação das terras. (CUNHA; BARBOSA, 2018). Historicamente existe uma percepção social do reconhecimento de um certo direito preponderante dos nativos (índios) de uso e posse das terras. Essas percepções podem mudar, pois pode-se começar a entender de que não existem donos naturais das terras americanas; visto que todos os habitantes desse continente são migrantes. Nossa perspectiva de ver a questão é a de que não importa há quanto tempo os índios já estavam na América, quando os europeus aqui chegaram, em 1492, praticamente, todas as terras estavam ocupadas pelos nativos, e o que se viu nos séculos seguintes foi um massacre sistemático e contínuo de contingentes indígenas. Sendo assim, as sociedades nacionais dos países americanos, considerando apenas esse episódio genocida, teriam, por qualquer perspectiva que se olhe, uma dívida praticamente impagável para com os nativos ameríndios. Resumindo, essa noção de uma América desabitada no passado, complementada pelo entendimento de que todos os americanos são migrantes, pode levar a conveniente percepção de que, naturalmente, existe uma igualdade de disputa e uso das terras. Pela nossa compreensão da questão, isso não procede; os nativos têm prioridade sobre o uso e posse das terras americanas.

Uma segunda constatação geral, também de caráter

negativo, versa sobre o processo de conquista e colonização da América, como um todo. Uma leitura introdutória da presença dos europeus na América, no início da Era Moderna, em material didático ou textos universitários verificará que, pelo menos, cinco povos (espanhóis, portugueses, britânicos, franceses e holandeses) foram os principais responsáveis por inventar isso que hoje chamamos de América, mas a BNCC-EF, infelizmente, não permite e nem incentiva uma percepção matizada dessa história (CÁCERES, 1998; KARNAL, 2008; LINHARES, 1990; FAUSTO, 1998; PINSKY, 2007). A partir da Base não é permitido aos alunos perceberem as nuances das práticas colonizadoras dos europeus na América. Por exemplo, nesse sentido, não se permite aos alunos perceberem que até hoje existem regiões na América que estão submetidas às vontades de nações europeias.

A BNCC-EF não dar nenhuma pista do porquê dessa opção de suprimir essa perspectiva da história da América pós-colombiana. A história da América pode ser ensinada de várias formas: mais crítica, menos crítica, tradicional, inovadora, perspectiva eurocêntrica, não-eurocêntrica, dentre outras. A partir do material didático ou historiográfico existente no Brasil e de currículos usados nas redes de ensino era de se esperar que, pelo menos, os conteúdos tradicionais fossem assentados na Base; mas não é isso o que se vê no documento. (CÁCERES, 1998; FAUSTO, 1998; PINSKY, 2007).

Os povos da América precisam muito conhecer essa história que se iniciou com a chegada de Cristóvão Colombo, em 1492. Negar ou esconder essa história, é, de certa forma, repetir as atrocidades pelas quais passaram os nativos americanos nos primórdios da conquista e colonização da América na Era Moderna. A maior parte dos países da América, até hoje, tem dilemas sociais e econômicos ainda longe de serem resolvidos; e não há dúvidas de que conhecer a história por que passou esse continente de 1492 para cá, permitirá jogar luzes nas zonas sombrias dessa caminhada.

Resumindo, o que dissemos acima, sobre as formas de se ensinar/narrar a História da América, pode-se optar, resumidamente, por duas formas: tradicional ou crítica/inovadora. Considerando que uma base curricular é um documento normatizador e o resultado de contribuições de vários pontos de vistas, em condições normais, a tendência é um certo apego a uma abordagem mais tradicional. Se a BNCC-EF tivesse seguido essa lógica e considerado como parâmetros, para narrar a história da América Colonial, as contribuições dos nativos (ameríndios), dos cinco povos europeus colonizadores (espanhóis, portugueses, britânicos, franceses e holandeses) e dos africanos trazidos forçados (escravos) para a América, claramente, deveria se orientar, por exemplo, por uma tábua (resumida) de conteúdo, como a que se segue:

- A primeira presença europeia na América no início da Era Moderna – Cristóvão Colombo.
 - Explicando a presença europeia na América.
 - Conquista e colonização da América – o pioneirismo espanhol.
 - Os povos colonizadores: espanhóis, portugueses, britânicos, franceses e holandeses.
 - As práticas colonizadoras dos povos europeus: aspectos comuns e particularidades.
 - Atividades econômicas e força de trabalho (escravidão indígena e africana).
 - Organização política e administrativa.
 - Viver na América: aspectos políticos, econômicos, sociais e culturais;
- nativos; - europeus; - africanos. (CÁCERES, 1998; PINSKY, 2007, WASSERMAN, 1996).

Um rápido exame do conteúdo da componente História na BNCC-EF demonstrará que a tábua curricular esboçada acima, diga-se de passagem, bastante tradicional, não foi seguida nem em seus aspectos mais gerais.

A América Ibérica, como é razoavelmente conhecida, é composta pelas possessões espanhola e portuguesa no continente americano. Essa assertiva, contudo, se for posta em verificação, analisando as dimensões tempo e geografia, encontrará certas dificuldades conceituais. Os espanhóis foram os primeiros povos europeus, na Era Moderna, a tomar conhecimento e colonizar esse continente; os portugueses foram o segundo. Considerando apenas esses dois povos é difícil definir com precisão as fronteiras geográficas ao longo dos séculos, do que era a América espanhola e a América portuguesa. Formalmente a fronteira geográfica entre as possessões espanholas e portuguesas, conhecidas ou a se conhecer, foram definidas pelo Tratado de Tordesilhas, de 1494; que estabeleceu: um meridiano a 370 léguas, a oeste da ilha de Cabo Verde, que indicaria onde começavam as possessões espanholas na América. (ALBUQUERQUE, 1989).

Excetuando as décadas iniciais da colonização portuguesa na América, por razões estritamente práticas, essa fronteira nunca foi respeitada, especialmente por parte dos portugueses. Quando britânicos, holandeses e franceses ascenderam à América essas imprecisões fronteiriças alcançaram um novo patamar, visto que esses três últimos povos colonizadores assentaram suas colônias nas possessões, originalmente, segundo o Tratado de Tordesilhas, pertencentes aos espanhóis.

Examinando nomeadamente o conteúdo de História da América Ibérica Colonial na BNCC-EF², uma constatação específica, possivelmente consequência direta da narrativa simplista e homogeneizadora referida anteriormente, aparece na temática em questão. Essa narrativa, no

geral, impossibilita que se tenha uma noção perspectivada dos aspectos convergentes e divergentes do processo de conquista e colonização dos ibéricos na América.

Para contrastar ao exame da proposta curricular da componente História firmada na BNCC-EF delinearemos aqui uma tábua de conteúdo de História da América espanhola e portuguesa baseada em materiais didáticos e textos acadêmicos de uso recorrentes no Brasil.

A história da América espanhola, com variações pontuais, normalmente tem a seguinte estrutura curricular (resumida):

- Expansão marítima espanhola – a chegada à América.
- Colombo.
- Conquista da América – fase inicial.
- Conquista do Império Asteca.
- Espanhóis na América do Sul.
- Conquista do Império Inca.
- Política e administração.
- - Vice-reinos.
- - *Cabildos*.
- Sociedade.
- Cultura.
- Economia: ouro e prata.
- Plantações e criações (*haciendas*).
- Trabalho e tributo.
- Escravidão: indígenas e africana.
- *Repartimiento*.

- *Encomienda*.
- Mita.
- Cidades.
- Igreja e colonização.
- Resistencia indígena.
- Crise do sistema colonial. (PELEGRINI, DIAS, GRINBERG, 2015; BRAICK, 2016a, 2016b; WASSSERMAN, 1996).

Para a América portuguesa, a tábua curricular resumida é a que se segue:

- Expansão marítima portuguesa.
- Pedro Álvares Cabral.
- Indígenas.
- Pau-Brasil.
- Início da colonização.
- Martim Afonso de Sousa.
- Capitanias hereditárias.
- Governo-geral.
- Câmaras Municipais.
- Jesuítas.
- Economia: Açúcar.
- Escravidão: nativos e africanos.
- Resistência escrava - Mocambos e Quilombos.
- União Ibérica (1580-1640).
- Holandeses no Brasil.

- Pecuária – Nordeste e Sul.
- Catequização de nativos.
- Bandeiras paulistas.
- Mineração.
- Expansão da América Portuguesa.
- Expulsão dos jesuítas.
- Rebeliões coloniais.
- Crise do sistema colonial. (PELEGRINI, DIAS, GRINBERG, 2015; BRAICK, 2016a, 2016b; FAUSTO, 1998; LINHARES, 1990).

Como adiantada anteriormente, essas duas tábuas de conteúdo curricular acerca da história da América Ibérica não representam maiores inovações. A pergunta que se faz aqui é: se a BNCC-EF não inova na sua proposta curricular, na disciplina ora em exame, o quanto ela, então, se distancia ou aproxima desses currículos de História da América Ibérica Colonial?

O conteúdo curricular de História da América Ibérica na BNCC-EF, propriamente dito, está disposto em três *unidades temáticas* exclusivas:

- A organização do poder e as dinâmicas do mundo colonial americano.
- Lógicas comerciais e mercantis da modernidade.
- O mundo contemporâneo: o Antigo Regime em crise. (BNCC-EF, 2017:418-431).

Contrastando as tábuas de conteúdos históricos da América Ibérica, listadas anteriormente, é facilmente verificável que tais unidades não comportam as referidas listas de

conteúdos. Se dimensionarmos as referidas tábuas nos quatro aspectos clássicos de uma abordagem histórica - política, econômica, social e cultural, e em seguida as contrastarmos como as três unidades temáticas da Base, perceber-se-á que estas últimas estão muito aquém de uma cobertura mínima dos temas clássicos da história estudada na América Ibérica Colonial.

Sob essas minguadas *unidades temáticas* encontramos cinco *objetos de conhecimento* na BNCC-EF:

- A conquista da América e as formas de organização política dos indígenas e europeus: conflitos, dominação e conciliação.
- A estruturação dos vice-reinos nas Américas; Resistências indígenas, invasões e expansão na América portuguesa.
- As lógicas mercantis e o domínio europeu sobre os mares e o contraponto Oriental.
- As lógicas internas das sociedades africanas; As formas de organização das sociedades ameríndias; A escravidão moderna e o tráfico de escravizados.
- Rebeliões na América portuguesa: as conjurações mineira e baiana. (BNCC-EF, 2017:418-431).

Confrontando os objetos de conhecimento ao quadro de conteúdo histórico levantados, a partir de materiais didáticos e textos historiográficos brasileiros, é razoável concluir que esses objetos são, verdadeiramente, unidades temáticas. Dito de outra forma, as unidades temáticas como estão estruturadas na BNCC-EF não colaboram muito no sentido de se formatar uma base curricular. É provável que na aplicação prática da Base essa seção – unidade temática – seja praticamente desconsiderada. Corroboram para essa percepção de inutilidade da seção o fato de algumas delas praticamente não se distinguiram dos objetos

de conhecimentos. Portanto, é factível questionar qual a utilidade prática dessa seção na componente História da BNCC-EF.

Os objetos de conhecimento, em si, aparentemente parecem ter alguma utilidade quando se tem em mente os conteúdos curriculares. Aqueles são passíveis de questionamentos quando se quer saber por que não se tentou trazer uma perspectiva inovadora ou serem mais exaustivos sobre os conteúdos clássicos da América Ibérica Colonial.

A abordagem a partir de conteúdos históricos podem ser úteis, para fins de aprendizados, de duas formas; frequentemente interligadas. Uma primeira delas é quando se pega o máximo possíveis de eventos de um dado momento histórico. Nesse caso, o sentido histórico que advém do tratamento exaustivo dados aos temas no processo estudado. A outra forma ocorre quando, mesmo não sendo exaustivo nas escolhas dos fatos, aqueles eventos escolhidos são trabalhados na longa duração. A BNCC-EF, componente História, (BNCC-EF-História), até aqui, não deu sinais claros de quais dessas abordagens pretende usar no ensino de História da América Ibérica Colonial; na parte final deste texto esse raciocínio será melhor desenvolvido.

Por fim, expõe-se a terceira seção da BNCC-EF-História, as *habilidades*:

(EF07HI08) Descrever as formas de organização das sociedades americanas no tempo da conquista com vistas à compreensão dos mecanismos de alianças, confrontos e resistências.

(EF07HI09) Analisar os diferentes impactos da conquista europeia da América para as populações ameríndias e identificar as formas de resistência.

(EF07HI10) Analisar, com base em documentos históricos, diferentes interpretações sobre as dinâmicas das sociedades americanas no período colonial.

(EF07HI11) Analisar a formação histórico-geográfica do território da América portuguesa por meio de mapas históricos.

(EF07HI12) Identificar a distribuição territorial da população brasileira em diferentes épocas, considerando a diversidade étnico-racial e étnico-cultural (indígena, africana, europeia e asiática).

(EF07HI14) Descrever as dinâmicas comerciais das sociedades americanas e africanas e analisar suas interações com outras sociedades do Ocidente e do Oriente.

(EF07HI15) Discutir o conceito de escravidão moderna e suas distinções em relação ao escravismo antigo e à servidão medieval.

(EF08HI05) Explicar os movimentos e as rebeliões da América portuguesa, articulando as temáticas locais e suas interfaces com processos ocorridos na Europa e nas Américas. (BNCC-EF, 2017:418-431).

Por tudo que já foi dito, até aqui, nesta investigação avaliar as *habilidades* da BNCC-EF-História tornou-se uma tarefa um pouco mais fácil. Foi dito anteriormente que há duas formas plausíveis de se fazer a história: lançar mão das perspectivas sincrônica ou diacrônica; ou seja, trabalhar os contrastes dos eventos históricos – uma maior quantidade possível – em um espaço curto de tempo, ou

examinar uma quantidade menor de eventos, na longa duração, respectivamente. A BNCC-EF-História nas seções *unidades temáticas* e *objetos de conhecimento* não deixa claro qual desses caminhos pretende perseguir, contudo, observando mais detidamente a seção *habilidades* parece que ali está mais explícito que percurso se quer alcançar. Tudo indica que nessa parte a Base pretende usar da abordagem diacrônica, porém alguns cuidados prévios parecem que não foram tomados.

Se esta investigação entendeu a proposta da BNCC-EF-História, as três seções da Base – *unidades temáticas*, *objetos de conhecimento* e *habilidades* – devem operar e funcionar organicamente, e precisam dar sustentações lógicas umas às outras. Isso significa dizer que elas deveriam ter sido pensadas e desenhadas de forma a gerarem uma dinâmica orgânica e harmoniosa entre si; isto é, os enunciados/conteúdos das supracitadas seções não podem gerar ou provocar contradições. Pois, se se pretende que um dado conteúdo resulte em um aprendizado histórico é preciso perspectivá-lo de alguma forma. Em uma abordagem sincrônica essa perspectiva é conseguida contrastando um evento a outro, preferencialmente, de natureza semelhante. Uma outra forma, ainda na perspectiva sincrônica, é o estudo por exaustão. Aqui, o momento examinado é exaurido em todos os seus aspectos. A abordagem diacrônica funciona em perspectiva contrária à sincrônica. Na diacronia a principal questão a ser observada é se o objeto, assunto examinado, é robusto o suficiente para perdurar no tempo e permitir o contraste ao longo do percurso.

Em linhas gerais, as *habilidades* da BNCC-EF-História parece que foram pensadas para funcionar nessas duas lógicas mencionadas acima. Os objetos de conhecimento, contudo, parecem que foram estruturados para funcionar na lógica sincrônica. Acerca das unidades temáticas, por sua vez, não se percebeu se essas perspectivas foram perseguidas. Nesta avaliação é perfeitamente possível, e neces-

sário, lançar mão das abordagens diacrônica e sincrônica para estudar a História da América, em geral, e História da América Ibérica, colonial inclusive.

Isso que denominamos de América é o resultado das interações das ações de nativos (ameríndios), de europeus (espanhóis, portugueses, britânicos, franceses e holandeses) e de africanos trazidos compulsoriamente para este continente. Ao longo da época colonial as regiões da América tomaram caminhos que ora convergiam, ora divergiam. Considerando apenas a América Ibérica, também se percebe convergências e divergências no processo histórico, tal qual, quando se avalia, em conjunto, os cinco povos colonizadores.

A escravidão indígena ou negra na América é um tema que pode ser facilmente abordado a partir das duas perspectivas em exame mencionadas acima, (diacronia e sincronia). É possível contrastar a escravidão da antiguidade com a da modernidade. Esse tema pode ser redimensionado para adquirir maior substância. Assim, ao invés de tratar apenas a *escravidão*, tratar-se-ia das *formas de trabalho*: na antiguidade, no medievo, no mundo moderno e no mundo contemporâneo; e isso é diacronia. Mas supomos que queremos examinar as formas de trabalho nas possessões americanas dos europeus na época colonial, isso também pode ser feito, e nesse caso, estaríamos usando a perspectiva sincrônica.

Esperamos, minimamente, ter demonstrado que se pode usar essas formas de abordagens, isoladamente ou em conjunto. O que deve está claro e explícito são os objetivos, quando lançamos mão dessa ou daquela perspectiva de abordagem. Agindo assim, em tese, poder-se-ia evitar formatar um currículo, falando pontualmente da História, em que não se verifica, de imediato, as ligações orgânicas e harmoniosas entres as seções da BNCC-EF – *unidades temáticas*, *objetos de conhecimento* e *habilidades*, as competências

gerais da Educação Básica, as competências específicas da Ciências Humanas e da História, propriamente dito.

Os conteúdos selecionados de História Colonial Ibérica presentes na BNCC-EF-História e a organização das referidas seções dão indicativos de que o aprendizado que se terá dessa parte da história americana colaborará para continuarmos tendo uma percepção fragmentada e limitada do que aconteceu na conquista e colonização da América praticados pelos europeus.

A história americana, no sentido amplo do termo, precisa ganhar centralidade nos currículos ou base curricular. A impressão que a BNCC-EF-História passa é a de um conteúdo dispensável e sem muito a contribuir ou ensinar. Não raro nossa história dá lições de serventia na vida das pessoas. A história escrita e ensinada, portanto, não pode esquecer de que o seu objetivo último é narrar a dinâmica dos feitos humanos, sempre considerando a evidência do vivido, em perspectiva complexa e plural.

CAPÍTULO 28

O CONCEITO DE CASA MODERNA NO AMBIENTE URBANO E ARQUITETÔNICO DO SÉCULO XX

Elana da Silva Romualdo¹

Introdução

As mudanças nas moradias, ao longo dos tempos, resultaram das transformações sociais, culturais e tecnológicas. Na modernidade as casas estavam submetidas aos experimentos de novas tecnologias, aos novos sistemas de construção e as complexidades das relações sociais. A multifuncionalidades das cidades influenciou diretamente as casas e as novas relações públicas e privadas. Assim, a casa moderna apresentou novos usos, novos ambientes e se adaptou as características do mundo industrial.

A cidade tradicional era formada por lotes pequenos e estreitos, os edifícios eram independentes e apresentavam numerosas combinações, entretanto, a monotonia ficava evidente em função da sucessão das edificações lado a lado. Na cidade moderna, em contrapartida, os edifícios apresentam características próprias e são desvinculadas do traçado urbano.

Dessa forma, todas as mudanças ocorridas na arquitetura e no urbanismo, do início do século XX, fundamentaram esse estudo no questionamento de como as transformações socioculturais, políticas, ideológicas e artísticas permearam as moradias. E, nos leva a hipótese de que o desenho urbano – como resultado desses elementos - influenciou diretamente as propriedades das casas mo-

dernas europeias e norte-americanas.

Por outro lado, a vida moderna apresenta muitas particularidades. Assim, buscamos entender as principais características espaciais e estruturais das casas modernas, assim como, da relação com os seus moradores. Entender as particularidades das habitações unifamiliares e coletivas como tipologias edificatórias modernas que buscavam suprir o déficit habitacional. Por fim, compreender as suas conexões com a estrutura urbana, com os materiais e com os novos processos construtivos, partindo da premissa de que a casa e a cidade são indissociáveis nesse contexto.

O recorte temporal, primeira metade do século XX, justifica-se por abranger as experiências das vanguardas europeias e norte-americana fomentadas pela produção qualitativa e quantitativa de moradias no período entre guerras. A produção massiva de habitações permitiu novos estudos e, ao mesmo tempo, se adequou as limitações de materiais, mão de obra e técnicas construtivas. Dessa forma, esse período é caracterizado por grandes transformações nos ideais da habitação como elemento fundamental para formação da cidade e da sociedade. O conhecimento foi estruturado em pesquisas bibliográficas, apoiadas no objeto de estudo – casas modernas – buscando encontrar suas principais características históricas, arquitetônicas e urbanas.

A cidade

O crescimento populacional dos centros urbanos, no século XIX e início do século XX, condicionaram mudanças no traçado tradicional e provocou a expansão horizontal e vertical dessas áreas. Ao mesmo tempo, a adequação aos novos meios de transporte, meios de comunicação e as novas infraestruturas fundamentaram a procura de um novo am-

biente urbano. Novos modelos de cidades foram propostos através de ideais progressistas e sanitaristas desenvolvidos por utopistas que se recusavam a seguir as diretrizes tradicionais.

A cidade industrial do século XIX foi surpreendida com o desequilíbrio do território, não é mais possível conservar o limite do espaço construído, as periferias se propagam nas cidades na busca de incorporar todos os moradores, sendo que, o centro estruturado não comporta os novos habitantes. Assim, nesse período, os ambientes urbanos e as moradias são caracterizados pela insalubridade e escassez de recursos (BENEVOLO, 2015).

As péssimas condições das moradias - cortiços e favelas – eram assinaladas pela superpopulação e pelas péssimas condições sanitárias, em consequência da ausência de insolação e ventilação. Esses fatores proporcionaram altas incidências epidemiológicas que incitaram e resultaram nas reformas sanitárias do século XIX. Estas últimas transformaram as características arquitetônicas das habitações e as cidades implementaram os sistemas de esgoto, as coletas de lixo, o fornecimento de água e o enterro de mortos que, em muitos casos, passaram a ser serviços coordenados pelas autoridades locais (CURTIS, 2008).

A busca por melhoria das habitações operárias concebe o primeiro experimento de edifícios habitação coletiva desenvolvidos na Inglaterra. Foram construídos para os operários de Londres (1844), projetados pelo arquiteto Henry Roberts e serviram de modelo para as futuras habitações operárias construídas no restante do século: eram edifícios de dois andares, com quatro apartamentos agrupados em torno de uma escada comum (MONTANER, 2015).

No cenário urbano trágico, a dualidade entre a cidade e o campo se desenvolve de forma propensa aos dois lados. No primeiro, as áreas expandidas (expansão de Barce-

lona), as áreas regularizadas, construídas (Paris e Chicago) e as utopias urbanas (Cidade-jardim, Cidade vertical e a Cidade Industrial) fundamentaram os ideais urbanos modernos do século XX. O mesmo aconteceu com o segundo, vários estudos de comunidades autossustentáveis que se pronunciavam como propostas revolucionárias (FRAMP-TON, 2008).

O utopista Charles Fourier, por exemplo, visava à produção em massa de moradias operárias e propunha o Falanstério, que eram idealizados como grandes hotéis, divididos em vários pavimentos que abrigariam velhos, adultos e crianças separadamente. O Familistério de Guise foi construído com esses ideais, compreendia blocos residenciais com alojamentos individuais e outros equipamentos como creches, teatros, escolas e banhos públicos (MONTANER, 2015).

No século XX, a moradia torna o ponto de partida para a formação das cidades e o elemento mais importante em resposta aos crescentes problemas da cidade industrial. Acentua o processo entre a propriedade particular e o espaço público. As cidades começam a ser construídas a partir das exigências dos moradores (BENEVOLO, 2015). Dessa forma, a cidade moderna (JORGE, 2012:43):

Tem suas raízes, nos desafios do século XX, perante o desenvolvimento de uma nova sociedade e a emergência de técnicas construtivas inovadoras que nortearam a busca por soluções para a habitação coletiva, para o problema das explorações demográficas, das imigrações avassaladoras, e das condições históricas do início do século XX.

Os sistemas de transportes se desenvolvem de forma autônoma e os edifícios são implantados em uma estrutura urbana pré-estabelecida. As cidades se expandem como resultado da especulação do solo e da incapacidade de

reorganização. Cada vez mais, o ambiente urbano se distância do natural. A setorização segmenta as áreas industriais e residenciais, de forma que, na última as habitações coletivas caracterizam um elemento imprescindível para a produção massificada de moradias (ARÍS, 2000).

A cidade moderna pode ser caracterizada pela ausência de funcionalidade que foi compensada pelo desenvolvimento de algumas funções domésticas nas instituições públicas. “Embora a casa pudesse carecer de um forno privado, havia um forno público na padaria próxima ou na casa de pasto” (MUMFORD, 1998:313).

A partir da segunda década do século, as expressões modernas, explicitadas nas obras dos arquitetos de vanguarda, procuravam o equilíbrio entre as edificações e os espaços abertos, buscando se adequar à nova realidade social através da racionalização e redefinição do território. Os espaços públicos deveriam compor a cidade e, se possível, envolveriam o maior número possível de áreas verdes (ARÍS, 2000). A cidade incorpora livremente a natureza: “Arquitetos como Frank Lloyd Wright, Mies van der Rohe, Le Corbusier ou Alvar Alto conceberam novas formas abertas e independentes, capazes de se integrar à natureza, não para que o verde fosse segregado, mas integrado” (MONTANER, 2009).

A relações entre a cidade e a habitação se intensificam e a produção das moradias dispõem de um caráter investigativo, pois, diligenciavam um novo modo de morar: o habitar moderno coletivo, como resultado do “novo” homem. O novo modo morar na cidade evidencia o viver em comunidade e faz parte das tendências sociais modernas, na qual as funções da família diminuem em consequência dos serviços que serão desenvolvidos coletivamente. Nas questões ligadas ao contexto urbano, Benevolo (2016: 494), ressalta que a habitação coletiva “é mais econômica,

permite uma maior densidade e encurta os percursos dos trabalhadores, aumentando o tempo livre a sua disposição para o lazer”.

Portanto, a relação da casa com a cidade se transforma. O traçado urbano não mais condiciona a volumetria das residências, os recuos laterais e frontais determinam os acessos e permitem a incorporação das áreas verdes. Ao mesmo tempo, as mudanças no estilo de vida, a inclusão da mulher como trabalhadora da indústria e a inclusão dos ambientes de uso coletivo na cidade acomodam ambientes racionalizados, integrados, equipamentos domésticos e elementos industrializados na casa moderna.

A cidade admite a habitação como elemento principal em sua formação, dessa forma, estão ligados e, ao mesmo tempo, são concebidos independentemente. As edificações que estão apoiadas em grandes áreas urbanas apresentam forte associação do edifício com o espaço urbano – entorno imediato - e o maior aproveitamento da iluminação e da ventilação. As implantadas em terrenos compactos estão soltas nos lotes. A racionalidade está presente nas propostas urbanas modernas como um todo. E, a vinculação da moradia aos setores de serviço, industrial e de comércio é prioridade no planejamento das cidades. As áreas verdes e coletivas e incorporam á ela livremente.

O habitar unifamiliar e coletivo

O termo ‘Ter seu Lar’ começa a ser difundido em 1830. O conforto é um importante fator que proporciona o bem-estar e as características interiores condiciona a felicidade de seus moradores. Ao mesmo tempo, desenvolve-se a valorização da propriedade, a casa torna-se objeto de investimento e estabelecimento. Inicia-se a inclusão e valorização da natureza como elemento importante da moradia em

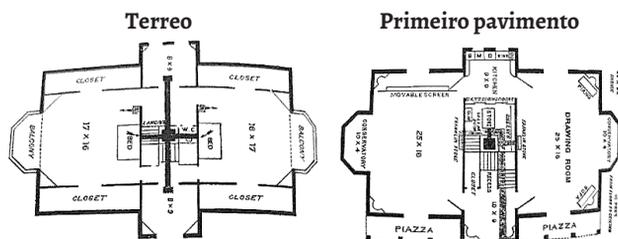


Figura 9 – Casa da mulher norte-americana (1869).

Fonte: Hernández (2014:44)

função da exuberância dos jardins (PERROT, 1991).

A casa americana (Figura 9), apresentada por Hernández (2014), demonstra essas características e evidencia as áreas verdes em um grande terreno. A residência apresenta dois grandes ambientes que envolvem a cozinha e as escadas ao centro. Esses ambientes possuem armários desenhados para o próprio ambiente e que se adaptam as paredes, a cozinha racionalizada apresenta boa iluminação e busca a funcionalidade. No pavimento superior, os grandes espaços ocupados pelos quartos também são envolvidos por armários.

Como elemento social, a moradia se torna lugar de encontro e importante componente para formação da família. “Encarna a ambição do casal e a figura do Sucesso. Estabelecer um lar é residir em uma casa. Os jovens casais suportam cada vez menos a coabitação” (PERROT, 1991:309). Nesse período, a família burguesa está composta - a figura do pai, da mãe e dos filhos - e o modelo de família moderna nuclear é aceito em todos os extratos da sociedade urbana europeia:

Esta família privatizada corresponde uma concepção de habitação extremamente compartimentada e setorizada: a morada burguesa do século 19 definirá zonas de prestígio - as salas -, zonas de exclusão - as cozinhas, banheiros e quartos de empregados -, e zonas íntimas - os quartos de dormir da família (TRAMONTANO, 1993:2).

A mulher deveria assumir novos papéis na sociedade, fazendo parte da mão de obra da indústria, dos escritórios, da administração pública, ou seja, uma mão de obra em potencial para consolidação da produção industrial. Dessa forma, o papel tradicional de dona de casa é apenas uma das atividades que elas devem assumir, por outro lado, também serão uma força de trabalho em potencial (BRUNA, 2015).

As atividades domésticas são simplificadas e todo o mobiliário, eletrodomésticos, equipamentos começam a ser objetos de estudos aprofundados na busca pelo conforto, manutenção de baixo custo fundamentados na produção em escala industrial (BRUNA, 2015).

Nesse contexto, a mulher modifica o seu modo de vestir, começa a se autosustentar, segue a moda. “Então a mulher cortou seus cabelos, suas saias e suas mangas. Agora está com a cabeça descoberta, os braços de fora e as penas livres. Veste-se em cinco minutos. E é bela, seduz com o encanto de suas graças, das quais os modistas resolveram tirar partido” (CORBUSIER, 2004:112).

No século XX, a moradia abriga todas essas transformações e é elaborada a partir do conceito de homem moderno que, segundo Montaner (2001:18), apresenta uma visão positivista e a arquitetura é produzida em função de um homem ideal, “capaz de viver em espaços totalmente racionalizados, perfeitos, transparentes, configurados segundo formas simples”.

Dessa forma, a produção dos arquitetos modernos estava fundamentada na criação de protótipos que poderiam ser replicados, apresentavam em suas obras tipologias que serviriam de modelos para a produção massiva. Soluções residências que demonstravam a funcionalidade e a racionalidade como elementos primordiais a serem trabalhados. Ao mesmo tempo, as habitações coletivas construídas para os operários deveriam seguir esses

mesmos ideais e poderiam ser desenvolvidas em agrupamentos horizontalizados e verticalizados (HERNÁNDEZ, 2014).

Nos anos 1920, a arquitetura moderna apresenta os primeiros resultados formais estilísticos. Nas próximas duas décadas esses modelos serão aplicados com mais intensidade, iniciando-se a prática na academia. Essa produção estava presente em todos os países do mundo, no entanto, eram decorrentes das experiências europeias e norte americanas (BENEVOLO, 2015; MONTANER, 2001).

As habitações modernas deveriam ser práticas, econômicas, resultados do domínio e da tecnologia. Os elementos apresentados pela arquitetura habitacional eram revolucionários, como, por exemplo, a eficácia e higiene, a racionalização e industrialização dos componentes, flexibilidade na planta atraída pela revolução tecnológica, a transparência e a integração interior-exterior, e sobre tudo, a investigação das propostas das habitações coletivas sociais (HERNÁNDES, 2014).

As casas modernas se fundamentam na utilização dos materiais tradicionais e novos, como: o vidro, o concreto, o ferro e outros. Apresentam novos usos adaptados aos modos de vida modernos urbanos. Concomitantemente, os anseios da sociedade capitalista, da especulação imobiliária expandem consideravelmente a produção dessa tipologia arquitetônica (BENEVOLO, 2016; CURTIS, 2008).

Na modernidade, as moradias também serão caracterizadas como um lugar de refúgio do mundo exterior, ao mesmo tempo, a comunicação permite a integração com ele, por exemplo, as pessoas podem trabalhar em casa. Em contraposição, representa o encontro entre a civilização e a cultura, o passado e o futuro. E, se adapta ao desenvolvimento técnico como o telefone e a eletricidade (HERNÁNDEZ, 2014; PERROT, 1991).

Todas essas particularidades seguidas dos ideais

racionalistas favorecem o novo morar moderno, fundamentado na “prática e na economia”, na priorização das áreas sociais, na produção seriada dos elementos da construção, na racionalização dos materiais, do mobiliário, das técnicas construtivas e da disposição dos ambientes. Ao mesmo tempo, as reformas sanitárias viabilizam a ventilação e iluminação nas edificações para criação de ambientes mais salubres.

A luz, o ar, o sol são direito de todos, garantidos por uma orientação correta – a melhor e, portanto, a única aceitável – dos edifícios de habitação. [...] E a casa, produzida industrialmente, estandardizada, concebida e equipada com o rigor científico e a precisão do seriamento mecânico, tenderá naturalmente a ser tratada como mais uma máquina - a de morar (TRAMONTANO, 1993:7).

Em resultado, a arquitetura moderna, nas duas primeiras décadas do século XX:

Analisa pela primeira vez rigorosamente a estrutura interna da moradia, as relações entre as partes componentes - os quartos – e individualiza as principais variantes distributivas; estabelece as regras de agrupar livremente as moradias, sempre com relação às necessidades dos habitantes, isto é, considerando as relações das moradias entre si e com os serviços coletivos (BENEVOLO, 2015:637).

Assim, as residências moderna se caracteriza como uma revolução na maneira de habitar e, segundo Hernández (2014) apresenta alguns mecanismos de referência: o primeiro é a planta livre que está interligada a estrutura independente e permite se opor a toda à distribuição tradicional e se adequar as necessidades dos clientes através

das compartimentações feita por mobiliários, por divisórias e, por outro lado, a integração dos ambientes; a segunda é a funcionalidade dos ambientes relacionados ao uso e atividades que irá ser desenvolvidas; o terceiro são os espaços com altura dupla e a utilização dos planos horizontais e verticais nas concepções volumétricas.

As novas técnicas construtivas – ferro e concreto – em possibilitam a estrutura é independente e permitem essas novas soluções espaciais como a planta livre. Aliadas ao processo de estandardização e produção em série de seus componentes buscam novos modos de morar (TRAMONTANO, 1993).

As aberturas que envolvem toda a fachada (janelas em fita) modificaram drasticamente os hábitos nas residências e, a partir de então, os ambientes eram repletos de luz:

A história da luz na arquitetura tem um divisor de águas no movimento Moderno. As pessoas tinham um certo distanciamento da luz natural até o século XIX. [...] Então, ocorre uma mudança radical com a arquitetura moderna, que descobre a importância da iluminação e da luz do sol para as pessoas (SZABO, 2003).

O surgimento de novas tecnologias e técnicas construtivas, como o sistema estrutural independentes das paredes, que agora são apenas elementos de fechamento, possibilitaram a utilização de paredes de vidro e consequentemente a incidência de luz nos ambientes internos. No entanto, os mestres modernos, exploravam ao máximo as tecnologias presentes nesse período, mas também deixavam claro a importância do controle da luz e da sombra dos espaços internos, no uso muito presente de brises e outros elementos arquitetônicos (BENEVOLO, 2016).

A racionalização das habitações se desenvolveu fundamentada no mínimo, ou seja, as unidades habitacionais deveriam apresentar “apenas o necessário” para o desenvolvimento das atividades básicas de uma moradia. Ao mesmo tempo, estavam ligadas à homogeneização e sistematização da construção e da produção em série (HERNÁNDEZ, 2014).

As áreas das casas também diminuíram consideravelmente, principalmente das classes menos privilegiadas e a construção se tornou cada vez mais industrializada. O mobiliário se adaptou as novas tecnologias e aos novos eletrodomésticos, deveriam ser, se possível, embutidos para melhor aproveitamento dos ambientes (TRAMONTANO, 1993). Assim como reforça Bruna (2015:63) “O esforço para a racionalização dos tipos não se restringiu apenas aos componentes para a construção, mas inclui todo o mobiliário, com o tamanho certo, para a ocupação das habitações mínimas”.

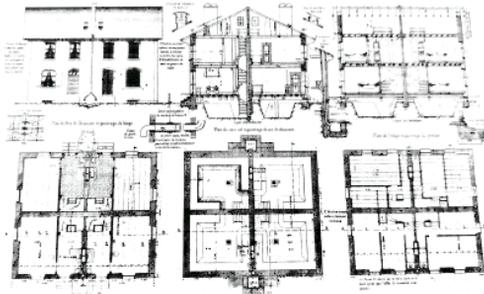


Figura 10 – Quatro casas agrupadas de operários

Fonte: Hernández (2014:55).

No contexto da moradia proletária, a racionalização desenvolveu de forma eficaz em toda a composição da casa e expôs várias tipologias, apresentadas por Montaner (2015) tipologias: casas térreas e sobrados – geminados ou não –, blocos e torres de apartamentos. Além disso, nas casas isoladas das classes média e alta foi incluída na elaboração do mobiliário, na disposição de alguns ambientes, como também, dos elementos da construção.

Das casas construídas para os trabalhadores fundamentadas na racionalidade, standardização e produção

em série criava-se modelos que seriam construídos em grandes quantidades, em alguns casos, em bairros inteiros (TRAMONTANO, 1993). Como, por exemplo, as quatro casas geminadas (Figura 2) apresentadas por Hernández (2014), foram implantadas lado a lado em um bairro operário com duas fileiras paralelas. Estavam em meio a um jardim com uma planta quadrada e dois pavimentos, sendo que, no térreo estão as áreas sociais e de serviço e no superior os dormitórios (setores íntimos).

Muitos outros estudos foram desenvolvidos a partir desses ideais e na busca constante da produção racionalizada. Vale ressaltar os CIAMs - Congressos internacionais de Arquitetura Moderna - que, desempenharam um papel importante na propagação dessa tipologia em função do destaque dado ao assunto, das discussões desenvolvidas nos congressos, do apoio de seus integrantes ao tema e das publicações apresentadas. Seus integrantes discutiram a unidade habitacional e todos seus elementos e como ela seria implantada na cidade como elemento formador do traçado urbano e, ao mesmo tempo, da produção em massa demandada (BENEVOLO, 2016; CURTIS, 2008).

Os primeiros estudos sistematizados foram desenvolvidos nos Estados Unidos e na Alemanha sobre a racionalização das unidades habitacionais (habitação mínima).

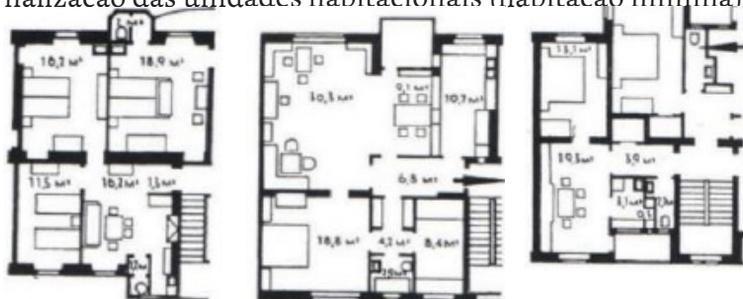


Figura 11 – Plantas apresentadas ao 2º CIAM – habitações mínimas

Fonte: Bruna (2015:50).

No primeiro, ocorreu através de vários artigos publicados por Christine Frederick (1912), que apresentou estudos para a unidade habitacional e para a cozinha definindo-a como lugar de trabalho e instalação dos principais eletrodomésticos e no segundo Alexander Klein (1920) aprofundou-se nos estudos da habitação racionalista e do Existenzminimum – habitação mínima – (MONTANER, 2015).

As habitações mínimas deveriam atender aos novos modos de vida modernos, ligados aos horários dos operários, suas necessidades socioculturais adaptando de forma aceitável em um espaço pequeno. É importante ressaltar que, esses estudos, fundamentaram a produção futura (HERNÁNDEZ, 2014).

As residências apresentadas no 2º CIAM (Figura 3) demonstram claramente os estudos que estavam sendo desenvolvidos pelos arquitetos naquele período e já exibem: as disposições racionais dos ambientes, as cozinhas apresentam apenas o mobiliário necessário, são compactas e se integram as áreas sociais e de serviço. Os quartos são compartimentados e as circulações reduzidas. O mobiliário, em sua maioria, se adequa perfeitamente em cada ambiente demonstrando a produção pré-moldada e industrializada aplicada no interior das edificações. Todos os ambientes são iluminados e as aberturas permitem a circulação de ar cruzada (BRUNA, 2015).

Entre os participantes dos CIAMs podemos citar Walter Gropius e Le Corbusier como figuras importantes na disseminação do novo tipo de moderno. Gropius defendia que as edificações, assim como, os elementos que a compõem deveriam ser fabricados em série, no entanto, em um sistema flexível que adapte as necessidades de cada família. Outro ponto importante ressaltado pelo arquiteto é a padronização dos elementos, a fabricação seriada (TRAMONTANO, 1993).

Le Corbusier, por outro lado, foi um importante

idealizador na formação dos novos parâmetros da “célula de morar” (1907-1927), na redução máxima dos ambientes. O arquiteto apresenta novas soluções no mobiliário, na disposição dos ambientes e como elemento importante a iluminação e a ventilação (LE CORBUSIER, 2004).

Entre suas obras, a Vila Savoye, apresenta integralmente as características arquitetônicas idealizadas pelo

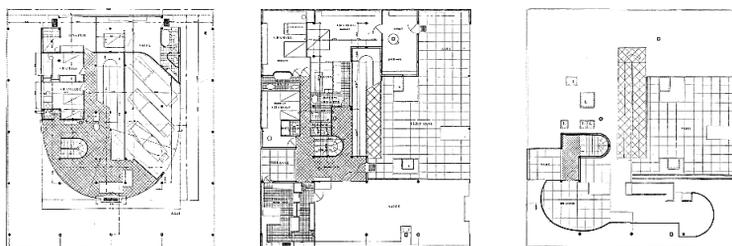


Figura 12 – Vila Savoye – Le Corbusier (1929).

Fonte: Curtis (2008:283).

seu criador: Pilotis, Terraço jardim, Planta livre, paredes e janelas de vidro e as fachadas livres (TRAMONTANO, 1993).

A casa está situada a trinta quilômetros a noroeste de Paris, foi construída entre 1928 e 1931 e representa um ícone da arquitetura moderna e das obras do arquiteto. O terreno rural é plano e é delimitado por árvores nos três lados. O entorno está integrado a ela através das grandes aberturas em vidro e dos pilotis no térreo. A casa apresenta setorização bem delimitada como setor de serviço, social e íntimo. A maior compartimentação está presente nas áreas íntimas e de serviço e deixa claro a intenção do arquiteto em evidenciar a planta livre e os ambientes integrados (BAKER, 1998).

A nova postura adotada em relação à iluminação natural e artificial permite a maior integração entre os ambientes e, ao mesmo tempo, possibilita o contraste entre os ambientes. Utiliza outros elementos como difusores, filtros e sobreadores, e a melhora significativa da higienização.

zação dos edifícios. O terraço na cobertura, a estrutura independente, os planos horizontais e verticais, os grandes vãos transparentes, a integração dos ambientes, os pilotis, o pátio as rampas e circulações pré-definidas, como apresentado na figura 4, deixam claro a maestria e as investigações desenvolvidas pelo autor (HERNÁNDEZ, 2014).



Figura 13 – A casa da Cascata (1935-37).

Fonte: Fazio (2011).

Os estudos e experimentos desenvolvidos pelas vanguardas modernas possuíam grandes inquietações no sentido de criação de novas tipologias e ao mesmo tempo os arquitetos persuadiam seus clientes a acolher moradias totalmente heterodoxa, como aconteceu com a Vila Savoye e, segundo Gobrich (2012), Frank Lloyd Wright foi o arquiteto americano mais bem-sucedido nesse quesito.

Na opinião dele, o que importava numa casa eram as salas, os quartos, o interior, e não a fachada. Se a casa fosse cômoda e tivesse um interior bem planejado, em harmonia com as necessidades dos proprietários, era mais

do que certo que ela teria também um aspecto aceitável, vista do exterior (GOBRICH, 2012:558).

Dentre as suas obras, a que mais se destaca é a Casa da cascata (figura 5), construída no Estado da Pensilvânia (EUA) a obra apresenta todas ideais da arquitetura moderna, no entanto, deixa claro o entendimento do arquiteto sobre arquitetura. A casa estagnada sobre a rocha, aparenta que sempre esteve lá. As características do terreno natural são trabalhadas e parte da casa se estende sobre o riacho. As pedras extraídas no local utilizadas nos pilares que sustentam a casa (FAZIO, 2011).

Os jogos de volumes horizontais e verticais marcam a formalidade do edifício, permitem o emprego de terraços nas lajes horizontais e integram o edifício com o entorno. “O tratamento plano das superfícies e a fragmentação abstrata dos volumes encontrados na Casa da Cascata sugerem a influência dos modernistas europeus” (FAZIO, 2011). Na espacialidade é notável o emprego dos ambientes pouco compartimentados, a setorização é bem definida e a racionalidade e a industrialização estão presentes nas técnicas construtivas, nos materiais empregados e no mobiliário.

