

VOLUME
1

DA ANTIGUIDADE AOS TEMPOS MODERNOS

ORGANIZADORES

ALEX APARECIDO COSTA
ANDREZA DA SILVA VIEIRA
FELIPE A. F. BORGES
JAIME ESTEVÃO DOS REIS
RENATA C. BARBOSA
LUANA C. G. CARVALHO



VOLUME

1

COLEÇÃO

ENSAIOS

DA ANTIGUIDADE AOS TEMPOS MODERNOS



Maringá: Edições Diálogos, 2025



Universidade Estadual de Maringá
Av. Colombo, 5790
Bloco H-12, sala 16
Maringá/PR
CEP: 87020-900
E-mail: editoradialogos@uem.br

CONSELHO EDITORIAL

Angelo Priori (UEM – Coordenador Editorial)
Alexandre Fortes (UFFRJ)
Cláudia Viscardi (UFJF)
Carlos Alberto Sampaio Barbosa (UNESP)
Carlos Gregório Lopes Bernal (Universidad de El Salvador)
Francisco Carlos Palomanes Martinho (USP)
Gilmar Arruda (UEL)
Luiz Felipe Viel Moreira (UEM)
João Fábio Bertonha (UEM)
José Luiz Ruiz-Peinado Alonso (Universitat Barcelona, Espanha)
Peter Johann Mainka (Universität Würzburg, Alemanha)
Ronny Viales Hurtado (Universidad de Costa Rica)

COMISSÃO CIENTÍFICA

Coordenadora geral:

Neilaine Ramos Rocha (UEM)

Equipe:

Ailton Jose Morelli (UEM)
Alex Aparecido da Costa (UEM)
Davi A. S. Talizin (UEM)
Hudson Siqueira Amaro (UEM)
Jean Carlos Moreno (UEM)
Karla Maria da Silva (UEM)
Marcia R. de Oliveira Lupion (UEM)
Sezinando Luiz Menezes (UEM)

Copyright © 2025 para os organizadores

Todos os direitos reservados. Proibida a reprodução, mesmo parcial, por qualquer processo mecânico, eletrônico, reprográfico etc., sem a autorização, por escrito, da editora ou dos organizadores/autores.

EQUIPE TÉCNICA

Revisão textual e gramatical: Os autores.

Normalização textual e de referências: Davi A. S. Talizin

Projeto gráfico/diagramação: Davi A. S. Talizin

Capa: Davi A. S. Talizin e Gustavo Henrique Sales

Tamanho da obra: 21x29,7 cm

Fonte: Bell MT

Publicação online: <https://dhi.uem.br/>

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

A629 Costa, Alex Aparecido et. All. [organizadores].
Da antiguidade aos tempos modernos. -- Maringá,
PR : Edições Diálogos, 2025.

207 p. Il. PDF.

Vários autores.

Bibliografia.

ISBN: 978-65-01-74421-6

1. História. Antiguidade. 2. História medieval.
3. Tempos modernos. I. Costa, Alex Aparecido et.
All. II. Título.

CDD 909
909.7
909.8

SUMÁRIO

Apresentação.....	7
Capítulo 01: Fronteiras e identidades em Paulo de Tarso	17
Capítulo 02: Sotas sobre a economia imperial romana: uma leitura do epistolário pliniano	28
Capítulo 03: A educação e o “empoderamento” feminino na sociedade romana	36
Capítulo 04: A trajetória de Wilfrid: um bispo que desafiou os reis da britannia do século VII.....	48
Capítulo 05: Damasco fragmentada e a ameaça cruzada	63
Capítulo 06: Goliardos: expressão cultural e subversão em carmina burana	74
Capítulo 07: Gárgulas humanas nas catedrais góticas: simbolismo e função pedagógica na idade média.....	83
Capítulo 08: A prudência na prática comercial castelhana.....	92
Capítulo 09: O simbolismo do beija-mão na obra jurídica de Alfonso X, o sábio: a hierarquia na nobreza castelhano-leonesa no século XII	104
Capítulo 10: A questão da fidelidade e as relações feudo-vassálicas na legislação do reino de castela do século XIII.....	116
Capítulo 11: o ideal cavaleiresco nas cantigas de Santa Maria: um embate entre a lógica política e a moralidade religiosa	126
Capítulo 12: A revolta nobiliária de 1272/1273: exílio e desterro no reinado de Alfonso X.....	136
Capítulo 13: Quando os prazeres carnavais encontram um hospedeiro: a vigilância sobre a juventude medieval (século XIII-XIV)	148

Capítulo 14: A celebração das “festas solenes” na corte do grande cã na obra <i>Viagens de Jean de Mandeville</i>	159
Capítulo 15: Do rio cócito ao monte nifate: uma história comparada das representações do diabo da <i>Commedia</i> e de <i>Paraíso Perdido</i>	170
Capítulo 16: O sertão e a configuração da identidade de São Paulo de Piratininga (séculos XVI-XVII).....	183
Capítulo 17: Colônia à francesa: uma breve reflexão sobre a chegada da missão francesa no Brasil e europeização das artes do século XIX	195

APRESENTAÇÃO

Os textos aqui reunidos tiveram origem no evento ***História Regional: sujeitos, espaços e práticas***, promovido pelo Departamento de História e pelo ProfHistória da Universidade Estadual de Maringá, entre 27 e 29 de novembro de 2024. O foco do evento era possibilitar discussões que tivessem como eixo central problemáticas envolvendo a história regional e questões como identidade, suas relações com a história global, a diversidade social, a valorização do patrimônio, e a sua vinculação ao ensino de história.

A História Regional é uma abordagem existente no grande campo da historiografia, em que se concentra a análise histórica em um determinado espaço geográfico. O material existente nessa série de livros é fruto da experiência das análises historiográficas elaboradas no contexto regional, não apenas sobre a História Regional, mas feita a partir dela, uma produção regional de diferentes discussões temáticas do universo historiográfico.

Paralelamente, outros temas, com recortes temporais variados, também foram trazidos à tona no evento, ampliando o diálogo entre professores/pesquisadores e estudantes. Discussões relativas à Antiguidade, à Idade Média e à Modernidade ocuparam lugar importante no evento; assim como questões relacionadas à história cultural e à história das crenças e das religiões, os debates envolvendo imagem e poder no século XIX, a relação entre impressos e movimentos sociais, e as reflexões relacionadas ao ensino de História.

Essa diversificação ordem temporal, temática e teórica, e a troca de ideias entre os pesquisadores, é extremamente importante no processo de construção do conhecimento histórico e pode produzir resultados reveladores, lançando novas luzes sobre diferentes aspectos, episódios, personagens ou processos.

As discussões ocorridas promoveram interessantes reflexões, as quais foram materializadas nos capítulos que compõem esta coletânea.

O primeiro livro da Coleção Ensaio **“Da Antiguidade aos Tempos Modernos”** oferece ao leitor uma rica e multifacetada jornada pela História, tecendo um panorama que se estende das fundações da civilização ocidental na Antiguidade até as complexas dinâmicas da era moderna. Este livro reúne um mosaico de estudos que, em conjunto, iluminam as contínuas transformações e as surpreendentes permanências nas esferas do poder, da cultura, da fé e da identidade ao longo dos séculos.

A obra mergulha inicialmente nas raízes do Ocidente, explorando a complexa sociedade do Império Romano. Examina-se tanto a dinâmica da economia imperial, a partir da perspectiva de grandes proprietários de terras, quanto o papel e a educação de mulheres da elite que desafiaram as convenções de seu tempo. Em paralelo, o livro investiga o alvorecer do cristianismo, desvendando a formação de novas identidades e as fluidas fronteiras sociais e culturais entre judeus, gregos e os primeiros seguidores de Jesus.

O coração desta coletânea pulsa na Idade Média, um período que aqui se revela em toda a sua diversidade. Um núcleo significativo de estudos volta-se para a Península Ibérica, em especial o Reino de Castela no século XIII. As análises desvendam as relações de poder através do simbolismo de rituais, a importância da fidelidade nos laços de vassalagem e as tensões que culminaram na revolta da nobreza e no uso do exílio como ferramenta política. A obra também explora a moralidade que regia o mundo dos negócios, guiada pela virtude da prudência, e a construção do ideal de cavaleiro, dividido entre a lógica política e os preceitos religiosos.

Para além da política e da lei, os capítulos medievais exploram a riqueza da cultura e da mentalidade da época. Investiga-se a expressão de subversão e crítica social nas canções de clérigos e estudantes itinerantes, a função pedagógica e simbólica da arte nas catedrais góticas e a vigilância sobre os prazeres e a honra da juventude. A visão sobre o "outro" é um tema central, abordado tanto na perspectiva do mundo islâmico diante da ameaça das Cruzadas quanto na percepção europeia do "maravilhoso" Oriente, a partir de relatos de viagem da época. A trajetória de um influente bispo na Britânia do século VII ilustra os embates entre poderes régios e eclesiásticos na formação da cristandade. A própria imagem do mal é analisada em uma fascinante comparação histórica, contrastando sua representação entre o fim da Idade Média e o início da Era Moderna.

Por fim, o livro avança no tempo, conectando o legado do passado às novas realidades do mundo atlântico. Examina-se a formação de uma identidade singular na São Paulo colonial, forjada no contato contínuo e transformador com o sertão e seus povos originários. A obra se encerra com um olhar sobre o século XIX, analisando a chegada de uma importante missão artística europeia ao Brasil, um projeto que visava modernizar e transformar as artes na nova capital do império.

Dessa forma, "Da Antiguidade aos Tempos Modernos" se constitui como um diálogo vibrante entre diferentes épocas, espaços e problemáticas. Através da análise minuciosa de fontes variadas, os autores constroem um panorama coeso e instigante, revelando como poder, identidade, cultura e fé se entrelaçaram para moldar a História.

Na sequência, a obra **"Imagem e Poder no Período Contemporâneo - Séculos XIX ao XXI"** mergulha nas complexas e indissociáveis relações entre imagem e poder ao longo dos últimos três séculos. Os estudos aqui reunidos oferecem um panorama abrangente de como representações visuais, discursos políticos e a construção de figuras públicas foram utilizados como ferramentas estratégicas para legitimar, contestar e exercer poder. A obra percorre um arco histórico que vai dos debates institucionais do século XIX às dinâmicas das redes sociais no século XXI, revelando as múltiplas faces do poder em sua dimensão simbólica.

A jornada se inicia no século XIX, um período de formação de Estados nacionais e intensos debates ideológicos. A obra adentra as discussões sobre a arquitetura do poder no Império do Brasil, analisando as controvérsias em torno de seus principais mecanismos de autoridade e o embate entre diferentes correntes de pensamento, como o liberalismo e o conservadorismo. Em seguida, explora como os conflitos entre Igreja e Estado foram travados não apenas na arena política, mas também no campo da imagem, por meio da imprensa satírica e da caricatura, que se tornaram poderosas ferramentas de crítica social e formação de opinião pública.

Avançando para o século XX, os capítulos revelam como o poder se manifestou através da propaganda e da construção de identidades coletivas. Investiga-se como a cultura cafeeira foi representada visualmente para forjar a identidade de uma próspera região brasileira, associando um produto agrícola à ideia de "ouro verde" e progresso. Em um registro mais sombrio, a coletânea desvenda o uso da propaganda e da linguagem visual, como as histórias em quadrinhos, para disseminar ideologias autoritárias no Brasil pós-guerra, adaptando velhos discursos a novas realidades. O livro também transcende as fronteiras nacionais para examinar as facetas mais secretas do poder durante a Guerra Fria, revelando os projetos de controle mental desenvolvidos por agências de inteligência em sua busca pela hegemonia global.

Finalmente, a obra chega ao nosso tempo, analisando as reconfigurações da relação entre imagem e poder na era digital. Um estudo de caso da política brasileira recente demonstra como a figura de uma primeira-dama foi estrategicamente construída e projetada, utilizando as redes sociais e o discurso religioso para fortalecer um movimento político, evidenciando o papel central da imagem na mobilização de bases conservadoras e na personificação de valores e estereótipos de gênero.

Deste modo, "Imagem e Poder no Período Contemporâneo" oferece um panorama perspicaz e abrangente. Ao transitar do Império à República, da Guerra Fria à era digital, a coletânea demonstra que, embora as ferramentas e os contextos mudem, a luta pela construção

de narrativas e a manipulação de imagens permanecem no cerne do exercício do poder. É uma leitura essencial para compreender como as disputas políticas são, fundamentalmente, disputas por representação.

O livro três da coleção Ensaio é um convite à reflexão crítica sobre os desafios, as tensões e as transformações que definem o nosso tempo. **"Debates sobre Tempo Presente e História"** reúne um conjunto vigoroso de ensaios, a obra confronta o leitor com as complexas dinâmicas do presente, demonstrando a relevância e a necessidade do ofício do historiador para a compreensão do agora. Os capítulos aqui presentes atravessam diferentes geografias e temas, mas compartilham um compromisso em comum: analisar como o passado recente reverbera em nosso cotidiano, moldando a política, os movimentos sociais e a cultura.

Uma parte central da obra se dedica a examinar a longa sombra do autoritarismo no tempo presente. Os estudos investigam desde as raízes e a persistência de ideologias fascistas em contextos inesperados, como em uma pequena cidade do interior do Brasil ou em torcidas de futebol europeias, até as profundas cicatrizes deixadas pela ditadura militar brasileira. A coletânea dá voz à resistência, analisando a coragem de grupos que denunciaram a violência em publicações clandestinas, a mobilização de mães em busca de direitos e justiça, e como o cinema contemporâneo se torna um veículo poderoso para revisitar o trauma do desaparecimento político.

O livro volta-se também para as dinâmicas da política e da mobilização social que moldam nosso mundo. Análises aprofundadas sobre o Brasil recente exploram a escalada da polarização política, os desafios às instituições democráticas e as surpreendentes formas de organização que emergem em nível local, muitas vezes unindo religiosidade e engajamento cívico. Em uma perspectiva global, os ensaios investigam as complexas interações entre fé, tradição e modernidade nos movimentos de renovação do pensamento islâmico e examinam os fluxos migratórios contemporâneos através das histórias de vida de mulheres migrantes, revelando a importância das redes de apoio e das identidades transnacionais.

Por fim, a obra explora como a cultura, especialmente o cinema, se torna um espelho para as crises e angústias do tempo presente. Através da análise de produções cinematográficas, os autores discutem como temas como as mudanças climáticas, a perda da fé e a ausência de perspectivas de futuro são representados e debatidos na esfera pública, refletindo um sentimento de mal-estar que caracteriza a contemporaneidade.

Em suma, "Debates sobre Tempo Presente e História" é uma obra provocadora e essencial. Ao reunir investigações sobre fenômenos políticos, movimentos sociais e

representações culturais que nos afetam diretamente, o livro reafirma a importância da História do Tempo Presente. É uma leitura fundamental para todos que buscam compreender os desafios do nosso tempo e refletir sobre como o passado continua a ressoar e a moldar o nosso presente e futuro.

Este livro oferece ao leitor uma imersão no universo da História Cultural, campo que investiga não apenas os acontecimentos do passado, mas as múltiplas formas como eles são construídos, percebidos e representados. A obra reúne um conjunto de ensaios que exploram como imagens, narrativas e memórias se entrelaçam para dar forma à nossa compreensão do mundo, atuando como forças ativas na definição de identidades, na articulação do poder e na produção de saberes.

A obra "**História Cultural: entre as imagens, narrativas e memórias**", quarto livro da coleção, inicia sua exploração pelo vasto campo das imagens, demonstrando como as representações visuais são arenas de poder e construção de sentido. Os ensaios analisam desde a pintura histórica do século XIX, que forjou a memória de guerras e a identidade nacional, até as páginas de revistas populares que moldaram o papel social da mulher em meados do século XX. A investigação se aprofunda na crítica das artes visuais, desvendando o olhar masculino na representação do corpo feminino ao longo da história da arte, e explora a potência das histórias em quadrinhos como complexas narrativas sobre períodos de efervescência cultural e política, como a Berlim dos anos 1920.

Em seguida, o livro se volta para a força das narrativas. Os capítulos revelam como diferentes discursos — sejam eles científicos, musicais ou econômicos — organizam e dão forma à nossa percepção do passado. A análise viaja desde os relatos de naturalistas europeus do século XIX, que construíram uma narrativa específica sobre a natureza e as doenças no Brasil, até as canções de protesto dos anos 1960, que articularam um projeto político e cultural para a nação. A obra também demonstra como o pensamento econômico pode ser lido como uma grande narrativa sobre o desenvolvimento de um país e, em um plano mais teórico, reflete sobre como as narrativas geracionais são fundamentais para a construção da consciência histórica e para o próprio ensino de História.

Por fim, a coletânea mergulha no campo da memória, investigando como as identidades coletivas são formadas, mantidas e transformadas. Um dos estudos de caso explora a trajetória de comunidades de imigrantes no sul do Brasil, mostrando como a memória e as tradições culturais são preservadas e recriadas em um novo território. Essa reflexão sobre a memória permeia toda a obra, que, em sua essência, questiona como certas imagens e narrativas são

selecionadas para compor a lembrança oficial de uma nação, de uma guerra ou de um grupo social, enquanto outras são relegadas ao esquecimento.

Desta forma, "História Cultural: entre as imagens, narrativas e memórias" é uma obra para quem busca compreender as camadas mais profundas do fazer histórico. Os ensaios aqui reunidos nos lembram que a história não é apenas o que aconteceu, mas, fundamentalmente, como o que aconteceu é visto, contado e lembrado. É um convite para um olhar mais crítico sobre as fontes do passado e as histórias que elas nos contam.

Já a obra **"História Local e Regional: as múltiplas narrativas do passado"** representa o coração da presente coleção, materializando em seus capítulos o tema central do evento que o originou toda a coleção foi voltado a temática "História Regional: sujeitos, espaços e práticas". A obra é uma celebração da riqueza e da complexidade da História vista de perto e, ao voltar o olhar para municípios, comunidades e espaços específicos, revela as múltiplas camadas que compõem o passado, desafiando as narrativas unificadoras e dando voz a uma diversidade de experiências que, muitas vezes, permanecem à margem da grande História nacional.

O livro mergulha na formação do território, investigando os processos de ocupação que definiram a paisagem humana e social, especialmente no sul do Brasil. Os estudos abordam desde a chegada de imigrantes europeus, que trouxeram suas culturas e aspirações para uma nova terra, até a perspectiva dos grandes empreendedores que planejaram a colonização de vastas áreas. Em contraponto a uma visão de "terra vazia", a obra revela as políticas de aldeamento impostas aos povos indígenas, mostrando como a reconfiguração do espaço foi um processo complexo e, frequentemente, violento. A análise se aprofunda na vida cotidiana dessas novas comunidades, explorando a criação de instituições fundamentais, como as primeiras escolas, que nasceram junto com as cidades.

Avançando para além da fundação, a obra explora a arena da memória, questionando quem tem o poder de contar a história de um lugar. Investiga-se como a escolha dos nomes de cidades reflete relações de poder e projetos de identidade, muitas vezes homenageando elites e apagando outras trajetórias. Em uma perspectiva crítica e decolonial, os ensaios analisam como patrimônios culturais marginalizados podem ser ressignificados para desafiar narrativas hegemônicas. Discute-se também a importância da criação de espaços de memória, como museus e memoriais, como atos de resistência e afirmação da identidade coletiva no presente.

Ao final, "História Local e Regional" reafirma o poder do olhar macrohistórico. Os ensaios aqui reunidos demonstram que é no estudo minucioso dos lugares e de suas gentes que

as grandes narrativas históricas são testadas, enriquecidas e, muitas vezes, transformadas. Esta é uma obra fundamental para entender que a história é feita de múltiplas vozes e que o passado é um campo vivo, constantemente disputado e ressignificado.

"Impressos e Movimentos Sociais: construção historiográfica através dos veículos de informação", sexto livro da coleção "Ensaio", mergulha no universo da imprensa para explorar como jornais e revistas atuaram como poderosos agentes históricos. Longe de serem meros transmissores de informação, os periódicos aqui analisados são revelados como espaços de disputa, ferramentas de mobilização social e instrumentos para a construção de projetos de nação, ideologias e identidades.

Os ensaios demonstram a centralidade da imprensa na articulação de grandes projetos políticos e ideológicos. A análise viaja desde a Europa em guerra, onde a imprensa anarquista se tornou a voz de um movimento revolucionário, até o Brasil do século XIX, em que periódicos técnicos foram cruciais para disseminar um projeto de modernização agrícola e nacional. A obra também explora como revistas acadêmicas especializadas foram fundamentais para construir e unificar um campo de saber continental, como o indigenismo, definindo o modo como o passado dos povos originários seria interpretado.

Um eixo fundamental do livro é a relação entre a imprensa e a construção das identidades de gênero. Os estudos investigam como revistas e jornais, no Brasil e no México, foram utilizados para moldar o comportamento feminino, prescrevendo papéis sociais para as mulheres em contextos de guerra e de consolidação de projetos nacionais. Indo além da representação, a obra também lança luz sobre a participação ativa das mulheres como intelectuais e autoras nesses mesmos periódicos, revelando sua presença e contribuição em espaços muitas vezes dominados por homens.

Ao focar nos "impressos", este livro oferece uma contribuição valiosa para a compreensão de como as ideias circulam e ganham força. Fica evidente que jornais e revistas são mais do que fontes para o historiador: são o próprio palco onde a história é debatida, as identidades são forjadas e os movimentos sociais encontram sua voz. É uma obra essencial para entender a força da palavra impressa na construção do mundo contemporâneo.

Chegando ao penúltimo livro desta coleção, a obra **"História das Crenças e das Religiões"** nos conduz por uma jornada fascinante e complexa através das múltiplas formas como a humanidade experiencia, constrói e disputa o sagrado. Os capítulos aqui reunidos exploram um vasto panorama de crenças, desde as mais ancestrais, inscritas em rochas, até os

debates contemporâneos que desafiam instituições milenares, revelando como a fé é um campo dinâmico de poder, identidade e resistência.

O livro mergulha nas raízes da religiosidade no território brasileiro, investigando os possíveis contornos místicos e cerimoniais nas pinturas rupestres, que apontam para uma profunda conexão espiritual dos povos originários com o seu mundo. Avançando no tempo, a obra ilumina a diversidade religiosa e os conflitos que marcaram a formação do Brasil. Análises de processos criminais das décadas de 1950 a 1970, por exemplo, revelam a perseguição sistemática a espíritas, umbandistas e curandeiros. Em paralelo, a obra reconstitui a trajetória e a formação de uma discreta, mas resiliente, comunidade judaica em uma cidade do interior, e analisa as tensões entre o catolicismo oficial e as novas correntes religiosas que emergiam no século XIX, embaladas por um ideário liberal.

A coletânea se aprofunda na análise de discursos e representações no seio do cristianismo. Um dos estudos investiga as falas de um influente arcebispo brasileiro para compreender a construção de uma noção específica de juventude, guiada por preceitos de fé e vocação familiar. Em um ousado contraponto, outro capítulo nos transporta para os Estados Unidos da década de 1970 para analisar a inédita realização de casamentos religiosos homossexuais, mostrando como comunidades de fé podem se tornar espaços de reivindicação de direitos e de ressignificação de rituais. A obra também viaja à Idade Média para desvendar, em um grande poema épico, os entrelaçamentos culturais e temporais na construção de figuras mitológicas que personificam complexas alegorias sobre o pecado.

Por fim, o livro se volta para o tempo presente, explorando as crises da fé e as novas formas de manifestação do sagrado. Um capítulo analisa como o carnaval pode se tornar um potente espaço de debate sobre intolerância religiosa, através da representação de divindades de matriz africana na avenida. Fechando a obra, uma análise de uma produção cinematográfica contemporânea discute a angústia da fé diante de um futuro incerto, marcado por crises ambientais e pela dificuldade de mobilização coletiva, refletindo o mal-estar que caracteriza nossa época.

Assim, "História das Crenças e das Religiões" nos oferece um mosaico rico e provocador, demonstrando que o estudo do sagrado é fundamental para a compreensão das dinâmicas sociais, políticas e culturais que moldam o mundo.

Chegamos ao último livro desta coleção com uma obra que se volta para o coração do fazer histórico em sua dimensão mais fundamental: a sala de aula. **"Ensino de História: horizontes de práticas e pesquisas"** reúne um conjunto de reflexões e estudos que

mergulham nos desafios e nas imensas possibilidades que cercam a educação histórica na contemporaneidade. Este livro é um convite para que educadores, pesquisadores e estudantes repensem as práticas pedagógicas, os materiais didáticos e o próprio sentido de se ensinar e aprender História em um mundo cada vez mais complexo e digital.

Uma parte essencial da obra dedica-se a analisar criticamente as ferramentas e os conteúdos que moldam o ensino de História no Brasil. Os capítulos investigam como os livros didáticos representam ou silenciam a presença e o protagonismo dos povos indígenas e afro-brasileiros, e propõem novas metodologias para superar as lacunas deixadas por uma abordagem tradicional. A análise se aprofunda na crítica aos currículos que, sob a bandeira da modernização, promovem uma lógica produtivista e de controle sobre o trabalho docente, esvaziando o potencial crítico da disciplina e transformando a educação em uma mercadoria.

Outro eixo fundamental do livro aborda a relação entre o ensino de História e o universo digital. Em um tempo em que os alunos consomem informações em plataformas como TikTok e YouTube, os autores discutem os desafios e as oportunidades que essas novas mídias trazem. A obra explora como temas sensíveis podem ser apresentados nesses espaços e reflete sobre como os professores podem utilizar criticamente esses conteúdos, transformando-os em ferramentas pedagógicas para engajar os estudantes e promover discussões aprofundadas. A discussão se estende para a metodologia da própria História Digital, propondo novas formas de analisar fontes e de gerenciar dados de pesquisa em ambientes virtuais.

Por fim, a obra reforça a relevância de se ensinar todos os períodos históricos, combatendo a visão utilitarista que por vezes ameaça a presença da História Antiga e Medieval nos currículos. Os autores defendem que o estudo de temporalidades distantes, como as democracias da antiguidade, oferece ricas oportunidades para a reflexão sobre alteridade e para o desenvolvimento da consciência histórica. Além disso, a coletânea propõe que o ensino de História pode ser uma poderosa ferramenta para a educação em Direitos Humanos, ao permitir que os alunos compreendam a historicidade desses direitos e se percebam como agentes de transformação social.

Deste modo, "Ensino de História: horizontes de práticas e pesquisas" encerra a coleção com um chamado à ação e à reflexão. É uma obra indispensável para todos que acreditam no poder da educação histórica como instrumento para a formação de cidadãos críticos, conscientes de seu tempo e comprometidos com a construção de uma sociedade mais justa e plural.

Em suma, essa coletânea é o resultado de um esforço múltiplo e coletivo de pesquisadores de diferentes áreas do campo da História, revelando a contribuição que nosso contexto elabora para os estudos historiográficos no Brasil. A realização desta coleção não seria possível sem o apoio e a dedicação de inúmeras pessoas. Em especial, expressamos nossa sincera gratidão ao Professor Doutor Ângelo Priori, Coordenador da Editora Diálogos, cuja orientação e empenho foram fundamentais para a concretização deste projeto editorial.

Davi A. S. Talizin



Karla Maria da Silva



Neilaine Ramos Rocha



FRONTEIRAS E IDENTIDADES EM PAULO DE TARSO

Douglas de Castro Carneiro



O presente trabalho procura investigar as Fronteiras e Identidades nas epístolas de Paulo de Tarso entre os governos de Cláudio(41 d.C.-54 d.C.) e ao governo de Nero (54 d.C.-68 d.C.). Em suas epístolas autênticas, o chamado ‘apóstolo dos gentios’ apresenta diferentes etnicidades presentes em suas comunidades, destacando a presença de seguidores judeus, cristãos e gregos. Nossos objetivos serão estudar contextualização histórica em que foram produzidas a obra de Paulo de Tarso, levando em conta importância das identidades cristãs ao leste do Mediterrâneo Romano e como foi representada nas epístolas paulinas. Como parte de nossa discussão é apresentar nossa documentação que são constituídas pelas seguintes epístolas: Romanos, Primeira e Segunda Epístola aos Coríntios, a Epístola aos Gálatas e a Epístola aos Filipenses.

Os procedimentos metodológicos a serem utilizados são a seleção da literatura crítica que surge a época da dinastia Julio-Claudiana, principalmente seus questionamentos sobre Fronteiras e Identidades. Por fim, o estudo sobre as Fronteiras e as Identidades tem trazido importantes contribuições para o estudo do mundo antigo em especial o sob o Império Romano. Nesse sentido, podemos compreender que esta prática religiosa nunca fora monolítica, mas fluída em todo esse embate.

Para isso, devemos compreender que este debate deve ser analisado nas epístolas paulinas. O movimento de Jesus estava aberto aos marginalizados, incluindo estrangeiros e judeus, pessoas: “Que não atendiam aos princípios judaicos, de pureza ritual, ele era ainda um grupo religioso, formado majoritariamente por judeus e tinha como objetivo, a renovação de Israel” (Nogueira, 2021, p.47). Judeus ou gentios, essas pessoas carregavam para dentro do cristianismo as marcas da desigualdade social vigente no Império Romano dos primeiros séculos do da Era Comum (Silva; Funari, 2021,p.146). Em suma, nesse contexto, podemos entender as diversas relações sociais entre fronteiras e identidades em Paulo de Tarso.

As reflexões propostas pelos estudos de Paulo Augusto Nogueira (2021), Filipe Noé da Silva e Pedro Paulo Abreu Funari (2021), nos fazem refletir sobre como a morte de Jesus de Nazaré reverberou na memória de uma comunidade jerososomilitana composta de homens e mulheres que eram provenientes do campo, mas também aqueles que eram provenientes das cidades. Isso inclui o personagem histórico, o objeto de estudo dessa pesquisa: Paulo de Tarso. Poucas figuras da História estiveram no centro de tantas controvérsias como São Paulo: “Poucos causaram tanta dissensão e tanto ódio. Nenhum destes sofreu tão mal compreensão nas mãos de amigos e inimigos” (Gager, 2020, p.05). Paulo fora chamado de muitos nomes, a maioria destes desagradáveis: “Era um apóstata, que traiu o judaísmo, ou foi apóstolo que traiu Jesus. Ele não era um teólogo aberto e assertivo, porque lê-lo hoje?” (Crossan; Reed, 2005, p.06). Dentro desse contexto, procuramos traçar um panorama das fontes textuais e

relacionadas à vida e obra de Paulo de Tarso. Em outras palavras. No que se refere ao contexto paulino, como um todo, é salutar reconhecer que: “Paulo é descrito como um judeu da diáspora, que era privilegiado pela virtude de suas origens. Teria vindo de uma cidade helenística conhecida como Tarso” (Hengel, 1991, p.03). No seio das pregações paulinas, o reino divino se encontrava próximo. Sua crença firme era o que moldava sua personalidade. De fato, Paulo, como outros cristãos, teriam vivido por uma perspectiva escatológica. “E esta convicção, é tudo aquilo que consideramos de mais notável, era à iminência e da atualização do Reino de Deus, sobre seus motivos” (Becker, 1988, p.50). Corinto, no século I d.C., mantinha características sociais e administrativas que faziam parte de um sistema social, econômico e político mais amplo do Império Romano, com sua estrutura social, como um todo, mais bem representada em poder, riqueza e status e fortemente concentrados em uma pequena elite (Horrell, 1996).

A correspondência de Paulo dirigida à ἐκκλησία (ekklēsia) por ele fundada em Corinto constitui um dos problemas mais complexos do corpus epistolográfico paulino. No cânon do Novo Testamento, há duas correspondências dirigidas aos Coríntios. Entretanto, se lermos atentamente essas epístolas somos levados a perceber que as correspondências ocorreram em mais de duas cartas. Uma carta anterior é inequivocadamente referida em 1ª Co5:9. Esta epístola não chegou até nós. O motivo de tal primeira carta aos coríntios foi um relato oral sobre a situação da igreja naquela cidade, informações que Paulo havia escutado diretamente das pessoas que eram ligados a Cloé.

A segunda carta é a que conhecemos como 1ª Coríntios. A terceira carta, conservada parcialmente em 2ª Cor 10-13, é a chamada “Carta das Lágrimas”, mencionada em 2Cor 2:4. Esta epístola é uma apologia do apostolado paulino frente às muitas críticas recebidas.

A quarta carta está contida como fragmento em 2ª Coríntios 8. O assunto dessa última missiva é a sua referência à coleta dos cristãos necessitados em Jerusalém. Já a quinta carta é um fragmento contido em 2ª Cor 2:14-6:13 e em 2ª Cor 7:2-4, em que Paulo se defende de seus opositores (Koester, 2005, p. 607). A segunda epístola aos Coríntios (55 d.C.-56 d.C), apesar de sua aparição no cânone como uma única epístola, contém fragmentos de até cinco cartas diferentes de Paulo e mais um fragmento interpolado de outra carta escrita por opositores que se manifestaram em oposição ao ensinamento de Paulo.

A próxima epístola a ser investigada nesta pesquisa é a epístola dirigida aos Gálatas, redigida por volta dos anos 53 d.C/54 d.C. Em nossa análise, investigaremos a região da Gália: esta, por sua vez, corresponde ao território situado ao norte da região da Anatólia Peninsular, que poderia ser a própria região ou território de Ancira, ou toda a província galática, segundo a linguagem comum da Gália como província (Izidoro, 2021, p.30).

A questão da autoridade em Gálatas não apresenta grandes dificuldades: “O epistolário apresenta o apóstolo Paulo de Tarso como autor dessa carta. A autoridade paulina é inquestionável, para a aceitação de sua antiguidade” (Betz, 1979, p.10). Sem dúvida, Paulo não poderia afirmar diretamente sua oposição em relação aos demais líderes de igrejas (Souza, 2009, p.49). Nesta mesma epístola há uma narrativa de teor biográfico, uma visão (ainda que parcial) da trajetória de Paulo contada por ele mesmo. Com o intuito de examinar os temas concernentes às identidades e as fronteiras, destacamos também a epístola paulina endereçada aos Filipenses.

A cidade de Filipos estava localizada, aproximadamente a cento e cinquenta quilômetros da cidade de Tessalônica (Verhoef, 1996, p.10), e foi redigida em meados do ano 55 d.C. Para compreender a antiga cidade de Filipos, precisamos apresentar evidências, tanto da própria cidade, quanto de lugares mais distantes. Para Pereira (2019), Paulo experimentou o desenvolvimento do seu existir a partir de um ambiente cultural formado não apenas pela religião judaica, mas por referenciais do próprio mundo greco-romano. De acordo com Sandro Pereira (2012, p.18), a epístola aos Filipenses e sua posição no Corpus Paulinum tem sido bastante controversa. Sugere-se que Paulo teria escrito essa carta enquanto estava no cárcere, o que não impediu de exercer uma boa atividade missionária. Paulo teria recebido uma doação da comunidade de Filipos por intermédio de Epafrodito.

Em seguida, mandou o amigo de volta em gratidão. Paulo informa que tinha o desejo de visitar a comunidade, o que torna patente sua expectativa em relação a uma libertação iminente. A última carta paulina autêntica é a epístola aos Romanos, redigida por volta do ano 56 d.C. De acordo com Misael Juvenil Vieira (2012), a carta endereçada aos Romanos oferece a maior manifestação teológica de Paulo de Tarso, podendo mesmo ser considerada um marco no corpus documental paulino. Esta missiva representou um legado teológico expresso à disposição da comunidade, para consultas permanentes, quanto à conduta cristã frente ao mundo grego e latino do Império Romano. Em suma, para além das complexas relações sociais estabelecidas entre judeus, pagãos e cristãos, as epístolas paulinas oferecem a possibilidade de conhecermos em detalhes as fronteiras e identidades dessas mesmas comunidades pertencentes ao Império Romano dos primeiros séculos. Tendo em vista que em uma melhor compreensão sobre como deve-se entender estas Fronteiras e Identidades entre o judaísmo, o cristianismo e o helenismo, principalmente como cada uma destas *ekklēsíai* foram compreendidas no leste do Mediterrâneo Romano.

Paulo escreveu suas cartas para pessoas e igrejas. Essas igrejas, entretanto, não se restringiam a seus próprios prédios e sua equipe pessoal. Portanto, é salutar reconhecer que a

palavra *ekklēsiaí* que pode ser traduzida como “congregações”, se referia, também e sobretudo a um grupo de pessoas. Essa noção, possibilita assim, o estudo das estratégias adotadas pelos judeus no que diz respeito à manutenção ou não na criação ou no abrandamento de suas fronteiras étnicas e com os gregos e depois com os romanos (Selvatici, 2006, p.33). Sendo assim, podemos apresentar inúmeras questões sociais, religiosas e políticas dos quais Paulo de Tarso se destacou ao leste do Mediterrâneo Romano. Todavia, podemos apresentar inúmeras questões sociais, religiosas e políticas dos quais Paulo se destacou no leste do Mediterrâneo Romano.

Nosso objetivo geral, é analisar as fronteiras e identidades étnicas nas epístolas autênticas e seus múltiplos significados nas *ekklēsiaí* ao leste do Mediterrâneo Romano, em especial nos principados de Cláudio e de Nero. Já os objetivos específicos são: Estudar a contextualização histórica em que foi produzida a obra de Paulo de Tarso, levando em conta a importância das identidades cristãs ao leste do Mediterrâneo Romano e como foi representada nas epístolas paulinas. Analisar as relações que Paulo de Tarso constrói para a compreensão das múltiplas identidades cristãs ao longo de suas epístolas.

Estudar a contextualização histórica em que foi produzida a obra de Paulo de Tarso, levando em conta a importância das identidades cristãs ao leste do Mediterrâneo Romano e como foi representada nas epístolas paulinas. O próximo senso de identidade será construída na comunidade de Corinto. Fundada por Paulo de Tarso, comunidade, que possuía um histórico de conflitos, também porque recebia, muitas vezes, pregadores que se opunham à mensagem do apóstolo dos gentios. Todas as evidências apontam para um grupo de indivíduos que se reunia para celebrar a figura de Jesus Cristo era composto por pessoas das mais diferentes camadas sociais. E como uma pequena comunidade que recebia inúmeras epístolas de seu fundador, nota-se que este grupo enfrentava conflito nos quais abrangia as diferentes perspectivas sobre Fronteiras e Identidades. Nas palavras do autor da epístola:

E me tornei para os judeus, como judeu; aos que estão sob a Lei [apresentei-me] como sob a Lei, não estando eu próprio sob [a] lei, não estando eu próprio sob [a] lei, para ganhar os que estão sob [a] lei. Aos que não tem lei [me apresentei] como sem lei (embora eu não seja sem a Lei de Deus, porque tenho a Lei de Cristo) para ganhar os que não tem a lei. Tornei-me fraco perante os fracos, para ganhar os fracos. Tornei-me todas as coisas, para todas as pessoas, para salvar alguns custos. Todas as coisas, eu faço pela Boas Novas, para dela me tornar participante (BÍBLIA Novo Testamento, Tradutor: Frederico Lourenço, 2020, 1ª Cor, 9:20-23).

Nesse excerto acima, Paulo se apresenta diante dos judeus, como um seguidor da Lei de Moisés, obviamente seguindo em diferentes fronteiras e múltiplas identidades, não somente a dos judeus mas também das identidades cristãs iriam ganhar força. De acordo com Cavan W. Concannon (2014, p.29), o “corpo maleável” que Paulo apresenta aos Coríntios apresenta

uma série de ambiguidades intrigantes: Primeiro, o que significa judeu? Estas afirmações vem a confundir muitos interpretes das epístolas paulinas.

Para John M. Barclay (1995), mesmo que o componente linguístico da etnia judaica, possa ter se perdido, à medida que judeus começaram a aprender o grego e outros idiomas, esta “identidade” poderia ser mantida através de laços sociais e religiosos que uma comunidade apoia seus edifícios comunitários. Nesta perspectiva, podemos compreender mais alguns aspectos do que a vigência as relações entre as Fronteiras e Identidades nas epístolas paulinas. Avançamos principalmente para compreender as relações entre As Fronteiras e as Identidades que estão presentes nesta epístola. Sendo assim, podemos compreender aquilo que Paulo de Tarso apresenta:

Ouviste falar do meu comportamento antigo no judaísmo, como eu perseguia desmedidamente a congregação de Deus e a destruí. Eu avançava no judaísmo à frente de muitos contemporâneos no meu povo, sendo eu zeloso das tradições ancestrais. Mas quando Deus, me separou do ventre de minha mãe e me chamou através de sua graça, achou por bem, revelar seu Filho em mim, para que eu anuncie a Boa Nova no meio dos gentios, de imediato, não me aconselhei, nem com a carne e nem com o sangue, nem fui até Jerusalém, para junto dos que eram dos apóstolos antes de mim, mas parti seguidamente para a Arábia e seguidamente voltei para Damasco.(Bíblia Novo Testamento, Tradutor: Frederico Lourenço, Gal 1:13-17).

Com efeito, o nome da epístola aos Gálatas se refere explicitamente às igrejas da Gálacia situadas em alguns pontos entre as cidades frígias de Antioquia e da Pisídia (Bruce, 2002, p.40). A justificativa teológica paulina é de ter recebido o Evangelho de Cristo sem o intermédio dos homens; já na admoestação da carta aos Gálatas, Paulo afirma que estes últimos passaram a seguir outro Evangelho, correspondendo ao Evangelho de Cristo (Gl 1, 6-9). No excerto acima, encontramos uma clara referência a questão da identidade que é deveras debatida nessa epístola, já que compreendemos que está “comunidade de fé”, não era constituída apenas por judeus, mas também por tementes a Deus e por gentios.

Para André Leonardo Chevitarese (2024, p.35-36), a partir dessa autodescrição, teria dado muita ênfase em seu envolvimento no judaísmo; e que ele chamava de “congregação de Deus”. Obviamente, para o estudioso John J. Collins (2000), as tradições e observâncias religiosas assumiram um papel sempre maior na manutenção de uma identidade.

Para Mark D. Nanos (2002, p.06), os destinatários eram os gentios dentro de subgrupos judaicos, isto é: são sinagogas judaicas cuja linguagem- implica vários grupos em várias cidades. Assim sendo, podemos compreender outras questões especiais que encontramos consecutivamente:

Todos sois filhos de Deus, através da fé em Cristo Jesus. Todos, vós que fostes batizados para Cristo e estais vestidos de Cristo. Não há judeu, nem grego, não há escravo, nem pessoa livre, não há macho e nem fêmea: todos vós sois em Cristo Jesus. Se vós sois de Cristo, então sois sementes

de Abraão e herdeiros segundo a promessa (Bíblia Novo Testamento, Tradutor: Frederico Lourenço, Gal: 3:26-29).

Nessa passagem, Paulo deixa claro, diante dessa ἐκκλησία que se encontrava na Gálacia, que os tementes ao Deus judaico-cristão eram muitos ativos nesta região, além dos subgrupos judaicos que ali existiam. Sendo assim, podemos avançar sobre o debate da epístola aos Filipenses. De todo o modo, avaliaremos, nessa missiva, as questões das Fronteiras e das Identidades na epístola destinada à comunidade de Filipos.

Como tem sido cada vez mais reconhecido, os textos são construções retóricas e estão engajados na construção retórica. O judaísmo e o cristianismo são construídos através de seus textos e ambos são acessíveis pela prioridade de seu texto.

De acordo com Judith Lieu (2002), isso não significa que essas identidades nada mais sejam do que construções textuais: Os textos refletem as aspirações de uma elite literária, enquanto experiência igualmente válida, o que é raramente disponível para nós. De acordo com Frederico Lourenço (2020), com efeito é possível que o texto reúna fragmentos de mais de uma missiva endereçada por Paulo à congregação fundada por ele em Filipos. Assim, podemos observar alguns aspectos que Paulo constrói sobre Fronteiras e Identidades na epístola dedicada aos Filipenses:

Se qualquer outro que julga confiar na carne, eu muito mais [tenho razões para isso]. Circuncisão ao oitavo dia; da raça de Israel; da tribo de Benjamim; hebreu dos hebreus, segundo as leis fariseu; segundo zelo, perseguidor da assembleia; segundo justificativa acontecida na lei, irrepreensível (Bíblia Novo Testamento, Tradutor: Frederico Lourenço, 2020 FL 3:4-6).

Paulo deixa clara sua preocupação sobre as aflições que se encontravam como no princípio das Boas Novas, já que a respectiva epístola supostamente fora escrita durante o período de prisão de Paulo. Por fim, podemos compreender que ao estudarmos As Fronteiras e as Identidades, nota-se que as questões de etnicidades, muitas vezes, mostravam-se fluídas e não apenas uma realidade do judaísmo. Sendo assim, não podemos descartar que tais reflexões também estavam presentes na epístola aos romanos: Estudiosos indicam que esta carta, teria sido a última antes de seu óbito. De todo o modo:

A aflição desse a angústia existiram, para toda a alma humana, que pratica o mal, judeu primeiro e depois o grego. Glórias e honras e paz a todos aqueles que praticam o bem: primeiro ao judeu e depois ao grego. Aqueles que erraram sem a lei, perecerão também sem a lei, aqueles que erraram na lei serão julgados pela lei. Pois não são ouvintes da lei que serão tornados justos. Pois, para quando os gentios, não tendo a lei, praticam intuitivamente as coisas da lei, estes sem lei, são as leis para si mesmos (Bíblia Novo Testamento, Tradutor: Frederico Lourenço, 2020, Rm 2:1-9).

Estas aflições e angústias relatadas por Paulo, este apresenta os conflitos existentes entre judeus, gregos e cristãos mostram estes questionamentos que existiam dentro da

realidade do Império Romano, em especial na dinastia Júlio-Cláudia. Por fim, todos esses questionamentos dentro das epístolas paulinas em suas realidades sociais, culturais e políticas.

CONCLUSÃO

Conduzimos a presente reflexão com o objetivo de compreender as representações das fronteiras e das identidades que se fez presente nas epístolas autênticas paulinas. Paulo escreveu esta epístola direcionada para uma comunidade que fora fundada por ele. Nesta missiva, Paulo veicula representações acerca de modo a instruir os fiéis das comunidades fundadas por ele, naquilo que entendia como o correto comportamento cristão em relação a tal instituição.