Desse modo, as inúmeras obras desenvolvidas pelos arquitetos modernos desenharam um novo modo de morar que permearam o início do século XX que se expandiu nas décadas posteriores. A relação entre os arquitetos modernos norte americanos e europeus é bastante sólida devido a migração dos últimos para a América do Norte no período entre guerras, a mesma foi intensificada pelas inúmeras publicações e exposições em ambos os países que os elevou a preeminência da arquitetura e do urbanismo na primeira metade do século XX.

As moradias como elemento indispensável à cidade se apresentam nas tipologias unifamiliares e coletivas

fundamentadas nos estudos apresentados e se desenvolvem de forma dinâmica e diversificada. De todas as transformações da arquitetura moderna, muitas características formais e espaciais, perduram até os dias atuais.

Conclusão

Primordialmente o habitar moderno se estabelece a partir de mudanças sociais e culturais da sociedade. No entanto, na arquitetura ele praticado através de novas propostas tipológicas espaciais e formais como mudanças de uso dos ambientes, alterações no mobiliário, transformações na estrutura volumétrica dos edifícios, assim como, na valorização das áreas de uso coletivo e integração com o espaço urbano da cidade. Possui relação direta com o contexto urbano, com as características do entorno em que está inserido e das propriedades do terreno.

As transformações da estrutura familiar foi um elemento determinante nas mudanças sofridas na moradia tradicional para a moderna. A privacidade, assim como a individualização de seus moradores, condicionou de forma efetiva a funcionalidade, a setorização e o desenvolvimento das novas espacialidades que se adaptavam aos novos modos de vida. Certamente, essas mudanças se fundamentaram em um contexto maior de alterações sociais, culturais, históricas, de desenvolvimento e de adaptação às novas propriedades urbanas.

A casa moderna como elemento arquitetônico, histórico, cultural, econômico e político apresenta uma certa complexidade, pois deve estampar em sua espacialidade as relações familiares e ao mesmo tempo a sua participação na sociedade. Diferenciam das habitações anteriores no uso dos materiais e técnicas construtivas que, após a revolução industrial, novos elementos construtivos possi-

bilitaram maior diversidade.

As habitações coletivas desenvolvem-se a partir da insuficiência habitacional das classes trabalhadoras e da insalubridade das moradias existentes. A verticalização, no século XX, virá como resultado da busca pela racionalização, padronização e industrialização unidades habitacionais. Essa produção foi significativa no quesito quantitativo e qualitativo, muito se desenvolveu sobre habitação e as novas propostas alicerçadas no desenvolvimento do século XIX e início do século XX, foram aplicadas de forma enfática.

O papel da mulher, como elemento fundamental na formação e configuração dessas residências, adapta-se a nova sociedade industrial e não permanece todo o tempo no lar desenvolvendo outras funções na sociedade. Parte do trabalho doméstico é substituído por eletrodomésticos.

A sociedade e a cidade mudaram, portanto, a moradia também. Entretanto, todo o processo é importante e a arquitetura moderna nos deixa ensinamentos para que a moradia, o lar e o habitar continuem sendo elementos essenciais para a formação do ambiente urbano contemporâneo.

CAPÍTULO 29

BANDEIRANTE BARTOLOMEU BOENO DA SILVA: UMA INCURSÃO QUADRINÍSTICA

Lígia Maria de Carvalho¹

Introdução

Minha opinião é que a lenda é melhor do que a história autêntica.

(Machado de Assis)

O presente trabalho é parte integrante da tese, ainda em curso, que visa buscar subsídios argumentativos tanto nos relatos históricos, que narraram a chegada da tropa de mineradores e apresadores de indígenas, então liderada por Bartolomeu Bueno da Silva, o Anhanguera filho, quanto nas representações, relativas aos bandeirantes, às quais se tornaram indexadoras da cultura do Estado de Goiás, sobretudo das que imperam na Capital. A esses, ainda se somam os subsídios iconográficos, cujas referências foram buscadas na conhecidíssima personagem disneyana denominada de Pateta (*Goofy*), com a finalidade de se construir uma narrativa em forma de História em Quadrinhos. Tal HQ tem como poética as peripécias do lobo que “interpreta” o papel do bandeirante cômico denominado de *Bocó*, a saber, Bartolomeu Bocoeno da Silva, o Anhanguará, que também chega, com sua tropa, ao sertão goiano em busca de riquezas. Portanto, valendo-se da “trajetória artística” do consagrado trapalhão estadunidense, principalmente, do modelo de herói conquistador disponibili-

zado na coleção quadrinística *Pateta Faz História* (2011), o Bandeirante Bocó, semelhantemente, vai recontar, de maneira própria, hilária e divertida, a epopeia da ilustre personagem “goiana”. Esta iniciativa pode ser compreendida como sendo uma paródia sobre o registro histórico; uma tentativa de brincar com as diversas formas discursivas e, conseqüentemente, com as variadas possibilidades de se registrarem os fatos, uma vez que tais registros, não estão isentos de tensões provocadas pelos múltiplos interesses e, mesmo, pelas manipulações dos jogos de poder. Nisto se inclui a própria narrativa da História em Quadrinhos.

Nas pegadas do Bandeirante

Antes do Bandeirante Bocó “biografar” Bartolomeu Bueno da Silva, necessário se faz tecer alguns comentários sobre a noção de representação e sua importância na criação das HQs, bem como da noção de narrativa aqui utilizada.

Em primeiro lugar, há que se atentar para o fato de que a sociedade atual está cada vez mais icônica e que, justamente por isso, tem conferido maior protagonismo às imagens. Não por acaso as HQs tem sido, por excelência, um campo fértil para as representações, pois, sejam sem traços estilizados ou hiper-realistas, sejam de cunho autoral ou voltadas para o grande consumo, as HQs têm feito história ao criar personagens e mundos que funcionam como reflexos do real. Firmada sobre a combinação de dois sistemas de comunicação, a saber, o “sistema narrativo quadrinizado e o sistema de signos linguísticos” (CAGNIN, 2014), as HQs têm emprestado ao mundo seu poder comunicacional. A maleabilidade de adequação da ideia ao traço/texto e, conseqüentemente, ao movimento sugerido, que é sempre coadjuvado pela imaginação do leitor, fazem

das HQs a linguagem preferida daqueles que desejam comunicar conteúdos que sejam rápida e facilmente assimiláveis. Portanto, não há que se estranhar o fato de ser o humor, desde os primórdios, o estilo mais buscado e, mesmo havendo discrepância quanto à primazia originária de país e autor, uma coisa é certa: o surgimento das HQs no século XIX², está ligado tanto à crítica social quanto aos costumes.

Fruto da litografia que, não somente alavancou a publicação massiva de jornais mas, também permitiu a reprodução de imagens, as HQs se inscreveram nesse universo como forma de narrativa e de diversão: de narrativa porque, a história contada em forma de palavras e imagens, alcançava a todos, se fazendo compreender tanto por não alfabetizados, ou pouco letrados, quanto por gente culta que via no jornal uma fonte rápida de informação; de diversão porque, seu humor ácido, que a ninguém poupava, fazia troça de uma época e suas mazelas sociais. Exemplos disso podem ser vistos em Rudolph Töpffer que, 1833 publicou: *Histoire de Mr. Jabot*, como o nome já diz, a história do patético Sr. Emproado, serve de crítica aos arroubos emocionais e à falta de racionalidade atribuída ao Romantismo; de igual forma, Richard Felton Outcault, com seu *The Yellow Kid* (por volta de 1895), mostra um peralta chinesinho dentuço, orelhudo e careca, eternamente vestido com uma “camisola” amarela, na qual, ao exibir a escrita de um inglês grotesco, sempre está a zombar de negros e imigrantes, a saber, da miscelânea de “invasores” que se dirigiram aos EUA em busca de um sonho; outro autor que pode ser acrescentado à lista é Ângelo Agostini, o artista ítalo-brasileiro que, ao lançar *As Aventuras de Nhô Quim ou as Impressões de Uma Viagem à Corte* (1869), considerada a primeira HQ publicada no Brasil, criticou os homens públicos e a sociedade do Segundo Reinado, deixando o registro iconográfico mais completo dessa época. Dito isto, pode-se perceber quão antigas e, ao mesmo tempo, quão atuais podem ser formas de utilização das HQs, pois, são recursos nar-

rativos potentes e inventivos, e isto não somente para se narrarem os fatos históricos vividos, mas, também, pelo fato de sua criação estar inserida em um contexto histórico próprio, servindo, portanto, de um indicador dos interesses sociais.

Diante do exposto, pode-se compreender a iniciativa de se buscar, nas HQs os subsídios para a construção do Bandeirante Bocó. No que diz respeito à narrativa, foi considerada como suporte, a saber, como sendo a utensilagem mental e estética que, não somente tem possibilitado a “a humanização do tempo” (RICOEUR, 2010), para transformá-lo em enredo que conte, por palavras e/ou imagens, a trama criadora de mundos, cenários e personagens, mas, também, o fator quase ritualístico de seleção e preservação das memórias a serem compartilhadas, transformando-as em fontes de identidades e alteridades para muitos. Nesse sentido, a narrativa permite que se redimensione as perspectivas de cada geração, afetando a *consciência de si* em relação ao outro, oferecendo material a ser preservado ou descartado, lembrado ou esquecido.

A partir de tal compreensão, foi necessário rastrear tanto as primeiras “aparições” do Anhanguera, nos documentos oficiais e estudiosos da história goiana, quanto em outras formas de representação da figura do Bandeirante. Porém, se faz necessário esclarecer que foram privilegiadas as fontes oficiais, por seu caráter impositivo e público, sendo analisadas, também, algumas propagandísticas que conquistaram maior visibilidade. Assim sendo, com respeito a essa fase inicial arcaica e cujas narrativas se inscrevem como “remota tradição” (BRASIL, 1980), pode-se mencionar o documento: *A Bandeira do Anhanguera a Goiás em 1722 – Reconstrução dos roteiros de José Peixoto da Silva Braga e Urbano do Couto, Couto* (aqui utilizada a republicação, na Revista *Memórias Goianas*. v. 1, organizada por José Mendonça Teles, em 1982), cujos fatos aventurecos narrados, bem como, o cenário natural e os topônimos, serviram de ambientação do roteiro. Apenas a título de curiosidade,

vale notar que as duas publicações mais notórias do referido documento, se devem a Henrique Silva e a seu sobrinho-neto, Americano do Brasil, haja vista, ambos, serem fruto de uma linhagem de militares e de intelectuais, que desde o final do século XIX, estavam compromissados com os destinos dos Estado de Goiás e que muito contribuíram para a construção do Anhanguera heroico.

Outras fontes pesquisadas foram os dois Hinos do Estado de Goiás (1919 e 2001), bem como, o do Município de Goiânia. As estrofes, pertencentes aos hinos estaduais, representam a figura do Anhanguera de maneira distinta, haja vista, serem fruto de dois momentos históricos diferenciados. O primeiro, de 1919, entrou em vigor com a Lei n. 650 de 30/07/1919, promulgada pelo então Governador João Alves de Castro. Antônio Eusébio de Abreu foi o autor da letra e Custódio Fernandes Góis o da música. Quanto ao contexto nacional, havia a dificuldade de afirmação da estrutura federativa enquanto governo central e coeso, carecendo, portanto, de forças estaduais coercitivas que combatessem, principalmente, o coronelismo, que passava a ser visto como símbolo do atraso e do entrave ao progresso. Daí a figura do bandeirante Anhanguera ser invocada como o emblema da ousadia; o modelo de visionário heroico e destemido, capaz de arriscar a própria vida para conquistar os sertões inculcos e implantar o novo, utilizando, para tanto, não apenas as habilidades próprias, mas também as ricas potencialidades naturais da região. Era a ideia do representante do governo agindo em favor do crescimento e engrandecimento da pátria.

O segundo Hino, de 2001, posto em vigor pela Lei n. 13.907 de 21/09/2001, no governo de Marconi Perillo, com letra de José Mendonça Teles e música por Joaquim Jayme, se refere ao lendário Anhanguera como aquele que “bateia o tempo”, podendo, assim, revelar às gerações futuras que as riquezas da terra vão muito além da mera exploração do douro metal. Urgia, portanto, despertar a terra antiga, que

estava a dormir no cio, para então emprenhá-la com a força do trabalho. Goiânia e Brasília são lembradas como os exemplos máximos do engenho planificador, da laboriosidade e da intervenção do Estado na busca da modernização. Ambas são invocadas como a inovação, o testemunho de superação contra o atraso endêmico. Trata-se, portanto, da projeção do antigo herói na pessoa do novo, pois, o velho Anhanguera está, simplesmente, preparando o caminho para o novo redentor goiano; para o ente iluminado e idealista que, ao sucedê-lo será capaz de instaurar o “novo tempo” e, mais do que isto, será capaz de criar condições favoráveis aos jovens que têm a missão de tecer o futuro. Contudo, é importante observar que, não por acaso, o hino em questão, substituiu o antigo pouco tempo antes da campanha à reeleição do então Governador, o Sr. Marconi Perillo, em 2002.

A título de curiosidade, o *jingle* da campanha eleitoral do Sr. Marconi Perillo, em 2002, bem ilustra a questão. Confeccionado pela agência Tarso Estratégia e Comunicação e atualmente disponível no canal YouTube, repisa que “Marconi é mais produção; mais trabalho; e mais mudança. É o futuro em nossa mão [...]” e, com a promessa eleitoral de “não andar pra traz”, pois, a final ele é o “homem que faz”, o candidato à reeleição, reafirma seu antigo slogan de vir para “por tudo no lugar”, agindo, portanto, “para o bem do povo e orgulho de Goiás”.

Quanto ao Hino do Município de Goiânia, de 1963, composto por João Luciano Curado Fleury e Anatole Ramos, observa-se que, semelhante aos estaduais, também se reveste do mesmo caráter laudatório, conquanto se note algumas alterações simbólicas interessantes. Ainda que a letra de Anatole Ramos convide a todos para virem “ver a cidade pungente que plantaram em pleno sertão”, cidade esta, “construída com esforço de heróis”, a pessoa do Anhanguera é lembrada apenas como o articulador. Ele funciona como um elo da memória, uma justificativa para

a existência da cidade sem história, uma comunidade que precisava de um fiador com potência simbólica suficiente para garantir as expectativas de uma proposta arrojada. Também utilizando a ideia de projeção, Eduardo Gusmão (2014) associa a construção da Nova Capital Goiana, à pessoa de Pedro Ludovico Teixeira, o médico saneador, considerado o novo bandeirante e herói, o domador do sertão inculco e insalubre.

É importante comentar que o contexto histórico, no qual Pedro Ludovico estava inserido, era extremamente propício à exaltação da imagem do bandeirante como herói. Os paulistas, movidos pelo descontentamento, uma vez que seu Estado ainda desempenhava um papel secundário na política nacional, mesmo tendo projeção econômica, articularam, em interesse próprio, a campanha de glorificação do bandeirante com o intuito de evidenciar sua importância. Eles se autoproclamavam os responsáveis pela expansão das fronteiras coloniais e, conseqüentemente, pela a integração nacional decorrente da conquista dos territórios no interior do país. Para tanto, substituíram a história de privações e penúrias por outra de galhardia, nobreza, lustre e poderoso comando, construindo, assim, uma nova imagem de bandeirante que, em nada, se compatibilizava com a realidade. Apesar de tal campanha ser, manifestamente, contra os desmandos de Getúlio Vargas e ter, como clímax, a Revolução Constitucionalista de 1932, sua influência extrapolou as fronteiras de tempo e espaço, conquistando o imaginário popular. Certamente, não é casual o fato de se encontrar garbosas imagens de bandeirantes em museus, livros didáticos e em estátuas, como a que enfeita a Praça Attilio Corrêa Lima, situada no cruzamento das avenidas Goiás e Anhanguera em Goiânia. Por sinal, a referida estátua foi um presente oferecido pelo Centro Acadêmico XI de Agosto da Faculdade de Direito de São Paulo, no início dos anos de 1940.

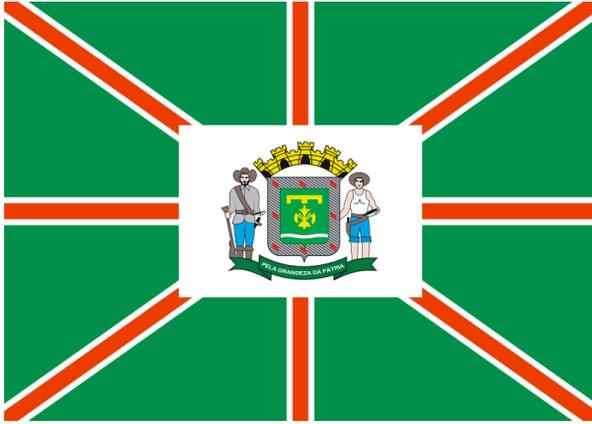


Figura 14 – Bandeira de Goiânia

Fonte: Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Bandeira_de_Goi%C3%A2nia>. Acesso em: 10 set. 2017.

A tudo isso ainda se acrescenta o projeto modernizador que dominou o Brasil até os anos de 1950 e do qual fez parte a intelectualidade brasileira, como por exemplo, Sérgio Buarque de Holanda, com o seu clássico livro *Caminhos e fronteiras* (2017).

Quanto à bandeira de Goiânia, por sua vez, também faz reverberar as mesmas construções encomiásticas anteriores, associando a imagem do Anhanguera à conquista, ao trabalho e ao poder (pela flor de lis).

Apenas para ter uma noção do grau de elogio atribuído à figura do bandeirante, no que se refere à Goiânia, vale transcrever aqui o verbete fornecido pela Wikipédia, a enciclopédia livre, sobre a bandeira da cidade:

a cor verde do escudo simboliza a vitória, a honra, a cortesia civilizada, a alegria e a abundância. A flor de lis, no centro do escudo, é o símbolo do poder. A faixa estreita e ondulada, de frente, simboliza o córrego Botafogo, às margens do qual foi construída Goiânia. De um lado, o bandeirante lembra o Anhanguera; do outro, o garimpeiro. Na faixa maior, a frase: "Pela Grandeza Da Pátria".

O Brasão representa o Governo Municipal.

Tendo em vista as representações mais recentes sobre o Anhanguera, vale mencionar o folder/convite para a exibição do filme, pode-se perceber o quão entranhável no imaginário popular a figura do bandeirante se tornou.



Figura 15 – Foto do folder para divulgação do filme

Fonte: Foto da autora, em 2015.

Há pouco tempo atrás, mais precisamente em novembro de 2015, aconteceu uma festa com a exibição única do documentário *Hang the superstars: casos do rock proibido*, idealizado por Eduardo Kolody, co-dirigido por Adérito Schneider e produzido por Maiara Dourado. O filme enfoca a banda goianiense, surgida em 1998, cujo pioneirismo desbravou um espaço na mídia nacional. No mencionado folder/convite, a figura mítica do heroico minerador é retomada, porém, com algumas adaptações, pois, ao invés de portar os tradicionais bacamartes e bateia, segura uma guitarra.

Neste sentido a propaganda brinca com a consagrada estátua de bronze que, perenemente, está a velar por Atílio Correia Lima o arquiteto e autor do plano urbanizador de Goiânia, o qual nomeia a praça. Emprestando humor ao símbolo oficial da cidade, a propaganda do documentário retoma a ideia de pioneirismo e bravura, não apenas

da banda musical que conseguiu ganhar proeminência no cenário brasileiro, mas, também, da equipe realizadora do filme que precisou superar inúmeras dificuldades para alcançar os objetivos.

No que se refere ao encadeamento entre narrativas e produções contemporâneas, a saber, as apropriações que deram origem à continuidade do Anhanguera no imaginário goiano, torna-se importante explicitar o conceito de *representação* e de *apropriação*, sendo que, na sequência, serão tecidos comentários sobre a estrutura da epistemologia para a criação da História em Quadrinhos.

Apenas para frisar, o projeto de criação da HQ, em sua parte teórica, se propõe a rastrear, tanto a história construída em torno de Bartolomeu Bueno da Silva, quanto um levantamento iconográfico – ainda que superficial – das apropriações feitas sobre o referido Bandeirante, primordialmente, as públicas situadas na Capital de Goiás. Isto, com o propósito de evidenciar, não apenas, os interesses na manutenção desses pertinazes vestígios, mas também, de oferecer uma diferente alternativa de interpretação - dessas reminiscências construídas e sedimentadas no imaginário popular - em formato de uma HQ. Neste sentido, o conceito de Roger Chertier (1989: 77), foi fundamental: “As lutas de representação têm tanta importância como as lutas econômicas para compreender os mecanismos pelos quais um grupo impõe, ou tenta impor, a sua concepção de mundo social, os valores que são os seus, e o seu domínio”.

Levando-se em conta a etimologia da palavra representação, Sandra Makowiecky (2003, p. 2 e 3) esclarece que “provém da forma latina *representare* – fazer presente ou apresentar de novo”, caso em que, ao se representar, far-se-ia “presente alguém ou alguma coisa ausente, inclusive uma ideia, por intermédio da presença de um objeto”. Portanto, devido ao fato de ser relacional – pelo jogo da

ausência/presença – a ideia de *performance* se instala, fazendo do conceito de Chartier uma ostentação cênica dos grupos dominantes que, semelhantemente ao teatro, também necessitam do comparecimento do público. Contudo, há que se observar que tal público não deve ser entendido como mero espectador ou simples “voyeur passivo”, pois, conforme Ranciére (2012) adverte, deve-se considerar a emancipação do espectador, ainda que em níveis e graus diferenciados. Portanto, esses “domínios” e “valores impostos” não são absolutos, uma vez que - a nível individual - são feitas *apropriações*³ a todo instante, apropriações estas que acabam por promover ressignificações às antigas informações e conteúdos. Não por acaso as HQs são um campo fértil para as representações, haja vista “recriar” os objetos sob a perspectiva autoral, pois, tanto serve de palco à teatralidade, chamando o espectador/leitor a participar, mas, também, pelo seu caráter de produto de massa, sempre sujeitas aos interesses de mercado e jogos de poder.

Sob tal perspectiva, pode-se observar as variadas construções da imagem do Anhanguera como sendo apropriações que, de certa forma, se aproximam das narrativas míticas e folclóricas - caso em que, remetem ao que Eric Hobsbawm (2002) chama de *tradição inventada* - cuja intenção seria a de elaborar uma narrativa que viesse a buscar na “grande reserva dos materiais do passado” os elementos indispensáveis à comunicação e ao compartilhamento do simbólico, que, no caso mais específico de Goiânia, justificaria o elo, o pertencimento mítico de uma personagem histórica com criação voluntariosa e política de uma cidade planejada e sem passado. Talvez, poder-se-ia identificar tal fato ao que Moacir dos Anjos (2005: 14-16) chama de *desterritorialização*, a saber, a oportunidade de se proceder às “ressignificações locais de códigos elaborados nas culturas hegemônicas”, caso em que responderia, pelo menos em parte, à questão da fabricação de uma história para suprimir a falta de passado.

Construindo uma “biografia”

Lidando com tais questões de modernidade e invenção de tradições, que parecem brincar com o próprio fazer histórico, a construção da “biografia” do Bocó, foi buscar inspiração na coleção *Pateta Faz História* (2011), os subsídios visuais e de roteiro.

No que diz respeito à escolha pela aproximação com a personagem disneyana, inicialmente, pode parecer incongruência, haja vista a utilização de uma produção, nitidamente *mainstream*, como suporte de uma criação de cunho autoral. A isto, ainda se soma a ilusão de terem em comum apenas o humor. Entretanto, o Pateta, foi instituído como modelo, não apenas, por sua verve cômica e humor ingênuo, mas, principalmente, por ser um constructo que conta a trajetória de seu criador, bem como, a da sociedade à qual, bem ou mal, ajudou a formatar. Naquele contexto, o cão atrapalhado e caipira, “nasceu” em um período de crises: a pessoal, vivida por seu criador; e a nacional que incitava o país a estabelecer uma identidade pela qual se reconhecesse e se unisse em prol de um objetivo maior. Nesse sentido de constructo construtor de identidades, Bocó também brinca com o mito criador do Bandeirante, colocando-o na situação de herói e desbravador, como foi dito anteriormente. De igual forma, a natureza campesina e rústica de ambos é também interessante. Criado para a animação *Mickey’s Revue*, de 1932, que trouxe ao mundo o caipira desajeitado, que serviu de parceiro ao inteligente rato orelhudo, o Pateta, também serviu de símbolo da modernidade ao se tornar o grande representante do *American Way of Life* após o término da II Guerra Mundial.

Conquanto a produção disneyana, sem dúvidas, siga a corrente no sentido de pasteurizar a personagem, criando histórias amenas segundo o gosto popular para torna-la

vendável e, principalmente, para transformá-la em ícone, ou seja, uma referência mundial, facilmente reconhecível e reproduzível em bens de consumo, com a referida Coleção, o trapalhão ganha histórias diferenciadas, de cunho mais autorais. O simples fato de ver o eterno coadjuvante do Mickey no papel de protagonista já cria uma situação hilária, ainda mais quando, em várias ocasiões, as cenas dão origem à metalinguagens em que o camundongo manifesta seu descontentamento com a situação. As circunstâncias ficam ainda mais engraçadas quando os anacronismos aparecem e mesmo, quando o Pateta também demonstra saber que está atuando como protagonista, assumindo, assim, elementos patafísicos do teatro do absurdo, que foi uma característica marcante do período em que ocorreu a Guerra Fria e que, boa parte das histórias em quadrinhos, foram desenhadas.

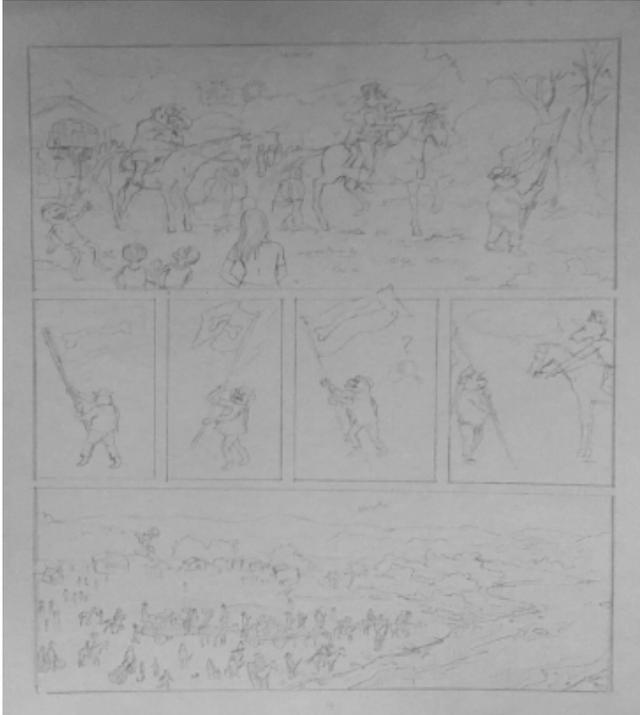
Outra questão de aproximação, entre Pateta e Bocó, repousa no fato de serem as pseudobiografias, um fator iconoclasta. O Bandeirante Bocó seria a “desconstrução da epopeia goiana”. Assim, Bocó se inspira nos “conquistadores” oferecidos pela referida Coleção, brincando, ele



próprio, com a lendária astúcia do Anhanguera, que segundo consta, para descobrir as jazidas de ouro guardadas em segredo pelos nativos, ameaçou atear fogo às águas do rio, da mesma forma como fez com a cachaça - a suposta água - contida em uma vasilha. Também faz troça com o desigual contato entre os “brancos civilizados” e os “índios selvagens” e, tal qual o Pateta, as “biografias” são compostas por “fatos históricos” adaptados à hilaridade ficcional.

Em decorrência de estar a confecção da HQ, ainda em fase inicial, fica aqui, como exemplo, apenas um estudo de personagem. No traço de Cláudio Dutra, o artista plástico que está a realizar o projeto visualmente, segue abaixo a primeira amostra do Bandeirante Bocó:

Posando para uma *selfie*, o Bandeirante Bartolomeu Boeno da Silva exibe um olhar astuto e postura orgulhosa, porém, além do anacronismo gritante da máquina



fotográfica, ele próprio já se configura em *fake*, pois, a arrogância à qual demonstra, bem como, as roupas garbosas que aparentam o glamour de uma vida aventureira e cercada de sucesso, nunca existiram de verdade. Aliás, os bandeirantes eram, não somente sertanejos rústicos, e analfabetos, como o próprio documento que é referência ao presente trabalho deixa entrever, mas, também, eram, em sua maioria, fruto da mestiçagem entre europeus e indígenas, lutando brava e diariamente para sobreviver em circunstâncias inóspitas. Assim, diante de tal amostra, pode-se imaginar como será o restante da história.

De igual modo, segue o desenho de Cláudio Dutra, em grafite, que representa a partida da expedição rumo aos sertões goianos:

Brincando com o quadro *Napoleão cruzando os Alpes*, de Jacques-Louis David, pintado entre 1801 e 1805, o bandeirante Bocó, faz uma paródia ao se colocar na mesma posição do Conquistador Francês. Sobre o cavalo o nosso herói está a conclamar os componentes da Bandeira a partirem rumo aos sertões. Caçoando do termo Bandeira, logo se pode ver um porta-bandeira marcando o passo. Vale notar que, seguindo a mesma ideia de *Mauss* (SPIEGELMAN, 2005), os únicos humanos são os indígenas. Isto é uma tentativa, não somente de se questionar quem são os “civilizados” mas, também, de humanizar àqueles a quem, por muito tempo, foi negada a qualidade de seres humanos e que, infelizmente, até hoje são aviltados.

Conclusão

Creio ser as palavras de Lowental (1998: 68 e 74) basilares quando comenta:

Será que os eventos que cremos terem ocorri-

do de fato ocorreram? Talvez um passado fictício ocupe nossas lembranças (1998: 68) Nossa capacidade de entender o passado é deficiente em vários outros aspectos. Os resíduos remanescentes de coisas e pensamentos passados representam uma pequenina fração da urdida contemporânea de gerações anteriores (1998:74).

Conforme o referido autor bem salienta, o passado chega até nós pela ponte da *memória*, da *história* e dos *fragmentos*, sendo as artes - em minha opinião - os alicerces de tal ponte. Enquanto a memória e a história, por seu caráter introspectivo e revisor, se preocupam em validar as interpretações feitas sobre as “analogias daquilo que hoje é visto”, por sua vez, os fragmentos - essas gotas de tempo plasmadas na matéria - se configuram como remanescentes visíveis, como o testemunho ocular das expressões artísticas de povos diversos em épocas distintas. Isto confere, a tais expressões artísticas, o status de uma espécie de léxico que permite a compreensão desses vestígios. Neste sentido, portanto, história e arte se unem para narrar a passagem dos seres humanos sobre a Terra. A meu ver, são as artes que, aliadas à “utensilagem” mental e material traduzem o mundo, pois, ela própria permeia as produções humanas. Daí a importância de se utilizar um recurso artístico para se repensar, não apenas o fazer histórico, em sua capacidade de narrar fatos, mas, principalmente, apropriada forma de contá-los.

CAPÍTULO 30

O FRA ANGÉLICO BRASILEIRO (VEIGA VALLE) - A (RE) VALORIZAÇÃO DA OBRA DO SANTEIRO GOIANO PARA O FORTALECIMENTO DA TRADIÇÃO VILABOENSE

Fernando Martins dos Santos¹

Introdução

José Joaquim da Veiga Valle nasceu em 09 de setembro de 1806 na cidade de Meia Ponte (atualmente Pirenópolis). Filho do capitão Joaquim Pereira Valle e Anna Joaquina Pereira da Veiga, portadores de influência social e política na cidade. Ainda não foram encontrados documentos sobre a infância de Veiga Valle. O mais antigo documento sobre Veiga Valle é sua assinatura² em uma ata de reunião para a reforma da Igreja Matriz de Meia Ponte em 1º de abril de 1832. Depois disso, seu nome passa a ser citado em documentos oficiais e jornais. Santeiro é o ofício que atualmente é o mais destacado em sua biografia. Assim como o pai, Veiga Valle participou de algumas organizações políticas e ocupou várias funções públicas, religiosas, jurídicas e militares.

Veiga Valle, aos 34 anos, mudou-se da cidade de Meia Ponte para a Cidade de Goiás, em razão do seu casamento com Joaquina Porfíria Jardim, filha do então presidente da província, José Rodrigues Jardim. A união nupcial deu-se a partir do convite, em 1841, de José Rodrigues Jardim para que Veiga Valle dourasse os altares da Matriz de Sant´anna, na capital. Dois meses depois, casou-se com Joaquina Porfíria Jardim, a terceira filha do presidente da província. Veiga Valle continuou participando ativamente da política, dessa vez com a facilidade de ser genro de um dos ho-

mens mais influentes da província, embora isso não fosse suficiente para que se tornasse uma grande liderança política na cidade. Durante esse período, Veiga Valle produziu obras para igrejas, irmandades e particulares. Em 29 de janeiro de 1874, morre aos 68 anos de idade na cidade de Vila Boa (SALGUEIRO, 1983; PASSOS, 1997).

Os estudos mostraram que após sua morte em 1874 até a década de 1940, quando se efetiva a transferência da capital da Cidade de Goiás para Goiânia, praticamente inexistiram referências às suas qualidades artísticas. Com a transferência da capital da Cidade de Goiás para Goiânia, a elite vilaboense, ressentida com a perda da capital, passa a buscar suas raízes para colocar a cidade como sendo berço da cultura goiana. Justamente nesse contexto, a vida e obra de Veiga Valle são revalorizadas com exposições na Cidade de Goiás, em Goiânia, Salvador (BA) e São Paulo (SP).

O ressentimento vilaboense com a transferência da capital

Desde o século XVIII, no governo do Conde dos Arcos (1749-1755), já se cogitava a possibilidade de mudar o centro administrativo colonial para Meia Ponte (Pirenópolis), mas, como o projeto ficaria muito caro, não foi levado adiante. No governo de Miguel Lino de Moraes (1827 – 1831), a proposta era que a capital se mudasse para a cidade de Água Quente, uma região mais povoada e de comércio intenso. Mesmo não efetivando nenhum dos projetos, a ideia da transferência da capital permaneceu na mente dos políticos goianos, o que explica o fato de, no artigo 5.º do texto constitucional (no anteprojeto de 1891 e nas reformas de 1898 e 1918), estar explícito que a Cidade de Goiás seria capital enquanto outra causa não deliberasse o Congresso. (CHAUL, 2001: 206)

Somente na década de 1930, com Pedro Ludovico

Teixeira, é que a transferência da capital foi concretizada. Pedro Ludovico assumiu o governo com a Revolução de 1930, quando foi nomeado interventor do Estado de Goiás por Getúlio Vargas, quebrando o ciclo de domínio político da família Caiado.

Quando Pedro Ludovico assume o poder, a mudança de capital passou a ser um dos seus principais projetos de governo, pois funcionava como um símbolo de ascensão ao poder, uma representação do progresso, do moderno, um divisor de águas entre o velho e o novo Goiás. Com tal ideia de trazer o progresso a Goiás, ao mesmo tempo atacava seus principais opositores, já que a Cidade de Goiás era o local que representava o domínio político das oligarquias depostas, e transferir a capital serviu como estratégia de poder de Pedro Ludovico para consolidar sua força política. (CHAUL, 2001: 210)

Os principais argumentos utilizados por Pedro Ludovico para a transferência da capital foram muito parecidos com aqueles utilizados pelos governantes anteriores quando cogitaram tal projeto. Argumentava-se acerca da localização geográfica (sítio), o clima, as habitações e a insalubridade. Utilizando-se do “saber médico”³, Pedro Ludovico usa este tipo de “saber” com Goiás. De acordo com Itami Campos, “ele diagnostica, história, analisa e propõe uma política, uma ação. Goiás é examinado como a um doente” (CAMPOS *apud* CHAUL, 2001: 192). A cura seria apenas uma: Goiás deveria ter uma capital em que tais problemas não existissem, uma capital moderna que representasse o progresso.

Boatos sobre a mudança da capital já circulavam desde que Pedro Ludovico assumiu o governo de Goiás. Nos jornais da Cidade de Goiás, as opiniões sobre a mudança passaram a ser cada vez mais presentes e diversas, sinalizando apoio, repúdio, descrédito ou até mesmo afirmações de que a capital não se mudaria facilmente. Este último caso pode ser observado na reportagem do jornal *A Voz do Povo*, publicava como uma notícia privile-

giada, que a capital não seria alterada, pois o próprio Pedro Ludovico teria autorizado esta notícia. O que chama atenção é que, no corpo do texto, é afirmado que, caso a transferência acontecesse, a Cidade de Goiás seria provida de benefícios para sua sobrevivência, como mostra a reportagem:

A Capital não se mudará

Estamos autorizados pelo ilustre e humanitário Dr. Interventor Federal, que é goyano da gemma e amigo da velha *urbs* de seu nascimento, que a sede da Capital não será transportada, para outro local.

E mesmo que isso se der não será tão cedo, porque o governo tem em mente, em primeiro lugar, prover a velha cidade colonial dos elementos de vida e progresso compatíveis com as necessidades de seus numerosos habitantes.

[...] Tranquillizem-se pois os que se alarmam com o que propala a respeito do importante assumpto. (A VOZ DO POVO, Cidade de Goiás, 27 de março de 1931: 3)

Somente em julho de 1932, na cidade de Bonfim (atual Silvânia) é que Pedro Ludovico pronunciou oficialmente que estava sendo estudada, por parte do governo, a mudança da capital (CHAUL, 2001: 206), acirrando ainda mais a discussão. Assim sendo, não só Bonfim se prontificou a sediar a capital de Goiás, como outras cidades lutaram pelo título, como: Caldas Novas, Anápolis, Pires do Rio, Formosa, Campinas e Ubatan (hoje Orizona) (MENDONÇA, 2012: 149). A própria Cidade de Goiás lutou para continuar sendo capital, seja por meio de sua modernização ou através de uma nova sede na zona baixa do rio Uru.

Em 20 dezembro de 1932, foi publicado no *Correio Oficial* o decreto nº 2.737, que nomeava uma comissão⁴, que faria os estudos necessários para a adaptação ou escolha de um local para se edificar a nova capital. O decreto pegou a população da Cidade de Goiás de surpresa, mesmo assim, alguns acreditavam que a comissão seria apenas um ato político, já que se aproximavam as eleições para a Câmara Federal, uma forma de Pedro Ludovico, aproveitando das ideias mudancistas que crescia nos interiores, ganhar dividendos políticos em relação ao assunto da mudança da capital.

O ano de 1933 foi significativo para o projeto de mudança de capital. Em janeiro, a comissão decidiu que a nova capital seria em um local com água abundante, perto da estrada de ferro, topografia adequada e bom clima. No mesmo mês, o governo autorizou a contratação de empréstimo de, no máximo, seis mil contos de réis para edificar a capital. Em maio, foi assinado o Decreto nº 3359, que estabelecia as bases para edificar a nova capital e, de acordo com o Artigo 1º, “A região do córrego Botafogo, compreendida nas fazendas denominadas Criméia, Vaca Brava e Botafogo, no município de Campinas, fica escolhida para nela ser a futura Capital do Estado”. Em 24 de outubro é lançada a Pedra Fundamental da nova capital⁵. (CÂMARA, 1979: 68)

Os planos e as ações para a mudança da capital continuaram, apesar dos esforços e críticas dos antimudancistas. O ano de 1935 foi marcado pela criação do município de Goiânia⁶, a nomeação de Venerando de Freitas Borges⁷ como prefeito, a instalação do município e da comarca de Goiânia e a transferência da residência de Pedro Ludovico para Goiânia, com a intenção de acompanhar pessoalmente o andamento das construções. Novamente, a repercussão foi profunda em Vila Boa e a cada dia a população percebia a inflexibilidade de Pedro Ludovico, passando a admitir que a transferência era um caminho sem volta, gerando cada vez mais o um ressentimento no grupo antimudancista.

Para melhor entender o ressentimento antimudancista e suas atitudes, se pode amparar nos estudos de Pierre Ansart sobre a *História e Memória dos Ressentimentos* (2001). Para o autor, a relação entre a História, a memória e os ressentimentos levantam um problema central, entre as relações de afeto e política. Sendo assim, “é preciso considerar os rancores, as invejas, os desejos de vingança e os fantasmas da morte, pois são exatamente estes os sentimentos e representações designados pelo termo ressentimento”. (ANSART, 2001: 15)

Segundo Ansart, para analisar a história do ressentimento seria necessário falar de “ressentimentos” e não de um ressentimento que toma dimensões de uma essência universal e ainda refletir sobre a intensidade e o grau dos ressentimentos no indivíduo e principalmente nos grupos (2001).

Ao se fazer uso da memória dos ressentimentos, alguns questionamentos podem ser levantados, tais como: que memória o indivíduo guarda de seus ressentimentos? Que memória conserva dos ressentimentos daquele de quem foi vítima? Que memória foi conservada dos ressentimentos de um grupo e dos ressentimentos dos quais foram vítimas? (ANSART, 2001). E para isso se deve distinguir quatro possíveis atitudes que atravessam a memória individual e as memórias coletivas, ao mesmo tempo. Sendo elas: a tentação do esquecimento, a tentação da repetição, a tentação da revisão e a tentação da reiteração. (ANSART, 2001)

Na tentação do esquecimento, “o indivíduo não esquece os fatos dos quais foi autor ou vítima, mas esquece-se ou, ao menos, aferra-se bem menos às lembranças dos ressentimentos” (ANSART, 2001: 31). Na tentação da revisão, coloca-se em uma espécie de batalha os sofrimentos experimentados reivindicando posições de tomadas de decisões, criando uma “organização de processos confusos, onde as

diferentes versões da história e as diferentes memórias pessoais e familiares opuseram-se” (ANSART, 2001: 32). Com a tentação da intensificação o ressentimento é reiterado e exacerbado. Na tentação da rememoração “as associações não aceitam o esquecimento e organizam manifestações simbólicas para afirmar sua identidade; alimentam a suspeita contra as negligências de que se consideram vítimas” (ANSART, 2001: 32). Se pode observar aspectos dos quatro elementos das memórias do ressentimento no grupo anti-mudancista na Cidade de Goiás.

Em seu livro *Os Tempos da Mudança*, o jornalista Jaime Câmara faz um pequeno relato do que viria pela frente em relação ao ressentimento dos vilaboenses em relação a mudança da capital

O autor, que participou anonimamente de vários acontecimentos relativos à mudança, vivendo o drama de muitas famílias, sentindo a dor de velhos e moços, a angústia de velhos e moços, a angustia e amargura dos vencidos, algumas vezes, suplantou os vencedores. A mudança era o determinismo histórico e o Interventor Pedro Ludovico, como o comandante de um navio em momento de procela, não tinha olhos para ver o desespero de ninguém, não sentia a dor indizível dos que perderiam tudo, nem ouvia o choro doído dos que compreendiam a mudança como um mal irreparável. (CÂMARA, 1979: 67)

Aos poucos, os órgãos oficiais eram retirados da Cidade de Goiás e transferidos para Goiânia. O ano de 1937 é marcado pela transferência do legislativo e judiciário e ainda a transferência definitiva da capital da Cidade de Goiás para Goiânia. Somente em 5 de julho de 1942 é que foi feito o Batismo Cultural de Goiânia, solenidade em que a cidade foi oficialmente inaugurada. Pedro Ludovico, em

vários momentos, prometeu que a cidade não seria abandonada.

Quando todos pensavam que mais nada poderia ser feito contra a Cidade de Goiás, mais um ato de Pedro Ludovico pegou a cidade de surpresa. Em 1937, iniciaram-se as campanhas eleitorais para a presidência da república e o ex-governador de São Paulo, Armando Sales de Oliveira, era o preferido das pessoas da cidade, que tinham a esperança que se fosse eleito poderia voltar a capital ou ao menos retirar Pedro Ludovico do poder. Para diminuir a oposição que os antimudancistas estavam fazendo, Pedro Ludovico suspendeu a autonomia da cidade, que a transformou em “Estância Balneária”⁸, com isso a população não poderia mais escolher seu prefeito, já que o mesmo seria nomeado pelo governador. Difundiou-se a ideia de que a intenção de Pedro Ludovico era acabar com a cidade e que a população não deveria esmorecer, mas lutar por ela. Como bem mostra a reportagem do jornal *A Razão*,

O município mais antigo e mais tradicional foi transformado, por capricho político, em estância hidro-mineral.

Não se pejaram os representantes do povo, alguns nascidos à margem do Rio Vermelho, de contribuir para esse achincalhe, próprio dos espíritos vingativos e intolerantes; não se recordaram de sua meninice, quando olhavam confiados para a altivez da Serra Dourada, que é bem o símbolo altaneiro desta Velha cidade.

Preferiram esquecer que sua terra, embora perdendo, conformada, o cetro governamental, tinha as mais heroicas tradições de civismo, que não podiam ser destruídas por uma lei, nem pela maldição de alguns filhos.

[...] Porém, por mais que o façam, por mais que o queiram esmagar, das próprias águas sairão altaneiros, os cânticos da vitória de um eleitorado consciente, que saberá protestar contra o impiedoso massacre desta terra bendita que ainda tem filhos que a sabem estremecer (Jornal A Razão, Cidade de Goiás, 1937 in CÂMARA, 1973: 248)

A história da mudança da capital, para os vilaboenses, demonstra uma memória carregada de ressentimentos. Como mostra a entrevista colhida por Cristina Helou Gomide,) “As casas fecharam quase inteiras [...] ficô como se fosse acaba a cidade. [...] Ele arrancava tudo. As repartições jugava o documento na rua. Foi mal feito essa mudança. Por isso que o povo tinha raiva dele. Povo daqui num gostava de vê o Ludo...vico. (Dona A. *apud* GOMIDE, 1999:151)

A mudança da capital atingiu em cheio as pessoas da Cidade de Goiás, pois em razão da nova capital muitos dos seus símbolos estavam sendo desconsiderados e até mesmo destruídos. Durante todo o período, elas passaram por um “cotidiano de espoliação”⁹ (TAMASO, 2007: 99). A transferência do Liceu¹⁰ em 1937 para Goiânia foi um exemplo deste cotidiano de espoliação. O colégio, que, em alguns momentos, fora comparado ao Colégio Pedro II no Rio de Janeiro, por isso, um dos motivos de orgulho da população vilaboense. Além disso, um dos maiores temores da população era um retrocesso educacional e cultural, já que Goiás conseguiu atingir um patamar no campo intelectual acima da média estadual (MENDONÇA, 2012), pois era a única do estado a dispor dos três níveis de ensino, o primário, secundário e o superior.