A hipótese que levantamos em nosso artigo trata da maneira como Paulo aventa, nas epístolas cristãs. Talvez seja lícito supor que a liberdade proposta por Paulo. Os dados de suas epístolas revelam que as comunidades eram socialmente estratificadas e suscitava problemas a Paulo, que buscava corrigilos exortando no sentido de uma unidade entre os irmãos de fé.

Neste sentido, Paulo faz uso de imagens / metáforas que são partilhadas pela filosofia estoica e revela uma ética que se aproxima daquela dos estoicos. Tais autores, apesar de serem contemporâneos, não mantiveram nenhum tipo de contato, o que evidencia que o movimento cristão paulino não é uma novidade no mundo antigo desvinculada da realidade à sua volta, mas, ao contrário, incorpora múltiplos aspectos religiosos e éticos tanto do universo judaico quanto do mundo greco-romano com suas filosofias helenísticas, aliados à vivência dentro da ordem imperial romana.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARBAGLIO, G. São Paulo: o homem do Evangelho. Trad. Ephaim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 1992.
- BARCLAY, J. M. G. Jews in the Mediterranean Diaspora: From Alexander to Trajan(323 B.C.E-117C.E). T&T Clark,1995.
- BECKER, J. Pablo: El ApóstolApostol de Los Paganos. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1988.
- BETZ, H.D. Galatians: a commentary on Paul's letter to the churches in Galatia. Philadelphia: Fortress, 1979.
- BÍBLIA. Novo Testamento: Apóstolos, Epístolas, Apocalipse. Traduzido por Frederico Lourenço. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2020.
- BRUCE, F.F. Un Comentario de La Epistola a los Galátas. Barcelona, Ed. Clie, 2002.
- CHEVITARESE, A.L. Paulo: O Que a História tem a Dizer Sobre Ele. Rio de Janeiro, Menocchio,2024.
- COLLINS, J. J. Between Athens and Jerusalem: Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora. Michigan. Erdmann Publishing, 2000.
- COHEN, S.J.D. The Beggining of Jewishness: Boundaries, Varieties Uncertain. Berkley: University of California Press, 1999.
- CONCANON, C.W. When you are Gentiles: Specters of Ethnicity in Roman Corinth and Paul's Corinthians Correspondence. Oxford, Oxford University, 2014.
- CROSSAN, J.D.; REED, J.L. Em Busca de Paulo: Como o apóstolo de Jesus opôs o Reino de Deus ao Império Romano. São Paulo: Paulinas, 2006.
- GAGER, J. G Reinveinting Paul. Oxford: Oxford University, 2000.
- KOESTER, H. Introdução ao Novo Testamento: história, cultura e religião do Período Helenístico. São Paulo: Ed. Paulus, 2005.
- HENGEL, M. The Pre-Christian Paul. London: Trinity Press International, 1991.
- HORRELL, D.. G. Social Ethos of Corinthian Correspondence: Interests and Ideology From 1 Corinthians to 1 Clement. London: T&T Clark, 1996.

- IZIDORO, J. L. Fronteiras e Identidades Flúidas no Cristianismo da Galácia. Tese de Doutorado em Ciências da Religião. São Bernardo do Campo, 2010.
- LIEU, J. Neither Jew nor Greek? Constructing Early Christianity. London: T&T Clark, 2007.
- NANOS, M. D. The Irony of Galatians: Paul's Letters in First Context Century. Minneapolis, Fortpress, 2002.
- NOGUEIRA, P. A. Breve História da Origem do Cristianismo. São Paulo: Editora de Aparecida, 2019.
- PEREIRA, S. A Saga do Herói O Esvaziamento de Cristo: Análise de Filipenses 2:5-11. Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião. São Bernardo do Campo: UESP, 2010.
- PEREIRA, P. T V. Perder Tudo para Tudo Ganhar: A Catarse paulina por Cristo sob a ótica de Filipenses 3:7-14. Mestrado em Teologia. Programa de Pós-Graduação em Teologia. Recife, UCP, 2019.
- SELVATICI, M. Os Judeus Helenistas e a Primeira Expansão Cristã: Questões de Narrativa, Visibilidade Histórica e Etnicidade no livro dos Atos dos Apóstolos. Tese (Doutorado) – Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, 2006.
- SILVA, F. FUNARI, P.P.A. O Cristianismo e a religiosidade popular. Da Tradição Textual à Arqueologia. REVER: Revista de Estudos da Religião, v.21, p.143-156, 2021.
- SOUZA, M. I. B. Gênese do Cristianismo: A Relação entre Judeus e Gentios no Discurso de Paulo no século I d.C. Mestrado em História, Programa de Pós-Graduação em História, UFES, 2009.
- VERHOEF, E. Philippi How Christianity Began in Europe: The Epistle and the Excavations at Philippi. London: Bloomsbury, 2012.
- VIEIRA, M.J. A Proeminência da Justificação pela Fé na Teologia de Paulo aos Romanos 5,12-21. Goiânia: Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião PUC(GO), 2012.
- TORRES, Interpretação da realidade brasileira: Introdução à história das ideias políticas no Brasil. Brasília, Edições Câmara, 2017.
- TORRES, Os construtores do Império: ideais e lutas do Partido Conservador brasileiro. Brasília, Edições Câmara, 2017.

VASCONCELOS, Zacarias de Góes e. Da natureza e limites do poder moderador. Garibaldi, RS: Clube Rebouças, 2021.

**NOTAS SOBRE A ECONOMIA
IMPERIAL ROMANA: UMA
LEITURA DO EPISTOLÁRIO
PLINIANO**

Alex Aparecido da Costa 

A economia antiga e a economia romana tem sido fontes de discussões que se iniciaram no final do século XIX e continuam sendo tema de interesse da historiografia. Essa trajetória deve ser entendida dentro de um processo de acúmulo e superação tanto no que diz respeito aos conhecimentos produzidos quanto às teorias e metodologias utilizadas.

Trata-se de um longo e rico percurso que pode ser resumido a partir dos apontamentos de Flohr (2014, p. 3613-3614) sobre a economia romana, que é o nosso interesse específico. De acordo com o autor inicialmente a discussão girou em torno de distinções e semelhanças entre a economia romana e a economia industrial moderna e também envolvia visões que destacavam as realizações da economia romana ou que enfatizavam suas deficiências. O debate opunha, de um lado, os chamados primitivistas, com destaque para Karl Bücher, que consideravam que a economia romana era doméstica, e de outro, os modernistas, principalmente Eduard Meyer, que viam na economia romana elementos próprios do capitalismo.

Segundo Flohr, durante boa parte do século XX a posição modernista prevaleceu, especialmente com Mikhail Rostovtzeff, que via a economia romana estruturalmente similar a economia moderna embora operando em menor escala. A partir dos 1970 houve uma mudança de paradigma com os trabalhos de Moses I. Finley, que foi influenciado por Karl Marx, Max Weber e Karl Polanyi. Finley enfatiza a economia romana era majoritariamente autárquica e marcada por estruturas socioculturais que impediam o crescimento econômico. No contexto do refinamento, adaptação e contestação das ideias de Finley as posições de modernistas e primitivista permaneceram vivas e as pesquisas focaram no papel da economia urbana, na hipótese de existência do comércio de longa distância e na presença ou não e desenvolvimento tecnológico.

Após a virada do milênio, de acordo com Flohr, a historiografia passou a estudar a economia romana em comparação com as demais economias pré-industriais, como a medieval e do início da Idade Moderna europeia. Nesses estudos a ênfase tem sido nas mudanças históricas e no crescimento econômico, que não faziam parte dos estudos realizados por primitivistas e modernistas.

Considerando a presente discussão, é importante destacar que a natureza das fontes condiciona os temas possíveis de serem abordados. Ao optarmos por textos escritos apresentaremos mais adiante as perspectivas a partir das quais pretendemos realizar nosso estudo. Antes, porém, devemos apresentar nosso autor bem como nossa fonte.

Plínio, o Jovem, viveu entre 62 e 112 d.C., era de origem equestre e posteriormente ascendeu à ordem senatorial. Exerceu diversas magistraturas e foi influente sob os imperadores flávios e antoninos. Cizek (1983, p. 32) descreve Plínio como grande proprietário

e líder de um grupo político e cultural que atuava como conciliador entre o poder imperial e o Senado, principalmente na época de Trajano.

A condição social de Plínio se reflete em seu epistolário, por meio da qual ele se relacionou com a elite romana. As cartas se dividem correspondência privada, livros 1 ao 9, e correspondência com o imperador Trajano durante o período como governador da província das Bitínia, livro 10. Em síntese, a correspondência é uma amostra sobre da vida privada e da vida pública das figuras que, a exemplo de Plínio, compunham a aristocracia imperial e buscavam exaltar as virtudes tradicionais romanas em suas carreiras políticas. Como os membros dessa elite valorizavam a posse de terras como fatores de poder e prestígio, discussões sobre suas propriedades também aparecem nas cartas e podem fornecer elementos para estudo da economia romana. Ressaltamos que o presente trabalho é reflexo das primeiras leituras do autor no campo da economia antiga e romana. Nosso contato com a obra de Plínio, o Jovem, por outro lado, conta vários estudos e publicações precedentes, especialmente sobre a construção da imagem e dos valores aristocráticos e sobre as relações entre o poder imperial e a administração provincial. Assim, as constantes leituras do epistolário pliniano apontaram a possibilidade de estudo das questões econômicas da antiguidade, que é o campo que pretendemos explorar atualmente.

ECONOMIA ANTIGA E ECONOMIA: UMA BREVE CONTEXTUALIZAÇÃO

Ao propormos a análise de aspectos econômicos nas cartas de Plínio, o Jovem, devemos tecer algumas considerações acerca dos debates em torno da economia romana no intuito de explicitar nossas perspectivas diante da historiografia e das análises que serão realizadas. Nesse sentido, destacamos que no âmbito da economia antiga de forma geral, e a economia romana de forma específica, são bastante conhecidos os debates sobre suas características, debates que ocorreram desde o final do século XIX. Dessa forma, em função de nosso recorte e do contexto e natureza de nossa fonte, trataremos diretamente da economia romana enfatizando o período imperial, a agricultura e os principais problemas que atualmente interessam os estudiosos da economia romana.

Iniciando pelas considerações de Flohr (2014, p. 3613-3621), entende-se a economia do Império Romano deve ser compreendida como resultado de dois processos: o da própria expansão romana, iniciada em III a.C., que desenvolveu um sistema econômico que se manteve até a Antiguidade Tardia, e de um processo mais longo, de apogeu de um extenso desenvolvimento tecnológico e econômico iniciado no primeiro milênio a.C. no Mediterrâneo Antigo. Como resultado de ambos houve crescimento populacional, aumento da utilização da terra, urbanização e integração econômica e política.

Debatendo com a antropologia para compreender o lugar na economia romana no contexto da antiguidade, Scheidel, Morris e Saller (2008, p. 1-12) destacam, de forma resumida, que essa área do saber entende que a Idade da Pedra foi marcada pela economia doméstica, a Idade do Bronze pelo papel da realeza no controle da economia e que a economia greco-romana da Idade do Ferro foi caracterizada pela circulação de mercadorias através de mercados, urbanização, expansão monetária e investimentos em recursos. Cabe ressaltar que cada uma das características que precederam a economia greco-romana sobreviveram no tempo, seja no interior ou de forma paralela aos sistemas subsequentes, e que elementos que só seriam notáveis futuramente já estavam presentes nos sistemas anteriores, o que pode ser exemplificado pela existência da esfera privada na Mesopotâmia da Era do Bronze. (Rede, 2011, p. 95-121). Além disso, as várias regiões que compreendem o chamado mundo antigo estiveram sempre integradas e compartilhavam características, o que afasta interpretações simplificadoras que situem as diferentes civilizações da antiguidade numa perspectiva etapista. Importa para nossa pesquisa, sobretudo, o destaque feito pelos autores das principais características da economia greco-romana que tem estimulado as pesquisas recentes sobre a natureza e dinâmica da economia romana onde cabem investigações em torno de temas como oferta e demanda, capital e trabalho (Harris, 2011, p. 293). Embora reconheça-se a dificuldade de estabelecimento de um quadro completo sobre a economia romana Harris (2011, p. 312) defende a possibilidade de que as pesquisas possam ser capazes de traçar as principais mudanças e características de períodos da época imperial. É nesse sentido que pretendemos inserir nossa discussão.

Assim como outras economias pré-industriais a economia romana tinha a agricultura como base. De acordo com Flohr (2014, p. 3616-3617) o setor ocupava 80% da população, que se dedicava ao cultivo das três principais culturas mediterrâneas: cereais, oliveiras e uvas. No contexto de sua expansão a agricultura romana disseminou esses três cultivos para as regiões conquistadas, onde promoveu melhorias no uso do solo, organização, planejamento e aumento da área de agricultura intensiva. Nesse sentido, o autor destaca também que a agricultura romana foi responsável pelo surgimento das *villae rusticae*, propriedades sob controle das elites que operavam em grande escala em comparação com as pequenas e médias propriedades tradicionais. Esse processo inseriu-se no contexto da formação dos grandes latifúndia, que era a concentração de terras nas mãos de grandes proprietários ricos, que também podiam possuir várias propriedades em diferentes regiões dentro do Império Romano, como o próprio Plínio, o Jovem, que possuía terras em diferentes regiões da Itália. Outro aspecto da agricultura romana apontado pelo autor foi o aumento do consumo de gêneros agrícolas em locais distante de sua produção, sendo Roma o principal exemplo nesse sentido, embora não fosse o único.

Bowman e Wilson chamam a atenção para a estreita relação entre as vilas romanas e as cidades. De acordo com os autores, a necessidade de comercializar seus excedentes determinava a existência das vilas nas regiões próximas das cidades ou acesso a grandes mercados distantes. Essas características situam o florescimento do sistema de agricultura intensiva no contexto da integração e apogeu urbano imperial, pois quando houve o enfraquecimento dessas condições o modelo da vila romana não teve a mesma resistência do sistema diversificado oriental, constituído pela exploração de aldeias (Bowman; Wilson, 2009, p.6).

Portanto, sendo a vila romana um dos elementos de destaque da economia imperial romana e que está presente na maioria das cartas de Plínio, o Jovem, que pretendemos analisar é importante traçarmos suas características. Segundo Marzano (2014, p. 11043-11051) as vilas eram comuns no espaço mediterrâneo durante o período romano e tiveram seu ápice por volta dos séculos I e II d.C. Eram compostas por uma propriedade rural onde se destacava uma construção que possuía área residencial, instalação para animais, processamento e armazenamento da produção agrícola e habitação de empregados e escravos. De forma mais esquemática, a vila romana era composta por: *pars urbana*, local de habitação do proprietário e sua família; *pars rustica*, local onde ocorriam as atividades produtivas e onde se localizavam as acomodações dos funcionários, escravos e animais; e *pars fructuaria*, onde os produtos eram armazenados. De acordo com a autora, as principais culturas eram a videira e a oliveira para produção de vinho e azeite para o mercado.

ASPECTOS DA ECONOMIA ROMANA NAS CARTAS DE PLÍNIO, O JOVEM

Como estavam inseridas as propriedades de Plínio nesse contexto? Uma leitura preliminar indica que as formas em que elas aparecem nas cartas indicam que possuem elementos de interesse analítico dentro do quadro estabelecido pela historiografia recente acerca da economia romana. Por várias vezes Plínio discute com seus interlocutores acerca de temas relacionados com compra e venda de propriedades, questões administrativas, produtividade, venda das colheitas, variação de preços e mão de obra. Além desses temas, claramente econômicos, as cartas também apresentam questões das propriedades dentro do contexto das relações de patronato. Nesse sentido, pretendemos abordar os fenômenos econômicos presentes no corpus de 26 cartas relacionadas com as propriedades plinianas “em suas realidades subjetivas, tais como foram representadas” (Gaia, 2010, p. 88) considerando seu caráter literário e a posição de Plínio na sociedade romana. Para oferecer uma visão preliminar da variedade de temáticas identificadas nas cartas escolhidas para nossa análise elaboramos a seguinte tabela:

Tema	Cartas
Administração	3. 19; 6. 30; 7. 30; 9.16; 9. 37; 10. 8
Compra e venda de propriedade	1. 24; 2. 15; 3. 19; 7. 11; 7. 14
Preocupação com a produtividade	2. 4; 2. 15; 9. 16; 9. 20; 9. 28
Mão de obra	7. 30; 9. 15; 9. 20; 9. 36
Infraestrutura de transporte	10. 41; 10. 42; 10. 61; 10. 62
Patronato	1. 24; 7. 11; 7. 14
Preços e venda de colheitas	4. 6; 8. 2
Valorização de terras	6. 3; 6. 19
Depreciação de terras	3. 19
Especulação de preço de terras	6. 19
Esgotamento da fertilidade da terra	3. 19
Estabelecimento de mercado	5. 4
Má conservação de uma vila	6. 30
Concentração de terras	3. 19

Além de estabelecer nosso corpus e destacar os debates recentes acerca da economia e agricultura romana é importante apontarmos também os principais problemas estudados atualmente, pois podem contribuir para destacar a relevância da pesquisa que pretendemos realizar e indicar os resultados esperados.

Marzano (2014, p. 11048) discute a difusão do modelo de vila no Império Romano e aponta que houve um período de embelezamento das propriedades durante o período flaviano (69-96 d.C.) e que no século II aparecem indícios de abandono, má conservação e invasões. Tais situações seriam decorrentes de dificuldades diante a competição com a produção provincial e com a concentração de terras, fazendo com que os proprietários de muitas vilas preferissem não equipar todas para sua estadia, deixando as demais disponíveis para o uso de seus inquilinos. Tratam-se de situações que podem ser exploradas a partir das cartas de Plínio, uma vez que elas relatam sobre concentração de terras (Ep. 3. 19); má conservação de uma vila (Ep. 6. 30) e, portanto, podem oferecer informações sobre essas questões.

A elaboração de modelos teóricos do comportamento econômico antigo situados em contexto global e comparativo é a proposta defendida por Scheidel, Morris e Saller (2008, p. 7-12), para isso, os autores apontam para a necessidade de construir avanços na compreensão das instituições e ideologias a partir de debates com as ciências sociais. Nesse campo o corpus selecionado oferece muitas possibilidades, pois Plínio, enquanto representante da aristocracia imperial e grande proprietários de terras, apresenta tanto a preocupação e necessidade direta de envolvimento na administração de suas propriedades (Ep. 10.8), quanto o entendimento de que a administração das vilas não caberia aos indivíduos togados, mas sim aos homens rústicos (Ep. 6. 30). Embora a primeira carta trate de arrendamento e a segunda da reforma de uma

vila deteriorada, ou seja, questões diferentes, em outra (Ep. 9. 7) Plínio mostrou-se interessado em comparar os custos de construção de casas. A variedade de comportamentos indica que estudos de caso podem fornecer informações significativas.

Questões acerca da relação das elites com o comércio são levantada por Harris (2011, p. 302) argumentando que os grandes proprietários não eram totalmente alheios ao comércio. Trata-se também de um aspecto que pode ser explorado a partir da correspondência de Plínio, que demonstra grande interesse em manter boas relações com os compradores de sua produção de uvas, visando garantir negociações futuras (Ep. 8. 2). Outro elemento importante levantado pelo autor, e que pode ser abordado no epistolário pliniano envolve a preocupação com os custos de transporte no âmbito da administração imperial uma vez que na correspondência com Trajano o projeto da construção de um canal em Nicomedia ocupa quatro cartas (Ep. Tra. 10. 41; 10. 42; 10. 61; 10. 62).

CONCLUSÃO

Esses são alguns temas que acreditamos possam ser analisados nas cartas de Plínio com base na historiografia recente sobre a economia e a agricultura romana. Esperamos que os resultados de nossos estudos tragam informações em relação à situação das vilas entre os séculos I e II d.C. do ponto de vista das elites romanas, pois a leitura preliminar do corpus selecionado indica que a correspondência pliniana oferece muitos elementos para tanto, conforme as informações que foram apresentadas.

Acrescentamos, ainda, o interesse de expandir futuramente o corpus com a inclusão de outras fontes escritas e, possivelmente, de fontes da cultura material com o objetivo de enriquecer os resultados de nossa pesquisa. Por ora nos limitaremos às cartas de Plínio para equilibrar a necessidade de aprofundar nosso conhecimento acerca do estudo da economia romana com a experiência prévia da documentação selecionada.

FONTES IMPRESSAS

PLINIO EL JOVEN. Cartas. Introducción, traducción y notas de Julián González Fernández. Madrid: Editorial Gredos, 2005.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BOWMAN, Alan; WILSON, Andrew. Quantifying the Roman Economy: methods and problems. Oxford: Oxford University Press, 2009

CIZEK, Eugen. L'époque de Trajan: circonstances politiques et problèmes idéologiques. Paris: Les Belles Lettres, 1983.

FLOHR, Miko. Roman economy. In: SMITH, Claire. Encyclopedia of Global Archaeology. New York: Springer, 2014, p. 3613-3621.

GAIA, Deivid Valerio. Questões para o estudo da economia antiga: notas para uma discussão. Mare Nostrum, v. 1, n. 1, p. 84-98, 2010.

HARRIS, William. Rome's imperial economy: twelve essays. Oxford: Oxford University Press, 2011.

MARZANO, Annaliza. Villas and farms in the mediterranean world. In: SMITH, Claire. Encyclopedia of Global Archaeology. New York: Springer, 2014, p. 11043-11051.

REDE, Marcelo. A historiografia econômica da Antiga Mesopotâmia: um roteiro de leituras. In: CARVALHO, Alexandre Galvão. A economia antiga: história e historiografia. Vitória da Conquista: Edições UESB, 2011, p. 95-121.

SCHEIDEL, Walter; MORRIS, Ian; SALLER, Richard. The Cambridge Economic History of the Greco-Roman World. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

A EDUCAÇÃO E O “EMPODERAMENTO” FEMININO NA SOCIEDADE ROMANA

Renata Cerqueira Barbosa



Pensar a respeito da educação das mulheres na antiguidade clássica têm sido meu tema de pesquisa nos últimos anos. Trata-se de compreender as consequências desta educação feminina e os sentimentos que ela desperta tanto para a sociedade do período, quanto para a família a qual pertence. Neste sentido, faz-se necessário pensar a temática em uma perspectiva que leve em conta as articulações de categorias de análise, pensando em fatores de discriminação presentes no contexto da sociedade a ser analisada.

Os estudos feministas, a partir da década de 1990, estão marcados pela emergência de categorias que aludem à multiplicidade de diferenciações que, articulando-se a gênero, permeiam o social. São as categorias de articulação e as interseccionalidades. Algumas autoras optam por um desses conceitos, outras utilizam ambos alternativamente. Na década de 2000, a utilização dessas categorias esteve amplamente difundida. No entanto, assim como o conceito de gênero, essas categorias adquirem conteúdos diferentes segundo as abordagens teóricas das autoras que com elas trabalham (Piscitelli, 2008, p. 263)

Sendo criado pela jurista norte-americana Kimberlé W. Crenshaw em 1989, o termo interseccionalidade passou a ser mais utilizado a partir do nosso século, principalmente pelos profissionais das Ciências Sociais. Crenshaw (2002) propõe que assim como é verdadeiro o fato de que todas as mulheres estão, de algum modo, sujeitas ao peso da discriminação de gênero, também é verdade que outros fatores tais como classe, casta, raça, etnia, religião, origem nacional e orientação sexual pesam na forma como vários grupos de mulheres vivenciam a discriminação. A autora ensina que as desigualdades relacionadas à classe, gênero ou raça não são simplesmente passíveis de hierarquização: é a interação dessas categorias que atuam na produção e manutenção das desigualdades (Riosa & Soterob, 2019, 2).

Segundo Crenshaw, as interseccionalidades são formas de capturar as consequências da interação entre duas ou mais formas de subordinação: sexismo, racismo, patriarcalismo. Essa noção de ‘interação’ entre formas de subordinação possibilitaria superar a noção de superposição de opressões.

Nas palavras de Adriana Piscitelli (2008, 267):

A interseccionalidade trataria da forma como ações e políticas específicas geram opressões que fluem ao longo de tais eixos, confluindo e, nessas confluências constituiriam aspectos ativos do desempoderamento. A imagem que ela oferece é a de diversas avenidas, em cada uma das quais circula um desses eixos de opressão. Em certos lugares, as avenidas se cruzam, e a mulher que se encontra no entrecruzamento tem que enfrentar simultaneamente os fluxos que confluem, oprimindo-a. Essa formulação retoma a ideia de patriarcado. Na verdade, a linguagem parece remeter aos textos da década de 1970: patriarcalismo, experiência, subordinação. Diferentemente das formulações feministas da segunda onda, porém, na elaboração de Crenshaw, gênero não é o único fator de discriminação. Outros fatores estão operando conjuntamente.

Partindo do conceito de interseccionalidade, podemos pensar outros fatores de discriminação, conforme a sociedade e períodos analisados. Tendo em vista que este artigo se

propõe a tratar de mulheres educadas, mas que não trazem as três categorias (gênero, raça e classe social), analisaremos as articulações que despertaram o preconceito às mulheres na sociedade romana. Mulheres educadas que se envolviam na política de forma pública despertavam vários sentimentos na sociedade do período, partindo da admiração à aversão. Nesse sentido, veremos como a educação pode ser um fator que articulado ao gênero e classe social proporciona o empoderamento de mulheres da elite da Roma republicana, despertando sentimentos de intolerância e repulsa em alguns autores antigos.

Cecília Sardenberg, tendo por objetivo formular um quadro teórico-metodológico sobre o conceito de empoderamento de mulheres a partir de uma perspectiva feminista, afirma que, apesar das origens “radicais” do conceito de empoderamento, ele surgiu da “práxis” para a teoria, sendo utilizado em um primeiro momento por ativistas feministas e por movimentos de base, para posteriormente se tornar objeto de teorização (Sardenberg, 2009), (Aithal, 1999).

Para além de outras possíveis interpretações, as feministas entendem o empoderamento de mulheres, como um processo da conquista da autonomia e da auto-determinação. Trata-se ao mesmo tempo, de um instrumento/meio e um fim em si próprio. O empoderamento das mulheres implica na libertação das amarras da opressão de gênero e da opressão patriarcal (Sardenberg, 2009).

Pode-se pensar em anacronismo ao utilizar o conceito de “empoderamento” e sua aplicação para análise na sociedade romana. Contudo, tendo em vista a necessidade de buscar novas formas e conceitos para a análise da antiguidade, entendemos que a questão educacional “empodera”, pois inclui as mulheres nos papéis sociais. Neste sentido, utilizaremos este conceito tendo em vista que as mulheres da elite deveriam seguir determinados padrões de comportamento que diziam respeito à sociedade patriarcal, em que o objetivo seria propiciar filhos legítimos e manter a casa sob controle.

Ao estudar mulheres educadas na sociedade romana fica-se impressionado pela escassez de mulheres de aprendizagem mencionadas em nossas fontes. Emily Hemelrijk (1999, 7), utiliza o termo *matrona docta*, para se referir às mulheres educadas e casadas, porém, este termo não está presente na literatura latina. É uma mistura de *matrona*, classificada como uma mulher romana casada, e *puella docta*, cujos louvores foram cantados na poesia de amor. Ambos os termos são carregados com os valores morais. A *matrona* está intimamente associada com os valores femininos tradicionais, como a castidade, a modéstia, austeridade, domesticidade e devoção ao marido e filhos. Em contrapartida, a *puella docta* da poesia de amor do século de Augusto foi elogiada por suas realizações culturais (em poesia, música e dança), mas aos olhos romanos tradicionais sua moral levantou suspeitas; além disso, a *puella docta* típica não parece ter pertencido à elite. Detecta-se a falta de um termo para designar

uma mulher respeitável, educada, contrapondo a reputação duvidosa da *puella docta*, o que indica como os sentimentos romanos eram ambivalentes, no que diz respeito à educação das mulheres (Barbosa, 2019, 71).

Apesar de toda a educação destinada às mulheres ser voltada ao casamento, existiam mulheres que escolhiam outra alternativa para além do casamento e da maternidade. É talvez compreensível que quase não tenhamos ouvido falar de nenhuma mulher famosa que tenha sido “*docta*” na sociedade romana. No entanto, como veremos, algumas mulheres da elite eram altamente qualificadas. Então, o que pode ter causado sua obscuridade no mundo da educação, é a interrogação que ecoa através da história.

Sob o principado romano, a educação sofreu uma mudança de atitude: com a paz e prosperidade do período e o declínio do poder político da classe senatorial, as atividades intelectuais ganharam estima. Isso deu mais espaço para atividades que tinham pouco valor prático ou haviam sido consideradas frívolas antes, no entanto, os membros da classe senatorial sempre se mantiveram amadores em atividades intelectuais literárias. A pretensão do amadorismo que diz respeito às atividades intelectuais foi de grande importância para a atitude das classes superiores em relação à educação, e uma vida inteiramente dedicada ao estudo era incomum, levando em conta as atividades esperadas dos membros da classe equestre e decurial.

As mulheres da elite também foram afetadas por este ethos amador; por um lado, pode ter facilitado a sua participação, e, por outro, foi proibida a vida dedicada ao estudo, uma vez que isso ia contra as tradições de sua posição social (e sexo). É claro, o “lazer” das mulheres difere fundamentalmente do “lazer” dos homens: ao serem impedidas de participação política e assuntos militares, as mulheres da elite, cujas vidas passavam, ou era esperado que passassem na privacidade de suas casas e famílias, foram condenadas a uma vida de *otium* (o que não quer dizer que elas não tinham nada para fazer). Será que este *otium* lhes permitiu dedicar suas horas de lazer para estudar, o que seria comparável ao *otium honestum* de seus pares masculinos? Não, não há contraparte feminina do respeitoso *doctus* qualificado, o que denota um homem de cultura, formado em artes liberais e conduta civilizada; no entanto *docta* às vezes é usado para uma mulher, mas nem sempre é entendida como um elogio, isso não implica que a educação foi considerada inadequada para todas as mulheres e que as distinções de classe eram de nenhuma consequência. As questões eram mais complicadas: riqueza, histórico familiar e outros fatores relacionados com a posição social das mulheres da elite interagiram com o gênero na determinação da natureza de sua educação (Hemelrijk, 1999, 8).

Nos últimos anos, uma série de excelentes estudos sobre a vida das mulheres têm surgido, tratando de sua posição jurídica, financeira e social na sociedade e seu lugar dentro da família romana. No que diz respeito a estes estudos, três questões são de importância: a

mudança de posição das mulheres da elite no seio da família, nas diferentes fases de sua vida (filha, esposa, mãe e viúva), segundo; sua relação com as três principais ordens, e, terceiro; as normas e regras de prescrição do comportamento da matrona. Argumenta-se que a posição social das mulheres foi marcada pela ambiguidade, por seus antecedentes familiares e pelos vários papéis cumpridos dentro da família nas sucessivas fases de sua vida.

A plena participação na vida social, foi obtida por meio do casamento: as mulheres eram esperadas para entreter os convidados de seus maridos e acompanhar seus maridos em visitas sociais e jantares. Nos bastidores, uma mulher poderia estar envolvida nos negócios do marido, na gestão de suas propriedades e em sua carreira política. Embora excluída da vida política ativa, ela era esperada, por exemplo, para manter suas conexões políticas e informá-lo da situação de Roma durante suas ausências no exterior para os deveres militares ou outras atividades. A partir do reinado de Tibério em diante, esposas foram autorizados a acompanhar seus maridos quando eles iam como magistrados para as províncias.

Ao passo que a mulher gera filhos, seu status e sua autoridade na família crescem. Como tem sido demonstrado por Dixon (2013), uma mãe da elite romana teve um papel autoritário e disciplinar na educação dos seus filhos, o que não difere muito da do pai. Sua autoridade aumentou quando ela ficou viúva: graças à sua riqueza e ao respeito devido a ela como um pai, uma viúva da elite poderia exercer grande poder sobre seus filhos, apesar de sua falta de potestas legais sobre eles. Foi por meio dos filhos, mais do que dos maridos, que algumas mulheres de alta estirpe exerceram o poder político, Agripina é um exemplo notório, assim como Cornélia Africana, a mãe dos irmãos Graco.

Ao serem excluídas de uma carreira pública, essas meninas só tinham uma perspectiva: casamento e maternidade. Embora, esperassem que elas fossem capazes de fiar e tecer, a sua educação não foi adaptada às tarefas domésticas de esposa e mãe. A partir do final da república, meninas da elite, como regra, receberam uma educação elementar e um bom número delas seguiu parte do curso de gramática em um mesmo nível que os garotos de sua classe, durante a qual eles foram instruídos nos mesmos assuntos e a ler os mesmos autores escolares (Barbosa, 2019, 73-74).

Algumas meninas foram instruídas nas artes liberais, especialmente matemática e filosofia. Qual foi o propósito desta educação das meninas da elite? Por que elas estavam - até certo nível - educadas da mesma maneira que os meninos, embora elas fossem excluídas de uma carreira pública? Apesar de algumas meninas possuírem o conhecimento da "gramática", a sua educação geralmente não chegou ao estudo da retórica. Como consequência, os seus conhecimentos de prosa e oratória eram geralmente escassos, enquanto a sua familiaridade

com a poesia e - para as mais amplamente educadas - com as artes liberais pode ser considerável (Hemelrijk, 1999).

Algumas mulheres da elite voltaram para os temas que haviam sido ensinadas durante sua juventude e continuaram seu estudo da poesia, matemática ou filosofia. Essas mulheres educadas não eram universalmente admiradas na sociedade romana, onde a opinião sobre elas variou de idealização da *puella docta* ao desdém para com a *literata* 'intolerável'. Hemelrijk (1999, 11-12) questiona como esses sentimentos contraditórios podem ser explicados. Existe alguma evolução no julgamento feito às mulheres educadas na sociedade romana? Segundo a autora, havia em especial, alguns objetivos na educação das mulheres de elite. A necessidade de uma "educação moral", "o ideal da maternidade educada", onde se expressa os ideais de educação da mulher conforme as fontes literárias, principalmente os escritos de filósofos morais e senadores conservadores do período imperial, em que ressaltam os efeitos benéficos da educação sobre a moral das mulheres e o cumprimento de seu papel tradicional de esposa e mãe. Além desses objetivos, as fontes moralizantes valorizam "o papel social da matrona de elite" e a "educação como um sinal de status social".

A ênfase nas qualidades morais é encontrada em muitos textos antigos que tratam da educação. A instrução moral desempenhou um papel importante na educação romana, tanto de meninos quanto de meninas: por preceitos, através da leitura e cópia de poesias, aos alunos eram ensinados a virtus como auto-controle, amor e respeito pelos pais, altruísmo, a prudência e veracidade. Em particular, as qualidades de "adulto" foram recomendadas, como se depreende da ocorrência frequente do tema do *senex puer* em inscrições laudatórias. As crianças, especialmente aquelas que morreram prematuramente, são elogiadas por suas qualidades intelectuais e comportamento maduros. Eles são retratados como se tornariam se tivessem sobrevivido, e isso fez a sua perda o mais angustiante.

Ao tratar da educação das meninas da elite romana e península itálica, é necessário tomar cuidado para não generalizar tal comportamento, levando à ideia de que elas formariam um grupo homogêneo e imutável. Da mesma forma, não podemos assumir que as mudanças na educação romana que ocorreram no curso do tempo tenham afetado meninas da mesma forma como os rapazes da elite. No final do primeiro século A.E.C., o estilo grego da educação tornou-se moda entre a elite urbana e o número de meninas educadas para além do convencional, teve aumento constante. Devido à riqueza, posição social de suas famílias e à sua residência na capital, meninas de famílias senatoriais tiveram como regra, as melhores chances de receber uma boa educação literária, mas em todo o caso, um casamento precoce poderia provocar o fim dos estudos, deixando-os a meio caminho através de seu curso de gramática.

Assim, para se tornar plenamente educada, uma menina teria que continuar sua educação além do seu casamento.

A história nos traz o exemplo de Cornélia, a filha de Cipião Africano, criada no contexto do Círculo dos Cipiões. Sua educação completa não a impediu de levar a cabo suas tarefas femininas tradicionais: o casamento e a maternidade. Em torno de 175 A.E.C. ela se casou com Tibério Semprônio Graco, que era muitos anos mais velho que ela. Eles tiveram doze filhos, a maioria dos quais provavelmente morreu em uma idade adiantada. Nós não sabemos quase nada de sua vida conjugal, que durou até a morte de Graco em torno de 154 A.E.C. Consequentemente, não sabemos se Cornélia continuou estudando durante seu casamento. Na verdade, ela veio à tona apenas como uma viúva. Nas fontes antigas ela é elogiada como a viúva exemplar, que optou por não se casar novamente, mas dedicou sua vida à memória de seu marido e à educação dos seus filhos. Três de seus filhos cresceram até à maturidade: a filha Semprônia, cuja educação foi quase concluída no momento da morte de seu pai e que se casou logo depois, e seus dois filhos famosos, Tibério e Caio, um com nove anos de idade na época, o outro era um bebê ou estava prestes a nascer (Hemelrijk, 1999; Dixon, 2007).

Suzanne Dixon (2007) esboça o tipo de vida que essa rica viúva levava em sua luxuosa villa em Misenum, na costa da Campânia, ao norte de Nápoles, onde atraiu os brilhantes intelectuais de sua época para educar suas três "jóias" sobreviventes, as crianças em quem ela incutiu o orgulho da família e o amor pelo novo aprendizado.

As mortes violentas de seus dois filhos no auge, transmitidas em público com a devida calma aristocrática, devem ter sido um golpe terrível para esta formidável mulher, acompanhada em seus últimos anos por sua filha, a viúva sem filhos Semprônia, única sobrevivente dos doze filhos de Cornélia. Ambas as mulheres foram, acredito, forças políticas de seu tempo. Ambas certamente instilaram orgulho de família e ambição política nos filhos dos irmãos assassinados (Dixon, 2007, XIV).¹

Uma das muitas coisas que não sabemos sobre Cornélia é precisamente quando ela morreu – sabemos apenas que foi no final do segundo século A.E.C. Ela sobreviveu ao marido cerca de cinquenta anos, ao filho mais velho trinta anos e ao filho mais novo vinte. Permaneceu Semprônia, uma distinta viúva na casa dos cinquenta, guardiã da riqueza e reputação de uma herança assustadora, para garantir que as lendas da família sobrevivessem e que Cornélia fosse conhecida, como disse aos filhos que desejava ser conhecida, como “mãe de os Gracos” (Dixon, 2007, XV).

Após a morte dos filhos Tibério e Caio Graco, Cornélia, com uma idade entre 60 e 70 anos, continuou a viver fora de Roma, mas não se retirou da sociedade. Longe disso. A sua personalidade e a sua famosa hospitalidade atraíram as pessoas mais cultas da época a

¹ As traduções são de responsabilidade da autora.

Misenum, onde a sua villa se tornou um centro social e cultural. Ao longo de sua velhice, ela cativou seus visitantes com anedotas sobre seu famoso pai e filhos.

Cornélia veio de uma família patrícia muito distinta e casou-se com uma família plebéia muito distinta, ambas, parte daquele pequeno grupo de nobres que dominava o governo e as magistraturas de Roma em meados da era republicana.² Ela viveu em uma época de grandes mudanças, após a derrota do cartaginês Aníbal e a expansão de Roma no Mediterrâneo oriental. Este é o período associado pelos romanos com sua crescente riqueza, luxo e cultura, características incorporadas na longa vida de Cornélia, que era uma jovem (não sabemos dizer quão jovem) quando se casou com seu marido muito mais velho. Ela viveu até ser uma viúva idosa e distinta, conhecida não apenas por suas conexões masculinas, mas por sua própria riqueza e cultura. Ela promoveu ativamente o novo estilo helênico, tanto valorizado quanto difamado pela elite romana do final do século II A.E.C. Seus filhos se beneficiaram de sua promoção da retórica e da filosofia. As habilidades de seus filhos em falar em público – típicas do novo estilo – eram famosas, assim como o próprio estilo de prosa escrita e conversacional de Cornélia. Portanto, sabemos muito mais sobre sua vida e gostos do que o normal no caso de tais mulheres (Dixon, 2007, p. 2). É extraordinário que Cornelia tenha um lugar na história. Os registros que temos dão pouca atenção às mulheres, mesmo àquelas – como Cornélia – que pertenceram às mais ilustres famílias romanas e influenciaram a política e a cultura de seu tempo.

Sabemos que o segundo século A.E.C. geralmente não é muito bem servido com fontes históricas detalhadas e confiáveis levando em conta as sobreviventes. A maioria dos livros relevantes de Tito Lívio está perdida para nós e muitas vezes temos que recorrer à versão do *Reader's Digest* dos epitomadores. Não que Tito Lívio fosse nos contar muito sobre Cornelia – ele conta histórias sobre seu dote e noivado apenas por causa de sua relevância para a política dos anos 180 A.E.C. De fato, seu relato transmite as tensões comuns na sociedade romana da época sobre o ritmo e a extensão da mudança. Na análise de Dixon, as manifestações e debates em torno da revogação das medidas de austeridade do tempo de guerra serviram no fórum político (e na narrativa de Tito Lívio) para dramatizar essas tensões. Pela primeira vez, as mulheres não eram apenas signos invocados no discurso político, mas participantes ativas. A ideia de mulheres ilustres saindo às ruas e fazendo lobby diretamente com os eleitores do sexo

² A divisão do corpo de cidadãos romanos em patrícios e plebeus foi altamente significativa no início da história de Roma, quando os patrícios monopolizaram os sacerdócios, a legislação e a justiça, mas no segundo século A.E.C. essa distinção era amplamente irrelevante. O grupo governante consistia em famílias "nobres" plebeias e patrícias que se casavam. O status de plebeu ou patrício era herdado do pai (Dixon, 2007).

masculino pode ter chocado os contemporâneos, mas fascinou os leitores modernos (Dixon, 2007, p. 9).

Segundo a autora, lobbying, angariação informal, "interferência" das mulheres no processo político – tudo desvirtuou, na visão dos tradicionalistas, os gloriosos catálogos de campanhas militares e o exercício elevado de cargos pelos grandes homens. Podemos ver prontamente por que os historiadores romanos deram tão pouco espaço às mulheres. Mas isso nos deixa mais intrigados do que nunca sobre a inserção de Cornélia na crônica da vida política do século II A.E.C. Por que ela se sai muito melhor do que outras mulheres de seu tempo? É porque ela era filha, esposa e mãe de homens famosos? Provavelmente. Seu pai, Publius Cornelius Scipio Africanus, o mais velho, era famoso acima de tudo como o general que finalmente derrotou Aníbal em Zama. Ele alcançou essa vitória com a ajuda de um amigo de confiança, Laelius, que assumiu o comando da frota para a campanha final no norte da África. Cipião Africano foi uma grande figura e muitas vezes altamente controversa em sua época, continuamente acusado por inimigos políticos de uma série de falhas e até de crimes.³ Quando foi negado um exército em seu consulado em 205 AEC, ele havia levantado um por conta própria. Ele foi um líder proeminente da mania "helenófila" que tomou conta de Roma no período após o término da Segunda Guerra Púnica em 201 A.E.C., e um líder do novo e luxuoso estilo que a acompanhava. Ele tinha imenso prestígio tanto em Roma quanto no exterior e atraiu (ou inventou) lendas que lhe atribuíram o status de herói (semi-divino), talvez até durante sua vida. Sua fama explica a proliferação de histórias sobre dotes e noivados que se aglomeraram em torno de Cornélia, que se distinguia desde pequena por ser "filha de Cipião Africano". Mas isso por si só não explica o número e a persistência de histórias ligadas à própria Cornélia durante sua vida e depois dela. Sua irmã mais velha, também chamada Cornelia, obviamente tinha os mesmos ancestrais; ela se casou com um parente distinto e gerou um filho consular, que foi fundamental na queda e morte do filho de nossa Cornélia. No entanto, ela mal aparece na tradição e certamente nunca teve o status pessoal icônico de sua irmã mais nova, Cornelia (Dixon, 2007, p. 10).

Dixon nos alerta para o fato de que os Gracos tinham seus inimigos. Assim, enquanto a própria reputação de Cornélia acabou sendo imunizada contra qualquer associação desfavorável com sua política, as informações que recebemos de autores como Apiano e Plutarco são fortemente afetadas pelas tradições políticas opostas. Assim como Cícero, cujas

³ Scullard H.H. (1951) *Roman Politics 220–150*, Oxford: Clarendon: 290–303 fornece um resumo útil das fontes, questões e pontos de vista acadêmicos sobre os chamados 'julgamentos de Cipião' envolvendo Cipião Africano, o ancião, e seu irmão Lúcio, mas é uma área muito obscura e de pouca relevância direta para Cornélia. Sobre Africanus em geral, ver Scullard, H.H. (1970) *Scipio Africanus: Soldier and Politician*, London: Thames and Hudson., esp. 18–32 em sua lenda.

obras nos fornecem informações importantes e alguns detalhes sobre Cornélia, Apiano, Salústio e Sêneca foram capazes de recorrer a um acervo muito maior de fontes escritas do século II A.E.C., incluindo discursos e autores históricos ou biográficos em prosa, bem como, “textos vivos”, fontes históricas – aqueles que eram jovens na época dos Gracos, ou que eram filhos, parentes ou seguidores próximos de participantes nos eventos de meados e final do segundo século e ouviram suas histórias.

É extraordinário que Cornélia tenha algum lugar na história. Os registros que temos dão pouca atenção às mulheres, mesmo àquelas – como Cornélia – que pertenceram às mais ilustres famílias romanas e influenciaram a política e a cultura de seu tempo. Contudo, as fontes antigas concordam que ela era uma esposa fiel e uma viúva exemplar que não pensaria em se casar novamente (mesmo com um rei!)⁴. E ela foi considerada por séculos como um exemplo de mãe devotada. Além disso, ela suportou o que foi considerado o golpe mais trágico do destino – a morte de suas crianças e de seus filhos adultos, que estavam entre os homens mais promissores de sua geração – sem autopiedade ou perda de controle. Os romanos admiravam esse tipo de espírito. Os elogios são extravagantes e quase uniformes, as lendas e histórias românticas e detalhadas.

Embora contestado por alguns autores antigos, a aprendizagem grega trouxe prestígio no momento, desde que fosse mantida dentro dos limites da dignidade aristocrática e subordinada a obrigações para com o Estado. Foi bastante incomum para uma mulher do seu tempo receber uma extensa educação, mas os membros das principais famílias de Roma, provavelmente, tiveram mais liberdade para desviar da convenção social e para iniciar novas modas do que pessoas de nascimento menos elevado. Podemos suspeitar que considerando a posição social de Cornélia, as restrições impostas às mulheres convencionais foram anuladas: como um membro de uma família da mais alta nobreza que tinha de manter o prestígio da família, sua educação, provavelmente serviu a este fim. Em tempos tardios o parecer sobre Cornélia sofreu mudanças notáveis. Os “aspectos” helenizantes de sua vida (seu patrocínio pelos estudiosos gregos, sua familiaridade com helenistas e seu grande estilo de vida) são mencionados apenas por Plutarco (Hemelrijk, 1999), enquanto autores romanos da república tardia e início do principado idealizam a pureza latina e sua maneira sóbria e digna de viver. No processo de idealização, sua educação foi feita subserviente a de seus filhos: ela foi idealizada como um modelo de maternidade e um modelo de virtude romana.

Partindo das questões apresentadas, pretende-se sugerir um novo olhar para a história das mulheres na antiguidade, levando em conta seu nascimento e influência cultural, bem

⁴ Cornélia teria recusado o pedido de casamento do rei Ptolomeu VIII.

como, outros fatores de discriminação próprios do seu contexto histórico. Neste sentido, a articulação de fatores de discriminação, utilizada nos estudos antropológicos, vem mostrar novas possibilidades de interpretação e entendimento de uma história até então, escrita por homens.

Na análise de Batliwala, a característica mais conspícua do termo empoderamento está na palavra “poder”, definido por ela como “controle sobre recursos materiais, intelectuais e ideologia” (1994, 129). Segundo a autora, o poder decisório emana do controle sobre esses recursos, que tem estado, em grande parte, sob o controle masculino. Contudo, nós, mulheres nunca fomos totalmente desempoderadas, mesmo quando as ideologias patriarcais conseguiram minar essas tentativas. Desta forma, ressaltamos os sentimentos mistos que as mulheres educadas e “empoderadas” com participações políticas e administrativas ativas em suas sociedades, causaram em seus contemporâneos variando da admiração à aversão.

FONTES

POLÍBIO. História Pragmática. Livros I a V. Tradução de Breno Battistin Sebatiani. São Paulo: Perspectiva: Fapesp, 2016.

PLUTARCO. Vidas Paralelas. Domínio Público.

SÊNECA, Epístolas, 95,20-1. Tradução de C. Edwards. The Politics of Immorality in Ancient Rome, Cambridge: Cambridge University Press.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARBOSA, Renata C. “Gênero, Identidade e Liberdade: A Influência da Cultura Helenística na Educação das Mulheres Romanas” In: FUNARI, P. P. A. &

BATLIWALA, S. (1994). “The meaning of women’s empowerment: new concepts from action”. In. G. Sen, A. Germain & L.C.Chen (eds.), Population policies reconsidered: health, empowerment and rights. Boston: Harvard University Press, 1994, pp.127-138.

CRENSHAW, Kimberlé W. “Demarginalizing the intersection of race and sex; a black feminist critique of discrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics”. University of Chicago Legal Forum. Chicago: 1989, pp. 139-167.

DIXON, Suzanne. Cornelia Mother of the Gracchi. London/New York: Routledge, 2007.

DIXON, S. Roman Mother. N Y: Routledge, 2013.

HEMELRIJK, Emily A. Matrona Docta: Educated women in the Roman elite from Cornelia to Julia Domna. London and New York: Routledge, 1999.

PISCITELLI, Adriana. “Interseccionalidades, categorias de articulação e experiências de migrantes brasileiras”. Sociedade e Cultura, v.11, n.2, jul/dez. 2008. p. 263 a 274.

RIOS, F. & SOTEROB, E. “Gênero em perspectiva interseccional”. PLURAL, Revista do Programa de Pós-graduação em Sociologia da USP, 2019, 26 (1), 1–10.

SARDENBERG, Cecilia M. B. Liberal vs Liberating Empowerment: Conceptualising Women’s Empowerment from a Latin American Feminist Perspective. Brighton: IDS: Pathways of Women’s Empowerment, Pathways Working Paper 7, July 2009.

SMITH, W. Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology. Vol. III. London: Oarses-Zygia, 1890.

C
A
P
Í
T
U
L
O

O

4

**A TRAJETÓRIA DE WILFRID:
UM BISPO QUE DESAFIOU OS
REIS DA BRITANNIA DO SÉCULO
VII**

Nathany A. W. Belmaia 

No século VII, devido à dominação de muitos territórios pela Nortúmbria (composta pela união dos reinos de Deira e Bernícia, na Britannia), as tradições dos monastérios fundados por Columba ganharam bastante projeção (BEDA, HE, III, IV). Esse clérigo foi um príncipe da casa O'Neill irlandesa que acabou exilado em Iona devido ao seu envolvimento com a batalha secular de Cúl Dreimhne. Sob a proteção do rei Conall mac Comgaill, de Dál Riata, a partir de Iona, uma ilhota irlandesa, ele cristianizou todo o norte da Grã-Bretanha e fez do cristianismo irlandês a fé dos “poderosos”, com uma instituição religiosa e política que dominou algumas regiões por séculos. Quando a Igreja chegou na Britannia, no final do século VI, Columba já tinha um “império espiritual” de mosteiros leais do sul da Irlanda até as Hébridas (Ilhas no oeste da Escócia). As práticas deles divergiam com as romanas no funcionamento da sede monástica, no latim, na tonsura, na direção de mosteiros por mulheres e na data da celebração da Páscoa⁵ (Brown, 2013: 361). Principalmente, o desarranjo do calendário litúrgico em virtude da ocorrência da Páscoa em datas diferentes entre os cristãos coibia a implementação de uma unidade religiosa no território. Por isso, a igreja romana e os monges de Columba foram chamados pelo rei Oswi no Sínodo de Whitby, no ano de 664, para decidir qual tradição da Páscoa era a “mais verdadeira” (Beda, He, III, XXV). Essa ocasião permitiu despontar o protagonista do presente estudo: o eloquente Wilfrid, que representou a frente romana e desferiu o argumento sobre a primazia de Pedro que garantiu a vitória da igreja romana no debate.

Posteriormente, ele ficou conhecido por ser o primeiro a apresentar o modo de vida católico à gens anglorum, o primeiro saxão nativo a se tornar arcebispo de York (Beda, He, IV, II), pelo número de suas pomposas fundações monásticas e pelos vários seguidores armados que o escoltavam (Stephanus, Vita Sancti Wilfrithi, XXIV). Todavia, após o ano de 664, Wilfrid teve uma trajetória marcada por aquisições, perda de possessões e apelos para Roma. Mesmo voltando com decretos religiosos em mãos, as várias derrotas que ele sofreu demonstram que uma autoridade religiosa legítima só era obedecida mediante a chancela real, a qual, muitas vezes, até mesmo utilizava as instâncias eclesiásticas para impor o seu próprio arbítrio.

Durante a vida de Wilfrid no século VII, o elemento de “romanização” (cf. Fouracre, 2009: 130) é relevante na medida em que o apreço por esse passado pode ter influenciado o (re)ingresso da Igreja na Britannia em 597. Brown (1996: 223) aponta que

⁵ A Páscoa é um dos principais eventos do calendário litúrgico católico por celebrar a morte e a ressurreição de Cristo, norte de toda a teologia salvífica cristã.

os governantes do sul da Ilha (e, sobretudo, Kent), poderiam tencionar incorporar a religião cristã a fim de angariar mais status perante a população recordando-se da memória da cristianização e o prestígio dos eclesiásticos nos reinos saxões durante o domínio imperial. Para Thacker (2005: 485-488), o cristianismo era um dos mais potentes significantes da Romanitas, sendo um meio de conferir prestígio aos experimentais reinos ingleses. Contudo, como será possível avaliar por meio desse trabalho, a igreja romana não detinha autoridade sobre as decisões eclesiásticas na Britannia.

E é nessa atmosfera de identidades em delimitação (no campo religioso e secular), que esteve imersa a missão monástica de Agostinho, enviada para a Britannia por Gregório, papa da igreja romana em 596, cuja a frente o clérigo Wilfrid defendeu no Sínodo de Whitby e permitiu que esse clérigo ganhasse destaque. Esse estudo se justifica pela notoriedade que esse clérigo adquiriu no contexto inglês.

A principal fonte sobre a vida de Wilfrid é a hagiografia *Vita Sancti Wilfrithi*, escrita por Eddius Stephanus. Beda possivelmente também a utilizou para compor *Historia Ecclesiastica* (Blair, 1990: 151). De forma geral, a obra de Stephanus tem como objetivo demonstrar a santidade de Wilfrid, e dá mais atenção às atividades do clérigo na Nortúmbria. Contudo, as atividades dele fora desse reino também são importantes (Brown, 2013: 497).

Wilfrid era um nobre⁶, de Deira, nascido por volta de 633. Aos quatorze anos, um conflito com a sua madrastra o levou a sair de casa (Fraser, 2009: 266).

A rainha Eanflæd (filha do rei Edwin e casada com o rei Oswiu), tornou-se a protetora dele. Em 648, ela o encaminhou para estudar com o monge Cudda na ilha de Lindisfarne (*Vita Sancti Wilfrithi* I; Hindley, 2006: 78; Yorke, 2006: 181). Esse local era dominado pelo cristianismo de Columba, mas, foi pela via do cristianismo romano que ele acabou garantindo a sua ascensão.

Quando Wilfrid expressou o desejo de peregrinar à Roma, a rainha Eanflæd o enviou para Kent, na corte do rei Earconberht (640-664). Esse rei era casado com a princesa Emma (também conhecida como Æmma ou Ymme), possivelmente uma franca filha de Chlothar II (Wood, 2010: 16-17). Entre o ano de 653 e 657, Wilfrid peregrinou à Roma com Benedict Biscop. Provavelmente, ambos partiram com cartas de apresentação de Earconberht.

⁶ Fraser (2009: 266) argumenta que Wilfrid é descrito como nobre devido à frequência de laiaios do rei hospedando a casa de seu pai e, ao sair de casa, Wilfrid teria equipado o seu grupo com cavalos e roupas à altura de uma corte real.

Wilfrid voltou para a Nortúmbria portando uma tonsura romana, marca visual que o distinguiria dos monges de Iona. No retorno de sua primeira visita à Roma, ca. 658, ele parece ter feito contato com o rei Saxão Ocidental Cenwalh (ca. 645-672). Este último recomendou que Wilfrid introduzisse a liturgia romana ao jovem Alhfrith, filho do rei Oswiu (642-670), que atuava como sub-rei do pai em Deira (*Vita Sancti Wilfrithi*, VII). Antes do ano de 664, Alhfrith deu a Wilfrid um mosteiro em Ripon (situado entre York e o norte de Yorkshire), fundado por um grupo de monges da Abadia de Melrose, seguidores de Columba (*Vita Sancti Wilfrithi*, VIII). Wilfrid expulsou Eata, o abade daquela comunidade, alegando que ele não seguiria os costumes romanos (Kirby, 2000:88; Higham, 1997: 42). Pouco depois, Wilfrid foi ordenado sacerdote por Agilbert, então bispo de Dorchesterno (reino do Gewisse, parte de Wessex), a pedido do próprio Alhfrith (*Vita Sancti Wilfrithi*, IX, Hindley, 2006: 80).

Abels (1983: 2-9) especula que a expulsão de Eata de Ripon pode ter sido uma das razões para a realização do Sínodo de Whitby. Mas, acima disso, havia tensões devido ao dia da realização da celebração da Páscoa, pois os clérigos da Bernícia, por exemplo, adotavam a datação insular, enquanto os de Deira, o método romano, o que poderia causar discórdia entre os dois reinos que formavam a Nortúmbria. O rei pode ter visto vantagens em adotar a religiosidade romana para homogeneizar a cristandade e evitar desavenças entre os territórios conquistados. Ou seja, apesar de ter sido debatido apenas a questão da diferença do cálculo da data da Páscoa, segundo Abels, haviam preocupações políticas em torno da convocação do Sínodo de Whitby para tratar da data da Páscoa. A disparidade dos cálculos adotados, que culminavam em datas que poderiam diferir em até um mês, interferia diretamente no calendário litúrgico de toda a cristandade, pois Pentecostes, Ascensão e outros momentos, eram marcados a partir do dia da Páscoa.

Todavia, a igreja romana precisava de alguém desempenhasse uma boa performance no rito institucional. Para Brown (2013: 496), Wilfrid era o homem certo para isso, tanto devido ao seu apego visceral à normativa romana, quanto pelas ostentações de magnificência, que poderiam conferir-lhe maior autoridade. O mosteiro em Ripon, por exemplo, foi ricamente dotado. O altar da igreja dedicada a São Pedro estava coberto com um tecido roxo com ouro, local onde Wilfrid se colocava perante o povo e os reis (Stephanus, *Vita Sancti Wilfrithi*, XVII; Brown, 2013: 498).

Após a vitória da igreja romana contra os seguidores de Columba no Sínodo, Wilfrid foi nomeado arcebispo de York em 664. Para a sua consagração, ele foi enviado por Alhfrith para a vila de Compiègne, na Francia. Isso implicava no assenso, em última instância, de Chlothar III, filho de Clovis II e de Balthild. Para Wood (2010: 18), isso

denota que pode ter havido alguma vantagem para o rei merovíngio, ou, para a igreja franca, que deteve autoridade nos seus vizinhos anglo-saxões enquanto a sede de Canterbury esteve vazia.

Porém, ao retornar para a Nortúmbria, Wilfrid foi informado de que Ceadda havia se tornado bispo em seu lugar (Gautier, 2018: 369; Thacker, 2004: 476, *Vita Sancti Wilfrithi*, XII). Abels (1983: 18) acredita que, enquanto Wilfrid estava na Gália, Alhfrith encabeçou uma revolta contra o seu pai, o rei Oswiu retardou o retorno de Wilfrid e a posse deste como bispo, substituindo-o por alguém de sua confiança, já que esse clérigo apoiava o filho insurgente com aspirações separatistas.

Alguns estudiosos argumentam que, de 665 a 668, Wilfrid voltou a ser o abade de Ripon (Kirby, 2000: 88). Por volta do ano de 667, Agilbert deixou Wessex e se tornou bispo de Paris. Como membro da família Faronid, ele pertencia a um grupo de parentes cuja base de poder estava na bacia de Paris, sobretudo na região de Meaux e Jouarre, passagem de muitos viajantes da Gália para a Britannia (Wood, 2010: 19).

Em 668, o bispado de Canterbury ficou vago. Ecgberht, rei de Kent (664-673) e Oswiu, o rei da Nortúmbria, enviaram ao Papa Vitalian (657-672) o clérigo Wighard para ser consagrado arcebispo de Canterbury (CHISHOLM, 1911: 766), evidenciando, com isso, o peso do apoio dos reis aos principais cargos clericais. Com a morte de Wighard antes da posse, Theodore de Tarso foi o nome escolhido pelo Papa Vitalian para o cargo, e provavelmente aceito pelos reis em correspondências antecedentes (Wood, 2010: 16).

Com Theodore, as relações entre Roma e a Britannia atingiram um novo patamar, pois várias divergências no território, que mesclavam política e religião, passaram a ser levadas para o Papa. Além das contestações acerca das reformas e divisões das igrejas implementadas posteriormente por Theodore, os fundadores monásticos e patronos do monaquismo na Britannia buscavam privilégios para as suas fundações, sobretudo (embora não apenas), para se desvencilhar de interferências episcopais. De acordo com Wood (2010: 15), o papado, por seu lado, poderia buscar angariar o máximo de apoio contra o monotelismo de Bizâncio. Ao chegar na Britannia, Theodore depôs Ceadda, por não considerar a sua consagração válida, e atribuiu a Sé de York à Wilfrid, que passou a controlá-la, junto com Ripon (Blair, 1990: 135; Kirby, 2000: 90-93).

Em 670, a morte do rei Oswiu selou o retorno de Wilfrid ao poder. Nesse mesmo ano, ele intermediou as negociações para a devolução de Dagoberto II, um príncipe merovíngio que estava exilado na Irlanda (Kirby, 1967: 265). Além disso, trouxe tabelas da datação pascal romana, introduziu a Regra de São Bento nos mosteiros que fundou e

foi um dos primeiros bispos anglo-saxões a registrar as doações de terras e propriedades da igreja (Thacker, 2004: 480).

Em 677 ou 678, depois de uma briga com o rei Ecgfrith (rei de Deira de 664 a 670, e após, sucessor de Oswiu como rei da Nortúmbria, de 670 até 685), Wilfrid foi expulso da Nortúmbria, perdendo a sua diocese e os mosteiros que controlava no reino (Thacker, 2004: 481). Existem várias hipóteses sobre as razões dos conflitos com o rei. O estopim pode ter iniciado com o apoio de Wilfrid para que a esposa do rei Ecgfrith, a rainha Æthelthryth, entrasse para um monastério (Stenton 1971: 135); ele pessoalmente deu a ela o véu que marcava a cerimônia de entrada na Abadia de Ely. Æthelthryth doou para Wilfrid as terras que fizeram parte do dote que ela recebeu (local onde ele construiu a Abadia de Hexham), terras que Ecgfrith pretendia recuperar quando casado, o que também pode ter sido mais um motivo. Para Kirby (2000: 90), a defesa do culto do rei Oswald também contribuiu para a expulsão de Wilfrid.

Theodore de Tarso, que reivindicava autoridade para implementar reformas sobre toda a Britannia, também tinha conflitos com Wilfrid, que se considerava o legítimo detentor do controle clerical sobre a porção Norte da Britannia (Fraser, 2008: 210).

De forma que, aproveitando-se do momento conturbado de Wilfrid com o rei Ecgfrith, Theodore dividiu as grandes dioceses (inclusive as de Wilfrid) até então organizadas com um, ou, no máximo, dois bispos para cada reino ou província. Assim, ele estabeleceu novos bispados, com assentos em York, Hexham, Lindisfarne e um na região de Lindsey, que foi absorvida por Lichfield (Kirby, 1967, 49). Com o apoio do mosteiro de Whitby, ele também promoveu o culto de Gregório, o Grande, como o apóstolo dos ingleses, estabelecendo, dessa maneira, um único arcebispado com autoridade indiscutível sobre toda a igreja da gens anglorum, com Gregório como seu patrono. Essa preeminência permaneceu amplamente incontestada, até mesmo após o estabelecimento de uma Sé metropolitana em York, no ano de 735 (Thacker, 2005: 484)

O fato de o arcebispo de Canterbury poder efetuar mudanças nos bispados dos outros reinos indica a primazia do reino de Kent em matérias eclesiásticas, o que passou a ocorrer desde a missão de Agostinho. Conforme Beda (He, I, XXVII), quando Agostinho perguntou como lidar com os bispos da Gália e da Britannia, Gregório respondeu que ele não tinha autoridade sobre os bispos da Gália, mas os da Britannia estariam aos seus cuidados enquanto vivo. Em outras palavras, foi definido que Canterbury, o local onde Agostinho se estabeleceu, teria superioridade nas diretrizes cristãs na Ilha, preeminência essa transmitida aos seus sucessores.

Isso se tornou um problema quando o centro de poder migrou para a Nortúmbria, ocasionando resistência à subordinação por parte de clérigos que comandavam grandes dotações, como Wilfrid, que requeria um poder religioso proporcional ao poderio alcançado pela região do norte, o que não era reconhecido ou aceito em Kent.

Os bispos escolhidos para as novas sedes foram Eata para Hexham, Eadhæd em Lindsey e Bosa para York. Todos esses clérigos apoiaram os métodos de Columba em Whitby, ou tiveram alguma relação com os insulares. Isso incomodou Wilfrid, que, além de os considerar ilegítimos para os cargos, também criticou a alocação de pessoas não advindas da própria casa monástica (Kirby, 2000: 91 Blair, 2005: 99).

Imediatamente após a sua expulsão, Wilfrid iniciou uma saga com vários pedidos de intervenções papais, sendo um dos primeiros clérigos a desafiar os decretos régios e eclesiásticos na Britannia (Hindley, 2006: 48). A viagem para Roma foi iniciada via Frísia, passando pela Austrásia, então corte do rei Dagoberto II (cujo regaste do exílio foi auxiliado por Wilfrid), denotando, uma vez mais, o entrelaçamento da religião com a política (Wood, 2010: 22). Esse monarca ofereceu para Wilfrid um bispado em Strasbourg, o qual ele recusou (Hindley, 2006: 121). O clérigo também foi recebido pelo rei lombardo Perctarit, que tinha recentemente recuperado o reino. Isso significava que, durante as jornadas eclesiásticas, Wilfrid era acolhido como convidados dos reis (Wood, 2010: 22).

Chegando na Itália, em 679, ele reivindicou em Roma a autoridade sobre o Norte da Britannia, Irlanda, povos gaélicos e pictos (Fraser, 2008: 196; Kirby, 2000: 70-71). Agatho (Papa de 678 até 681 cf. Kelly, 2018: 115), realizou um sínodo em 679. Nessa ocasião, ele estabeleceu a restauração dos mosteiros que pertenciam a Wilfrid (*Vita Sancti Wilfrithi*, XVI; Stenton, 1971, 136) e atribuiu-lhe o poder para substituir bispos, desde que as novas dioceses criadas por Theodore fossem mantidas (Chadwick, 1995: 88).

Hilda, a abadessa de Whitby, também fez petições para Roma contra Wilfrid. Além de ser uma eclesiástica, ela também era membro da dinastia real, já que seu pai era sobrinho do rei Edwin (616-633). Segundo Wood (2010: 23), pode-se supor que o próprio rei Ecgrith se fazia, assim, representado no tribunal papal. Benedict Biscop também poderia estar em Roma nesse período, comprando livros e relíquias para a nova fundação em Wearmouth, apoiado pelo rei Ecgrith, para quem ele atuava também como agente. Biscop teve até mesmo de nomear um co-abade para o monastério de Wearmouth justamente para essas ocasiões. Ou seja, em Roma, Biscop também poderia representar

alguma oposição (a mando do rei) no caso de Wilfrid, fatos relegados ou considerados de pouca importância por Beda e outros hagiógrafos (Wood, 2010: 23).

Ao retornar para a Nortúmbria com o decreto romano em mãos, Wilfrid foi preso, sob a acusação de ter comprado aqueles documentos, e após, foi exilado pelo rei. Mesmo portando as ordens de Roma, a expulsão parece indicar que autoridade não implicava na legitimidade régia, ou seja, que os reis cumpririam os decretos eclesiásticos sem a necessidade do uso da força. Pelo contrário, a não concordância do rei implicou na expulsão de Wilfrid da Nortúmbria, ainda que ele fosse detentor de *auctoritas* na *ecclesia* e estivesse chancelado por Roma.

Logo, a maior parte dos privilégios monásticos envolviam o assenso do rei, já que as concessões papais se relacionavam com imunidade de interferência episcopal, o que poderia se chocar com os interesses ou estruturas de autoridade de um reino. Benedict Biscop conseguiu com o Papa um privilégio para Wearmouth. Diferentemente de Wilfrid, ele possuía o consentimento régio, o qual, muitas vezes, determinava a diferença entre o cumprimento ou não dos decretos papais (Wood, 2010: 24-25).

Com o estigma do “nobre no exílio”, Wilfrid passou pelos Middle Angles, Wessex, e, por fim, se refugiou em Sussex sob a proteção do rei Æthelwealh (ca. 670 - 685), para quem ele trabalhou por conversões (Brown, 2013: 497; Stenton, 1971:138). Ademais, auxiliou Erconwald, bispo de Londres, a reformar uma igreja em Sussex. Erconwald, por sua vez, intermediou a reconciliação de Wilfrid com Theodore de Tarso antes da morte deste último, que ocorreu em 690 (Yorke, 1997: 56).

Æthelwealh de Sussex morreu durante uma invasão de Cædwalla de Wessex (685 - ca. 688). Este último se converteu ao cristianismo e tornou Wilfrid o seu conselheiro (Kirby, 2000: 100; *Vita Sancti Wilfrithi*, XLII). Esse monarca confirmou a concessão de terras na área de Selsey, feita a Wilfrid por Æthelwealh, local onde foi construída a Abadia de Selsey. Além disso, Cædwalla enviou Wilfrid para a Ilha de Wight para converter os habitantes, e deu-lhe um quarto das terras de lá como um presente. Em 688, Cædwalla renunciou o trono, peregrinou à Roma para ser batizado e morreu logo após a cerimônia. A morte ocorreu possivelmente porque Cædwalla já estava gravemente ferido devidos aos confrontos em Wight (Kirby, 2000: 1000; Yorke, 1997:164).

Na Nortúmbria, após a morte de Ecgfrith, em 685, Theodore escreveu ao novo rei, Aldfrith, e à Æthelred, o rei da Mércia (o que denota que a Mércia tinha expandido o seu poder nesse período), sugerindo que um novo acordo fosse feito permitindo o retorno de Wilfrid à Nortúmbria. Aldfrith concordou, mas Wilfrid não recuperou todos

os seus bispados. Acredita-se que ele pode ter dirigido a Sé de Lindisfarne (após a morte de Cuthbert, em 687), que permaneceu separada de Hexham (Stenton, 1971: 139, Thacker, 482: 2004).

Em 691, disputas com o rei Aldfrith impeliu Wilfrid a ficar apenas com Ripon, que seria transformado em bispado. Como não houve acordo, Wilfrid foi para a Mércia (Blair, 2005: 96; Stenton, 1971: 139). Esse exílio é relacionado com uma citação incompleta de William de Malmesbury, em *Gesta pontificum Anglorum*, uma carta em latim (sem data) escrita por Aldhelm de Malmesbury aos abades de Wilfrid. Nela, Aldhelm pede aos clérigos que se lembrem do bispo exilado, que os havia “educado no amor paternal” e os exorta a não abandonar o seu superior (Ehwald, 1919: 500). Isso significava que Wilfrid era detentor de *auctoritas*, sendo uma figura respeitada não apenas entre os mosteiros que pertenciam a ele, como se vê pela carta citada acima, mas também fora deles, razão pela qual ele pode ter tido tanto apoio de outros reinos quando foi exilado da Nortúmbria.

Por volta do ano de 700, Wilfrid apelou mais uma vez à Roma, agora sob a égide do Papa Sérgio I (687-701), sobre a destituição dos locais religiosos que ele fundou. O Papa encaminhou a questão para ser discutida na Britannia. No ano de 703, o rei Aldfrith realizou uma deliberação em Austerfield, conhecida como Concílio de Aetswinapathe, que apoiou a manutenção da expulsão de Wilfrid (*Vita Sancti Wilfrithi*, XLVI; Stenton, 1971: 143). O Concílio presidido por Berhtwald, o novo arcebispo de Canterbury, determinou que Wilfrid deveria ser privado de todos os seus mosteiros, exceto Ripon, no qual ele permaneceria mas não deveria desempenhar funções episcopais. Wilfrid não concordou e fez mais uma apelação à Roma. Após, os seus opositores decidiram pela excomunhão, pois não era de interesse ter um clérigo questionando permanente a autoridade local. Para Brown (2013: 483), por mais de uma geração, a vertente cristã romana galgou degraus na Britannia, tendo os seus representantes sido cuidadosamente selecionados por reis e nobres, que sabiam exatamente o que eles queriam de uma religião estrangeira e como ela poderia auxiliá-los em termos de prestígio, casamentos e poder. Clérigos como o Wilfrid poderiam se tornar concorrentes do poderio régio. Novamente, Roma interveio, a pedido de Wilfrid, requerindo que o rei da Nortúmbria seguisse os decretos anteriores e restaurassem-lhe a sede de Ripon (Thacker, 2004: 482).

Um novo concílio não foi realizado porque Eadwulf matou o rei Aldfrith, por volta de 704, e usurpou-lhe o poder. Após algumas tentativas de aproximação, Eadwulf ordenou que Wilfrid permanecesse fora da Nortúmbria. Isso fez com que Wilfrid apoiasse uma conspiração em favor da reintegração do trono à Osred, filho de Aldfrith,

que tinha por volta de oito anos de idade naquele período. Essa movimentação provavelmente teve o apoio da abadessa de Whitby, Ælfflæd⁷ (meia irmã de Aldfrith, portanto, tia do príncipe) e Berhtfrith, o nobre tido como o responsável por derrotar e exilar Eadwulf. Uma vez isso feito, o príncipe Osred foi coroado ainda criança e Wilfrid se conclamou o pai adotivo do novo rei. A partir de então, o governo da Nortúmbria, de fato, ficou nas mãos de Wilfrid, de Berhtfrith e possivelmente de Ælfflæd (ROLLASON, 2004; Vita Sancta Wilfrithi, LX).

Durante a sua estada na Mércia, com o consentimento do rei Æthelred, Wilfrid havia atuado como bispo de Leicester até 706 (KIRBY, 2000: 120), mas, quando Osred foi declarado rei, já na qualidade de tutor do novo governante, o beato reivindicou de volta as suas antigas possessões na Nortúmbria. Em Vita Sancta Wilfrithi LX, é narrado que, no primeiro ano de Osred, Berhtwald, arcebispo de Kent, a abadessa Ælfflæd, vários bispos, abades e reis da Britannia se reuniram em um local próximo do rio Nidd (nas adjacências de Yorkshire) para considerar o caso de Wilfrid. De acordo com a hagiografia, após a deliberação entre os bispos, reis e conselheiros ali presentes, foi decidido “selar a paz” com Wilfrid e restituir-lhe, o que, segundo eles, eram dois de seus melhores mosteiros, Ripon e Hexham, com todas as suas receitas e pertences. A Sé de York não foi devolvida. Ele desempenhou funções episcopais nesses locais até a sua morte, que ocorreu por volta de 709 ou 710, com cerca de setenta e cinco anos de idade (Thacker, 2004: 474, Stephanus, Vita Sancta Wilfrithi LX).

CONCLUSÃO

A partir da trajetória de Wilfrid, foi possível sumarizar alguns aspectos da cristandade na Britannia antes e após o Sínodo de Whitby, instância institucional na qual a Igreja romana foi legitimada como autoridade una na Britannia. Para que um elemento sociocultural seja considerado legítimo, é preciso que exista um consenso coletivo que assegure a obediência a uma normativa sem a necessidade de coerção ou intimidação (Levi, 1998: 687-689). Em nível clerical, essa foi a determinação instituída pelo Sínodo de Whitby. Era suposto, portanto, que as determinações de Roma fossem acatadas na Britannia.

A partir da biografia de Wilfrid, pode-se depreender que, na prática, isso não ocorreu de forma integral. De fato, a pedido de Roma, instâncias institucionais cristãs, sínodos ou concílios, foram realizados para tratar das questões requisitadas, porém, o

⁷ Ælfflæd era abadessa de Whitby desde a morte de Hilda em 680, primeiro junto com sua mãe Eanflæd (que ingressou no monastério após a morte de Oswiu) e depois sozinha.

resultado da deliberação dependia fortemente do alvitre régio. Wilfrid, por exemplo, conseguiu manter as suas possessões de forma mais pacífica apenas quando apoiado pelo rei, ou melhor, quando ele próprio se tornou o regente de Osred e pôde fazer as suas reivindicações.

Por conseguinte, pode-se perceber que o apoio institucional da igreja romana estava longe de ser o suficiente, e os reis não estavam dispostos a manter um clérigo que desafiasse constantemente a sua autoridade (considerando que esse último termo é relacionado com convicção, confiança ou peso da pessoa, coletivo ou instituição que toma ou sanciona uma decisão cf. Pereira, 1988: 354). Devido a uma série de disputas que envolveram poder, terras e comunidades monásticas, Wilfrid foi exilado da Nortúmbria pelos reis Oswiu, Ecgrith, Alhfrith, Aldfrith e Eadwulf.

Pelas súplicas em favor da volta de Wilfrid, como visto na carta de Aldhelm, percebe-se que ele era um clérigo que deteve auctoritas sobre as suas possessões. Além disso, por vezes, também teve a chancela de Roma. Contudo, isso não foi o bastante para mantê-lo no poder. A partir disso, podemos concluir que o Sínodo de Whitby legitimou a Igreja na Britannia, desde que os clérigos estivessem subordinados às determinações dos monarcas e não disputassem com eles a autoridade em nenhum nível. Uma das possíveis razões para os primeiros exílios de Wilfrid foi o ofuscamento do rei como patrono, já que o monge viajava com uma suntuosa comitiva (Brown, 2013: 362).

Uma outra marca desse eclesiástico foi a habilidade de atrair o apoio de mulheres poderosas, e, especialmente, rainhas. A rainha Eanflæd, sua primeira protetora, apresentou-o a vários contatos importantes. Mais tarde, ele conquistou também o apoio da rainha Æthelthryth, que lhe rendeu a doação de terras para a Abadia de Hexham, e por fim, o suporte da abadessa Ælflæd, que possivelmente o apoiou na decisão de se tornar o pai adotivo do príncipe Osred, permitindo que Wilfrid passasse a controlar diretamente a Nortúmbria.

Para além da Britannia, ele fez muitos contatos e alianças também na Gália, na Frísia e na Itália. Wilfrid foi um fundador prolífico de igrejas (cuja maior parte ele não controlou até a sua morte), e um grande arrecadador de fundos, adquirindo terras e dinheiro de muitos dos reis com quem fez contato, fazendo com que se tornasse um bispo poderoso (Blair, 2005: 97), o que repercutiu na continuidade de seus trabalhos, mesmo durante os períodos de exílio. Em suma, segundo Wood (2010: 35), tentar distinguir Igreja e Estado em uma carreira como a de Wilfrid é, em última análise, um exercício infrutífero.

Em suma, por meio de alguns dos principais aspectos da biografia de Wilfrid, foi possível depreender alguns aspectos do cristianismo na Britannia do século VII. Valorizando um dos mais potentes signos da Romanitas, a Igreja, esse período da Alta Idade Média adaptou muitos aspectos cristãos em relação aos seus opositores (o cristianismo de Columba) e à necessidade de subordinação ao poderio régio.

FONTE

STEPHANUS, E. *Vita Sancti Wilfrithi*. B. Colgrave (org). Cambridge: University Press, 2007

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABELS, Richard. The Council of Whitby: A Study in Early Anglo-Saxon Politics. *Journal of British Studies*. 23 (1): 1–25, 1983.

BLAIR, John P. *The Church in Anglo-Saxon Society*. Oxford: Oxford University Press, 2005..

BLAIR, Peter Hunter. *The World of Bede*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

BROWN, Peter G. *The Rise of Western Christendom: Triumph and Diversity, A. D. 200–1000*. Tenth Anniversary Revised Edition. Oxford: John Wiley & Son, 2013.

CÂNDIDO DA SILVA, Marcelo. Entre a “Antiguidade Tardia” e a “Alta Idade Média”. *Revista do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História*, v.12, n.2-3, 2008.

CHADWICK, Henry. Theodore, the English Church, and the Monothelete Controversy. In: LAPIDGE, Michael (ed.). *Archbishop Theodore*. Cambridge Studies in Anglo-Saxon England. n. 11. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1995

CHARLES-EDWARDS, T. M. The Continuation of Bede: High-Kings of Tara and 'Bretwaldas'. In: SMYTH, Alfred P. (ed.). *Seanchas: Studies in Early Medieval Irish Archaeology, History and Literature in Honour of Francis J. Byrne*. Dublin & Portland: Four Courts Press, 2000.

CHISHOLM, Hugh (ed.). "Ecgrith". In: *Encyclopædia Britannica*. Cambridge: University Press, 1911.

COATES, Simon. The Role of Bishops in the Early Anglo-Saxon Church: A Reassessment. *History*, 81, 262, 1996.

EHWALD, Rudolf (ed.). *Aldhelmi Opera*. Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1919.

FARMER, D. H. Introduction. *The Age of Bede: Bede – Life of Cuthbert, Eddius Stephanus – Life of Wilfrid, Bede – Lives of the Abbots of Wearmouth and Jarrow, The Anonymous History of Abbot Ceolfrith with the Voyage of St Brendan*. London: Penguin Books, 1998.

FRASER, James E. *From Caledonia to Pictland: Scotland to 795*. Edinburgh. Edinburgh: University Press, 2009.

HIGHAM, N. J. *The Convert Kings: Power and Religious Affiliation in Early Anglo-Saxon England*. Manchester: University Press, 1997.

HINDLEY, Geoffrey. *A Brief History of the Anglo-Saxons: The Beginnings of the English Nation*. New York: Carroll & Graf Publishers, 2006.

KELLY, J. N. D. Walsh, Michael. *Dictionary of Popes*. Oxford: University Press, 2018.

KIRBY, D. P. *The Earliest English Kings*. New York: Routledge, 2000.

KIRBY, D. P. *The Making of Early England*. New York: Schocken Books, 1967.

RUST, L.; Castanho, G. (2017). A Igreja como passado: um prólogo historiográfico. *Veredas da História*, 10, 2, 9-21.

YORKE, Barbara. *The Conversion of Britain: Religion, Politics and Society in Britain c. 600–800*. London: Pearson/Longman, 2006.

YORKE, Barbara. *Kings and Kingdoms of Early Anglo-Saxon England*. New York: Routledge, 1997.

ROLLASON, D. Osred I (696x8–716), king of Northumbria. *Oxford Dictionary of National Biography*, 2004. Disponível em <<https://www.oxforddnb.com/view/10.1093/ref:odnb/9780198614128.001.0001/odnb-9780198614128-e-20903>>. Acesso dez. de 2020.

STENTON, F. M. *Anglo-Saxon England*. Oxford: Oxford University Press, 1971.

THACKER, Alan. Wilfrid (St Wilfrid) (c.634–709/10). *Oxford Dictionary of National Biography*. Oxford: University Press, 2004.

THACKER, Alan. England in the seventh century. In: FOURACRE, P. *The New Cambridge Medieval History*. Cambridge: University Press, 2005.

WOOD, Ian N. The continental connections of Anglo-Saxon courts from AEthelberht to Offa. In: *Le relazioni internazionali nell'alto medioevo*. Spoleto: Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2010.

DAMASCO FRAGMENTADA E A AMEAÇA CRUZADA

Maria Julia Soares Marchetto



Jaime Estevão dos Reis



Esse estudo objetiva analisar a fragmentação política de Damasco no período que antecedeu, e durante as Cruzadas, compreendendo como as rivalidades internas entre diferentes facções muçulmanas contribuíram para a vulnerabilidade da cidade frente a ameaça dos cruzados. Discutir sobre o contexto interno da cidade de Damasco, que culminou na tomada do seu território pelos estados cruzados nos primeiros decênios da Síria, é fundamental para entender as dinâmicas políticas que facilitaram a invasão. O texto busca explorar como a instabilidade política em Damasco, marcada pela disputa de poder entre os califados fatímida e abássida, os seljúcidas e outras forças locais, facilitou o avanço dos exércitos cruzados na região.

Além disso, pretende investigar as estratégias militares e diplomáticas adotadas pelos governantes muçulmanos de Damasco diante da invasão cruzada. Focar-se-á no papel de figuras como Zengi, Nur ad-Din e Saladino, que, em diferentes momentos, procuraram reagir à ameaça dos cruzados e restaurar a unidade política no Levante. O texto visa analisar como esses líderes utilizaram a fragmentação interna da cidade e as divisões sectárias para fortalecer sua resistência e reunir as facções muçulmanas sob um objetivo comum: a defesa da cidade contra os cruzados.

Por fim, o estudo pretende explorar o impacto das Cruzadas sobre a estrutura social e econômica de Damasco, cidade essencial para o comércio intercontinental no mundo islâmico. Em última instância, buscará entender como a presença cruzada alterou as rotas comerciais e afetou a economia local, além de avaliar as implicações culturais e religiosas da ocupação cristã nas cidades muçulmanas, com foco nas transformações sofridas pela cidade de Damasco e seus habitantes, tanto muçulmanos quanto judeus e cristãos.

Para isso, será utilizada como fonte a *The Damascus Chronicle of the Crusades*, uma suposta continuação da obra de Hilal b. Al-Muhassin al-Sabi. A crônica foi escrita pelo sírio Ibn Al-Qalanisi, um membro da elite árabe que, em decorrência da relação próxima com a corte egípcia, teve acesso a relatos de atividades esporádicas dos egípcios contra os cruzados. Tratando-se dos primeiros seis decênios da Primeira Cruzada, Ibn al-Qalanisi utilizou relatos orais e escritos para compor sua crônica, e tinha cuidado com a cronologia e veracidade dos eventos narrados. No entanto, o texto é considerado desafiador devido ao estilo diplomático; do vocabulário sírio específico da época; e por conter algumas corrupções textuais.

A AMBIVALENÇA DAS CRUZADAS: CONTEXTO HISTÓRICO E SOCIAL

As Cruzadas foram expedições militares organizadas principalmente pela cristandade europeia entre os séculos XI e XIII, com o objetivo inicial de conquistar Jerusalém e outras áreas consideradas sagradas na Terra Santa, então sob domínio muçulmano, em um contexto de crescente fervor religioso, incentivado pela Igreja (Tyerman, 2004). O papa Urbano II, em 1095, lançou um apelo para a Primeira Cruzada durante o Concílio de Clermont, prometendo indulgências e perdão dos pecados aos participantes; convocação amplamente aceita, de modo a explicitar o desejo de muitos europeus de servir à fé e garantir a salvação.

Além do componente religioso, as Cruzadas também estavam inseridas em uma conjuntura política e social do Ocidente. A nobreza europeia via nas Cruzadas uma oportunidade de expandir seus territórios, adquirir riquezas e prestígio (Morrisson, 2009, p.11). Para muitos camponeses, as expedições representavam uma chance de escaparem da servidão feudal e buscarem novas oportunidades. Assim, embora a retórica oficial destacasse motivos espirituais, os interesses materiais e políticos eram igualmente significativos.

De igual modo, a Igreja Católica utilizou as Cruzadas para consolidar sua autoridade (Kostick, 2008, p. 56). Em um período de fragmentação política na Europa, o Papa buscou unificar os cristãos sob sua liderança, a partir de um apelo cruzadista que também ajudou a canalizar a violência interna da Europa, na qual a rivalidade entre nobres era intensa, direcionando-a contra um inimigo comum. Tal política teve resultados variados, mas contribuiu para fortalecer temporariamente a posição do papado (Kostick, 2008, p. 290).

Do ponto de vista econômico, as Cruzadas favoreceram a revitalização do comércio europeu. Durante as expedições, houve contato com o Oriente Médio, o que reintroduziu produtos e conhecimentos que haviam sido esquecidos na Europa Ocidental. A busca por rotas comerciais e mercados também motivou algumas campanhas, demonstrando que as razões econômicas estavam entrelaçadas aos aspectos religiosos e políticos.

O período cruzado foi um momento de fortalecimento da identidade europeia em oposição ao "outro" muçulmano. Para além da dicotomia temporal do período das Cruzadas, as narrativas cruzadistas ajudaram a consolidar a ideia de uma cristandade unida, mesmo que internamente dividida, ou seja, uma elaboração simbólica que estava sob influência direta das relações entre o Ocidente e o Oriente Médio.

Já no contexto árabe, as Cruzadas foram vistas como uma série de invasões de povos estrangeiros e infiéis, chamados franj, a territórios islâmicos sagrados (Maalouf, 1994). A Terra Santa, incluindo Jerusalém, tinha um significado profundo para os muçulmanos, sendo um local venerado por sua ligação com profetas importantes no Islã, como Abraão e Maomé. A captura de Jerusalém pelos cruzados em 1099 durante a Primeira Cruzada foi um choque cultural e político, marcado por massacres que afetaram tanto os muçulmanos quanto os judeus, deixando cicatrizes na memória da região.

Inicialmente, o mundo islâmico estava politicamente fragmentado, o que facilitou o avanço cruzado. Segundo Al-Qalanisi (1932), governos locais, como os fatímidas no Egito e os seljúcidas na Síria, enfrentavam rivalidades internas e externas que dificultavam uma resposta unificada. Essa desunião, no entanto, foi superada gradualmente com a ascensão de líderes carismáticos como Nur ad-Din e Saladino, que conseguiram organizar contra-ataques, culminando na retomada de Jerusalém em 1187.

Religiosamente, as Cruzadas eram vistas como uma ameaça ao domínio islâmico e à proteção dos lugares sagrados do Islã. A jihad, ou esforço sagrado, foi convocada como uma resposta a essa invasão cristã (Maalouf, 1994, p. 14). Para os muçulmanos, a defesa de seus territórios não era apenas uma obrigação política, mas também um dever religioso. Para além disso, do ponto de vista cultural, a partir das Cruzadas, embora a tensão violenta estivesse evidentemente presente, o contato com os cruzados trouxe trocas tecnológicas e comerciais que beneficiaram ambos os lados. Dessa forma, as cidades árabes, como Damasco e Cairo, continuaram a florescer como centros de cultura e comércio, muitas vezes absorvendo influências estrangeiras enquanto mantinham suas tradições.

DAMASCO: O GRANDE CENTRO DA SÍRIA

Durante a Idade Média, Damasco destacou-se como um dos centros comerciais mais importantes do mundo islâmico, ocupando uma posição estratégica nas rotas de comércio que conectavam o Oriente à Europa e ao Norte da África. Sua localização ao longo da Rota da Seda, que ligava a Ásia Central ao Mediterrâneo, permitiu que a cidade se tornasse um ponto de convergência de mercadores de diversas regiões, tornando-se um entreposto para o intercâmbio de mercadorias, ideias e culturas (Maalouf, 1994). A estrutura comercial de Damasco era organizada em suqs (mercados) movimentados, com cada área do mercado dedicada a tipos específicos de produtos, como tecidos, metais, especiarias, joias e artesanato, um formato que permitia aos comerciantes de diferentes

origens que trocassem bens, criando um ambiente cosmopolita (Maalouf, 1994, p. 86-87).

Os produtos que circulavam por Damasco eram amplamente valorizados, e a cidade ficou especialmente famosa pela produção de aço damasco, utilizado na fabricação de espadas de alta qualidade, e pela sua seda, que era considerada uma das melhores do mundo. Além disso, a cidade era um grande centro de comércio de especiarias, perfumes e vidro, que eram amplamente exportados para o Ocidente e outras regiões do mundo islâmico. A sofisticação das mercadorias damascenas atraiu tanto comerciantes muçulmanos quanto europeus, que se viam fascinados pela qualidade e variedade dos produtos locais.