Um dos momentos mais tristes para a cidade foi a despedida da Banda da Polícia Militar, que tocou em alvorada no dia de sua mudança, gerando comoção na-

queles que foram assistir sua saída. Em uma entrevista concedida à pesquisadora Izabel Maria Tamaso, em 2001, Olímpia de Azeredo Bastos, na época da entrevista com 80 anos, faz o seguinte relato:

Eu me lembro da saída ... como que chama ... primeiro saiu o Liceu. Foi saindo as repartições todas. O último foi do Fórum. A hora que saiu o Fórum... foi um caminhão e os músicos tocando e o povo chorando ouvindo aquela música, aquele dobrado, que eles saíram tocando, e o povo chorando... aí na porta, todo o mundo. Eu tinha treze anos, acho...quatorze. Os músicos eram daqui de Goiás... da banda [...]. Puseram aqueles bancos e eles sentados no banco tocando, e o povo chorando! (Olímpia de Azeredo Bastos *apud* TAMASO, 2007: 96)

A cidade ficou praticamente vazia, muitos precisaram se mudar para Goiânia, pois eram funcionários públicos, outros se aposentaram compulsoriamente, famílias foram separadas, o comércio passou a registrar cada vez resultados mais baixos. Casas foram abandonadas e tomadas pela vegetação, muitas tiveram janelas e portas arrancadas, outras foram ruindo, algumas derrubadas, em alguns momentos era preciso colocar fogo devido às baratas e ratos, como relata Bernardo Élis: “Até o fogo, pois é, até fogo começaram a tacar em algumas casas abandonadas, as quais eram muitas, tantas que não havia como combater os ratos, as baratas, os cães, e gatos abandonados [...]” (ÉLIS *apud* MEDONÇA, 2012: 327 e 328). As praças das igrejas passaram a servir de pasto para cavalos.

A forma que a capital foi transferida fez gerar medo, angústia e incerteza, uma “situação crítica” (TAMASO, 2007). A pesquisadora se ampara em Giddens (1985) para explicar tal situação dentro da ideia da transferência da capital, que é aquela na qual ocorre a “ruptura e o ataque

deliberadamente sistemático às rotinas habitais da vida”, produzindo “um alto grau de ansiedade, uma eliminação de respostas socializadas associadas a segurança da administração do corpo e uma estrutura previsível da vida social”. Essa ideia pode ser exemplificada em crônica da escritora vilaboense Nice Monteiro Daher, que era adolescente na época:

Junto a tudo o triste rever dos caminhões enfileirados, esperando o alongar da manhã que começava em que eles carregariam o fim da visão nunca esquecida – a Mudança da Capital.

Nós adolescentes daquela época trazíamos no coração a angústia nunca esquecida também, procurando entender os passos dos homens que, para construir uma cidade, pisava tão agrestes, na sensibilidade da outra.

Sempre eu ali passava, imaginava que Vila Boa era uma velhinha abandonada, sentada nas escadas do Palácio, com as mãos trêmulas mergulhadas nos cabelos brancos, olhos chorosos que não queriam ver os caminhões levando pedaços do seu corpo transformado nos escombros, sobras de sua alma molhada de amargura.

Trouxeram tudo. Carteiras velhas de todas as escolas, mesas quebradas, famílias chorosas, corpos sofrendores carregando emoções nascidas na Cidade de Bartolomeu Bueno. Somente ficaram conosco as queridas Irmãs Dominicana e nossos lindos santos do Veiga Valle. (DAHER *apud* TAMASO, 2007: 103)

Com a transferência concluída, a cidade não po-

deria continuar no marasmo e esperar que sua “morte” fosse inevitável e posteriormente decretada. Foi justamente neste ambiente de ressentimento e situação crítica que a cidade conseguiu se reerguer, utilizando daquilo que os vilaboenses mais se orgulhavam: sua cultura e tradição. Para se valer dessa tradição, um intenso movimento de resgate histórico trouxe à tona personagens “silenciados” como foi o caso de Veiga Valle e suas obras.

A busca pelas raízes vilaboenses

O ressentimento dos vilaboenses pela espoliação sofrida com a transferência da capital foi um dos momentos mais decisivos de sua história. Isto se registrou principalmente devido à forma autoritária que a capital foi transferida, a conta-gotas, sendo que, a cada dia, uma surpresa ocorria, criando um certo sentimento de vazio. De acordo com Jaime Câmara, que morava na cidade na época da transferência: “a cidade traumatizou-se, sentiu-se chocada e ferida e em seus melindres, assim como se houvessem destruído algum de seus monumentos históricos ou que alguma de suas ruas antigas se visse destruída pela fúria de abalo sísmico”. (CÂMARA, 1979: 66)

Voltando ao pensamento de Pierre Ansart, o ressentimento viabiliza uma solidariedade coletiva que opera movimentos e conseqüentemente conduzem a ação (2001). Mas, para isso, seria necessária uma reflexão sobre os sentimentos e emoções que levaram a tal ressentimento, que pode ser: inveja, ciúme, o rancor, a maldade e o desejo de vingança. E o que mais se encaixa no caso da Cidade de Goiás foram a experiência de humilhação, experiência do medo e a experiência do amor-próprio ferido (ANSART, 2001). Sendo

assim, se mostra necessário observar com cuidado o papel daqueles que se pode chamar de “provocadores de ressentimento” que, no caso da transferência da capital em Goiás, seriam os membros do grupo chamado de antimudancista. A atitude deste grupo fica claro em outro ponto que se deve enfatizar, que segundo Ansart, “[...] não apenas os sentimentos e afetos dos indivíduos, mas, de forma complementar, as representações, as ideologias, os imaginários, as crenças (e, portanto, as religiões), os discursos, que presumimos desempenhar papel relevante no devir dos ressentimentos”. (ANSART, 2001: 20)

As lideranças do movimento contra a mudança ficaram conhecidas como antimudancistas. Segundo o jornalista Jaime Câmara (*apud* TAMASO, 2007: 94), conclamaram os vilaboenses para defender sua cidade e preservar sua tradição. O texto a seguir, apesar de extenso, merece a transcrição, pois revela um sentimento de luta, de pertencimento e uma ânsia de que a morte da cidade parecia ser eminente. O texto dizia:

Esta cidade é nossa. Aqui nasceram nossos filhos, aqui lhes constituímos o patrimônio material e cultural. A nós vilaboenses, os nossos antepassados no-la entregaram, para que construíssemos sua grandeza sobre o sacrifício que dormiu com eles, para sempre nos séculos.

[...] Ela nos foi entregue, não para que deixássemos que interesses políticos a arrazassem [sic], mas para que, imbuídos de uma coragem varonil, que é lícito esperar de nós, a defendêssemos à custa de qualquer sofrimento. (...) Se não nos levantarmos contra o despotismo da mudança é concorrermos para a morte de nossas tradições e de todo o nosso patrimônio cultural e material.

Ainda que fiquemos sozinhos nessa luta desigual, ainda que nos chamem de ridículos, ainda que nos chamem de interesseiros, ainda que sejamos espezinhados pelo poder discricionário dos donos do mando, lutemos para que nossos filhos não se envergonhem de nossa passividade. A nós nos cabe defender nossas tradições, nossas inteligências e nossa dignidade, porquê tudo devemos à generosa fertilidade dessa abençoada terra.

[...] Um povo culto não dobra a cerviz aos julgos de qualquer natureza, nem se acovarda às ameaças de qualquer espécie.

A mudança da Capital representa a paralização de todo nosso desenvolvimento, enfim a morte de nossa querida Vila Boa. (CÂMARA, 1973: 227 e 228)

A principal estratégia para minimizar o sentimento de perda e abandono era reverter a imagem da Cidade de Goiás, vinculada ao atraso, à insalubre e à degradação. Para isso, difundiu-se a ideia de que a cidade era o berço da cultura e a da intelectualidade goiana, a matriz geradora da história das tradições goianas. Foram, portanto, os antimudancistas que criaram uma nova imagem para a cidade, o que pode ser melhor compreendido a partir do conceito de imaginário: “Entende-se por imaginário um sistema de ideias e imagens de representação coletiva que os homens, em todas as épocas, construíram para si, dando sentido ao mundo” (PESAVENTO, 2004: 43). E é justamente este tipo de construção que foi feita na antiga Vila Boa.

Uma das primeiras tentativas para sensibilizar os vilaboenses para a sua história e tradição foi feita através do Comitê Pró-Goiás¹¹, quando o professor Luiz do

Couto chamou a cidade de “Panteon venerável, onde jazem filhos ilustres que, na política, na ciência, e nas armas ergueram muito alto o seu símbolo de gloriosas tradições e de um passado venerando e imorredouro” (Luiz do Couto, s.d. *apud* CÂMARA, 1973: 208). O professor ressalta aos vilaboenses “que essa era a sua glória, esse o seu orgulho, uma vez que até os forasteiros que a visitavam, não se cansavam de admirar-lhe o alto grau de civilização e cultura” (CÂMARA, 1973: 208). O Comitê Pró-Goiás não conseguiu reverter a mudança da capital, mas criou um novo imaginário para dar sentido identitário aos habitantes de Goiás.

Incentivar a preservação da tradição envolve iniciativas para criar os lugares de memória. De acordo com Pierre Nora, os lugares de memória surgem para se criar uma ideia de pertencimento, se tornar algo interno, psicológico. Afinal, a memória de uma pessoa, quando busca seu passado, é feita sob a perspectiva de algo que já passou e acaba usando o presente como principal referência. “A passagem de memória para história obrigou cada grupo a redefinir sua identidade pela revitalização de sua própria história” (NORA, 1993: 17). A Cidade de Goiás precisava de algo parecido para manter sua sobrevivência, já que foi desprovida de um de seus maiores referenciais simbólicos quando deixou de ser capital.

Nas pesquisas feitas nos jornais vilaboenses, a primeira vez que a imagem de cidade tradicional foi vinculada à Cidade de Goiás apareceu no *Correio Oficial*, em 24 de fevereiro de 1937, na reportagem de Guimarães Lima, denominada “Goiaz, cidade tradicional”. Neste artigo, o autor reconhece a importância de Goiânia, mas também dá dignidade à tradição da antiga capital. Como mostra parte do artigo:

[...] Goiaz e Goiânia dão-se mãos para o progresso vertiginoso da pátria Anhanguera. Elas

se entendem e se estimam. Porque, se Goiânia é filha do patriotismo, Goiaz é filha da tradição.

[...] Efetivamente Goiaz como nossas primitivas cidades, não foi construída de acordo com os planos da urbanização. Não obstante a isso, ela será sempre uma terra querida. Ontem teve seu apogeu; hoje, tem a sua encantadora tradição. (CORREIO OFFICIAL, Cidade de Goiás, 24 de fevereiro de 1937: 1)

A discussão entre mudancistas e antimudancistas reverberava no cotidiano da imprensa vilaboense. Quando a mudança se tornou inevitável, os artigos da imprensa vilaboense vislumbraram duas perspectivas para o futuro da cidade. A primeira era inserir o município nas políticas de desenvolvimento nacional. Já a segunda estimulava a ideia da Cidade de Goiás enquanto pioneira e depositária da tradição do Estado (GOMIDE, 1999).

No jornal *Cidade de Goiaz*¹², se encontravam as principais representações dessa busca pela tradição vilaboense. Foi ele que garantiu a presença da imprensa na cidade e fez um importante papel de estimular os vilaboenses a não perderem a esperança, o otimismo e a autoestima. “Não poderia esmorecer, nem demonstrar abatimento. Havia que conservar a altivez dada pela diferença originária”. Para esta função, o jornal contava com nomes importantes da intelectualidade, política e artística da época, tais como: Octo Marques, Nice Monteiro, Luiz do Couto, Goiás do Couto, João Perillo, José Saddi e Garibaldi Rizzo (TAMASO, 2007: 97).

Já na sua primeira edição, em 16 de junho de 1938, parte das notícias já colocavam em destaque a importância da cidade devido ao fato de aglutinar a intelectualidade e ser o berço da cultura goiana. Isto se pôde destacar especificamente em duas reportagens: a primeira do editor do jornal, Goiás do Couto, e a segunda de Nice Monteiro, que

reforçam a ideia da cidade como berço da cultura goiana. No texto de Nice Monteiro:

Bom dia, “Cidade de Goiaz”

[...] Goiaz não podia continuar sem um jornal que a irmanasse às outras cidades cultas do Estado. O descaso em que marchava a imprensa em nossa cidade, contrastava, singularmente, com a aureola de centro de intelectualidade adquirida através dos tempos pelos mérito de grandes inteligências que aqui se formaram.

[...] Quando a cidade de Goiaz se vê desprovida de um de seus fatores de progresso, há um desabrochar de esforço que faz surgir, do deserto que o pessimismo nos traz, um abencerragem do ideal, estimulado naquele pensamento de Ingenieros: “somente aqueles que ousam cravar sua pupila no sol sem temer a cegueira, poder ver sua luz pela frente”. (CIDADE DE GOIAZ, 19 de junho de 1938: 01)

Na íntegra do texto, Nice Monteiro ainda lamenta a mudança da Banda de Música da Polícia, mas fica evidente que jornal tinha como uma das principais pretensões minimizar a sensação de tristeza e ressentimento, trazendo um novo ânimo para cidade, ao mostrar a sua importância como centro intelectual, quando se refere “a aureola de centro de intelectualidade”. Algo incomum até aquele momento.

A cidade de Goiás, em vários momentos, foi descrita por suas belezas naturais, por suas festas religiosas, por seu simbolismo e importância como capital do Estado. Mas, é a partir da transferência da capital que se enfatiza a sua importância como berço da cultura goiana. Um dos primeiros relatos, nesse sentido, foi uma publicação do jornal Cidade de Goiaz, numa

pequena nota sobre o aniversário da cidade que completava 222 anos, quando faz a seguinte homenagem: “Completando, portanto, hoje 222 anos da descoberta de Goiás, rendemos, nestas linhas, a nossa homenagem a Cidade, berço da civilização e cultura do nosso Estado”. (CIDADE DE GOIAZ, 26 de julho de 1939: 1)

Nas pesquisas em jornais, a primeira manifestação encontrada referindo a Cidade de Goiás como monumento histórico foi num embate entre os jornalistas do *Cidade de Goiás*, D. L. de Sant’anna e Lacerda de Athayde, em 1939. Ao saber que Lacerda de Athayde solicitou a Pedro Ludovico que lavrasse um decreto considerando a Cidade de Goiás como Monumento Histórico do Estado, Sant’Anna faz um longo artigo acusando Athayde de “um enamorado da nossa terra¹³” e continua o artigo explicando que “a categoria de Monumento histórico dá-nos a ideia de intangibilidade”, que a cidade não precisava de tal elevação, uma vez que “a Cidade de Goiás precisava sentir as influências do modernismo, engrandecer-se mais, reconstruir-se”. Alegava-se que este tipo de coisa faria a cidade parar no tempo e que o caminho deveria ser outro. E encerra dizendo que “as nossas tradições constituem um patrimonio moral, todavia cultivar as tradições não significa estacionar. Por isso saberemos cultua-las, prosseguindo: PARA FRENTE E PARA O ALTO” (CIDADE DE GOIAZ, 20 de agosto de 1939: 1).

A resposta de Lacerda de Athayde foi publicada em dois números em um longo artigo intitulado *Goiás, cidade histórica do Brasil*

[...] A minha intenção teve como único fim elevar à altura que merece esse torrão sagrado, donde se geraram as maiores glórias históricas deste Estado donde se irradiaram todas as outras cidades e donde saíram os

maiores talentos que não só glorificaram Goiás como também o Brasil.

[...] Colocar uma corôa histórica sobre uma cidade que merece, não é entravar o seu progresso, não é diminuí-la, ao contrário é perpetuá-la perante os olhos de todos os brasileiros.

[...] O decreto ainda não foi publicado e portanto o Sr. D. L. Santana foi muito precipitado nas suas apreciações que só serviram para causar ressentimentos perante as almas bem intencionadas que sonham ver essa terra de poesias, de bondades e de glórias como: - CIDADE HISTÓRICA DO BRASIL. (CIDADE DE GOIAZ, 02 de setembro de 1939: 1 e 4)

No número seguinte, o próprio jornal teve que se pronunciar e dar por encerrada a rusga entre D. L. de Sant’anna e Lacerda de Athayde, esclarecendo a posição de cada um deles e que o jornal só tomaria uma posição depois que o decreto fosse publicado: “Esperemo-lo para estudá-lo, visto ser, tudo que dissermos por agora sobre êle, inoportuno, prematuro, a priorístico, exteril”. O decreto para elevar a cidade a “Monumento Histórico do Estado” não foi publicado, mas a ideia e a campanha continuaram, o jornal da *Cidade de Goiás* teve um importante papel nessa divulgação e incentivo.

Muitas vezes, tradições que parecem ou são consideradas antigas, na verdade, são recentes ou às vezes são inventadas. De acordo com Eric Hobsbawm e Terence Ranger, se entende por “tradição inventada”

[...] um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácita ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e

normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente: uma continuidade em relação ao passado. Aliás, sempre que possível, tenta-se estabelecer continuidade com o passado histórico apropriado. (HOBBSAWN; RANGER, 2008: 9)

“Inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição” para se ter “uma continuidade em relação ao passado” foi o que propiciou buscar a “tradição vilaboense”. Na medida em que se tem uma referência a um determinado passado histórico, essas tradições inventadas devem ser vistas como reações a novas situações. No caso de Goiás, esse algo novo foi a mudança da capital, que acabou destituindo ou debilitando a sociedade com a perda de referencial simbólico valorizado socialmente. Para contornar a situação, uma nova tradição é inventada já que “sempre se pode buscar no passado os elementos para inventar as tradições” (HOBBSAWN; RANGER, 2008, p. 14) e foi o que a sociedade vilaboense fez.

A (re) valorização de Veiga Valle e suas obras na busca das tradições vilaboenses

Na busca pela tradição vilaboense, Veiga Valle foi um dos personagens resgatados com a finalidade de enfatizar que a cidade desde o século XIX já tinha um ambiente artístico e cultural bem mais desenvolvido e diversificado que outras regiões da província. Depois de tantas discussões na imprensa local, a partir dos anos 40, a valorização das tradições vilaboenses e a imagem da cidade como berço da cultura vai se consolidando cada vez mais.

Em 1940, chega à Cidade de Goiás, a serviço do SPHAN, o pintor e restaurador João José Rescala¹⁴, para

fazer um inventário dos bens artísticos da cidade, catalogando imóveis públicos e civis, possíveis candidatos a monumentos históricos.

Em depoimento para a *Revista Goiana de Artes*¹⁵, em dezembro 1982, João José Rescala narra que iniciou catalogando a “parte arquitetônica da cidade, anotando as mais antigas, as igrejas” e justamente nas igrejas passou observar que algumas esculturas eram muito semelhantes, “indicando ter sido feitas por um artista só”. Ele foi em busca de informações sobre o artista e, por meio de um dos descendentes e do então prefeito, Dr. Edilberto Veiga, descobre que as imagens eram de autoria de Veiga Valle. Conversando com vários outros descendentes, descobriu um artista completamente desconhecido, “nem o povo do lugar sabia quem era Veiga Valle. No Brasil não havia conhecimento da existência deste artista goiano”. (RESCALA, 1982)

Para que os vilaboenses pudessem ter conhecimento das obras de Veiga Valle, João José Rescala, com o apoio do prefeito Edilberto Veiga, organizou a primeira exposição das obras de Veiga Valle na Sucursal do Liceu de Goiás em março de 1940. Para a exposição, algumas imagens foram retiradas das igrejas e outras foram cedidas por particulares.

O jornal a *Cidade de Goiaz*, dias depois, lança uma nota sobre a exposição, já colocando Veiga Valle como um grande artista da região, mas reconhecendo que ele vivia no esquecimento. De acordo com a reportagem:

José da Veiga Valle

Realizou-se, no dia 30 p.p., a exposição retrospectiva de alguns trabalhos do maior artista do cinzel, que o nosso Estado já teve em todos os tempos, José da Veiga Valle, cujo nome permanecia no esquecimento, mas graças a inteligência brilhante do pintor J.

Rescala, fez com que a cidade reerguesse a sua memória á altura a que tem direito.

As suas obras que na escultura ou nas artes plásticas feita a mais de um século, encheu de admiração os grandes conhecedores da arte. [...] (CIDADE DE GOIAZ, 21 de abril de 1940: 1)

As primeiras informações que se tem sobre a vida e a obra e de Veiga Valle foram recolhidas por João José Rescala nos arquivos da cidade, integradas ao seu relatório¹⁶ (no Anexo 1, consta o relatório na íntegra) para o SPHAN. No relatório, ele trouxe informações biográficas e explicações sobre a produção e qualidade de suas obras. Em sua avaliação:

A visita de Rescala à Cidade de Goiás foi importante para reforçar e valorizar a tradição vilaboense. O seu feito foi ter quebrado o silêncio sobre Veiga Valle, apresentando-o como artista à sociedade, oferecendo aos vilaboenses um trunfo para reivindicarem o título de “berço da cultura goiana”. Com João José Rescala, Veiga Valle “renasce” como artista. Sua obra passa a ser imprescindível para as raízes vilaboenses.

No ano de 1942, um membro do Departamento Administrativo do Estado de Goyaz, Moisés Costa Gomes, fez um parecer em processo da Interventoria Federal para que se concedesse um empréstimo à Cidade de Goiás sugerindo ao presidente Getúlio Vargas a “elevação de Goiás a Monumento Histórico”. (TAMASO, 2007: 120)

Após a visita de Rescala e a Exposição das peças de Veiga Valle, reacendeu na imprensa local o debate sobre a conveniência de a cidade tornar-se patrimônio histórico. O jornal *O Repórter*, de Uberlândia, publicou, em 30 de janeiro de 1943, um artigo escrito por Pedro Bernardo Guimarães, intitulado “Vila Bôa – Monumento Historico”. O jornal *Cidade de Goiaz* se diz “contrário à sugestão de tornar a velha capital um monumento histórico”, mas “não

podemos nos furtar ao dever de agradecer quem usou de tão desvanecedoras palavras sobre a terra de Anhangueira”. No artigo reproduzido na íntegra pelo jornal *Cidade de Goiás*, é feita uma série de apontamentos sobre a arquitetura e a história da cidade, além de várias comparações da cidade com Ouro Preto, que o destino de “Vila Boa” deveria ser o mesmo, ser reconhecida como Monumento Histórico, como mostra parte da reportagem:

[...] Como Ouro Preto, considerado monumento histórico em gesto de reconhecimento do presidente Vargas, para conservar suas capelas unguidas de seus castelos de granito, também Vila Bôa terá o mesmo galardão da gente sentimental de Goiás.

[...] Porque dar a Vila Bôa o reconhecimento de monumento histórico, é fixar na expressão de um símbolo emocionante do sentimento patricio e (*ilegível*) de gratidão na síntese de um núcleo que serviu de vértice a concepção realizadora dos heroicos fundadores de Goiás (CIDADE DE GOIAZ, 11 de abril de 1943: 1).

Para muitos intelectuais vilaboenses, a cidade, reconhecida como Monumento Histórico, voltaria a ser valorizada na sociedade goiana. Segundo François Choay, “monumento, vem do latim *monumentum*: advertir, lembrar. Traz emoção, toca, evoca uma memória” (CHOAY, 2001). O monumento não é criado e já pensado nessa função, pois são as pessoas que lhe empregam tal função. Neste sentido, os argumentos para o reconhecimento do centro histórico da cidade de Goiás levavam em conta os seguintes aspectos: políticos, sendo a primeira capital; arquitetônicos, com as igrejas, algumas casas e órgãos do governo; culturais, com o berço da cultura goiana, devido sua literatura, teatro e música;

e estéticos, que no caso seriam representados nas obras de Veiga Valle.

A Cidade de Goiás se encaixava bem na perspectiva de tombamento do SPHAN em priorizar o período colonial e o barroco, já que a maioria da arquitetura do centro histórico da cidade era colonial e as obras sacras de Veiga Valle eram consideradas barrocas.

Somente em 1948 é que o SPHAN mandou um novo funcionário à cidade, o arquiteto Edgar Jacintho da Silva, para fotografar as principais igrejas, casas e monumentos públicos. O trabalho feito por Rescala anos antes foi fundamental para os estudos prévios, inclusive sendo uma das recomendações feitas para Edgar Jacintho antes de iniciar seus trabalhos (TAMASO, 2007). No seu relatório prévio de Edgar Jacintho para o SPHAN, foram observadas as características tradicionais que predominavam na arquitetura da cidade e a descrição dos monumentos de maior importância, o Chafariz da Boa Morte, a Antiga Casa de Câmara e Cadeia¹⁷, a Igreja da Nossa da Abadia e o Palácio do Conde dos Arcos.

Não ocorreu o tombamento histórico de toda a cidade como queriam muitos vilaboenses na época. Mas, seguindo a orientação de Alcides da Rocha Miranda, que era o Chefe da Seção de Arte da Divisão de Estudos e Tombamento (DET), algumas igrejas, conjuntos paisagísticos e uma peça de Veiga Valle, também fossem incluídos no Livro do Tombo (TAMASO, 2007). Já no final do mesmo ano de 1948, iniciou-se a deliberação dos tombamentos para a inscrição nos Livros do Tombo. Porém, os tombamentos ocorreram formalmente pelo SPHAN durante a década de 1950 e, neste período, foram tombadas pelo órgão: a Igreja de São Francisco de Paula, Igreja de Nossa Senhora do Rosário, Igreja de Nossa Senhora do Carmo, Igreja de Nossa d'Abadia, Igreja da Boa Morte, Acervo Arquitetônico e Paisagístico do Antigo Largo do Chafariz, Acervo Arquitetônico e Paisagístico da

Antiga Rua da Fundação, Antiga Casa de Câmara e Cadeia, Antigo Palácio dos Governadores (incluindo um brasão real e dois bustos) e uma imagem de Nossa Senhora do Rosário, de Veiga Valle.

A fase que corresponde aos estudos para os primeiros tombamentos foi de muita relevância para que se firmasse a ideia de que Veiga Valle era o principal nome da arte goiana do século XIX, principalmente por uma de suas peças ter sido tombada. Com isso, a cada dia ele se tornava uma figura indispensável para representar a tradição vilaboense.

Considerações finais

Com a transferência do capital da Cidade de Goiás para Goiânia, os vilaboenses perderam o que eles tinham de mais importante, o prestígio de ser o centro político do estado, o que causou um ressentimento na população. Para isso, o estudo da memória se mostrou uma peça chave para a compreensão do período e das atitudes dos chamados antimudancistas. Segundo Le Goff, “as sociedades cuja memória social sobretudo oral ou que estão em vias de construir uma memória escrita que melhor permitem compreender esta luta pela dominação da recordação e da tradição, esta manifestação da memória” (LE GOFF, 1990: 476) e tal manifestação se viu muito presente nas publicações do grupo antimudancista pois eles foram os principais alimentadores do ressentimento causado pela transferência da capital. Os próprios relatos demonstrados, estão carregados de angústia, medo e raiva, afinal a memória individual é construída a partir de uma memória coletiva (HALBWACHS, 2004).

Seria impossível conceber o problema da localiza-

ção e evocação da lembrança se não tiver como ponto de partida os quadros sociais que serviram de ponto de reconstrução da memória. Ela pode se diferenciar de pessoa para pessoa, acaba dependendo muito da constância e importância que o grupo que está inserido deu a determinado fato e é justamente neste convívio que a memória é reconhecida ou reconstruída (HALBWA-CHS, 2004). E foi justamente nesse processo de reconhecimento e reconstrução da tradição vilaboense que a elite cultural, que naquele momento tinha como principal representação o grupo antimudancista, inicia uma busca por suas representações históricas e culturais.

Sendo assim, os vilaboenses deveriam buscar o reconhecimento em outros elementos para que a cidade continuasse tendo a sua importância. Para isso, os membros da elite cultural buscaram por suas raízes, colocando a Cidade de Goiás como o “berço da cultura goiana”. O fato de Veiga Valle ter sido um membro da elite goiana no século XIX e ainda ter descendentes influentes na política vilaboense à época, como o Dr. Edilberto Veiga (bisneto do artista), facilitou a sua visibilidade. Inclusive, Veiga era prefeito em 1940, quando foi efetivada a primeira exposição das obras de Veiga Valle, a partir de levantamento de José Rescala. Nessa perspectiva, as peças de Veiga Valle se tornam imprescindíveis para o resgate da tradição vilaboense e para legitimar a representação do berço da cultura goiana, pois teria na figura de Veiga Valle e suas obras mais uma demonstração do avanço e destaque cultural que a cidade queria passar, onde no século XIX a cidade teve um artista que tem sua obra descrita como “genial”, ou como nomeou frei Confaloni “o Fra Angelico brasileiro” (CURADO in RENOVAÇÃO, janeiro de 1955:28)

NOTAS

CAPÍTULO 1

1 Mestre e doutorando em História pela Universidade Federal do Paraná (UFPR). Membro discente do Núcleo de Estudos Mediterrânicos (NEMED) da UFPR e bolsista CNPq.

2 E igualmente destinatário de uma única carta que integra as *Epistulae ex Ponto*. Nela, vemos a inserção da *clementia* como conselho ao jovem rei, cuja tarefa, enquanto tal, é socorrer aqueles que caíram em desgraça (Ovid. *Pont.* II, 9, 5). O filósofo Sêneca dará, décadas depois, definição semelhante ao príncipe que deverá fazer da clemência sua virtude pessoal. Cf. *De clementia*, II, 5, 4-5 (versão Préchac).

3 Assim como condenar, pois a *Ars Amatoria*, segundo consenso dos intérpretes de Ovídio, certamente foi uma das razões não tão imediatas de sua rejeição, conforme veremos na segunda parte do trabalho.

4 Permissão para escrever e nomear destinatários reforça o argumento de Ovídio a favor da clemência de Augusto, igualmente.

5 Tradução do latim para o espanhol por M. Asunción Sánchez Manzano.

6 Os protagonistas mais destacados do sangrento assassinato de César, expulsos de Roma pela fúria popular e reunidos numa facção chamada de “*liberatores*”, aqueles que libertaram a República da tirania do ditador. Foram derrotados por Antônio e Otaviano na Batalha de Filipos, em 42 a.C.

7 Não Pompeu Magno, mas seu filho, Sexto Pompeu, intitulado “Filho de Netuno” por manter sob seu controle uma expressiva parte da frota militar romana ancorada no litoral da Sicília, ilha que estabeleceu como seu quartel general. Manteve obstinada resistência ao triunvirato de Otaviano, Lépido e Antônio, quando a aliança entre os três ainda se mantinha, mas foi logo depois derrotado e executado.

- 8 Tradução do latim para o português de Leopoldo Pereira.
- 9 No caso, os Principados de Nerva e Trajano (96-117 d.C.).
- 10 O que facilmente se verifica na recepção das guerras civis na poética e filosofia romanas durante o séc. I d.C.. Os conflitos civis da República Tardia deixaram, nesse sentido, marcas permanentes no modo como os romanos pensavam a política pelo temor de que novos conflitos viessem a eclodir. A ideia da possível dissolução da *pax romana* pode ser vista em Sêneca (*De clementia*, III, 2, 1-2). Já Lucano, em sua *Farsália*, transformou a guerra civil entre César e Pompeu num épico inacabado.
- 11 Augusto mantinha-se como o comandante-em-chefe de todas as vinte e oito legiões estacionadas nas províncias ainda pouco pacificadas. Os comandos militares de cada uma delas eram submetidos, igualmente, à aprovação do príncipe, além da Guarda Pretoriana, criada para ser a guarda pessoal de Augusto.
- 12 Não deixa de haver, inclusive, delineamentos religiosos que se confundem com a política, algo típico no mundo romano. A partir de Augusto, a cunhagem de moedas estabelece a *imago* do *princeps* como regra iconográfica, associada a um conjunto de virtudes políticas que consolidaram o que chamamos, atualmente, de culto imperial, a *clementia*, naturalmente, uma delas.
- 13 Por isso, deve ser feita uma distinção necessária entre os termos *imperator* e *princeps* que, na linguagem corrente, convergem para a figura do soberano de Roma, mas que possuem diferenças conceituais importantes. A princípio, o primeiro termo designava um comandante militar vitorioso em combate, aclamado por seus soldados. Já o segundo remete à função civil de primeiro entre os senadores.
- 14 Daí a origem da terminologia usada nos dias atuais para estabelecer uma possível periodização para a história de Roma. O Principado, designando a época dos impera-

dores, em contraste com a República anterior a Augusto e à monarquia dos tempos primitivos.

15 Tradução do latim para o inglês de P. A. Brunt e J. M. Moore.

16 A clemência está no âmago de uma das máximas mais famosas de Virgílio sobre a missão dos romanos: manter a paz, poupar os vencidos e debelar os soberbos. Cf. Virg. *En.* 6.836.

17 Paulo Fábio Máximo foi senador romano e proeminente figura nos últimos anos de Augusto por sua destacada trajetória política e militar. Foi legado de Augusto na Hispânia e na Ásia e casou-se com Márcia, prima-irmã de Augusto e amiga muito próxima de Fábica, a esposa de Ovídio. Exerceu o consulado no ano 11 d.C. e parece ter sido um fiel apoiador de Póstumo Agripa, o neto de Augusto que se encontrava exilado, apenas um dos múltiplos expurgos internos de membros da casa Júlio-Claudiana. Nesse sentido, a relegação de Ovídio pode ter alguma relação indireta com caso. Fábio morreu no mesmo ano que Augusto, 14 d.C., o que privou Ovídio de sua ajuda.

18 Iniciou-se em fins de 8 d.C..

19 Todas as demais passagens extraídas das *Epistulae ex Ponto* são de tradução de Geraldo José Albino.

20 Rei mítico que alimentava seus leões com carne humana.

21 O pai de Agamenon e Menelau, respectivos reis de Micenas e Esparta que lideraram a expedição grega contra Tróia, segundo a tradição homérica. Atreu se tornou lendário por sua brutalidade, pois não hesitou em assassinar seu sobrinho e servir a carne do cadáver ao pai, seu irmão Tiestes.

22 As informações sobre a vida e a carreira de Grecino são muito mais exíguas que as de Fábio Máximo. Era membro da *gens Pomponia* e obteve sua elevação durante

o governo de Augusto, ao que tudo indica.

23 Poeta e dramaturgo de reconhecido talento nos tempos de Augusto. Contudo, nenhuma de suas obras sobreviveu até o presente.

24 O Capitólio era uma das sete colinas de Roma e abrigava o templo e Júpiter, a maior divindade protetora do povo romano. Logo, era natural que fosse, por seu caráter sagrado, a mais importante. Contudo, Augusto estabeleceu sua *domus* no monte Palatino, o que tornou esta localização igualmente central durante o Principado.

CAPÍTULO 2

1 Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás, orientado pela Professora Doutora Ana Teresa Marques Gonçalves, e bolsista CAPES.

E-mail: rodrigo.sm.oliveira@gmail.com

2 O termo “elite” é bastante abrangente, inclusive transformado em conceito atemporal na eleição e identificação de um grupo em destaque e poderoso. Mesmo que não voltada para a História Antiga, nos apropriamos da explicação de Norberto Bobbio (1986, p.391): “Não obstante as divergências que dividem os defensores da teoria das Elites, pode-se indicar, a título de conclusão, alguns traços comuns que servem para distinguir esta teoria, que há dezenas de anos representa, com sucesso alternado, uma tendência constante na ciência política: 1) em toda sociedade organizada, as relações entre indivíduos ou grupos que a caracterizam são relações de desigualdade; 2) a causa principal da desigualdade está na distribuição desigual do poder [...]; 3) entre as várias formas de poder, a mais determinante é o poder político; 4) aqueles que detêm o

poder, especialmente o poder político, ou seja, a classe política propriamente dita, são sempre uma minoria; 5) uma das causas principais por que uma minoria consegue dominar um número bem maior de pessoas está no fato de que os membros da classe política, sendo poucos e tendo interesses em comum, têm ligames entre si e são solidários pelo menos na manutenção das regras do jogo [...]; um regime se diferencia de outro na base do modo diferente como as Elites surgem, desenvolvem-se e decaem, na base da forma diferente com que exercem o poder...”

3 Latim: “*nostra vero aetas cum rem publicam sicut picturam accepisset egregiam, sed iam evanescentem vetustate, no modo eam coloribus isdem quibus fuerat renovare neglexit, sed ne id quidem curavit ut formam saltem eius et extrema tamquam liniamenta servaret.*” (Biblioteca Tevbenerianae Hvivs Temporis – redator: Günther Christian Hansen, 1969)

4 Como apresenta Greg Woolf: “Um tribuno chamado Marco Lívio Druso tinha proposto um programa político abrangente destinado a sanar as desavenças políticas criadas pelas propostas e assassinato dos Graco e de Saturnino. Era um plano ambicioso, que pretendia conduzir trezentos equestres ao Senado, a fim de abrandar as relações em seu interior, além de um grande programa de colonização.” (2017, p.153). Uma das propostas era estender a cidadania aos povos italianos, o que foi realizado ao final dos conflitos.

5 Latim: “*Cum illo ego te dominandi cupiditate conferre possum, ceteris vero rebus nullo modo comparandus es.*” (versão LOEB, p.168)

6 “... por decreto do Senado foi-me conferido o título de Augusto e a minha porta ficou enfeitada com louro em nome do Estado, uma coroa cívica foi posta e na cúria Júlia, foram

colocados um escudo de ouro e uma inscrição para certificar que aquele escudo áureo me fora oferecido pelo Senado e pelo povo de Roma devido ao meu valor, minha clemência, minha justiça e piedade...” (OTÁVIO, *Res Gestae*, 34)

CAPÍTULO 3

1 Doutoranda em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás, bolsista Capes. Está sob orientação da Profa. Dra. Ana Teresa Marques Gonçalves.

2 De acordo com Norberto Luiz Guarinello, a construção do que se compreende por História Antiga passou e passa por um processo de identificação, de silenciamento, de seleção e de divulgação: “todas as formas produzem, ao mesmo tempo, memória e esquecimento, visibilidade e invisibilidade” (GUARINELLO, 2003: 50).

3 Para Cícero: “quanto ao espírito da rivalidade, a significação da palavra é dúbia, se prende ao vício e ao louvor. Portanto imitar a virtude de outro nome é ser êmulo” (Cícero. *Tusculanas*, 4, 8, 17). E, de acordo com o autor João Oliva Neto, tal técnica consistia na reprodução de um fragmento, um verso, ou da ideia de outro autor, de maneira que o leitor e o ouvinte pudessem identificar a proveniência dos mesmos (OLIVA NETO, 1996: 13).

CAPÍTULO 4

1 Doutorando em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás, sob a orientação da Profa. Dra. Ana Teresa Marques Gonçalves. Bolsista Capes. E-mail: macsuelber@hotmail.com

2 O jovem *Gaius Otavius Turinus* adotou o nome de *Gaius*

Julius Caesar após a morte de seu pai adotivo, Júlio César. De acordo com Werner Eck (2007: 10), “a denominação adicional “*Octavianus*”, que teria sido habitual em um caso de adoção como a sua, nunca foi usada pelo próprio Otávio, pois teria apontado com clareza para suas modestas origens”. Como em 44 a.C. Otávio passou a adotar o mesmo nome de seu pai adotivo, alguns historiadores optaram por chamá-lo nesse período como Otaviano, com o propósito de diferenciação. Deste modo, neste texto também nos utilizamos do nome Otaviano para tratar dos acontecimentos que se desenrolaram no ano de 29 a.C.

3 Na batalha próxima ao promontório de Ácio, na Grécia, Otaviano conseguiu vencer, mas não conseguiu impedir a fuga de Marco Antônio e Cleópatra para o Egito. Em 30 a.C. Otaviano invadiu o Egito. Em 1º de agosto deu-se o último confronto com Antônio, em Alexandria, onde após a derrota Antônio se suicidou. Cleópatra foi capturada, mas também se suicidou.

4 Sexto Pompeu, filho de Pompeu, o Grande, foi derrotado por Otaviano na batalha de Nauloco, em 36 a.C.

5 A expressão *damnatio memoriae* é uma invenção moderna; no entanto, pode-se dizer que a ideia existia na Antiguidade, pois a expressão *memoria damnata* aparece nos processos de acusados de traição (HEDRICK, 2000: 94).

6 De acordo com Lange (2009: 137), “provavelmente o primeiro apagamento por razões políticas em Roma foi de fato Antônio em 30 a.C.”.

7 De acordo com Ana Teresa M. Gonçalves (2013: 210), “apagar qualquer referência ao morto era como deixar o seu cadáver insepulto, uma das piores coisas que poderia ocorrer com os mortos, pois sua alma ficaria sem porto, sem direção. Eliminar as imagens era eliminar a possibilidade de relembrar o original. Por isso, a *damnatio memoriae* era um castigo tão temível no mundo romano”.

8 “Acolher o mau exemplo de Antônio também era importante, pois ensinava futuros líderes do que não deveriam fazer como detentores do Estado. Otaviano, enquanto isso, continuou como um exemplo de excelente governante, contrastando sua imagem com a de seu rival e, com isso aumentando seu prestígio. O mau exemplo e o bom exemplo, respectivamente, eram necessários e, por isso, foram estabelecidos” (GONÇALVES; OLIVEIRA, 2016: 273).

9 *Argiletum* era a principal via de acesso que conectava a praça central do Fórum e Suburra, passando entre a Cúria Julia e a Basílica Emília, antes da construção dos Fóruns Imperiais.

10 Mary Beard (2007:101) esclarece que: “Essencialmente, o método que foi adotado no rastreamento da rota é o de conectar os pontos, ou seja, traçar todas as dispersas referências topográficas a pontos em qualquer procissão triunfal, em qualquer período e em qualquer autor, e depois desenhar uma linha entre eles, partindo do pressuposto de que o triunfo tomou uma única rota ortodoxa ao longo da história romana, apesar da mudança dos monumentos da cidade e de outros prédios novos”.

11 O Circo Flamínio era uma praça pública construída por *C. Flaminius*, Censor em 221 a.C. no sul do *Campus Martius*. A praça era diferente, em todos os sentidos, de um Circo propriamente dito. Foi o cenário para os triunfos, onde os despojos foram exibidos nos dias anteriores à cerimônia real, e provavelmente todas as grandes pompas passaram pelo circo como parte de sua rota (RICHARDSON, 1992: 81).

12 Seu nome deriva provavelmente de sua função original de mercado de vegetais, embora seja estranhamente localizado para um mercado de frutas e vegetais. No período para o qual temos provas era muito pequeno, apertado entre o Fórum Boário de um lado e edifícios do Circo Flamínio do outro. No leste, o fórum estava limitado pela base

do Capitólio (RICHARDSON, 1992: 164-165).

13 Área entre o *Forum Romanum* e o *Forum Boarium*. O nome é certamente muito antigo e foi de origem misteriosa para os romanos do período histórico (RICHARDSON, 1992: 406-407).

14 Não há provas de que tenha sido sempre o mercado de gado de Roma, como é frequentemente afirmado. Isso teria exigido um espaço aberto de fácil acesso e abundante água fresca, e o *Campus Martius* sempre teria sido mais adequado para isso. Seu nome deriva, provavelmente, da estátua de bronze de um boi que se acredita marcar o começo do *pomerium* de Rômulo (RICHARDSON, 1992: 162-163).

15 Local utilizado para corridas de bigas e quadrigas, o *Circus Maximus* era o mais antigo e maior circo de Roma.

16 *Rostra* era o nome dado às plataformas destinadas aos oradores. Seu nome deriva do termo em latim *rostra* (plural de *rostrum*) que designava os esporões de barcos que geralmente eram dispostos em frente destas plataformas.

17 Não se sabe com certeza a localização deste arco no Fórum Romano e os autores divergem quanto a isso, de modo que alguns chegam mesmo a duvidar se tal arco foi realmente construído, pois sabemos que ele foi votado pelo Senado, mas não temos referências sobre sua consagração. Outros autores acreditam que ele foi construído entre o templo de César e o templo de Castor e Pólux, mas que depois teria dado lugar, dez anos mais tarde, ao arco triplo em homenagem à volta dos estandartes que estavam em poder dos partos. Há quem defenda que o arco de 29 a.C. estaria de um lado do templo de César e o arco de 19 a.C. ocuparia o outro lado do templo.

18 Local no qual eram arquivados os registros oficiais de Roma, como leis, decretos, tratados promulgados pelos magistrados e outros arquivos.

19 Os primeiros anfiteatros eram de madeira e o primeiro anfiteatro de pedra, construído em Roma, foi erguido por volta de 29 a.C., por *Statilius Taurus* no *Campus Martius*.

20 De acordo com Vitruvius, autor do único tratado sobre Arquitetura escrito na Antiguidade a chegar a nossos dias, o *De Architectura*, dedicado a Otávio Augusto e publicado provavelmente em 27 a.C., o fato de se apresentarem jogos de gladiadores nos fóruns é a explicação para as diferenças nas regras construtivas entre os fóruns gregos (Ágoras) e os fóruns romanos (VITRÚVIO. *Tratado de Arquitetura*, V. 1. 1).

21 É provável que tenha sido construído no começo da República. O templo continha o tesouro do estado, o *Aerarium Populi Romani* ou *Aerarium Saturni*.