Damasco não era apenas um centro comercial, mas também um ponto de convergência religiosa e cultural, com uma vasta significância para o Islã. A presença da Mesquita dos Omíadas, um dos maiores símbolos do poder islâmico na região, tornou a cidade um local de peregrinação, além de um centro de aprendizado e espiritualidade (Kennedy, 2016, p. 90). A integração entre a vida econômica e religiosa era visível na própria organização da cidade, onde as atividades comerciais estavam intimamente ligadas aos espaços de culto. A mesquita atraía não apenas muçulmanos locais, mas também viajantes de todas as partes do mundo islâmico, que, ao chegar à cidade para orações e peregrinações, naturalmente se envolviam nas trocas comerciais (Kennedy, 2016, p. 104).

Durante o período das Cruzadas, Damasco viveu um momento de tensão, já que o comércio da cidade era diretamente afetado pelas tensões políticas e militares entre o Ocidente cristão e o Oriente islâmico:

Alepo, Damasco e Jerusalém desempenharam um papel estratégico fundamental como uma zona de amortecimento, protegendo tanto seus lucrativos centros comerciais no litoral quanto o próprio Egito contra incursões por terra (Wilson, 2023, p. 72).⁸

A cidade, que era parte do território muçulmano sob domínio dos aiúbidas, viu seu papel como centro comercial se consolidar ainda mais à medida que resistia às tentativas de invasão dos cruzados. Apesar das ameaças externas, as rotas comerciais continuaram a ser operadas, e mercadores europeus muitas vezes precisavam atravessar as linhas de conflito para acessar os produtos orientais, estabelecendo uma relação de troca indireta entre as duas culturas. Embora o comércio tivesse sido prejudicado em

⁸ No original: “Aleppo, Damascus and Jerusalem played a key strategic role as a buffer zone, which protected both their lucrative commercial hubs on the coastline, and Egypt itself, from overland incursions” (Wilson, 2023, p. 72).

alguns momentos, as trocas comerciais e culturais continuaram a prosperar, mesmo que de forma mais limitada (Hillenbrand, 1999, p. 74.)

Politicamente, as Cruzadas serviram para reforçar a legitimidade de líderes muçulmanos que assumiram a causa da resistência (Maalouf, 1994, p. 224). Saladino, por exemplo, é lembrado tanto por seu papel militar quanto por sua generosidade e sabedoria. Sua figura exemplifica a habilidade do mundo islâmico em responder à crise com diplomacia e força militar.

A FRAGMENTAÇÃO POLÍTICA DE DAMASCO E A AMEAÇA CRUZADA

Antes da invasão dos Cruzados no século XI, a Síria e, em particular, Damasco, estavam em um contexto marcado por instabilidade política e rivalidades internas. A cidade vivia o ápice da fragmentação do poder, ocasionada por rivalidades locais. Forças distintas, como o Califado Fatímida, os príncipes seljúcidas, tribos árabes locais e os emires militares, disputavam a liderança política, militar e religiosa, conforme a fonte *The Damascus Chronicle of the Crusades*, redigida por Ibn Al-Qalanisi:

A complexidade da situação política na Síria no final do século XI e durante as primeiras décadas do século XII, uma complexidade que beirava quase a anarquia, é um elemento de suma importância na história das Cruzadas. Não só tornou a tarefa dos invasores muito menos formidável do que teria sido alguns anos antes, mas também contribuiu grandemente para a aquiescência dos príncipes sírios no estabelecimento dos estados cruzados, uma vez que as divisões políticas resultantes seguiram todas as linhas tradicionais (Al-Qalanisi, 1932, p. 14).⁹

O Califado Abássida, governado a partir de Bagdá, estava em declínio após séculos de centralização. A autoridade do califado havia enfraquecido, e muitos territórios sob sua bandeira tornaram-se autônomos. Nesse contexto, os seljúcidas, um povo turco convertido ao Islã sunita, ascenderam no século XI, conquistando vastos territórios, incluindo a Pérsia e partes do Levante (Wilson, 2023, p. 36).

Em 1071, os seljúcidas consolidaram seu poder ao derrotar o Império Bizantino na Batalha de Manzikert, estabelecendo domínio sobre a Anatólia e reforçando o controle de Jerusalém (Shoup, 2018, p. 50). Sob controle islâmico desde 638, essa era uma cidade de importância religiosa para muçulmanos, cristãos e judeus. Sua posse era

⁹ No original: “The complexity of the political situation in Syria at the end of the eleventh century and during the early decades of the twelfth, a complexity verging almost upon anarchy, is an element of the first importance in the history of the Crusades. Not only did it render the task of the invaders much less formidable than it would have been a few years earlier, but it also contributed greatly to the acquiescence of the Syrian princes in the establishment of the Crusading states, since the resulting political divisions followed on the whole traditional lines” (Al-Qalanisi, 1932, p. 14).

frequentemente objeto de disputas políticas e religiosas, tornando-a um ponto de tensão que culminaria nas Cruzadas.

Embora o mundo árabe fosse um polo de comércio intercontinental, conectando o Mediterrâneo, a Ásia e a África, a fragmentação política continuava a enfraquecer o mundo islâmico no período que antecedeu as Cruzadas. A rivalidade entre os fatímidas, que governavam o Egito sob o Islã xiita, e os seljúcidas, sunitas que controlavam vastas áreas do Levante, dificultava qualquer tentativa de unidade entre os muçulmanos.

Ao saber disso Boemundo voltou para Antioquia e tendo reunido suas forças, marchou contra o exército muçulmano. Mas Deus Altíssimo socorreu os muçulmanos contra ele, e eles mataram um grande anfitrião de seu partido e ele próprio foi levado cativo junto com alguns de seus companheiros (Al-Qalanisi, 1932, p. 50).¹⁰

Tamanha divisão interna proporcionou uma vantagem estratégica para os cruzados, que enfrentaram pouca resistência coordenada no início de suas campanhas. Em 1094, uma crise sucessória agravou ainda mais a fragilidade dos fatímidas, enquanto os seljúcidas também lidavam com tensões internas e dissidências entre seus governantes, enfraquecendo sua capacidade de reação frente à ameaça externa (Wilson, 2023, p. 78).

Sob esta visão, Damasco estava constantemente exposta a tais disputas pelo poder devido à sua posição geográfica e importância comercial. As denominadas forças distintas possuíam diferentes interesses e estratégias para dominar a cidade, resultando em um cenário de conflitos frequentes por parte da população e das lideranças locais.

Durante o domínio fatímida, Damasco era uma peça fundamental em sua rede de influência xiita no Levante, mas enfrentava resistência de governadores locais sunitas, que muitas vezes negociavam com forças externas para garantir maior autonomia. Os fatímidas, apesar de sua organização, tinham dificuldades em manter um controle sobre a cidade, pois a presença de tribos árabes e a rivalidade com os seljúcidas enfraqueciam sua autoridade, uma instabilidade que criou um ambiente propício para a ascensão de novas lideranças militares locais (Khaldun, 1967, p. 184).

Os príncipes seljúcidas, por sua vez, tentaram consolidar sua hegemonia sobre Damasco a partir do final do século XI, explorando a estrutura administrativa deixada pelos fatímidas, mas adaptando-a a um governo mais descentralizado (Blair; Bloom, 2002, P. 94-96). Seu domínio não foi homogêneo, pois tribos árabes e emires militares

¹⁰ No original: “On learning of this, Bohemond returned to Antioch, and having collected his forces, marched against the Muslim army. But God Most High succoured the Muslims against him, and they killed a great host of his party and he himself was taken captive together with a few of his companions” (Al-Qalanisi, 1932, p. 50).

frequentemente se rebelavam, forçando os seljúcidas a manter um aparato militar dentro da cidade. O controle sobre fortalezas e rotas comerciais era essencial para evitar revoltas e consolidar sua presença.

Além das disputas internas, a ameaça das Cruzadas impôs um novo desafio à cidade. Com a chegada dos exércitos cristãos no século XII, Damasco teve de reforçar sua estrutura defensiva e reorganizar sua administração militar. A resistência local, inicialmente fragmentada, foi gradativamente centralizada por líderes muçulmanos que percebiam a necessidade de cooperação diante do inimigo comum. Foi nesse contexto que o modelo *aiúbida* de defesa territorial se fortaleceu: a resistência *aiúbida*, principalmente sob Saladino, incorporou estratégias militares que tinham como base a organização administrativa do *Askar* e do *Iqtā*. O sistema de *Askar* consistia na formação de tropas treinadas e mantidas pelo Estado, a disciplinadas e preparadas para enfrentar incursões cruzadas. Paralelamente, o sistema de *Iqtā* distribuía terras a líderes militares, em troca de sua lealdade e fornecendo recursos para a defesa da cidade.

Este exército permanente de guardas montados era denominado 'askar [...]. Os principais emires [...] exigiam grandes somas para a manutenção de suas tropas privadas [...]. Este é um 'feudo' (*iqtā*) no sentido islâmico (Al-Qalanisi, 1932, p. 33-34).

A resposta inicial à Primeira Cruzada foi fragmentada, refletindo as divisões internas do mundo islâmico. Contudo, ao longo do tempo, líderes visionários começaram a organizar esforços coordenados para recuperar os territórios perdidos. Zengi, governante de Mossul e Alepo, foi o primeiro a lançar uma ofensiva significativa, tomando Edessa em 1144, o que marcou o início de uma reação muçulmana consistente. Seu sucessor, Nur ad-Din, continuou a consolidar o poder muçulmano, unindo partes da Síria e do Egito (Maalouf, 1994, p. 139). Tal movimento culminou no comando de Saladino, que, após unir Egito e Síria, liderou uma campanha decisiva contra os cruzados. Segundo Maalouf (1994), em 1187, após a vitória esmagadora na Batalha de Hattin, Saladino retomou Jerusalém, um marco na reconquista islâmica e na resistência aos reinos cruzados.

Damasco passou a contar com fortificações, com destaque para muralhas reforçadas e a construção de bastiões em pontos estratégicos, estruturas essenciais para proteger a cidade de ataques vindos do Reino de Jerusalém e outros territórios ocupados pelos cruzados (Wilson, 2023, p. 192). Além disso, a mobilidade militar se tornou uma prioridade, com tropas treinadas para agir rapidamente em caso de cerco. A proximidade temporal dos efeitos das Cruzadas na Síria fez com que Damasco se tornasse um centro de planejamento militar e diplomático, levando a cidade a servir como ponto de encontro

para negociações entre líderes muçulmanos e também como base para ofensivas contra os estados cruzados (Hillenbrand, 1999, p. 413). A experiência acumulada nos conflitos contra os fatímidas e seljúcidas foi o que deu a Damasco maior confiança na batalha contra os inimigos cristãos.

A luta contra os cruzados também trouxe ao cenário uma unificação parcial entre as facções muçulmanas, frequentemente divididas por rivalidades sectárias e políticas, como ilustra Ibn Al-Qalanisi:

Quando Zahir al-Din Atabek chegou a Aleppo para unir forças com Najm al-Din, de acordo com o plano arranjado entre eles, ao término do período especificado em suas deliberações, ele encontrou os turcomanos já reunidos ali de todos os quadrantes e todas as direções, em vasto número e força manifesta, como leões buscando suas presas e gerfalcões pairando sobre suas vítimas (Al-Qalanisi, 1932, p. 159).¹¹

Assim, sob Saladino, a causa islâmica se tornou um fator de mobilização, transcendendo diferenças locais e sectárias, como as entre xiitas e sunitas. Esse espírito de unidade foi continuado pelos mamelucos, que, após a morte de Saladino, assumiram a liderança na defesa do mundo islâmico, expulsando os cruzados de seus últimos redutos no Oriente Médio em 1291, com a conquista de Acre (Al-Qalanisi, 1932). Embora a unificação nunca tenha sido completa, a resistência às Cruzadas demonstrou a capacidade dos líderes muçulmanos de controlar as divisões internas e organizar estratégias para defender suas terras e preservar a herança do Islã.

Wilson (2023) afirma que, nos territórios conquistados pelos cruzados, foram impostas novas hierarquias religiosas e sociais. Governantes muçulmanos foram substituídos por senhores cristãos, que reestruturaram o poder político local para favorecer os colonos e cavaleiros europeus. Apesar disso, as populações locais, compostas por muçulmanos, judeus e cristãos orientais, frequentemente foram mantidas sob tributação. Ainda assim, a convivência forçada era economicamente interessante ao comércio no âmbito das trocas.

No lado islâmico, a invasão cruzada provocou uma intensificação do conceito de jihad, que ganhou força como uma resposta ideológica e espiritual à ocupação dos territórios muçulmanos (Maalouf, 1994, p. 84). A jihad foi mobilizada tanto por líderes quanto por comunidades para unir o mundo islâmico em torno da resistência, de modo a inspirar as massas, legitimar as ações militares e atrair combatentes voluntários para

¹¹ No original: “When Zahir al-Din Atabek arrived at Aleppo to join forces with Najm al-Din, according to the plan arranged between them, at the expiration of the period specified in their deliberations, he found the Turkmens already assembled thither from every quarter¹ and every direction, in vast numbers and manifest strength, as lions seeking their prey and gerfalcons hovering over their victims” (Al-Qalanisi, 1932, p. 159).

lutar em defesa do Islã. Grandes figuras supracitadas, como Zengi, Nur ad-Din e Saladino, usaram a jihad como instrumento político e religioso para consolidar poder e resistir ao avanço cruzado.

Apesar das devastações causadas pelas Cruzadas, cidades importantes como Damasco, Bagdá e Cairo se mantiveram como centros econômicos, culturais e políticos. A guerra causou danos significativos a áreas agrícolas e urbanas, exigindo esforços contínuos de reconstrução. Contudo, essas cidades permaneceram em um movimento de resistência, liderando a recuperação econômica e continuando a atrair mercadores, estudiosos e artesãos (Shoup, 2018). A prosperidade dessas cidades garantiu que o mundo islâmico se mantivesse diligente, mesmo em meio a ameaça cruzada.

CONCLUSÃO

A partir do exposto, pode-se observar que as Cruzadas deixaram uma herança de conflitos entre o Ocidente cristão e o Oriente islâmico, marcados por violência, destruição e ressentimentos mútuos. Para os europeus, as expedições revelaram tanto o desejo de expansão territorial quanto a busca por hegemonia religiosa, frequentemente à custa de massacres e opressões. A tomada de Jerusalém em 1099 é emblemática nesse contexto, marcada por massacres indiscriminados que causaram traumas e consolidaram uma imagem de brutalidade associada aos cruzados.

No mundo árabe, as Cruzadas foram percebidas como invasões agressivas por povos estrangeiros que ameaçavam sua soberania territorial e religiosa. A fragmentação política inicial no Islã facilitou os avanços cruzados, mas também expôs as rivalidades internas que enfraqueciam a resistência muçulmana. A jihad emergiu como uma resposta ideológica e militar a essas invasões, unificando parcialmente os muçulmanos contra o inimigo comum, mas sem eliminar as divisões internas que continuaram a desafiar a coesão política da região.

O impacto das Cruzadas foi devastador para as populações locais e as estruturas econômicas e sociais das áreas afetadas. Cidades inteiras foram saqueadas, comunidades foram deslocadas e os territórios foram reorganizados sob novas hierarquias impostas pelos cruzados. O período, longe de ser um momento de progresso ou intercâmbio benéfico, foi essencialmente caracterizado por um ciclo de guerras, destruições e tentativas de dominação, cujas consequências reverberaram por séculos nas relações entre Oriente e Ocidente.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AL-QALANISI, I. The Damascus Chronicle of the Crusades. London: Editora Luzac & Co., 1932.

ALATAS, A.; MAJDIN, M. F. M. Muslim Disunity and Lost in the First Crusade. International Journal of Islamic and Civilizational Studies, ano 2022, v. 02, p. 19-28, 30 jun. 2022.

BLOOM, J.; BLAIR, S. Islam: a thousand years of faith and power. New Haven and London: Yale University Press, 2002. 268 p. HILLENBRAND, C. El mundo islámico: historia y cultura desde sus orígenes hasta la actualidad. Madrid: Ediciones Akal, 2005.

HILLENBRAND, C. The Crusades: islamic perspectives. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999. KHALDUN, Ibn. The Muqaddimah: an introduction to history: the classic islamic history of the world. Princeton: Princeton University Press, 1967.

KENNEDY, H. The Prophet and the Age of the Caliphates: the Islamic near East from the sixth to the eleventh century. 3. ed. London and New York: Routledge, 2016.

KOSTICK, C. The Social Structure of the First Crusade. Londres & Boston: Editora Brill, 2008.

MAALOUF, Amin. As Cruzadas Vistas pelos Árabes. 4. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1994.

SHOUP, J. A. The History of Syria. California: Greenwood, 2018.

TYERMAN, C. Pequena História das Cruzadas. 1. ed. rev. Lisboa: Tinta-Da-China, 2008. 239 p.

GOLIARDOS: EXPRESSÃO CULTURAL E SUBVERSÃO EM CARMINA BURANA

Giovanna Isadora Ferreira Cícero



Jaime Estevão dos Reis



Neste capítulo, discutimos o papel dos goliardos, intelectuais que prosperaram durante os séculos XI e XIII no ambiente citadino medieval. Considerando que a Cristandade passou por intensas transformações políticas, econômicas, sociais e culturais impulsionadas pelo renascimento das cidades, o contexto urbano favoreceu uma maior circulação de pessoas (Ribas, 2017). Consequentemente, surgiram novas dinâmicas sociais que se afastavam do modelo teórico da sociedade das três ordens (oratores, bellatores e laboratores). Dentre essas novas figuras, destacavam-se os goliardos.

Diante desses aspectos, o objetivo será demonstrar como as composições goliárdicas subverteram a ordem social prezada pela Igreja. Para isso, serão discutidos o contexto histórico e social desses clérigos, buscando evidenciar a influência do renascimento das cidades e do renascimento intelectual no surgimento desses boêmios. Em seguida, será abordado como esses universitários itinerantes se tornaram transgressores da ordem e marginalizados. Nesse ponto, serão discutidos seu estilo de vida e o caos que esses indivíduos trouxeram para a organização social idealizada pela igreja, o que acabou levando à sua própria extinção. Por fim, a discussão trará a música como ferramenta de subversão, abordando de que maneira os jovens vagantes a utilizavam para questionar os valores religiosos, sociais e culturais que sustentavam a ordem tripartida da sociedade medieval.

A análise será pautada nas canções imortalizadas em *Carmina Burana*, manuscrito do século XIII composto de compilações de poesias goliárdicas, repletas de neumas, o que evidencia tratar-se de um cancioneiro. Portanto, a leitura das composições torna possível acessar o pensamento e a visão desses intelectuais sobre a sociedade em um momento em que o renascimento intelectual estimulou esses estudantes, a partir da lógica, a contestarem a ordem e a autoridade estabelecidas pela Igreja.

CONTEXTO HISTÓRICO E SOCIAL

Durante a Idade Média, os estudantes iniciavam sua aprendizagem nas escolas catedralícias submetidas a jurisdições eclesiásticas (Le Goff, 2006). No entanto, com o renascimento intelectual e o surgimento das universidades, o título de clérigo dado aos estudantes se perpetuou pelo fato de serem letrados, mesmo que grande parte dos integrantes não tivessem a pretensão de integrar posteriormente o clero. Portanto, nesse momento de laicização do ensino motivado pela busca do conhecimento e da técnica, as universidades surgem em conjunto com as corporações de ofício, com a seguinte proposta:

A proposta é que as universidades atuem como um filtro de fiabilidade do conhecimento, que vai de encontro com a necessidade da própria Igreja de estabelecer uma ortodoxia consolidada; para tanto, há a preocupação para que se produza um conhecimento que não vá de encontro com os dogmas da Igreja, e que ao mesmo tempo seja baseado na racionalidade aprendida dos textos antigos (Ribas, 2017, p. 115-116).

Ou seja, o renascimento intelectual é nitidamente marcado pela redescoberta de pensadores da Antiguidade. Segundo Jacques Le Goff (2006), muitos desses autores foram reintroduzidos no Ocidente através do trabalho de tradutores localizados em centros culturais como Toledo e Salerno, onde traduziam manuscritos do árabe para o latim, já que o conhecimento do grego havia sido perdido no Ocidente. Os antigos influenciaram o ensino medieval a adotar as “artes liberais”, constituídas pelo trivium (gramática, retórica e lógica) e pelo quadrivium (aritmética, geometria, astronomia e música). Todavia, é possível observar nas conservadas poesias goliárdicas, a influência dos clássicos, uma vez que são mencionados com certa frequência.

Neste contexto, a Igreja — instituição que até então era responsável pela educação, nas escolas monásticas ou nas escolas catedralícias — não contribuía financeiramente com as universidades. Essas novas instituições eram alimentadas pela burguesia, e os mestres eram pagos pelos próprios alunos (Ribas, 2017). Devido as condições financeiras, era comum que algumas universidades não possuíssem um espaço físico — especialmente até o século XII, antes de se tornarem entidades corporativas — levando os estudantes a vagar de cidade em cidade em busca de seus mestres (Hamel, 2018).

Dessa forma, os discentes menos abastados ou sem um mecenas para arcar com seus gastos, precisavam encontrar alguma forma de garantir o próprio sustento. Nessas circunstâncias, as tabernas medievais se apresentaram como o local perfeito, pois tratava-se de um ambiente que recebe viajantes e onde é possível saciar as mais primitivas ânsias do ser humano: a fome, a sede, e até mesmo o sono (Campos, 2013). Mas, além disso, é um local propício para encontrar companhias e obter diversos tipos de diversão, como os jogos ou a bebedeira. Portanto, em meio a uma bebida ou outra, os goliardos se aproveitavam de seus conhecimentos musicais nutridos pelo quadrivium como maneira de divertir as mais diversas camadas sociais que frequentavam as tabernas como forma de obter doações.

SUBVERSÃO À ORDEM FEUDAL

Nos séculos XI-XIII, a Cristandade passou por uma série de transformações políticas, econômicas, sociais e culturais (Ribas, 2017). Comumente, é atribuído ao

mercador o papel de desestabilizador da sociedade tripartida. Porém, no seio dessa efervescência, surgem outras figuras transgressoras que não se enquadram e nem se sujeitam às ordens, como os goliardos. Com seu estilo de vida boêmio, representavam uma ameaça simbólica à rigidez das estruturas feudais, desafiando normas e valores, vivendo às margens da sociedade.

O esquema tripartido medieval, dividido entre oradores, bellatores e laboratores (os que oram, os que lutam e os que trabalham), remonta ao século IX e fundamenta-se no conceito de ordem, um termo religioso. Segundo Le Goff (1995, p. 15), essa ideia tinha como objetivo "sacralizar essa estrutura social, de fazer dela uma realidade objectiva e eterna criada e desejada por Deus e de impossibilitar a revolução social". Em outras palavras, essa concepção refletia o desejo da Igreja de consolidar seu controle sobre uma sociedade funcional e interdependente, onde o papel de cada grupo era legitimado como parte de um plano divino. Contudo, a partir do século XII, o termo ordem começou a ser substituído por estado, indicando um processo de laicização na visão da sociedade. Essa mudança conceitual simbolizava o início da transição para um modelo social mais centrado nas condições socioprofissionais, deixando de ser estritamente divina e se tornando mais humana.

Em meio a essa mudança, os goliardos se destacam enquanto clérigos vagantes, deslocando-se de cidade em cidade, de taberna em taberna, cantando suas composições satíricas, em que a crítica reina sobre “todos os representantes da ordem da Alta Idade Média: o eclesiástico, o nobre, até mesmo o camponês” (Le Goff, 2006, p. 52).

Devido ao cunho de suas composições, suas canções não tardaram muito para começar a incomodar a Igreja, tornando-se pautas de discussão nos concílios:

Ora, eles foram sistematicamente condenados e excluídos: o Concílio de Trêves, em 1227, proibiu-os de cantar na missa; o de Château-Gautier, em 1231, ordena que eles tenham a cabeça raspada; o de Salzburgo, em 1291, acusa-os de perturbar a ordem pública; os estatutos sinodais de Rodez condenam os padres que caem na devassidão ou na histrionice. No fim do século XIII, eles acabam desaparecendo. (Minois, 2003, p.130).

Além disso, como consequência, também perderam seu espaço nas universidades:

As perseguições e as condenações os atingiram, suas próprias tendências a uma crítica puramente destrutiva não lhes permitiram achar seu lugar no canteiro universitário, do qual desertavam às vezes para aproveitar ocasiões de vida fácil ou abandonar-se à vagabundagem. Também foram prejudicados pela fixação do movimento intelectual em centros organizados: as Universidades, afinal, fizeram desaparecer essa raça de errantes” (Le Goff, 2006, p. 58-59).

Contudo, é possível observar que, mesmo à margem da sociedade medieval, os goliardos encontraram seu espaço de contestação das estruturas vigentes, acatando aos

anseios de seu espírito jovial. Seu comportamento boêmio, suas composições satíricas e suas críticas expuseram as tensões de uma sociedade que já não conseguia sustentar a rigidez de suas divisões tripartidas, expressando através de sua arte e intelectualidade as hipocrisias e os abusos que moldavam essa sociedade.

A MÚSICA COMO FERRAMENTA DE SUBVERSÃO

Os goliardos utilizavam a música como uma ferramenta para expor seus descontentamentos, desafiando a moralidade e as estruturas de poder da Idade Média. Como apontado por Sebastião Campos (2015), em sua posição de letrados, esses clérigos possuíam conhecimento profundo tanto da cultura greco-latina quanto da eclesiástica, sendo observado em suas composições elementos eruditos com traços populares, criando um estilo que transitava entre o mundo acadêmico e as tabernas medievais.

Esse trânsito fica ainda mais evidente quando levado em consideração que, para além das tabernas, a música desses clérigos vagantes também circulava em ambientes universitários, e em cortes episcopais ou civis. Isso se dá pela inserção dos elementos cultos mencionados em suas obras e o próprio uso do latim como linguagem que apenas eram compreendidos pelo público escolar e membros da elite civil ou eclesiástica (Cartelle, 2017).

No caso do manuscrito *Carmina Burana*, uma das mais notáveis coletâneas goliárdicas, encontramos cerca de 350 canções anônimas que abordam temas profanos com ironia, sarcasmo e irreverência. Muitas dessas composições, como as relacionadas à sorte ou à sensualidade, utilizam símbolos religiosos de forma profana. A maioria dos escritos está em latim, mas não se limitam a ele, pois há fragmentos em médio-alto alemão e francês antigo. A vulgarização dos poemas se deu a partir do público que esses poetas buscavam alcançar, visto que o latim era uma língua restrita e, por se tratar de canções transmitidas oralmente, a adaptação às línguas mais populares tornava sua propagação e engajamento mais fácil (Ribas, 2018). Portanto, o uso das línguas vernáculas ampliava ainda mais o alcance de suas composições, adaptando-se ao público das tabernas e tornando-as acessíveis às diferentes camadas sociais.

Em sua essência, as canções dos errantes celebravam três temas principais: o amor, o vinho e o jogo. O amor, frequentemente associado ao florescimento da primavera, reflete os anseios e impulsos da juventude. No entanto, a abordagem dos goliardos sobre o amor era marcadamente carnal e lasciva, contrastando diretamente com o ideal cristão de pureza e castidade.

Nas canções tabernárias, encontramos o vinho e o jogo como elementos centrais, como observado no poema Quando na taberna estamos:

Se não bebem, jogam dados,
ou cometem outros pecados.
Vários devem, ao jogar,
sua roupa empenhar:
ficarão bem trajados
ou com trapos camuflados,
ninguém aqui teme a morte,
todos, bebendo, tentam a sorte
(CB 196, p. 101).¹²

Portanto, o vinho, frequentemente relacionado à figura de Baco, era exaltado em versos que descrevem banquetes e bebedeiras, sendo associado ao prazer terreno e ao pecado da gula. O jogo, por sua vez, representava tanto o entretenimento quanto a inconstância da vida.

Outrossim, a inconstância é também representada pela figura da roda da fortuna, um símbolo que reflete a imprevisibilidade do destino. No poema A fortuna a muitos fere, encontramos a seguinte reflexão:

A roda da fortuna gira,
caí eu, rebaixado,
outro pro alto ela tira
vejo-o exaltado;
torna um rei, ali em cima,
já cai do pedestal!
dele prepara a ruína
Hécuba, a infernal
(CB 16, p. 33).¹³

Cabe dizer que, durante a Idade Média, a roda da fortuna tornou-se um ícone popular na literatura e na arte, incorporada ao pensamento cristão como uma representação da transitoriedade da vida e da instabilidade dos bens terrenos. No entanto, sua origem remonta à deusa Fortuna da cultura clássica, a personificação da sorte. Ademais, as menções à Hécuba e à Fortuna demonstram o conhecimento dos clássicos.

Grosso modo, a música desses menestréis subvertia a estrutura social tripartida da sociedade medieval. Dentre as canções, os oradores eram frequentemente o principal alvo das críticas, como evidenciado na canção Diga cristã verdade, onde a ostentação do alto clero é questionada:

¹² No original: “Quidam ludunt, quidam bibunt/ quidam indiscrete vivunt/ Sed in ludo qui morantur/ ex his quidam denudantur/ quidam ibi vestiuntur/ quidem saccis induuntur/ Ibi nullus timet mortem/ sed pro Baccho mittunt sortem” (CB 196, p. 100). Todas as traduções dos poemas citadas neste texto são de autoria de Maurice van Wonsel. Conferir: CARMINA BURANA: Canções de Beuren. Tradução: Maurice van Wonsel. São Paulo: Ars Poetica, 1994.

¹³ No original: “Fortuna rota volvitur:/ descendo minoratus:/ alter in altum tollitur:/ nimis exultatus/ rex sedet in vertice –/ caveat ruinam!/ Nam sub axe legimus/ Hecubam reginam” (CB 16, p. 32).

Diga, cristã verdade,
fale, cara raridade,
fale rara Caridade,
onde fica sua mansão?
(CB 131, p. 61).¹⁴

Ademais, são atacadas a simonia, a corrupção, as contradições entre os ideais religiosos pregados pela Igreja e as práticas de seus representantes.

A forma mais comumente empregada pelos goliardos para suas críticas era o sarcasmo, pois

só o sarcasmo tem alguma eficácia para se contrapor, como estado de espírito, às injunções do autoritarismo dos governos, da incompetência dos governantes ou da corrupção administrativa, portanto, ele está relacionado à desilusão ou inconformação com o modelo vigente (Freitas, 2008, p.5).

Além disso, ao adaptar melodias sacras para letras profanas e ao utilizar o latim – a língua oficial da Igreja – em contextos irreverentes, os goliardos desafiavam a autoridade espiritual dos oradores, rompendo com a seriedade associada ao clero.

Quanto aos bellatores, estes eram ridicularizados principalmente por meio da desconstrução dos ideais cavaleirescos. Isso ocorre porque, enquanto a nobreza promovia o amor cortês como um ideal sublime e moral, associado à devoção e respeito, os goliardos celebravam o amor carnal e hedonista, colocando-se como rivais na conquista amorosa, como pode ser visto na canção A primavera já ostenta:

Preferem as moças exigentes
noivos com cultura;
elas detestam pretendentes
carentes de tonsura
(CB 138, p. 67).¹⁵

Além disso, o foco dos goliardos em prazeres mundanos contrastava diretamente com a retórica heroica da nobreza, trazendo à tona o lado terreno da existência em oposição ao idealismo cavaleiresco.

Por fim, as tabernas, espaço frequente de atuação dos goliardos, funcionavam como um local de diversão e descanso em que nobres menores, clérigos, viajantes e trabalhadores podiam se reunir e compartilhar as mesmas canções, criando um ambiente de interação, possibilitando, assim, contestação que desafiava a rígida hierarquia da sociedade feudal. Ao reunir pessoas de diferentes estados em torno da música, os goliardos contribuíam para a subversão da ordem estabelecida, tanto no plano cultural quanto social.

¹⁴ No original: “Dic, Christi veritas,/ dic, cara raritas,/ dic, rara Caritas:/ ubi nunc habitas?” (CB 131, p. 60).

¹⁵ No original: “Litteratos convocat/ decus virginal:/ laicorum execrat/ pecus bestiale” (CB 138, p. 66).

Ainda que perseguidos pela Igreja, que os acusava de blasfêmia e perturbação da ordem pública, os goliardos conseguiram usar a música como uma forma de resistência cultural. Suas canções, irreverentes e provocativas, ofereciam ao público um espaço de reflexão e descontração que fugia ao controle das normas e dogmas religiosos. Todavia, a música goliárdica foi um ato de rebeldia que desafiava as bases teóricas da sociedade tripartida.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CAMPOS, Luciana de. In Taverna Quando Sumus: a taberna medieval como espaço de prazer e poder. *História, Imagem e Narrativas*, n. 16, abr. 2013. Disponível em: <https://hollandaarts.wordpress.com/arquivos-historia-imagem-narrativas/>. Acesso em: 12 jan. 2025.

CAMPOS, Sebastião Lindoberg da Silva. Entre a literatura e a taberna: a subversiva utopia imanente dos goliardos. *Papéis: Revista do Programa de Pós-Graduação em Estudos de Linguagens – UFMS*, v. 19, n. 38, p. 22-35, 2015.

CARMINA BURANA: Canções de Beuern. Apresentação de Segismundo Spina, introdução e tradução de Maurice van Woensel. São Paulo: Ars Poética, 1994.

CARTELLE, E. Montero. *Carmina Burana (II): Poemas satírico-morales, lúdicos y de taberna*. Madrid: Akal, 2017.

FREITAS, Camila Martins de. O medievo profano nas canções goliardas. In: *ANAIS DO COLÓQUIO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA*, 1., 2008, Campina Grande. Campina Grande: Universidade Federal de Campina Grande, 2008. ISBN 978-85-89674-48-5. Disponível em: <http://dspace.sti.ufcg.edu.br:8080/jspui/handle/riufcg/36726>. Acesso em: 10 jan. 2025.

HAMEL, Christopher de. *Manuscritos notáveis*. Tradução: Paulo Geiger. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. p. 408-468.

LE GOFF, Jacques. *A civilização do Ocidente medieval*. Lisboa: Estampa, 1995. 2v.

LE GOFF, Jacques. *Os intelectuais na Idade Média*. Tradução de Marcos de Castro. 2. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2006.

MINOIS, Georges. *História do riso e do escárnio*. São Paulo: Editora Unesp, 2003.

RIBAS, Helena Macedo. A universidade medieval e suas representações na poesia escolar dos Goliardos (séculos XII-XIII). *Seminário Internacional de Estudos sobre a Antiguidade e o Medievo*, v. 1, n. 1, p. 113-128, 2017.

RIBAS, Helena Macedo. *Entre paixões e virtudes: a lírica amorosa dos goliardos presente no Carmina Burana – séculos XII-XIII*. 2018. 154 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências Humanas, Curitiba, 2018.

GÁRGULAS HUMANAS NAS CATEDRAIS GÓTICAS: SIMBOLISMO E FUNÇÃO PEDAGÓGICA NA IDADE MÉDIA

Camile Milena Cecilio Luna 

Jaime Estevão dos Reis 

Neste capítulo, investigamos o papel das gárgulas de figuras humanas nas catedrais góticas medievais e suas funções técnica e simbólica, no contexto da sociedade medieval. Esses elementos arquitetônicos, embora inicialmente concebidos para escoar a água das chuvas, transcenderam sua utilidade prática ao assumirem significados pedagógicos e moralizantes, fortemente influenciados pela doutrina cristã.

A sociedade medieval era marcada por uma forte influência da Igreja, que exercia papel predominante na organização social, política e cultural. Nesse cenário, surgiram motivações que impulsionaram a expansão comercial e urbana, contribuindo para o desenvolvimento de expressões artísticas e arquitetônicas que refletiam o ideal cristão da época.

Inicialmente, as catedrais eram construídas no estilo românico, que se caracterizavam por suas formas robustas, arcos, paredes espessas e pouca iluminação, criando um aspecto de fortaleza voltada para a espiritualidade. Por novas demandas do período, ocorreu a transição para o estilo gótico, que se destacam pela leveza estrutural, grandes vitrais coloridos, arcos ogivais, a qual se difundiu no Ocidente cristão. Ambos os estilos refletiam a moralização religiosa e os valores cristãos que orientavam a sociedade medieval.

Elementos do estilo arquitetônico presentes nas catedrais góticas, como as gárgulas, e especialmente as de figuras humanas, se tornaram instrumentos de comunicação visual, capazes de transmitir mensagens sobre moralidade e pecado. Além disso, elas refletem as complexidades das relações entre arquitetura, religião e sociedade na Idade Média.

Entre o final do século X e o início do século XI, com a afirmação da Cristandade, a Igreja, como instituição, manteve seu papel central, que exercia desde a crise do Império Romano. Ela passou a guiar o Ocidente no período fragmentado em diversas monarquias após a queda do Império Carolíngio. O ideal cristão passou a regulamentar tanto a conduta individual quanto às normas sociais, difundindo a ideia de uma sociedade dividida em três grupos.

Como afirma Jacques Le Goff, essa sociedade era composta por um "povo triplo": os sacerdotes, os guerreiros e os camponeses, categorias distintas, mas complementares, que dependiam umas das outras (Le Goff, 1995, p. 9). Essa divisão reflete uma organização ideológica e funcional do período, e essa estrutura, conforme elaborada por como Adalbéron de Laon no século XI, considera a sociedade como um corpo harmonioso onde as ordens são distintas, mas complementares.

Os oradores (clérigos) eram responsáveis pela salvação espiritual, os bellatores (nobreza e cavaleiros) pela proteção e segurança, enquanto os laboratores (camponeses e trabalhadores) forneciam o sustento material e promoviam uma perspectiva de hierarquia naturalizada e sacralizada. Essa divisão também buscava alinhar as relações sociais às crenças religiosas, ligando as três ordens a princípios como a Trindade Divina e a genealogia bíblica de Noé, sendo Sem, Cam e Jafé.

No século XI, a Europa vive a chamada "revolução comercial". Esse fenômeno foi impulsionado pelo aumento demográfico, que gerou um excedente de mão de obra, motivado por inovações tecnológicas que elevaram a produção agrícola. Como destaca Jacques Le Goff, "o desenvolvimento da agricultura, por meio de instrumentos mais eficientes e sistemas de exploração otimizados, criou condições favoráveis para o crescimento econômico" (Le Goff, 2005, p. 69). Além disso, a maior produção de excedentes permitiu o fortalecimento da economia rural e a ampliação das relações comerciais.

Esse dinamismo econômico foi acompanhado pela expansão das cidades, que emergiram como centros dinâmicos de atividades comerciais, sociais e culturais. Segundo Le Goff, "as cidades medievais eram produtos diretos do renascimento comercial e tornaram-se o coração do sistema econômico do Ocidente medieval" (Le Goff, 2005, p. 74). Essas cidades, ainda que vinculadas ao sistema senhorial, adaptaram-se ao contexto político e ideológico para garantir seu desenvolvimento. Funcionando como pontos de articulação entre o campo e o comércio de longa distância, tornaram-se não apenas espaços de produção e troca, mas também locais de efervescência cultural, onde "a vida urbana refletia o dinamismo econômico e o surgimento de uma nova mentalidade" (Le Goff, 2005, p. 75).

Juntamente com a efervescência cultural e a expansão das cidades, as construções e ampliações das catedrais tornaram-se indispensáveis para atender às necessidades de uma população em crescimento. Essas construções eram planejadas para acolher um maior número de fiéis, além de expressar a grandiosidade e o poder espiritual. De acordo com George Duby, esse período ficou conhecido como o "tempo das catedrais" (Duby, 1993, p. 141).

Como explica Robert Fossier, a renovação do espírito cristão no Ocidente se refletiu na proliferação de obras de arte e, sobretudo, de construções, muitas das quais ainda hoje são testemunhas do dinamismo criativo da época. Seguindo o exemplo dos grandes soberanos, os líderes regionais e locais competiram para erguer edifícios religiosos que glorificavam a Deus e ao mesmo tempo evidenciam seu poder (Fossier,

1988, p. 107). Esse fenômeno transformou a paisagem e a configuração social, com o fortalecimento das manifestações coletivas da espiritualidade cristã (Silveira, 1998, p. 165-166).

Portanto, as cidades medievais, tornaram-se centros pulsantes não apenas de atividades econômicas e sociais, mas também de espiritualidade. Nesse contexto, a Igreja consolidou-se como uma instituição central e respeitada em toda a Europa. Durante os séculos XII e XIII, as cidades desempenharam um papel catalisador importante na vida social e espiritual da Cristandade (Silveira, 1998, p. 196). O crescimento urbano, associado à influência da Igreja, propiciou uma transformação significativa na paisagem arquitetônica, com o surgimento da arquitetura românica, que se destacou por suas construções imponentes e robustas, representando tanto o poder quanto a fé da Igreja.

A ARQUITETURA ROMÂNICA

Segundo Horst W. Janson (1996), a arte medieval pode ser dividida em três períodos: a arte cristã primitiva ou bizantina, a arte românica e a arte gótica (Janson; Janson, 1996). O estilo arquitetônico românico, que se desenvolveu no Ocidente no final do século X, predominou nos séculos XI e XII. A arquitetura românica é considerada um exemplo de engenhosidade técnica, impulsionada pelo fervor espiritual do período.

Com seus arcos semicirculares, paredes espessas e abóbadas de berço, a arquitetura românica se destacava pela planta basilical, frequentemente com uma nave central e naves laterais, transepto e ábside semicircular. Esses elementos foram projetados para acomodar os fiéis e transmitir uma sensação de robustez e sacralidade.

A construção da catedral românica exigia grande habilidade técnica, para a elaboração das paredes grossas, necessárias para sustentar as estruturas de poucas aberturas, resultando em interiores escuros. No entanto, a influência desse estilo arquitetônico não se limitava apenas às suas imponentes estruturas físicas, mas também ao poder e a autoridade eclesiástica que ele representava. Nikolaus Pevsner, historiador da arte, afirma que a característica mais importante da arquitetura românica é o uso de arcos de volta perfeitos, que eram essenciais para sustentar as construções (Pevsner, 1951, p. 8).

A arquitetura românica refletia a sociedade feudal e a Igreja, representando as ideologias do período por meio de suas características e intenções. De acordo com Georges Duby, as novas catedrais surgiram em uma sociedade cujo ideal de santidade ainda seria, por algum tempo, monástico (Duby, 1979, p. 121). Portanto a partir do

momento que as cidades se expandiram, demandas surgem a fim de demonstrar a grandiosidade da fé, no meio citadino, como cita Le Goff:

A arte românica, produto e expressão do desenvolvimento da Cristandade após o ano mil, transformam-se no transcurso do século 12. Seu novo rosto, o gótico, é uma arte urbana. Arte das catedrais surgidas do corpo urbano, das o sublimam e o dominam. A iconografia das catedrais é a expressão da cultura urbana: a vida ativa e a vida contemplativa buscam um equilíbrio instável, as corporações ornamentando as igrejas com vitrais e o saber escolástico aí sendo exibido. Em redor da cidade, as igrejas rurais reproduzem com menor felicidade artística e com recursos materiais muito mais limitados a planta da catedral da cidade-modelo ou algum de seus elementos mais significativos: o campanário, a torre, o tímpano (Le Goff, 2005, p. 75).

Portanto, surgiram novas demandas estéticas e técnicas, o que levou ao surgimento de um novo estilo arquitetônico: o gótico. Esse estilo não apenas aprimorou as características da arquitetura românica, mas também introduziu inovações técnicas, promovendo transformações artísticas e espirituais que definiram a paisagem arquitetônica da Idade Média. Embora o estilo gótico tenha se expandido, o românico não foi completamente abandonado. (Barral I Altet, 2005, p. 227).

A ARQUITETURA GÓTICA

A arquitetura gótica destacou-se por um estilo arquitetônico formado por mudanças estéticas em paralelo a transformações sociais, religiosas e técnicas. Entre os avanços técnicos que marcaram esse estilo, o uso de abóbadas ogivais, arcobotantes e vitrais coloridos, foi algum desses avanços que possibilitaram a criação de estruturas mais altas, leves e luminosas.

Portanto, as abóbadas ogivais e dos arcobotantes, possibilitaram a transferência de parte do peso das estruturas para contrafortes externos, permitindo paredes internas mais finas, vitrais maiores e o aumento da altura das naves das catedrais. Além disso, os arcos ogivais facilitaram uma distribuição mais eficiente do peso, distinguindo o estilo gótico de seus predecessores. Valdés Fernández (2002, p. 16) destaca que o estilo gótico encontrou “o exato equilíbrio entre fé e razão, expresso através de suas características arquitetônicas que transformaram o sistema construtivo românico, baseando-se em inovações de engenharia”.

Essas inovações permitiram que o gótico superasse as paredes espessas, pequenas aberturas e o aspecto de fortaleza que caracterizava o estilo românico, dando lugar a construções imponentes, de paredes finas, grandes aberturas e arcos ogivais. Além das mudanças estilísticas, a arquitetura gótica atendeu a necessidades funcionais, como a acomodação de um número crescente de fiéis, reflexo do aumento populacional associado

à expansão das cidades e do comércio. As catedrais góticas tornaram-se monumentais expressões de poder, prestígio e riqueza urbana.

O estilo gótico, no entanto, não se restringiu às catedrais. Ele influenciou também palácios, castelos e edifícios públicos, refletindo a crescente relevância das cidades e sua dinâmica política, social e econômica. Essas grandes construções simbolizavam a ideologia da sociedade medieval, amplamente influenciada pelos dogmas da Igreja Católica. Conforme Duby (1993, p. 141) As catedrais góticas tornaram-se não apenas monumentos de fé, mas também instrumentos de repressão católica, utilizando elementos arquitetônicos para reforçar a ordem social e os valores religiosos. Assim, as catedrais funcionavam como monumentos capazes de manter a sociedade sob o controle ideológico da Igreja, com o auxílio de seus elementos arquitetônicos, característicos do estilo Gótico.

A religião permeava todos os aspectos da sociedade medieval, definindo valores, moralidade e leis. A arquitetura gótica, com suas rosáceas, vitrais coloridos, pináculos elevados e esculturas detalhadas, como as gárgulas, eram utilizados como instrumento de repressão católica. As gárgulas, especificamente, tinham dupla função: técnica, como calhas de escoamento da água dos telhados e simbolicamente atuava como advertências pedagógicas para os cristãos. Por meio de seus elementos construtivos, as catedrais góticas proporcionaram aos fiéis uma experiência de vivenciar o céu na terra. Esses monumentos, que apontavam o caminho para a salvação, consolidaram o papel da Igreja Católica como interlocutora entre o homem e o divino.

GÁRGULAS (SIMBOLOGIA E TIPOLOGIA)

Sendo assim, o elemento arquitetônico do estilo gótico denominado gárgula, originário do francês gargouille, que significa garganta, teve uma função inicial prática, servindo como condutor de água para o escoamento das chuvas. Com o tempo, no entanto, as gárgulas evoluíram de simples elementos utilitários para componentes de expressão artística e simbólica, carregando múltiplos significados culturais e religiosos (figura 01). Segundo Fulcanelli: “Estas esfinges de pedra são assim educadoras, iniciadoras, em primeiro lugar” (Fulcanelli, apud Corral, 1964).

FIGURA 01- GÁRGULA DE FIGURA HUMANA



Fonte:

HTTPS://pt.wikipedia.org/wiki/G%C3%A1rgula#/media/Ficheiro:Gargoyle_depicting_Hodgetts,_Chichester_Cathedral.jpg. Acesso em: 07/01/2025.

A Igreja Católica desempenhava um papel central na definição dos valores morais do período, e as gárgulas, principalmente as de figuras humanas, localizadas estrategicamente nas fachadas das catedrais, eram símbolos visuais poderosos para transmitir mensagens de moralidade. Suas representações frequentemente distorcidas e monstruosas personificavam vícios e pecados, como luxúria, ganância, ira e vaidade, representando os 7 pecados capitais em sua maioria, serviam como um alerta moral aos fiéis para que evitassem esses comportamentos e seguissem os ensinamentos da Igreja. Portanto, esse elemento arquitetônico tinha a função pedagógica que influenciava a moral da sociedade medieval, reforçando os valores cristãos e desencorajando práticas tidas como pecaminosas.

As gárgulas medievais podem ser classificadas de acordo com suas representações, com destaque para as de figuras humanas, animais e monstros, também chamadas mirabilia, conforme categoriza Janetta Rebold Benton (Benton, 1997). De acordo com Benton, as gárgulas humanas raramente eram representações realistas de indivíduos específicos, assumindo geralmente formas grotescas ou caricaturais. Muitas vezes, essas esculturas grotescas representavam comportamentos condenáveis, como a ganância e a luxúria. Além disso, Benton menciona que algumas gárgulas humanas tinham um caráter humorístico ou crítico, satirizando figuras marginalizadas ou associadas a comportamentos indesejáveis. Essas representações funcionavam como um lembrete moral (Benton, 1997, p. 51).

No plano simbólico, as gárgulas humanas eram vistas como guardiãs espirituais, afastando forças malignas, ou como representações de almas condenadas, punidas por seus pecados. Essa dualidade entre o sagrado e o profano é uma característica marcante das gárgulas. Assim, no caso das gárgulas humanas, essas esculturas muitas vezes apresentam características exageradas, funcionando como "advertências visuais" para os fiéis, alertando-os sobre os pecados e desvios morais condenados pela Igreja.

Deste modo, como na arquitetura gótica, os detalhes ornamentais, ilustram aspectos culturais da época, refletindo seus medos, desejos e valores da sociedade medieval. Para muitos, a arte medieval foi vista como uma "bíblia" visual destinada aos iletrados, tornando-a mais que apenas reflexo estético, mas também moral e pedagógico, onde as gárgulas são um reflexo da Idade Média.

CONCLUSÃO

As gárgulas de figuras humanas, enquanto elementos arquitetônicos das catedrais góticas apresentam um poder simbólico e pedagógico para a sociedade medieval, representando vícios, pecados e aspectos da condição humana, essas esculturas de pedra serviam como ferramentas visuais para transmitir mensagens morais e reforçar os valores cristãos em uma população majoritariamente iletrada.

A arquitetura gótica, marcada por inovações técnicas e estéticas, permitiu o desenvolvimento de catedrais monumentais que expressavam o poder espiritual e material da Igreja Católica nas cidades medievais em expansão, e seus elementos arquitetônicos, assim, as gárgulas agregaram a relação entre religião, arte e sociedade.

Portanto, ao integrar funcionalidade técnica, arte e simbolismo, as gárgulas refletem as crenças da Idade Média, reafirmando a centralidade da Igreja como intermediária entre o homem e o divino. Assim, os valores cristãos eram perpetuados, consolidando a arquitetura gótica como exemplo da mentalidade da sociedade medieval.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BENTON, Janetta Rebold. *Holy Terror: gargoyles on medieval buildings*. Nova York: Abbeville Press, 1997.

CAMILLE, Michael. *Gothic Art: glorious visions*. Londres: Thames & Hudson, 1997.

DUBY, Georges. *O Tempo das Catedrais*. Lisboa: Edições 70, 1993.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. *A Idade Média: nascimento do Ocidente*. São Paulo: Brasiliense, 1992.

FERRIO, Dolores Herrero. *Arte Medieval e Sociedade: as Gárgulas na Arquitetura Gótica*. Madrid: Ediciones Góticas, 2016.

LE GOFF, Jacques. *A Civilização do Ocidente Medieval*. Lisboa: Estampa, 1995.

LE GOFF, Jacques. *A Civilização do Ocidente Medieval*. Tradução de José Rivair de Macedo. Bauru, SP: EDUSC, 2005.

PEVSNER, Nikolaus. *An Outline of European Architecture*. Londres: Penguin, 1951.

SILVEIRA, Eliana ÁVILA. Urbanismo e religiosidade na Idade Média. *Estudos Ibero-Americanos*, v. 24, n 1, p. 165-180, 1998.

VALDÉS FERNANDEZ, Manuel et al. *Arquitectura y poder en el siglo XIII: Las catedrales góticas: lección inaugural del curso academico 2002-2003*. León: Universidad de León, Secretariado de Publicaciones, 2002.

A PRUDÊNCIA NA PRÁTICA COMERCIAL CASTELHANA

Guilherme Henrique Marsola 

Jaime Estevão dos Reis 

No século XIII, duas realidades se mesclam no Ocidente: a “Revolução Comercial” e a normatização cristã das atividades mercantis. Enquanto os comerciantes viviam um momento de ascensão na sociedade medieval, a Igreja definia normativas que buscavam “harmonizar” os interesses econômicos destes agentes comerciais à moralidade do cristianismo.

Nosso objetivo, é discutir as relações entre os mercadores e suas atividades, com as normatizações impostas pela Igreja no tocante às questões econômicas em Castela, na Idade Média. Utilizaremos como fontes de nossa investigação, a Suma Teológica de Tomás de Aquino, obra mestra do século XIII, que discute, entre os vários assuntos, as práticas do cotidiano, como as atividades comerciais, notadamente, na Questão 47. Também utilizamos a Bíblia de Jerusalém para ampliar a compreensão sobre o ponto de vista da Igreja sobre questões econômicas.

Como a investigação está centrada na realidade dos mercadores e do comércio no reino de Castela, utilizamos como base de análise a obra jurídica de Alfonso X, o Sábio (1252-1284): as Siete Partidas. Apresentamos, abaixo, esta fonte castelhana e o contexto de sua elaboração.

De acordo com Jaime Estevão dos Reis (2013), no século XIII, na Coroa de Castela, havia uma extensa fragmentação jurisdicional, oriunda do longo processo de Reconquista e incorporação dos diversos territórios aos domínios dos monarcas hispânicos, notadamente dos castelhano-leoneses. Muitas regiões foram concedidas a nobres, aos membros da Igreja, às Ordens militares ou à emergente burguesia urbana. Neste sentido, cada território da Coroa era regido por uma legislação específica, o que dificultava o processo de centralização monárquica em curso durante os reinados de Fernando III (1217/1230 – 1252) e Alfonso X (1252-1284).

Como o próprio título define, as Siete Partidas estão divididas em sete partes, cada uma abordando um tema específico. Cada parte se subdivide em títulos e leis, que tratam de questões detalhadas relacionadas ao tema principal. Nesta discussão, utilizamos a Quinta Partida, que normatiza as práticas comerciais.

O MERCADOR E A REVOLUÇÃO COMERCIAL EM CASTELA: SÉCULOS XI-XII

Os mercadores atuavam nas atividades de compra e venda de mercadorias, conectando cidades e regiões por meio das redes comerciais. Pertenciam a um grupo social bastante heterogêneo, abrangendo desde aqueles que vendiam o excedente da produção agrícola até comerciantes que lidavam com mercadorias provenientes de

longas distâncias, como especiarias, tecidos, metais preciosos e bens de consumo demandados nos mercados locais (Le Goff, 1991).

Esses agentes tiveram seu trabalho consolidado em um contexto de expansão das atividades comerciais, denominada pela historiografia de Revolução Comercial. O termo foi cunhado por Raymond de Roover em 1940, para descrever a expansão das atividades de compra e venda no século XIII, bem como a diversificação das formas de realizar negócios com a formação de sociedades comerciais e a prática dos empréstimos financeiros.

Embora o auge da Revolução Comercial tenha ocorrido em meados do século XIII, fatores que remontam ao século XI viabilizaram a ampliação das práticas comerciais em todo o continente europeu. Entre os principais fatores destacam-se o crescimento populacional, o aumento da produtividade agrícola com o uso de adubos e instrumentos de plantio, a formação de centros urbanos voltados ao comércio, o uso de rotas comerciais e a maior utilização do dinheiro como mecanismo de troca (Lopez, 1976).

No caso da Península Ibérica, a população cresceu significativamente entre meados do século IX e o final dos séculos XIII. Em 850, a região possuía cerca de 500 mil habitantes, valor que chegou a atingir 1,5 milhões no século XI e ultrapassou os 5,5 milhões no século XIII. Os índices demográficos indicam um perfil populacional favorável ao aumento da taxa de natalidade, com mulheres se casando aos 15 anos e famílias com aumento significativo do número de filhos (Vaca Lorenzo, 2014, p. 238-239).

O Reino de Castela concentrava cerca de 80% da população ibérica no final do século XIII. A população castelhana era de aproximadamente 4,5 milhões de habitantes, enquanto os demais reinos – Aragão, Navarra e Portugal – somavam juntos 2,2 milhões de habitantes.

De acordo com García de Cortázar (1983), uma multiplicidade de fatores colocou a Coroa de Castela na dianteira da expansão demográfica ibérica no século XIII. A imposição de normas de conduta sobre os casamentos fomentou uma mentalidade voltada ao aumento da natalidade ao reduzir os métodos contraceptivos. Além disso, a baixa densidade populacional de Castela, resultante do regime de concessão territorial em unidades isoladas de produção, diminuiu a propagação de doenças contagiosas e, consequentemente, a mortalidade.

Paralelamente à expansão comercial, o século XIII foi marcado por aumento dos rendimentos agrícolas no Reino de Castela. Essa expansão da produção é resultado das inovações técnicas centradas no uso do ferro – anteriormente destinados à produção de

armas – para fabricação de utensílios de lavoura e na construção de moinhos d'água nos cursos dos rios. Nas práticas agrárias, houve o uso da rotação anual de terras. A ampliação do espaço agrícola de produção foi impulsionada pela incorporação de terras muçulmanas ao domínio cristão no contexto das Guerras de Reconquista Ibérica (Vaca Lorenzo, 2014).

À medida que a população crescia e a agricultura se aprimorava para além das necessidades de subsistência, estabeleceu-se um quadro de segurança alimentar que favoreceu a ampliação dos mercados de trocas e vendas do excedente de produção. Foram os centros urbanos castelhanos do século XIII o principal palco de atuação dos mercadores medievais (García de Cortázar, 1983).

O comércio de Castela ocorria em mercados e feiras, espaços autorizados pela Coroa para reunir comerciantes locais e internacionais. No século XIII, os espaços de negócios eram classificados conforme sua durabilidade, seu raio de atuação e a demanda daqueles que viviam nos arredores (García Valdeavellano, 1931). As três principais categorias de mercados eram: diários, semanais e as grandes feiras internacionais (Ladero Quesada, 1994).

Os mercados diários eram pontos fixos de comércio instalados nas cidades castelhanas ou em seus arredores, destinados a suprir as necessidades diárias de subsistência da população urbana. Nesses mercados, o comércio era realizado por mercadores que revendiam produtos adquiridos nas zonas rurais, como carnes, peixes, hortaliças e azeite.

Os mercados semanais eram realizados uma vez na semana em dia e local definidos pelo monarca no momento de sua concessão. Neles comercializavam-se o excedente da produção agrícola e produtos artesanais. Por atraírem pequenos e médios mercadores, esses mercados atendiam principalmente as demandas da comunidade em que estavam instalados.

As grandes feiras internas eram pontos de intensa atividade mercantil realizadas anualmente em Castela, diferenciando-se dos mercados diários e semanais por atraírem mercadores de diversas regiões do mundo. Nessas feiras comercializavam-se desde produtos de subsistência até artigos de luxo, como tecidos importados do Oriente, além de animais (García Valdeavellano, 1931).

As feiras de Castela eram caracterizadas pelas intervenções da Coroa por meio de sua jurisdição. Cabia ao monarca determinar a duração da feira, conceder o espaço para sua realização e garantir a proteção dos mercadores que traziam suas mercadorias para o reino. Tradicionalmente, as feiras eram autorizadas para ocorrerem por períodos

de oito a quinze dias, geralmente após um período de colheita ou em datas coincidentes com um festival religioso.

Em meados do século XIII Castela contava com núcleos ativos de feiras espalhados por seu território. No centro da bacia do rio Douro, destacavam-se as feiras de Sahagún e Valladolid. Na região galega, a feira de Mondoñedo centralizava o comércio internacional. Ao longo da bacia do rio Tejo, as cidades de Cuenca, Alcalá de Henares, Brihuega, Plasencia e Cáceres abrigavam as feiras de maior importância (Ladero Quesada, 1994).

A expansão comercial em Castela manteve-se estritamente ligada às iniciativas das autoridades políticas. O historiador Guy Fourquin (1991) destaca que em todo o Ocidente havia uma relação intrínseca entre a prosperidade das feiras medievais e os incentivos oferecidos pelas lideranças políticas. Os monarcas comprometidos com o desenvolvimento das feiras asseguravam um ambiente estável para as transações comerciais, prevenindo situações que pudessem prejudicar os mercadores, como confisco de mercadorias, e implementando isenções tributárias. Além disso, disponibilizavam espaços de armazenamento e designavam guardas para assegurar a segurança e a integridade dos eventos.

Desde o século XII, a concessão das feiras em Castela era uma prerrogativa do monarca. No reinado de Alfonso VII (1126-1157) foram concedidas feiras em três municípios: Valladolid, Sahagún e Mondoñedo. Alfonso VIII (1158-1214) concedeu oito novas feiras em Carrión, Alcalá de Henares, Milmanda, Cuenca, Sepúlveda, Piedrahita, Plasencia e Villalón. Fernando III (1217-1252), pai de Alfonso X, concedeu as feiras de Brihuega, Castro Gonzalo, Cáceres e Almoguer.

De acordo com Ladero Quesada (1994), o auge das concessões de feiras em Castela coincidiu com o reinado de Alfonso X. Entre 1252 e 1284, a Coroa autorizou a criação de dezessete novas feiras, um número expressivo em comparação com o reinado de seus predecessores.

A política de concessão de feiras promovida por Alfonso X foi acompanhada da criação de uma jurisdição atrativa para os mercadores estrangeiros. O monarca limitou a cobrança dos portazgos – taxas impostas por senhores locais para o ingresso nas cidades castelhanas – ao determinar que sua aplicação deveria ter autorização expressa da Coroa e que os recursos arrecadados deveriam ser destinados a melhorias das vias de transporte utilizada pelos mercadores.

As Siete Partidas estabelecem medidas protetivas aos mercadores, tais como a proibição de fiscais do reino de revistar baús e os corpos de mercadores estrangeiros,

mesmo em caso de suspeita de que eles estivessem transportando mercadorias não declaradas na fronteira para evitar o pagamento de impostos:

Se houver suspeita de que [os mercadores] carregam consigo algo além do que declaram, que lhes tomem juramento para que não ocultem nada. E, uma vez feito o juramento, não devem [os fiscais] revistar seus corpos, nem abrir seus baús, nem causar qualquer afronta ou mal a eles¹⁶ (Partida V, Título Viii, Ley Viii, tradução nossa).

A razão dos incentivos de Alfonso X à atividade comercial é claramente expressa nas Siete Partidas: “As terras e os lugares que os mercadores usam para levar suas mercadorias são, por isso, mais ricas, desenvolvidas e melhor povoadas”¹⁷ (Partida V, Título Vii, Ley Iv, tradução nossa).

O EXERCÍCIO DA PRUDÊNCIA NO MUNDO DOS NEGÓCIOS CASTELHANO

Concomitante à expansão comercial, o século XIII foi o auge da normatização da Igreja sobre as atividades mercantis. Por meio da filosofia escolástica, intelectuais cristãos desenvolveram normativas destinadas a vincular a prática comercial aos princípios bíblicos. O objetivo central desses filósofos era evitar que os mercadores incorressem em pecados ao exercer trabalho (Woods, 2003).

Tomás de Aquino, principal expoente da filosofia escolástica, associa o mundo dos negócios ao exercício da prudência. O filósofo afirma que “aquele que descobre os caminhos apropriados para fazer comércio ou navegar é chamado negociante ou marinheiro prudente” (ST, II-II, q.47, a.13, rep). O conhecimento dos meios adequados, mencionado pelo filósofo, deve ser incorporado pelos mercadores por meio de ensinamentos transmitidos por anciãos, cuja longa experiência oferece orientação prática e fundamentada (ST, II-II, q.47, a.15, rep).

Os anciãos que guiavam os mercadores no caminho da prudência tinham que fundamentar-se nos ensinamentos bíblicos. Nos Salmos, os ensinamentos das Sagradas Escrituras são descritos como uma luz que guia a humanidade em direção à salvação eterna: “Com teus preceitos sou capaz de discernir e detestar todo caminho mau. Tua palavra é lâmpada para os meus pés, e luz para o meu caminho” (Bíblia, Salmos, 119, 104-105).

¹⁶ No original: E si sospecharen algunas cosas que llevaren demás de las que manifestarem, tómenles la jura que no encubran ninguna cosa, e desque les hubieren tomada la jura no les escudriñen sus cuerpos; n iles abran sus arquetes; n iles hagan otra soberbia ni otro mal ninguno (Partida V, Título Viii, Ley VIII).

¹⁷ No original: Las tierras e los lugares en que usan los mercaderes a llevar sus mercaderías son por esto más ricas; e más ahondadas e mejor pobladas (Partida V, Título Vii, Ley Iv).

De acordo com Jean Luand (2005), o significado de prudência para os medievos deve ser compreendido dentro da perspectiva tomista. Embora atualmente a prudência seja comumente associada à ideia de cautela diante de uma indecisão, Tomás de Aquino relacionou o conceito à tomada racional de decisões, não influenciada por fatores externos, como o medo, paixões e a ganância.

A ordenação jurídica alfonsina esteve integrada ao pensamento cristão predominante em todo o Ocidente no século XIII. Dessa forma, a regulação do comércio castelhano refletia princípios e argumentos alinhados à doutrina econômica vigente. A Bíblia e a filosofia escolástica serviram como textos e referências para normatização das atividades mercantis castelhanas (García Díaz, 2011).

As Siete Partidas definem as formas de negociações mercantis em Castela, baseando-se no princípio de que os bens deveriam ser de propriedade do vendedor. Essa medida visava impedir a venda de itens de terceiros sem a devida autorização de seus proprietários.

Essa regra foi concebida pela jurisdição alfonsina para garantir o princípio do consentimento mútuo nas transações comerciais, conforme definido nas Siete Partidas, ao categorizar a venda como “uma maneira de acordo que os homens fazem entre si. E deve ser feito com o consentimento das partes”¹⁸ (Partida V, Título V, Ley I, tradução nossa).

Tendo como princípio norteador que as mercadorias devem ser de propriedade do vendedor, as Partidas definem o que não é permitida a venda:

Homens livres e as coisas sagradas, religiosas ou santas, ou lugares públicos, tais como as praças, ruas, terrenos comunitários, rios e fontes que são do rei ou de uso comum por algum conselho não podem ser vendidos e nem alienados¹⁹ (Partida V, Título V, Lei Xv, tradução nossa).

O comércio de itens que levariam o mercador ao pecado era expressamente proibido em Castela. Para evitar que os comerciantes tivessem relação com a morte de outra pessoa, as Partidas vetavam a venda de ervas e sementes que contém substâncias tóxicas, cuja ingestão resulta em morte: “Substâncias nocivas, ervas, venenos e outras

¹⁸ No original: una manera de pleito que usan los hombres entre sí. E hácese con consentimiento de las partes (Partida V, Título V, Ley I).

¹⁹ No original: Hombre libre e la cosa sagrada; o religiosa o santa; o lugar público, así como las plazas e las carreras, e los ejidos e los ríos; e las fuentes que son del rey o del común de algún concejo, no se pueden vender ni enajenar (Partida V, Título V, Lei XV).

coisas com as quais um homem possa matar outro ao comê-las ou bebê-las, não devem ser vendidas ou compradas”²⁰ (Partida V, Título V, Lei XVII, tradução nossa).

A monarquia castelhana estabeleceu um conjunto de produtos cuja comercialização aos inimigos da fé cristã era proibida (García Díaz, 2011). As Partidas consolidaram juridicamente essas proibições ao equiparar a venda de armas aos inimigos da fé ao crime de traição: “Armas de fogo ou de ferro não devem ser vendidas e nem emprestadas pelos cristãos aos mouros ou a outros inimigos da fé”²¹ (Partida V, Título V, Ley Xii, tradução nossa).

O perfil dos mercadores foi delineado nas Siete Partidas, a qual ressaltam a compra e venda de mercadorias com o objetivo de obter lucro como o centro da atividade desses agentes econômicos. No entanto, a legitimidade dessa prática esteve condicionada à honestidade no exercício da profissão e ao cumprimento com dos acordos estabelecidos entre o comprador e o vendedor (Partida V, Título Vii, Ley I).

Comerciantes castelhanos que recorrem a meios fraudulentos para obter lucro têm suas vendas anuladas, conforme estabelecido pelas Partidas: “[...] não vale a venda que for feita de forma enganosa, vendendo uma coisa por outra”²² (Partida V, Título V, Ley Xxi, tradução nossa).

O comércio castelhano baseia-se em uma relação de mutualidade entre compradores e vendedores, na qual ambos firmam um acordo no ato da negociação. Esse acordo deve ser respeitando, cabendo ao comprador pagar o valor combinado e ao vendedor entregar a mercadoria prometida nas condições previamente acordadas:

O comprador deve pagar ao vendedor o preço que foi prometido. E aquele que fez a venda deve entregar ao outro aquilo que vendeu com todas as coisas que a ela pertencem ou esteja associada²³ (Siete Partidas, Partida V, Título V, Ley XXVIII, tradução nossa).

A licitude do comércio em Castela esteve associada a observância da ideia de justo preço, o qual é definido pelas Partidas como um valor em que o comprador e o vendedor estão de acordo em pagar (Partida V, Título V, Ley I). Essa definição apresentada pelo

²⁰ No original: Ponzoña o hierbas; o veneno u otra cosa mala de aquellas con que pudiese hombre matar a otro comiéndola o bebiéndola, no las debe ninguno vender ni comprar (Partida V, Título V, Lei Xviii).

²¹ No original: Arma de fuste ni de hierro no deben vender ni prestar los cristianos a los moros, ni a los otros enemigos de la fe (Partida V, Título V, Ley XXII).

²² No original: Pagar debe el comprador al vendedor el precio que le prometió. E aquél que hizo la vendita debe al otro entregar en aquella cosa que le vendió con todas las cosas que pertenezcan a ella o le son ayuntadas (Siete Partidas, Partida V, Título V, Ley XXVIII).

²³ No original: [...] no vale la vendita que fuere hecha enganosamente vendiendo una cosa por otra (Partida V, Título V, Ley XXI).

código alfonsino anula interesses particulares dos mercadores e seus clientes na determinação do preço das mercadorias, conforme é exemplificado pelo mesmo código:

O preço deve ser certo, acordado entre comprador e vendedor para que a venda seja válida. Portanto, se o vendedor dissesse: vendo-te esta coisa pelo quanto você quiser ou por quanto eu quiser, a venda dessa forma não teria valor²⁴ (Siete Partidas, Partida V, Título V, Ley IX, tradução nossa).

As Partidas aceitavam uma variação de 50% no valor do justo preço para considerar uma venda como inválida. O código determina que “podem ser desfeitas as vendas que foram feitas por menos da metade do valor do Justo Preço”²⁵ (Partida V, Título V, Ley LVI, tradução nossa). Da mesma forma, se o comprador comprovar que pagou por mais da metade do Justo Preço, ele pode “[...] demandar a anulação da compra ou que o preço seja reduzido na mesma proporção do excesso pago”²⁶ (Partida V, Título V, Ley LVI, tradução nossa).

As vendas cujo valores ultrapassavam os limites estabelecidos pela legislação alfonsina, eram consideradas inválidas, obrigando o vendedor a restituir o valor recebido e o comprador a devolver a mercadoria adquirida. No entanto, se ambas as partes desejarem manter o acordo, as Partidas permitem sua continuidade, desde que o preço fosse ajustado para alcançar o Justo Preço (Partida V, Título V, Ley XX).

CONCLUSÃO

Analizamos a relação entre o conceito tomista de prudência e as medidas estabelecidas pelas Siete Partidas para legitimar o comércio em Castela no século XIII. Destacamos a expansão das atividades comerciais na Coroa de Castela, no contexto da Revolução Comercial da Idade Média, bem como o papel da Igreja em normatizar o trabalho dos mercadores.

Alfonso X assumiu o Reino de Castela nesse contexto de expansão comercial e buscou regulamentar práticas mercantis que estavam se desenvolvendo no território castelhano desde o século XI. Para tal, fundamentou-se na moralidade comercial definida pelos intelectuais cristãos do século XIII.

²⁴ No original: Cierito debe ser el precio en que se avienen el comprador e el vendedor para valer la vendida. Pues si el vendedor dijese: véndote esta cosa por cuanto tu quisieres o por cuanto yo quisiere, la vendida que en tal manera fuese hecha no valdría (Siete Partidas, Partida V, Título V, Ley IX).

²⁵ No original: se puede deshacer la vendida que fue hecha por menos de la mitad del derecho precio (Partida V, Título V, Ley LVI).

²⁶ No original: demandarle deshaga la compra o que baje el precio tanto cuanto es aquello que de más dio (Partida V, Título V, Ley LVI).

O conceito de prudência, desenvolvido por Tomás de Aquino, foi utilizado pelo monarca castelhano para estabelecer princípios morais da prática comercial. Alfonso X assumiu papel do “ancião” – mencionado pelo filósofo como a figura que deveria orientar os indivíduos a agirem de forma prudente – ao estabelecer leis que guiavam os mercadores ao exercício moral de seu trabalho.

FONTES

A BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 1995.

ALFONSO X. Las Siete Partidas: el libro del fuero de las leyes. Ed. José Sánchez Arcilla Bernal. Madrid: Editorial Reus, 2004.

TOMÁS DE AQUINO. Suma Teológica (ST, II-II, Q. 57-122). São Paulo: Loyola, 2005. v. VI.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FOURQUIN, Guy. História Económica do Ocidente Medieval. Lisboa: Edições 70, 1991.

GARCÍA DÍAZ, Jesús. El fenómeno del mercado en la obra legislativa de Alfonso X el Sabio. HID, 2011, p.111-140.

GARCÍA DE CORTÁZAR, José Angel. Historia de España Alfaguara II: La época medieval. Madrid: Alianza Editorial, 1983.

GARCÍA DE VALDEAVELLANO, Luis. El mercado. Apuntes para su estudio en León y Castilla durante la Edad Media. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1931.

LADERO QUESADA, Miguel-Ángel. Las ferias de Castilla. Siglos XII a XV. Madrid: Comité Español de Ciencias Históricas, 1994.

LE GOFF, Jacques. Mercadores e banqueiros da Idade Média. 1. ed. São Paulo: Universidade hoje, 1991.

LOPEZ, Robert. A revolução comercial da Idade Média: 950-1350. Tradução de Ana Falcão Bastos e Luís Leitão. Lisboa: Editorial Presença, 1976.

LAUAN, Jean. A prudência: a virtude da decisão certa. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

REIS, Jaime Estevão dos. O panorama legislativo dos territórios da Coroa de Castela no início do reinado de Alfonso X, o Sábio. Mirabilia, Vitória, v.16, n.1, p.260-285, 2013.

REIS, Jaime Estevão dos. Território, legislação e monarquia no reinado de Alfonso X, o Sábio (1252-1284). Tese (doutorado) – Universidade Estadual Paulista, 2007.

ROOVER, Raymond de. The Commercial Revolution of the Thirteenth Century. In: LANE, Frederic C. Enterprise and secular change: Readings in Economic History. Londres: George Allen and Unwin LTD, 1953. p. 80-85.

VACA LORENZO, Ángel. Expansión agraria, urbana y comercial en los siglos XI al XIII. In: MONSALVO ANTÓN, José María (coord.). Historia de la España medieval. Salamanca: Universidad de Salamanca, 2014.

WOODS, Diana. El pensamiento económico medieval. Tradução ao castelhano de Natália Móra. Barcelona: Crítica, 2003.

**O SIMBOLISMO DO BEIJA-
MÃO NA OBRA JURÍDICA DE
ALFONSO X, O SÁBIO: A
HIERARQUIA NA NOBREZA
CASTELHANO-LEONESA NO
SÉCULO XII**

Marcelo Henrique Cordeiro Terolti 

Jaime Estevão dos Reis 

O feudalismo hispânico apresenta, no século XIII, características particulares que refletem as dinâmicas políticas, econômicas e culturais da Península Ibérica. Neste texto, analisaremos as relações feudo-vassálicas no reinado de Alfonso X, o Sábio (1252-1284), a partir do principal código jurídico redigido durante o seu reinado, as Siete Partidas.

Analisaremos, especialmente, o simbolismo do gesto do beija-mão, descrito no código alfonsino, como um ritual que formalizava a relação de suserania e vassalagem entre os nobres, uma prática central para a manutenção da hierarquia feudal no reino castelhano-leonês.

Compreendemos o conceito de feudalismo como um sistema consolidado entre os séculos XI e XIII que moldou aspectos econômicos, sociais, políticos e culturais. O seu desenvolvimento ocorreu nas áreas oriundas da desagregação do Império Carolíngio, mas também em áreas que sofreram sua influência, como a Inglaterra, e, no caso deste trabalho, a Península Ibérica (Reis, 2010, p. 98).

Contudo, o feudalismo hispânico apresenta peculiaridades. Isso ocorre porque ele surge num contexto muito mais conflituoso, diferente da França, onde foi consolidado no processo de desagregação do Império Carolíngio. Na Península Ibérica, a formação de um estado feudal deu-se no contexto da invasão árabe, de consolidação territorial e repovoamento dos territórios reconquistados pelos cristãos. (Valle, 2019, p.32). Este contexto gerou mutações na formação do feudalismo hispânico e na sua consolidação durante a Idade Média central, séculos XI e XIII. Os conflitos contra os muçulmanos fizeram com que as relações de vassalagem tomassem forma mais hierárquica e submissa nos reinos hispânicos medievais, pois aqueles reinos muçulmanos que foram sendo derrotados, tanto por Fernando III quanto por Alfonso X, tiveram que escolher entre se render à morte ou prestar vassalagem para o rei cristão (Valle, 2019, p.42).

Esse caráter hierárquico se difundiu nas relações de vassalagem em toda classe nobiliária. Alfonso X, ao se tornar o monarca da coroa de Castela em 1252, inicia um projeto de centralização de poder, juntamente com a consolidação territorial da área reconquistada pelo seu pai, através da unificação jurídica (Reis, 2007). Para estes objetivos o monarca elabora o Fuero Real, um código jurídico que foi responsável pelo cerceamento dos privilégios da nobreza, estes que vinham sendo beneficiados por feudos em forma de benefício no decorrer do processo de vitórias dos reinos cristãos contra os mouros (Ribeiro, 2022).

As Siete Partidas, embora tenha sido promulgada no século XIV, faz importantes considerações sobre as relações políticas da Coroa castelhana no século XIII. Esse código jurídico é a fonte deste estudo, sendo utilizada para demonstrar como o ritual do beijamão expressa a maneira com que são normatizadas as relações feudo-vassálicas na Coroa de Castela, como um homem se torna vassalo de outro e como é realizada a concessão do feudo.

Buscamos nos amparar na historiografia para compreender uma peculiaridade do feudalismo ibérico. A abordagem das relações feudo-vassálicas na classe dominante a partir do conceito de “regime feudal” nos permite entender as relações de poder na Coroa castelhano-leonesa.

O FEUDALISMO HISPÂNICO E A NOBREZA CASTELHANO-LEONESA

As relações estabelecidas entre a nobreza medieval eram moldadas pelo contrato feudo-vassálico. Embora a ideia de “contrato” remeta a um documento escrito no qual uma pessoa se propõe a cumprir com determinadas tarefas para outra mediante a uma penalidade, na Idade Média o modo com que a contratualidade se efetivou foi diferente, pois tratava-se de um ritualismo simbólico, composto por palavras, gestos e objetos (Le Goff, 1980, p. 328).

A cristandade é por parte responsável por esse modelo de contratualidade. A Igreja disseminou a tese de que toda a sociedade está interligada entre si como servas de Deus cristão. O ápice desse modelo foi a formulação teórica das três ordens clássica: os que oram – bispos, abades e sacerdotes –, os que guerreiam em defesa da sociedade – nobres e cavaleiros – e os camponeses que trabalham para sustentar a sociedade cristã (Le Goff, 1980).

Rucquoi (2004) ao realizar o estudo da historiografia francesa, voltada para obra *Três ordens ou o imaginário do feudalismo* de George Duby (1978), afirma que a Espanha medieval não esteve presa ao sistema teórico das três ordens. A realidade da Península Ibérica foi de uma sociedade mais dinâmica e fluida, resultado da relação conflitante entre monarquia e nobreza no século XIII, fruto do projeto centralizado do monarca Alfonso X.

O Ocidente vivenciou disputas de poder entre Igreja e monarquia durante a Idade Média. De acordo com Le Goff (2016): “Logo após o ano 1000, dois personagens parecem guiar a cristandade: o papa e o imperador” (Le Goff, 2016, p.85).

Esse embate entre o poder temporal e o poder espiritual teve como vencedor no século XIII na coroa castelhano-leonesa, o poder temporal, principalmente na figura de

Alfonso X. O poder monárquico se utilizou de vários aparatos para legitimar o seu poder, para fazer com ele se sobrepusesse perante a classe nobiliária, houve a adequação do beija-mão, gesto que tem sua origem vinculada a legitimação régia.

A legitimidade de Alfonso X não foi vinculada ao poder espiritual. Segundo Reis (2007), no dia da Coroação de Alfonso X:

O monarca armou a si próprio cavaleiro, é o que diz o Marquês de Mondejar em seu relato: “Et porque se entienda que nunca ningún Rei terrenal non haya poderío sobre éll, cingase éll mismo con su espada, que es a semblant de cruz, et sea assí cavaillero: et non deve ser feito otro cavaillero”. Não houve, portanto, nenhuma unção régia como as que ocorriam nas cerimônias de coroação dos monarcas ingleses e franceses (Reis, 2007, p.78).

O monarca castelhano legitimou seu poder através da elaboração de uma jurisdição unificada para o território que reforçava sua superioridade na sociedade castelhana. A inquisição, presente em outras partes do Ocidente, não foi permitida atuar em Castela, pois, foi vista como uma jurisdição estrangeira que atrapalharia seu projeto de unificação jurídica (Rucquoi, 2004, p.18-20).

O Fuero Real, primeiro código jurídico elaborado e implementado no reinado de Alfonso X, demonstra bem o caráter centralizador do monarca. A implantação desse código foi o estopim da Revolta Nobiliária de 1272, movimento de contestação do projeto centralizador da Coroa de Castela onde a nobreza castelhana se refugiou em territórios muçulmanos (Ribeiro, 2017).

A monarquia e a nobreza pertencem ao mesmo grupo social, possuem uma relação de mutualidade, se fortaleceram e se autolegitimaram de maneira similar, a consolidação da nobreza e da monarquia ocorreu com base em diferentes códigos jurídicos. Os nobres se fortaleceram durante o período da Reconquista e se consolidaram como força motora da política da coroa através do Fuero Viejo de Castilla, código elaborado por Alfonso VIII (1158-1214) que perdurou até o início do reinado de Alfonso X, dando muitas terras aos nobres no decorrer da Reconquista.

Entretanto, Alfonso X, ao assumir o trono uniu os diversos foros existentes em Castela e cerceou os direitos da classe nobiliária, como o direito de julgamento pelos seus pares e a sua autonomia fiscal através da imposição do Fuero Real, primeiro código jurídico de seu reinado que já expressava prerrogativas centralistas (Ribeiro, 2022).

O BEIJA-MÃO NO SISTEMA SIMBÓLICO DE VASSALAGEM

O feudalismo, de acordo com Le Goff (2016), é o “[...] mundo do gesto, não do escrito” (Le Goff, 2016, p.80). Sendo mundo do gesto, as relações de vassalagem eram

estabelecidas também assim, na classe nobiliária castelhana, através do beija-mão. Os gestos na História Medieval possuem uma amplitude de análise simbólica, pois,

[...] contribuem para dar forma e codificar as relações sociais entre os indivíduos e entre os grupos, entre os sexos, entre os grupos etários, entre o próprio e os outros: mulheres e homens, parentes e amigos, estrangeiros ou inimigos (Schimitt, 2006, p. 22).

Como codificadores da sociedade, eles colaboram para a dinâmica de relações feudo-vassálicas na Península Ibérica, desde o beija-mão, no juramento de vassalagem específico de Castela, até outros gestos que são comuns a toda Europa feudalizada e que ordenam as relações de poder na coroa.

Os gestos foram difundidos por todo Ocidente medieval devido ao fato de que uma grande parte da população não era alfabetizada, assim, sistemas simbólicos foram estabelecidos para firmar acordos políticos, econômicos e sociais. Segundo Alicia Miguélez Caveró (2010) “Os gestos se converteram em uma espécie de língua franca, entendida por todos, que facilitava a correta prática de intercâmbios [...]” (Caveró, 2010, p.126).²⁷ Neste sentido, era natural para a classe nobiliária o ato de beijar a mão de seu suserano, era um gesto socialmente estabelecido, para expressar publicamente a submissão de um homem por outro.

O gesto do beija-mão foi introduzido no Ocidente através do califado de Córdoba. Não há um consenso sobre a maneira que o ato de beijar a mão se adequou ao sistema simbólico da vassalagem, mas acredita-se que não foi criado nos reinos do Norte, e sua historicidade não está ligada às tradições merovíngias e carolíngias, como o *immixtio manuum*. De acordo com a autora, esse gesto teria sido introduzido no Ocidente por meio do contato com os mouros, existindo, portanto, a possibilidade de que o intercâmbio cultural tenha levado os cristãos a adotarem esse gesto em sua classe nobiliária (Caveró, 2010, p.131).

Este gesto atua como forma de demonstrar a hierarquia que começa se impor na Coroa, a submissão de um vassalo por seu suserano, em um primeiro momento como ritual régio, pela interação com o Califado de Córdoba, e posteriormente entre a própria classe nobiliária castelhano-leonesa. Em essência, o beija-mão é um gesto realizado por duas pessoas de posições hierárquicas distintas (Beceiro Pita, 1994, p. 55), considerando isto é possível estipular que ele foi implementado nos reinos cristãos graças a monarquia, com o intuito de se colocar acima perante os mouros e em relação a própria classe nobiliária em seu conjunto.

²⁷ Los gestos se convirtieron en una especie de lengua franca, entendida por todos, que facilitaba la correcta práctica de intercâmbios [...]” (Caveró, 2010, p.126).

Para explicitar o sistema de vassalagem, remeteremos à descrição do sistema simbólico de vassalagem realizada por Le Goff (1979). Neste sistema são inseridos o osculum e o juramento perante a Bíblia Sagrada, aspectos estes que não estão presentes na concessão do feudo conforme Alfonso X exigiu nas Siete Partidas. Entretanto, outro gesto estará: o beija-mão.

Segundo Le Goff (1979), o sistema simbólico de vassalagem só pode ser compreendido como um conjunto composto por três etapas: a homenagem, a fé e a investidura. Essas etapas são indissociáveis e não podem ser analisadas isoladamente. Sem a integração, o sistema simbólico perde sua coerência, e, sem ele, não há contrato feudo-vassálico.

Devemos ressaltar, que os gestos são partes integrantes deste sistema, assim como outros aspectos, como as palavras que são professadas nas três etapas e os objetos que são utilizados.

Não devemos confundir o gesto e o rito, conforme demonstra Jean-Claude Schmitt (2006):

Os gestos são um dos elementos constitutivos dos rituais: o beijo trocado entre o senhor e o seu vassalo é um dos gestos do rito de homenagem vassálica; a fracção da hóstia é um dos gestos do rito eucarístico que faz parte, por sua vez, do ritual da missa no seu conjunto (Schmitt, 2006, p.24).

Tanto o beija-mão, quanto os demais gestos que compõem a prestação de vassalagem são parte de um sistema, este que tem uniformidade em todo o Ocidente feudal, porém, tem suas particularidades na Península Ibérica, contendo a ausência de alguns gestos, compensada pelo aparecimento de outro.

No sistema de Le Goff (1979), a homenagem, primeira etapa do ritual simbólico de vassalagem, é composta pelo *immixtio manuum* e algumas palavras que o vassalo profere para seu suserano. O ato consiste no vassalo se ajoelhando e gesticulando suas mãos em contato uma com a outra, como em formato de prece. O suserano, por sua vez, em pé, coloca suas mãos juntas as do vassalo pelas laterais e as pressiona, simbolizando a proteção que ele devera prover para seu vassalo. Essa etapa enfatiza a desigualdade entre os dois homens, evidenciada pela diferença de altura em que se encontram: o suserano, de pé, em posição dominante, e o vassalo, ajoelhado, em posição de submissão (Le Goff, 1979, p. 342).

A fé, por sua vez, é composta por dois aspectos, um deles as vezes aparece na historiografia deslocado para a homenagem, o osculum. Esse gesto consiste no beijo entre o suserano e o vassalo, colocando-os em pé de igualdade. Não é consensual na

historiografia quem tomava a iniciativa neste gesto, mas fato é que ao se beijarem na boca, a submissão expressa na homenagem era diminuída como numa balança, o osculum equilibrava a relação de suserania e vassalagem, fazendo com que um homem se tornasse “homem de boca e mão” perante outro, o que Bloch (2016) denomina como “homem de outro homem”. E seguido isto, a fé também era composta de um juramento do vassalo perante a bíblia ou alguma relíquia sagrada, um aspecto religioso que compõe o sistema simbólico de vassalagem, embora ele seja um ritual laico (Le Goff, 1979, p. 344).

Por último, a investidura. Ocorria a entrega de um objeto simbólico, ou do suserano para o vassalo, ou do vassalo para o suserano, isto variava muito conforme quem realizava a concessão. Esse objeto era o símbolo da concessão, havendo feudo, há um elo entre suserano e vassalo, embora no osculum os dois já estejam ligados, é na investidura que o sistema se concretiza (Le Goff, 1979, p. 344).

De acordo com as Siete Partidas, em Castela, um homem se torna vassalo de outro:

[...] segundo o antigo costume da Espanha, desta maneira, outorgando-se por vassalo daquele que o recebe e, beijando-lhe a mão por reconhecimento do senhorio, e ainda há outra maneira de fazer homenagem, que é mais grave porque por ela se torna um homem não somente vassalo de outro, mas fica obrigado a cumprir aquilo que promete por postura (Partida IV, T. XXV, L. IV).²⁸

Percebe-se que a vassalagem está posta nas Siete Partidas de forma separada da doação do feudo, isto é uma peculiaridade muito importante do feudalismo hispânico. Esse fato se dá por herança do processo da Reconquista, tanto no que diz respeito ao relacionamento da coroa com os mouros que foram derrotados e deveriam prestar vassalagem, se submetendo aos reis cristãos, quanto para a nobreza que colabora nos conflitos e recebem terras como benefício, uma gratificação pelas conquistas.

Os mouros, quando derrotados, deveriam beijar a mão do rei castelhano, e em seguida recebem o feudo de outorga, ou seja, recebem a clemência do rei que o derrotou. Esta prática era comum, desde o reinado de Fernando III (Valle, 2019, p.42), a exemplo do “pacto de Jaén”, quando Ibn Al-Ahmar (1238-1273), emir de Granada, se tornou vassalo de Fernando III em 1246 beijando sua mão. Fernando III, tendo suprimido os mouros nesta região, fez com que o território conquistado fosse devolvido para os próprios, ou seja, o feudo foi outorgado. O emir continuaria com seu território mas teria

²⁸ [...] según la antigua costumbre de la España en esta manera, otorgándose por vassallo de aquél que lo recibe, e besándole la mano por reconocimiento de señorío. E aún hay otra manera, que se hace por homenaje, que es más grave, porque por ella no se torna hombre tan solamente vassallo del otro, mas finca obligado de cumplir lo que prometiére como por postura (Partida IV, T. XXV, L. IV).

que pagar taxas para Castela, e prestar *auxilium* e *consillium* como obrigações de um vassalo (Valle, 2019, p.44).

O *auxilium* se baseava na ajuda militar, tendo se colocado como vassalo do rei o emir teria então que colaborar nos conflitos de Fernando III contra seus inimigos. O *consillium* se tratava da obrigação da presença nas cortes castelhanas, onde eram debatidas as questões relevantes para a coroa, como as incursões militares (Valle, 2019, p.44).