22 De acordo com a tradição, o templo de Vesta foi construído pela primeira vez por Numa Pompílio, fundador da ordem das Vestais.

23 Edifício no qual se reuniam os Senadores.

24 Pequeno edifício que ficava do lado leste do Fórum *Romanum* entre a Via Sacra e o Templo de Vesta. Teria sido construído por Numa, que vivia nele ou o usava como sede. Também se diz que foi a casa do *Pontifex Maximus*, embora no período histórico ninguém poderia ter vivido na Régia, pois era um *templum* consagrado contendo *sacraria*. A casa real do *Pontifex Maximus* era provavelmente a *Domus Publica*, ligada ao *Atrium Vestae* (RICHARDSON, 1992: 328).

25 As basílicas serviam especialmente como salas de negócios, os lugares onde os banqueiros montaram suas mesas e coisas do gênero. Local privilegiado para a realização de tribunais. O espaço livre fornecido pelas basílicas estimulou a expansão de seu uso (RICHARDSON, 1992: 50).

26 A única prisão pública de Roma. Não era um lugar de longa prisão, simplesmente um lugar de detenção, e especialmente o lugar onde os condenados de crimes capitais foram executados.

27 As datas dadas para esta moeda são debatidas, pois a data de 36 a.C. é inconsistente com os títulos consulares no reverso, visto que o segundo consulado de Otaviano foi no ano de 33 a.C.

28 Com quatro colunas frontais.

29 Com seis colunas frontais.

30 Era a antecâmara do templo que antecedia a cela.

31 Era a estrutura central do templo, na qual ficava a estátua da divindade.

32 De acordo com Gilbert Gorski e James Packer (2015: 86), durante o governo de Otaviano, o templo passou por três estágios. No primeiro, uma escada paralela a cada lado do pódio levava à plataforma do orador. O nicho semicircular no centro do pódio emoldurou um altar, e uma escada central levou desde o pódio ao pórtico e à cela. No segundo período, Otaviano ampliou o pódio, moveu as escadas do pódio para as extremidades da fachada da Rostra, fechou o nicho do altar e instalou os esporões dos navios da batalha em Ácio. Na terceira fase, uma arcada de um andar emoldurou os lados e a parte de trás do templo.

33 A Cúria Hostília teria sido construída por Túlio Hostílio, juntamente com a área de votação (*Comitium*) para a primeira assembleia popular de Roma. Em 81 a.C. foi reconstruída por Sula. Em 52 a.C., Fausto Sula restaurou a Cúria. Alguns anos mais tarde foi novamente demolida e no início de 44 a.C. o Senado atribuiu sua reconstrução a César, que deu início à construção da nova Cúria alinhada com a colonata do seu novo Fórum (GORSKI; PACKER, 2015: 117-119).

CAPÍTULO 5

1 Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Histó-

ria, na Universidade Federal de Goiás, sob a orientação da Profa. Doutora Ana Teresa Marques Gonçalves. Bolsista capes.

2 Todas as datas são posteriores a Era Cristã, especificamente estende-se do final do III século até meados do V. No entanto, esses limites cronológicos não limitar-nos-á a trabalhar com os processos desenvolvidos em longa duração.

3 Pois ainda não há um poder central, o papa não possuía neste momento toda a soberania que possuiria logo depois.

4 As doutrinas e dogmas são entendidas neste trabalho aprioristicamente como sistemas instituidores e mantenedores de poder, de legitimidade, de conectividade, que tentava institucionalizar as experiências cristãs. No IV século tais estruturas estruturantes possuíam em seu bojo imagens memorialísticas que a impulsionavam a buscar a unificação os cristianismos concorrentes (MAYENDORFF, 2009:85).

5 Etimologicamente, o nome Hilário vem da palavra “*hilaris*” “alegria”, ou de *alarius*, de altus, “alto”, “elevado” e Ares, “virtude”. Ou Hilário vem de hylé, que significa “material primordial” (JACOPO. *Legenda Aurea*: 162). Considerado atualmente como Padre da Igreja, Hilário foi elevado a Doutor da Igreja em 1852 pelo Papa Pio IX. Sua festa litúrgica é celebrada em 13 de janeiro, e é venerado como patrono da cidade de Parma na Itália (PETRI, 2011: 10; HENNE, 2006: 26).

6 Orígenes nasceu por volta do final do segundo século. “Orígenes, cognominado Adamâncio, o homem de aço, ou de diamante, nasceu verossimilmente em Alexandria, de uma família cristã. Recebeu de seu pai Leônides uma educação particularmente profunda, grega e bíblica” (CROUZEL, 2002: 1045).

7 “Tertuliano, presbítero, o primeiro dos latinos depois de

Vitor e Apolônio, da cidade de Cartago, na África. Sei pai, centurião, era procôncul [...]. Brillhou durante o mandato de Severo e de Antonio Caracala." (JERÔNIMO. *De Viris Illustribus*. LIII).

8 “Escola que melhor conhecemos da antiguidade Clássica é a de Alexandria” (CROUZEL, 2002: 406).

9 Para mais informações ler o artigo A participação de Atanásio no Concílio de Niceia e a sua defesa do *homooúsios* escrito por Vital Cordellini (Teocomunicação, Porto Alegre, V. 37 p. 396-408, 2007.)

10 Mas também temos algumas cópias em copta, siríaco, armênio e árabe, além do latim (KANNENGIESSER, 1983).

11 Juntamente com o *De decretis Nicaenae Synodi, Epistula ad Afros episcopos, De sententia Dionysi*.

12 Nossa abordagem do cristianismo está de acordo com a de Brandão de que devemos ter a atenção para não “substancializar o cristianismo como algo inteiramente diverso de seu ambiente”, pois tal procedimento nos levaria a analisar suas relações como sendo “influências” externas e internas como se houvesse uma essência que iria se metamorfoseando, sendo substancializado tal fenômeno iria “escamoteando justamente a forma como se dão as operações de negação cultural, em que as fronteiras jamais estão permanentemente fixadas nem existe uma teleologia estabelecida” (BRANDÃO, 2014: 17).

13 Não foi só no IV século que estas celeumas buscaram definir um credo único e, portanto, uma religião cristã centralizada. Isso já ocorria em meados do século I com Inácio de Antioquia, no entanto nossa ênfase recai em um elemento a mais que potencializa esse processo, o energizando por mais dos intensos apoios imperiais que elegem grupos específicos que concorrem entre si e revezam se no status de ortodoxia.

14 “Fronteiras são construções. São processos social e historicamente – vale dizer, simbolicamente - produzi-

dos. Devem ser concebidas mais como abertura e atualidade, do que como dado ou acabamento. São locais de mutação e subversão, regidos por princípios de relatividade, multiplicidade, reciprocidade e reversibilidade. São lugares que deixam claro a validade da máxima bachelardiana "Longe de ser o ser a ilustrar a relação, é a relação que ilumina o ser". Fronteiras são sítios da exacerbação e do excesso, onde limites são ultrapassados, novas dimensões descobertas, e reordenamentos encaminhados. Por isto, são espaços de ruptura e conflito: ambientes de extremidade, crista e culminação. Elaboram originalidade pela via da multiplicação da experiência. Realizam modificações espirituais que as aproximações sucessivas possibilitam" (SILVA, 2014: 15).

15 Em relação ao debate sobre a natureza de Deus "Hilário, a esse respeito, continua o raciocínio de Tertuliano, que no *Contra Marciano* (I: 3) nega a possibilidade de que existam dois deuses, com base no fato de que Deus é grandeza suprema (*summum magnum*)" (MORESCHINI, 2008: 350).

16 Para Paul Veyne o monoteísmo é "uma palavra enganadora [...]. O cristianismo é um politeísmo monista" (VEYNE, 2011, p. 38, 40).

17 Partimos do pressuposto de que memória é projetiva, retentiva e prospectiva que ela é o resultado de processos associativos/dissociativos. Que é sempre algo constituído por partes que se entrelaçam e criam uma imagem/lembrança. Assim, não compreendemos memória como algo pré-reflexão, pré-interpretção e antes de qualquer processo cognitivo. "Em outros termos, recordar, como qualquer atividade cognitiva, é também atribuir significados" (MONTESPERELLI, 2004: 08).

18 Nossa análise utiliza o termo político-religioso quando se referir a uma proposta de organização de toda a religião cristã a se vincular ao império. Na mesma di-

reção usa-se também político-eclesiástica quando se estiver falando especificamente das propostas de bispos para realização dos parâmetros dessa relação. E, por fim, utiliza ainda político-doutrinária ao se referir aos efetivos sistemas doutrinários estruturantes da vida sócio-política do cristão do IV século. Então, enquanto o primeiro termo está em um âmbito mais geral da relação entre império e igreja, o segundo mais vinculado ao conflito entre bispos, o terceiro afunila o que o primeira abre.

19 Sobre as frequentes abordagens da postura político-religiosa do presbítero Ário neste trabalho é fundamental importância esclarecer alguns pontos, tais como: primeiro não há documentação só temos acesso a ele por meio dos *Discursos contra os arianos* de Atanásio, seu adversário e segundo, o diálogo entre ambos se desenvolve por via única, ou seja, somente o Bispo conduz a discussão não existe uma contra-argumentação.

CAPÍTULO 6

1 Doutoranda e Mestra pelo Programa de Pós-Graduação em História Comparada da UFRJ. Vinculada ao Programa de Estudos Medievais da UFRJ desde 2009 e bolsista CAPES.

2 Acreditamos que a santidade pode ser definida como um conjunto de características relacionadas ao santo, como o comportamento virtuoso e sua trajetória religiosa, além da busca por um relacionamento mais íntimo com o divino e a possibilidade de ligação com o sobrenatural. O santo será, portanto, uma espécie de conexão entre a religião e o poder que a constitui.

3 O reino franco compreendia parte da Europa Ocidental, o que atualmente corresponderia aos países França, Bélgica e uma parcela da Alemanha.

4 Destacamos que consideramos a Igreja como uma ins-

tituição, apesar de organizada, ainda em formação, ou seja, fragmentada e heterogênea.

5 Aqui, fazemos referência à estrutura de campo religioso desenvolvida pelo sociólogo Pierre Bourdieu.

6 A edição crítica da vida de Radegunda utilizada foi sistematizada pelo filólogo F. Pejenaute Rubio.

7 A edição da compilação hagiográfica do bispo de Tours foi traduzida por Edward James, possui uma introdução e notas críticas também organizadas por ele e traz discussões a respeito da datação do relato, por exemplo.

8 Destacamos aqui que nossa preocupação não está na tentativa de verificação da “verdade” ao nos debruçarmos sobre a literatura hagiográfica. Nos alinhamos à perspectiva defendida há algumas décadas pelos *Annales*, priorizando novas reflexões a partir de documentos com caráter hagiográfico. Ou seja, enfatizamos a importância da conjuntura e das relações que permeiam tal contexto em que os protagonistas estavam envolvidos.

9 Como os bispos são figuras de destaque presentes nas reuniões conciliares acreditamos que as ligações entre o episcopado e a santidade feminina podem ser observadas de maneira especial nas atas dos concílios.

10 Cabe destacar que esta não é a única *Vita* escrita a seu respeito. Uma monja do convento fundado por Radegunda, também teria escrito uma hagiografia e destaca neste documento uma especial preocupação da ex-rainha com a instabilidade política e com os conflitos entre seus enteados. Além de uma obradedicada a Radegunda, no século XII por Hildeberto de Lavardin.

11 Esta edição está disponível na versão online da Archivum no site da Fundação Dialnet, no link: http://dialnet.unirioja.es/buscar/documentos?querysDismax.DOCUMENTAL_TODO=vida+de+radegunda (acesso em 10 de julho de 2018).

12 Radegunda teria sido princesa da Turíngia, uma região anexada pelos merovíngios, quando tinha entre oito e onze anos. Ela teria então partido para a Gália, como prisioneira, onde recebera uma educação baseadas nos estudos clássicos e religiosos, como uma espécie de preparação para o casamento com o monarca Clotário I, um dos filhos de Clóvis.

13 Segundo alguns autores afirmam um fator importante para tal decisão da santa foi o assassinato de seu irmão, a mando de Clotário, como mecanismo de represália à rebelião da Turíngia, em 555.

14 Gregório de Tours viveu aproximadamente entre 539 e 594 e pertencia a uma família de origem galo-romana que já possuía uma significativa tradição na ocupação de cargos eclesiásticos, além de seu pai e avô terem sido senadores de Clermont. Entre as temáticas privilegiadas em seus trabalhos chamamos atenção para o significado das relações políticas e dos agentes envolvidos nestas, como a dinastia merovíngia e a nobreza ao longo dos séculos V e VI. Destacamos o *Septem libri miraculorum*, voltado para a sistematização de milagres de santos, e sua obra mais famosa, o *Decem libri Historiarum*, posteriormente, denominada de *Historia Francorum*. Por volta de 575 assumiu a diocese de Tours. Os reis contemporâneos ao bispo de Tours foram os quatro descendentes de Clotário I, filho de Clóvis: Cariberto, Gontrão, Chilperico e Sigiberto.

15 Quando citamos a pesquisa feita sobre os trabalhos historiográficos, referimo-nos às buscas feitas no Banco de Teses e Dissertações da CAPES, na Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações (BDTD), no Portal Domínio Público e nas principais bibliotecas das universidades localizadas no Brasil e no exterior.

16 A dissertação de Charrone, defendida em 2009, dedica-se a observar a autoridade episcopal no período merovíngio nas hagiografias de Venâncio Fortunato, mas o cerne da

análise está nas referências presentes na *Vita Sancti Marcelli*. Além desta produção, o autor tem mais alguns artigos dedicados às vidas do poeta. Entre os temas explorados por ele: o público-alvo, a santidade episcopal, as relações de poder envolvendo os bispos e, em apenas um trabalho apresentado em um evento, Charrone se volta para a religiosidade feminina ao explorar o *topus* da “mulher viril” na trajetória de Radegunda.

17 Dos vinte e três santos hagiografados, cinco seriam dos grupos mais altos da sociedade, três pertenciam a grupos intermediários e dois, adivinham do meio servil. Apesar de considerarmos tal proposição, destacamos nossa perspectiva que defende a preferência do hagiógrafo em destacar o papel de lideranças eclesiais, mesmo os monges que têm suas vidas relatadas no conjunto documental, apresentam uma relação de respeito em relação aos bispos ou abades mencionados nos escritos.

18 O autor defende que existem propriedades comuns a todos os integrantes, como por exemplo, a busca por objetivos em conjunto pelos membros que ocupam um campo e, que apesar das lutas constantes, nenhum deles deseja a destruição do espaço.

19 O capital simbólico seria a distinção que um agente detém ao acumular prestígio, reputação ou fama dentro de um determinado campo de produção de bens simbólicos.

20 O *habitus*, segundo o sociólogo, é um reconhecimento adquirido e também um haver, como um capital que indica a disposição incorporada de um agente em ação em um determinado campo. Assim, o *habitus* não representa uma noção isolada do campo. Pelo contrário, de forma dialética é ao mesmo tempo modificado pelo campo ao passo que também auxilia na própria conformação do espaço. Vale destacar que, para Bourdieu, o *habitus* que se constitui no curso de uma trajetória particular impõe sua lógica própria à incorporação dos agentes.

21 Dessa forma, a alta hierarquia eclesiástica regulava, em grande medida, a fluidez dessas relações, por meio da elaboração do *corpus* documental que foi preservado, do papel de autoridade e por conta da aproximação que mantinham com as lideranças políticas nos reinos romano-germânicos.

22 Sabemos que no período medieval os campos político e religioso estão interligados, especialmente devido às alianças e caráter organizacional do período.

23 Beauvoir debate acerca da instituição da mulher como o outro, como o segundo sexo, ao longo da história e se volta também para o período medieval. A instituição do casamento, a recusa ao prazer corporal e a impossibilidade de alcançar cargos de destaque na hierarquia eclesiástica seriam alguns aspectos que confirmam a opressão sofrida pelas mulheres naquele momento. Para a autora, a constituição da dominação impediu que as mulheres se desenvolvessem de maneira organizada como um grupo por conta deste papel de submissão. E que por isso estavam, de modo geral, voltadas para os homens e não para si mesmas.

24 Sobre os textos conciliares, aqueles resultantes das reuniões de bispos, podemos afirmar que se caracterizam como um conjunto de medidas normativas direcionadas à sociedade, baseado em valores voltados para ao cristianismo. Sendo assim, o que nos interessa é a problematização de tais normas: medidas prescritas pelo episcopado, dominantes no *campo*, especificamente encaminhadas às mulheres religiosas, aparentemente dominadas naquele espaço estruturado.

25 O autor chama atenção para duas principais vantagens da comparação: a identificação de questões que poderiam passar despercebidas e o esclarecimento de perfis de casos singulares. Além disso, ele destaca quatro objetivos a serem alcançados ao fazermos uso da comparação: heurísti-

co, descritivo, analítico e paradigmático.

26 Estamos desenvolvendo, ainda de forma inicial, esta ideia que tem permeado de modo contundente a leitura da documentação e se mostrado uma via eficaz para embasar nosso trabalho até então. Aqui, pela restrição da proposta não conseguimos aprimorar as reflexões acerca deste conceito. Em breve, pretendemos nos dedicar a um trabalho que privilegie especificamente esta categoria.

CAPÍTULO 7

1 Bolsista do Programa Nacional de Pós-Doutorado (PNPD/CAPES) junto ao Programa de Pós-Graduação em História da UFPR (PPGHIS/UFPR). carloszlati@gmail.com.

2 Derivado de uma pesquisa ainda em andamento, com parcela das fontes e das análises linguísticas ainda pouco avaliadas em contraste com o contexto histórico com o qual elas dialogam, esse texto assume o caráter de ensaio, uma apresentação a respeito do método e de reflexões gerais sobre o conceito de infante no contexto da dinastia de Borgonha em Portugal. Pretende-se, portanto, lançar algumas primeiras impressões e possíveis teorias explicativas, nas quais o desenvolvimento da investigação buscará se aprofundar e oferecer resultados sólidos em um futuro breve.

3 Para consultar maiores detalhes a respeito das edições publicadas das fontes usadas, vide as referências bibliográficas. Salva-se que essa pesquisa se encontra em andamento e algumas desses conjuntos documentos carecem de tratamento mais cauteloso, principalmente os documentos régios de Sancho I – ainda não consultados em sua integralidade – e as chancelarias de Afonso IV, Pedro I e Fernando I.

CAPÍTULO 8

Professor Adjunto IV de História Medieval no Departamento de História e no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Sergipe. Coordenador do *Dominium: Estudos Sobre Sociedades Senhoriais* (CNPq-UFS). E-mail: brunoalvaro@ufs.br. Este trabalho foi elaborado com auxílio do Edital CAPES/FAPITEC/SE Nº 11/2016 - Programa de Estímulo ao Aumento da Efetividade dos Programas de Pós-Graduação em Sergipe (PROEF). Dedico este texto à Prof. Dra. Maria Filomena Pinto da Costa Coelho pela gentileza intelectual, pelas críticas francas e sempre propositivas. Esta pesquisa não seria a mesma sem sua interlocução e certamente teremos muito para continuar nosso diálogo, obrigado.

2 Quando me refiro ao termo *coesão* não deixo de identificar as diferenças latentes entre um clérigo e um leigo e os objetivos nem sempre em comum. Contudo, ao utilizar a terminologia *aristocracia cristã* tento enfatizar que tanto o corpo eclesiástico quanto o laico visionavam a dominação social (daí a tal *coesão*). Isso traz à tona, também, as próprias disputas entre os grupos aristocráticos, reafirmando aquilo que tão bem demonstrou James B. Given (1997: 169 e 170): “Lordship is probably one of the first social bonds that springs to mind when we think about medieval social solidarities. It is a complex phenomenon, embracing a wide variety of relationships. These range from intimate, face-to-face ties of a master and his household retainers to the highly formalized, and often emotionally distant, relationships of a great prince and his subjects”.

3 E que não deixam de envolver os camponeses.

4 Trata-se do mesmo Maurício que será nomeado papa por Henrique V em suas disputadas com Gelásio II. O arcebis-

po de Braga entrará para história como o antipapa Gregório VIII.

CAPÍTULO 9

1 Doutorando do Programa de Pós-graduação em História Comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGHC-UFRJ) e colaborador do Programa de Estudos Medievais (PEM-UFRJ/UERJ).E-mail: jonathas_hist@yahoo.com.br

2 A partir deste momento, qualquer menção nominal à referida obra também será feita por meio do primeiro nome, *Indiculum*.

3 Em alguns momentos do trabalho em que o propósito seja fazer menção a Afonso I de Portugal, também utilizaremos as seguintes alcunhas pelas quais é reconhecido: Afonso Henriques, Afonso, Infante.

4 Tal proposição vem como resultado inicial de uma das séries de levantamentos feitos por nós, cujo fim se orienta em evidenciar as variadas construções discursivas associadas a Afonso I de Portugal, produzidas no Condado Portucalense no século XII. A série maior de pesquisas tem por objetivo compor um quadro panorâmico dos diversos discursos construídos acerca da imagem de Afonso I de Portugal no século XII, seus elementos simbólicos, referenciais, agentes e possíveis interesses envolvidos. Os resultados do estudo servirão de subsídio na compreensão e demonstração do ambiente no qual estavam inseridas tais percepções, as relações e tensões entre grupos de origem, mecanismos de controles dos sentidos interpretativos, entre outros. Todos imprescindíveis ao desenvolvimento de nossa Tese de doutoramento.

5 Cf. *Indiculum Foundationis monasterii Beati Vincentii Vlixbone*. In: NASCIMENTO, Aires A. do. *A conquista de Lisboa aos mouros*. Relatos de um cruzado. Nova Vega, 2001.p. 178-201.

6 O indício de ter sido um cômego quem escrevera o texto está relacionado às características que a própria obra apresenta literariamente. O protagonismo atribuído aos cruzados na tomada da cidade de Lisboa, embora ofusque completamente as ações provenientes do exército afonsino, e o destaque capitular devotado a um dos cruzados, Henrique de Bona, dando relevo discursivo ao martírio, sua morte e milagres, dimensionam e dão indícios da raiz teutônica do autor.

7 Alguns autores defendem que a obra tenha sua escrita em, pelo menos, dois momentos: o primeiro, de início de redação que antecede a data de 1173, e outra, possível acréscimo inserido já no contexto de Afonso II de Portugal (NASCIMENTO, 2001:200). Outros autores trabalham com datações mais tardias. Armando de Sousa Pereira atribui à não menção, na obra, das cerimônias de transladação das relíquias de São Vicente para Lisboa, ocorridas na década de 70 do século XII, um dos indícios de sua escrita prece-der o referido evento. Outro indício seria também a não menção das tensões envolvendo o cabido da Sé de Lisboa e o mosteiro vicentino em virtude das mesmas relíquias, contrariando assim as intenções do autor (PEREIRA, 2005:19;20). Embora o argumento seja plausível, ele não foge a alguns questionamentos: se a datação da obra pode ser suposta pela falta de informações posteriores a 1173, e se o escrito tivesse por fim venerar São Vicente, conforme Pereira menciona, porque alterações posteriores, questão levantada por Alexandre Herculano (“[...] *litterarum tamen, quibus scriptum est, forma et genus aperta saeculi XIII. vestigia ferunt [...]*”. (HERCULANO, 1856:90)) e não contestada por Pereira, não deram conta de tais faltas? Não teria a narrativa, mesmo, outro fim que não fazer foco sobre a transladação ou, explicitamente, às querelas entre a Sé e o Mosteiro?

Gomes, por outro lado, considera que a integralidade do texto teria sido produzida no ano de 1188, sendo atribuído ao então bispo lamecense D. Godinho – ou ao seu patrocínio intelectual –, anterior cônego de São Vicente de Fora (Cf. GOMES, 2004:165;166, nota 4). Por nosso turno, pelos motivos que serão apresentados no corpo do texto, trabalhamos com a possibilidade de ele ter sua origem a partir dos eventos que cercaram a transladação das relíquias de São Vicente para a Sé de Lisboa, portanto, c.1173. Outrossim, a historiografia destaca que o texto é somente conhecido a partir de uma cópia do começo do século XIII (PEREIRA, 2005:18).

8 Na edição de Alexandre Herculano, incorporada na obra *Portugaliae Monumenta Historica*, de 1856, constam somente 14 capítulos (1856:91-93). Há, nas edições, uma divisão maior em três partes: o que poderíamos chamar de prólogo, não havendo qualquer intitulação; a parte apresentada como “*Assumptio narrationis propositorum*”; e “*Hic iam quedam occurrunt de stupendis dei mirabilibus narratibus nostris interponenda*”. Aparentemente, a obra parece apresentar outras divisões narrativas, todavia, sem qualquer título que preceda.

9 “*Ibi enim breui et simplici stilo ponimus hec pro relatu eorum qui sese profitentur rebus his interfuisse dum gerebantur.*” (NASCIMENTO, 2001:178).

10 Fernão Peres de Soverosa, o Cativo, ocupou altos cargos na corte de Afonso I de Portugal entre 1129 e 1155. Foi alferes entre 1130 e 1136, e mordomo-mor entre 1146 e 1159 (MATTOSO, 1995: 173; 175).

11 “*A quo, uel quando, seu qualiter fundatum sit monasterium beati Vincentii, quod situm est circa urbem, que appellatur Vlixbona, ad plagam eius orientalem, qui scire uoluerit, hanc paginam legendo percurrat.*” (NASCIMENTO, 2001:178). Para Nascimento, o fato de na passagem relativa a um possível objetivo o autor se referir ao texto como “*paginam*” e não “*libelus*”, “*liber*” ou “*documentum*”, leva a crer que ele trata-

ria de uma notícia particular, não constituindo registro de memória. Teria por fim, “[...] satisfazer o interesse de quem se interroga sobre as origens de uma instituição [...].” (2001:200). Em sentido contrário, Pereira entende, assim como nós, a obra como uma memória, no entanto, para o autor, comemorativa da fundação de São Vicente de Fora (2005:18). Face o conteúdo presente na produção, o intento de elaboração de um constructo memorialístico não parece, em nosso ver, inverossímil, uma vez que o anônimo registra para posteridade, tendo o escrito, assim, valor inolvidável. (“[...] *ad presentis negotii fidem astruendam, ac certam inde noticiam posteris relinquadam.*”). Não obstante, tal iniciativa não oblitera outros possíveis interesses com o texto.

12 São os cruzados francos, mortos na tomada da cidade de Lisboa em 1147, os que estão enterrados no cemitério do Mosteiro de S. Vicente de Fora.

13 Aproximações e distanciamentos são possíveis de serem efetuados entre os elementos literários que entretecem o texto do *Indiculum* e os provenientes de outras Casas eclesásticas, como, por exemplo, os do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra. É verossímil a herança e influência que os escritos crúzios possam ter exercido por sobre a produção vicentina no século XII, fundamentalmente se considerado o vínculo institucional que o Mosteiro de São Vicente manteve com os Agostinianos de Coimbra no período, sendo deles sufragâneo (Cf. GOMES, 2004). Por outro lado, considerar também a ingerência do *Indiculum* sobre outras obras, essencialmente se o objetivo se fundava em descrever o processo de tomada da cidade de Lisboa, campanha amplamente mencionada em diversas narrativas, dimensiona o grau de inserção do escrito entre outros posteriores. Tal qual o *De Expugnatione Lyxbonensi*, carta escrita no século XII e atribuída a um cruzado partícipe do cerco à Lisboa (CHENEY, 1932; NASCIMENTO, 2007), entre outros manuscritos que relatam o evento, o *Indiculum* figura como um dos capitais referenciais sobre o feito.

14 Embora algumas narrativas do século XII, fundamentalmente as provenientes do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra (*Vita Tellowis*, *Vita Sancti Theotonii*, *Chronica Gottorvm*, etc.) apresentassem Afonso Henriques já como rei, tendo ele assumido o reino a partir da Batalha de Mamede, em 1128, sua autoridade régia só teria sido reconhecida, inicialmente, em 1143, por Afonso VII do reino de Leão e Castela, e, posteriormente, em 1179, pelo Papado.

15 Escrita na versão latina: “Anno igitur ab Incarnatione Domini M^o C^o XL^o VII^o, christianisimus Portugalensium rex Alfonsus, [...] inimicorum crucis Christi mirificus extirpator ac uoluntarius XVIII regni sui anno [...] collegit exercitum suum, ut annis singulis solitus erat, aduersus sarracenos, aplicuitque ad Vlixbonam tunc ciuitatem illorum, et obsedit eam mense Iunio [...]” (NASCIMENTO, 2001:178). Grifo nosso. É possível perceber no fragmento a menção feita pelo autor a Afonso I como *rex*, e não como *dux* ou *infans*, termos presentes em outras documentações. O cônego considera como efetivo início do seu reinado a Batalha de Mamede (1128), desconsiderando o reconhecimento a partir da Batalha de Ourique, em 1139 - característica de obras posteriores aos séculos XIII-XIV -, ou a efetuada pelo reino castelhano-leonês em 1143. Pelo possível início de escrita da obra anteceder 1173, a Igreja Romana ainda não havia reconhecido Afonso Henriques enquanto rei.

16 Escrita na versão latina: “Nam rex cum ducibus et ceteris baronibus suis a parte septentrionis prestabat obsidionem per colles uallesque que prope sunt [...]” (NASCIMENTO, 2001:180).

17 “Hoc itaque rex a parte maris, quod predictam circuneluit urbem, oppugnare constituit.” (NASCIMENTO, 2001:178;180).

18 “Para dar sepultura aos corpos destes homens, segundo o rito cristão, o rei apressa-se a convocar o conselho, pois estava realmente emocionado o seu coração com o que se passava com eles.” (NASCIMENTO, 2001: 181).

19 “O santo arcebispo congratula-se com tão grande piedade do rei e enaltece o seu voto.” (NASCIMENTO, 2001: 181;183). Segundo a obra, é a partir da piedade de Afonso I que o Mosteiro de São Vicente de Fora é fundado, atribuindo-lhe, o autor, significativo papel simbólico no processo.

20 A exaltação do mosteiro vicentino não pode ser compreendida se tomado, exclusivamente, a imagem afonsina erigida pelo autor na obra. Para tal, deve-se considerar o conjunto literário como um todo, suas noções cumulativamente. Todos os elementos dialogando de forma interconectada, conferindo sentido ao texto.

21 Poderíamos mencionar, a título de exemplo, os possíveis conflitos entre os cidadãos e o cabido de Lisboa para com o próprio bispado, haja vista a inserção na estrutura social, por parte de Afonso I de Portugal, de um bispo anglo-normando, Gilberto Hastings, que buscou conter a influência moçárabe sobre os ritos litúrgicos, implementando na rotina clerical as diretrizes romano-eclesiásticas. A instituição, por Afonso Henriques, de um bispo que não fosse originário da própria comunidade, desprezando, mesmo, possíveis sucessores ao falecido representante de origem moçárabe, a constituição de um cabido majoritariamente por ingleses e normandos (Cf. BRANCO, 1998:58; BRANCO, 2001:224) e/ou por realocar a Sé, de Santa Maria de Alcamim para uma nova catedral construída sobre a mesquita Aljama, não se fez, pensamos, sem causar instabilidades e possíveis conflitos seja com os clérigos moçárabes ou com a população influenciada pela cultura visigótica (Cf. PICOITO, 2008:5; MATOS, 2001; PICARD, 2001). Consta também a doação à diocese, logo após a escolha de Gilberto, de trinta e duas casas em Lisboa à diocese; casas estas antes pertencentes às mesquitas (Cf. BRANCO, 2001:224). É razoável considerar a inserção do Mosteiro de São Vicente de Fora nessa conturbada paisagem, tendo em vista o papel desempenhado pelos cônegos na pastoral, promovendo a cura animarum aos fieis (Cf. CAEIRO,

1995). A renomeação de Santa Maria de Alcamim para São Cristóvão parece demonstrar, conjuntamente, uma clara orientação em conter e suplantar as antigas tradições hispânicas na região. Todavia, embora as iniciativas românicas se fizessem por diversos meios, constata-se a permanência de algumas tradições moçárabes, autorizadas pela própria hierarquia eclesiástica, como, por exemplo, a autorização, no dia do aniversário da transladação das relíquias de São Vicente, de os moçárabes celebrarem seus ritos na Sé episcopal; tradição esta que sobreviveu até o Concílio Vaticano II (FALCÃO, 1974; PICOITO, 2008:10; MATOS, 2001:81). Nesse sentido, é razoável que tensões envolvendo moçárabes e representantes da Igreja romana fossem mais presentes na paisagem de Lisboa, do que o silêncio e vazio de “fontes” faz supor.

22 Não há uma datação precisa do arco temporal de exercício do bispado de Álvaro, todavia, sabe-se que ele aparece confirmando uma série de documentos de Afonso Henriques a partir de 1164. É razoável trabalhar com a hipótese de o seu bispado ter se estendido até a primeira metade de 1186, quando então Soeiro I, que até o momento figurava nos documentos como *electus*, passa a aparecer como bispo de Lisboa (Cf. BRANCO, 1998:66-67).

23 Segundo Branco, a presença da expressão “*figueire-du du Bispu*” na documentação do período, entre outros, evidencia a existência de propriedades episcopais (BRANCO, 2001:225).

24 Localizado entre Palmela e Almada, nas proximidades da margem do Tejo, região da atual península de Setúbal.

25 Tal pedido de isenção da jurisdição episcopal fora sancionado pela bula de Lúcio III (1181-1185), de 1184, tendo sido confirmado pelos Papas Clemente III (1188-1191) e Inocêncio III (1198-1216) (Cf. CAEIRO, 1995:19).

26 “*Ad quorum corpora more catholico danda sepulcris [...].*” (NASCIMENTO, 2001:180).

27 “*Opportet igitur ut et nos circa humanos artus eorum qui cadunt ex ipsis curam exhibeamus, et humanitatem unde ut **martirum christi** eorum exequias dignis prosequamur **honoribus**. Non enim hesito eos fore dei **dignatione sanctis martiribus** associando in celis, quorum uestigia tanto studio sequi comprobantur in terris. Quare pater meus pontifex [o arcebispo de Braga D. João Peculiar, a quem faz o pedido] ultra non differat **consignare illis loca cimiterii** congrua [...]. Et addidit uotum [continuação da promessa feita por Afonso Henriques] etiam uouens hec domino dicens: Si dominus deus noster tradens tradiderit seruis suis ciuitatem hanc, placueritque sibi deleri nomen infidelium istorum de terra, nouerit ipse omnino se seruuum suum sibi **constructurum in ipsis locis, in quibus cimiteria hec fieri rogo, duo monasteria** [mosteiros de São Vicente de Fora e de Santa Maria dos Mártires] [...].” (NASCIMENTO, 2001:182). [Grifo nosso].*

28 “[...] *basilica sancte Marie ad martires potius est aligenda* [a partir da alternativa de escolha concedida por Afonso Henriques a Gilberto de Hastings, bispo de Lisboa], *Qui- ppe uicinior est urbi, et largiores ibi fiunt oblationes. Altera uero que sancti uincentii est, ut libet regi, libera relinquatur.*” (NASCIMENTO, 2001:190). [Grifo nosso].

29 “*Scribitur itaque dies et gratia memoria feliciter celebratur in qua beatissimi corpus Vincentii ad Vlixbonensem ecclesiam constat esse translatum. Que translatio iocunda celebrisque statuitur XVII kalendas octobris anno domini M-o C-o LXX-o III-o [...].*” . (GOMES; NASCIMENTO, 1985:106)

30 A historiografia destaca, por exemplo, as viagens que Usuardo, no ano de 858, ou o bispo Bartolomeu de Laon, em 1118, fizeram para obter as relíquias do “Santo” (Cf. GAIFFIER, 1971).

31 Embora o interesse em promover o culto a São Vicente, na cidade, fosse ambiente comum entre os moçárabes e cristãos não moçárabes, ambos atribuíaam significações

diversas à veneração do mesmo santo.

32 De acordo com Picoito, para os moçárabes ele significava uma forma de resistência às instâncias de poder vindas do norte Portucalense, enquanto que para os cristãos não moçárabes representava um símbolo de domínio sobre as regiões mais ao sul (PICOITO, 2008:11).

33 Segundo o texto *Miracula*: “Regressam, pois, a Lisboa e, sob acção de Deus, entram no porto desejado, remam para terra jubilosos e, pondo aos ombros, com piedade, o corpo sacratíssimo retiram-no do navio. Entretanto, não fosse a violência de alguns, por incon siderada, causar qualquer dano, durante a noite, quase sem deixarem entender por onde passavam, conduzem-no em segredo à igreja da virgem Santa Justa.” (GOMES; NASCIMENTO, 1985:103). Escrita na versão latina: “*Veniunt igitur Vlixbonam et agente deo portus intrantes optatos leto remige litus attingunt onusque sacratissimum piis humeris imponentes e nauí deponunt. Sed ne uiolentia quorundam ualeat incon siderata nocere, sub nocte quae clanculis gressibus, ad memoriam beate Iuste uirginis occulte delatum est.*” (GOMES; NASCIMENTO, 1985:102). Há de se destacar que a “convulsão social” só fora contida, conforme a narrativa, por intermédio de Gonçalo Egas, Munio e por Roberto, deão da igreja Santa Máxima, Santo Anastásio, São Plácido, São Veríssimo, São Manços, São Félix, entre outros (GOMES; NASCIMENTO, 1985:77) matriz, não sendo mencionado, em momento algum, qualquer participação de Álvaro, bispo de Lisboa no período. Tal silêncio faz supor, como já antes demonstramos no corpo do texto, que possivelmente ele não estaria na cidade, o que causa certa estranheza face à dimensão do evento, ou os conflitos com os segmentos diocesanos eram tão significativos a ponto de o autor, Estêvão, pormenorizar completamente suas ações. Mesmo assim, não desconsideramos as duas hipóteses cumulativamente.

34 Livre tradução de alguns trechos. Escrita na versão latina:

“Verum ubi ciuitati mane facto rei tam excellentis euentus innotuit, factus est concursus inermium et armatorum. Hii ad monasterium quorundam regularium extra ciuitatem commorantium cum uiolencia litigant et contendum debere deponi, alii sententia saniore reclamant ad cathedralem ecclesiam sacratissimum corpus oportere deferri.” (GOMES; NASCIMENTO, 1985:102).

35 Segundo o *Indiculum*: “Querendo os francos [...] intervir com certa afoiteza, uma parte deles começou a lançar-se em acções repetidas de combate, pelo que, inflamados de espírito e confiados nas suas forças e a corpulência do seu vulto [...], se chegavam bastante perto das muralhas. Caía sobre eles uma saraivada de dardos inimigos, mas eles, sem temerem a morte do corpo, por amor de Cristo, mesmo feridos até a morte, não cessavam de infligir golpes.” (NASCIMENTO, 2001:181). No que diz respeito à fundação das basílicas, o autor deixa evidente que a iniciativa em empreender tal engenho tem sua origem a partir dos feitos militares promovidos efetivamente pelo exército franco. Em outro momento, atribui a eles papel de relevância para a construção dos mosteiros, facultando aos mortos em combate, respeitabilidade digna dos mártires. *“Opportet igitur ut et nos circa humandos artus eorum qui cadunt ex ipsis curam exhibeamus, et humanitatem unde ut martirum christi eorum exequias dignis prosequamur honoribus.”* (NASCIMENTO, 2001).

36 *Si dominus deus noster tradens tradiderit seruis suis ciuitatem hanc, placueritque sibi deleri nomen infidelium istorum de terra, nouerit ipse omnino me seruum suum sibi **constructurum in ipsis locis, in quibus cimiteria hec fieri rogo, duo monasteria** [...].”* (NASCIMENTO, 2001:180;182). Grifo nosso. Considerando que, no período, a historiografia (Cf. BRANCO, 2007; FERNANDES, 2011; etc.) e outras narrativas literárias destacam que não só os francos compunham o conjunto cruzadístico a investir sobre a cidade de Lisboa, o destaque feito pelo autor somente ao referido exército, coloca em evidência o interesse em privilegiar os referidos cruzados.

37 Segundo o *Indiculum*: “Tendo sido sepultado, tal como os outros, neste cemitério de S. Vicente, começou-se a falar em milagres, feitos por acção de Deus, e em grande número, junto ao túmulo, e que ele era um verdadeiro mártir de Cristo e que a sua morte era preciosa aos olhos de Deus.” (NASCIMENTO, 2001:185)

CAPÍTULO 10

1 Doutorando em História no PPGH/UFG. Bolsista CNPq.

2 Cf. Einhard, *Vita Karoli Magni*, ed. O. Holder-Egger (*Monumenta Germaniae Historica, Scriptores Rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi*, Editio Sexta, Hanover, 1911), ch. 1. Para uma versão em inglês Cf. BARNWELL, P. S. Einhard, Louis the Pious and Childeric III. *Historical Research*, vol. 78, n. 200, 2005: 129.

3 Cf. RITCHER, Aemilius Ludovicus (Ed.). *Corpus Iuris Canonici. Decretum Magistri Gratiani*. Leipzig: Bernhardi Tauchnitz, 1879. *Causa 15, quaestio 6, canon 3*.

4 Cf. LOGAN, F. D. *A History of the Church in the Middle Ages*. London/New York: Routledge, 2002: 185-186.

5 [...] os príncipes devem reconhecer e decerto reconhecem que a autoridade e o direito para examinar a pessoa eleita rei e que será promovida ao Império nos compete, visto que nós a ungimos, coroamos e consagramos. Pois é normal e regularmente observado que o exame da pessoa compete àquele que lhe vai impor as mãos. Por conseguinte, se os príncipes, em consenso ou em desacordo entre si, escolherem como rei uma pessoa sacrílega ou excomungada, um tirano ou um idiota, ou um herege ou um pagão, nós deveremos ungir, consagrar e coroar tal pessoa? Decerto que não! [...] (BARBOSA; SOUZA, 1997:

doc. 28).

6 Foi senescal imperial e regente no Reino da Sicília. Tornou-se uma figura importante da administração durante o governo de Frederico Barba Ruiva (1122-1190). A partir de 1184 passou a servir Henrique VI na Itália, que o nomeou Marquês de Ancona e Conde de Abruzos. Após a morte de Henrique, apoiou em princípio Constança, antes de tornar-se seu inimigo. Cf. ABULAFIA, David. *Frederick II...* op. cit.

CAPÍTULO 11

1 Mestre em História (Universidade Federal de Sergipe – PROHIS-UFS, 2016), Doutorando em História pelo Programa de Pós-Graduação em História na Universidade Federal do Mato Grosso (PPGHIS-UFMT). Bolsista CAPES. Orientador: Prof. Dr. Leandro Duarte Rust. Integrante do *Insignia: Grupo de Estudos Históricos sobre Poder, Sagrado e Violência e do Dominium: Estudos sobre Sociedades Senhoriais*. E-mail: rafaelcostaprata@hotmail.com

2 Conceito de difícil caracterização, o termo *Reconquista* fora utilizado a fim de caracterizar “a un proceso clave en la Edad Media peninsular, como fue la expansión militar a costa del Islam occidental, que estuvo revestido e impulsado por una ideología militante basada en los principios de guerra santa y de guerra justa, y que además tuvo una incidencia decisiva en la conformación de unas sociedades de frontera.” In: GARCÍA FITZ, Francisco. *La Reconquista: un estado de la cuestión*. Clio & Crimen, Revista del Centro de História del Crimen de Durango, n.6, 2009:142-215, p.201. Disponível em: <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3158663>>. Acesso em: Fev. de 2018.

Um interessante e sucinto trabalho de síntese sobre as questões historiográficas acerca do conceito de *Reconquista* pode

ser encontrado em: ALVARO, Bruno Gonçalves; PRATA, Rafael Costa. Guerras rendilhadas da erudição: um breve panorama dos combates e debates em torno do conceito de Reconquista. *Signum: Revista da Associação Brasileira de Estudos Medievais*, Belo Horizonte, v. 15, n. 2, p. 104-126, 2014. Disponível em: <<http://www.abrem.org.br/revistas/index.php/signum/article/view/144/132>>. Acesso em: Fev. de 2018.

3 Compreendemos o senhorio a partir do prisma adotado pelo medievalista Alain Guerreau. Ao adotarmos a conceptualização efetuada por Guerreau, passaremos então a abordá-lo sob o prisma do *dominium*, em suma, como uma “relación de poder que comprendia indisolublemente hombres y tierras”. Para Guerreau, a relação de *dominium* ou de *seignorie* operacionalizava “una relación social, un complejo de relaciones sociales o, más bien, una relación multifuncional: es esa necesaria multifuncionalidad que hace de él unanoción clave; entre esas funciones, los aspectos materiales, aunqueno distintos, son muy importantes, ya que comprenden cualquier dependência de hombres y tierras”. (GUERREAU, 1984, p.207-208).

4 Faz-se necessário ratificar que outros intelectuais ofereceram também as suas reflexões acerca desta problemática. São os casos de Pablo Fernández Albadejo e Bartolomé Clavero em suas respectivas obras: FERNÁNDEZ ALBADALEJO, Pablo. La transición política y la instauración del absolutismo. In: **Zona abierta**, 30 (1984), p. 63-75; CLAVERO, Bartolomé. **Tantas personas como estados**. Por una antropología política de la Historia Europea. Madrid: 1986.

CAPÍTULO 12

1 Trabalho resultante de ampliação de discussões realiza-

das na minha tese de doutorado, *A rainha Isabel nas estratégias políticas da Península Ibérica: 1280-1336*

2 Doutor em História pela UFPR e Professor do Departamento de História da Universidade Estadual Maringá (PR).

3 O receio de uma aproximação entre Leão e Castela e a França, por parte de Pedro III, era motivada principalmente porque os Infantes de la Cerda, eram filhos do falecido dom Fernando com dona Branca, filha do rei francês Luís IX (1227-1270).