Se tratando da nobreza a dinâmica é diferente. Novamente devemos remeter ao processo de Reconquista, no qual a classe nobiliária se fortaleceu por receber vários feudos como benefício, ou seja, como gratificação do rei pela sua participação em batalha. Neste contexto, eram duas as principais formas de concessões: antes da batalha, ou após. A monarquia prometia para os guerreiros um pedaço de terra que estava ocupada pelos mouros, isto servia como incentivo a derrotarem o inimigo. As concessões eram realizadas de acordo com os interesses da monarquia, afim de redistribuir, repovoar e defender os seus territórios conforme iam expandindo seu domínio contra os árabes. Em momentos a concediam como prêmio de batalha antes dela, em momentos como congratulação após ela (Valle, 2019, p.49)

Fato é que a coroa de Castela tem uma dinâmica política de concessões de feudos muito particular, com uma alta interferência monárquica que regulamentava os terrenos que seriam distribuídos para os nobres. O ritualismo por trás das concessões, por outro lado, tem grande similaridade com o padrão do restante do ocidente, salvo alguns aspectos que podem ser discutidos.

O ritualismo nas concessões é composto por aspectos similares aos representados por Le Goff (1979) no feudalismo clássico. De acordo com as Siete Partidas, um feudo deve ser concedido:

Ficando o vassalo de joelhos ante o senhor, deve colocar suas mãos entre as do senhor e prometer-lhe, jurando e fazendo pleito e homenagem, que será sempre leal e verdadeiro [...]. E depois que o vassalo houver jurado e prometido todas estas coisas, o senhor deve investilo com um anel, ou com luva, ou com vara, ou com outra coisa daquele que dá em feudo ou colocar-lhe a possessão dele e por si ou por homem certo a quem mandasse fazer (Partida IV, T. XXVI, L. IV).²⁹

²⁹ Fincando el vassallo los hinojos ante el señor, e debe meter sus manos entre las suyas del señor, e prometiéndole, e jurándole, e haciéndole prelito e homenaje que le será siempre leal e verdadeiro [...]. E después que el vassallo hubiere jurado e prometido todas estas cosas, debe el señor investirle con una sortija, o con guante, o con vara, o con otra cosa de aquello que le da em feudo, e meterle en posesión de ello por si o por otro hombre certo, a que lo mande hacer (Partida IV, T. XXVI, L. IV).

As mãos do vassalo são colocadas entre as mãos do suserano, costume exportado do modelo tradicional francês. A investidura e o objeto simbólico também estão presentes, aqui, como fator de concretização da doação do feudo. Todavia, alguns aspectos da fé não estão presentes, pelo menos na fonte analisada. Não há menção ao osculum nem ao juramento feito perante a Bíblia ou uma relíquia sagrada.

O osculum podemos concluir que não está presente por motivos de hierarquia. Ele é um aspecto que coloca os dois homens em posição igualitária, fator que o feudalismo hispânico não busca se adaptar, visto o contexto conflituoso com que ele se estabelece, no qual os reis cristãos, tendo derrotado um líder mouro, não o veem como igual. Outro possível motivo, no caso de Alfonso X, era que, como forma de centralizar o poder, não desejava se colocar em plano de igualdade, nem mesmo simbólica, com outros homens, ainda que pertencentes à sua nobreza.

Outro aspecto que não aparece na fonte é o juramento perante a Bíblia ou alguma relíquia sagrada. Existe sim a possibilidade de este gesto acontecer também em Castela, haja visto que ela está situada no contexto da cristandade medieval e o juramento perante a Bíblia Sagrada é visto como importante fator no ritual de vassalagem pela historiografia, todavia, não podemos afirmar com exatidão.

CONCLUSÃO

O beija-mão é um gesto que exige certo esforço interpretativo para compreendermos o ritual simbólico de vassalagem com base no modelo clássico. A maleabilidade das concessões, que podiam ocorrer muito tempo depois da prestação de vassalagem simbolizada pelo beijo na mão do suserano pode causar estranhamento.

Todavia, a Coroa de Castela do século XIII desenvolveu seu próprio sistema simbólico de vassalagem, adaptado à sua própria realidade política. O contato com os mouros interrompeu o processo de formação de um estado feudal nos moldes clássicos e fez com que o feudalismo hispânico fosse moldado não em um processo de desagregação, mas sim, de consolidação territorial, conquistas, repovoamento e defesa de territórios dos cristãos frente à resistência árabe.

O gesto do beija-mão deve ser entendido como expressão das intenções régias na Península Ibérica. A monarquia cristã conseguiu se impor sobre os árabes, os forçando a prestar vassalagem aos cristãos tanto no reinado de Fernando III, quanto no de Alfonso X. Após derrotas nos conflitos militares, algumas autoridades árabes receberam a concessão de seus próprios territórios como outorga, porém, tendo agora que pagar

impostos e prestar serviços à coroa de Castela, estando em posição de subordinação a ela.

Com a maior parte do território reconquistado, restando apenas o reino de Granada no sul da península sob domínio mouro, o rei Alfonso X deu continuidade ao processo de consolidação política iniciado por seu pai. Nesse contexto, buscou não apenas afirmar sua superioridade sobre os árabes derrotados, mas também intensificar sua autoridade sobre a própria nobreza, como evidenciado pela elaboração do *Fuero Real* e dos códigos jurídicos subsequentes.

Portanto, conclui-se que o beija-mão é uma forte expressão das relações de poder na Península Ibérica no século XIII, demonstrando, principalmente, a centralização monárquica e a hierarquia que os reis castelhanos desejavam estabelecer para a coroa.

FONTES

ALFONSO X. Las Siete Partidas: el libro del fuero de las leyes. Ed. José Sánchez-Arcilla Bernal. Madrid: Editorial Reus, 2004.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BLOCH, March. A Sociedade Feudal. São Paulo: EDIPRO, 2016.

BOUTRUCHE, Robert. Señorío y feudalismo. Primera época: los vínculos de dependencia. Madrid: Siglo Veintiuno, 1976.

CAVERO, Alicia Miguélez. El poder gestual de la mano en la sociedad medieval y su reflejo en la iconografía de los siglos del románico en la Península Ibérica. *Medievalismo*, n. 20, 2010, p. 125-147.

FRANCO JR., Hilário. O Feudalismo. São Paulo: Brasiliense, 1985. 124.

GARCIA, Michael; GEORGES, Martin. Actes du Colloque Cantar de Mio Cid. París: PULIM, 1994.

JONES, G. F. El papel del beso en el cantar de gesta. *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, n. 31, 1965-1966, p.105-118.

LE GOFF, Jacques. A Civilização do Ocidente Medieval. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2016.

_____. Para um novo conceito de Idade Média: tempo, trabalho e cultura no Ocidente. Ed.14^o, Lisboa: 1979.

LOBATO, Maria de Nazareth Corrêa Accioli. Relações feudo-vassálicas na Inglaterra do século XII: uma perspectiva literária. *Brathair - Revista de Estudos Celtas e Germânicos*, v. 14, n. 2, 2014.

PITA, Isabel Beceiro. El escrito, la palabra y el gesto en las tomas de posesión señoriales. *Studia historica. História medieval*, v. 12, 1994.

REIS, Jaime Estevão. Território, Legislação e Monarquia no Reinado de Alfonso X, o Sábio (1252-1284). Tese (Doutorado em História) Assis: UNESP: 2007.

REIS, J. E. O feudalismo. In: GIMENEZ, J. C.; REIS, J. E. *História Medieval I: das invasões bárbaras ao feudalismo*. Maringá: Eduem, 2010, p. 95-124.

RIBEIRO, Luís Augusto Oliveira. Rei versus nobreza: a Revola Nobiliária de 1272/1273 na Crônica de Alfoso X. (Dissertação de mestrado). Maringá: UEM, 2017.

_____.Fuero Real versus Fuero Viejo de Castilla: A elaboração e a sustentação jurídica da nobreza em Castela no século XIII. Tese de doutorado. Maringá: UEM, 2022.

RUCQUOI, Adelaine. Entre la espada, el arado y la patena: las tres órdenes en la España medieval. *Dimensões*, vol. 33, 2014, p. 10-35.

SÁCHEZ-ARCILLA, J. Estudio introductorio. In: ALFONSO X. Las siete partidas: el libro del fuero de las leyes. Madrid: Editorial Reus, 2004.

SCHIMITT, Jean-Claude. O Corpo e o Gesto na civilização Medieval. In: BUESCU, Ana Isabel; SOUZA, João Silva; MIRANDA, Maria Adelaide (org.). O Corpo e o Gesto na Civilização Medieval. Lisboa: Edições Colibri, 2006. p.17-36.

VALLE, José María Alcántara. El régimen feudal en la frontera de Granada durante el reinado de Alfonso X. *E-Strategica: Revista de la AIHM (siglos IV-XVI)* 3 (2019): 29-96.

A QUESTÃO DA FIDELIDADE E AS RELAÇÕES FEUDO- VASSÁLICAS NA LEGISLAÇÃO DO REINO DE CASTELA DO SÉCULO XIII

João Pedro Alencar Santini 

Jaime Estevão dos Reis 

Neste capítulo, investigamos a partir do código jurídico Las Siete Partidas, a questão da fidelidade no contexto das relações feudo-vassálicas durante o reinado de Alfonso X, o Sábio, de Castela (1252-1284). O monarca empreendeu um processo de centralização do poder real a partir da elaboração de códigos jurídicos, dentre os quais se destaca as Siete Partidas. A obra normatiza as relações entre os diversos grupos da sociedade, na qual, aqui, daremos atenção especial para as relações entre a nobreza castelhano-leonesa, em que a questão da fidelidade se torna a base das relações.

O Reino de Castela, por sua vez, é parte de um contexto mais amplo, o da Europa Ocidental, no qual o ideal de 'Cristandade' prevalecia. Esse ideal promovia uma unidade na fé cristã, fundamentada no catolicismo romano, apesar da descentralização política dos reinos. A Reconquista do território hispânico, outrora invadido e ocupado pelos muçulmanos, foi viabilizada por diferentes reinos cristãos, dos quais Castela despontou como um dos principais agentes e o mais poderoso reino da Península Ibérica no século XIII, onde definimos o recorte de nossa investigação.

Tomamos como fonte principal o código jurídico intitulado Las Siete Partidas. A obra, como sugere o título, está dividida em sete partes e cada uma dessas é denominada 'Partida', nas quais se aborda especificamente um conjunto de questões de direito. Para a presente pesquisa, analisaremos, à luz de ampla bibliografia, a Quarta Partida, na qual as relações entre os indivíduos foram normatizadas de acordo com sua posição social, no caso de interesse deste trabalho, a nobreza, incluindo-se as relações de vassalagem e a questão da fidelidade como elo entre as partes, onde o compromisso firmado envolvia o juramento como ato inclusive imbuído de religiosidade (Boutruche, 1976 p.172).

Nossa fonte faz parte de um processo que envolveu os projetos de consolidação territorial de Fernando III (1217-1252) e de centralização jurídica por Alfonso X, este último, sucessor do primeiro. O processo baseou-se na elaboração de um código centralizador a ser aplicado a todos os territórios incorporados à Castela e desenvolveu-se paulatinamente. Teve início ainda no fim do reinado de Fernando III, com a elaboração do Setenario, que teve a participação de Alfonso X como herdeiro do trono. No plano seguinte, elaborou-se o Fuero Real, código jurídico a ser aplicado nas cidades castelhano-leonesas, seguido da elaboração do Espéculo – interrompido sem muita explicação – e, por fim, da escrita do grande e definitivo código de Alfonso X, Las Siete Partidas.

Para a compreensão do contexto social, político e cultural da Península Ibérica Medieval, recorreremos a obras importantes da historiografia que abordam a formação do Feudalismo e sua dinâmica, como A Sociedade Feudal (2016), de March Bloch, "O feudalismo" (1985), de Hilário Franco Junior; Señorío y feudalismo: primera época: los

vínculos de dependência (1976), de Robert Boutruche; e os estudos de Jaime Estevão Reis, como o capítulo de livro “O feudalismo” (2010), e sua tese, intitulada “Território, Legislação e Monarquia no Reinado de Alfonso X, o Sábio (1252-1284) (2007), que elucida a política de consolidação territorial e centralização política que afetou a configuração da nobreza castelhana-leonesa.

Para aprofundamento nas especificidades do feudalismo ibérico, consultaremos também trabalhos historiográficos como o de José María Alcántara Vale, intitulado *El régimen feudal en la frontera de Granada durante el reinado de Alfonso X* (2019) e o artigo de Adeline Rucquoi, denominado *Entre la espada, el arado y la patena: las tres órdenes en la España medieval* (2014).

Já para compreender a conceituação de fidelidade, seja em seu sentido amplo filosoficamente discutido, seja no sentido mais específico da Idade Média, o que será necessário para que a fonte seja adequadamente analisada segundo os objetivos propostos, utilizaremos uma bibliografia específica, que envolverá artigos como o do autor José M. Vegas Mollá, *Fidelidad en lo poco, fidelidad en lo mucho. Aproximación filosófica a la fidelidade* (2020) e *La fidelidad* (2012) de Emilio Ruiz Malo.

A investigação da fidelidade como elemento fundamental no contexto das relações que caracterizam a sociedade feudal castelhana, ao se levar em consideração sua formação e estruturação peculiar, contribui com a historiografia referente ao feudalismo hispânico ao explorar uma concepção relevante no contexto castelhano do século XIII, a partir de seu principal código jurídico, as *Siete Partidas*.

AS RELAÇÕES FEUDO-VASSÁLICAS E A SUA FORMAÇÃO NA PENÍNSULA IBÉRICA

Para introduzir a discussão referente às relações feudo-vassálicas na Península Ibérica, precisamos, antes, tratar de como essas relações se desenvolveram nas regiões que experimentaram a fragmentação do Império Carolíngio. Nessas áreas, formou-se o Feudalismo clássico, que influenciou outras regiões de formação feudal distinta, que se adequou em função de suas condições específicas, como no caso do território ibérico (Reis, 2010, p. 98).

No Ocidente Medieval, as relações feudo-vassálicas foram estabelecidas, a princípio, num amplo processo que passa pela queda do Império Romano, a consolidação do Império Carolíngio e, finalmente, a fragmentação deste. Essas relações são decorrentes do enfraquecimento dos quadros sociais e da insegurança generalizada observada a partir do

enfraquecimento das instituições romanas e das invasões dos povos germânicos (Bloch, 2016, p. 155).

Nesse cenário, houve, por parte dos mais fracos, a necessidade de se submeter aos mais fortes em troca de proteção, bem como houve, por parte dos mais fortes, uma necessidade de subordinação dos inferiores para a manutenção de seu poder e prestígio. Entretanto, isso forjou uma rede de relações de dependência no qual “em muitos casos, o mesmo homem torna-se simultaneamente, dependente de algum mais forte e protetor de outros mais humildes” (Bloch, 2016, p. 155).

Com a chegada ao poder dos carolíngios no Reino Franco, a administração se aproveitou da referida rede de dependências para garantir o alcance de sua gerência por toda a extensão territorial sob sua jurisdição, por meio da subordinação de vassalos que, por sua vez, garantiram a oferta dos serviços exigidos de seus subordinados. Logo, “os poderosos [...] esforçaram-se em atrair, assim, para a sua órbita, multidões crescentes de pequenos senhores, que, por sua vez, agiam da mesma forma em relação a outros ainda menores” (Bloch, 2016, p. 164).

Posteriormente, com a fragmentação do Estado Carolíngio, esse sistema caracterizado pela formação de redes de vassalagem deixou de favorecer os reis e passou a operar em função de poderes descentralizados, de forma que:

[...] Particularmente, em torno dos castelos que, desde as incursões escandinavas ou húngaras, são erguidos em número cada vez maior nos campos, os senhores, que em seu próprio nome ou em nome de outro mais poderoso, comandam essas fortalezas, se esforçam em reunir vassalos encarregados de assegurar a guarda (Bloch, 2016, p. 164).

Para a remuneração dos subordinados por seus serviços prestados, os superiores possuíam duas opções: domiciliar, na qual se provia alimentação e sustento aos subordinados, ou, então, permitir que eles produzissem o próprio sustento a partir de concessões materiais, especialmente na forma de terras, originando-se o que conhecemos por “feudo” (Bloch, 2016, p. 168).

Assim, com o enfraquecimento estatal, fortaleceram-se as relações pessoais que passaram a se dar diretamente, de forma que “estreitaram-se, assim, os laços de sangue as relações dentro das famílias, das linhagens”, já que essa “solidariedade interior podia melhor proteger os indivíduos em relação ao exterior” (Franco Jr., 1985, p. 43). Em seguida, para além do fortalecimento das linhagens, desenvolveram-se relações pessoais artificiais que ligavam homens livres e dependentes, numa relação nobre-camponês e laços exclusivamente entre homens livres, que ocorria entre nobres na forma de vassalagem e estava baseada na igualdade (Franco Jr., 1985, p. 44).

A vassalagem era estabelecida por meio de um contrato selado por meio de um rito composto por três partes: a homenagem, onde o vassalo se prostra perante o senhor num indicativo de submissão, ao qual se entrega com suas mãos envolvidas e torna-se homem de outro homem; o juramento em que, de pé, há o juramento de fidelidade e o beijo na boca como símbolo de igualdade entre as partes; e finalmente a investidura, em que é concedido o feudo com um objeto que o simboliza (Franco Jr., 1985, p. 45).

Com isto, podemos compreender o feudalismo, na altura dos séculos IX e X, como um sistema de fidelidades mútuas ao qual esse amplo processo de formação levou. Ele se estabeleceu, enquanto sistema, por meio da concessão de bens territoriais e de diferentes direitos, sendo a terra o elemento basilar desse sistema. Contudo, essas concessões não se limitavam ao aspecto territorial e poderiam incluir rendimentos de diferentes origens, como os de origem eclesiástica a vassalos laicos (Reis, 2010, p. 101).

Em troca, eram prestados serviços, comumente de cunho militar, envolvendo a proteção oferecida pelo senhor ao vassalo, e o auxílio militar do vassalo ao senhor. Assim, as relações entre os senhores e seus vassalos se mostravam recíprocas, nas quais ambos possuíam atribuições, como afirma Bloch:

[...] o homem que procurava um protetor tinha, muitas vezes, de comprar essa proteção. O poderoso que forçava alguém mais fraco a vincular-se a ele exigia comumente que, assim como as pessoas, as coisas lhe fossem submetidas (Bloch, 2019 p. 174).

Porém, essas relações, precisam ser compreendidas em suas especificidades na Península Ibérica, onde a admissão na nobreza e o estabelecimento de senhorios não se deu de forma orgânica, ou seja, como resultado das condições históricas da formação e desintegração do Império Carolíngio na qual a nobreza se apropria dos poderes reais, uma vez que o conde era “depositário, no lugar do soberano, daquilo que restava de poder superior” (Bloch, 2016, p. 166).

Na Península Ibérica, o desenvolvimento orgânico das relações feudais com os visigodos foi interrompido pela invasão muçulmana e a Reconquista gerou uma formação distinta e peculiar, como ocorreu em todos os territórios que não experimentaram a fragmentação do Império Carolíngio, como a Inglaterra e o Oriente Médio (Franco Jr., 1985, p. 76).

O Feudalismo ibérico foi caracterizado pela admissão na rede de vassalagem por meio da associação ao monarca e pela participação nas campanhas militares de reconquista dos territórios, ocorrendo “a prestação de ajuda militar, em primeiro lugar, e a concessão do feudo, em segundo lugar, alterando assim a ordem natural do feudalismo clássico” (Alcántara Valle, 2013, p. 42, tradução nossa). Enquanto no caso clássico a prestação dos

serviços do vassalo se dava a partir do contrato vassálico, o que se observa em Castela é a prestação dos serviços ocorrendo de maneira anterior ao estabelecimento do contrato.

Além disso, em Castela o rei se apresentava como fonte da lei, o que encontra embasamento ainda na lei visigoda e se aprofunda, na prática, a partir da dinâmica bélica da Reconquista, portanto, exercendo seu poder mais diretamente. Desta forma, ao monarca foi ainda reconhecido, pelo Papa, após a “Querella de las Investiduras”, o direito de nomear bispos e de criar dioceses. Além disso, o fundamento do poder real neste contexto estava no direito e não necessitava de consagração religiosa para ser reconhecido. Neste sentido, não poderiam ser escolhidos bispos sem o consentimento do rei e o direito, conforme tratamos, experimentou um processo de centralização monárquica, especialmente com Alfonso X. Ao Papa, por sua vez, só era reconhecida a autoridade no campo religioso, enquanto nos limites castelhanos o Rei despontava como vigário de Deus, conforme define as Siete Partidas (Rucquoi, 2014, p. 19).

Já a divisão das três ordens que compunham a estrutura feudal clássica, teve recepção peculiar no contexto castelhano. Ela foi desenvolvida, no Feudalismo clássico e na Inglaterra, como uma perspectiva clerical de que “a humanidade, feita à imagem do Criador, também deve ser una e trina” e que “como na Cidade de Deus existe a desigualdade, uma hierarquia de méritos, assim deve ser também na Cidade dos Homens” (Franco Jr., 1985, p. 35).

Assim, os clérigos - oradores - exerciam o monopólio do ofício tido por sagrado, e a eles estava reservada a interpretação da realidade da vida humana, segundo as definições divinas e a mediação com o sagrado. Enquanto aos guerreiros – bellatores –, detentores de terras que em parte eram descendentes das linhagens importantes que permaneceram da desintegração do Império Carolíngio e em parte eram armados e sustentados por senhores poderosos, detinham o monopólio da violência. O restante, majoritariamente servos e também escravos, estava na condição de trabalhadores - laboratores –, estes sustentavam economicamente as duas categorias superiores (Franco Jr., 1985, p. 36-39).

Em Castela, essa organização se deu de maneira distinta, já que o ofício militar não foi restrito aos bellatores que, portanto, não possuíam o monopólio da violência, já que: “[...] a defesa da terra, que começa com a guarda dos castelos e muralhas e termina com a hoste contra os inimigos do rei e do reino, diz respeito assim a todo o povo” (Rucquoi, 2014, p. 22, tradução nossa).

Assim, o contexto de recuperação do território para a Cristandade implicava uma militarização de toda a sociedade, segundo o que determinou o direito castelhano. O ofício militar na forma de defesa do Reino foi obrigação de todos, com participação tanto dos

oradores quanto dos laboratores nas campanhas bélicas, sendo que mesmo as dioceses possuíam homens armados à disposição da Coroa (Rucquoi, 2014, p. 22).

A QUESTÃO DA FIDELIDADE EM CASTELA

A partir desta conjuntura, podemos pensar a fidelidade como a capacidade de manutenção de compromissos firmados, e que, conceitualmente, envolve outras questões, como lealdade e constância (Mollá, 2020, p. 528). Nesse sentido, a fidelidade se torna, naturalmente, um aspecto importante para a compreensão da rede de concessões e obrigações estabelecida entre vassalo e senhor, já que, pela fidelidade, assegurava-se a disposição dos serviços mutuamente acordados, sejam aqueles de maior expressão como a proteção e o auxílio bélico, ou aqueles cotidianos como o cuidado das terras, o pagamento de tributos e o auxílio no Conselho.

De fato, a formação de Castela se deu num contexto de belicismo e enfrentamento direto entre os membros da Cristandade contra as populações muçulmanas estabelecidas na Península. Esse cenário envolvia uma consciência religiosa que aprofundava a lealdade dos indivíduos envolvidos no processo de litígio, considerando a fundamentação divina que envolve seu compromisso e que “há uma relação entre o ser divino e a fidelidade do homem, porque o homem é relacional, e todas as relações que ele pode estabelecer com o mundo e com os outros eus dependem, em última instância, daquela que ele estabelece com Deus” (Ruiz Malo, 2012, p.78, tradução nossa).

Ao considerarmos o peso religioso sob as dinâmicas sociais no Reino de Castela do século XIII, que estava imerso na religiosidade católica romana, podemos entender o sentido filosófico e teológico tomista de “fidelidade”, na qual, esta é observada como compromisso em preservar um ser que é depositário de um valor, o que se dá a partir da tomada de consciência desse valor (Ruiz Malo, 2012, p. 69).

Isso envolve a fidelidade a si mesmo e o exercício da própria liberdade que “supera o instantâneo”, de forma que “preciso ser fiel ao meu eu, que tem raízes no passado, se atualiza no presente e se eterniza no futuro” (Ruiz Malo, 2012, p. 69, tradução nossa). Bem como envolve a fidelidade aos outros, sobre a qual, a partir de Tomás de Aquino e em referência às relações entre servo e senhor, Ruiz Malo discorre:

[...] na fidelidade do servo ao seu senhor o servo encontra a sua recompensa, porque nela encontra o seu bem. Além disso, significa que a relação servo-senhor já não se limita a um mero dever de justiça, mas que a amizade surge onde antes existiam laços servis. Eles devem ser um para o outro como sua alma [...] (Ruiz Malo, 2012 p. 70, tradução nossa).

Neste sentido, a obra de Alfonso X trata brevemente das obrigações dos senhores em relação a seus vassallos e vice-versa, o que passa, para além da lealdade, pelo dever de amar, honrar e proteger um ao outro, algo que demonstra o aprofundamento das relações nessa dinâmica como um dever, afirmando o seguinte:

[...] Deudos muy grandes son los que han los vasallos con los señores. Pues débenlos amar, e honrar, e guardar, e adelantar su pro, e desviarles su daño en todas maneras que pudiere. E débenlos servir bien, e lealmente por al bien hecho que de ellos reciben. Otrosi, decimos que el señor debe amar, e honrar e guardar sus vasallos, e hacerlos bien e merced, e desviar los daños e deshonra. E cuando estos deudos son bien guardados, hace cada uno lo que debe, e crece, e dura el amor verdadero entre ellos [...] (Partida IV, T. XXV, L. VI).³⁰

Assim, podemos nos aprofundar nas relações da Nobreza castelhana pela concepção de fidelidade verossímil a seu contexto, o que viabiliza a reflexão dos fundamentos do elo que permite a manutenção desses laços, sob o pensamento próprio do período e os elementos que deram embasamento ao compromisso e sua manutenção, somado ao belicismo e a perspectiva de compromisso divinamente disposto na recuperação do território ibérico.

CONCLUSÃO

A Fidelidade envolve uma complexa questão quando analisada no âmbito das relações feudo-vassálicas no Reino de Castela, especialmente porque “fidelidade” é uma expressão com uma diversidade de usos possíveis e cuja interpretação depende do contexto analisado.

Nas Siete Partidas, a questão pode ser abordada relacionando disposições como a lealdade enquanto dever nas relações de vassalagem, sob a investigação do significado e da profundidade dessa lealdade, especialmente ao aplicar-se aos conhecimentos da conjuntura da Península Ibérica Medieval do século XIII.

Trabalhamos com uma formação feudal peculiar baseada no processo de retomada territorial cristã da Península, em que os modelos aplicados ao Feudalismo clássico precisam ser analisados sob perspectivas que elucidem as peculiaridades do caso ibérico,

³⁰ Os vassallos têm dívidas muito grandes com seus senhores. Pois devem amá-los, honrá-los, protegê-los, promover o seu bem e evitar seus danos de todas as maneiras possíveis. E devem servi-los bem e com lealdade pelo bem que deles recebem. Além disso, dizemos que o senhor deve amar, honrar e proteger seus vassallos, e fazer-lhes o bem e a misericórdia, e desviar o mal e a desonra. E quando essas dívidas estão bem guardadas, cada um faz o que deve, e o verdadeiro amor entre eles cresce e dura (Partida IV, T. XXV, L. VI, tradução nossa).

onde, a partir de reflexões acerca das concepções possíveis e aqui aplicáveis de Fidelidade, podemos nos aprofundar nessas relações.

No medievo, ser fiel envolvia credibilidade, lealdade e capacidade de manter compromissos adquiridos, o que sob a religiosidade presente e a consciência de dever no conflito frente aos muçulmanos, torna-se algo de enorme seriedade, enquanto adesão a valores e a permanência destes.

Com isso, a investigação ampliada da concepção de fidelidade e a reflexão com base nesta a respeito das relações feudo-vassálica em Castela Medieval aprofundam a compreensão dessas relações, elucidando os fundamentos que permitiram a manutenção dos elos que sustentaram o Feudalismo ibérico.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALFONSO X. Las Siete Partidas: el libro del fuero de las leyes. Ed. José Sánchez-Arcilla Bernal. Madrid: Editorial Reus, 2004.

BERNAL, José Sánchez-Arcilla. Estudio introductorio. In: ALFONSO X. Las siete partidas: el libro del fuero de las leyes. Madrid: Editorial Reus, 2004.

BORONDO, José Álvares; MARTÍN, Silvia Delgado. La fides ovidiana y su resurgimiento medieval: una propuesta de traducción. V Encuentros complutenses en torno a la traducción, 1995, p. 225-232

BLOCH, March. A Sociedade Feudal. São Paulo: EDIPRO, 2016.

BOUTRUCHE, Robert. Señorío y feudalismo. Primera época: los vínculos de dependencia. Madrid: Siglo Veintiuno, 1976.

FRANCO JR., Hilário. O Feudalismo. São Paulo: Brasiliense, 1985. 124

MALO, Emilio Ruiz. La fidelidad. Mercurio Peruano, n. 525-526, 2012, p. 65-82

MOLLÁ, José María Vegas. Fidelidad en lo poco, fidelidad en lo mucho. Aproximación filosófica a la fidelidade. Revista CONFER, v. 59, n. 228, 2020, p. 525-551.

REIS, Jaime Estevão dos. Território, Legislação e Monarquia no Reinado de Alfonso X, o Sábio (1252-1284). 2007. Tese (Doutorado em História) – UNESP, Assis, 2007.

REIS, Jaime Estevão dos. O feudalismo. In: GIMENEZ, J. C.; REIS, J. E. História Medieval I: das invasões bárbaras ao feudalismo. Maringá: Eduem, 2010, p. 95-124.

RUCQUOI, Adeline. Entre la espada, el arado y la patena: las tres órdenes en la España medieval. Dimensões, vol. 33, 2014, p. 10-35.

VALLE, José María Alcántara. El régimen feudal en la frontera de Granada durante el reinado de Alfonso X. E-Strategica: Revista de la AIHM (siglos IV-XVI), n. 3, p. 29-96, 2019.

**O IDEAL CAVALEIRESCO NAS
CANTIGAS DE SANTA MARIA:
UM EMBATE ENTRE A LÓGICA
POLÍTICA E A MORALIDADE
RELIGIOSA**

Julia Cavaleri Moraes 

Jaime Estevão dos Reis 

Alfonso X, de alcunha o Sábio (1252- 1284) é considerado um dos monarcas mais notórios do Ocidente no século XIII. Filho de Fernando III, o Santo, e Beatriz da Suábia, tornou-se rei de Castela e Leão em 1252, após a morte de seu pai. Ao assumir o ofício régio o novo monarca inicia um grandioso projeto de caráter cultural, o que lhe rendeu a alcunha de o Sábio, devido a produção de vastas e diversificadas obras. Dentre a sua produção, destacam-se obras de caráter jurídico, como as *Siete Partidas*, de natureza devocional, como as *Cantigas de Santa Maria* (CSM), além de obras históricas como a *Primeira Crónica General de Espanã* (Reis, 2007).

De acordo com José Ángel Garcia de Cortázar (2014), devido à grandiosidade de sua produção cultural, bem como de sua política centralizadora, apoiada pela Igreja, o monarca, além de receber o epíteto de Sábio, é considerado um protótipo de modelo de rei medieval (Cortázar, 2014, p. 11-12).

Nesta investigação, busca-se analisar a construção do Ideal cavaleiresco em duas obras produzidas sob o comando do monarca: as *Cantigas de Santa Maria* e as *Siete Partidas*. Procuramos compreender os respectivos contextos, por vezes duais, de continência do corpo e de perpetuação da linhagem através do casamento, que influenciaram as produções que tratam do ideal cavaleiresco, especificamente no que diz respeito à busca por prazeres carnavais e a vivência da sexualidade.

MORALIDADE RELIGIOSA NA ELABORAÇÃO DO IDEAL CAVALEIRESCO

Entre os séculos X e XIII havia um forte vínculo entre Igreja e o poder real. Todavia, não podemos afirmar que essa relação era harmônica, sem disputas, haja vista que ao longo do período, que compreende a Idade Média Central, os poderes da Igreja e dos reis marcaram uma luta entre o espírito e a carne, o lícito e o ilícito, e principalmente, o puro e o impuro. Nesse sentido, temas como a fornicção, os prazeres da carne e a vivência da sexualidade no casamento eram debatidos tanto por clérigos quanto por leigos que buscavam separar os comportamentos ideais dos corruptivos.

No século XIII, a Igreja passou por profundas mudanças por meio do movimento reformador conhecido pela historiografia como a Reforma Gregoriana, que teve como principal objetivo a diferenciação entre leigos e clérigos. De acordo com Wendell dos Reis Veloso (2008), a Reforma foi responsável:

Não só pelo surgimento de novas categorias que regessem a visão de mundo da sociedade medieval, mas também pela recriação de antigas categorias. Estas, em sua maioria, foram alvos das ações empreendidas pelas determinações da Igreja Católica no processo que denominamos de institucionalização do regramento sexual, quando a Cristandade forjou os

princípios que iriam engendrar uma política de segregação erguendo um verdadeiro muro entre os fiéis de Cristo e seus supostos “adversários” (Veloso, 2008, p.163).

Entre os assuntos discutidos nos Concílios realizados pela Igreja, se destacam as questões relativas à temáticas sexuais. O IV Concílio de Latrão, foi o que mais influenciou o reinado de Alfonso X, por reafirmar questões morais referentes ao celibato dos clérigos e outros assuntos morais sexuais que se responsabilizaram por estabelecer um ideal de comportamento para todos os cristãos (Fierro, 2012, p.28).

Composto por setenta cânones, já no seu início reforçou o ideal de castidade e de vida celibatária para os religiosos como algo superior a qualquer outro estado de vida, o estendendo a todos aqueles que ansiavam participar do corpo de Cristo de modo perfeito. Seguindo a lógica bíblica de São Paulo aos Coríntios, o IV Concílio estabelece que os desejos da carne, fruto do pecado original, seriam algo pelo qual todos deveriam lutar, com a finalidade de alcançar uma alma mais purificada. Contudo, devido à própria concupiscência carnal, muitas almas não conseguem renunciar seus impulsos sexuais. Recomendava-se a vivência da sexualidade dentro do matrimônio, com objetivo de procriação, evitando qualquer tipo de prazer.

Assim, o Concílio inovou ao reconhecer o matrimônio como uma prática aceita pela Igreja a fim de ser um *remedium concupiscentiae*³¹ e não um estado de vida ideal a ser vivido, haja vista que o matrimônio seria apenas para as almas menos purificadas, constituindo-se como um pecado venial. Deste modo, o século XIII se constitui como um período marcado por uma moralidade religiosa, em que a virgindade e a moderação sexual, são atitudes necessárias a uma vida casta e exemplar.

A realidade do século XIII também foi marcada pela guerra, como resultado do processo de Reconquista, em que toda sociedade desempenhava um papel atuante, seja combatendo o inimigo, seja espiritualmente ou, ainda, fornecendo alimentos necessários ao sustento dos combatentes. Contudo, é importante notar que a classe guerreira, desde o século XI, ganhava maior importância frente à sociedade, elevando-se, a partir do século XII, à condição de uma elite de caráter (Pastoreau, 1994, p.42).

O caráter nobre da cavalaria foi construído a partir de uma relação direta com a Igreja, na qual a formação cavaleiresca incluía não apenas o aprendizado das armas, mas também a formação espiritual, com a finalidade aprender as virtudes da moral cristã, necessária ao ideal de cavaleiro cristão.

³¹ Agostinho. Dos bens do matrimônio: A santa virgindade; Dos bens da viuvez: carta a Proba e a Juliana. São Paulo: Paulus, 2007.
Agostinho. Comentário ao Gênesis. São Paulo: Paulus, 2005.

De acordo com essas premissas, o *miles christi*³² deveria possuir algumas virtudes, como a fidelidade ao seu senhor, a justiça, a caridade, a temperança, a força, a honra e a pureza de corpo e alma, através da prática da castidade (Flori, 2005, p.46). Nesse sentido, para a lógica cristã o cavaleiro ideal deveria possuir uma alma purificada e força para vencer as tentações da carne, além de não se entregar às paixões, que, de acordo com o discurso da Igreja, causariam perturbações, afetando não somente o estado da alma, mas também a carreira profissional do cavaleiro que se dispersaria ao tentar concretizar suas paixões em relação à dama cortejada.

A LÓGICA POLÍTICA NAS SIETE PARTIDAS: FORMAÇÃO DO CAVALEIRO COMPLETO

A obra jurídica Las Siete Partidas, é considerada a mais completa no campo legislativo, dentre as obras produzidas no reinado de Alfonso X, o Sábio. Este código jurídico, tinha como objetivo, normatizar a política, a administração, a religião, as relações conjugais e sociais, além de definir uma moralidade ligada à lealdade ao monarca e às relações de suserania e vassalagem, estabelecidas entre a nobreza castelhana-leonesa.

No tocante ao assunto que nos interessa nesta discussão, isto é o da cavalaria medieval da Península Ibérica, a Segunda Partida, especialmente o Título XXI, intitulado “De los caballeros, e de las cosas que les conviene hacer”, apresenta uma definição legislativa de atribuições que um cavaleiro ideal deveria apresentar, seguindo diversas normas morais do cristianismo, além de bons costumes atrelados à conquista de uma vida cavaleiresca adequada, em que a propagação da linhagem e a perpetuação da sociedade das três ordens estavam inseridas.

A partir do século XII, quando a cavalaria se torna uma categoria hierárquica atrelada à nobreza, somente os filhos nobres poderiam ser escolhidos como cavaleiros. Deste modo, a questão da boa linhagem passa a ser algo necessário para ser cavaleiro e é justificada a partir de valores morais, em que, de acordo com a Segunda Partidas, apenas os homens de linhagem nobre possuíam maior capacidade de fazer o bem, de ter bons costumes e serem mais disciplinados (Siete Partidas: II: XXI: II).

Dessa forma, a propagação da linhagem seria possível somente através da união realizada em matrimônio, juntamente com a prática de relações sexuais com a finalidade de procriação, o que fez com que a vivência da sexualidade fosse algo esperado de acordo com a lógica política estabelecida para os cavaleiros (Prudente, 2016, p.187).

³² Cavaleiros de Cristo.

A partir dessa lógica, o envolvimento entre homem e mulher, os jogos de sedução, a prática do amor cortês e, por fim, o casamento, se dariam no âmbito da moral religiosa, que determina a conduta da sociedade cavaleiresca do século XIII. Este ideal está presente nas obras de Alfonso X, especialmente, nas Cantigas de Santa Maria.

O IDEAL CAVALEIRESCO NAS CANTIGAS DE SANTA MARIA: CONTINÊNCIA E O AMOR A UMA ÚNICA MULHER

A fonte central dessa investigação são as Cantigas de Santa Maria, o maior conjunto de canções medievais trovadorescas dedicadas à Virgem Maria. De acordo com S. Moreta Velayos (1990), nas Cantigas, um trovador narra os acontecimentos ocorridos com nobres, clérigos, camponeses, crianças, mulheres e até com o próprio rei, e como a Virgem - através do poder concedido a ela por Deus - se torna a auxiliadora e advogada dos desfavorecidos em risco ou ameaçados de perderem suas almas para o demônio, por terem praticado ações consideradas pecaminosas (Velayos, 1990, p.118).

O contexto de produção das Cantigas de Santa Maria é o século XIII, período de grande efervescência da produção da lírica trovadoresca, em que temas como traição, adultério, amor, luxúria e valorização elevada da figura da mulher, aparecem como um forte recurso de propagação de comportamentos que deveriam ser evitados, principalmente pela nobreza cavaleiresca.

A lógica do amor cortês, aparece como um dos principais fios condutores das cantigas medievais. Neste sentido, o trovador se torna o servo de uma dama, oferecendo-lhe canções em prova do seu amor, tornando-a objeto de sua devoção. O caráter devocional à mulher na narrativa trovadoresca tem como objetivo principal a valorização do jogo de sedução característico da corte, em que cavaleiros e damas se envolvem na busca pela concretização de suas paixões, que muitas vezes levam à desordem e perda de razão do cavaleiro.

De acordo com George Duby, essa prática do amor cortês e o culto à dama se tornam, na lógica moral da Igreja, uma prática a ser evitada, haja vista que esse amor que busca a realização dos desejos carnavais, mesmo no matrimônio, é provocador da luxúria e deve ser combatido pela prática da contenção dos ímpetus do corpo (Duby, 2013).

Nesse sentido, a galanteria, como prática social, revelava uma tensão entre os desejos individuais e as normas sociais da época. Enquanto a Igreja condenava o amor carnal como pecado, a sociedade aristocrática valorizava a conquista amorosa como um exercício de habilidade e refinamento. Essa dualidade colocava os jovens nobres em uma

posição ambígua, divididos entre a busca pelo prazer e a obediência aos preceitos religiosos.

De acordo com Mercedes Brea (2005), nas Cantigas o objeto de devoção do trovador é transferido para a figura de Santa Maria, que se torna a única mulher digna de cortejo, em especial para os cavaleiros. Isso ocorre porque, com a propagação do culto mariano, Santa Maria os auxiliaria na busca por se tornar bons cavaleiros, tanto no sentido espiritual, ajudando-os a vencer as tentações, quanto no sentido da ação, ao inculcar-lhes força suficiente para combater os inimigos da fé.

Essa interpretação fica evidente na Cantiga 137. Nela, a narrativa diz que, por conta da vivência de uma sexualidade desregrada, os bons costumes são deturpados. Dessa forma, apresenta, em um tom moralizante e pedagógico, a salvação do cavaleiro através da intervenção milagrosa de Santa Maria:

E desse fez um grande milagre, direi que aconteceu
a um cavaleiro que era seu, não de outra,
dessa Senhora gloriosa; mas era tão cheio
de luxúria, que mostrava motivo e comportamento.
Santa Maria sempre encontra o motivo verdadeiro
Para tirar do mau caminho aqueles que ama.
[...] Com o pedado e a mentira e a falsidade,
Porém encheu a Rainha de grande piedade
este cavaleiro e o fez ter castidade
de maneira muito estranha e virtuosa.
Santa Maria sempre encontra o motivo verdadeiro
Para tirar do mau caminho aqueles que ama.
E fez com que ele não perdesse os olhos, pés nem mãos
nem outros membros do corpo, mas que fossem curados;
mas, se o demônio os colocasse em serviços vãos
de pecado, que não pudessem ser em tal costume.
Santa Maria sempre encontra o motivo verdadeiro
Para tirar do mau caminho aqueles que ama.
Pois, mesmo que grande gosto houvesse de querê-lo,
que de maneira alguma não pudesse fazê-lo.
Isto fez a Virgem santa para tê-lo consigo
pois para salvar os seus é sempre muito sábia (Alfonso X, 1988, v.2, p.109, Tradução: Clarice Zamonaro Cortez e Maria do Carmo Faustino Borges).³³

A transferência do objeto de culto pelo trovador se apresenta nas Cantigas como uma das características mais evidentes, reforçando o discurso da Igreja:

³³ E dest' um mui gran miragre direi que aveo/ A um cavaleiro que era seu, non alleo/ desta Sennor groriosa;/ mas tant' era cheode luxuria, que passava razon e maneira/ Sempr' acha. Santa Maria razon verdadeira/ per que tira os que ama de maa carreira./ A pecad' e a mentira e a falssidade./ Poren sãou a Reynna de gran piadade/ este cavaleir' e fez-lle ter castidade/ por maneira muit' estranna e mui vertudeira./ Sempr' acha Santa Maria razon verdadeira/ per que tira os que ama de maa carreira./ E fez-lle que non perdess' ollos, pees nen mãos/ nen outros nenbros do corpo, mais que fossen sãos;/ mais se o metess' o demo en cuidados vãos/ de pecado, que non podesse seer en tal feira;/ Sempr' acha Santa Maria razon verdadeira/ per que tira os que ama de maa carreira./ Ca pero que gran sabor ouvesse de quere-lo,/ que per nulla maneira non podesse faze-lo./ Esto fez a Virgen santa pera sig' ave-lo, ca de salvar os seus senpre é mui sabedeira (Alfonso X, 1988, v. 2, p. 109).

A Igreja, clérigos e inquisidores viam pecado e até desvio heterodoxo, em alguns pontos do amor trovadoresco, o chamado "amor cortês", refletido em vários poemas (Santoja Hernández, 2015, p.298, Tradução nossa).³⁴

Essa visão pecaminosa se expressa principalmente no culto à dama que se manifesta quase em termos de devoção religiosa, mostrando um maior apego às paixões do que a contensão que leva à pureza defendida pela moral religiosa como o ideal a ser buscado pelos nobres. Em vista disso, diante do discurso trovadoresco que entra em concordância com o religioso, a paixão empregada na conquista de uma dama pelo nobre cavaleiro causaria tortura, enaltecimento, elevação e satisfação carnal, que é considerado pela Igreja como um amor culpado, em oposição ao oposto a um amor puro (Santoja Hernández, 2015, p, 299).

Por tanto, ao ter como verdadeiro que o amor por uma dama se constituiria como um pecado venial, temos que o único amor a ser reconhecido como puro e ideal seria o dedicado à Santa Maria. Dessa forma, estabelece a lógica do casamento e perpetuação de linhagem como uma opção secundária e arriscada, para aqueles que não conseguiam vencer seu estado orientado pelo prazer.

Essa interpretação se comprova na Cantiga 16, na qual um cavaleiro busca o auxílio de Santa Maria para conquistar uma dama com a finalidade de matrimoniá-la. Contudo, Santa Maria, através de uma manifestação milagrosa aparece diante do cavaleiro colocando como pauta a sua decisão entre o amor a ela ou o amor à dama desejada:

[...] Mas o cavaleiro estava tão ansioso / para completar o ano, pensando que poderia ter sua dama, / que em um eremitério da Mãe do Salvador / ele foi cumprir o que havia esquecido antes / Que bela e boa mulher quer amar...

E enquanto ele estava nessa situação / Mostrando a Santa Maria sua tristeza e sua dor / A Rainha Espiritual lhe apareceu / Tão bela e tão brilhante que ele não conseguia olhar para ela / Que, bela e boa mulher, quer amar...