4 Como ele era neto de Jaime I de Aragão, essa investidura foi outorgada pelo papa Martino V, no ano de 1284 que o reconheceu como monarca aragonês, mas sob vassalagem do papado, em disputa com seu tio, Pedro II que, após conquistar o reino da Sicília, converteu-se em inimigo declarado do papado.

5 Segundo Lalinde Abadia, esse tratado teve um significado muito importante não só para Aragão, como também para a própria história do avanço da conquista peninsular sobre o Mediterrâneo, pois a renúncia de Jaime II à Sicília, com a promessa de concessão da Córsega e da Sardenha como feudos do papado, significou, numa perspectiva internacional, a transposição das relações amistosas do reino com a política gibelina para uma política de apoio ao guelfismo (2000: 330).

6 Os opositores eram dom João, irmão de Sancho IV, e dom João Nunes de Lara, o *Moço*, membro de uma das mais importantes famílias da nobreza daquele reino e que se opunham às práticas políticas do monarca leonês-castelhano.

7 Maria era filha do Infante Alfonso, senhor de Molina, irmão do rei dom Fernando, o Santo, avô do Rei Sancho IV, seu esposo.

8 Sobre as campanhas militares de dom Dinis contra o

reino leonês-castelhano leia-se: MARTINS, Miguel Gomes. A campanha de D. Dinis em Castela (1296). In: **De Ourique a Aljubarrota: a guerra na Idade Média**. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2011, p. 195-214.

9 A transcrição integral do tratado assinado pelos dois reinos foi publicada por Brandão (1976, p.254-256).

10 Nesse caso, temos a seguinte relação de parentesco: o príncipe herdeiro de Portugal, dom Afonso, era parente em terceiro grau de dona Beatriz, assim como Fernando, de Castela, e a Infanta portuguesa dona Constança. Eles eram primos segundos, uma vez que ambos eram bisnetos do rei de Aragão, Jaime I, o Conquistador, avô da Rainha Santa Isabel. Por outro lado, e, ao mesmo tempo, tornaram-se parentes em terceiro grau. Dom Afonso e dom Constança, de Portugal, assim como Beatriz e Fernando de Castela eram bisnetos de Fernando III, pois dom Beatriz, mãe do rei dom Dinis e Sancho IV, eram irmãos por parte de pai de Alfonso X, rei de Castela.

11 João Manuel (192-1348), era filho de Dom Manuel; irmão de Alfonso X, o *Sábio*.

CAPÍTULO 13

1 Doutorando em História pela Universidade Federal do Paraná (PPGHIS/UFPR) e pesquisador do Núcleo de Estudos Mediterrânicos (NEMED). E-mail: renatoledo17@hotmail.com

2 Os vinhos adocicados provinham das melhores vinhas, cujas cepas eram mais maduras. A região da França e Alemanha eram as maiores, e melhores, produtoras dos vinhos adocicados, cuja aquisição era disputada pela nobreza e alta burguesia do Ocidente latino. Para mais informações ver: “O vinho medieval”, no

livro “História do Vinho”, de Hugh Johnson, 1999.

3 Tradução livre: “*ele estava com o rei da Inglaterra (...) e o fez no ano da encarnação de nosso Senhor que seria em 1024.*” Nesse ano, o rei da Inglaterra era o rei Canuto II da Dinamarca (995-1035) da Casa de Kýntlinga, uma linhagem escandinava que governou a Noruega, Dinamarca e Inglaterra durante o século X., No entanto, devido a distancia temporal, a hipótese mais aceita é que o manuscrito tenha sido confeccionado na corte de Ricardo II.

4 Onça é uma unidade de medida que equivale a 28 gramas. Dessa forma, a receita conteria 112g de gengibre, 84g de canela, 28g de canela, 28g de noz moscada, 14g de casca de noz moscada e 7g de açafreão.

5 No *Libro del Coch*, aparece como *mirrauste*, um termo em catalão para um molho feito com maçã e especiarias para ser servido com carne ou como sobremesa.

6 Há diversas críticas ao comportamento abusivo e excessivo do clero nas novelas que compõe *Decameron* (1349), do florentino Giovanni Boccaccio (1313-1375). Na obra *A Divina Comédia* (1304), Dante Aligheri (1265-1321) também advertia ao clero sobre o acerto de contas no além-morte. Em Barcelona, na mesma época, foram encontradas em escavações na cidade velha muitas pichações satirizando os padres e monges como homens gordos e débeis.

CAPÍTULO 14

1 Doutorando em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás. Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - CAPES. E-mail: hugo_jsk@hotmail.com

2 Morto em cativo em Tânger no ano de 1437, no ano

de 1472, o Infante Santo teve os restos mortais levados ao panteão de Avis.

3 Rui de Pina (1440 - 1522/23) foi um cronista e diplomata português. Pina ocupou importantes funções nas cortes dos reis portugueses no final do século XV e início do XVI. Prestou serviços ao reinado de D. João II (1481 - 1495) e D. Manuel I (1495 - 1521), e por ordenação do segundo, escreveu as crônicas de vários reis portugueses, como as de D. Duarte, D. Afonso V e D. João II, importantes referências em nosso texto.

4 O desastre de Tânger foi um evento que marcou profundamente o período duartino. A tentativa do monarca de manter as conquistas em África, dando prosseguimento a tomada de Ceuta, foi um fracasso, e mais que isso, levou um infante, D. Fernando, a morrer em cativeiro nas mãos dos infiéis, fato que trouxe sérios problemas internos e externos para D. Duarte e o reino português em meados do século XV, ainda mais levando em consideração a importante política da construção da imagem do reino perante a cristandade e o contexto europeu da época.

5 Garcia de Resende (1470 - 1536) foi um fidalgo e cronista português. Filho de um fidalgo da corte de Afonso V, serviu na corte de seus sucessores, D. João II e D. Manuel I.

CAPÍTULO 15

1 Doutorando em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás.
Email: laissonmenezes@gmail.com

CAPÍTULO 16

1 Texto originalmente publicado na revista OPSIS (Onli-

ne), Catalão-GO, v. 18, n. 1, p. 116-128, janeiro. /junho. 2018

2 Doutorada em História Social pela Universidade de São Paulo, Mestrado em História Comparada pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, Professora Adjunta de História Medieval da Universidade Federal de Juiz de Fora. E-mail: denise.nascimento@ufjf.edu.br

CAPÍTULO 17

1 Doutora em História e Fundamentos da Arquitetura e do Urbanismo pela Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo (FAU-USP). Mestre em História Social pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP).

Endereço eletrônico: camila.souza.lima@usp.br

CAPÍTULO 18

1 Doutor em História pela Universidade Federal de Ouro Preto, possui graduação em Estudos Sociais (Licenciatura em História) pela União Pioneira de Integração Social (2008), mestrado em História pela Universidade de Brasília (2012) e doutoramento em História pela Universidade Federal de Ouro Preto (2017), com período sanduíche na Universidade de Évora. guilhermejawa@hotmail.com.

2 Apesar de analisar os discursos com base no pensamento aristotélico-tomista, predominante na península ibérica do século XVII, é possível notar influências de teólogos neo-platônicos nas obras seiscentistas, como Santo Agostinho e Pseudo-Dionísio Areopagita. Contudo, é preciso observar que esses dois pensadores contribuíram fundamentalmente para a formação das ideias de São Tomás, sendo indispensáveis para a compreensão da filosofia tomista (CASTRO, 2009,

p. 169).

3 A ordem de São Domingos foi a maior impulsionadora do tomismo nos séculos XVI e XVII, contudo, podemos perceber na obra intitulada *Trattados das festas, e vidas dos santos*, do frei dominicano António Feio, uma filiação da doutrina de São Tomás na doutrina agostiniana. De acordo com o autor, “Aquella luz sagrada, & divino Sol Santo Thomas, onde se accendeo allumiou, aprendeo, senão de Santo Agostinho: & assy quãdo queremos engrandecer sua doutrina, & canonizala por segura, dizemos que de Santo Agostinho a bebeo (FEIO, 1615, p. 159 (v)).

4 Sebastião César de Meneses nasceu em Lisboa, em data incerta. Oriundo de uma família de grandes aristocratas, formou-se em teologia na Universidade de Coimbra. Foi comissário do Santo Ofício e ocupou diversos cargos na administração do reino, como membro do Conselho Régio, deputado do Conselho Geral do Santo Ofício, secretário de Estado de Nobreza, bispo-eleito de Porto, Bispo de Coimbra e Arcebispo de Braga. Em 1654 foi preso sob acusação de conspirar contra a Coroa, permanecendo no cárcere até a morte de Dom João IV. Após ser libertado, Sebastião César de Meneses tornou-se ministro do Rei Dom Afonso VI e Inquisidor Geral. (ALBUQUERQUE, 1981:73-74).

5 Medeiros foi Auditor Geral do Exército da Província do Alentejo, provavelmente entre 1644 e 1659, ano que ocorreu a Batalha das Linhas de Elvas (CORREIA, 1659, Dedicatória).

6 Dom António Luís de Meneses foi filho de Dom Pedro de Menezes, segundo Conde de Cantanhede, de quem herdou o título, exerceu os cargos de conselheiro de Estado e da Guerra, vedor da Fazenda Real, governador das armas do Alentejo, e capitão-general do exército de Extremadura (FERREIRA LOBO, 1803: 375).

7 Foi uma batalha entre portugueses e espanhóis, travada em 1659, em Elvas, na época, umas das principais cidades do Alentejo. Foi uma das três grandes batalhas da Restau-

ração; as outras duas foram a de Ameixial e a de Montes Claros (DUARTE, 2005: 3).

8 Dom Pedro de Meneses nasceu em uma das mais influentes famílias nobres do século XIV, os Teles de Meneses. Foi criado na casa do mestre da Ordem de Cristo, D. Lopo Dias de Sousa, participou da Conquista de Ceuta como alferes do então Infante Dom Duarte. Após a conquista, o Rei Dom João I propôs a vários nobres que ocupassem o cargo de capitão, o que todos declinaram, haja vista os perigos que a cidade oferecia aos portugueses. Entretanto, D. Pedro de Meneses viu na capitania uma oportunidade de obter honra e prestígio e, por meio da intervenção de seu protetor, D. Lopo Dias de Sousa e do apoio do Infante Dom Duarte I, o monarca conferiu-lhe a nomeação para o cargo de capitão da Cidade de Ceuta. (DÁVILA, 2017).

9 Gomes Eanes de Zurara foi cavaleiro professo da Ordem de Cristo, nomeado como cronista mór do reino pelo Rei Afonso V, assumindo o lugar vacante deixado por Fernão Lopes. Sua obra mais conhecida é a *Crônica da Tomada de Ceuta*, que veio a ser publicada em 1644 (MACHADO, 1741-1759).

10 Não nos foi possível encontrar mais informações relevantes acerca de José do Espírito Santo.

11 Trata-se do primeiro Duque de Aveiro, nasceu em 1501, filho de Dom Jorge de Lencastre, Duque de Coimbra. Dom João de Lencastre tornou-se filho legitimado do Rei Dom João II. Aos doze anos entrou para o serviço do Príncipe Dom João, que viria a se tornar o Rei Dom João III. Em 1520, recebeu o título de marquês de Torre Novas do Rei Dom Manuel I, e em 1537, recebeu o título de Duque de Aveiro do então rei, Dom João III. (CARDOSO, 2002: 462).

12 Na obra, não é possível encontrar informações acerca do autor, Giuseppe Aimino.

13 O poeta Paravicino y Arteaga ficou conhecido pelos retratos seus pintados por El Greco. Paravicino foi um persona-

gem de primeira importância durante a época em que viveu. Foi predicador real dos reis espanhóis Filipe III (segundo de Portugal) e Filipe IV (terceiro de Portugal) (CERDAN, 1978: 37-74).

14 António da Silva e Sousa foi um doutor em direito, graduado na Universidade Athenas Coimbricense. Foi nomeado provedor da Beja, após a aclamação de Dom João IV. Foi também desembargador do Porto da Casa de Suplicação e dos Agravos. Tendo mostrado bastante habilidade no serviço dos referidos cargos, foi enviado para a Suécia, para tratar acerca da prisão do Infante Dom Duarte. Retornando a Portugal, foi nomeado corregedor do Crime e da Corte pelo regente Dom Pedro (MACHADO, 1741-1759: 390-391).

CAPÍTULO 19

1 Mestre e doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB), sob a orientação do Prof. Dr. Marcello Moreira (UESB). Este texto resulta de pesquisa realizada como bolsista do Programa de Doutorado-Sanduíche no Exterior, patrocinado pela Capes, entre março e junho de 2017 (PDSE-Capes 2017) na Universidade de Lisboa, em Portugal, sob a orientação do Prof. Dr. João Miguel Quaresma Mendes Dionísio. E-mail: jerryguima@gmail.com.

2 Constante no título LI do livro I das *Ordenações Afonsinas*, trata-se de uma adaptação do título XXIII da *Segunda Partida* de D. Alfonso X (MONTEIRO, 1998: 228).

3 Conforme estabelecido nas Siete Partidas (2ª. Part., tít. IX, lei 16), o alferes era ao mesmo tempo juiz das hostes e porta-estandarte. Tal posto deveria ser ocupado por “home de muy noble linage”. Apenas depois de o alferes desdobrar o pendão real é que os porta-estandartes dos outros exércitos particulares poderiam fazer o mesmo. Pela altura do século XV português o alferes já então limitava-se à sua função de porta-

-bandeira. A chefia das hostes passara a ser exercida, desde fins da centúria de Trezentos, pelos “cavalleiros officios” de condestável e marechal, cargos criados por D. Fernando por influência do exército inglês, segundo Fernão Lopes (2004: 524). Ressalte-se que isto não significou, no entanto, perda de prestígio para o alferes em terras portuguesas. Entre os alferes-mores do século XV lusitano estão D. Pedro de Meneses e D. Duarte de Meneses, ambos merecedores de crônicas escritas por Gomes Eanes de Zurara (MONTEIRO, 1998: 221-223).

4 A posterior substituição da peça alferes pela rainha e da peça do elefante pelo bispo parece indicar, segundo João Adolfo Hansen e Marcello Moreira (2014: 256, n. 446), que “a transferência da participação da nobreza do âmbito bélico para o propriamente cortesão” já havia se dado.

5 “Azes”, ou “batalhas”, eram as designações dadas na Península Ibérica de então às unidades táticas em que um exército se dividia no momento do confronto. As quatro principais eram a vanguarda, a retaguarda e as alas da direita e da esquerda (MONTEIRO, 1998: 291-292). Assim, a própria localização das duas peças roques no tabuleiro, uma à extrema direita e outra à extrema esquerda, evidenciam que tais “azes” de cavaleiros posicionavam-se estrategicamente para auxiliar a vanguarda dos peões e a retaguarda das peças “maiores”.

CAPÍTULO 20

1 Mestre em História pela UFG, Professora do Centro de Ensino e Pesquisa Aplicada a Educação (CEPAE-UFG). Pesquisa financiada com recursos da Fundação de Apoio a Pesquisa de Goiás (FAPEG).

2 O primeiro filho nasceu poucos dias após o primeiro ano de casada, em 1526. Afonso (1526-1526), no entanto, morreria pouco tempo depois, iniciando uma sequência

de nascimentos e óbitos que marcariam um drama pessoal e político para os reis portugueses e para o reino: a ausência de um herdeiro. D. João III e D. Catarina ainda tiveram os seguintes filhos: Maria Manuela (1527-1545); Isabel (1529-1529); Beatriz (1530-1531); Manuel (1531-1537); Filipe (1533-1539); Dinis (1535-1537); João Manuel (1537-1554) e Antônio (1539-1540). Os estreitos laços de consanguinidade – quatro infantes morreram devido à epilepsia - foram apontados ao longo dos séculos como a principal justificativa para as mortes que assolaram o paço e colocaram em alarme o reino português no período.

3 A respeito das teorias patrimonialistas e não patrimonialistas de sucessão do reino, ver ALBUQUERQUE, Martin. *As regências na história do direito público e das ideias políticas em Portugal*. Lisboa: 1973, p. 202.

4 No século XV, a rainha Leonor de Aragão (1402-1445) fora indicada como regente de Portugal no testamento de seu marido, o monarca D. Duarte (1391-1438). No entanto, fora afastada da governação logo no início da regência, tendo o irmão do rei, o infante e duque de Coimbra D. Pedro assumido a função de regente durante a menoridade de seu sobrinho, o futuro rei D. Afonso V (1432-1481). Nessa altura, o fato de D. Leonor ser mulher e estrangeira, constituíram-se em argumentos para afastá-la da regência, questões essas citadas na Crónica de El Rei D. Affonso V, de Rui de Pina.

5 O conceito não ser de Orr, ela foi a responsável por adotá-lo no estudo da Idade Moderna. Os estudos sobre *queenship* remontam a três publicações, no fim da década de 1990: o artigo *Medieval Queenship* (1989), de Lois Hunneycutt e duas coletâneas de artigos dedicadas exclusivamente às rainhas, *Medieval Queenship* (1993), organizado por Carmi Parson e *Queens, Regents, and Potentates* (1993), organizado por Theresa M. Vann. Outros estudos envolvendo gênero e poder antecederam a esses e vale destacar o clássico *The Power of Women Through the Family Medieval Europe, 500-1100* (1973), de Jo

Ann McNamara e Suzanne Fonay Wemple. Posteriormente, outros dois trabalhos relevantes foram *Women and Power in the Middle Ages* (1988), de Mary Erler e Maryanne Kowalski, e *Women and Sovereignty* (1991), de Louise Olga Fradenburg (EARENIGHT, 2013: p. 5)

6 Cabe lembrar que a categoria *queenship* é de grande relevância nesta investigação pois permite a análise da regência da rainha Catarina sob perspectivas de gênero e este é o interesse desta pesquisa também. Contudo, não será utilizamos o conceito de capital dinástica nessa análise. Em vez disso, a ideia de performance cumpre o que aqui se pretende com a análise das representações em torno da rainha Catarina. Também vale ressaltar que o uso de performance aqui tampouco faz referência aos estudos *queer*, usado em seu sentido léxico de desempenho e de interpretação, exercício e representação.

7 Há outras duas datas para a carta: 8 e 24 de dezembro de 1560, de acordo com as versões consultadas.

8 A versão que se tem dessa carta é um rascunho que, inclusive, apresenta acréscimos que merecem ser discutidos posteriormente.

9 A palavra *mémoire* surge no século XI. No século XIII foi acrescentada *mémorial*, que passou a ter relação com as contas financeiras e em 1320, *mémoire*, no masculino, significando um dossiê administrativo (LE GOFF, 1990: 461, 462)

CAPÍTULO 21

1 Doutora em História pela UnB, pesquisadora convidada do UniCeub, vice-líder do Grupo de Pesquisa Rota da Seda. carmenlicia@gmail.com

2 Mudéjar é a palavra que designa os muçulmanos que continuaram vivendo em terras conquistadas pelos cristãos,

sem se converter ao cristianismo. Continuavam praticando sua religião e mantendo seus costumes, sendo tolerados antes que, em toda a Espanha, já na Idade Moderna, se impusessem as conversões forçadas. Foram eles, em grande parte, os responsáveis por construções e decorações em estilo oriental que tantas vezes se fizeram presentes em muitos palácios da nobreza católica. Algumas vezes trabalhavam em conjunto com artesãos e arquitetos enviados por outros reinos muçulmanos que mantinham-se ainda em território ibérico antes da definitiva derrota de Granada. (DODDS, 1994: 592-98).

3 Todas as citações de bibliografia em língua estrangeira são minhas.

4 Sobre os franceses em Granada, ver mais detalhes no denso artigo de ARMENTEROS, Juan Gay. “La guerra de la independencia en Granada” in *Boletín Centro de Estudios Pedro Suárez*, 23, 2010, p. 15-36. Embora Irving refira-se ao fato de que os franceses teriam tido o bom gosto de preservar a Alhambra (IRVING, 1994: 35), atualmente sabe-se que não foi o caso e que a fortaleza só não foi dinamitada em larga escala porque um veterano soldado espanhol teria descoberto e impedido, através de sua ação direta, a destruição das construções. “As depredações das tropas de Napoleão na Espanha são um episódio chocante na história da guerra, excedidas apenas pela barbárie infligida à população civil, imortalizada por Goya em *Desastre da Guerra*.” (VILLA-REAL, Ricardo in *Ibidem*, p. 35, nota 1).

5 Para debates mais recentes acerca do tema veras importantes pesquisas do historiador Emílio Gonzáles Ferrín, que desenvolve uma tese que vai muito além da ideia de três culturas estanques que “conviviam” na Espanha medieval, afirmando a originalidade de uma cultura específica e única, na qual eram praticadas três religiosidades (FERRÍN, 2006).

6 A obra de Ramón Menéndez Pidal, *El Cid Campeador*,

publicada pela primeira vez no ano de 1934, foi responsável pela popularização de um imaginário que girava todo ele em torno da expulsão dos muçulmanos por cavaleiros cristãos que pretendiam “reconquistar” a Espanha para o catolicismo (MENÉNDEZ PIDAL, 1989). O Cid real, porém, esteve aliado a reis taifas muçulmanos e sua trajetória foi muitas vezes ambígua e longe do que a literatura e o cinema difundiram e imortalizaram. Ver também Richard Fletcher que elabora uma biografia do “campeador” muito mais realista do que as de outros pesquisadores que o antecederam (FLETCHER, 2002).

7 “Em quase toda a Espanha a arte e a arquitetura islâmica vão estar presentes mesmo após a conquista do derradeiro reino taifa de Granada. O fato de que, tanto com Fernando e Isabel quanto mais adiante, com o imperador Carlos V (Carlos I da Espanha), a cidadela palatina da Alhambra não tenha sido destruída e nem mesmo as citações corânicas de suas paredes tenham sido recobertas, deixa bastante claro o espaço que a cultura muçulmana medieval ocupou no universo mental daqueles que dela se aproximaram.” (PALAZZO, 2015: 193).

8 Não há consenso entre os historiadores sobre o fato de ter havido um real massacre dos membros da tribo dos Banu Sarraj por parte de Boabdil. Ainda hoje esta história é contada para os visitantes da Alhambra e os guias mostram a sala que passou a ser conhecida como dos Abencérges, relatando a pretensa tragédia que, no entanto, não encontra respaldo consistente em documentação da época.

9 Durante o Renascimento a Europa já tinha demonstrado grande interesse pelas antiguidades egípcias, que passaram a fazer parte de diversos Gabinetes de Curiosidades da elite em diversos países. No entanto, foi mais adiante, após a Campanha do Egito de Napoleão Bonaparte (1798-1801) que o interesse se tornou mais forte, principalmente após a publicação da obra de Dominique Vivant Denon,

Voyage das la Basse et la Haute Egypte. (DENON, 1802).

CAPÍTULO 22

1 O artigo apresenta reflexões desenvolvidas a partir da tese de doutorado intitulada *(Res)significações religiosas no sertão das gerais: as folias e os reis em Januária (MG) – 1961-2012*, defendida em 2013 na Universidade Federal de Uberlândia, Minas Gerais, Brasil, junto ao programa de Pós-Graduação em História.

2 Professora e pesquisadora do curso de História da UFG/Jataí.

3 *Sertões* é uma terminologia para designar algumas regiões no interior do Brasil, que possui características como população escassa, paisagem agreste, sertão da Bahia, sertão de Goiás, sertão de Minas Gerais, entre outros (Correia, 2013)

4 Os dados utilizados na análise dessa pesquisa foram coletados em trabalhos de campo realizados entre os anos de 2011 e 2013 no município de Januária-MG.

5 Em todos os lugares que visitamos, com todos os foliões com quem conversamos, a expressão mais comum para designar os grupos, seja de marujos, brincadeira do boi, pastorinhas ou folia de reis (reis de caixa), é terno de reis. Mário de Andrade indica que a expressão “terno” era utilizada “nos sertões” para designar os cortejos pastorais, de origem ou inspiração cristã, que buscavam Jesus no presépio.

6 Função é uma antiga denominação para festividades religiosas e também familiares, como batizados, casamentos, aniversários empregada no sentido de baile, soirée ou partida. (C.f.: CÂMARA CASCUDO, 2002: 252-3).

CAPÍTULO 23

1 Doutora em História docente do curso de História e do Programa de mestrado Território e Expressões Culturais do Cerrado (TECCER) da UEG.

2 Doutora em Sociologia; Docente do curso de História e do programa de mestrado Interdisciplinar Educação, Linguagens e Tecnologias (IELT) da UEG.

CAPÍTULO 24

1 Mestre pelo programa de pós-graduação em História Social pela FFLCH-USP. Pesquisa financiada pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, CAPES, Brasil. E-mail: cs.silvacarol@outlook.com.br.

CAPÍTULO 25

1 Docente da Universidade Estadual de Goiás (UEG-CSEH/Anápolis) e do Programa de Pós-graduação Stricto Sensu em Territórios e Expressões Culturais do Cerrado (TECCER). Bolsista PROBIP (Programa de Bolsas de Incentivo a Pesquisa e Produção Científica). Doutora em História Social. poliene.soares@gmail.com.

2 De acordo com o Instituto Socioambiental (ISA), atualmente há no “território brasileiro 254 povos, falantes de mais de 150 línguas diferentes. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Quem_s%C3%A3o>. Acesso em: 04/06/2018 às 14:49h.

3 O povo *In*-Karajá está distribuído em quatro áreas de reserva, sendo que duas se encontram no estado de Goiás (Terra Indígena Karajá I e Terra Indígena Karajá III); uma terceira está localizada no estado de Mato Grosso (Terra Indígena Karajá II); e a quarta localizada no estado do Pará (Terra Indígena Karajá Santana do Araguaia) (ISA, 2018)

4 “...porquanto as chamadas artes primitivas não são estáticas e mudam de geração a geração, ainda que tal se processe lentamente, muitas vezes.” (COSTA, 1978: 129)

5 “...os índios não são fosseis vivos, representativos de etapas pristinas da evolução humana...” (RIBEIRO, 1986: 31)

6 “...não há uma indianidade comum, por que cada tribo tem seu universo cultural próprio, tão diferenciado dos demais como nós o somos de qualquer outro povo” (RIBEIRO, 1986: 31)

7 “O conceito de cultura que eu defendo (...) é essencialmente semiótico. Acreditando, como Max Weber, que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo estas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado” (GEERTZ, 1989: 4)

8 “Nada existe realmente a que se possa dar o nome de Arte. Existem somente artistas. Outrora, eram homens que apanhavam um punhado de terra colorida e com ela modelavam toscamente as formas de um bisão na parede de uma caverna; hoje alguns compram suas tintas e desenham cartazes para tapumes; eles faziam e fazem muitas outras coisas. Não prejudica ninguém dar o nome de arte a todas estas atividades, desde que se conserve em mente que tal palavra pode significar coisas muito diversas, em tempos e lugares diferentes, e que Arte com A maiúsculo não existe. Na verdade, Arte com A maiúsculo passou a ser algo como um bicho-papão, como um fetiche. Podemos esmagar um artista dizendo-lhe que o que ele acaba de fazer pode ser ex-

celente a seu modo, só que não é “Arte”. E podemos desconcertar qualquer pessoa que esteja contemplando com deleite uma tela, declarando que aquilo que ela tanto aprecia não é Arte mas uma coisa muito diferente.” (GOMBRICH, 2015: 15)

9 “O modo de Dali fazer cada forma representar muitas coisas ao mesmo tempo pode concentrar a nossa atenção nos muitos significados possíveis de cada cor e de cada forma – de maneira semelhante àquela em que um trocadilho bem feito nos faz compreender a função da palavra e seu significado. A concha marinha de Dali, que também é um olho, sua fruteira que também é a fonte e o nariz de uma mulher, podem remeter os nossos pensamentos para o primeiro capítulo deste livro, para o deus asteca da chuva Tlaloc, cujas feições são formadas por cobras cascavéis. E no entanto, se realmente nos dermos ao trabalho de esmiuçar o antigo ídolo, como é enorme a diferença em espírito, apesar de toda a possível semelhança do método! Ambas as imagens podem ter emergido de um sonho; mas pressentimos que Tlaloc foi um sonho de todo um povo, a figura de pesadelo do poder terrível que controlava o destino da coletividade; o cão e a fruteira de Dali refletem o sonho impalpável de uma pessoa, para a qual não temos a chave que o decifre. Seria claramente injusto responsabilizar o artista por essa diferença; ela decorre das circunstâncias inteiramente distintas em que as duas obras foram criadas.” (GOMBRICH, 2015: 594)

10 “A arte plumária, pelas suas próprias características, requer dos que a ela se dedicam uma habilidade tão apurada que, pode-se dizer, não encontra paralelo em outras manifestações dos indígenas brasileiros. Isto se deve, em grande parte, à delicadeza, ao tamanho e à morfologia do material básico nela empregado, que pede soluções apropriadas para a sua utilização. A elaboração de um artefato plumário envolve técnicas de transformação, que aumen-

tam as potencialidades estéticas oferecidas pelas penas, e técnicas de fixação, que permitem ao plumista exercer plenamente a sua capacidade inventiva.” (AROMÉRI, 1986: 50);

11 Grifos da autora.

12 *Idem*.

13 *Ibidem*.

14 Quando o menino deixa a casa de sua mãe para adentrar a “casa grande”, “a casa dos homens, centro da sociedade masculina” (TORAL, In: VIDAL, 1992: 204), e, só depois de todo o processo, é considerado o rapaz preparado para o casamento, ou seja, para formar uma família.

CAPÍTULO 26

1 Professora Adjunta da Faculdade de História da Universidade Federal do Pará- Campus de Ananindeua. simeia@ufpa.br

2 O Livro de Notas do Tabelião Perdigão (LNTTP) é composto de Procuração Bastante e Geral, de Escrituras de Venda, de Escrituras de Sociedade, de Escrituras de Obrigação de Dívida e de Escrituras de Doação. Serão utilizados os livros que compreendem os anos de 1803 a 1834, privilegiando para a discussão proposta apenas as procurações e as escrituras de Sociedade. Os Livros de Notas do Tabelião Perdigão estão contidos na documentação do Arquivo Público do Estado do Pará (APEP). Ressalta-se que para alguns anos a documentação está completamente ilegível ou danificada.

3 Em 1806, Henrique Joze da Silva solicitou passaporte para se deslocar à cidade de Lisboa de onde tinha vindo “com seu negócio e com ele girado pelo Sertão deste Esta-

do (do Pará)". Nas informações do passaporte constava ser ele "natural de São Miguel (Açores) de idade de 30 anos". Nesse caso, quando contratou a sociedade com os outros 2 sócios, Henrique Joze da Silva já havia estabelecido relações comerciais para aquela área (AHU_ACL_CU_013, Cx. 137, d. 10379. Pará, 02/04/1802).

4 O termo "negociante" é utilizado tal como esses sujeitos são apresentados na documentação utilizada.

5 De acordo com Revel, as indicações de trajetórias individuais possibilitam pensar a articulação entre os sujeitos e, a partir de diferentes informações sobre eles, "tentar compreender de que maneira esse detalhe individual, aqueles retalhos de experiências dão acesso a lógicas sociais e simbólicas que são as lógicas do grupo, ou mesmo de conjuntos muito maiores". (REVEL, 1998: 13).

6 Em 1827, o viajante inglês, Henry Lister Maw, quando passou pela capitania do Rio Negro, também fez referência à atuação do negociante Francisco Ricardo Zani naquela região. Segundo suas informações, Zani havia alcançado o posto de coronel por ter, entre outras coisas, ajudado os doutores Spix e Martius na viagem que realizaram para o Rio Negro, em 1819. Maw escreve também que Zani "era italiano por nascimento, que em conseqüência das ordens de Napoleão, ele servira quando rapaz como conscrito, mas que não gostando de servir aos franceses se escapara para bordo da fragata inglesa Thalia, em que foi a Lisboa e de lá veio ao Brasil. (...) Tinha-se ele casado com a filha do último governador da comarca, e uma das suas filhas era casada como ouvidor, que acabava de ser nomeado desembargador do Maranhão, e introduzio-nos a ele, achando-o nós uma pessoa de muita informação" (MAW, 1989: 209).

7 Em 1800, consta que o negociante João Lopes da Cunha solicitou uma licença para viajar à cidade de Lisboa onde iria tratar de seus negócios. No documento se afirmava que ele vinha "comerciando até agora nesta cidade (de

Belém) e nos Sertões deste Estado e conservando ainda o mesmo negócio para benefício e precisão do mesmo negócio necessita ir à Lisboa”. O que pode se inferir que a atuação dele na cidade de Belém e nos sertões da capitania ocorria desde fins do século XVIII, sendo o contrato que ora assinava uma confirmação dessas atividades (AHU_ACL_CU_013, Cx. 117, d. 9029. Pará, 14/05/1800).

8 Em junho de 1821, o capitão João Lopes da Cunha e o tenente Antonio Peixoto de Azevedo passaram procuração para a cidade de Cuiabá para o brigadeiro Gabriel da Fonseca de Souza, para João Gonçalves dos Santos Crus e para o tenente Joze da Costa Leite. (Procuração Bastante e Geral, APEP, LNTP, n. 1152, (1820-1821)). Infere-se que esse comércio para Mato Grosso tenha persistido por toda a década de 1820, visto que em 1830, o negociante Cunha, agora “Ilustríssimo Coronel”, passava procuração ao “Ilustríssimo Comendador” Joaquim Joze Lopes, para representá-lo naquela província. (Procuração Bastante e Geral, APEP, LNTP, n. 1183, (1833-1834)).

9 Entretanto, em meados do século XVIII, qualquer prática de comunicação por meio da navegação entre as capitanias do Pará e Mato Grosso foi obstada por meio de decretos régios, evitando assim o possível contrabando de ouro e o contato com as povoações do lado castelhano. Em 1754, foi facilitada apenas a “navegação e a pesca no Guaporé”, de acordo com os privilégios concedidos aos colonos que se estabelecessem nas margens daquele rio, continuando o rio Tocantins interdito para essas atividades. Em 1790, foi permitida a navegação ligando o Pará às capitanias de Goiás (pelo rio Tocantins) e de Mato Grosso (pelos rios Xingu e Tapajós). O incentivo para colonizar e navegar o rio Tocantins só aconteceria em 1810, para onde o governo concedia alguns favores e privilégios aos colonos que para lá se fixaram. Para Amaral Lapa, ao franquear-se a navegação para o norte, a “alfândega do Rio de Janeiro alegou reiteradas vezes o prejuízo que viria a sofrer caso o governo autorizasse aquela navegação”, visto que o valor dos direitos

cobrados tenderia a cair. (AMARAL LAPA, 1973: 28-30); (SPIX e MARTIUS, 1981: 107).

10 O próprio governador de Mato Grosso explica a diferença que faz entre secos e molhados para poder cobrar os direitos, visto não haver lá Alfândega e pessoas capacitadas para fazer tais cálculos e arrecadações. “Fazenda seca vai a balança, e cada arroba para 1:125 reis, ou esta arroba seja de cambraias finíssimas, ou de estopa a mais grossa, ou de metais preciosos ou de ferro. E dos molhados, que segundo se declara nas condições do contrato das entradas, é tudo o que se consome ou bebe, paga cada carga, por exemplo, cada frasqueira de líquidos, cada saco de sal, 750 reis” (AHU_ACL_CU, Cx. 37, d. 1862. Vila Bela, 23/06/1799).

11 O capitão Joze Antonio Gonçalves Prego era negociante que costuma seguir para Belém em comboio com outros negociantes de Mato Grosso. Segundo o registro dos comboios, Gonçalves Prego realizou 3 viagens para Belém nos anos de 1775, 1778 e 1781 (APEP, Códice 297). O nome dele também aparece na lista de devedores da antiga Companhia de Comércio do Pará (AHU_ACL_CU, Cx. 21, d. 1311. Vila Bela, 16/02/1781). Entretanto, na memória que acompanha a correspondência do governador de Mato Grosso para Belém, Gonçalves Prego apresenta o que levou para Vila Bela na viagem que realizou em 1787. Nas “3 canoas de 9 remos por banda em cuja viagem se gastou 1 ano e 14 dias”, estavam relacionadas as seguintes mercadorias: fazendas secas, louças, vidros cera, chumbo em munição, tachos de bacias, barris de pólvora, farinha, queijos e azeitonas, sal, bebidas sortidas, marmeladas, óleo de linhaça, quina em pó (medicamento), espingardas, salsa parrilha, café, tabaco e 28 escravos perfazendo um total de 27:093\$233 reis. Relatava também os gastos que teve com os 9 índios remeiros, os 3 pilotos e 1 prático (mesmo os 12 índios que fugiram no início da viagem, foram contabilizados nas despesas) e mais as entradas para a Fazenda Real e Câmara de Vila Bela perfazendo um total de 5:117\$474 reis,

somando o total do custo dessa carregação 32:210\$707 reis. Após esse cálculo, verificou a percentagem das despesas em condução e entradas para serem comparadas com os gastos que fez quando realizou essa mesma viagem para o Rio de Janeiro, em 1793 (AHU_ACL_CU, Cx. 37, d. 1862. Vila Bela, 23/06/1799) (anexos).

12 Em 1837, Ambrósio Henriques da Silva Pombo, o Barão de Jaguarari, obteve o privilégio de 10 anos para comerciar carne verde e gado do Marajó por meio da navegação entre a capital e a Ilha do Marajó. O Barão de Jaguarari apresentou a proposta de efetivar a rota de navegação com capitais próprios, ou por meio de companhia, porém a concretização do projeto não foi possível por falta de cabedal. (APEP, Relatórios e Falas dos Presidentes da Província, PRESIDENTE (MIRANDA) Discurso recitado pelo Exc. Sr. Dr. João Antonio de Miranda, Presidente da Província do Pará, na Abertura da Assembleia Legislativa Provincial, no dia 15 de Agosto de 1840, Pará. Typ. Santos & Menor, 1840). Ambrósio Henriques era senhor de engenho e um negociante muito reconhecido na praça de Belém, possuía sociedade mercantil com o negociante inglês, Diogo Campbell de uma fazenda de gado na Ilha Grande de Joanes. Seu prestígio comercial também foi descrito pelos viajantes Spix e Martius, que ficaram em sua “rocinha na saída de Belém” quando passaram pela cidade (SPIX e MARTIUS, 1981: 69).

13 Um ano antes, O conde dos Arcos e o visconde de Anadia trocaram ofício se reportando às “novas possibilidades de relações comerciais entre a capitania do Mato Grosso e o Estado do Pará, e o socorro militar oferecido ao governo daquela capitania” (AHU_ACL_CU_013, cx. 133, d. 10065. Pará, 02/12/1804).

14 Em 1804, o Conde dos Arcos, governador do Pará, remeteu ofício ao Visconde de Anadia informando sobre o “destacamento de pessoas para aquele território (Mato Grosso), com o objetivo de ali criar uma Junta da Fazenda Real.” Pará, 07/08/1804.

15 Cf: CARREIRA, Antonio. *A companhia geral do Pará e Maranhão*. São Paulo: Editora Nacional, 1988.

CAPÍTULO 27

1 Professor do Curso de História da Universidade Federal de Goiás - UFG/Jataí.

2 Nesta investigação denominamos de América Colonial Ibérica ou América Ibérica Colonial os processos históricos transcorridos nas possessões espanholas e portuguesas na América ocorridas entre 1492 (chegada de Colombo) e 1810 (início dos movimentos de independência hispano-americanos). Na BNCC-EF esse conteúdo está pensado para ser trabalhado no 7º ano do Ensino Fundamental, (Ensino Fundamental – anos finais).

CAPÍTULO 28

1 Mestre em arquitetura e urbanismo pela Universidade Federal de Goiás, arquitetaelana@gmail.com.

CAPÍTULO 29

1 Mestre em História e atualmente é aluna de doutorado, do Programa de Pós-Graduação em Arte e Cultura Visual, da Faculdade de Artes Visuais, da Universidade Federal de Goiás FAV/UFG.

2 Conquanto haja controvérsias a respeito da origem das HQs - Visto que alguns considerarem até a arte rupestre e demais representações de mundo em forma de imagens, como por exemplo as realizadas por egípcios, maias, ou

mesmo os normandos, com sua Tapeçaria de Bayeux - há uma maior aceitação em se datar seu surgimento, por ocasião da simbiótica configuração entre imagem e texto, mais especificamente, do texto escrito dentro de balões, que são elementos característicos dessa forma de arte. Há que se observar que, tal arte, só teve reais condições de existência a partir do desenvolvimento das técnicas de impressão, que propiciaram, tanto o barateamento das reproduções quanto da massificação da informação diária.

3 “A noção de apropriação torna possível avaliar as diferenças na partilha cultural, na invenção criativa que se encontra no âmago do processo de recepção. [Noção que possibilita compreender] os usos diferenciados e opostos dos mesmos bens, dos mesmos textos e das mesmas ideias” (CHARTIER, 1992, p. 232-3).

CAPÍTULO 30

1 Mestre em Ciências Sociais pelo Programa de Pós-Graduação Territórios e Expressões Culturais do Cerrado (TECCER), na Universidade Estadual de Goiás (UEG). Email: prof.fernandosantos@globo.com

2 O documento se encontra no livro *Esboço Histórico de Pirenópolis*, v.2: 522, de Jarbas JAIME.

3 O médico é chamado para desempenhar uma função importante na administração pública. Os regulamentos da saúde pública atribuem a esses profissionais um conhecimento técnico que detêm. São colocados em destaque no Estado e nas municipalidades, pois através do serviço sanitário, via regulamentos, podem intervir e controlar o Estado como um todo, os espaços urbanos e rurais, o trabalho e o lazer, a vida e a morte. (CAMPOS apud CHAUL, 2001: 193)

4 Os integrantes da comissão eram: Dom Emanuel Gomes de Oliveira (arcebispo); João Argenta (urbanista), Colemar Natal e Silva e Laudelino Gomes de Almeida (servidores públicos estaduais); Antônio Pirineus de Sousa (Comandante do 6º Batalhão de Caçadores do Exército); Antônio Augusto Santana e Gumercindo Alves Ferreira (comerciantes); Jerônimo Augusto Curado Fleury (engenheiro do estado). (MENDONÇA, 2012: 154 e 155)

5 Antes foi oficiada a 1ª Missa campal pelo padre Agostinho Forster, de Campinas, onde se encontra hoje o Bandeirante, tendo início, em seguida, a roçagem do local por uma centena de trabalhadores braçais, liderados pelo médico Carlos Alberto de Freitas. Depois, dirigiram-se todos os presentes ao local do marco indicativo, onde seria construído o Palácio do Governo, havendo ali a solenidade de lançamento da Pedra Fundamental. (CÂMARA, 1979: 80)

6 Decreto nº 327.

7 Decreto nº 510.

8 Lei nº 116, de 12 de junho de 1937. “Art. 3º - O município de Goiás passará a constituir, desde a data da publicação desta lei, estância hidromineral, para todos os efeitos de direito” In: *Legislação Goiana*, Goiás, ano II, junho de 1937, n. 12, p.352 (MENDONÇA, 2012:324)

9 O termo é usado pela autora para se referir aos bens e as repartições públicas no período da transferência. “Entendo que durante o período de transição, o vilaboense foi sendo testemunha de um cotidiano de espoliação, uma vez que vivenciou, dia após dia, os serviços públicos sendo *carregados* da cidade de Goiás: o hospital, o Liceu de Goiás, o Grupo Escolar, as Faculdades de Direito, Farmácia, a Escola Técnica, a Delegacia Fiscal, a Administração dos Correios e Telégrafos, o Batalhão da Polícia Militar, a Banda da Polícia, etc. Sofreu o vilaboense com as ações políticas que os sobressaltava, transformando o cotidiano da cidade. Havia sempre a dúvida e o medo pairando no ar, o que

mais será *carregado* daqui?”. (TAMASO, 2007: 99)

10 Desde ensino infantil, até o ginásial, o normal, o técnico e o universitário; nenhuma escola pública ficou em Goiás. (TAMASO, 2007: 102)

11 A diretoria do Comitê ficou composta dos srs. Henrique Pinto Viera, presidente, Josino Ferreira Porto, vice, Osvaldo Socrates do Nascimento, 1º Secretário, Danton Abrantes, 2º Zabulon de Castro. Tesoureiro, diretores – Gercino Monteiro e Alfredo Nasser. (CÂMARA, 1973:209)

12 O jornal *Cidade de Goiaz*, foi fundado em 19 de junho de 1938, por Garibaldi Rizzo e José Saddi.

13 O jornalista faz um critica a um artigo de Athayde intitulado “*Mãe, adotiva*”, em que ele faz um longo texto comparando a cidade como uma mãe e exaltando as belezas da região. O texto foi publicado no jornal *Cidade de Goiaz*, em 06 de agosto de 1939.

14 João José Rescala nasceu no Rio de Janeiro em 1910, era pintor, restaurador e professor de Teoria, Conservação e Restauração da Pintura na Escola de Belas Artes da Universidade Federal da Bahia. Em busca de um melhor direcionamento à arte que vinha praticando, Rescala frequentou o Curso de Pintura da Escola Nacional de Belas Artes, aliou-se a um grupo de alunos que propuseram a formação de um movimento em prol ao modernismo carioca: O Núcleo Bernadelli. (BALTIERI, 2014)

15 Revista Goiana de Artes, 3(2); jul./dez. 1982.

16 Cópia do relatório de José Rescala se encontra na FECI-GO (Caixa I, sobre Veiga Valle)

17 Neste relatório, Edgar Jacintho já sugere que a Antiga Câmara e Cadeia seja transformado em museu. (TAMASO, 2007: 123)

Armênia Maria de Souza

Professora Associada III da Faculdade de História e membro do Programa de Pós-Graduação em História da UFG. Pós-Doutorado pela Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra (2014-2015), Doutora pela Universidade de Brasília (2008), Mestre em História pela UFG (1998), Bacharel e Licenciada em História pela Universidade Federal de Goiás (1995). Em suas atividades acadêmico-científicas dedica-se à área de História Medieval Ibérica, História da Igreja, História social e das Ideias e Ordens mendicantes.