E assim lhe falou: "Tire suas mãos de diante do rosto / e olhe para mim, pois não uso véu. Entre mim e a outra mulher, o que mais lhe agrada, / Escolha, de acordo com seu próprio julgamento". / A quem, bela e boa mulher, você quer amar?

E o cavaleiro lhe disse: "Senhora, Mãe de Deus, / você é a coisa mais linda que estes meus olhos / já viram, portanto, deixe-me ser um de seus / servos que você ama e eu deixarei a outra." / Quem a bela e boa mulher quiser amar...

E então a Senhora do Bom Prestígio disse a ela: / "Se você quiser me ter como sua amada, é tão fácil / como se você orasse por mim novamente este ano, tanto quanto orou pela outra. / Quem quer que uma mulher bonita e boa queira amar...

³⁴ La Iglesia, clérigos e inquisidores veían pecado y hasta desviación heterodoxa, en algunos puntos del amor trovadoresco, el llamado "amor cortés", reflejado en diversos poemas (Hernández, 2015, p.298).

Pois a Gloriosa tomou o cavaleiro para si, / Ele imediatamente começou a rezar, e não foi difícil para ele / Fazer o que ela lhe havia ordenado. E, pelo que ouvi, / no final do ano/ ela o levou com ela (Alfonso X, 1986, v.1, p.101, Tradução nossa).³⁵

Como apresentado na Cantiga, podemos ver que a escolha do cavaleiro se detém na decisão de ter Santa Maria como sua senhora, o que o faz abandonar sua pretensão inicial de dedicar-se à outra mulher.

Assim, as Cantigas estudadas retratam a busca por prazeres carnavais por parte dos cavaleiros, o que contrasta com o ideal de amor puro e casto, defendido pela Igreja. Ilustram a intervenção da Virgem à salvação contra o pecado da luxúria e a garantia da moral cavaleiresca.

CONCLUSÃO

As Cantigas de Santa Maria de Alfonso X, possibilitam uma análise da influência do divino na mentalidade do homem medieval, especialmente, a grande relevância que as questões morais e cristãs tinham na definição da conduta ideal dos cavaleiros. As Cantigas 16 e 137, especificamente, tratam de questões como a luxúria e as relações matrimoniais que afetam o mundo dos cavaleiros e propõem o controle do corpo e dos ímpetos sexuais como parte da moral cavaleiresca.

Nestas Cantigas, os cavaleiros seguem a lógica do amor, da devoção e da entrega a uma única dama que é a Virgem Maria, de acordo com a conduta moral estabelecida pela Igreja e que rege a vida da nobreza no contexto da sociedade do século XIII. A imagem de Santa Maria aparece como um escudo, protegendo os cavaleiros dos descaminhos, imputando-lhes a retidão defendida pelo ideal cavaleiresco.

³⁵ Pero el caballero estaba tan deseoso / de cumplir el año, pensando que iba a poder tener a su señora, / que en una ermita de la Madre del Salvador / fue a cumplir aquello que antes había olvidado. / Quien mujer hermosa y buena quiera amar...

Y mientras estaba en esta situación / mostrando a santa María su pena y su dolor / se le apareció la Reina Espiritual / tan hermosa y tan brillante que no podía mirarla. / Quien mujer hermosa y buena quiera amar...

Y así le habló: «Quítate las manos de delante de la cara / y mírame, que yo no traigo velo. Entre yo y la otra mujer, la que más te plazca / escoge, según tu parecer». / Quien mujer hermosa y buena quiera amar...

Y el caballero le dijo: «Señora, Madre de Dios, / tú eres la cosa más hermosa que estos ojos míos / han visto nunca, por eso, sea yo de tus / siervos que amas y voy a dejar a la otra.» / Quien mujer hermosa y buena quiera amar...

Y entonces le dijo la Señora del Buen Prestigio: / «Si por amada quieres tenerme, es tan fácil / como que durante este año reces por mí de nuevo, tanto como has rezado por la otra». / Quien mujer hermosa y buena quiera amar...

Pues la Gloriosa tomó al caballero por suyo, / inmediatamente empezó a rezar él y no le fue difícil / hacer cuanto ella le había mandado. Y, por lo que oí, / al cabo del año se lo llevó con ella (Alfonso X, 1986, v.1, p.101).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALFONSO X, EL SABIO. Cantigas de Santa María. Ed. Walter Mettmann. Madrid: Castalia, 1986/1988/1989.

ALFONSO X EL SABIO. Las Siete Partidas. Madrid: Editorial Reus, 2004.

AGOSTINHO. Dos bens do matrimônio. São Paulo: Paulus, 2007.

AGOSTINHO. A santa virgindade. São Paulo: Paulus, 2007.

AGOSTINHO. Dos bens da viuvez: carta a Proba e a Juliana. São Paulo: Paulus, 2007.

AGOSTINHO. Comentário ao Gênesis. São Paulo: Paulus, 2005.

BREA, Mercedes. Tradiciones que confluyen en las Cantigas de Santa María. Alcanate: Revista de Estudios Alfonsíes, 4, 269-289, 2005.

GARCÍA DE CORTÁZAR, José Ángel. Alfonso X y los poderes del reino. Alcanate: Revista de estudios Alfonsíes, n. 9, p. 11-40, 2014.

DOS REIS VELOSO, Wendell. Reflexões sobre a relação entre o cristianismo e o processo de institucionalização do regramento sexual na Idade Média a partir dos concílios lateranenses. Nearco - Revista Eletrônica de Antiguidade e Medievo, v. 4, n. 1, p. 162-172, 2011.

DUBY, Georges. El caballero, la mujer y el cura: el matrimonio en la Francia feudal. Taurus, 2013.

FERREIRA, Manuel Pedro. Alfonso X, compositor. Alcanate: Revista de Estudios Alfonsíes, 5, 117-137, 2007.

FLORI, Jean. A cavalaria: a origem dos nobres guerreiros da Idade Média. São Paulo: Madras, 2005.

MARISCAL, Karla Xiomara Luna. Graciela Cándano Fierro, Mujer y matrimonio en las “Decretales” de Gregorio IX. Una antología. Destiempos, México, 2012; 76. Nueva Revista de Filología Hispánica, v. 61, n. 2, p. 675-677, 2013.

PRUDENTE, Luísa Tollendal. Relação paterno-filial nas Siete Partidas de Afonso X (1252-1284): ordem, retribuição e exercício do poder. Embornal, v. 7, n. 14, p. 180-204, 2016.

PASTOUREAU, Michel. No tempo dos cavaleiros da Távola Redonda: França e Inglaterra, séculos XII e XIII. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

REIS, Jaime Estevão dos. Território, legislação e monarquia no reinado de Alfonso X, o sábio (1252-1284). Tese de doutorado. UNESP, Assis, 2007.

SANTOJA HERNÁNDEZ, P. La situación de las mujeres y el matrimonio en la Edad Media y en los siglos XVI y XVII. Cuadernos para la Investigación de la Literatura Hispánica, v. 40, p. 263-328, 2015.

VELAYOS, Salustiano Moreta. La sociedad imaginada de las Cantigas. Studia Historica. Historia Medieval, v. 8, 1990.

A REVOLTA NOBILIÁRIA DE 1272/1273: EXÍLIO E DESTERRO NO REINADO DE ALFONSO X

Matheus Santana de Queiroz 

Jaime Estevão dos Reis 

Neste capítulo, discutimos a temática do “exílio e desterro” em Castela no reinado de Alfonso X, o Sábio (1252-1284). Centralizamos a discussão no contexto da revolta nobiliária de 1272/1273, no qual a nobreza apresenta resistência às mudanças na legislação, propostas pelo monarca.

Utilizamos a obra jurídica as Siete Partidas como fonte, por se tratar do principal código proveniente da produção cultural de Alfonso X. Como o título já demonstra, está dividida em sete partes que legislam acerca de diferentes questões. Além das propriamente jurídicas, em torno do poder real, trata de questões políticas, sociais, religiosas, civis e econômicas. Essa fonte permite o estudo do exílio/desterro durante a Revolta Nobiliária, pois, a Segunda Partida, trata das relações entre o monarca e seus vassallos e as discussões relativas ao tema do exílio ou desterro, são abordada na quarta parte da obra, ou seja, na Quarta Partida.

Destacaremos, especificamente, algumas leis que tratam diretamente do tema, como: “O débito que tem os homens com o seu senhor por natureza³⁶” (Partida IV, Título XXIV), que permitirá o entendimento das relações entre os homens, e que trata sobre a “Desnaturalização”, isto é, o homem sair da natureza (Naturaleza³⁷) que possui com o seu senhor ou com a terra em que vive.

De acordo com esta fonte jurídica, ‘natureza’ “quer dizer a dívida que possuem os homens uns com os outros por uma razão justa de se amarem e de quererem o seu bem”.³⁸ (Siete Partidas, Partida IV, Título XXIV, Lei I). Além deste, também será fundamental o Título IX: “Como deve ser o rei para seus oficiais, e os de sua casa e de sua corte, e eles a ele³⁹”, que explica quem são os Ricos-Hombres, isto é, os nobres que se rebelaram contra o rei na Revolta de 1272-1273 (Siete Partidas, Partida II, Título IX, Lei VI).

Juntamente com estes dois, o Título XXI “Dos cavaleiros e das coisas que os convêm a fazer⁴⁰”, também contribuirá para o estudo, pois permitirá a compreensão

³⁶ No original: “Del debdo que han los homes con sus señores por razon de naturaleza” (Siete Partidas, Partida IV, Título XXIV).

³⁷ Destacamos que Alfonso X estabelece a diferença entre Naturaleza e Natura. A primeira, conforme apresentado, trata do débito entre os homens e seu senhor, enquanto a segunda é uma virtude que faz com que todas as coisas sejam do estado em que Deus ordenou (Siete Partidas, Partida IV, Título XXIV, Lei I).

³⁸ No original: “[...] tanto quiere decir como debdo que han los homes unos con otros por alguna derecha razon en se amar et se querer bien.” (Siete Partidas, Partida IV, Título XXIV, Lei I).

³⁹ No original: “Qual debe el rey ser a sus oficiales, et a los de su casa et de su corte, et ellos a el.” (Siete Partidas, Partida II, Título IX, Lei VI).

⁴⁰ No original: “De los caballeros et de las cosas que les conviene de facer.” (Siete Partidas, Partida II, Título XXI, Lei III).

acerca da fidalguia, ou seja, a nobreza que vem aos homens por linhagem, sendo que esta é um dos requisitos para ser um rico-homem (Siete Partidas, Partida II, Título XXI, Lei III).

Além das Siete Partidas, utilizaremos como fonte a Crónica de Alfonso X, que reúne as cartas trocadas entre o monarca e os nobres durante a Revolta. Dessa forma, a análise da fonte permitirá um maior entendimento acerca das reivindicações e queixas da nobreza, além da sua insatisfação diante da aplicação do novo foro.

Para o entendimento do contexto e da temática do estudo, utilizamos as obras de autores, que estudam o reinado do monarca Alfonso X, como Jaime Estevão dos Reis (2010) e Adelaine Rucquoi (2014). Além destas, as obras de autoria de Luiz Augusto Oliveira Ribeiro (2022) serão de fundamental importância para o estudo da nobreza castelhano-leonesa e como ela se estabeleceu jurídica e politicamente a partir da Reconquista, além das relações entre os nobres e os foros vigentes nos territórios de Castela. Para o entendimento da produção jurídica de Alfonso X, bem como as implicações da legislação alfonsina sobre a nobreza, utilizamos a tese de doutorado de Jaime Estevão dos Reis (2007). Por fim, para o estudo dos conceitos de exílio e desterro e sua aplicabilidade no contexto da revolta nobiliárquica, serão utilizados autores como Brenda Canelo (2005), Antonio García-Molina Riquelme (1999) e María Asenjo González (2012).

A partir deste referencial, buscamos compreender o conceito de exílio/desterro no contexto da revolta nobiliária no reinado de Alfonso X, o Sábio, rei de Castela e Leão (1252-1284).

FEUDALISMO E RECONQUISTA

A compreensão do contexto histórico de nossa pesquisa demanda a compreensão do conceito de feudalismo na historiografia. Esse conceito teve lugar privilegiado desde os primeiros estudos medievais e, segundo Marc Bloch, o conceito é difícil de ser definido com precisão por conta da amplitude das discussões historiográficas (Spínola, 2019, p. 2).

De acordo com Jaime Estevão dos Reis (2010), o conceito de feudalismo tem sido analisado em duas perspectivas. A perspectiva marxista entende o feudalismo como um estágio inerente à história da humanidade. Essa abordagem compreende o sistema feudal como um modo de produção vinculado a um certo grau de desenvolvimento das forças produtivas ao qual correspondem determinadas relações de produção - as relações servis. Portanto, a perspectiva marxista enfatiza as condições materiais de produção e

reprodução estabelecidas com os indivíduos, em detrimentos das forças ideológicas, jurídico-políticas, religiosas e culturais a uma determinada sociedade (Reis, 2010, p. 95).

Em contrapartida à perspectiva marxista, a historiografia tradicional entende que o sentido de feudalismo está estritamente associado à sua etimologia, ou seja, constitui um sistema de relações sociais em que a base material era o feudo. Portanto, como o feudo, na sua forma específica, é característico da Europa Ocidental, os historiadores discordam do uso mais amplo do conceito (Reis, 2010, p. 98).

Nossa pesquisa analisa o conceito de Feudalismo Hispânico, isto é, a maneira como esse sistema foi interpretado pelos historiadores da Península Ibérica. A historiografia espanhola não possui um consenso sobre a aplicabilidade do conceito de feudalismo para a Península. A historiografia hispânica possui vertentes que afirmam que a região incorporou partes do sistema feudal ou desenvolveu o Feudalismo em um período posterior à tradicional demarcação temporal (Baruque, 1998, p. 677).

No aspecto social, o feudalismo consolidou a Sociedade Tripartida. Conhecida como sociedade das três ordens, o universo social da Idade Média se dividia em: oratores (os que oram), bellatores (os que guerreiam), e os laboratores (os que trabalham). Essa divisão esteve fundamentada em uma conotação, pois é carregada de um referencial bíblico. De acordo com os clérigos, a ordem social deveria assemelhar-se à ordem celestial, que é composta pelo Pai, Filho e o Espírito Santo, ou seja, uma e trina. Como no caso da Divindade, os três grupos formam um só corpo, em que cada membro desempenha um papel. É tripla pois, assim como a casa de Deus, uns rezam, alguns combatem, outros trabalham, sempre estando juntos e não sendo capazes de continuarem sem a sustentação dos outros, pois a sobrevivência de um está no trabalho do outro (Reis, 2010).

De acordo com Rucquoi (2014), a hierarquia Ibérica se destacou pela sua flexibilidade. O monopólio da violência não estava centralizado nas mãos da nobreza, pois todas as pessoas do reino se tornavam bellatores ao exercer atividades militares em defesa do reino. Quando era preciso defender o reino, todos eram convocados ao exercício das armas, o que facilitou a ascensão social de classes menos favorecidas.

A importância da compreensão dos aspectos do feudalismo e da nobreza durante o reinado de Alfonso X, permitirá maior compreensão do processo histórico denominado de Reconquista, especialmente no contexto da Coroa de Castela. No auge do processo de Reconquista, a nobreza acumulou poder, força e riquezas em suas mãos, com o recebimento de parte dos territórios reconquistados. Além disso, a Reconquista abriu

espaço para que a nobreza estabelecesse códigos locais que permitissem a legislação de acordo com os seus interesses.

Durante a Reconquista, foram estabelecidos contratos de suserania-vassalagem entre os membros da nobreza e entre os nobres e o monarca. Nos contratos de suserania-vassalagem, a fidelidade foi algo fundamental, pois como apresenta Francisco Ruiz Gómez (2021):

A fidelidade era, naquele tempo, predominante dentro das relações feudais, um elemento de natureza pessoal e política imprescindível para o desenvolvimento normal da atividade de corte em relação ao governo do reino. A quebra da fidelidade provocava a ruptura política e colocava o reino em situação de instabilidade. Desde a coroa, a infidelidade era considerada uma violação das leis de natureza, pela qual os responsáveis deveriam ser castigados com a desnaturalização, isto é a expulsão do reino, e sofrer as penas mais graves previstas para castigar os casos de traição ou crimes de lesa-majestade (Gómez, 2021, p. 198-199, tradução nossa).⁴¹

De acordo com Pierre Bonnassie (1999), no contexto do feudalismo, o historiador deve estar atento às distinções entre “regime senhorial” e “regime feudal”, pois o primeiro está associado aos laços que eram estabelecidos no interior da classe nobiliária, ou seja, entre suseranos e vassalos. O segundo, relaciona-se com os laços entre senhores e camponeses. O autor ainda reitera que os direitos feudais derivam diretamente do contrato feudo-vassálico, enquanto os senhoriais derivam do direito do senhor sobre a terra e do poder que o mesmo exerce sobre os camponeses (Reis, 2010, p. 98).

Dessa forma, o entendimento do exílio e desterro da nobreza faz-se necessário a partir dos alicerces do feudalismo e da Reconquista. No contexto da Revolta Nobiliária, houve o rompimento do contrato feudo-vassálico entre Alfonso X e os nobres rebelados, o que levou ao exílio dos mesmos no reino de Granada.

A NOBREZA E OS FOROS

Com o apoio da nobreza no processo de retomada dos territórios ocupados pelos muçulmanos, este grupo social ganhou muita força e poder com os territórios recebidos ao auxiliar o rei, pois, em troca do seu apoio, o monarca concedia territórios e privilégios jurídicos. A partir dessa dinâmica que a nobreza se fortaleceu diante dos reis em Castela,

⁴¹ No original: “La fidelidad era, en aquel tiempo de predominio de las relaciones feudales, un elemento de naturaleza personal y política imprescindible para el normal desenvolvimiento de la actividad de la corte en relación con la gobernación del reino. La quiebra de la fidelidad provocaba la ruptura de la sociedad política y colocaba al reino en una situación de inestabilidad. Desde la corona, la infidelidad se consideraba una violación de las leyes de la naturaleza, por lo que los responsables debían ser castigados con la desnaturalización, esto es la expulsión del reino, y sufrir las penas más graves previstas para castigar los casos de traición o crimen de lesa majestad.” (Gómez, 2021, p. 198-199)

garantindo sua autonomia de legislar o seu próprio território com a utilização de suas próprias leis (Ribeiro, 2022, p. 110).

Essa mesma nobreza era;

[...] reconhecida como um dos três “estados” do reino. Formava parte, junto com os bispos e os cidadãos, presididos todos pelo rei, do corpo político. [...] A principal função da nobreza era defender o reino e aconselhar o rei, que devia amar-lhes e honrar-lhes porque são nobreza e honra de suas cortes e de seus reinos (O’Callaghan, 1999, p. 95-96).

A nobreza que se exilou durante a Revolta Nobiliária era parte dos chamados *ricoshombrres*, um grupo social que corresponde ao lugar mais elevado da escala nobiliária (Ribeiro, 2022, p. 113-114). Por definição, os *ricoshombrres* eram aqueles que possuíam relação direta com o monarca e exerciam algum papel de poder na administração do reino (Ribeiro, 2022, p. 115).

Os *ricoshombrres* são definidos nas Siete Partidas, na lei intitulada “Quais devem ser os “ricos homens”, e o que devem fazer⁴²” para explicar as suas principais virtudes:

E nobres são chamados por duas maneiras: ou por linhagem ou por virtude; e como linhagem é coisa nobre, a virtude está acima, mas quem possui ambas, pode ser chamado verdadeiramente de rico-homem, pois é rico por linhagem, e virtuoso. E porque eles hão de aconselhar o rei nos grandes feitos, e são postos para ornamentar sua corte e reino, onde são chamados membros(Siete Partidas, Partida II, Título IX, Lei VI, tradução nossa).⁴³

A condição da nobreza na Coroa de Castela no início do reinado de Alfonso X, passou por transformações a partir da elaboração e implantação da obra jurídica alfonsina. Na tentativa de superar a fragmentação político-jurídica existentes no território da Coroa, Alfonso X elaborou um projeto de unificação jurídica que tinha como propósito atingir três objetivos fundamentais, sendo eles: a obtenção do monopólio da criação do direito; a unificação dos diversos foros em vigências nos diferentes territórios, assim como a renovação da legislação vigente na Coroa de Castela (Reis, 2007, p. 229).

O processo de unificação jurídica do se deu a partir do Fuero Real, código jurídico que buscava dar continuidade ao processo centralizador iniciado com Fernando III (Ribeiro, 2022, p. 86). Conforme esclarece Ribeiro, este código possuía um:

[...] caráter centralizador, que buscava garantir uma maior autonomia ao monarca, apresenta 54 títulos e 578 leis, as quais organizavam a estrutura do reino e normatizavam, dentre outras questões, as heranças, as disputas por territórios, os casamentos e os nascimentos. Esses elementos afetaram diretamente a jurisdição dos nobres, o que acabou

⁴² No original: “Quáles deben ser los ricoshomes, et qué deben fazer” (SIETE PARTIDAS, PARTIDA II, TÍTULO IX, LEI VI).

⁴³ No original: “Et nobles son llamados en dos maneras, ó por linage ó por bondat: et como quier que linage es noble cosa, la bondat pasa et vence; mas quien las ha amas á dos, este puede ser dicho en verdat ricohome, pues que es rico por linage, et home complido por bondat. Et porque ellos han á con. sejar al rey en los grandes fechos, et son puestos para fermosear su corte et su regno, onde son llamados miembros” (Siete Partidas, Partida II, Título IX, Lei VI).

por dificultar sua implementação total. O conflito de interesses com a tentativa de centralização do poder por parte do monarca e manutenção dos direitos e dos privilégios próprios da nobreza geraram embates diretos (Ribeiro, 2022, p. 85-86).

Enquanto o *Fuero Real* representou o interesse régio de centralização jurídica, o *Fuero Viejo* de Castilla era o código jurídico que representava os privilégios da nobreza, adquiridos desde sua elaboração no reinado de Alfonso VIII (1158-1214). Conforme esclarece Ribeiro, era “o norte jurídico da nobreza e consolidou uma série de privilégios, garantiu autonomia jurídica em relação à Coroa e fortaleceu a nobreza politicamente” (Ribeiro, 2022, p. 81).

Alfonso X procurou substituir o velho código nobiliárquico, o *Fuero Viejo*, pelo novo código, redigido sob seu governo, o *Fuero Real*, que lhe garantiria maior poder de ação e a retiraria dos nobres os privilégios mantidos pela nobreza, com base no antigo código jurídico.

Embora a nobreza tenha permanecido com parte de seus privilégios na nova ordem jurídica imposta por Alfonso X, seus poderes foram limitados diante do poder do rei (Ribeiro, 2017. p. 83), o que provocou uma reação de alguns nobres, que declararam rompimento das relações com o monarca e buscaram refúgio em outros reinos.

EXÍLIO NOBILIÁRQUICO

O descontentamento nobiliárquico frente a diminuição de seu poderio, levou a uma revolta contra o monarca. Segundo Jaime Estevão dos Reis (2007):

No século XIII os nobres castelhano-leoneses atingiram um grau de conscientização jamais visto. Decididamente, não queriam destruir o monarca, mas frear o processo de afirmação do poder real. Por isso, negam-se a aceitar uma supremacia legislativo-jurídica que os colocariam legalmente em situação de inferioridade (Reis, 2007. p. 223).

Diante da aplicação do *Fuero Real*, os nobres revoltosos se reuniram em Lerma em 1271, estabeleceram reivindicações ao rei e consolidaram as alianças entre as famílias nobiliárquicas revoltosas (González Giménez, 2004, p. 243). Inicialmente, os nobres expressaram o seu descontentamento em relação a algumas mudanças estabelecidas pelo novo código jurídico, que substituíu os *fueros* locais, que normatizavam seus interesses políticos. Por conseguinte, elaboraram um memorial com algumas exigências e solicitaram a supressão do *Fuero Real*. Essa atitude fez com que o monarca rompesse o diálogo com os revoltosos. O rei deixou claro que os nobres estavam rompendo os seus laços de fidelidade, o que levou ao fim das negociações (Ribeiro, 2017, p. 101).

Com o fim das negociações e da relação da nobreza com a monarquia, os revoltosos decidiram deixar Castela. Os nobres acabaram por recorrer ao exílio em

Granada, onde estabeleceram relação de vassalagem com o rei granadino, Muhammad I.

A prática do exílio e do desterro foi normatizada na obra jurídica de Alfonso X, as *Siete Partidas*, muito por conta da Revolta Nobiliária, que foi um evento de grande seriedade para o monarca, pois:

as consequências com o exílio dos nobres poderiam ser trágicas, porque interrompiam não só o sonho imperial⁴⁴ de Alfonso X e também simbolizavam uma ameaça de guerra contra o inimigo da fé cristã, o rei muçulmano de Granada, Muhammad I (Ribeiro, 2017, p. 103).

De acordo com García-Molina Riquelme (1999, p. 345), o desterro limita o condado à condenação, impedindo de entrar em locais determinados na sentença e/ou até em um raio determinado, com duração de certo tempo ou para sempre. O propósito do desterro seria o de separar o réu do local de onde havia cometido o crime, evitando a reincidência. Além do caráter punitivo do desterro, havia o caráter da exemplaridade, no sentido de o povo punir o delinquente quando o mesmo é removido de seu domicílio e proibido de retornar.

Como apresentado no trabalho de Brenda Canelo (2014), o exílio remete às condições de abandono do país de origem (2014, p. 2). Além disso, a figura do exilado, de acordo com Said, seria das pessoas obrigadas a abandonar o seu país e separadas violentamente do seu passado (Canelo, 2014, p. 3):

Grinberg e Grinberg (1984) caracterizam esse descolamento pela ausência de despedida e pela consequente sensação de morte pessoal e daqueles afetos abandonados repentinamente. Estes autores destacam que, como os exilados chegam ao país receptor fugindo (e não o buscando), se negam a viver plenamente nele. Neste sentido, há mencionada a escassa identificação dos exilados com a sociedade receptora (Canelo, 2014, p. 4, tradução nossa).⁴⁵

Além da questão do exílio em si, ele acarreta implicações além do deslocamento, como a sensação de morte pessoal, além das questões práticas associadas ao abandono de seu país.

⁴⁴ Alfonso X buscou o título de imperador por considerar-se herdeiro direto do cargo. (Ribeiro, 2017, p. 71). Buscou reclamar o título imperial ao se consolidar como um rei de destaque na Península Ibérica e por conta da herança germânica que adquiriu de sua mãe, Beatriz de Suábia, estabelecendo uma ligação entre Alfonso X e a dinastia imperial Staufen. (Ribeiro, 2017, p. 71; Reis, 2007, p. 35). Além disso, uma forma que o monarca usou para viabilizar sua candidatura pelo trono imperial foi através de seu projeto centralizador (Ribeiro, 2017, p. 116).

⁴⁵ No original: “Grinberg y Grinberg (1984) caracterizan este desplazamiento por la ausencia de despedida y por la consiguiente sensación de muerte personal y de aquellos afectos abandonados repentinamente. Estos autores señalan que, como los exiliados llegan al país receptor huyendo (y no buscándolo), se niegan a vivir plenamente en él. En este sentido, se ha mencionado la escasa identificación de los exiliados con la sociedad receptora.” (Canelo, 2014, p. 4).

A autora María Asenjo González (2012) explica que o desterro/afastamento resultava na exclusão do culpado da comunidade por um determinado período de tempo que podia durar toda a vida. Além de ser aplicada como uma sanção para o indivíduo, mas em igual medida, atingia os parentes e familiares. Geralmente, o processo de exclusão podia ser acompanhado de um ritual que escrevia e evidenciava publicamente a saída da comunidade, e era acompanhada por gestos e palavras, em que tornavam cientes a exclusão e o motivo da mesma, ou simplesmente se explicitava algo que já se dava por sabido (Ansejo González, 2012, p. 67).

Ainda segundo a autora, o exílio e desterro, tidos como sinônimos, possuem duas diferenças a partir do momento em que a autora destaca que o desterro é um termo que pode ser “sinônimo de exílio, ainda que difira que o desterro é imposto em sua forma de execução de castigo a um delito concreto, o qual se faz mais brutal e iminente em sua execução” (González, 2012, p. 70).

Dessa forma, é perceptível que o desterro é uma punição de grande severidade, pois não afetava apenas o desterrado, como também os seus familiares e parentes. Essa mancha na honra dos indivíduos associados ao desterro também é apresentada por Ribeiro no caso da nobreza castelhana. Toda a linhagem do nobre desterrado seria afetada, tendo a sua honra maculada por conta do desterro. “Considerada uma mancha na honra, o rompimento configurava a degradação frente ao estamento nobiliárquico, além de se caracterizar como um problema à imagem dos nobres” (Ribeiro, 2017, p. 104).

Essa mentalidade do homem medieval é reforçada ainda por Ribeiro:

[...] o homem na Idade Média nunca está sozinho, nem suas ações afetam exclusivamente a ele mesmo, mas diz respeito a toda a linhagem ao qual pertence: se um de seus membros é honrado, todos os parentes, por sua vez, também o são (Gibello Bravo, 1999, p. 106 Apud Ribeiro, 2017, p. 104).

Dessa forma, o interesse dos nobres pela manutenção do seu poder era tal, que mesmo com esse tipo de retaliação, os mesmos seguiram em frente com enfrentamento ao rei e, conseqüentemente, ao exílio.

CONCLUSÃO

Concluindo, os conceitos de exílio e desterro na obra jurídica de Alfonso X no contexto da Revolta Nobiliária devem ser compreendidos no contexto da Coroa de Castela durante o reinado do monarca, caracterizado pela afirmação do poder real.

O projeto de unificação jurídico-política levado a cabo pelo monarca, colocou em xeque antigos privilégios nobiliárquicos adquiridos ao longo do processo de

Reconquista, especialmente a partir do reinado de Alfonso VIII, com a codificação de direitos consuetudinários na forma de leis, no *Fuero Viejo* de Castela.

A substituição do antigo código vigente em Castela, pelo *Fuero Real* alfonsino, implicava em significativa transferência de poder e retirada dos privilégios da nobreza, especialmente, no tocante aos territórios concedidos pela participação deste grupo no processo de enfrentamento contra os muçulmano e incorporação de seus antigos territórios à Coroa de Castela.

O descontentamento resultou na revolta de parte dos nobres castelhanos e seu desterro ou exílio em territórios vizinhos aos de Castela, muitas vezes, inimigos do rei castelhano, como aquele controlado pelo rei de Granada.

FONTES

ALFONSO X, o Sábio. Las Siete Partidas. Ed. Real Academia de la Historia. Madrid: Imprenta Real, 1807. Reedição: Agencia Estatal Boletín Oficial del Estado, 2021.

Crônica de Alfonso X. (Ed.). Manuel González Jiménez. Murcia: Real Academia Alfonso X el Sabio, 1998.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARUQUE, Julio Valdeón. El Feudalismo Hispánico en la historiografía reciente, Valladolid, Historia. Instituciones. Documentos, n.25, 1998.

CANELO, Brenda. El Exilio: Reflexiones Teóricas y Perspectivas Nativas. Rosario: Universidad Nacional del Rosario. 2005.

GARCÍA-MOLINA RIQUELME, Antonio. La Pena de Destierro. In _____. El régimen de penas y penitencias en el Tribunal de la Inquisición de México. México: UNAM, 1999

GOMÉZ, Francisco Ruiz. La traición al rey y al reino y su castigo según las ‘Siete Partidas’. In: ALBERT, Mechthild; Becker, Ulrike; Schmidt, Elmar (org.). Alfonso el Sabio y la Conceptualización Jurídica de la Monarquía en las ‘Siete Partidas’. Göttingen: Bonn University Press, 2021, p. 197-219.

GONZÁLEZ, María Asenjo. La exclusión como castigo: la pena de destierro en las ciudades castellanas a fines del siglo XV. Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval, n. 18, 2012 p. 63-93, Disponível em: http://pares.mcu.es/ParesBusquedas/servlets/Control_servlet. Acesso em: 29 dez. 2024.

GONZÁLEZ JIMÉNEZ, M. Alfonso X el Sabio. Barcelona: Ariel, 2004.

O'CALLAGHAN, J. El Rey Sabio: el reinado de Alfonso X de Castilla. Sevilla, Universidade de Sevilla, 1999.

PRO, Juan; RIVERO, Manuel. Breve Atlas de historia de España. Madrid: Alianza Editorial, 1999.

REIS, Jaime Estevão dos. Território, Legislação e Monarquia no Reinado de Alfonso X, o Sábio (1252-1284). Tese (Doutorado em História) - Assis: UNESP, 2007.

REIS, J. E. O feudalismo. In: GIMENEZ, J. C.; REIS, J. E. História Medieval I: das invasões bárbaras ao feudalismo. Maringá: Eduem, 2010, p. 95-124.

RIBEIRO, Luiz Augusto Oliveira. Rei versus Nobreza: a Revolta Nobiliária de 1272/1273 na Crônica de Alfonso X. Dissertação (Mestrado em História) - Maringá: UEM, 2017.

RIBEIRO, Luiz Augusto Oliveira. Fuero Real versus Fuero Viejo de Castilla: a elaboração e a sustentação jurídica da nobreza em Castela no século XIII. Tese de doutorado. Maringá: UEM, 2022.

RUCQUOI, Adelaine. Entre la espada, el arado y la patena: las tres órdenes en la España medieval. Dimensões, vol. 33, 2014, p. 10-35.

SPÍNOLA, Diego Carlo Améndolla. “Feudalismo”: estado de la cuestión, controversias y propuestas metodológicas en torno a un concepto conflictivo, 1929-2015. Anos 90. Revista do Programa de Pós-Graduação em História, Porto Alegre, v. 26, 2019.

**QUANDO OS PRAZERES
CARNAIS ENCONTRAM UM
HOSPEDEIRO: A VIGILÂNCIA
SOBRE A JUVENTUDE
MEDIEVAL (SÉCULO XIII-XIV)**

Gabriella Sontag Neves 

Maria Gabriela Moreira 

Jaime Estevão dos Reis 

“E desde que vós estivesdes nesta idade, guardai-vos quanto puderdes do pecado da carne e dos conselhos e dos ditames e das ações dos moços, e de ouvir as suas histórias inapropriadas, porque é disto que nascem muitos danos”

(Don Juan Manuel).

A epígrafe acima é apenas um entre os diversos conselhos de Don Juan Manuel⁴⁶ na obra que dedica ao filho Don Fernando, no *Libro Enferido*. Contudo, o escopo de sua mensagem vai além, pois, como pai e mestre, ele busca educar não apenas o filho, mas também os moços e mancebos da nobreza castelhana, ao criar uma espécie de projeto identitário - e ao mesmo tempo, didático - no que ele acredita ser o maior estado entre os homens. A recomendação visa, assim, evitar o pecado carnal e os relatos dos moços, pois esses estão mais propícios à “profanação” do espírito ao sucumbirem aos desejos sexuais, fraqueza esta que afetaria a honra dos jovens.

O período da juventude era considerado especialmente sensível em relação aos pecados carnis, uma vez que essa fase da vida era entendida no medievo como um período volátil, no qual os jovens não possuíam controle de seus desejos e sentimentos e deveriam ser vigiados pelos adultos, que já detinham o entendimento necessário para não cometerem pecados, especialmente contra a carne. Esta visão se sustenta em uma percepção de que a honra, elemento formador da nobreza medieval, seria manchada e poderia até mesmo abalada por uma conduta considerada repreensível. Na Idade Média, a juventude era constantemente associada aos chamados "pecados da carne", o que justificava um rígido controle sobre essa etapa da vida, marcada pelo desenvolvimento moral, espiritual e físico. Cabia aos mais velhos a responsabilidade de protegê-los dos males que poderiam comprometer a honra e a integridade moral.

A honra, especialmente entre a nobreza, ocupava um papel central na vida social e no exercício do poder e essencial para consolidar estratégias de influência nos espaços de decisão e autoridade (Laliena Corbera; Iranzo Munio, 1998, p. 78). Nesse contexto, a vigilância sobre a juventude tornava-se fundamental, uma vez que a preservação da

⁴⁶ Nasceu em 1282, falecendo em 1348. Era filho do infante de Castela e Leão, Don Manuel (1234-1283), sobrinho de Alfonso X, o Sábio, e, primo e futuro conselheiro de Sancho IV (1258-1295) de Castela. Não foi apenas a figura literária-cultural mais importante do século XIV em Castela, como também esteve emaranhado em diversas querelas políticas devido à conexão direta com muitos personagens importantes do período. Escreveu muitas obras, entre elas: *Libro del Caballero y del Escudero* (1326), *Libro de los Estados* (1327-1337), *Libro de los Exemplos* (1330-1335), *Libro Enferido* (1334-1337), sendo esse último o que usamos aqui.

honra pessoal e familiar não apenas determinava a posição social, mas também legitimava os laços de poder. Assim, ao abordar a suscetibilidade dos jovens aos pecados carnis, discute-se a necessidade de manter seus corpos e espíritos em conformidade com o ideal de honra estabelecido pela sociedade aristocrática da Baixa Idade Média.

A FRAQUEZA DOS JOVENS

A juventude medieval, especialmente os moços e mancebos da nobreza, era percebida como um período de vulnerabilidade, no qual a fraqueza moral e os impulsos carnis exigiam constante vigilância. Neste texto, esta fase da vida será analisada a partir da articulação entre o carnal e a honra masculina. Para compreender a preocupação de Don Juan Manuel, expressa em sua obra dedicada à educação dos filhos da nobreza, é necessário, antes, delinear quem eram esses jovens e por que os perigos do pecado sexual recaíam sobre eles com maior intensidade.

Para tal, é preciso compreender que a juventude, bem como as outras fases da vida, é uma noção construída socialmente. E, em diferentes momentos da história, possui implicações próprias. Durante o período medieval era comum categorizar a vida de acordo com fases, chamadas Idades da Vida. Herdadas da Antiguidade, elas nos ajudam a organizar a questão das faixas etárias. Dentre as teorias mais populares para a divisão da vida no período da Idade Média Central, está a astrológica, na qual a vida é dividida em sete períodos, cada um deles regido por um astro que influenciaria nas ações e pensamentos das pessoas, bem como seria uma expressão desses impulsos (Burrow, 1986, p. 37-38).

A transição de uma fase para outra ocorria tanto pela idade, com números múltiplos de sete, instrumentalizados de acordo com teorias que seguem a numerologia, quanto também por marcos de desenvolvimento que indicavam a passagem do indivíduo entre as idades, ou fases, da vida. Enquanto a troca dos dentes de leite pela dentição permanente e a dominação da habilidade da fala são o que determinam o fim da infância e início de um período intermediário entre esta e a juventude, são o nascimento dos pelos pubianos e o processo de puberdade que anunciam o início da juventude, na qual o corpo e mente despertam para a sexualidade (Seville, 2006, p. 241).

A mocidade, nesse sistema, é associada a Vênus, o planeta que é ligado à deusa romana do amor, fertilidade e sensualidade, pois, este período da vida é marcado por um vigor, especialmente na busca pela satisfação sexual e pelo amor romântico (Ptolomeu, 1822, p. 204). Assim, se demonstra que a visão medieval percebia os jovens em relação direta com o sexo e, junto dele, o pecado carnal.

A associação da juventude com o vigor sexual, como ilustrado pelo sistema de Idades da Vida, não é suficiente para abarcar todas as suas nuances na Idade Média. Compreendemos que a este período da vida e a forma como cada um o vive não pode ser vista como um quadro fixo (Pastoureau, 1996, p. 245). O entendimento do que é mocidade depende de outros parâmetros, como classe, sexo e limites geográficos; portanto, não se pode definir uma única juventude medieval. Don Juan Manuel sabe, por sua experiência, que a formação deve adaptar-se constantemente ao desenvolvimento daqueles que devem ser educados. A classificação manuelina não é nem pretende ser universal, pois não se aplica a uma totalidade (Garcia Herrero, 2001, p. 46)

No recorte proposto para esse texto, buscamos abordar algo amplamente presente na literatura e nas fontes que fundamentam nossa escrita: a concepção de uma materialidade juvenil pecadora, uma fase vulnerável aos desejos da carne, segundo os contemporâneos. Espera-se que esse corpo seja harmônico e gracioso porque a civilidade e a cortesia estão nele fixado (Soares, 2021, p. 4).

A pergunta que se impõe é: como ordenar um corpo que se encontra em desordem? Segundo as crenças medievais, o corpo jovem é um corpo em desequilíbrio. Uma passagem de Don Juan Manuel retrata que: “assim que passarem dos vinte e cinco anos, por queda sangue e o miolo se vai, mas já vai sossegando [...]” (Libro Enferido, p. 169, tradução nossa)⁴⁷. Para o autor, os vinte e cinco anos são um marco de maturidade da constituição física, seguindo preceitos da teoria humoral⁴⁸, sua visão demonstra a compreensão desse corpo jovem falho, que não compartilha da mesma harmonia de um homem de mais idade. Os corpos juvenis estariam naturalmente entregues ao desequilíbrio. Por isso, é essencial que os jovens sejam aconselhados a ouvirem os mais velhos, sábios e já comedidos, e não outros iguais a eles. Por consequência, a vigilância é um requisito para mantê-los honrados, por isso da:

[...] necessidade de preservar e proteger os rapazes, pois se há um tempo em que o homem se encontra satisfeito de si, forte, seguro, a mercê dos apetites da sua vontade e pouco disposto a receber os conselhos e avisos dos mais

⁴⁷ No original: “[...] desde que pasaren de los XXV annos, por queda sangre et el meollo se va mas ya asosega[n]do” (Libro Enferido, 1982, p. 169).

⁴⁸ A teoria humoral ou dos humores, também conhecida como teoria hipocrática-galênica, ditava que nosso corpo seria composto por quatro fluidos corporais e as alterações neles, como por exemplo o excesso ou a falta de um desses fluidos, causaria as doenças e propensões a comportamentos. É difícil determinar a autoria da teoria a um único autor, geralmente atribuída a Hipócrates, um médico do século I.V a.C, filólogos acreditam se tratar de contribuições diversas ao longo dos séculos que partiram de escolas diferentes. O fato é que a base hipocrática recebeu contribuição de Claudio Galeno (129-199), também um médico que prestou contribuição à teoria, formando-a como a conhecemos hoje (Martins; Silva; Mutarelli, 2008, p. 10-12).

velhos, esse tempo é a juventude (García Herrero, 2001, p. 56, tradução nossa).⁴⁹

Maria Del Carmen García Herrero (2001) destaca que a condição física juvenil é admirável, caracterizando-se por uma constituição que se encontra em seu ápice. No contexto de gênero, ser jovem, quando se é homem, significa ser viril. Assim, ao mesmo tempo em que esse corpo é carente de uma moderação, pois lhe falta controle, ele também é um corpo "cheio de si", ou seja, que vivencia sua melhor fase a partir de uma perspectiva puramente física. Essa concepção reflete a ideologia da estética corporal na Idade Média: "um corpo jovem é um corpo belo, claro, liso, viscoso, saudável, delgado, ágil e solto" (Pastoureau, 1996, p. 257). Nada é mais belo que o corpo jovem, e, dentro do paradoxo, esse corpo é simultaneamente o "lugar das tentações e o instrumento da alma pecadora" (Schmitt, 2017, p. 288).

A relação entre os jovens e o pecado está ligada à percepção medieval de inocência relativa nas primeiras Idades da Vida, conforme descrito por Isidoro de Sevilha (2006). A *infantia* correspondia à infância propriamente dita, enquanto a *pueritia* representava um estágio intermediário, no qual a puberdade ainda não havia chegado, e, com ela, a perda completa da inocência. No imaginário da época, a inocência das crianças não se devia a uma pureza inata, pois, nascidas da carne, carregavam as marcas do Pecado Original. No entanto, nem crianças nem *pueritas* eram responsabilizados por seus atos como os adultos, pois se reconhecia sua imaturidade (Abraham, 2017, p. 58-73).

Essa lógica se alterava na terceira fase da vida, a juventude, quando a maturação sexual marcava o fim da presunção de inocência. A partir desse momento, o jovem passava a responder integralmente por suas ações, enquanto seu corpo, segundo os padrões medievais, era tido como vulnerável ao desequilíbrio humoral característico da juventude. Dessa forma, a preservação contra os pecados carnavais se torna imprescindível, uma vez que a régua moral medieval considera que toda relação sexual por prazer, se enquadra no pecado da luxúria (Richards, 1993, p. 34) e cair nessa tentação significa manchar a honra. A conduta sexual era vista como um reflexo da dignidade da pessoa, e qualquer transgressão poderia comprometer não apenas a alma, mas também o status do indivíduo e de sua família. Assim, a vigilância aos corpos era uma questão tanto espiritual quanto social, reforçando normas que protegiam a estabilidade das relações sociais.

⁴⁹ No original: [...] necesidad de preservar y proteger a los muchachos, lo que no resutla tarea sencilla, pues si hay un tiempo en el que el hombre se encuentra satisfecho de sí, fuerte, seguro, a merced de las apetencias de su voluntad y poco dispuesto a recibir los consejos y advertencias de sus mayores, ese tiempo es la juventud (García Herrero, 2001, p. 56).

HONRA E PECADO: A JUVENTUDE SOB CONTROLE

A noção de ‘honra’ agrega sentidos intrinsecamente ligados a questão da reputação, assim, é uma forma de avaliação interna ou dos outros, com base em uma conduta moral e pública. Para haver o reconhecimento da honra, ou do comportamento honrado, é preciso da validação, seja de Deus, da consciência interna individual, amigos ou conhecidos, ou ainda uma opinião pública (Pitt-Rivers, 1968, p. 503-504).

O conceito de honra não é universal, pois assume significados diferentes em cada grupo social, que determina as ações e comportamentos que são dignos de respeito. Dessa forma, é necessário entender que esse conceito depende de um código de comportamento a ser seguido, e este não precisa ser escrito ou mesmo legal, uma vez que muitas vezes a ‘defesa da honra’ levava ao cometimento de crimes, como assassinato por meio de duelos (Taylor, 2013, p. 55-56).