Publicou recentemente o livro: Pecados e virtudes: o espelho de Álvaro Pais para os monarcas ibéricos (século XIV) (2021).

Com Renata C. de S. Nascimento publicou vários livros em forma de Coletânea com destaque para: “Cultura, Palavra e fé: Narrativas e sacralidades no Mundo Ibérico” (2019); “Cultura política e poder na Idade Média: Homenagem ao Dr. José Antônio de Camargo Rodrigues de Souza (2018)”; “Mundos Ibéricos: territórios, gênero e religiosidade (2017)”;

Participa de grupos de Pesquisa, com destaque ao Centro de História da Sociedade e da Cultura- CHSC da Universidade de Coimbra.

Dedica-se à área de História Medieval Ibérica, História da Igreja, História social e das Ideias e Ordens mendicantes.

Renata Cristina de Sousa Nascimento

É doutora em História pela Universidade Federal do Paraná (UFPR). Participante do Núcleo de Estudos Medi-
terrânicos (NEMED). Professora associada IV na Univer-
sidade Federal de Goiás (Regional Jataí), na Universidade
Estadual de Goiás (UEG) e no Programa de Pós-Graduação
em História da Pontifícia Universidade Católica de Goiás
(PUC-Go). Coordenadora do Grupo de Estudos Ibéricos
(CNPQ). Realizou estágio de pesquisa na Universidade de
Oviedo (janeiro-2019). Realizou estágios de pós-doutorado
na Universidade do Porto (dez./2015-2016) e na Universi-
dade Federal do Paraná (2012). É coautora de *A Sacraliza-
ção do Espaço Ibérico: Vivências Religiosas na Idade Mé-
dia* (ÁLVAREZ, Raquel Alonso & NASCIMENTO, Renata
Cristina de S. CRV, 2020) “A Visibilidade do Sagrado: Relí-
quias Cristãs na Idade Média” (COSTA, Paula. P. & NAS-
CIMENTO, Renata. C.S. Prismas, 2017, com segunda edi-
ção em 2021), e *Peregrinos e Peregrinação na Idade Média*
(FRANÇA, Susani. L & LIMA, Marcelo. P. NASCIMENTO,
Renata. C. S. Vozes, 2017). Co- organizadora de *Crises, Epi-
demias e Fomes: Memórias da Idade Média*. (Porto Alegre:
Editora Fi, 2021); *Dicionário. Cem Fragmentos Biográficos:
A Idade Média em trajetórias*. (Goiânia: Edições Tempes-
tivas, 2020); *Ensaio de História Medieval. Temas que se
renovam* (CRV, 2019). *Cultura, Palavra e Fé: Narrativas e
Sacralidades no Mundo Ibérico* (Brazil Publishing, 2019);
Cultura Política e Poder na Idade Média (Multifoco, 2018);
Mundos Ibéricos: territórios, gênero e religiosidade (Ala-
meda, 2017); *Entre Europa, África e América: Mundos ibé-
ricos no Atlântico-Sul* (Luminária, 2017); *A Idade Média;
entre a história e a historiografia* (Ed. da Puc- Go, 2012),
Uma corte europeia nos trópicos & outros ensaios (Ed. da
Puc-Go, 2010); e *Historiar: interpretar objetos da cultura*
(UFU, 2009). Pesquisa temas relacionados a religiosidade
medieval: Relíquias- Santidade- Peregrinações

REFERÊNCIAS

Referências

CAPÍTULO 1

Fontes:

AUGUSTO. *Res Gestae*. Trad. de P. A. Brunt e J. M. Moore. Oxford University Press, 1967.

CÍCERO. *Sobre la República*. Trad. de Álvaro D'ors. Madri: Gredos, 1991.

DIO CÁSSIO. *Dio's Roman History*. Vol. VI. Trad. de Earnest Cary. Londres: William

Heinemann Ltd, 1955.

OVÍDIO. *Cartas Pônticas*. Trad. de Geraldo José Albino. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

_____. *Tristes/Pônticas*. Trad. de José González Vásquez. Madri: Gredos, 1992.

PLUTARCO. *Vidas Paralelas*, Vol. IV. Trad. de Gilson Cardoso. São Paulo: Paumape, 1992.

SÊNECA. *Cartas Consolatórias*. Trad. de Cleonice Furtado van Raij. Campinas: Pontes, 1992.

_____. *Tratado sobre a Clemência*. Trad. de Ingeborg Bra- ren. Petrópolis: Vozes, 1990.

TÁCITO. *Anais*. Trad. Leopoldo Pereira. Rio de Janeiro: Ediouro, s/d.

V. PATÉRCULO. *Historia Romana*. Trad. de M. Asunción Manzano. Madri: Gredos, 2001.

Bibliográficas:

ALBINO, G. Introdução. In: OVÍDIO. *Cartas Pônticas*. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. 9-24.

BEARD, M. SPQR: **Uma História da Roma Antiga**. São Paulo: Editora Planeta, 2017.

BRAGINTON, M. **Exile under the Roman Emperors**. In: The Journal of Roman Studies, Vol. 39, No. 7, 1944, p. 391-407.

CARRARA, D. **Causa mea est melior**. In: Phronesis, Vol. 1, nº 2, Julho/2006.

DOWLING, M. B. **Clemency and Cruelty in the Roman World**. University of Michigan Press, 2006.

FRIGHETTO, R. **Antiguidade Tardia: Roma e as Monarquias Romano-Bárbaras Numa Época de Transformações**. Curitiba: Juruá, 2012.

GRIMAL, P. **El Siglo de Augusto**. Madri: Fondo de Cultura Económica, 1996.

KONSTAN, D. **Clemency as virtue**. In: Classical Philology. Vol. 100, No. 4, 2005, p. 337-346.

_____. **A Amizade no Mundo Clássico**. São Paulo: Odysseus, 2005.

MENDES, N. **O sistema político do Principado**. In: SILVA, G; MENDES, N. **Repensando o Império Romano**. Rio de Janeiro: EDUFES/Mauad X, 2006.

MIGUEL MORA, C. **O Mistério do Exílio Ovidiano**. In: Ágora. ECB 4, 2002, p. 99-117.

MILLAR, F. **El Imperio Romano y sus Pueblos Limítrofes**. Madri: Siglo Veintiuno, 1973.

MOMIGLIANO, A. **On Pagans, Jews and Christians**. Middletown: Wesleyan University Press, 1987.

SYME, R. **La Revolución Romana**. Barcelona: Crítica, 2010.

_____. **Tacitus**. Vol. I. Oxford: Clarendon Press, 1958.

VASQUEZ, J. G. **Introducción**. In: OVÍDIO. Tristes/Pónticas, Madri: Gredos, p. 7-58.

VEYNE, P. **Sêneca e o Estoicismo**. São Paulo: Três Estrelas, 2015.

WALLACE-HADRILL, A. **Civilis Princeps: Between Citizen and King**. In: The Journal of Roman Studies, Vol. 72, 1982, p. 32-48.

_____. **The Emperor and His Virtues**. In: Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte. Bd. 30, H. 3, 3rd Qtr., 1981, p. 298-323.

WOOLF, G. **Roma: A História de um Império**. São Paulo: Cultrix, 2017.

CAPÍTULO 2

BASTIEN, Carlos. **A noção de crise no senso comum e nas ciências sociais**. <https://www.repository.utl.pt/bitstream/10400.5/759/1/CBsenso.pdf>

BALANDIER, G. **O Poder em Cena**. Brasília: Edunb, 1980.

BEARD, Mary. **SPQR: uma história da Roma Antiga**. Lisboa: Planeta, 2017.

BOBBIO, Norberto. **Teoria das Elites**. In: BOBBIO, N.; MATTEUCCI, N.; PASQUINO, G. (org.). Dicionário de Política. Brasília: Ed. da Universidade de Brasília, 1986, p.391.

CÍCERO. **De res publica. De legibus. (with an English translation by Clinton Walker Keyes)**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988.

CÍCERO. **Orations Philippics (1-6)**. LOEB Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 2009.

FAVERSANI, Fábio. **Entre a República e o Império: apontamentos sobre a amplitude desta fronteira**. In: Revista Marenostrom. Universidade de São Paulo, São Paulo: 2013, v.4, n.4, pp. 100-111.

FLOWER, Harriet. **Roman republics**. Princeton, Princeton University Press, 2010.

FOX, M. **Rhetoric and Literature at Rome**. In: DOMINIK, W.; HALL, J. (eds.). *A Companion to Roman Rhetoric*. London: Wiley-Blackwell, 2010. p.369-381.

GOLDSWORTHY, Adrian. **Em nome de Roma**. São Paulo: Planeta do Brasil, 2016.

GOWING, Alain M. **Empire and Memory: The representation of the Roman Republic in Imperial Culture**. New York: Cambridge University Press, 2005.

LUCK, George. **Arcana Mundi**. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1985.

MARCUS MANILIUS. **Astrologia**. Introdução de Francisco Calero e Tradução de Francisco Calero e Maria José Echarre. Madrid: Editorial Gredos, 1996.

MARCUS MANILIUS. **Astronômicas – tradução, introdução e notas**. Trad. Marcelo Vieira Fernandes. São Paulo: USP, 2006.

MARCUS MANILIUS. **Astronomicas**. Trad. G. P. Goold. Cambridge: Harvard University Press/ London: Heineemann, 1977. (Loeb Classical Library).

MENDES, Norma Musco. **O sistema político do Principado**. In: SILVA, Gilvan Ventura; MENDES, Norma Musco (org.). **Repensando o Império romano: perspectivas socioeconômica, política e cultural**. Rio de Janeiro: Mauad; Vitória: EDUFES, 2006, pp. 21-51.

Res Gestae Divi Augusti. Trad. Frederick W. Shipley. London: Harvard: University Press, 1961. (The Loeb Classical Library)

SALLUSTE. **Jugurtha**. Tradução: Alfred Ernout. Paris: Les Belles Lettres, 1947.

SUETONIUS. **Life of Augustus**. In: SUETONIUS. *Lives of*

the Caesars. Trad. J. C. Rolfe. London: William Heinemann, 1914. (The Loeb Classical Library)

TIMPE, D. *Memoria and Historiography in Rome*. In: MARINCOLA, J. (ed.). *Greek and Roman Historiography*. Oxford: University Press, 2011. p.150-174.

VOLK, Katharina. *Manilius and his Intellectual Background*. New York: Oxford University Press, 2009.

WOOLF, Greg. *Roma: a história de um Império*. Tradução: Mário Molina. São Paulo: Editora Cultrix, 2017.

ZANKER, Paul. *Augusto y el poder de las imágenes*. Madrid: Alianza, 2005.

CAPÍTULO 3

DOCUMENTOS TEXTUAIS

ARISTÓTELES. *Poética*. Trad. Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2011.

CATULO. *Poesias*. Trad. Agostinho da Silva. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1933.

CATULLUS. *The Poems of Catullus: a Bilingual Edition*. Trad. Peter Green. Los Angeles: University of California Press, 2005.

DIONÍSIO DE HALICARNASSO. *Sobre la Composición Estilística*. Trad. Julio Pallí Bonet. Barcelona: PPU, 1191.

DIONÍSIO DE HALICARNASSO. *Tratados de Crítica Literária*. Trad. Juan Pedro Oliver Segura. Madrid: Editorial Gredos, 2005.

HORÁCIO. *Epistula ad Pisones*. In: *A Poética Clássica*. Trad: Jaime Bruna. São Paulo: Cultrix, 1995.

HORÁCIO. *Arte Poética*. In: *Crítica e Teoria Literária na Antiguidade*. Trad. David Jardim Júnior. Ediouro, 1989.

OVÍDIO. **Amores**. In: Amores e Arte de Amar. Trad. Carlos Ascenso André. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011.

OVÍDIO. **Arte de Amar**. In: Amores e Arte de Amar. Trad. Carlos Ascenso André. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011.

OVÍDIO. **Lettere di heroine**. Trad. Gianpiero Rosati. Milano: BUR classici greci e latini, 2011. Edição bilíngue: latim/italiano.

OVÍDIO. **Os Remédios do Amor**. In: Os Remédios do Amor e Os Cosméticos para o Rosto da Mulher. Trad. Antônio da Silveira Mendonça. São Paulo: Nova Alexandria, 1994. Edição bilíngue: latim/português.

OVÍDIO. **Tristium**. Trad. Augusto Velloso. Rio de Janeiro: Organização Simões, 1952.

OBRAS GERAIS

BLOOMER, Martin. **Roman Declamation: The Elder Seneca and Quintilian**. In: DOMINIK, William; HALL, Jon. A Companion to Roman Rhetoric. Oxfor: Blackwell Publishing, 2007.

CAIRNS, Francis. **Self-imitation within a generic framework: Ovid, Amores 2.9 and 3.11 and the renuntiatio amoris**. In: WEST, David; WOODMAN, Tony. Creative Imitation and Latin Literature, Londres: Cambridge University Press, 1979, pp. 121-141).

CAVALLO, **Guglielmo**. Libri, editori e pubblico nel mondo antico. Collana: Biblioteca Universale Laterza, 2016.

CHARTIER, Roger. **Literatura e História**. Rio de Janeiro: Topoi, nº1, 1999, p. 197-216.

DESBORDES, François. **Concepções sobre a escrita na Roma Antiga**. São Paulo: Editora Ática S.A., 1995.

GONÇALVES, Ana Teresa Marques. **Entre Gregos e Romanos: história e literatura no Mundo Clássico**. Niterói: Revista Tempo, 2014, v. 20, pp. 2-14.

GUARINELLO, N. L. **Uma morfologia da história: as formas da História Antiga**, Politéia, Vitória da Conquista, v. 03, n. 1, 2003, pp. 41 – 62.

LACAPRA, Dominick. **Repensar la historia intelectual y leer textos**. In: PALTÍ, Elias. Giro Linguístico e Historia Intelectual. Buenos Aires: Universidade Nacional de Quilmes, 1998.

MARINCOLA, John. **Authority and Tradition in Ancient Historiography**. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, pp. 1-62.

MILES, Richard. **Communicating culture, identity and Power**. In: HUSKINSON, Janet. Experiencing Rome: Culture, identity and Power in the Roman Empire. London: Routledge, 2005, p. 29-62.

OLIVA NETO, João Angelo. **O livro de Catulo**. São Paulo: Edusp, 1996.

SILVA, Gilvan Ventura da. **Política, Ideologia e Arte Poética em Roma: Horácio e a Criação do Principado**. Vitória da Conquista: Politéia, v. 1, n.1, p. 29-51, 2001.

WOOLF, Greg. **Literacy or literacies in Rome?** In: WILLIAM, A. Johnson; HOLT, Parker N. Ancient Literacies. Oxford: Oxford University Press, 2009.

CAPÍTULO 4

DOCUMENTOS TEXTUAIS

DIO CASSIUS. **Dio's Roman History**. Trad. Earnest Cary. Harvard: University Press, 1924. (The Loeb Classical Library)

Res Gestae Divi Augusti. Trad. Frederick W. Shipley. London: Harvard University Press, 1961. (The Loeb Classical Library)

SUETONIUS. **'Life of Augustus'** In: SUETONIUS. Lives of the Caesars. Trad. J. C. Rolfe. London: William Heinemann, 1914. (The Loeb Classical Library)

TACITUS. **The Annals.** Trad. J. Jackson. Harvard: University Press, 1925. (The Loeb Classical Library)

VARRO. **On the Latin Language, Volume I.** Cambridge: Harvard University Press, 1951. (The Loeb Classical Library)

VITRÚVIO. **Tratado de Arquitetura.** Trad. M. Justino Maciel. São Paulo: Martins, 2007.

OBRAS GERAIS

ASSMANN, Jan. **Communicative and cultural memory.** In: ERLI, Astrid; NÜNNING, Ansgar (Ed.). Cultural memory studies: an international and interdisciplinary handbook. Berlin; New York: De Gruyter, 2008, p. 109-118.

BEARD, Mary. **The Roman Triumph.** Harvard: University Press, 2007.

ECK, Werner. **The Age of Augustus.** Oxford: Blackwell Publishing, 2007.

FAVRO, Diane. **The Roman Forum and Roman Memory.** Places, 5(1), p 17-24, 1988.

FAVRO, Diane. **The street triumphant: the urban impact of Roman triumphal parades.** In: ÇELIK, Z.; FAVRO, D.; INGERSOLL, R. (Ed.). Streets: critical perspectives on public space. Los Angeles: University of California Press, 1994, p. 151-164.

FAVRO, Diane. **The Urban Image of Augustan Rome.** Los Angeles: Cambridge University Press, 2008.

FREYBURGER-GALLAND, Marie-Laure. **Political and Religious Propaganda Between 44 and 27 BC**. Vergilius, v. 55, p. 17-30, 2009.

GONÇALVES, Ana Teresa M. **A Noção de Propaganda e sua Aplicação nos Estudos Clássicos: O Caso dos Imperadores Romanos Sétímio Severo e Caracala**. Jundiaí: Paco Editorial, 2013.

GONÇALVES, Ana Teresa. M.; OLIVEIRA, R. S. M. **Censura e Recriação de Imagens: Marco Antônio e a Manutenção de sua Representação como Inimigo da Res Publica**. Revista Mundo Antigo, v. 5, n. 10, 2016, p. 253-278.

GORSKI, G. J.; PACKER, J. E. **The Roman Forum: A reconstruction and architectural guide**. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

GOWING, Alain M. **Empire and Memory: The Representation of the Roman Republic in Imperial Culture**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

GROS, Pierre. **L'architecture romaine du début du III^e siècle av. J.-C. à la fin du Haut-Empire 1: Les monuments publics**. Paris: Picard, 1996.

HEDRICK Jr., C. W. **History and Silence: Purge and Rehabilitation of Memory in Late Antiquity**. Texas: University of Texas Press, 2000.

LANGE, C. H. **Res Publica Constituta: Actium, Apollo and the Accomplishment of the Triumviral Assignment**. Leiden: Brill, 2009.

MUMFORD, Lewis. **A Cidade na História: suas origens, transformações e perspectivas**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

ORLIN, Eric. **Augustan Religion and the Reshaping of Roman Memory**. *Arethusa*, 40(1), p. 73-92, 2007.

POPKIN, Maggie L. **The Architecture of the Roman Triumph: Monuments, Memory and Identity**. New York: Cambridge

University Press, 2016.

RICHARDSON, L. **A New Topographical Dictionary of Ancient Rome**. London: Johns Hopkins University Press, 1992.

SUMI, Geoffrey S. *Ceremony and Power: Performing Politics in Rome between Republic and Empire*. Michigan: University of Michigan Press, 2008.

SUMI, Geoffrey S. **Topography and Ideology: Caesar's Monument and the Aedes Divi Iulii In Augustan Rome. The Classical Quarterly**. v. 61, p. 205 – 229, 2011.

WATKIN, David. **The Roman Forum**. Cambridge: Harvard University Press, 2009.

ZANKER, Paul. **Augusto y el poder de las imagines**. Madrid: Alianza Forma, 2005.

CAPÍTULO 5

DOCUMENTOS TEXTUAIS

ATANÁSIO de Alexandria. **Discursos contra os arrianos**. Traducción: Ignacio de Ribera Martín. Madrid: Ciudad Nueva, 2010.

GREGÓRIO de Nazianzo. **Panégyrique de S. Athanase**. In: MUHLER, Johann Adam; COHEN, Jean. *Cohen Athanase Le Grand Et L'Eglise de Son Temps En Lutte Avec L'Arianisme*. Paris: Debécourt, 1840.

JACOPO de Varazze. **Santo Hilário** In: *Legenda áurea*. Tradução: Hilário Franco Júnior. São Paulo: Companhia Das Letras, 2003.p. 162-164.

JERÓNIMO. **De Viris Illustribus**. Traducción: Juan Antonio Sáenz López. Sevilla: Apostolado Mariano, 1982.

SÓCRATES de Constantinopla. **História Eclesiástica I**. Traducción: Francisco Antonio Garcia Romero; Francisco Javier Ortolá Salas. Madrid: Ciudad Nueva, 2017.

Tertuliano. ***El Apologetico***. Traducción: Germán Prado. Sevilla: Apostolado Mariano, 2004.

OBRAS DE REFERÊNCIA

DI BERARDINO, Ângelo (org). ***Dicionário Patrística e de Antiquidades Cristãs***. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes/Paullus, 2002.

Di BERNARDINO, Ângelo; G; Fedalto; M. Simonetti (org). ***Dicionário de Literatura Patrística***. São Paulo: Ave Maria, 2010.

LADARIA, Luis F. ***Diccionario de Santo Hilário de Poitiers***. Burgos: Monte Carmelo, 2006.

BIBLIOGRAFIA ESPECÍFICAS

ALBA LÓPEZ. ***Autoridad y Poder en los escritos polémico de Hilario de Poitiers***. Madrid: Signifer Libros, 2013.

ANDRÉS-GALLEGO, José. ***El edicto de Milán: arqueología de la vida de Constantino***. In: El Edicto de Milan Perspectivas Interdisciplinares. Murcia: UCAM, 2017. p.13-86.

ARANTES JÚNIOR, Edson. ***Os usos políticos da narrativa mítica em Luciano de Samósata: aspectos do regime de memória romano (séc. II d.C)***. Goiânia. Universidade Federal de Goiás, 2014. (Tese de Doutorado).

ASSMANN, Jean. ***Religión y memoria cultural***. Buenos Aires: Ediciones Lilmod, 2008

ATHAMASSIADI, Polymnia. ***Vers la pensée unique la montée de l'intolérance dans l'Antiquité Tardive***. Paris: Les Belles Lettres, 2010.

BERGSON, Henri. ***Matéria e memória – Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito***. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

BOURDIEU, P. ***A economia das trocas simbólicas***. São Paulo: Perspectiva, 2013.

BOYARIN, Daniel. *Espacios fronterizos: judaísmo y cristianismo en la Antigüedad tardia*. Madrid: Trotta, 2013.

BRANDÃO, Jacyntho Lins. *Em nome da (in)diferença: o mito grego e os apologistas cristãos do segundo século*. São Paulo: Unicamp, 2014.

BROWN, Peter. *O fim do mundo clássico de marco Aurélio a Maomé*. Lisboa: Verbo, 1972.

_____. *Pouvoir et persuasion dans l'Antiquité Tardive vers un Empire chrétien*. Paris: Du Seuil, 1998.

CAMERON, Everil. *El bajo Imperio romano (284-430 d. de C.)*. Madrid: Encuentro, 2001.

CANDAU, Joël. *Memória e identidade*. São Paulo: Contexto, 2011.

CATROGA, Fernando. *Os passos do Homem como restolho do tempo: memória e Fim do Fim da História*. Coimbra: Almedina, 2009.

CHEVITARESSE, André L. *Cristianismos: questões e debates metodológicos*. Rio de Janeiro: Klone, 2016.

CHEVITARESSE, André L. *Cristianismos: questões e debates metodológicos*. Rio de Janeiro: Klone, 2011.

CORBELLINI, Vital. *A participação de Atanásio de Alexandria no concílio de Niceia e sua defesa do homoousios*. Telecomunicações, Porto Alegre: V. 37, N. 157. p. 396-408, 2007.

CORTI, Giuseppi. *Il prologo della "Thalia" di Ario in Atanasio. Uma leitura testamentaria.*: ACME, Milão, Vol. 61, Nº. 1, p. 319-336, 2008.

CROUZEL, H. Didaskaleion. In: BERARDINO, A. *Dicionário Patrístico e de Antigüidades Cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 406.

DANIÉLOU. Jean . *L'Eglise des premiers temps.des origines à la fin du III e siècle Paris*: Du Seuil, 1985.

- DELEUZE, Gilles. **Bergsonismo**. São Paulo: Ed. 34, 1999.
- EHRMAN, Bart D. **Cristianismos perdidos: los credos proscritos del nuevo testamento**. Barcelona: Ares y Mares, 2009.
- ERNEST, James D. **The bible in Athanasius of Alexandria**. Boston: Brill, 2004.
- FAIVRE, Alexandre. **Chrétiens et églises des identités en construction**. Paris: Du Celf, 2011.
- FERNÁNDEZ SANGRADOR, Jorge Juan. **Los orígenes de la comunidad cristiana de Alejandría**. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca (Plenitudo temporis, 1), 1994.
- FERNÁNDEZ UBIÑA, José. **Cristianos y militares: la iglesia antigua ente el ejército y la guerra**. Granada: Ed. Universidad de Granada, 2000.
- FINLEY, Moses I. **Política no Mundo Antigo**. Lisboa: Lugar de História, 1997.
- FRANGIOTTI, Roque. **Introdução**. In: **Tratado sobre a Santíssima Trindade**. São Paulo: Paulus, 2002. p.09-35.
- GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- GONÇALVES, Ana Teresa Marques. **Construção e inserção de imagens na memória política romana: o caso dos Severos**. História Revista (UFG), Goiânia/GO, v. 9, n.1, p. 107-144, 2004.
- GONZALO FERNÁNDES, Hernández. **La infancia y juventud de Atanasio de Alejandria**. Stvdia Historica - Historia Antigua, Salamanca, Vol. XII, p. 129-133, 1994.
- _____. **La elección episcopal de Atanasio de Alejandría según Filostorgio**. Madrid: Gerión, N° 3, 1985, p. 211-230.
- HAAS, Christopher. **Alexandria in late Antiquity: topography and social conflict**. London: JHU Press, 1997.
- HARTOG, François. **“A testemunha e o historiador”**. In: PE-

SAVENTO, Sandra (org.). *Fronteiras do milênio*. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2001.

HENNE, Philippe. *Introduction à Hilaire de Poitiers*. Paris: Du Cerf, 2009.

HOPKINS, K. *Conquistadores y esclavos*, Barcelona: Península, 1978.

KANNENGIESSER, Charles. *Athanase d'Alexandrie évêque et écrivain une lecture des traités Contre les Ariens*. Paris: Beauchesne, 1983.

MAIER GEORG, Franz. *Las transformaciones del mundo mediterráneo: siglos III-VIII*. Madrid: Siglo XXI, 1980.

MARROU. Henri-Irénée. *História da educação na Antiguidade*. São Paulo: EPU, 1975.

_____. *Decadência Romana ou Antiguidade Tardia?* Lisboa, Áster, 1980.

MARTIN, Annick. *Athanase d'Alexandrie et l'église d'Égypte au IV siècle (328-373)*. Roma: École Française de Roma, 1996.

MARVILLA, M. *O Império Romano e o Reino dos céus: a construção da imagem sagrada do Imperador em "De laudibus Constantini", de Eusébio de Cesaréia (Séc. IV d.C)*. Vitória: Flor&cultura, 2007.

MAYENDORFF, Jean. *Unité de l'Empire et divisions des chrétiens*. Paris: Cerf, 2009

MOMIGLIANO, A. *El conflicto entre el paganismo e el cristianismo em el siglo IV*. Madrid: Alianza, 1989.

MONTESPERELLI, Paolo. *Sociología de la memoria*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2004.

MORESCHINI, C. *História da Filosofia Patrística*. São Paulo: Loyola, 2008.

PETRI, Sara. *Hilário de Poitiers*. São Paulo: Loyola, 2011.

PIETRI, Luce. *Pour une relecture de la Vita Constantini d'Eu-*

- sébe de Césarée: Constantín, nouveau Moïse ou nouveau Paul?**
In: VILELLA MASANA (Ed). Constantino, ¿el primer emperador cristiano? religion y política en el siglo IV. Barcelona: UBe: 2012, p. 465-472.
- QUASTEN, Johannes. **Patrología II: la idade de oro de la literatura patristica griega**. Madrid: BAC, 1973.
- RAPP, Claudia. **Holy Bishops in Late Antiquity. The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition**. Berkeley/ Los Angeles: University of California Press, 2005.
- RIBERA MARTÍN, Ignacio de. **Introducción**. In: **Atanásio de Alexandria. Discursos contra os arrianos**. Traducción: Ignacio de Ribera Martín. Madrid: Ciudad Nueva, 2010. p.05-20.
- RICHE, Pierre. **Éducation et culture dans l'occident Barbare**. Paris: Seuil, 1962.
- ROSA, José Maria. **Monoteísmo, Trindade e Teologia Política**. Cavilhã: Lisofia.2008.
- RUSEN, Jorn. **Como dar sentido ao passado: questões de meta-história**. Historia e Historiografia. N° 02, p.163-209, 2009.
- SÁNCHEZ NAVARRO, Luis. **El campo semántico de ver en Atanasio de Alejandría: estudio estructural**. Madrid. Universidad Complustense de Madrid, 2002 (Tese de doutorado).
- SANTOS, Ricardo José Marques. **O Edito de Milão: contexto, texto e pós-texto**. Maceió: Edufal, 2006.
- SILVA, G. V. da. **Reis, santos e feiticeiros: Constância II e os fundamentos místicos da Basileia**. Vitória: Edufes, 2003.
- SILVA, Luiz Sérgio Duarte da. **Comunicação Intercultural: interdisciplinaridade, comparação e compreensão**. Curitiba: Ed. CRV, 2014.
- SIMON, M. & BENOIT, A. **Judaísmo e cristianismo antigo**. São Paulo: Pioneira, 1987.
- STARK, Rodney. **O crescimento do cristianismo: um sociólogo**

reconsidera a história. São Paulo, Paulinas, 2006.

STEAD, G. C. Atanásio. In: BERARDINO, A. **Dicionário Patrístico e de Antiquidades Cristãs**. Petrópolis: Vozes, 2002, p.188-192.

TEJA, Remón. **Emperadores, o bispos, monjes y mujeres: protagonistas del cristianismo antigo**. Madrid: Trotta, 1999.

VELHO, Gilberto. Memória, identidade e projeto. In: _____. **Projeto e metamorfose: antropologia das sociedades complexas**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003, p. 97 – 105.

VEYNE, Paul. **Quando nosso mundo se tornou cristão**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

WILLIAMS, Rowan. **Arrio: herejía y tradición**. Salamanca: Sígueme, 2010.

CAPÍTULO 6

DOCUMENTOS IMPRESSOS

LES CANONS DES CONCILES MEROVINGIENS (VIe – VIIIe siècles). Texte latin de l'édition C. De Clercq, introduction, traduction et notes par Jean Gaudemet et Brigitte Basdevant. Paris: Éditions du CERF, 1989. 2v. (Sources Chrétien-nes, 353-354).

LIBER VITAE PATRUM. In: JAMES, E. (Org.). Translated Texts for Historians, v. 1, Liverpool: Liverpool University Press, 1985.

VIDA DE SANTA RADEGUNDA. In: PEJENAUTE, F. ARCHIVUM, Oviedo, Tomo 57, p. 219-266, 2007.

BIBLIOGRAFIA CITADA

AMARAL, R. **Santos Imaginários, santos reais: a literatura hagiográfica como fonte histórica**. São Paulo: Intermeios, 2013.

- ANDRADE FILHO, R.; CHARRONE, J. P. ***A santidade nas hagiografias de Venâncius Fortunatus***. *Mirabilia* (Vitória. Online), v. 16, p. 8-34, 2013.
- BEAUVOIR, Simone. ***O segundo sexo: fatos e mitos***. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.
- BLOCH, M. ***Para uma História Comparada das Sociedades Européias***. In: _____. *História e Historiadores*. Lisboa: Teorema, 1998. p. 119-150.
- BOURDIEU, P. ***Gênese e estrutura do campo religioso***. In: _____. *Economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1987. p. 27-78.
- _____. ***Sobre o poder simbólico***. In: _____. *Poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand/Difel, 1989.
- BRENNAN, B. ***St. Radegund and the early development of her cult at Poitiers***. *Journal of Medieval History*, n. 13, p. 340-354, 1985.
- _____. ***The image of Merovingian bishop in the poetry of Venantius Fortunatus***. *Journal of Medieval History*, n. 18, p. 145-161, 1992.
- BROWN, Peter BROWN, Peter. ***A Ascensão do Cristianismo no Ocidente***. Lisboa: Presença, 1999.
- CHARRONE, J. P. ***A imagem da autoridade episcopal no período merovíngio através da Vita Sancti Marcelli e demais Vitae de Venâncio Fortunato***. 2009. 194f. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências e Letras de Assis, 2009.
- _____. ***O Público alvo das hagiografias em prosa de Venâncio Fortunato***. *Revista Crítica Histórica*, v. 7, p. 77-97, 2013.
- _____. ***O dragão da Vita Sancti Marcelli sob novas perspectivas***. *Signum*, v. 16, p. 176-195, 2015.
- COATES, S. ***Venantius Fortunatus and the Image of Episcopal Authority in Late Antique and Early Merovingian Gaul***.

The English Historical Review, v. 15, n. 464, nov. 2000, p. 1109-1137.

COLLINS, R. **Observations on the Form, Language and Public of the Prose Biographies of Venantius Fortunatus in the Hagiography of Merovingian Gaul**. In: CLARKE, H. B. e BRENNAN, M. Columbanus and Merovingian Monasticism. Oxford, 1981. p. 105-124.

FREITAS, E. **Gregório de Tours e a sociedade cristã na Gália dos séculos V e VI**. Niterói: EDUFF, 2014.

GAJANO, S. B. **Santidade**. In: Le Goff, J.; Schmitt, J.C. (Coords). Dicionário temático do Ocidente medieval. Bau-ru: Edusc. 2002. 2V. v.2. p. 449-463.

GEORGE, J. **Venantius Fortunatus: Personal and Political Poems**. Liverpool: Liverpool University Press, 1995.

REYDELLET, M. **Venance Fortunat, Poèmes**. Paris: Les Belles Lettres (Collection Budé), 1994-2004.

HEINZELMANN, Martin. **Gregory of Tours. History and Society in the Sixth Century**. Cambridge University Press, 2001.

KOCKA, Jürgen. **Comparison and beyond. History and Theory**, Connecticut, v. 42, n. 1, p. 39-44, 2003.

KREINER, Jaime. **The social life of hagiography in Merovingian kingdom**. Nova Iorque: Cambridge University, 2014.

MCNAMARA, Jo Ann. **Chastity as a Third Gender in the History and Hagiography of Gregory of Tours**. In: MITCHELL, Kathleen; WOOD, Ian. The World of Gregory of Tours. Boston: Brill, 2002, p. 199-210.

MCNAMARA, Jo Ann; HALBORG, John. E.; WHATLEY, E.G. (Eds.) **Sainted Women of the Dark Ages**. Durham, NC: Duke University Press, 1992.

ORLANDI, Eni. **Análise de Discurso**. Campinas: Pontes, 2006.

PEJENAUTE, Francisco. *En los confines de la romanidade: Venâncio Fortunato, um escritor de fronteira*. ARCHIVUM, Oviedo, L-LI, p. 383-427, 2002.

ROBERTS, M. *The humblest sparrow: the poetry of Venantius Fortunatus*. Ann Arbor: University of Michigan, 2009.

SANTIAGO CASTELLANOS. *La hagiografía visigoda. Dominio social y proyección cultural*. Logroño: Fundación San Millán de la Cogolla, 2004.

SILVA, Leila Rodrigues da. *Monacato e literatura hagiográfica: Vita Sancti Frutuosi e Vita Sancti Amandi em perspectiva comparada*. In: TEIXEIRA, Igor Salomão (Org.). História e Historiografia sobre a Hagiografia Medieval. São Leopoldo: Oikos, 2014. p. 164-177.

SILVA, Marcelo C. da. *A Realeza Cristã na Alta Idade Média. Os fundamentos da autoridade pública no período merovíngio (séculos V-VIII)*. São Paulo: Alameda Editorial, 2008.

VAN DAM, Raymond. *Saints and their miracles in Late Antique Gaul*. Princeton: Princeton University Press, 1993.

VAUCHEZ, A. *Santidade*. In: LE GOFF, J. (Dir.) Enciclopédia Einaudi. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1987. V. 12. p. 287-300.

VELÁZQUEZ, I. *Hagiografía y culto a los santos en la Hispania Visigoda: aproximación a sus manifestaciones literarias*. Mérida: Museo Nacional de Arte Romano, 2002.

WOOD, Ian. *The merovingian kingdoms. 450-751*. Londres/ Nova Iorque: Longman, 1994.

CAPÍTULO 7

FONTES

ANTT. *Chancelaria de Afonso II*. Disponível em: <https://di->

gitarq.arquivos.pt/details?id=3813591. Acesso em 15 de jul. de 2018.

ANTT. **Chancelaria de D. Dinis**. Disponível em: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=3813639>. Acesso em 15 de jul. de 2018.

ANTT. **Chancelaria de Fernando I**. Disponível em: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=3813656>. Acesso em 15 de jul. de 2018.

Chancelaria de Afonso III. Transcrição de Leontina Ventura e António Resende de Oliveira. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006.

Chancelaria de D. Dinis. Livro II. Edição de Rosa Marreiros. Coimbra: Palinage, 2012.

Chancelarias Portuguesas. Afonso IV (3 vols.). Edição de A. H. Oliveira Marques. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1990.

Chancelarias Portuguesas. Pedro I. Edição de A. H. Oliveira Marques. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1984.

Documentos Medievais Portugueses: documentos dos condes portugalenses e de Afonso Henriques (A. D. 1095-1185). Lisboa: Academia Portuguesa de Historia, 1963.

MANUEL, J. **Libro de los Estados**. In: GAYANGOS, Don Pascual. Biblioteca de Autores Españoles: desde la formacion del lenguaje hasta nuestros dias. Madrid: Ediciones Atlas, 1952, p. 278-364

BIBLIOGRAFIA

BARROS, Henrique da Gama. **História da administração pública em Portugal nos séculos XII a XV. Tomo III**. Lisboa: Livraria Sá Costa, 1946.

GUERREAU, Alain. **Feudalismo: um horizonte teórico**. Porto: Edições 70, 1982.

KOSELLECK, Reinhart. ***Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos***. Rio de Janeiro: Contraponto/Ed. PUC-Rio, 2006a.

KOSELLECK, Reinhart. ***Historia de los conceptos y conceptos de historia***. Ayer, Madrid, vol. 1, n. 53, 2004, p. 27-45.

KOSELLECK, Reinhart. ***Uma história dos conceitos: problemas teóricos e práticos***. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992, p. 134-146.

KOSELLECK, Reinhart. ***Uma resposta aos comentários sobre o Geschichtliche Grundbegriffe***. In: JARMIN, Marcelo Gantus; FERES JÚNIOR, João. ***História dos conceitos: debates teóricos e perspectivas***. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2006b. p. 97-109.

MATTOSO, José. ***Fragmentos de uma composição medieval***. Lisboa: Editora Estampa, 1993a.

MATTOSO, José. ***História de Portugal: a monarquia feudal (1096-1480)***. Lisboa: Editora Estampa, 1993b.

VENTURA, Leontina. ***A nobreza de corte de Afonso III***. Coimbra: [s.n.], 1992.

CAPÍTULO 8

REFERÊNCIAS

ALVARO, Bruno Gonçalves. ***Um Estudo Comparativo do Poder Senhorial-episcopal em Castela e Leão no século XII***. Revista de História Comparada – Programa de Pós-Graduação em História Comparada-UFRJ, 11 (1), 2017, pp. 41-76;

_____. Bernardo de Sigüenza: ***A reconquista como fundamento para a dominação através do poder senhorial-episcopal em Castela no Século XII***. Diálogos – Revista do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Maringá-UEM, 20 (3), 2016, pp. 116-128;

_____. *Um estudo sobre a atuação guerreira dos bispos-senhores nos séculos XI e XII: desmembramentos da pesquisa*. Roda da Fortuna. Revista Eletrônica sobre Antiguidade e Medievo, 1 (1), 2014, pp. 10-31;

_____. *As Veredas da Negociação: Uma Análise Comparativa das Relações entre os Senhorios Episcopais de Santiago de Compostela e de Sigüenza com a Monarquia Castelhana-Leonesa na Primeira Metade do Século XII*. Tese (doutorado) – UFRJ/IH/ Programa de Pós-Graduação em História Comparada, Rio de Janeiro, 2013, 280 f.

BARTHÉLEMY, Dominique. *Senhorio*. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. (Org.). Dicionário Temático do Ocidente Medieval. Bauru, SP; São Paulo, SP: EDUSC; Imprensa Oficial do Estado, 2002. 2v., V. 2, p. 465-476;

BARRERO SOMOZA, José. *El Señorío de la Iglesia de Santiago de Compostela (Siglos IX-XIII)*. La Coruña: Diputación Provincial de A Coruña, 1987

BLOCH, Marc. *A Sociedade Feudal*. Lisboa: Edições 70, 2015.

_____. *Os Reis Taumaturgos: O caráter sobrenatural do poder régio (França e Inglaterra)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

COLECCIÓN DE CÁNONES Y DE TODOS LOS CONCÍLIOS DE LA IGLESIA DE ESPAÑA Y AMÉRICA. Notas é ilustraciones por D. Juan Tejada y Ramiro. Parte Segunda. Concílios del siglo IX en adelante. Tomo III. Madrid: Imp. de D. Pedro Montero, 1861.

FERNÁNDEZ CONDE, Francisco Javier. *El papel de la monarquía en la consolidación señorial del obispo de Oviedo*. Studia historica. Historia medieval, 25, 2007 (Ejemplar dedicado a: El ejercicio del poder en la Alta Edad Media), pp. 67-87.

FERNÁNDEZ CASAL, Miguel Angel. *Relaciones de poder Monarquía-Iglesia en la época medieval: las concesiones re-*

gias de cotos a la catedral de Orense (s. XII-XIII). Minius: Revista do Departamento de Historia, Arte e Xeografía, 4, 1995, pp. 71-88.

GARCÍA FITZ, Francisco. *La Reconquista*. Granada: EUG, 2010.

_____. *Relaciones políticas y guerra. La experiencia castellano-leonesa frente al Islam. Siglos XI-XIII*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2002.

GROSSI, Paolo. *A Ordem Jurídica Medieval*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.

HISTORIA COMPOSTELANA. Introducción, traducción, notas y índices de Emma Falque Rey. Madrid: Akal, 1994

KANTOROWICZ, Ernst H. *Los dos cuerpos del rey: Un estudio de teología política medieval*. Madrid: Akal, 2012.

LA DOCUMENTACIÓN DEL TUMBO A DE LA CATEDRAL DE SANTIAGO DE COMPOSTELA. Estudio y Edición de Manuel Lucas Álvarez. León: Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, Caja de España de Inversiones, Caja de Ahorros y Monte Piedad, Archivo Histórico Diocesano, 1997

RECUERO ASTRAY, Manuel. *Alfonso VII (1126-1157)*. Burgos: Editorial La Olmeda, 2003

RUCQUOI, Adeline. *Sobre els reis que no eren taumaturgs. Els fonaments de la reialesa en Espanya*. El contemporani: revista d'història, 3, 1994, pp. 35-44.

CAPÍTULO 9

ALMEIDA, Manuel Lopes de; BROCHADO, Idalino Ferreira da Costa; DINIZ, António Joaquim Dias. *Monumenta Henricina*. Coimbra: [S.n.], 1960.

AZEVEDO, Rui de. *Documentos Medievais Portugueses. Documentos Régios*. Lisboa: Academia Portuguesa de História, 1958.

BRANCO, Maria João. **A conquista de Lisboa revisitada**. Arqueologia Medieval, Porto, n.7, p.217-234, 2001.

_____. **>Reis, bispos e cabidos: a diocese de Lisboa durante o primeiro século da sua restauração**. Lusitânia Sacra, n.10, p.55-94,1998.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Lisboa: Difel, 1989.

CAEIRO, Francisco da Gama. **Santo António de Lisboa**. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda,1995.

COELHO, António Borges. **Lisboa nos dois primeiros séculos após a “Reconquista”**. Arqueologia Medieval, Porto, n.7, p.235-242, 2001.

CUNHA, Rodrigo da. **História Ecclesiastica da igreja de Lisboa. Vida e acções de seus prelados e varoens eminentes em santidade que nella florecerão. Offerecida ao duque de Aveiro Dom Raymundo de Lencastre**. Lisboa: [S.n.], 1642.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso: aula inaugural no College de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970**. São Paulo: Loyola,2013.

GAIFFIER, Baudouin de. **Relations religieuses de l’Espagne avec le Nord de la France – Transferts de reliques (VIII.e-XII.e siècles)**. Recherches d’Hagiographie Latine. Bruxelas, p.7-29, 1971.

GOMES, Saul António. **A chancelaria do Mosteiro de S. Vicente de Fora de Lisboa nos séculos XII e XIII: subsídio para o seu conhecimento**. Lisboa: Academia Portuguesa de História, 2004.

_____. **NASCIMENTO**, Aires A. Augusto do. **S. Vicente de Lisboa e seus milagres medievais**. Didaskalia, n.15, p.73-160, 1985.

INDICULUM foundationis Monasterii S. Vicentii. In: . **Portugaliae Monumenta Historica: Scriptores**. Lisboa: [s.n.], 1856.V.1, p.90-93.

INDICULUM Foundationis monasterii Beati Vincentii Vlixbone. In: **NASCIMENTO**, Aires A. do. **A conquista de Lisboa aos mouros. Relatos de um cruzado**. Nova Vega, 2001.

MATTOSO, José (et al). **História de Portugal: antes de Portugal**. Lisboa: Estampa, 1992.

PEREIRA, Armando de Sousa. **Guerra e santidade: o cavaleiro-mártir Henrique de Bona e a conquista cristã de Lisboa**. Lusitania Sacra, n.17, p.15-38, 2005.

PICARD, Christophe. **Les mozarabes de Lisbonne: le problème de l'assimilation et des la conversion des chrétiens sous domination musulmane à la lumière de l'exemple de Lisbonne**. Arqueologia Medieval, Porto, n.7, p.15-22, 2001.

PICOITO, Pedro. **A Transladação de S. Vicente: Consenso e Conflito na Lisboa do século XII**. Medievalista, n.4, p.1-11, 2008.

QUEIMADA E SILVA, Tiago João. **Chronicle-Composition in Medieval Portugal: A General Outline**. Mirator, n.15, p.33-47, 2015.

CAPÍTULO 10

FONTES

Apparatus Innocentii IV papa in quinque libros decretalium, ed. Francofortii ad Menum, 1570.

AUVRAY, Lucien. **Les Registres de Grégoire IX: recueil des bulles de ce pape**. Paris: Albert Fontemoing Éditeur, 1907.

EINHARD, *Vita Karoli Magni*, ed. O. Holder-Egger (Monumenta Germaniae Historica, Scriptores Rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi, Editio Sexta, Hanover, 1911), ch. 1

JOHN OF SALISBURY. *Policraticus: Of the Frivolities of Courtiers and the Footprints of Philosophers*. Edited and translated by Cary J. Nederman. Newcastle upon Tyne: Cambridge University Press, 1992.

RITCHER, Aemilius Ludovicus (Ed.). *Corpus Iuris Canonici. Decretum Magistri Gratiani*. Leipzig: Bernhardi Tauchnitz, 1879. Causa 15, quaestio 6, canon 3.

Sentença de Deposição do Imperador Frederico. In: BARBOSA, J. M.; SOUZA, J. A. de C. R. de. O reino de Deus e o reino dos homens. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

ESTUDOS

ABULAFIA, David. *Frederick II: A Medieval Emperor*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1988.

BARBOSA, J. M.; SOUZA, J. A. de C. R. de. **O reino de Deus e o reino dos homens**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

BARNWELL, P. S. Einhard, *Louis the Pious and Childeric III. Historical Research*, vol. 78, n. 200, 2005.

CANNING, Joseph. *A History of Medieval Political Thought, 300-1450*. London/New York: Routledge, 1996.

COELHO, Maria Filomena. *A jurisdição da aristocracia cristã: monarquia, nobreza e monacato em Portugal (séculos XII-XIII)*. Locus: revista de História. Juiz de Fora, vol. 22, n.1, 2016, pp. 117-137.

COELHO, Maria Filomena. *Entre Bolonha e Portugal: a experiência política do conceito de iurisdictio (Séculos XII e XIII)*. Revista da Faculdade de Direito – UFPR. Curitiba, vol. 61, n. 2, maio/ago. 2016.

- COLEMAN, Janet. *The Two Jurisdictions: Theological and Legal Justifications of Church Property in the Thirteenth Century*. Studies in Church History, Cambridge, vol. 24, 1987.
- DUGGAN, Anne J. *Conciliar Law 1123-1215: the legislation of the Four Lateran Councils*. In: HARTMANN, W.; PENNINGTON, K. *The History of Medieval Canon Law in the Classical Period, 1140-1234: from Gratian to the Decretals of Pope Gregory IX*. Washington: The Catholic University of America Press, 2008.
- GILLI, Patrick. *Cidades e sociedades urbanas na Itália medieval (Séculos XII-XIV)*. Campinas/Belo Horizonte: Ed. Unicamp/ Ed. UFMG, 2011.
- GRILLO, Paolo. *Velut leena rugiens. Brescia assediata da Federico II (luglio-ottobre 1238)*. Estratto da Reti Medievali Rivista, vol. VIII. Firenze University Press, 2007, pp. 01-21.
- GROSSI, Paolo. *A Ordem Jurídica Medieval*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.
- LOGAN, F. D. *A History of the Church in the Middle Ages*. London/New York: Routledge, 2002, p. 185-186.
- LUCERO, María Cristina. *Los Fieschi: su participación en la vida política genovesa y de la Iglesia*. XIV Jornadas Interschuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 2013.
- MOORE, John C. *Pope Innocent III (1160/61-1216): To Root Up and to Plant*. Leiden/Boston: Brill, 2003.
- PETERS, Edward. *The Shadow King. Rex inutilis in medieval law and literature (715-1327)*. New Haven and London: Yale University Press, 1970.
- RIST, Rebecca. *Papacy and Crusading in Europe 1198-1245*. London: Continuum, 2009.
- ROBINSON, I. S. *The papacy, 1122-1198*. In: LUSCOMBE,

David; RILEY-SMITH, J. eds. *The New Cambridge Medieval History*, vol. IV c. 1024-c. 1198, Part II. New York: Cambridge University Press, 2004.

ROSS, Linda. ***Frederick II: Tyrant or Benefactor of the Latin East?*** *Al-Masaq: Islam and the Medieval Mediterranean*, vol. 15, n. 2, 2003, pp. 149-159.

ROUSSEAU, Constance M. ***A papal matchmaker: principle and pragmatism during Innocent III's pontificate.*** *Journal of Medieval History*, Routledge, vol. 24, n. 3, 1998, pp. 259-271.

TOCH, Michael. ***Welfs, Staufen and Habsburgs.*** In: ABULAFIA, David. ed. *The New Cambridge Medieval History*, vol. V c. 1198-c. 1300, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

ULLMANN, Walter. ***Law and Politics in the Middle Ages: An introduction to the sources of medieval political ideas.*** New York: Cambridge University Press, 1975.

WATT, J. A. ***The Theory of Papal Monarchy in the Thirteenth Century: The contribution of the canonists.*** *Traditio*, Cambridge University Press, vol. 20, 1964, pp. 179-317.

CAPÍTULO 11

FONTES

ESPECULO.OPÚSCULOS LEGALES DEL REY DON ALFONSO EL SABIO, publicados y cotejados con varios códices antiguos por la Real Academia de la Historia. Tomo I. Madrid: En la Imprenta Real, 1836.

FUERO VIEJO DE CASTILLA, FUERO REAL, LEYES DEL ESTILO Y ORDENAMIENTO DE ALCALÁ, compendiados y anotados por Don José Muro Martínez. Valladolid: Imprenta y Librería Caviria y Zapatero, 1874.

LAS SIETE PARTIDAS DEL REY DON ALFONSO EL SABIO, cotejadas con varios codices antiguos por la Real Academia

de la Historia. Tomo I e II. Madrid: En la Imprenta Real, 1807.

BIBLIOGRÁFICAS

ALCÁNTARA VALLE, José María. *La Guerra y la paz en la frontera de Granada durante el reinado de Alfonso X*. HID 42, 2015, p.11-58.

ALVARO, Bruno Gonçalves; PRATA, Rafael Costa. *Guerras rendilhadas da erudição: um breve panorama dos combates e debates em torno do conceito de Reconquista*. Signum: Revista da Associação Brasileira de Estudos Medievais, Belo Horizonte, v. 15, n. 2, p. 104-126, 2014.

CLAVERO, Bartolomé. *Tantas personas como estados. Por una antropología política de la Historia Europea*. Madrid: 1986.

COELHO, Maria Filomena. *Revisitando o problema da centralização do poder na Idade Média. Reflexões historiográficas*. In: ALMEIDA, Néri de Barros; NEMI, Ana Lúcia Lana; PINHEIRO, Rossana Alves Baptista. (Orgs.). *A construção da narrativa histórica: Séculos XIX e XX*. Campinas-SP/ São Paulo-SP: Unicamp/ Fap-Unifesp, 2014. p. 39-62.

FERNÁNDEZ ALBADALEJO, Pablo. *La transición política y la instauración del absolutismo*. In: *Zona abierta*, 30 (1984), p. 63-75.

GARCÍA FITZ, Francisco. *La Reconquista: un estado de la cuestión*. *Clio & Crimen*, Revista del Centro de História del Crimen de Durango, n.6, 2009, p.142-215.

GROSSI, Paolo. *A Ordem Jurídica Medieval*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.

GUERREAU, Alain. *El feudalismo: un horizonte teórico*. Barcelona: Critica, 1984.

HESPANHA, Antonio Manuel. *A constituição do império português. Revisão de alguns enviesamentos correntes*.

In: O Antigo Regime nos Trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, p. 165-188.

HESPANHA, Antonio Manuel. **Cultura Jurídica Europeia: síntese de um milênio**. Coimbra: Almedina, 2012.

CAPÍTULO 12

ÁLVAREZ PALENZUELA, V. Á. **Relaciones peninsulares en el siglo de Alcañices: 1250-1350. Regencias y minorías regias**. In: Actas da IV Jornadas Luso-Espanholas de História Medieval. Revista da Faculdade de Letras. Porto, 1998, vol. II, p.1045-1070

AMARAL, L. C.; GARCIA, J. C. **O Tratado de Alcañices (1279): uma construção histórica**. In Actas da IV Jornadas Luso-Espanholas de História Medieval. Revista da Faculdade de Letras. Porto, 1998, vol. II, p. 967-986

ÁNGEL MARZAL, M. **Proyectos de revisionismo geopolítico portugués en la coyuntura de la Vísperas Sicilianas (1281-91)**. In Actas da IV Jornadas Luso-Espanholas de História Medieval. Revista da Faculdade de Letras. Porto, 1998, vol. II, p. 1197-1230

BALLESTEROS, M. G. de. **Historia del reinado de Sancho IV de Castilla**. Madrid: Tipografía de la Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, 1922-1928, Tomo I, II e III.

BRANDÃO, F. F. **Monarquia Lusitana. Parte V**. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1976

COELHO, M. H. da C. **O reino de Portugal ao tempo de D. Dinis**. In: Actas de lo Coloquio. Imagen de la Reina Santa: Santa Isabel, Infanta De Aragón Y Reina De Portugal. Zaragoza: Diputación Provincial de Zaragoza. 1999. p.54-55

FERNANDES MARQUES, M. A. **As etapas de crescimento do**

reino. In: SERRÃO, J.; MARQUES, A. H. de O. *Nova História de Portugal: Portugal em definição de fronteiras (1096-1325), do condado portugalense à crise do século XIV.* Lisboa: Presença, 1996. v.3

GARCÍA FERNÁNDEZ, M. *La política internacional de Portugal y Castilla en el umbral de la Edad Media, Nuevas Reflexiones sobre los viejos sistemas de alianzas dinásticas Peninsulares (1279-1357).* Revista de Ciências Históricas, Porto: Universidade Portucalense, p.61-80, 1992.

GARCÍA FERNÁNDEZ, M. *La política internacional de Portugal y Castilla en contexto peninsular del Tratado de Alcañices: 1267-1297 – relaciones diplomáticas y dinásticas.* In: *Actas da IV Jornadas Luso-Espanholas de História Medieval: as relações de fronteira no século de Alcañices*, Porto: Universidade do Porto, v.2, p.901-943, 1998

GIMENEZ, J. C. *A rainha Isabel nas estratégias políticas da Península Ibérica.* Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 2005 (Tese de doutorado).

GONZÁLES ANTÓN, L.; LACARRA MIGUEL, J. M. *Pedro III el Grande. La pugna con el feudalismo catalán. Planteamientos internacionales del Reinado.* In: ZAMORA, J. M. J. *Historia de España Menéndez Pidal: la expansión peninsular e mediterránea (1212-1350): el reino de Navarra, la corona de Aragón y Portugal.* Madrid: Espasa Calpe, 2000. v.2, Tomo 13.

GONZÁLEZ MINGUÉZ, C. *Fernando IV (1295-1312).* Palencia: Editorial la Olmeda, 1995.

GONZÁLEZ MÍNGUEZ, C. *La minoría de Fernando IV de Castilla (1295-1301).* In: *Actas da IV Jornadas Luso-Espanholas de História Medieval.* Revista da Faculdade de Letras. Porto, 1998, vol. II, p. 1071-1084.

LADERO QUESADA, M. Á. *La corona de Castilla: transformaciones y crisis políticas. 1250-1350. Europa en los umbrales*

de la crisis: 1250-1350. Actas de la XII Semana de Estudios Medievales. Estella, 18 a 22 de julio de 1994. Pamplona: Gobierno de Navarra – Departamento de Educación y Cultura, 1995

LALINDE ABADÍA, J. **La ordenación política e institucional de la corona de Aragón: forma política y formula de gobierno.** In: ZAMORA, J. M. J. Historia de España Menéndez Pidal: la expansión peninsular e mediterránea (1212-1350): el reino de Navarra, la corona de Aragón y Portugal. Madrid: Espasa Calpe, 2000. v.2, Tomo 13.

MARTÍN DUQUE, A. J.; RAMÍREZ VAQUERO, E. **El reino de Navarra (1217-1350)** In: ZAMORA, J. M. J. Historia de España Menéndez Pidal: la expansión peninsular e mediterránea (1212-1350): el reino de Navarra, la corona de Aragón y Portugal. Madrid: Espasa Calpe, 2000. v.2, Tomo 13.

MARTÍNEZ FERRANDO, J. E. **Jaime II de Aragón: su vida familiar.** Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1948. v.3.

MARTINS, Miguel Gomes. **A campanha de D. Dinis em Castela (1296)**, In: De Ourique a Aljubarrota: a guerra na Idade Média. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2011, p. 195-214.

MATTOSO, J. **A nobreza medieval portuguesa (séculos X a XIV).** In: Congreso de Estudios Medievales, 4. La nobleza medieval peninsular en la Edad Media. Ávila, 1999. p. 10-31

MATTOSO, J. **Dois séculos de vicissitudes políticas: o papel de D. Dinis na política peninsular.** In: MATTOSO, J. (Coord.). História de Portugal: a monarquia feudal (1096-1480). Vol. 2, Lisboa: Estampa, 1993

NIETO SORIA, J.-M. **Sancho IV (1284-1295).** Palencia: Editorial La Olmeda – Diputación Provincial de Palencia, 1994.

ROSELL, C. **Crónica del rey don Alfonso Décimo.** In, Crónicas de los reyes de Castilla, desde Don Alfonso el Sabio hasta los católicos Don Fernando y Doña Isabel. Tomo Primero.

(Biblioteca de Autores Españoles). Madrid: Real Academia Española, 1952, p. 1-65

ROSELL, C. **Crónica del rey don Alfonso Don Sancho**. In, Crónicas de los reyes de Castilla, desde Don Alfonso el Sabio hasta los católicos Don Fernando y Doña Isabel. Tomo Primero. (Biblioteca de Autores Españoles). Madrid: Real Academia Española, 1952, p. 69-90

SARASA SÁNCHEZ, E. **Aragón y los reinos peninsulares en la época de Santa Isabel**. In: Imagen de la Reina Santa Isabel, Infanta de Aragón y Reina de Portugal. Actas de lo Coloquio, 2 vols., Zaragoza, 1999, p.41-49.

SERRÃO, J. V. **História de Portugal: estado, prática e nação [1080-1415]**. Lisboa: Editorial Verbo, 1990.

VALDEON BARUQUE, J. **Las instituciones de gobierno**. In: ZAMORA, J. M. J. Historia de España Menéndez Pidal: la expansión peninsular e mediterránea (1212-1350): el reino de Navarra, la corona de Aragón y Portugal. Madrid: Espasa Calpe, 2000. v.2, Tomo 13

VILAR, Hermínia Vasconcelos. **O episcopado do tempo de dom Dinis: trajectos pessoais e carreiras eclesiásticas (1279-1325)**. In Arquipélago História, 2ª série, Volume V, Açores, Universidade dos Açores, 2001, p. 581-604 / <https://repositorio.uac.pt/handle/10400.3/355>, Acesso em 19/04/18

CAPÍTULO 13

FONTES

AQUINO, Santo Tomás. **Suma Teológica**. Suma Teológica, o. cit. Vol. IV, c. 147, a. 8.

LLIBRE DE SENT SOVÍ. **Barcelona: Editorial Barcino**, 2014.

MARTORELL, Joanot. **Tirant lo Blanc**. São Paulo: Ateliê Editorial, 1998.

NOLA, Roberto. **Livro do Cozinheiro (Libre del Coch) do Mestre Robert de Nola**. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência Ramon Llull. Trad: Cláudio Giordano, 2010.

VILANOVA, Arnaldo de. **Obres catalanes**. Volum II: Escrits Mèdics. In: CARRERAS I ARTAU, Joaquim. Les obres mèdiques d'Arnau de Vilanova. Editorial Barcino, Barcelona, 1947.

BIBLIOGRAFIA

COELHO, Maria Helena da Cruz. **O povo – a identidade e a diferença no trabalho**. In: SERRÃO, Joel; MARQUES, António Henrique de Oliveira. Nova História de Portugal: Portugal em definição de fronteiras (1096-1325). Do condado portugalense à crise do século XIV. v.3. Lisboa: Editora Presença, 1996.

FRAISE, Nathalie. **L'anorexie mentale et le jeûne mystique du Moyen Âge: Faim**, foiet pouvoir. Paris, 2000.

JOHSON, Hugh. **A História do Vinho**. São Paulo: Cia das Letras, 1999.

LE GOFF, Jacques. **Rei**. In: In: LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude (org.): Dicionário Temático do Ocidente Medieval (2 vols.). São Paulo: UNESP, 2017.

LÓPEZ, Ramón A. **Banegas. Europa Carnívora: comprar y comer carne em el mundo urbano bajo medieval**. Gijón (Astúrias): Editora Trea, 2012.

LÓPEZ, Ramón A. Banegas. **Una anàlisi dels productes i les tècniques de cuina al Llibre de Sent Soví**. In: LLIBRE DE SENT SOVÍ. Barcelona: Editorial Barcino, 2014.

MARANGES, Isidra. **La cuina catalana medieval, um festí per als sentits**. Barcelona: Editor Rafael Dalmau, 2006.

MONTANARI, Massimo. **O mundo na cozinha: História, identidade, trocas**. São Paulo: Editora SENAC, 2009.

MONTANARI, Massimo. *Histórias da Mesa*. São Paulo: Estação Liberdade, 2016.

RIERA-MELIS, Antonio. *Sociedade feudal e alimentação (séculos XII-XIII)*. In: FLANDRIN, Jean-Louis; MONTANARI, Massimo. *História da Alimentação*. São Paulo: Editora Estação Liberdade, 1998.

RIERA-MELIS, Antonio. *O Mediterrâneo, crisol de tradições alimentares*. In: O mundo na cozinha: História, identidade, trocas. MONTANARI, Massimo. São Paulo: Editora SENAC, 2009

RUCQUOI, Adeline. *Comer para viver ou viver para comer?* In: ÁLVAREZ, José E. C. Comer a lo largo de la História. Valladolid: Editora Universidad de Valladolid, 2015.

SANTANACH, Joan Suñol. *“Per aparellar los bons menjars ne les bonés viandes”: el Llibre de Sent Soví i altres receptaris de cuina de la tardor medieval catalana*. In: LLIBRE DE SENT SOVÍ. Barcelona: Editorial Barcino, 2014.

SOTRES, Pedro Gil. *Les regimes desanté*. In: GRMEK, Mirko D. (Org.). Histoire de la pensée e medical en Occident: Antiquité et Moyen Age. Paris: Seuil, 1995.

VENTURA, Leontina. *A nobreza – da guerra à corte*. In: SERRÃO, Joel; MARQUES, António Henrique de Oliveira. Nova História de Portugal: Portugal em definição de fronteiras (1096-1325). Do condado portucalense à crise do século XIV. v.3. Lisboa: Editora Presença, 1996.

WOOLGAR, C. M. *Banqueteando e jejuando: comida e sabor na Europa da Idade Média*. In: FREEDMAN, Paul (org.). A História do Sabor. São Paulo: Editora Senac, 2009.

CAPÍTULO 14

ARIÈS, Phillipe. ***História da morte no Ocidente: da Idade Média aos nossos dias***. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2017.

ARIÈS, Phillipe. ***O Homem diante da morte***. Trad. Luiza Ribeiro. 1. ed. - São Paulo: Editora Unesp, 2014.

AZEVEDO, H. R. ***Entre a batalha e o mosteiro: memórias legitimadoras da Dinastia de Avis (séc. XV)***. 190 p. Dissertação de Mestrado - Universidade Federal de Goiás. Goiânia, 2017.

BELMONT, Nicole. ***Vida/Morte***. In: Enciclopédia Einaudi - Vida/Morte, Tradições - Gerações. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1997. V. 36.

BOURDIEU, Pierre. ***A economia das trocas simbólicas***. São Paulo: Perspectiva, 2013.

_____. ***O Poder Simbólico***. 14. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

BRAET, Herman e VERBEKE, Werner. ***A Morte na Idade Média***. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.

COELHO, Maria Helena da Cruz. ***D. João I, o que recolheu Boa Memória***. Lisboa: Temas e Debates, 2008.

_____. ***Memória e propaganda legitimadora do fundador da monarquia de Avis***. In: NOGUEIRA, Carlos. (Org.) *O Portugal Medieval: Monarquia e Sociedade*. São Paulo: Alameda, 2010b. p. 61 – 79.

FONSECA, Luís Adão da. ***D. João II***. Lisboa: Temas e Debates, 2011.

GEARY, Patrick. ***Memória***. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (Orgs.). *Dicionário Analítico do Ocidente Medieval*. São Paulo: Ed. Unesp, 2017. v. 2. p. 191 - 207.

GOMES, Saul Antônio. ***D. Afonso V, o africano***. Lisboa: Temas e Debates, 2009.

_____. **Fontes históricas e artísticas do Mosteiro e da Vila da Batalha: Séculos XIV-XVI**. Batalha: IPPAR, 2002. (Volumes I- IV)

_____. **O Mosteiro de Santa Maria da Vitória no Século XV: Subsídios para a História da arte portuguesa**. Coimbra: Faculdade de Letras, 1990.

_____. **Vésperas Batalhinas: Estudos de História e Arte**. Leiria: Edições Magno, 1997.

GUIMARÃES, Marcella Lopes. **Aljubarrota (1385) e as vozes que fundam a lembrança**. In: GUIMARÃES, Marcella Lopes. **Por São Jorge! Por São Tiago! Batalhas e Narrativas Ibéricas Medievais**. Marcella Lopes Guimarães (Org.). – Curitiba: Ed. UFPR, 2013. p. 121 – 156.

_____. **Capítulos de história: o trabalho com fontes**. Curitiba: Aymarâ Educação, 2012.

_____. **O Discurso Cronístico e a Narratividade Histórica**. In: A Idade Média: entre a história e a historiografia / Dirceu Marchini Neto, Renata Cristina de Sousa Nascimento. Goiânia: Ed. da PUC Goiás, 2012.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990.

KANTOROWICZ, Ernst H. **Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

KELLEHEAR, Allan. **Uma história social do morrer**. São Paulo: Editora Unesp, 2016.

LAUWERS, Michel. **Morte e mortos**. In LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (Orgs.). **Dicionário Analítico do Ocidente Medieval**. São Paulo: Ed. Unesp, 2017. v. 2. p. 276 - 296.

LE GOFF, Jacques. **A civilização do Ocidente Medieval**. São Paulo: EDUSC, 2005.

_____; SCHMITT, Jean-Claude (Orgs.). **Dicionário analítico do Ocidente Medieval**. São Paulo: Editora Unesp, 2017.

_____. **História e memória**. 7º ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2013.

_____. **O imaginário medieval**. Lisboa: Estampa, 1994.

_____. **O nascimento do purgatório**. Lisboa: Estampa, 1995.

LE JAN, Régine. **A ideologia do poder no reino dos francos**. Trad. Marcelo Cândido da Silva. In: Néri de Barros Almeida, Marcelo Cândido da Silva (Orgs.). Poder e Construção Social na Idade Média. História e Historiografia. Goiânia: Editora UFG, 2012.

LOPES, Fernão. **Crônica de D. Fernando**. Porto: Civilização, 1986.

_____. **Crônica de D. João I**. Lisboa: Amigos do Livro, 1977. Tomo I.

_____. **Crônica de D. João I**. Edição preparada por M. Lopes de Almeida e A. de Magalhães Basto. Barcelos: Oficinas Gráficas da Companhia Editora do Minho, 1990. Vol. 2

MATTOSO, José. **Poderes Invisíveis: o imaginário medieval**. Lisboa: Circulo de Leitores, 2001.

NASCIMENTO, Renata Cristina de S. **A expansão das fronteiras da Cristandade no século XV: sacralidade e legitimidade do projeto político da casa de Avis**. In: FERNANDES, Fátima Regina. Identidades e fronteiras no medievo ibérico. Curitiba: Juruá, 2013.

_____. **Asexéquiás fúnebres no Mosteiro da Batalha**. Mirabilia, Revista de História da UFES, 2013, p. 248 – 259.

_____. **Os santos mártires e o desenvolvimento do culto às relíquias**. In: COSTA, Paula Pinto e NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa. A visibilidade do sagrado: relíquias cristãs na Idade Média. Curitiba: Editora Prisma, 2017. p. 36 - 42.

NORA, Pierre. **Entre memória e história: a problemática dos lugares**. Revista do Programa de Estudos Pós Gradua- dos de História da PUC-SP, v. 10, 1993, p. 7 - 28.

PINA, Rui de. *Chronica de El-Rei D. Duarte*. Porto: Renas- cença Portuguesa, 1914.

_____. **Chronica de El Rei D. Affonso V**. Lisboa: Escrip- torio, 1901.

_____. **Crónica de el-rei D. João II**. Coimbra: Atlântida, 1950.

RESENDE, Garcia de. *Chronica de El Rei D. João II e Mis- celânea*. Lisboa: Escrip- torio, 1902.

SCHMITT, Jean-Claude. **O corpo, os ritos, os sonhos: ensaios de antropologia medieval**. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 2014.

_____. **Os vivos e os mortos na sociedade medieval**. São Pau- lo: Companhia das Letras. 1999.

SOUSA, Armindo de. **A morte de D. João I (um tema de propa- ganda dinástica)**. Porto: Centro de Estudos Humanísticos, 1984.

VENTURA, M. G. **A Corte de D. Duarte: política, cultura e afectos**. Lisboa: Verso da História, 2013.

URBAIN, Jean-Didier. **Morte**. In: Enciclopédia Einaudi - Vida/Morte, Tradições - Gerações. Lisboa: Imprensa Na- cional - Casa da Moeda, 1997. V. 36.

ZURARA, Gomes Eannes. **Chronica do Conde Dom Pedro de Menezes**. Lisboa, 1792, Tomo II. _____. Crónica da tomada de Ceuta por El Rei D. João I. Lisboa: Academia das Ciências de Lisboa, 1915.

CAPÍTULO 15

FONTES

BOVET, Honoré. *L'Arbre des batailles*. Paris: Ernst Nys, 1883.

LLULL, Ramon. *O livro da ordem de cavalaria*. 2ª edição. Tradução: Ricardo da Costa. São Paulo: Instituto de Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio” (Ramon Llull), 2010.

MARTORELL, Joanot. *Tirant lo blanc*. Tradução: Cláudio Giordano. São Paulo: Ateliê Editorial, 2004.

BIBLIOGRAFIA

ALBERTO, Rodrigo Moraes. **“Cosas admirables fuera de la orden de la natura”: projeto sobre a admiração e o maravilhoso na Península Ibérica tardo-medieval n’O Amadis de Gaula (1508)**. In: ALMEIDA, Cibele Crosseti de; TEIXEIRA, Igor Salomão. *Reflexões sobre o medievo III: práticas e saberes no ocidente medieval II*. São Leopoldo: Oikos, 2013, p. 337-353.

AURELL, Jaume. **O novo medievalismo e a interpretação dos textos históricos. Roda da fortuna**. Revista eletrônica sobre antiguidade e medievo, v. 4, n. 2, p. 184-208, 2015.

BACKZO, Bronislaw. **Imaginação Social**. In: *Enciclopédia Einaudi*. Vol. 5. *Anthropos – homem*. Lisboa: Imprensa Oficial, Casa da Moeda, 1985. p. 296-332.

BURKE, Peter. **A cavalaria no novo mundo**. In: *Variedades da história cultural*. 3ª edição. Tradução: Alda Porto. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011, p. 195-211.

CASSAR, Denise Toledo Chammas. **Dom Quixote e Tirant lo Blanc: a comicidade e os valores da cavalaria**. In: *Congresso Internacional da Associação Brasileira de Literatura Comparada*, 9, 2008, São Paulo, SP. Anais (on-line). São Paulo: ABRALIC, 2008. Disponível: <http://www.abralic.org.br/>

- eventos/cong2008/AnaisOnline/Acessado em: 14/07/2018.
- CERVANTES, Miguel de. **Dom Quixote de la mancha**. Tradução: Ernani Ssó. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2012, v. 1.
- CHARTIER, Roger. **A história cultural - entre práticas e representações**. Lisboa: Difel, 1987.
- COSTA, Ricardo da. **Uma jóia medieval no alvorecer do Humanismo: a novela de cavalaria Curial e Guelfa**. In: MONGELI, Lênia Márcia (Org.). De cavaleiros e cavalaria. Por terras de Europa e Américas. São Paulo: Humanitas. 2012, p. 539-549.a. Tradução: Teodoro Cabral. 2ª edição. Brasília: INL, 1996.
- DELORT, Robert. **Animais**. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (Coord.). Dicionário do Ocidente medieval. São Paulo: Editora Unesp, 2017, v. I, p. 67-79.
- DRUCIAK, Carmem Lúcia. **A definição de um bom cavaleiro enunciada pelo prior francês, Honoré Bovet, em sua obra L'arbre des batailles (1389)**. In: Encontro Internacional de Estudos Medievais, 11, 2016, Pirenópolis, GO. Anais (online). Pirenópolis: ABREM, 2016, p. 57-69. Disponível: http://abrem.org.br/revistas/index.php/anais_eiem/index Acessado: 14/07/2018.
- FLORI, Jean. **A cavalaria: a origem dos nobres guerreiros da Idade Média**. Tradução: Eni Tenório dos Santos. São Paulo: Madras, 2005.
- LLOSA, Mario Vargas. **Carta de batalla por Tirant lo Blanc**. Madrid: Punto de Lectura, 2011.
- LLOPART, Albert Soler. **Literatura Catalana Medieval**. Barcelona: Editorial UOC, 2003.
- MEDEIROS, Márcia Maria de. **Romance de cavalaria: tessituras entre arte e mito na literatura medieval**. Interdisciplinar. Ano 3, v. 7, n° 7, p. 137-146, Jul./Dez. 2008.

PEIRUQUE, Elisabete. **Riso, licenciosidade e imaginário: uma leitura de Tirant lo Blanc**. AEDOS. Porto Alegre, v. 9, n. 2, p. 181-195, 2009.

PEREIRA, Rita de Cássia Mendes. **A literatura de cavalaria na cultura do ocidente medieval**. In: ZIERER, Adriana; FEITOSA, Márcia Manir Miguel (Orgs.) *Literatura e história antiga e medieval: diálogos interdisciplinares*. São Luís: EDUFMA, 2011, p. 339-365.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. **História & história cultural**. 3ª edição. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.

SANSONE, Giuseppe E. **Tirant, o Branco**. In: MORETTI, Franco (org.). *O romance: A cultura do romance*. Tradução: Denise Bottmann. São Paulo: Cosac Naify, 2009, p. 747-758.

SASOR, Rozalya. **Tirant lo Blanc de Joanot Martorell: novela e história**. *Studia Litteraria*, v. 3, nº 1, p. 109-120, 2008.

THOMAS, Henry. **Las novelas de caballerías españolas y portuguesas: despertar de la novela cabaleresca en la Península Ibérica y expansión e influencia en el extranjero**. Madrid: CSIC, 1952.

ZUMTHOR, Paul. **La medida del mundo: representación del espacio em la Edad Media**. Tradución: Alicia Martorell. Madrid: Cátedra, 1994.

CAPÍTULO 16

FONTES MANUSCRITAS

ANTT. **Chancelaria de D. João II**. Livro 17.

FONTES IMPRESSAS

CHAVES, Álvaro Lopes de. **Livro de Apontamentos (1438-1489)**. Códice 443 da Coleção Pombalina de B.N.L. Transcrição Paleográfica de Anastásia Mestrinho Salgado e Abílio José Salgado. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1983.

ORDENAÇÕES Afonsinas. 2ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulberkian, 1999. 5v.

RESENDE, Garcia de. **Crônica de Dom João II e miscelânea.** Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1973.

SILVA, Manuel Telles da. **Vida e feitos de D. João II.** Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1989.

BIBLIOGRAFIA

ALBUQUERQUE, Martim. **A sombra de Maquiavel e a ética tradicional portuguesa.** Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1974.

ALBUQUERQUE, Martim. **D. João II e Maquiavel.** In: Separata da Revista de Ciências do Homem da Universidade de Lourenço Marques. Volume V, série A, 1972.

BALANDIER, Georges. **O poder em cena.** Coimbra: Minerva, 1999.

BOBBIO, Norberto. **Teoria Geral da Política. A filosofia política e as lições dos clássicos.** Rio de Janeiro: Elsevier, 2000.

CLAVERO, Bartolomé. **La grâce du don. Anthropologie catholique de l'économie moderne.** Paris: Albin Michel, 1996.

COSME, João dos Santos Ramalho, MANSO, Maria de Deus Beites. **D. Manuel, duque de Beja, e a expansão portuguesa [1484-1495].** In: Actas do Congresso Internacional Bartolomeu Dias e sua época. Porto: Universidade do Porto, 1989. V 1: D. João II e a política quatrocentista.

FONSECA, Luis Adão da. **D. João II.** Lisboa: Printer Portuguesa, 2005.

FREITAS, J. A. Gonçalves de. **O Estado em Portugal. (séculos XII-XVI).** Lisboa: Alêtheia, 2012.

GOMES, Wison. **O crime em Portugal no final do século XV. Uma janela para a sociedade medieva?** Porto: Universidade do Porto [Dissertação em Letras], 2015. 153p.

HESPANHA, António Manuel. **O Estado Moderno na recente Historiografia Portuguesa: Historiadores do Direito e Historiadores tout court**. In: COELHO, Maria Helena da Cruz, HOMEM, Armando Luis de Carvalho. (Org.). A gênese do Estado Moderno no Portugal tardo-medieval (séculos XIII-XV). Lisboa: Universidade Autónoma de Lisboa, 1999.

MARTINS, Maria Odete Sequeira. **Dona Brites. Uma mulher da Casa de Avis**. Lisboa: Quidnovi, 2009.

MENDONÇA, Manuela. **Guerra Luso-Castelhana, Século XV**. In: Coleção Batalhas da História de Portugal. Matosinhos, Quidnovi, 2006.

PEREIRA, Antonio dos Santos. **Portugal, o império urgente (1475-1525): os espaços, os homens e os produtos**. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 2003. V.1.

SILVA, Priscila Aquino. **Entre o príncipe perfeito e o rei pelicano: os caminhos da memória e da propaganda política através do estudo da imagem de D. João II**. Dissertação de Mestrado. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2007.

SOUSA, Armindo de. Imagens e utopias em Portugal nos fins da Idade Média: a imagem consentida de rei. In: Revista Portuguesa de História. Coimbra, 1996. Tomo XXXI. Vol. 2.

CAPÍTULO 17

ALVEZ, J. F. **O Mosteiro dos Jerônimos. Descrição e evocação**. Lisboa: Livros Horizonte, 1989.

BARROS, J. (c.1496-1570). **Décadas**. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1945-1946.

BOUZA ÁLVARES, F. **Imagen y propaganda. Capítulos de historia cultural del reinado de Felipe II**. Madrid: Akal, 1998.

BUESCO, A. I. **Memória e poder. Ensaios de História Cultural**

(**séculos XV-XVIII**). Lisboa: Edições Cosmos, 2000.

CURTO, D. R. **A cultura política**. In: MATTOSO, José. História de Portugal. Vol 3. No Alvorecer da modernidade. Lisboa: Editorial Estampa, 1997, págs.111-176.

CRUZ, A. **No V Centenário de Dom Manuel I**. Revista da Faculdade de Letras. Porto: Universidade do Porto, Vol.1, 1970, págs.01-77.

DIAS, P. **Os portais manuelinos do Mosteiro dos Jerónimos**. Coimbra: Instituto de História da Arte, 1993.

GOIS, D. (1502-1574). **Descrição da Cidade de Lisboa**. Tradução, apresentação e notas de José da Felicidade Alves. Lisboa: Livros Horizonte, 2001.

_____. **Chronica do Felicissimo Rey D. Emanuel da Gloriosa Memoria, há qual por mandado do Serenissimo Principe, ho Infante Dom Henrique seu Filho, ho Cardeal de Portugal, do Titulo dos Santos Quatro Coroados Damiam de Goes Collegio & compoz de novo**. Lisboa: Off. de Miguel Manescal da Costa, 1749.

GUILLAUME, J. (coord.). **Demeures d'Éternité. Églises et chapelles funéraires aux XV e et XV^e siècles. Actes du colloque tenu à Tours du 11 au 14 juin 1996**. Paris: Picard, 2005.

HOLLANDA, F (1571). **Da fábrica que falece a cidade de Lisboa**. Lisboa: Livros Horizonte, 1984.

MAGALHÃES, J. R. **Dom João II**. In: MATTOSO, J. (dir). História de Portugal. Terceiro Volume. No Alvorecer da Modernidade (1480-1620). Lisboa: Editorial Estampa, 1997, pp. 513-529.

MOREIRA, R. **'Com antiga e moderna architectura'. Ordem Clássica e Ornato Flamengo no Mosteiro de Belém**. In: LOPES, P. S.; FRANCO, A. (orgs.). Jerónimos 4 séculos de pintura: [catálogo]. Lisboa Mosteiro dos Jerónimos. Instituto Português do Património Cultural, 1992, 2 vols, vol I., págs.24-39, p. 28.

- PEREIRA, P. **Mosteiro dos Jerónimos**. Lisboa: Escala, 2002.
- _____. **Lisboa (séculos XVI e XVII)**. Discurso proferido no Simpósio Internacional ‘Novos Mundos – Neue Welten. Portugal e a Época dos Descobrimentos’ no Deutsches Historisches Museum, em Berlim, 23 a 25 de Novembro de 2006. Texto disponível em: http://www.dhm.de/archiv/ausstellungen/neue-welten/pt/docs/Paulo_Pereira.pdf
- RESENDE, G. **Crónica de Dom João II e Miscelânea**. Lisboa: Imprensa Nacional / Casa da Moeda, 1973, p.275.
- SANTOS, C. D. **Os monges Jerônimos em Portugal na Época dos Descobrimentos**. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1ª Ed., 1984
- VARNHAGEN, F. A. **Notícia histórica e descritiva do Mosteiro de Belém**. Lisboa: Typographia da Sociedade Propagadora dos conhecimentos Utela, 1842.
- VIOLETT-LE-DUC, E. E. **Restauração**. São Paulo: Ateliê Editorial, 2017.

CAPÍTULO 18

FONTES MANUSCRITAS

ZURARA, Gomes Eanes de. **Chronica dos feitos do Conde Dom Pedro de Meneses primeiro Capitão que foi na cidade de Cepta**, Lisboa, [1651-1700?], Manuscritos Reservados, Biblioteca Nacional de Portugal.

FONTES IMPRESSAS:

AIMINO, Giuseppe. **El mausoleo machina erigida em las solemnes exéquias del Señor Don Luis de Guzman Ponce de Leon, Governador, e capitán general del Estato de Milan. En regia capilla, y colegial iglesia de Santa Maria de la Escala, por lapiedad de Doña Mencia de Guzman Pimentel suconsorte**; tra-

ducido al idioma español del italiano, por el. Doctor Ioseph de Villarroel, Milan: por el Gariboldo, 1668, Biblioteca Nacional de Portugal.

ARCANJOS, António dos. *Sermão nas honras que fes a cidade de Tavira em o Reyno do Algarve na morte do Serenissimo Senhor Dom Joam o IV. Rey de Portugal. Prêgado pello P. M. Fr. Antonio dos Archanjos na Igreja de S. Maria da mesma cidade, em 24. de Novembro de 1656*, Lisboa: na officina de Antonio Craesbeeck, 1657, Biblioteca Nacional de Portugal.

CORREIA, João de Medeiros. *Panegirico a Andre de Albuquerque Ribafria. Com os elogios que a sua morte se fizeram. Escreveo o D. Joam de Medeyros Correa*, Lisboa: na officina de Domingos Carneiro 1661, Biblioteca Nacional de Portugal.

ESPÍRITO SANTO, José do. *Oração funebre nas exequias do Senhor Dom João filho dos Excellentissimos Duques D. Jorge, & Anna Maria*, Lisboa: na Officina de Henrique Valente de Oliueira Impressor delRey, 1659, Biblioteca Nacional de Portugal.

FEIO, António. *Trattado da Festa do Glorioso Doutor Santo Agostinho*. In: FEIO, António. *Trattados das Festas das Vidas, dos Santos*, Lisboa: Oficina de Jorge Rodrigues, 1615. v. 2.

HERRERA, Cristóbal. *Elogio a las esclarecidas virtudes de la C. R. M. del Rey N. S. Don Filipe II que esta en el cielo*. Carta oratoria al Rey de las Españas y Nueuo Mundo Filipe III, por el D. Christoval Perez de Herrera, Valladolid: por Luis Sanchez, 1604, Biblioteca Nacional de Portugal.

MENESES, Sebastião César de. *Summa politica Offerecida ao Principe D. Theodosio nosso Senhor. Pelo bispo conde eleito Sebastião Cesar de Meneses*. Impresso por ordem do Doutor João Pissarro Capellão de S. Magestade, Lisboa, por Antonio Alvarez Impressor DelRey N.S, 1649, 27.

MOLINA, Bartolomé de. *Breve tratado de las virtudes de don Iuan Garcia Alvarez de Toledo, Monroy, y Ayala, quinto Conde de Oropesa y Deleytosa*, Madrid: por la viuda de Cosme Delgado, 1621, Biblioteca Nacional de Portugal.

PARAVICINO y ARTEAGA. *Panegyrico funeral a la gloriosa memoria del Señor Rey D. Filipe Tercero, el Piadoso*, Madrid: por D. Teresa Iunti, 1625, Biblioteca Nacional de Portugal.

SANTO AGOSTINHO, Fernando de. *Oração funebre nas exequias annuaes do Serenissimo Rey de Portugal Dom Manoel de gloriosa memoria. Disse a na Santa Casa da Misericordia desta Cidade de Lisboa, em treze de Dezembro de 1685*. Fernando de S. Augustinho, da Ordem de S. Jeronymo, Offerecida ao Senhor Nuno de Mendonça, Conde de Val de Reys, Lisboa: na Officina de João Galraõ, 1686, Biblioteca Nacional de Portugal.

BIBLIOGRAFIA

ALBUQUERQUE, Martim de. *Para uma teoria política do Barroco em Portugal: A summa política de Sebastião César de Meneses (1649-1650)*. Revista de História, Porto, n. 4, p.63-102, 1981.

AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. 2012. Disponível em: <<http://hfg.com.ar/sumat/>>. Acesso em: 26 nov. 2016.

CAMPOS, Adalgisa Arantes; FRANCO, Renato Júnio. *Aspectos da visão hierárquica no barroco luso-brasileiro: disputas por precedência em confrarias mineiras*. Tempo, Niterói, v. 9, n. 17, p. 193-215, 2004.

CARDIM, Pedro. *Amor e amizade na cultura política dos séculos XVI e XVII*. Lusitânia Sacra, Lisboa, n. 11, p.21-57, 1999.

CASTRO, R. C. G. *Negatividade e Participação: A influência do Pseudo Dionísio Areopagita em Tomás de Aquino – Teologia, Filosofia e Educação*. 2009. 192 f. Tese (Doutorado) - Curso de Educação, Faculdade de Educação da Universi-

dade de São Paulo, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

CERDAN, Francis, *Elementos para la biografía de Fray Hortensio Félix Paravicino y Arteaga*, Criticón, n.4, p. 37-74, Toulouse 1978.

DILLMANN, Mauro. *Devoção para acudir na vida e amparar na morte: São Miguel Arcanjo e as Almas do Purgatório*. Fenix: revista de historia e estudos culturais, v. 12, p. 1-16, 2015.

DUARTE, António Paulo David Silva. *Para uma tipologia da guerra no século XVII: A Batalha das Linhas de Elvas*. 2005. Disponível em: <<https://www.revistamilitar.pt/artigo/70>>. Acesso em: 26 nov. 2016.

DÁVILA, Maria. MENESES, D. *Pedro de*. 2017-. Disponível em: <www.fcsh.unl.pt/cham/eve/content.php?printconteito=698>. Acesso em: 9 jan. 2017.

FERREIRA LOBO, Roque. *Historia da feliz aclamação do Senhor Rei D. João o Quarto, com huma série chronológica dos senhores reis de Portugal*, Lisboa: na Offic. de Simão Thaddeo Ferreira, 1803.

HANSEN, João Adolfo. *Barroco, neobarroco e outras ruínas*. Destiempos, México, v. 14, n. 3, p.169-215, 2008.

HESPANHA, António Manuel, *Cultura jurídica européia; síntese de um milênio*. Florianópolis: Boiteux, 2005, p. 73-74.

LUZ, Guilherme Amaral. *A morte-vida do corpo místico: espetáculo fúnebre e a ordem cósmica da política em Vida ou Panegírico Fúnebre a Afonso Furtado de Mendonça (1676)*. ArtCultura, Uberlândia, v. 11, n. 18, p. 159-175, 2008.

LUZ, Guilherme Amaral. *Flores do desengano: poética do poder na América portuguesa (sécs. XVI-XVIII)*. São Paulo: Editora UNIFESP, 2013.

MACHADO, Diogo Barbosa. *Biblioteca lusitana: histórica,*

crítica e cronológica – na qual se compreende a notícia dos autores portugueses e das obras, que compuseram desde o tempo da promulgação da Lei da Graça até o tempo presente. Lisboa: Oficina de Antônio Isidoro da Fonseca, 1741-1759. 2 v.

MARAVALL, J. A. *Teoría del estado em España en el siglo XVII.* 2. ed., Madrid: Centro de estudios constitucionales, 1997.

MASSIMI, Marina. *Palavras, almas e corpos no Brasil colonial.* São Paulo: Edições Loyola, 2005.

PERELMAN, C.; OLBRECHTS-TYTECA, L. *Tratado da argumentação: a Nova Retórica.* Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

PÉCORA, Alcir, Teatro do Sacramento, São Paulo: editora da unicamp", 2008.

RODRIGUES, Manuel Augusto. *O ensino de São Tomás na Universidade de Coimbra.* Didaskalia, Lisboa, v. 4, p.297-320, 1974.

SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno.* São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SOARES, Nair de Nazaré Castro. *O Arcebispo de Braga D. Diogo de Sousa 'Principe Umanizzato' do Renascimento e o seu projecto educativo moderno,* Humanitas, v. 63, Coimbra, p. 527-561, 2011.

CAPÍTULO 19

AGUIAR, Miguel. *As crônicas de Zurara: A corte, a aristocracia e a ideologia cavaleiresca em Portugal no século XV.* In: Medievalista. Número 23 (Janeiro – Junho 2018). Disponível em: <http://www2.fcsh.unl.pt/iem/medievalista/MEDIEVALISTA23/aguiar2304.html>. Último acesso em: 10 de julho de 2018.

_____ . *Ideologia cavaleiresca em Portugal no sé-*

culo XV. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2016. (Dissertação de mestrado).

AMADO, Teresa. **Fernão Lopes, contador de história: Sobre a Crónica de D. João I**. Lisboa: Editorial Estampa, 1997.

BARROS, Henrique da Gama. **História da administração pública em Portugal nos séculos XII a XV. Tomo II**. Lisboa: Typographia da Academia Real das Sciencias, 1896.

BEIRANTE, Maria Ângela. **As estruturas sociais em Fernão Lopes**. Lisboa: Livros Horizonte, 1984.

BERTOLI, André Luiz. **O cronista e o cruzado: A revivescência do ideal de cavalaria no outono da Idade Média portuguesa (século XV)**. Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 2009. (Dissertação de mestrado).

CUNHA, Arlindo Ribeiro da. **A língua e a literatura portuguesa: História e crítica**. Braga: Livraria Cruz, 1945.

D. ALFONSO X. **Las siete partidas del Rey D. Alfonso el Sabio, cotejadas con varios códices antiguos por la Real Academia de la Historia. Tomo Segundo**. Partidas Segunda y Tercera. Madrid: Imprenta Real, 1807.

_____. **Libro de ajedrez, dados e tablas**. P. Sánchez-Prieto, Rocío Díaz Moreno, Elena Trujillo Belso: Edición de textos alfonsíes em REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: Banco de datos (CORDE). Corpus diacrónico del español. Disponível em: <https://ebuah.uah.es/dspace/bitstream/handle/10017/7295/Libro%20ajedrez.pdf>. Último acesso em 13/06/2018.

D. JOÃO I. **Libro de montería composto polo Señor Rey Don Joaom de Portugal, e dos Algarues, e Señor de Ceuta**. In: Obras dos príncipes de Avis. Introdução e revisão de M. Lopes de Almeida. Porto: Lello & Irmãos, 1981, pp. 01-231.

DUARTE, Luís Miguel. **“A marinha de guerra. A pólvora. O norte de África”**. In: Nova história militar de Portugal. Vol. I. Dir. de Manuel Themudo Barata e Nuno Severiano Teixeira. Coord. de José Mattoso. Rio de Mouro: Círculo de

Leitores, 2003, pp. 289-441.

HANSEN, João Adolfo; MOREIRA, Marcello. ***Para que todos entendais: Poesia atribuída a Gregório de Matos e Guerra: Letrados, manuscritura, retórica, autoria, obra e público na Bahia dos séculos XVII e XVIII***. Vol. 5. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

ISIDORO DE SEVILLA, SAN. ***Etimologias***. Edición bilingüe. 2 volumes. Texto latino, versión española y notas por José Oroz Reta y Manuel-A. Marcos Casquero. Introducción general por Manuel C. Diaz y Diaz. 3ª. edición. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2000.

LAPA, Manuel Rodrigues. ***Lições de literatura portuguesa: Época medieval***. 9ª. ed. Revista e acrescentada. Coimbra: Coimbra Editora, 1977.

LOPES, Fernão. ***Crónica de D. Fernando***. Edição crítica por Giuliano Macchi. 2ª. ed. revista. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2004.

_____. ***Crónica de D. João I***. Vol. II. Edição preparada por M. Lopes de Almeida e A. de Magalhães Basto. Porto: Livraria Civilização Editora, 1983.

MARQUES, A. H. de Oliveira. ***Portugal na crise dos séculos XIV e XV***. (Coleção Nova História de Portugal – Volume IV). Lisboa: Editorial Presença, 1987.

MONTEIRO, João Gouveia. ***A guerra em Portugal nos finais da Idade Média***. Lisboa: Editorial Notícias, 1998.

_____. ***Fernão Lopes: Texto e contexto***. Coimbra: Livraria Minerva, 1988.

MORENO, Humberto Baquero. ***“A organização militar em Portugal nos séculos XIV e XV”***. In: Revista da Faculdade de Letras – História, série II, vol. 08, Porto, 1991, pp. 29-41.

_____. ***“Evolução política: De D. Afonso IV ao Príncipe Perfeito”***. In: MORENO, Humberto Baquero (Coord.).

História de Portugal medievo: Político e institucional. Lisboa: Universidade Aberta, 1995, pp. 145-268.

ORDENAÇÕES AFONSINAS. 5 vols. Reprodução “fac-símile” da edição da Real Imprensa da Universidade de Coimbra, 1792. Lisboa: Fundação Calouste Goulbenkian.

PIMPÃO, Álvaro Júlio da Costa. *História da literatura portuguesa: Idade Média.* 2ª. edição revista. Coimbra: Atlântida, 1959.

_____. *“Prefácio”.* In: ZURARA, Gomes Eanes de. Crónica dos feitos de Guiné. Clássicos Portugueses. Trechos Escolhidos. Séculos XIII a XV – Prosa. Lisboa: Livraria Clássica Editora, 1942, pp. 05-19.

SANTARÉM, 2º Visconde de. *Alguns documentos para servirem de provas a parte 2ª. das memórias para a história, e theoria das cortes geraes, que em Portugal se celebra’rão pelos três estados do reino.* Lisboa: Na Impressão Régia, 1828.

SARAIVA, António José. *História da literatura portuguesa.* Lisboa: Publicações Europa-América, 1965.

_____. *O crepúsculo da Idade Média em Portugal.* Lisboa: Gradiva, 1988.

_____. *“Zurara”.* In: Dicionário de História de Portugal. Vol. VI. Dirigido por Joel Serrão. Porto: Livraria Figueirinhas, 1985, pp. 358-359.

SARAIVA, António José; LOPES, Oscar. *História da literatura portuguesa.* 13ª. edição, corrigida e actualizada. Porto: Porto Editora, 1985.

SERRÃO, Joaquim Veríssimo. *A historiografia portuguesa: Doutrina e crítica.* Vol. I. Séculos XII-XVI. Lisboa: Editorial Verbo, 1972.

_____. *Cronistas portugueses do século XV posteriores a Fernão Lopes.* Lisboa: ICALP (Biblioteca Breve), 1971.

SOUSA, Armindo de. “1325-1480”. In: História de Portugal. Segundo volume: A monarquia feudal (1096-1480). Direção e coordenação de José Mattoso. Lisboa: Editorial Estampa, 1997, pp. 236-466.

ZURARA, Gomes Eanes de. **Crónica da Tomada de Ceuta**. Introdução e notas de Reis Brasil. Lisboa: Publicações Europa-América, 1992.

_____. Crónica de Guiné. **Introdução, novas anotações e glossário de José de Bragança**. Barcelos: Livraria Civilização Editora, 1973.

_____. **Crónica do Conde D. Duarte de Meneses**. Edição diplomática de Larry King. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 1978.

_____. **Crónica do Conde D. Pedro de Meneses**. Edição e estudo de Maria Teresa Brocardo. Braga: Fundação Calouste Gulbenkian / Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica, 1997.

CAPÍTULO 20

FONTES

Carta da Cidade do Porto assinada pelo juiz e procuradores da dita cidade, 13 de janeiro de 1561. ANTT. Manuscritos da Livraria, 321, fólio 81.

Carta da rainha D. Catarina de Áustria para seu irmão, Carlos V, junho de 1557 apud QUEIROZ VELOSO, José. Estudos sobre o século XVI. Lisboa: Academia Portuguesa da História, 1950, p. 127-128.

Carta de D. Antônio de Meneses, 03 de fevereiro de 1561. Manuscritos da Livraria, n.º 321. Arquivo Nacional da Torre do Tombo, fólio 35.

Carta de D. Fernando de Menezes, s.d. Manuscritos da Livraria, n.º 321. Arquivo Nacional da Torre do Tombo, fólio 69.

Carta de Don Juan Hurtado de Mendonza a la princesa Dona Juana. Lisboa, 26 de junio de 1557. Arquivo de Simancas, Sec. De Estado, leg. 379 apud QUEIROZ VELOSO, José. Don Sebastian (1554-1578). Madrid: Espasa-Calpe, 1943, p. 28- 33.

Carta de el-rei D. Sebastião. Chancelaria de D. Sebastião e D. Henrique, Livro 1, fls.174 e 174v.

Declaração DelRey D. João O III para a Rainha D. Catharina ser tutora delRey D. Sebastião, seu neto, até cumprir vinte annos. IN: SOUSA, Antônio. Provas do Livro IV da História Genealógica da Caza Real Portuguesa Tiradas dos Instrumentos dos Archivos da Torre do Tombo. Lisboa: Academia Real, 1700, página 22 e 23.

MACHADO, Diogo. **Memórias para a história de Portugal, que comprehendem o governo del Rey D. Sebastião, único em nome, e décimo sexto entre os Monarchas Portuguezes: Do anno de 1554 até o anno de 1561.** Lisboa, 1736.

Minuta da Carta da Rainha D. Catarina de Áustria enviada aos três Estados em 1560. Manuscritos da Livraria, n.º 321. Arquivo Nacional da Torre do Tombo, fólios 1-2.

PINA, Rui de. **Crónica de El Rei D. Affonso V. Lisboa: Escrip-torio,** 1901.

Resposta da Vila de Tomar à Consulta feita aos Três Estados pela rainha Catarina, s.d. Manuscritos da Livraria, n.º 321. Arquivo Nacional da Torre do Tombo, fol. 11.

Resposta do Bispo de Leiria D. Fr. Gaspar do Casal à rainha D. Catarina, de 13 de janeiro de 1561 apud MACHADO, Diogo. Memórias para a história de Portugal, que comprehendem o governo del Rey D. Sebastião, único em nome, e décimo sexto entre os Monarchas Portuguezes: Do anno de 1554 até o anno de 1561. Lisboa, 1736, fólios 353-369.

SERRÃO, Joaquim Veríssimo. **Cópia de uma Carta de Dom António de Ataíde, Conde de Castanheira, à Rainha Dona Catarina.** IN: SERRÃO, Joaquim Veríssimo. Documentos Iné-

ditos para a História do Reinado de D. Sebastião. Coimbra: Coimbra Editora, 1958. p.22.

BIBLIOGRAFIA

AVELAR, Ana Paula. D. **Catarina de Áustria. A Juno imperial (1507-1578)**. Vila do Conde: Quednovi, 2011.

BACKZO, Bronislaw. **“A imaginação social”** In: Leach, Edmund et Alii. *Anthropos- Homem*. Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1985, pp. 296-332.

BARROS, João D’Assunção. **O campo da História. Especialidades e Abordagens**. 9.ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

CAMPBELL ORR, **Clarissa (2004). Queenship in Europe, 1660-1815. The Role of the Consort**. Cambridge University Press.

CHARTIER, Roger. **A história cultural entre práticas e representações**. Rio de Janeiro: Bertrand, 1990, p. 221.

_____. **A nova história cultural existe?** In: PESAVENTO, Sandra Jatahy, et al. *História e linguagens: Texto, imagem, oralidade e representações*. Rio de Janeiro: Letras, 2006, p. 39.

CRUZ, Maria Leonor García da. **Práticas comerciais e financeiras e reestruturação econômica em considerações de D. António Ataíde, conselheiro e vedor da Fazenda de D. João III**. Anais do Congresso Internacional Comemorativo do Nascimento de D. João III – D. João III e o Império. Lisboa: Centro de História do Além Mar (CHAM), 2004. <<http://hdl.handle.net/10451/4841>> Acesso em 11 de julho de 2018.

CRUZ, Maria do Rosário. **As regências na menoridade de D. Sebastião. Elementos para uma história estrutural**. I Vol. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1992.

EARENIGHT, Theresa. **Absent Kings: Queens as Political Partners in the Medieval Crown of Aragon. Queenship and political power in medieval and early modern Spain**. (Women

and Gender in the early modern world). Ashgate: Surrey, 2005.

_____. *Queenship in Medieval Europe*. Londres: Palgrave Macmillan, 2013.

LE GOFF, Jacques *História e Memória*. Campinas, Ed. Unicamp, 1990.

MONTER, William. *The Rise of Female Kings in Europe, 1300-1800*. New Haven: Yale University Press, 2012.

SCOTT, Joan. *Gênero: uma categoria útil de análise histórica*. Revista Educação & Realidade, v. 20, n.2, p.71-99, jul/dez, 1995.

CAPÍTULO 21

ARMENTEROS, “*La guerra de la independencia en Granada*” in Boletín Centro de Estudios Pedro Suárez, 23, 2010, p. 15-36.

BARTON, Simon. *Conquerors, Brides and Concubines. Interfaith Relations and Social Power in Medieval Iberia*. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 2015.

CHATEAUBRIAND, François-René. *Le dernier des Abénçerages*. Paris: Gallimard, 2006.

DENON, Dominique Vivant. *Voyage dans la Basse et la Haute Egypte*. Paris: P. Didot L’Aine, 1802, <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k62023344/f13.image>> Texto original acessado em 25. junho. 2018.

DODDS, Jerrilynn. “*The Mudejar Tradition in Architecture*”, in JAYYUSI, Salma Khadra (org.) *The Legacy of Muslim Spain*. Leiden: Brill, 1994, pp. 592-98.

FLETCHER, Richard. *Em busca de El Cid*. São Paulo: Unesp, 2002.

GONZÁLES FERRÍN, Emílio. *Historia General de Al Andalus: Europa entre Oriente y Occidente*. Sevilha: Almuzara, 2006.

GRABAR, Oleg. **“Two paradoxes in the Islamic Art of the Spanish Peninsula”**. In JAYYUSI, Salma Khadra (org.) *The Legacy of Muslim Spain*. Leiden: Brill, 1994, p. 583-591.

GUALÍS, Gonzalo M. Borrás. **El arte mudéjar**. Saragoça: Instituto de Estudios Turolenses, 1990.

GUSDORF, Georges. **Le romantisme**. Paris: Payot, t.1, 1993.

IRVING, Washington. **Tales of the Alhambra**. Granada: Ed. Miguel Sánchez, 1994.

IRWIN, Robert. **The Alhambra**. Cambridge, MA, 2004.

_____. **Pelo amor ao saber: os orientalistas e seus inimigos**. Rio de Janeiro/São Paulo, Editora Record, 2008.

LE GOFF, Jacques. **O maravilhoso e o quotidiano no Ocidente medieval**. Lisboa: Edições 70, 1985.

MENENDEZ PIDAL, Ramón. **El Cid Campeador**. Madri: Espasa, 1989.

MERNISSI, Fátima. **The Forgotten Queens of Islam**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

PALAZZO, Carmen Lícia. **“A mesquita de Córdoba e a Alhambra de Granada: o monumento fundador e o derradeiro testemunho de Al Andalus**. In COSTA, Ricardo da e SALVADOR GONZÁLEZ, José Maria (coords.). *Mirabilia 21* (2015/2), jun.-dez. 2015, p. 178-196.

SAÏD, Edward. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

WATT, W. Montgomery. **Historia de la España islâmica**. Madri: Alianza Editorial, 2008.

CAPÍTULO 22

ALMEIDA, João Damascena de (Imperador, Terno de Reis dos Temerosos). **Entrevista. Januária: 28/12/2012**. (Entrevistadora Iara Toscano Correia).

Bíblia Sagrada. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1969, p. 05-06. (Novo Testamento).

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **De tão longe eu venho vindo: símbolos, gestos e rituais do catolicismo popular em Goiás.** Goiânia: EDUFG, 2004.

_____. **Sacerdotes de Viola: rituais religiosos do catolicismo popular em São Paulo e Minas Gerais.** Petrópolis: Vozes, 1981, p. 22.

CAMARA CASCUDO, Luís da. **Dicionário do folclore brasileiro.** 11. ed. ed. São Paulo: Global, 2002. (Edição ilustrada).

CHAVES, Wagner Neves Diniz. **A bandeira é o santo e o santo não é a bandeira: práticas e presentificação do santo nas folias de reis e de São José,** Tese (Doutorado em Antropologia Social). Rio de Janeiro: UFRJ/Museu Nacional/PPG-Antropologia Social. 2009.

CORREIA, Iara Toscano. **(Res)significações religiosas no sertão das Gerais: as folias e os reis em Januária (MG) -1961/2012.** Tese (Doutorado em História Social) Uberlândia: UFU/PPG-HIS. 2013

DEL PRIRE, Mary Lucy. **Festas e utopias no Brasil colonial.** São Paulo: Brasiliense, 2000.

MALUF, Márcia. **O Aspecto barroco das festas populares.** In.: Revista Olhar. Ano 03, no. 5-6, Jan/Dez. 2001. p. 01-06.

Dicionário Michaelis on line: <http://michaelis.uol.com.br/moderno/portugues/index.php?lingua=portugues-portugues&palavra=folia>; Acessado em 23/05/2012;

FIGUEIREDO, Miguel Borges. **Entrevista. Bonito de Minas: 06/09/2011.** (Entrevistadora Iara Toscano Correia).

FONSECA, Edilberto José de Macedo. **Temerosos Reis dos Cacetes: uma etnografia dos circuitos musicais e das políticas culturais em Januária-MG.** Tese (Doutorado em Música).

Rio de Janeiro: UNIRIO/PPG-Música, 2009.

MACHADO, Maria Clara T. **Cultura Popular e Desenvolvimento em Minas Gerais: caminhos cruzados de um mesmo tempo**. Tese (Doutorado em História) Universidade de São Paulo, 1998.

MORAIS FILHO, Mello. **Festas e tradições populares no Brasil**. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/ EDUSP, 1962.

OLIVEIRA, José Correia de (Zé Preto). **Entrevista. Januária: 05/01/2012**. Entrevistadora Iara Toscano Correia.

PRANDI, Carlo. **Popular. Enciclopédia Einaudi, n. 36. Vida/Morte – Tradições – Gerações**. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p-199-226. 1997.

WEITZEL, Antônio Henrique. **Folia de Reis**. Revista Comissão Mineira de Folclore. Belo Horizonte, n. 22, agosto de 2001. p. 18.

CAPÍTULO 23

DONNANGELO, M. C.; PEREIRA, L. **Saúde e sociedade**. São Paulo: Duas Cidades, 1979.

DONZELOT, Jacques. **A Polícia das Famílias**. Rio de Janeiro: Graal, 1986.

FREUND, Julian. **Sociologia de Max Weber**. Rio de Janeiro: Forense, 1975.

GOLDMAN L, BENNETT JC, CECIL RL. **Tratado de medicina interna**. Macgraw-Hill interamericana, 2002.

GONZAGA, João Bernardino. **A Inquisição em seu mundo**. São Paulo: Saraiva, 1993.

FOUCAULT, Michel. **O nascimento da medicina social**. In: Microfísica do poder. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

_____, Michel. **História da Loucura**. São Paulo: Perspectiva, 2004.

HOBBSAWM, Eric J. ***Nações e Nacionalismo desde 1780***. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991(a).

HOCHMAN, Gilberto. ***A Era do Saneamento: as bases das políticas de saúde pública no Brasil***. São Paulo: HUCITEC, 1998.

HOBBS, Thomas. ***Do cidadão***. Trad. Renato Janine Ribeiro. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

HEGEL, Georg W. F. ***Princípios da filosofia do direito***. Trad. Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

LOCKE, John. ***Crítica da filosofia do direito de Hegel, 1843***. Trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus. 2 ed. São Paulo: Boitempo, 2010.

MACIEL, Maria Eunice de S. ***A Eugenia no Brasil. Anos 90***. Porto Alegre, n.11, jul/1999. Disponível em: <www.seer.ufrg.br/anos90/article/viewFile/6545/3897>.

MANDEL, Ernest. ***Teoria Marxista do Estado***. Coleção Argumentos, n. 3. Lisboa: Edições Antídoto, 1977.

MAQUIAVEL, Nicolau. ***O príncipe***. São Paulo: Legatus Editora, 2010. Disponível em: <http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/principe.pdf>. Acesso em: 21 de junho de 2016.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. ***A ideologia alemã***. Trad. Luís Cláudio de Castro e Silva. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

MARX, Karl. ***Crítica da filosofia do direito de Hegel, 1843***. Trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus. 2 ed. São Paulo: Boitempo, 2010.

_____. ***O 18 Brumário e cartas a Kugelman***. 6 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

_____. ***O capital: crítica da economia política. O processo de produção do capital***. Livro 1. Vol. 2. Trad. Reginaldo Sant'Anna. 27 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

NETTO, José. ***Capitalismo monopolista e serviço social***. 4. ed. São Paulo: Cortez, 2005.

ROSEN, George. **Uma História da Saúde Pública**. São Paulo: HUCITEC/EDUSP; Rio de Janeiro: ABPSC, 1994.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Trad. Lourdes Santos Machado. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

_____. **Do contrato social: Discurso sobre a economia política**. Trad. Márcio Pugliesi; Norberto de Paula Lima. São Paulo: Hemus, S/d.

_____. **Emílio ou da educação**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. 1992.

SWEDBERG, Richard. **Max Weber and the Idea of Economic Sociology**. New Jersey: Princenton University Press, 1998.

TRAGTENBERG, Maurício. **Burocracia e Ideologia**. São Paulo: Ática, 1992.

WEBER, Max. **Economia e Sociedade**. Brasília-DF: UNB, v.1, 1994.

_____. **Ciência e Política: Duas Vocações**. São Paulo: Cultrix, 2011. Disponível em: <<http://www.cve.saude.sp.gov.br>>. Acesso em: 07/02/2011.

WINSLOW, C. E. A. **The untilled fields of public health**. Science, 51 (1306): 23-33, Jan. 1920.

CAPÍTULO 24

ANASTASIA, Carla Maria Junho. **A Lei da Boa Razão e o novo repertório da ação coletiva nas Minas setecentistas**. Varia História, nº 28. Dezembro, 2002.

BELLOTO, Heloísa Liberalli. **Como fazer análise diplomática e análise tipológica de documento de arquivo**. São Paulo: Arquivo do Estado e Imprensa Oficial do Estado, 2002.

BOXER, Charles R. **A idade de ouro do Brasil: dores de crescimento de uma sociedade colonial**. Rio de Janeiro: Editora

Nova Fronteira, 2000.

CALAFATE, Pedro. *História do pensamento filosófico português*, vol. III: As Luzes. Editorial Caminho: Lisboa, 2001.

CASTRO, Zília Osório. *Emergência do temporal no sagrado: a analyse da profissão da fé no santo padre Pio IV, de Pereira de Figueiredo*. Lusitania Sacra, 2ª série, 18, 2006 p. 353-372.

CORTESÃO, Jaime. *Alexandre de Gusmão e o Tratado de Madrid*, vol. 1. Lisboa: Livros Horizonte, 1984.

DIAS, José Sebastião da Silva. *Correntes do Sentimento Religioso em Portugal (séculos XVI a XVIII)*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1960.

_____. *Pombalismo e teoria política*. Revista Cultura – História e filosofia, vol. 1. Instituto Nacional de investigação científica. Centro de História da Cultura da Universidade Nova de Lisboa, 1982.

FIGUEIREDO, Luciano. *Tradições radicais: aspectos da cultura política mineira setecentista*. In.: LAGE, Maria E. de R., VILLALTA, Luis C. (Org.). História de Minas Gerais: as minas setecentistas, vol. 1. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

FONSECA, Cláudia Damasceno. *Arraiais e vilas D'El Rei: espaço e poder nas Minas setecentistas*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

_____. *Freguesias e capelas: instituição e provimento de igrejas em Minas Gerais*. In.: FEITLER, Bruno e SOUZA, Everton S. (Org.). A Igreja no Brasil: normas e práticas durante a vigência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia. São Paulo: Editora Unifesp, 2011.

GONZAGA, Tomás Antônio. *Tratado de Direito Natural*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

IGLÉSIAS, Francisco. *Minas e a imposição do estado no Brasil*. Revista de História, São Paulo, v. 50, n. 100, 1974, p. 257-273.

KANTOR, Íris. *A academia Real de História Portuguesa e a defesa do patrimônio ultramarino*. In.: BICALHO, Maria F.,

FERLINI, Vera L. A. (Org.). *Modos de Governar: ideias e práticas políticas no Império Português séculos XVI a XIX*. São Paulo: Alameda, 2005.

MONCADA, Luís Cabral de. ***“Mística e racionalismo em Portugal no século XVIII”***. In: Boletim da Faculdade de Direito, Vol. XXVIII (1952), Coimbra, Universidade de Coimbra, 1953.

NORONHA, Padre João Antunes de. ***Demonstração Apologética a favor das Conhecenças dos Parochos em Minas, em que se mostram a natureza dos dízimos, suas antiguidades, qualidades, quantidades, diferenças, e coacção provada com as escripturas sagradas, cânones, concílios, S.S.P.P., canonistas, theologicas, constituições régias e diocesanas contra o acordam da Relação do Rio de Janeiro***, 1783. Cota microfilme: F. 3091; Cota digitalizado: COD. 1846; Disponível online em: <http://purl.pt/24886>

NOVAIS, Fernando A. ***Portugal e Brasil na crise do Antigo Sistema Colonial (1777-1808)***. São Paulo: Hucitec, 2001.

PEREIRA, José Esteves. ***O pensamento Político em Portugal no Século XVIII: António Ribeiro dos Santos***. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2005.

PRODI, Paolo. ***Uma história da justiça***. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

SILVA, Caroline C. S. ***A prudência no trato das almas: relações de poder, fiscalidade e ação pastoral no bispado de Mariana (1777-1793)***. Dissertação (mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2018.

SOUZA, Evergton S. ***Jansenisme, et reforme de l’Église dans l’Epire Portugais***. Paris: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004.

SOUZA, Laura, de Mello. ***O sol e a sombra: política e administração na América Portuguesa do século XVIII***. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

TRINDADE, Cônego R. ***Arquidiocese de Mariana: subsí-***

dios para sua História. V. 2 . Mariana: Imprensa Oficial, 1929.

VASCONCELOS, Diogo de. **História da Civilização Mineira: Bispado de Mariana.** Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.

VIDE, Sebastião Monteiro da. **Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia.** FEITLER, Bruno, SOUZA, Evergton Sales. Estudo introdutório e edição. São Paulo: Edusp, 2010.

CAPÍTULO 25

AROMÉRI: **Arte plumária do indígena brasileiro/Brazilian indian feather art/Mercedes-Benz do Brasil SA,** Norbert Nicola, Sonia Ferraro Dorta – São Bernardo do Campo, SP, 1986.

BICALHO, Poliene S. S. SILVA. Adriana A. **A arte de vestir-se no cerrado brasileiro: o indígena em tela.** In: BICALHO, Poliene S. S. MACHADO, Márcia (Orgs.). Artes Indígenas no Cerrado: saberes, educação e museus. Goiânia: Ed. PUC, 2018. (p. 83-114)

CARDIM, Fernão. **Tratados da Terra e Gente do Brasil.** AZEVEDO, Ana Maria de. (Org.). São Paulo: Hedra, 2009.

DEMARCHI, André. **Armadilhas, quimeras e caminhos: três abordagens da arte na antropologia contemporânea.** In: MACHADO, Márcia (Orga.). Culturas e História dos Povos Indígenas: Formação, Direitos e o Conhecimento Antropológico. Fortaleza: Expressão, 2016. (p. 181-200).

FÉNELON COSTA, Maria Helena. **A arte e o artista na sociedade Karajá.** Brasília: Fundação Nacional do índio, 1978.

GEERTZ, Clifford. **Uma Descrição Densa: Por uma Teoria Interpretativa da Cultura.** In: _____. A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: LTC Editora, 1989. p. 3-21.

GELL, Alfred. **A rede de Gogel, armadilhas como obras de arte**

e obras de arte como armadilhas. In: Arte e Ensaios – Revista do Programa de Pós-Graduação em Artes Visuais. Escola de Belas Artes. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Ano VIII, n, 8. p. 174-191, 2001.

GOMBRICH, E. H. **A história da arte.** 16 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2015.

LAGROU, Els. **Arte Indígena: agência, alteridade e relação.** Belo Horizonte: Editora C/Arte, 2013.

_____. **Arteou artefato? Agência e significado nas artes indígenas.** IN: Proa – Revista de Antropologia e Arte [on-line]. Ano 02, vol.01, n. 02, nov. 2010. Disponível em: <http://www.ifch.unicamp.br/proa/DebatesII/pdfs/elslagrou.pdf>, acesso em: 22/03/2016.

_____. **A Fluidez e a Forma: Arte, Alteridade e Agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre).** Rio de Janeiro: TOPBOOKS, 2007.

_____. **Antropologia e Arte: uma relação de amor e ódio.** ILHA - Florianópolis, v.5, n.2, dezembro de 2003, p. 93-113. Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Sociologia: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2003.

_____(Org.). **No caminho da miçanga. Um mundo que se faz contos.** Rio de Janeiro: Museu do Índio: 2016.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura: um conceito antropológico.** 18. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

MÜLLER, Regina Polo. **As artes indígenas e a arte contemporânea.** Textos escolhidos de cultura e arte populares, Rio de Janeiro, v.7, n.1, p. 7-18, mai. 2010.

RIBEIRO, Darcy. **Arte índia.** In Ribeiro, Darcy (editor), Suma Etnológica Brasileira, Vol. 3: Arte índia. Rio de Janeiro: Vozes, Finep, 1986.

RIBEIRO, Berta G. **Arte Indígena, Linguagem Visual.** Belo Horizonte: Itatiaia, 1989.

SILVA, Aracy Lopes da. GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (Orgs). **A temática indígena na escola. Novos subsídios para professores de 1º e 2º Graus**. Brasília: MEC/MARI/UNESCO, 1995.

TORAL, André. **Pintura corporal Karajá contemporânea**. In: VIDAL, Lux. *Grafismo Indígena: Estudos de antropologia estética*. São Paulo: Studio Nobel: EDUSP: FAPESP, 1992. p. 191-207.

_____. **História e história Karajá**. In: SILVA, Aracy Lopes da. GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (Orgs). *A temática indígena na escola. Novos subsídios para professores de 1º e 2º Graus*. Brasília: MEC/MARI/UNESCO, 1995. (p. 451-453)

VAINFAS, Ronaldo. **A Inquisição e o cristão-novo no Brasil Colonial**. In: PEREIRA, P. R. (Org.). *BRASILIANA DA BIBLIOTECA NACIONAL: GUIA DAS FONTES SOBRE O BRASIL*. 1 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002, v. 1, p. 143-160.

VIALOU, Denis & VIALOU, Agueda Vilhena. **No início, era o corpo**. In: MARQUETTI, Flávia Regina. FUNARI, Pedro Paulo A. (Orgs.). *Sobre a pele. Imagens e Metamorfoses do corpo*. São Paulo: Intermeios; FAPESP, campinas: UNICAMP, 2015. p. 19-34.

VIDAL, Lux. **Grafismo Indígena: Estudos de antropologia estética**. São Paulo: Studio Nobel: EDUSP: FAPESP, 1992. p. 191-207.

_____. **Xikrin**. In: *Arte e Corpo. Pintura sobre a pele e adornos de povos indígenas brasileiros*. Rio de Janeiro: FUNARTE, INAP, 1985. p. 27-37.

SITE

ISA – Instituto Socioambiental - Povos Indígenas do Brasil. https://pib.socioambiental.org/pt/Quem_s%C3%A3o. Acesso em: 04/06/2018 às 14:49h. milênio. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2005.

CAPÍTULO 26

AMARAL LAPA J. R. **“Do comércio em área de mineração”**. In: Economia Colonial. Série Debates, Ed. Perspectiva: São Paulo, 1973.

BRAUDEL, Fernand. **Civilização material, economia e capitalismo (séculos XV-XVIII): os jogos das trocas**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

FRAGOSO, João. **“A noção de economia colonial tardia no Rio de Janeiro e as conexões econômicas do Império português: 1790-1820”**. In: FRAGOSO, João; BICALHO, Maria Fernanda; GOUVÊA, Maria de Fátima (Orgs.). O Antigo Regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, pp. 319-338.

GOUVÊA, Maria de Fátima Silva. **“Diálogos historiográficos e cultura política na formação da América Ibérica”**. In: SOIHET, Raquel, BICALHO, Maria Fernanda e GOUVÊA, Maria de Fátima (Orgs.). Culturas políticas: ensaios de história cultural, história política e ensino de história. Rio de Janeiro: Mauad, 2005.

LOPES, Siméia de Nazaré Lopes. **“O ‘reflorescimento’ da economia pós-Cabanagem”**. In: COELHO, Mauro; GOMES, Flávio dos Santos; MARIN, Rosa Acevedo (orgs.). Meandros da História: trabalho, e poder no Pará e Maranhão, séculos XVIII e XIX. Belém: UNAMAZ, 2005.

MAW, Henry Lister. **Narrativa da passagem do Pacífico ao Atlântico, através dos Andes nas províncias do norte do Peru, e descendo pelo rio Amazonas, até ao Pará**. Manaus: Associação Comercial do Amazonas/Fundo Editorial, 1989.

REVEL, Jacques (org.), **“Apresentação”, Jogos de escalas: a experiência da microanálisis**, Rio de Janeiro: FGV, 1998.

SPIX, Johann Baptist von; MARTIUS. **Viagem pelo Brasil: 1817-1820**. São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1981.

CAPÍTULO 27

ALBUQUERQUE, Luís de (Dir.). **Tratado de Tordesilhas e outros documentos**. Lisboa: Publicações Alfa, 1989.

AZEVEDO, C.; ROMANELLI, R. (Orgs.). **História da América: novas perspectivas**. Rio de Janeiro: FGV, 2011.

BETHELL, Leslie (Org.). **História da América Latina**. São Paulo: Edusp, 1997. v. 1.

BRAICK, Patrícia. **Estudar História: das origens do homem à era digital**. 2. ed. São Paulo: Moderna, 2016a. 7º ano.

BRAICK, Patrícia. **Estudar História: das origens do homem à era digital**. 2. ed. São Paulo: Moderna, 2016b. 8º ano.

BRASIL. **Constituição de 1988 – Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília. 1988. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm>. Acesso em: 06/07/2018.

BRASIL. Ministério da Educação - **Base Nacional Comum Curricular**. 2ª versão. Brasília. 2016. Disponível em: <<http://historiadabncc.mec.gov.br/documentos/bncc-2versao.revista.pdf>>. Acesso em: 06/07/2018.

BRASIL. Ministério da Educação – **Base Nacional Comum Curricular**. Versão final. Brasília. [2017]. Disponível em: <<http://basenacionalcomum.mec.gov.br/wp-content/uploads/2018/02/bncc-20dez-site.pdf>>. Acesso em: 06/07/2018.

BRASIL. Ministério da Educação – **Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional**. Lei n. 9.394/1996. Brasília, Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L9394.htm>. Acesso em: 06/07/2018.

BRASIL. **PNE – Plano Nacional de Educação**. Lei n. 13.005/2014. Brasília. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2014/lei/l13005.htm>. Acesso em: 06/07/2018.

- CÁCERES, Florival. **História da América**. São Paulo: Moderna, 1988.
- CUNHA, Manuela Carneiro da; BARBOSA, Samuel. **Direitos dos povos indígenas em disputa**. São Paulo: Unesp, 2018.
- FAUSTO, Boris. **História do Brasil**. São Paulo: Edusp, 1998.
- KARNAL, Leandro et al. **História dos Estados Unidos: das origens ao século XXI**. 2. Ed. São Paulo: Contexto, 2008.
- LINHARES, Maria Yedda. **História geral do Brasil**. 3. ed. Rio de Janeiro: Campus, 1990.
- MAHN-LOT, Marianne. **A conquista da América espanhola**. Campinas: Papyrus, 1990.
- PELEGRINI, Marco; DIAS, Adriana; GRINBERG, Keila. **Vontade de saber**. 3. ed. São Paulo: FTD, 2015. 7º ano.
- PINSKY, Jaime. (Org.). **História da América através de textos**. 10 ed. São Paulo: Contexto, 2007.
- PORTAL DA BNCC. **Base Nacional Comum Curricular**. Disponível em: <<http://historiadabncc.mec.gov.br/#/site/inicio>>. Acesso em: 06/07/2018.
- PORTAL DO MEC. **Consulta pública sobre Base Nacional Comum recebeu mais de 12 milhões de contribuições**. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/index.php?option=com_content&view=article&id=34971:consulta-publica-sobre-base-nacional-comum-recebeu-mais-de-12-milhoes-de-contribuicoes&catid=211&Itemid=86>. Acesso em: 05/07/2018.
- RESTALL, Matthew. **Sete mitos da conquista espanhola**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- SALINAS, Samuel Sérgio. **México: dos Astecas à independência**. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- WASSERMAN, Claudia. (Coord.). **História da América Latina: cinco séculos**. Porto Alegre: EDUFRGS, 1996.

CAPÍTULO 28

ARÍS, Carlos Martí. *Las formas de la residencia en la ciudad moderna: vivienda y ciudad en la Europa de entreguerras*. Barcelona: Editora UPC, 2000.

BAKER, Geoffrey H. *Le Corbusier: uma análise da forma*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

BENEVOLO, Leonardo. *História da cidade*. São Paulo: Perspectiva, 2015.

_____. *História da arquitetura moderna*. São Paulo: Perspectiva, 2016.

BRUNA, Paulo J. Valentino. *Os primeiros arquitetos modernos: Habitação Social no Brasil 1930-1950*. 1ª ed. – São Paulo: Universidade de São Paulo, 2015.

CORBUSIER, Le. *Precisões sobre um estado presente da arquitetura e do urbanismo*. Tradução: Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Cosac & Naifa, 2004.

CURTIS, William J. R. *Arquitetura moderna desde 1900*. Porto Alegre: Bookman, 2008.

FAZIO, Michael; MOFFETT, Marian; WODEHOUSE, Lawrence. *A história da Arquitetura Mundial*. Porto Alegre. AMGH, 2011.

FRAMPTON, Kenneth. *História crítica da arquitetura moderna*. 2ª ed., São Paulo: Martins Fontes, 2008.

GOBRICH, Ernst Hans. *A história da arte*. Tradução Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: LTC, 2012.

HERNANDEZ, Manuel Martín. *La Casa em la arquitectura moderna*. Barcelona: Reverté, 2014.

JORGE, Liziane de Oliveira. *Estratégias de flexibilidade na arquitetura residencial multifamiliar*. São Paulo: Tese (de Doutorado) – Universidade de São Paulo, 2012.

MONTANER, Josep Maria. *A modernidade Superada: arqui-*

tetura, arte e pensamento do século XX. Barcelona: Editora Gustavo Gili, 2001.

_____. *Sistemas arquitetônicos contemporâneos*. Barcelona: Gustavo Gili, 2009.

_____. *La arquitectura de la vivienda colectiva*. Barcelona: Reverté, 2015.

MUMFORD, Lewis. *A cidade na história: suas origens, transformações e perspectivas*. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

PERROT, Michelle. *História da vida privada 4: Revolução Francesa à Primeira Guerra*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

_____. *Maneiras de morar*. In: *História da vida privada 4: Revolução Francesa à Primeira Guerra*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

SZABO, Ladislao Pedro. *O paradigma de luz natural proposto pelo movimento moderno na arquitetura*. São Paulo: FAU/MACKENZIE, 2001.

TRAMONTANO, Marcelo. *Espaços domésticos flexíveis. Notas sobre a produção da primeira geração de modernistas brasileiros*. São Paulo: FAU-USP, 1993. Disponível em: <<http://www.nomads.usp.br/site/livraria/livraria.html>>. Acessado em: 21/04/2017.

CAPÍTULO 29

ANJOS, Moacir dos. *Local/global: arte em trânsito*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

BRASIL, A. A. do. *Pela História de Goiás*. Goiânia: Editora da Universidade Federal de Goiás, 1980.

CAGNIN, A. L. *Os quadrinhos: um estudo abrangente da arte sequencial: linguagem e semiótica*. São Paulo: Criativo, 2018.

CHARTIER, R. **A história cultural entre práticas e representações**. Lisboa: Difusão Editora, 1989, p. 77.

GUSMÃO, E. Q. **Anhanguera: o mito fundador de Goiás**. In: LEMES, F. L. (Org.). Territórios da História. Goiás século XVIII-XX. v. I, n. I, 2014. Goiânia: PUC-GO.

HOLANDA, S. B. de. **Caminhos e fronteiras**. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

LOWENTHAL, D. **Como conhecemos o passado**. Projeto História. Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História da PUC-SP. São Paulo, V. 17, 1998. <<http://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/11110/8154>> Data de acesso: 12 out. 2015.

MAKOWIECKY, S. **Representação: a palavra, a ideia, a coisa**. Cadernos de Pesquisa Interdisciplinar em Ciências. Florianópolis, n. 57, dez 2003.

PATETA FAZ HISTÓRIA. v. 1-20. São Paulo: Editora Abril, 2011.

RANCIÈRE, J. **O Espectador emancipado**. São Pulo: Martins Fontes, 2012.

RANCIÈRE, Jacques. **O conceito de anacronismo**. In: SALOMON, M. (org.). História, verdade e tempo. Chapecó, SC: Argos, 2011.

RICOEUR, P. **Tempo e narrativa**. V. 1. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010

SILVA, H. **A Bandeira do Anhanguera a Goiás em 1722 – Reconstituição dos roteiros de José Peixoto da Silva Braga e Urbano do Couto**. In: TELES, José Mendonça. Memórias Goianas. v. 1. Goiânia: UCG, 1982.

SILVA, M. M. **A escrita do folclore em Goiás: uma história de intelectuais e instituições (1940-1980)**. 2008. 328 f. Tese (Doutorado em História) - Instituto de Ciências Humanas da Universidade de Brasília. Brasília. Disponível em: <<http://>

portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/A%20Escrita%20do%20Folclore%20em%20Goi%C3%A1s_.pdf. > Acesso: 15 jul. 2018.

SPIEGELMAN, A. **Mauss**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

CAPÍTULO 30

ANSART, Pierre. **História e Memória dos Ressentimentos**. In: BRESCIANI, Stella; NAXARA Márcia (Org). *Mémória e (re) sentimento: indagações sobre uma questão sensível*. Campinas: Editora Unicamp, 2001.

BALTIERI, Rosana. **José Rescala**. In: FREIRE, Luiz Alberto Ribeiro; HERNANDEZ, Maria Herminia Oliveira (Orgs). *Dicionário Manuel Querino de arte na Bahia*. Salvador: EBA-UFBA, CAHL-UFRB, 2014. Disponível em: <<http://www.dicionario.belasartes.ufba.br>>. Acesso em: 20 jul. 2017.

CÂMARA, Jaime. **Os Tempos da Mudança**. 3ª edição. Goiânia: Editora O Popular, 1979.

_____. *Nos Tempos de frei Germano*. 2ª edição. Editora O Popular, 1973.

CAMPOS, F. Itami. **Coronelismo em Goiás**. Goiânia: Ed UFG, 1983.

CURADO, Luís A. Carmo. **Veiga Valle – O Fra Angelico brasileiro**. In: *Renovação, Goiânia, Ano III, n.01, p. 16 e 28, jan, 1955*.

DAHER, Nice Monteiro. **Caminhos: Crônicas e Poemas**. Goiânia, 1990.

GOMIDE, Cristina Helou. **Centralismo político e tradição histórica: cidade de Goiás (1930-1978)**. Dissertação (Mestrado em História das Sociedades Agrárias) – Universidade

Federal de Goiás, Goiânia, 1999.

HALBWACHS, Maurice. **A Memória Coletiva**. Tradução Laís Teles Benoir. São Paulo: Centauro, 2004.

HOBBSAWN, Eric; RANGER, Terence. **A invenção das tradições**. Tradução Celina Cardim Cavalcante. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

LE GOFF, Jacques. **Memória e História**. Campinas: Unicamp, 1990.

MENDONÇA, Jales Guedes Coelho. **O outro lado da mudança da capital**. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2012.

NORA, Pierre. **Entre a Memória e a História: A problemática dos lugares**. Tradu: Yara Aun Khoury. In: Projeto História, São Paulo, s.n., 1993.

PASSOS, Elder Camargo de. **Veiga Valle – seu ciclo criativo**. Goiás, GO: Museu de Arte Sacra, 1997.

RESCALA, João José. **João José Rescala: depoimento**. In: Revista Goiana de Artes. Goiânia, 3 (2), 177-188, jul/dez, 1982.

SALGUEIRO, Heliana Angotti. **A singularidade da obra de Veiga Valle**. Goiânia: UCG, 1983.

TAMASO, Isabela. **Em nome do Patrimônio – Representações e apropriações da cultura na Cidade de Goiás**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2007.

PERIÓDICOS

A VOZ DO POVO, Cidade de Goiás, 1931. (Arquivo Histórico Estadual - GO)

CORREIO OFICIAL, Cidade de Goiás, 1937. (FECIGO)

DOCUMENTOS na fundação Frei Simão Dorvi (FECIGO)

RELATÓRIO de João José Rescala, sobre a exposição das peças de Veiga Valle no Lyceu de Goiás, em 1940.

**CONFLUÊNCIAS ENTRE
O MEDITERRÂNEO E O ATLÂNTICO:
DIÁLOGOS POSSÍVEIS**



Tempestiva