A honra pode ser o cumprimento dos deveres associados a um papel social, como no caso da nobreza medieval, em que a honra estava intimamente ligada ao código de comportamento da cavalaria, para os homens. Tanto a honra, como também a fama e a glória, eram alguns dos ideais mais valiosos do mundo da cavalaria (Taylor, 2013, p. 54). Nesse contexto, a honra estava ligada a atributos como a defesa dos mais fracos, a proteção e, também, a uma conduta moral e sexual que fosse considerada respeitável. Ao mesmo tempo, a honra era um fator simbólico atrelado ao sangue, coração, cabeça e até mesmo a genitália, assim, era transmitido dos pais para os filhos, tornando possível que uma pessoa já nascesse com ou sem ela (Pitt-Rivers, 1968, p. 505).

Como a honra era fundamental ao sistema de valores medieval, sua perda era considerada uma desgraça irreparável, muitas vezes comparada à própria morte. Alfonso X, nas Siete Partidas, reforça essa percepção ao afirmar que “[...] nem a morte, nem outro perigo que é passageiro, deve ser tão temido como a má fama, que é algo que fica para sempre” (Partida II, T. XVIII, L. XII, tradução nossa).⁵⁰ A má fama, portanto, não apenas manchava a reputação de um indivíduo, mas o condenava a um destino social tão temido quanto a morte. Da mesma forma, Don Juan Manuel expressa essa ideia no Livro dos Estados, destacando que “os grandes homens que são muito estimados e valorizados devem ser mortos, mas não desonrados” (cap. LXX, fol. 79V, tradução nossa).⁵¹ Essa associação entre honra e vida também se faz presente no Libro Enferido, onde o autor

⁵⁰ No original: “[...] muerte, ni outro peligro que es pasadero, no debe tanto temer como la mala fama, que es cosa que fincaría siempre a ellos, e a su linaje” (Partida II, T. XVIII, L. XII).

⁵¹ No original: “Ca los grandes omnes que se mucho preçian et mucho valen son para ser muertos, mas non desonrados” (cap. LXX, fol. 79V).

adverte que “[...] todas estas coisas vos mando que façais, sem diminuir o que deveis fazer para guardar a vossa honra” (1982, p. 156, tradução nossa).⁵² Essas reflexões evidenciam como, na mentalidade aristocrática da Baixa Idade Média, preservar a honra era uma prioridade absoluta, muitas vezes sobrepondo-se até mesmo à própria sobrevivência.

A honra não se restringia a uma questão de virtude, mas se configurava também como uma ferramenta de influência social e política. O conceito que tratamos está imerso nas esferas da moral e da ética, ligando-se diretamente à corporeidade.

De acordo com Jean-Claude Schmitt (2017, p. 288), a carne assume um papel ético. Trata-se de um embate comum no medievo, no qual o *corpus* e a *anima* frequentemente se encontram em contradição (Schmitt, 2017, p. 286), embora permaneçam em simbiose no que diz respeito ao pecado original que corrompeu o homem, o que levou à busca pela salvação da alma, que se dá através da carne (Schmitt, 2017, p. 287).

Portanto, o que corrompe o indivíduo - a sua carne - é também o caminho para a redenção. De forma que o corpo medieval assume uma identidade paradoxal, ao mesmo tempo que era instrumento do pecado, também era por meio dele que se alcançava a salvação, especialmente pelo do corpo santificado de Jesus Cristo, através do qual Deus se encarnou como homem para viver e pagar pelos pecados da humanidade (Legoff; Troung, 2006, p. 12). Entre a dualidade do pecado e da salvação que envolvia o corpo, acreditava-se que a carne deveria sofrer para que a alma alcançasse a libertação. Nesse contexto, tudo o que proporciona prazer corporal passou a ser condenado, seja pela restrição alimentar, através da prática de jejuns, por autoflagelação, ou pela repressão da sexualidade. A repressão sexual era, em última instância, a renúncia do corpo em função da salvação da alma (Legoff; Troung, 2006, p. 35-38). Embora os pecados da carne estejam profundamente associados aos pecados sexuais, sua abrangência é ainda maior. Em uma passagem bíblica, lê-se:

[...] as obras da carne são manifestas: imoralidade sexual, impureza e libertinagem; idolatria e feitiçaria; ódio, discórdia, ciúmes, ira egoísmo, dissensões, fâcções e inveja; embriaguez, orgias e coisas semelhantes. Eu os advirto, como antes já os adverti: Aqueles que praticam essas coisas não herdarão o Reino de Deus (Gálatas, 5:19-21).

⁵² No original: “[...] todas estas cosas vos mando que fagades non menguando en lo que deuedes fazer por guardar vuestra onra” (Libro Enfenido, 1982, p. 156).

Estas transgressões eram vistas como manifestações da fraqueza humana diante das tentações terrenas, reforçando a necessidade de vigilância constante sobre o corpo e a mente. Sendo assim, o corpo, propenso ao pecado, era tanto o foco da condenação quanto o alvo das estratégias de controle moral. Diante do exposto, podemos compreender a necessidade de Don Juan Manuel em sua represália aos jovens, para que se mantenham dignos, ou, em um âmbito espiritual, para que suas almas estejam a salvo. Em busca desse corpo edificado, a moral e a ética apresentam-se a partir da carne, razão pela qual é importante mantê-la honrada.

A honra medieval, especialmente a masculina, estava intrinsecamente ligada à conduta moral e ao domínio sobre os impulsos. O pecado carnal, ao representar uma falha nesse controle, comprometia a dignidade individual e a posição social, uma vez que os jovens nobres eram preparados para exercer autoridade e governar, e esperava-se que sua disciplina refletisse sua capacidade de comando. Por isso, da orientação manuelina:

Outrossim, o mancebo tem grande obrigação para com a graça e a mercê de Deus; porque bem crê que desde que o homem, especialmente, o de grande estado e de alta linhagem, passa dos dezesseis (16) anos até que chega aos vinte e cinco (25) pelo maior perigo que nunca pode ser, tão bom para a alma como para o corpo, como para a fazenda (Libro Enfenido, p. 157, tradução nossa).⁵³

De certo modo, Don Juan Manuel cria uma retórica corporal da honra, ao estipular como o corpo deve se comportar para manter um grau de decoro. Não julgamos aqui a intencionalidade dessa questão, o nível de veemência que o nobre castelhano prestou ao redigir tais registros, embora não impeça que façamos essa observação acerca dos seus escritos. O corpo, nesse contexto, se insere nas ambições de poderes dos homens, sendo, portanto, concebido como um objeto passível de treinamento e manipulação. Michel Foucault (1987, p. 163) concebe o corpo como um espaço de respostas e obediências, provocando uma capacitação e adequação da carne. A potência atribuída ao corpo está, portanto, atrelada à sua capacidade de atender aos parâmetros que o discurso da honra impõe sobre sua constituição física.

CONCLUSÃO

⁵³ No original: "Otro si, el mancebo ha muy grant mester la gracia et la merced de Dios; ca bien cred que desde el omne, sennalada mente el de grant estado et de grant linage, pasa de seze annos fasta que lega a los veynte et cinco, que es en el mayor peligro que nunca puede seer, tan bien para el alma commo para el cuerpo, commo para la fazienda" (Libro Enfenido, 1982, p. 157).

A juventude medieval era concebida como um período de fragilidade moral, no qual o risco dos pecados carnavais ameaçava não apenas a salvação da alma, mas também a honra familiar. As associações entre juventude e desequilíbrio, tanto no campo da teoria humoral quanto na estrutura das Idades da Vida, reforçavam a necessidade de controle sobre os corpos jovens, justificando uma vigilância constante. O vínculo entre juventude e luxúria, simbolizado por Vênus, enfatizava que os impulsos naturais dessa fase precisavam ser disciplinados, pois qualquer transgressão colocava em risco o status social e a estrutura hierárquica da sociedade medieval.

A honra, enquanto princípio fundamental na construção da identidade nobre, exigia restrições rigorosas aos desejos e comportamentos, estabelecendo a castidade como um valor essencial. A repressão dos pecados da carne, ao impor limites à juventude, reforçava uma lógica na qual a virtude e o autocontrole garantiam não só a dignidade individual, mas também a legitimidade dos laços de poder. Desta forma, a vigilância sobre os jovens e sua conduta não se restringia ao campo espiritual, mas permeava toda a estrutura social da Baixa Idade Média. A preservação da honra dependia do controle moral e corporal, transformando a juventude em um período de intensa regulação. O pensamento de Don Juan Manuel, ao estabelecer um código de conduta para os jovens nobres, reflete essa preocupação com a formação de uma elite capaz de manter a ordem e a estabilidade, onde o corpo disciplinado se tornava um símbolo da honra e do poder.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABRAHAM, Erin V. *Anticipating Sin in Medieval Society: childhood, sexuality, and violence in the early penitentials*. Amsterdã: Amsterdam University Press, 2017.

ALFONSO X. *Las Siete Partidas: el libro del fuero de las leyes*. Ed. José Sánchez-Arcilla Bernal. Madrid: Editorial Reus, 2004.

BÍBLIA. Português. Bíblia Sagrada. Nova Tradução na Linguagem de Hoje (NTLH). Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2018.

BURROW, John Anthony. *The Ages of Man: a study in medieval writing and thought*. Oxford: Claredon Press, 1986.

DON JUAN MANUEL. *Libro enfenido*. In: *Don Juan Manuel: obras completas*. Ed. y estudio de José Manuel Blecuá. Madrid: Editorial Gredos, 1982, p. 143-189.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 1987.

GARCÍA HERRERO, Maria del Carmen. *La educación de los nobles en la obra de Don Juan Manuel*. In: *XI Semana de Estudios Medievales*, 2000, Najera. *Anais [...]* Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 2001, p. 39-91.

LALIENA CORBERA, Carlos; IRANZO MUNIO, María Teresa. *Poder, honor y linaje en las estrategias de la nobleza urbana aragonesa (siglos XIV-XV)*. *Revista d'història medieval*, n. 9, 1998, p. 41-80.

LEGOFF, Jacques; TROUNG, Nicolas. *Uma história do corpo na Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

PASTOUREAU, Michel. *Os emblemas da juventude: atributos e representações dos jovens na imagem medieval*. In: LEVI, Giovanni; SCHMITT, Jean-Claude. *História dos Jovens*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

PITT-RIVERS, Julian. *Honour*. In: SILLS, David L. (org.). *International Encyclopedia of the Social Sciences*. Nova Iorque: The Macmillan Company & The Free Press, 1968. v. 6, p. 503-511.

PTOLOMEU; ASHMAND, J. M. *Ptolemy's Tetrabiblos, or Quadripartite: Being Four books of the Influence of the Stars*. Londres: Davis and Dickson, 1822.

RICHARDS, Jeffrey. *Sexo, Desvio e Danação: as minorias na Idade Média*. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

SCHMITT, Jean-Claude. Corpo e alma. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. Dicionário Analítico do Ocidente medieval. São Paulo: Editora Unesp, 2017.

SEVILLE, Isidore. The Etymologies of Isidore of Seville. Tradução: Stephen A. Barney; W. J. Lewis, J. A. Beach; Oliver Berghof. Nova Iorque: Cambridge Press, 2006.

TAYLOR, Craig. Chivalry and the Ideals of Knighthood in France during the Hundred Years War. Cambridge: Cambridge University Press, 2013

A CELEBRAÇÃO DAS “FESTAS
SOLENES” NA CORTE DO
GRANDE CÃ NA OBRA
*VIAGENS DE JEAN DE
MANDEVILLE*

Jorge Luiz Voloski



Redigido entre 1356 e 1371, o livro *Viagens de Jean de Mandeville* foi amplamente difundido ao longo dos séculos XIV e XV, sendo mais de 250 manuscritos produzidos somente nesse período. Essa ampla propagação, certamente, esteve relacionada, conforme aponta Mary B. Campbell, ao fato da obra satisfazer o desejo do público, tanto de obter informações a respeito das terras distantes, quanto de se depararem com coisas distintas das testemunhadas no cotidiano, em especial maravilhosas (Campbell, 1991).

Contudo, distinta de outras narrativas de viagens da época, a exemplo das escritas pelos franciscanos João de Pian del Carpini, Guilherme de Rubruc e do Mercador Marco Polo, *Viagens de Jean de Mandeville* foi escrito com base em um deslocamento imaginário. De igual modo, seu autor constitui uma incógnita. Referidos posicionamentos se iniciam sobretudo no século XIX devido a estudos comparativos de pesquisadores como E. B. Nicholson e Sir Henry Yule, os quais percebem a grande dependência da obra no conteúdo de outros livros, bem como a inexistência de documentos que comprovem o fato de Jean de Mandeville ter redigido o livro. Assim, entre os pesquisadores atuais, a percepção da viagem e o autor serem fictícios constitui posicionamento hegemônico.

Contudo, o fato do itinerário ser baseado em uma jornada irreal não impossibilita estudos pertinentes ao seu deslocamento, haja vista a pretensão da realidade presente na obra. De igual modo, as fontes utilizadas por Jean de Mandeville não foram apenas copiadas, como esclarece demais, Josephine W. Bennet, mas enriquecidas com experiências pessoais, refinadas e mudadas, sendo assim, portanto, uma obra única frente aos livros de viagens do período (Bennet, 1953).

Entre as especificidades da obra, se destaca a organização do seu conteúdo. Dividido em duas partes, podem ser sintetizadas da seguinte maneira, como esclarece-nos Malcolm Letts:

A parte 1 pretende ser um guia da Terra Santa, que todos os homens devem amar e exaltar, e que todos têm como dever reconquistar. Todas as rotas possíveis são descritas, incluindo uma que passa pelo Turquestão. As menções de santos e relíquias servem para introduzir um número de histórias bíblicas e não-bíblicas, e após a descrição do Monte Sinai e do Egito, a segunda parte do livro leva o leitor ao Extremo Oriente, em que a imaginação do autor assume o protagonismo total (Letts, 1949, p. 112).⁵⁴

⁵⁴ No original: “Part 1 purports to be a guide of the Holy Land, which all men ought to love and cherish, and which they were in duty to reconquer. All possible routes are described, including one via Turkestan. The mentions of Saints Relics serve to introduce a number of Biblical and some most un-Biblical stories, and after a description of Mount Sinai and Egypt, the second part on the book transports the reader to the Far East, where the author’s imagination has full scope” (Letts, 1949, p. 41).

A imaginação do autor, sobretudo no tocante a mudar às fontes utilizadas, faz com que a obra apresente de modo singular os povos daquelas regiões, sobretudo em relação aos seus costumes, comportamentos e aspectos físicos. Entre os grupos narrados, o povo Mongol recebe especial ênfase. Causadores inicialmente de pânico à Cristandade, passam a serem visto como maravilhosos à medida que se tem o aumento no número de viajantes.

Nessa direção, no presente capítulo objetivamos analisar as festas solenes realizadas pelos mongóis descritas no livro *Viagens de Jean de Mandeville*. Tais cerimônias, não são apresentadas de modo separadas, ao contrário, são apresentadas de uma única maneira, não havendo diferença entre elas, mesmo ocorrendo em quatro momentos, a saber:

A primeira festa é a do seu aniversário [do Grande Cã]; a outra é a de sua apresentação em sua Moseach, um templo onde é feito um tipo de circuncisão. As outras duas festas são dos ídolos: a primeira delas comemora a data em que o ídolo foi posto no templo e entronizado; a segunda, quando o ídolo começou a falar ou a fazer milagres. Para mais, não há festas solenes, a não ser no casamento de alguns dos filhos do imperador (Mandeville, 2007, p. 203).

A CRISTANDADE E OS MONGÓIS: DO PÂNICO AO MARAVILHOSO

Em razão do fato de ter sido perdida, poucas informações se têm disponíveis sobre a versão original do livro *Viagens de Jean de Mandeville*. Contudo, os estudiosos concordam o fato da obra ter sido redigida em meados do século XIV, portanto, no período denominado de “Expansão da Europa Medieval”⁵⁵, o qual, associado a acontecimentos internos da Cristandade, iniciados após o século XI, como o crescimento populacional, da produção agrícola, das cidades, bem como do comércio, se caracteriza pelo aumento no número de viajantes europeus a locais até então pouco visitados, em especial nas terras asiáticas. Assim, do modo que nos esclarece Fleck, referida fonte constitui um importante documento para, entre outras coisas, se compreender a percepção do Oriente naquele contexto e a criação da imagem de um “Outro”, diferente do “Nós” (Fleck, 2000).

Entre os “Outros” descritos por Jean de Mandeville se destacam os mongóis. Povo nômade oriundo das estepes, eram desconhecidos pela Cristandade até 1241, momento em que realizam os primeiros ataques a Polônia e à Hungria. Tal investida, marcada por violentas agressões, fez com que as primeiras fontes os caracterizassem

⁵⁵ Há variações entre os pesquisadores a respeito de qual período específico seria a “Expansão da Europa Medieval”. J. R. S. Phillips, por exemplo, em sua obra de nome *La Expansión medieval da Europa* (1994), destaca o período posterior ao século XI até o século XVI. Já Pierre Chaunu, em seu livro *La Expansión Europea* (siglos XIII al XV), destaca o período posterior ao século XIII até o XV.

como bárbaros, selvagens e desumanos, a exemplo de Matthew Paris, quem os descreve da seguinte maneira: “são homens desumanos, possuem a natureza das feras, [devendo] antes serem chamados de monstros do que homens, sedentos por beber sangue, rasgar e devorar a carne dos cães e dos seres humanos” (Paris, 1889, p. 312-313).⁵⁶

Porém, tal qual o início dos ataques ocorridos de maneira repentina, eles também cessam de modo abrupto em 1242. Diante à incerteza de novas incursões e o medo de ser arremetido novamente de surpresa, o papa Inocêncio IV organiza uma embaixada em 1245 comandada pelo franciscano João de Pian del Carpini, que, além de entregar uma carta ao líder Mongol, também possuía a missão de conhecer, em suas palavras,

(...) verdadeiramente a vontade e a intensão deles, [e] pudéssemos mostra-las aos cristãos, para que não acontecesse que, irrompendo de repente, os encontrassem despreparados, como sucedeu outra vez em consequência dos pecados dos homens, e causassem grande estrago ao povo cristão” (Carpini, 2005, p. 29-30).

Ao regressar, João de Pian del Carpini escreve *Historia Mongalorum*, uma das primeiras fontes a circularem na Europa que narrava aspectos diversos a respeito dos mongóis, a exemplo das suas características físicas, comportamentos, costumes e a organização do exército. Contudo, mesmo marcado por certa objetividade descritiva, o franciscano não deixa de representar os antigos invasores mediante qualidades reprováveis aos cristãos do período, levando-o a afirmar, entre outras coisas, que “(...) todos os seus maus costumes de forma alguma podem ser sintetizados num escrito, devido à excessiva quantidade” (Carpini, 2005, p. 42).

Perspectiva não muito distinta esboça o franciscano Guilherme de Rubruc que entre 1253 a 1255 percorreu as terras mongóis com a missão de obter a permissão para os Frades Franciscanos pregarem naquelas regiões, bem como de descobrir se os boatos comuns no período da conversão de alguns líderes mongóis ao cristianismo eram verdadeiros. Em sua obra, de nome *Itinerário*, dedicada a Luís IX, a semelhança de João de Pian del Carpini, o frade no primeiro contato com o povo Mongol afirma ter a sensação de ter entrado em um “outro mundo”, cujos indivíduos além de viverem de modo nômade, migrando segundo as estações do ano, também são soberbos a ponto de acreditarem no fato de todos os povos almejavem estabelecer paz com eles. Assim, “(...) se me fosse permitido, com certeza eu, em todo o mundo, pregaria guerra contra eles” (Rubruc, 2005, p. 174).

⁵⁶ No original: “The men are inhuman and of the nature of beasts, rather to be called monster than men, thirsting after drinking blood, and tearing and devouring the flesh of dogs and human beings” (Paris, 1889, p. 312, 313).

A imagem dos mongóis dentro da Cristandade como selvagens, ou soberbos, começa a mudar à medida que se tem um aumento nas interações e o estabelecimento da *Pax Mongol*, a qual, possibilitando a circulação de maneira segura de religiosos e mercadores, favoreceu o aumento no número de viajantes Cristãos por terras antes hostis e controladas por mulçumanos. Assim, antes, caracterizados pela violência, agora passam a serem compreendidos como tolerantes à religião Cristã e ao comércio. O franciscano João de Montecorvino, que rumou em direção às terras mongóis em 1291 com a pretensão de evangelizar, por exemplo, após viver 12 anos naquelas regiões, escreve uma carta ao Vigário e aos Frades da Custódia Franciscana da Gazária declarando a conversão de mais de seis mil pessoas e solicitando o envio de novos frades, pois, “se eu tivesse dois ou três companheiros como meus coadjutores, talvez o imperador *Chaam* estaria batizado” (Montecorvino, 2005, p. 260).

Assim, cresce o fascínio da Cristandade pelos mongóis, aumentando tanto o número de viajantes àquelas regiões, como de obras que os descrevem, as quais distintas das anteriores, começam a apresentar de modo mais humanizado, adicionando a ideia Império e exaltando aspectos maravilhosos. O mercador Marco Polo, por exemplo, em sua obra *O Livro das maravilhas*, finalizado em 1298, dedicado a pessoas de grupos sociais distintos, como Imperadores, Reis, Duques, entre outros interessados em saber sobre as “variedades do globo”, ao começar a narração sobre o povo Mongol afirma que:

Vou relatar agora as grandes proezas e maravilhas do Grã-Cã, que reina atualmente, chamado Cublai, o que no nosso idioma quer dizer o senhor dos senhores. E dão-lhe esse título com justiça, pois é sabido de todos que ele é o homem mais poderoso da terra, em tesouro e em exército; nunca os houve maiores desde Adão, nosso primeiro pai; e nunca os houve até nossos dias. E isto demonstrarei neste livro (Polo, 1985, p. 111).

Em seguida, o mercador destaca os feitos de guerra dos mongóis, marcados pelo surpreendente número de soldados. De igual modo, começa a descrever todas as extravagâncias da corte Mongol, marcada pela riqueza das pedras preciosas, do ouro. Situação não muito diferente em relação ao destaque aos aspectos maravilhosos dos mongóis, observamos no livro do franciscano Odorico de Pordenone. Iniciando o itinerário em 1318 com o objetivo de evangelizar e regressando em 1330, o frade destaca com surpresa a riqueza da corte Mongol, afirmando que “(...) dizer e relatar a grandeza deste senhor e aquilo que há na sua corte seria algo incrível, se [alguém] não visse com os olhos” (Pordenone, 2005, p.328).

Em relação a Jean de Mandeville, observamos a mesma pretensão de apresentar o povo Mongol com características maravilhosas. Ao afirmar ter permanecido por durante 15 meses como soldado naquela região, o cavaleiro declara que pode confirmar:

(...) que tudo era mais ordenado, mais nobre, mais sublime, mais rico e mais maravilhoso na sua corte do que tínhamos ouvido falar. Jamais poderíamos imaginar se não tivéssemos visto, pois ninguém poderia crer na nobreza nem na riqueza nem na quantidade de gente que se encontra em sua corte sem ter visto (Mandeville, 2007, p. 194).

Assim, semelhante aos escritos de viagens posteriores ao século XIV, *Viagens de Jean de Mandeville* descreve os mongóis, antes causadores de pânico, como maravilhosos. Nessa direção, muitos dos comportamentos deles eram admiráveis, a exemplo das festas realizadas, as quais serão analisadas no próximo item.

AS FESTAS SOLENES NA CORTE DO GRANDE CÃ

De acordo com Jacques Le Goff, enquanto na atualidade pensamos o maravilhoso como uma categoria do espírito ou da literatura, na Idade Média os indivíduos pensavam um universo de objeto e coisas caracterizados por serem incomuns, insólitos (Le Goff, 1994). Portanto, tais manifestações eram possíveis sobretudo em lugares longínquos, a exemplo do Extremo Oriente, onde o diminuto número de viagens até o século XIII colaborou para a permanência de uma percepção de uma região marcada por monstros, fenômenos naturais diversos e riquezas incomensuráveis.

Contudo, é importante destacar que mesmo com o crescimento das viagens, a permanência de algumas ideias anteriores a respeito do Extremo Oriente permaneceu, como da riqueza daquela região, a qual aparece nas descrições das festas dos viajantes. Exemplo dessa situação observamos na obra do mercador Marco Polo, ao falar sobre as festas que acontecem na corte do Grande Cã, destacando apenas duas das trezes realizadas no ano, ou seja, do aniversário do Grande Cã e do primeiro dia do ano. Ambas recebem destaque devido a ostentação das roupas dos convidados: “há vestuários destes que tem imenso valor; as pedras preciosas e as pérolas que os cobrem valem às vezes mais de 10.000 bizâncios de ouro” (Polo, 1985, p. 122).

Situação semelhante observamos em *Viagens de Jean de Mandeville*. As roupas dos barões utilizada durante as cerimônias, por exemplo, se diferem pela cor -seda verde, seda vermelha, seda púrpura e trajes amarelos-, porém, estão entrelaçadas com ouro e outras pedras preciosas:

Todas as suas vestimentas estão tão magnífica e ricamente mescladas com ouro, pedras preciosas e pérolas que, se alguém de nosso país tivesse um só desses trajes, bem poderia dizer que jamais seria pobre, pois o ouro, as pedras preciosas e as pérolas valem muito mais do lado de cá do que no ultramar (Mandeville, 2007, p. 204).

Para além das roupas, as cerimônias são marcadas por outras ostentações, pois, vestidos desse modo, os quatro mil barões desfilam frente ao Grande Cã, cada qual carregando uma tabuleta de cristal, marfim ou jaspe. A riqueza também é ostentada pelos

presentes oferecidos ao Imperador, haja vista em determinado momento da cerimônia, membros da sua linhagem, vestidos com trajes de ouro, serem chamados pelo senescal para oferecerem cavalos branco, os quais são oferecidos em números conforme o poder financeiro de cada indivíduo. “A seguir, é a vez dos barões, que, de um em um, vão oferecendo presentes, joias ou outras coisas, segundo seu estado” (Mandeville, 2007, p. 205).

Os utensílios utilizados não demonstram menos riqueza. As taças são feitas de esmeraldas, safiras, topázios, entre outros. Já os outros utensílios, variam conforme variam conforme a importância das pessoas sentadas à mesa, podendo ser de jaspe, cristal, ametista ou ouro fino. Único metal não encontrado é a prata, pois esse é utilizado para fazer degraus, pilares e pavimentos das salas ou quartos (Mandeville, 2007, p. 194).

Assim, ao ressaltar a riqueza das festas mongóis, Jean de Mandeville se diferencia da sua principal fonte, o franciscano Odorico de Pordenone. Ao falar das roupas utilizadas nas cerimônias, por exemplo, o frade destaca apenas a distinção nas cores: “Os barões se vestem de forma diferente: os primeiros estão vestidos de seda verde, os segundos de vermelho, os terceiros de cinzento ou cânhamo” (Pordenone, 2005, p. 327)

Portanto, próximo de Marco Polo ao falar da riqueza das roupas, dos presentes e dos utensílios nas cerimônias, o viajante destaca as cerimônias marcadas por objetos admiráveis, como um pavão e outros pássaros de ouro colocado na frente da mesa do imperador nos períodos das festividades, os quais;

(...) dançam e bailam batendo palmas e produzindo uma grande algazarra. Não sei se isso se dá por meio de algum instrumento ou por nigromancia, porém, o que se pode dizer é que é prazeroso contemplar. É uma grande maravilha, seja lá pelo que for (Mandeville, 2007, p. 193)

Ao deslumbrar referido acontecimento, a sensação descrita pelo cavaleiro Jean de Mandeville é de “prazer”. Assim, mesmo cientes de estarmos diante uma obra cujo deslocamento não ocorreu, não podemos deixar de lado as sensações descritas pelo viajante ao participar das festas solenes. Isso, conforme esclarece Stephen Greenblatt;

(...) não significa a submissão a uma imposição; significa também participação num desejo fundador da linguagem, num desejo de estabelecer uma referência com o mundo. E se, neste como em outros casos, a linguagem labora tortuosamente, ela não é completamente vazia. Expressa não a existência material como tal, mas uma circulação de signos que torna a existência material significativa, compreensível, vibrante. As viagens de Jean de Mandeville e o próprio fenômeno textual a que chamamos Mandeville são constituídos de pedaços da experiência humana, muitos dos quais sob a forma de moedas desgastadas, ou antes, de notas que passaram de mão em mão (Greenblatt, 1996, p. 57).

As experiências transmitidas na obra *Viagens de Jean de Mandeville*, se tornam mais evidentes com o uso da primeira pessoa. Referido uso do “Eu”, trabalha na obra não

somente com o propósito de expressar as reações subjetivas do cavaleiro diante determinados fenômenos, mas também se apresenta com funções narrativas no tocante a autenticar o deslumbrado frente aos leitores, sendo técnica frequente, de igual modo, entre os viajantes reais. Odorico de Pordenone, por exemplo, ao falar sobre as festas solenes do Grande Cã, afirma que “eu, frei Odorico, estive em sua cidade por três anos e, muitas vezes, estive nestas suas festas” (Odorico, 2005, p. 322).

Assim, expressando as experiências internas e trabalhando como recurso literário, o uso da primeira pessoa por parte de Jean de Mandeville nas festas solenes demonstra a curiosidade do cavaleiro em conhecer os ritos dos mongóis. Isso ocorre porque ao testemunhar em determinado momento da festa a realização de gestos por parte dos súditos, o cavaleiro os questiona o motivo de tal comportamento:

Eu perguntei-lhes reservadamente que mistério e que significação tinham essas coisas, e um dos mestres respondeu-me que a inclinação da cabeça em certa hora significava que todos os que inclinaram seriam depois ainda mais obedientes e leais ao imperador, de forma que nem ofertas nem promessas poderiam jamais corrompê-los nem incliná-los para nenhum tipo de traição ao imperador. O gesto do dedo no ouvido, segundo eles, significa que ninguém ouvirá falar o que quer que seja contra o imperador sem denunciar imediatamente, ainda que isso signifique denunciar o próprio pai, o irmão ou o filho. E assim, sobre tudo o mais que dizem e fazem os sábios, foram explicando os diversos mistérios (Mandeville, 2007, p. 205).

Dessa forma, ao escrever sobre um período em que a curiosidade começa a deixar de ser algo reprovável, como demonstra Christian Zacher (1976), Jean de Mandeville ilustra o desejo da época de compreender o motivo dos gestos nas festas mongóis. De igual modo, demonstra o fato de que as cerimônias não eram somente práticas de ostentação por parte do Grande Cã, pois mediante os gestos, os súditos juravam fidelidade em diferentes situações ao Imperador.

A imagem do Imperador era central na realização das festas, sobretudo devido ao fato de duas, das quatro, serem realizadas em sua homenagem. Portanto, não é de estranhar que não somente os súditos, mas outras criaturas também reverenciem o Grande Cã. Em determinado momento, em meio ao som dos instrumentos dos menestréis, animais selvagens variados, como leões, leopardos, águias, serpentes, peixes, entre outros, “(...) fazem reverência, pois dizem que toda criatura viva deve obedecer-lhe e fazer-lhe reverência” (Mandeville, 2007, p. 206).

Após a reverência dos animais, pelotiqueiros e encantadores vão até o Grande Cã, fazendo inúmeras maravilhas, a exemplo de conseguirem fazer surgir o sol e a lua, “(...) como para prestar-lhe homenagem” (Mandeville, 2007, p.206). Em seguida, fazem outros tipos de magias, como causar claridade tão grande que se torna difícil enxergar, transformar o dia em noite, fazem surgir donzelas dançando, outras carregando leite de

diversos animais, cavaleiros ricamente armados. Em meio a isso, se observam “entretenimento que duram até que se retirem as mesas” (Mandeville, 2007, p. 206).

Dessa forma, as cerimônias solenes realizadas na corte Mongol presentes na obra *Viagens de Jean de Mandeville* adquire diferentes aspectos, relacionados a riqueza, aos gestos, a posição do Grande, sem deixar de ser maravilhosa.

CONCLUSÃO

Mesmo sendo redigido com base em um deslocamento imaginário, a obra *Viagens de Jean de Mandeville*, constitui uma importante fonte para se compreender o modo que a Cristandade percebia os povos das terras distantes. Isso ocorre, sobretudo, devido ao fato de ser amplamente difundida, bem como por não somente copiar as informações de outras obras do período, a exemplo dos escritos de viagens, enciclopédias e bestiários, mas também adicionar algumas perspectivas e mudar outras.

Assim, de modo geral, observamos os mongóis descritos com qualidade maravilhosas, porém, ao adentrarmos nas minúcias, a exemplo do realizado no presente artigo, percebemos quais aspectos os tornam admiráveis, como suas festas. Não sendo descritas de modo distintas, as quatro cerimônias destacadas pelo cavaleiro carregam o excesso das pedras preciosas, presente nas roupas, nos utensílios e presentes recebidos pelo Grande Cã, característica essa que diferencia Jean de Mandeville de sua principal fonte, o franciscano Odorico de Pordenone.

Ademais, o cavaleiro ilustra a curiosidade em saber o motivo de determinados gestos realizados nas festas. Saciada a dúvida, se tem a exposição de quem era central nas cerimônias, o Grande Cã, sendo todos os movimentos direcionados, tanto para mostrar seu poder, quanto de continuidade da fidelidade e submissão dos seus súditos. Seu controle transcende o humano, pois, a natureza, mediante os animais, ao sol e a lua, presta-lhe homenagem.

Por fim, as cerimônias são marcadas pelo barulho e os aspectos mágicos magia. Pavões e pássaros feitos de ouro, construindo por magia ou feito humano, batem palma, causando prazer no viajante. Feiticeiros fazem surgir donzelas, cavaleiro e transformam o dia em noite, ou a noite em dia. Tais cerimônias, portanto, são marcadas também pelo entretenimento.

FONTES

MANDEVILLE, Jean de. Viagens de Jean de Mandeville. Trad. Susani Silveira Lemos França. Bauru: Edusc, 2007.

MONTECORVINO, João de. Cartas. In: Crônicas de viagem: franciscanos no Extremo Oriente antes de Marco Polo (1245-1330). Trad. Intr. E notas de Ildefonso Silveira e Ary E. Pintarelli. Porto Alegre, Bragança Paulista: EDIPUCRS/Edusf, 2005, pp. 245-266.

PARIS, Matthew. Matthew Paris's English history, from the year 1235-1273. Tradução de J. A. Gilles. London: George Bell & Sons, 1889, v.1. PIAN DEL CARPINI, João de. História dos mongóis. In: Crônicas de viagem: franciscanos no Extremo Oriente antes de Marco Polo (1245-1330). Trad. Intr. E notas de Ildefonso Silveira e Ary E. Pintarelli. Porto Alegre, Bragança Paulista: EDIPUCRS/Edusf, 2005, pp. 9-98.

POLO, Marco. O livro das maravilhas. Tradução Elói Braga Junior. Porto Alegre, L&PM, 1985.

PORDENONE, Odorico de. Relatório. In: Crônicas de viagem: franciscanos no Extremo Oriente antes de Marco Polo (1245-1330). Trad. Intr. E notas de Ildefonso Silveira e Ary E. Pintarelli. Porto Alegre, Bragança Paulista: EDIPUCRS/Edusf, 2005, pp. 267-336.

RUBRUC, Guilherme de. Itinerário. In: Crônicas de viagem: franciscanos no Extremo Oriente antes de Marco Polo (1245-1330). Trad. Intr. E notas de Ildefonso Silveira e Ary E. Pintarelli. Porto Alegre, Bragança Paulista: EDIPUCRS/Edusf, 2005, pp. 105-244.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BENNET, Josephine W. The rediscovery of Sir John Mandeville. Ney York: The Modern Language Association of America, 1953.

CAMPBELL, Mary B. The witness and the other world: exotic European Travel Writing, 400-1600. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1991.

GREENBLATT, Stephen. Possessões maravilhosas: o deslumbramento do Novo Mundo. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 1996.

FLECK, Andrew. Here, There, and in between: representing difference in the 'Travels' of Sir John Mandeville. Studies in Philology, vol. 97, n. 4, 2000, pp. 379-400.

LETTS, Malcolm. Sir John Mandeville. The man and his book. London: The Batchworth Press, 1949.

LE GOFF, Jacques. O imaginário Medieval. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.

ZACHER, Christian K. Curiosity and pilgrimage: the literature of discovery in fourteenth-century England. Baltimore: Johns Hopkins Univer. Press, 1976, pp. 130-157.

DO RIO CÓCITO AO MONTE
NIFATE: UMA HISTÓRIA
COMPARADA DAS
REPRESENTAÇÕES DO DIABO
DA *COMMEDIA* E DE *PARAÍSO
PERDIDO*

Matheus Henrique Batista Lopes Ribeiro 

Rafael Kovalik de Oliveira 

Neste capítulo, iremos realizar uma análise por meio da comparação histórica das representações de Lúcifer, personagem alegórico do canto XXXIV do Inferno da *Commedia* e, de Satã, de *Paraíso Perdido*, em especial pela sua presença no canto IV da obra. Ainda, justifica-se a escolha dos objetos para este estudo devido a diversas obras artísticas, literárias e narrativas que, possibilitaram que Dante Alighieri e John Milton construíssem as dimensões simbólicas do diabo cristão. Para a realização da análise dessas duas fontes históricas, será utilizada a metodologia da História Comparada, que possibilita a compreensão das semelhanças e das divergências entre as sociedades humanas e suas produções culturais.

Para a construção do texto, o estruturamos em três movimentos, a fim de comparar as representações de Lúcifer e Satã. Primeiro, apresentamos elementos biográficos de Dante Alighieri e de John Milton, em torno da vida, obra e contexto dos autores. Em seguida, discutimos aspectos historiográficos sobre o diabo conforme o tempo histórico da *Commedia* (século XIV) e de *Paraíso Perdido* (século XVII). Por último, descrevemos os excertos das obras, bem como analisamos as especificidades de Lúcifer e Satã através da comparação.

Tanto a *Commedia* quanto *Paraíso Perdido* são obras literárias que possuem autor, título e um período em que foram produzidas. Estas possuem a capacidade de impulsionar diversos debates quanto ao seu uso para a operação histórica. Ao utilizá-las como fontes históricas, deve-se considerar os vestígios, discursos e símbolos historicamente produzidos, ainda, refletir os movimentos de mudanças e continuidade entre as temporalidades das obras (Barros, 2020). Em tempo vale ressaltar, que uma das maiores adversidades no uso de fontes literárias é a dualidade entre o real e o imaginário, já que o objeto literário ao mesmo tempo que é real também é irreal, contrapondo o próprio conceito de real (Costa, 2011).

O conceito de representações adotado, remete as construções simbólicas que certos indivíduos e grupos produzem para compreender e dar sentido ao mundo, são categorias de percepção do real. Além de imagens e ideias, as representações podem influenciar as diversas práticas sociais de uma sociedade e possuem como uma de suas características fundamentais o potencial de legitimar ou marginalizar discursos e símbolos, já que se encontram em verdadeiras disputas de poder. Elas são construídas historicamente, modificam-se conforme as práticas culturais e os contextos sociopolíticos se alteram. Assim, as representações não devem ser limitadas apenas como abstrações, mas como forças capazes de orientar comportamentos, moldar identidades e

influenciar no funcionamento das instituições sociais e dos símbolos culturais (Chartier, 2002).

Para este texto podemos pensar em representações textuais. Esta noção, refere-se à maneira como textos literários, jurídicos, religiosos e administrativos, estruturam e comunicam as múltiplas compreensões do mundo e da realidade. Para Chartier, a materialidade do texto é fundamental, de maneira que o modo como ele é escrito, lido, e disseminado impacta na recepção que as pessoas têm da mensagem e seus diversos significados. As representações textuais não são neutras, visto que estas são criadas e recriadas por contextos específicos que detêm intenções, valores e ideologias que podem legitimar certas práticas sociais ou resistir a elas (Chartier, 2002).

A História comparada opera como um instrumento heurístico que contribui para a superação do nacionalismo historiográfico, promovendo uma visão mais integrada da história global e que permite a aproximação de diferentes sujeitos, espacialidades e culturas (Assis, 2018). Contudo, o método comparativo possui limitações, uma vez que a dificuldade de acessar fontes para os contextos analisados, o risco de projetar categorias de análise de uma sociedade sobre outra, e a complexidade de manter o equilíbrio entre generalizações e especificidades. Dessa maneira demonstra-se que o exercício comparativo, apesar de potencializador, exige do historiador cuidado constante na sistematização dos documentos, na leitura e na interpretação dos vestígios (Barros, 2007).

A literatura, como manifestação cultural, também pode ser utilizada na História Comparada, pois suas narrativas oferecem perspectivas sobre os imaginários sociais, os valores e os conflitos de diferentes períodos. Assim, ao associar a análise comparativa com fontes literárias, o historiador amplia sua compreensão sobre a construção das identidades e das representações históricas, demonstrando que a interseção entre História e Literatura pode ser um instrumento eficaz para a interpretação do passado (Assis, 2018). Em linhas gerais, a metodologia deste capítulo é orientada pela História Comparada e é composta pela leitura da *Commedia* e de *Paraíso Perdido*, pela identificação e recorte dos excertos, do canto XXXIV e canto IV das respectivas obras.

DANTE ALIGHIERI E JOHN MILTON: UMA BREVE TRAJETÓRIA

Dante Alighieri (1265-1321) ao longo de sua trajetória foi poeta, político, linguista, teólogo, militar e místico. Em vida esteve inserido em um contexto de conflitos de facções que englobam poderes políticos e religiosos em Florença, em fins do século XIII e início do século XIV. O poeta florentino fez parte da dinâmica da vida urbana das

comunas italianas e sofreu com as mudanças de seu tempo ao passo que também foi agente de determinadas modificações. A partir da composição da *Commedia*, Dante propôs uma intervenção social na medida em que se colocou como um reformista ao ter denunciado os vícios e as transformações segundo os ideais moralizantes postuladas em seu mundo (Costa, 2013; Ribeiro, 2021).

Como a produção da *Commedia* foi realizada durante o exílio do poeta, é importante que haja compreensão da dinâmica política florentina que condicionou a escrita da obra. Em Florença o governo era constituído por seis priores ligados as Artes, pelo gonfaloneiro de justiça e seguiam abaixo na cadeia decisória os respectivos conselhos: o Conselho dos Cem, o Conselho Especial e o Conselho Geral do Capitão do Povo, e o Geral da Comuna. Dante, como praticante das chamadas artes liberais, foi integrante do Conselho dos Cem. Desde sua juventude esteve inserido em um clima de oposição e tensão, em um primeiro momento a disputa acontecia entre Gibelinos e Guelfos e posteriormente entre o partido dos Guelfos Brancos, ao qual Dante pertencia, e dos Guelfos Negros, representado pela família dos Donati e apoiado pelo Papa Bonifácio VIII. O poeta acaba exilado pelo partido opositor, deixando sua esposa, Gemma Donati, e seus filhos em Florença (Barbero, 2021).

John Milton, nasceu em 9 de dezembro de 1608, em Londres e enquanto William Shakespeare vivia seus anos finais, Milton dava seus primeiros passos rumo a uma trajetória literária, que culminaria em sua obra épica *Paraíso Perdido*. Sua formação intelectual teve início em Cambridge e, posteriormente, ele se dedicou ao autodidatismo, aprofundando-se na literatura grega e latina, estudando autores como Homero, Hesíodo, Ovídio e Virgílio, além de outros temas (Ribeiro, 2019). Além de sua contribuição para a literatura, Milton também escreveu tratados políticos e religiosos, com destaque em *Christian Doctrine* (1825). Trata-se de um documento póstumo no qual expressava seu antitrinitarismo, tanatopsiquismo e tendências arminianas. Milton é associado como protestante calvinista; no entanto, tinha crenças que divergiam do puritanismo, as quais são expressas claramente nesse tratado (Malheiros, 2022).

Após um período de autodidatismo, Milton viajou para a França em 1638 e, posteriormente, para a Itália, com o objetivo de aprofundar seus estudos, no entanto, em julho de 1639, retornou à Inglaterra devido às tensões que levariam à Guerra Civil Inglesa (1642-1651). Nesse contexto, passou a atuar na guerra panfletária, defendendo a liberdade religiosa, cívica e política, além da república e do parlamento. Com a vitória do Parlamento, o poeta foi nomeado Secretário de Idiomas Estrangeiros do Commonwealth, consolidando sua influência política e intelectual (Bloom, 2021). No

entanto, em 1659, a República declina com a morte de Oliver Cromwell, propiciando a restauração da monarquia, concretizada em 1660 (Arruda, 1984). Para Milton, isso representou um golpe fatal, pois viu o regime que sempre defendeu ser destituído. Além de ser perseguido, teve seus livros queimados em Londres e, posteriormente, foi preso. Livrou-se da execução devido à sua fama, que poderia causar instabilidade na restauração da monarquia, além de seu estado de saúde não representar uma ameaça (Bloom, 2021).

Desiludido com o fracasso da luta republicana, Milton inicia a produção de *Paraíso Perdido*. A obra abrange desde a revolta de Satã, a queda dos anjos, a transgressão do homem e da mulher com a expulsão do paraíso, e a promessa da redenção, conhecida como a Última Aliança. Publicada pela primeira vez em 1667 com dez cantos, a epopeia foi reeditada e ampliada para doze cantos em 1674, pelo próprio autor, tem como principais inspirações a Bíblia do Rei Jaime I ou Versão Autorizada, de 1611, as obras clássicas gregas e latinas e a teologia *sui generis* (Ribeiro, 2019).

O DIABO NA HISTÓRIA: LÚCIFER E SATÃ

A construção do Diabo medieval reflete a necessidade de personificar o mal absoluto, consolidando-se como um instrumento pedagógico e moralizador do cristianismo (Costa; Andrade, 2012). Logo, suas representações são fruto de um complexo processo entrelaçamentos culturais que ocorreu a fim de figurar o problema do mal no mundo cristão. As figurações demoníacas foram produzidas a partir de influências bíblicas, como a serpente do Gênesis e Satanás do Livro de Jó, mas ao mesmo tempo recebeu realces e analogias de divindades de religiões distintas, como Pã e Cernunnos, cujos aspectos bestiais foram reinterpretados para simbolizar a degradação e a corrupção espiritual (Batalha, 2015).

O Diabo na tradição medieval e que comunica a modernidade é resultado de um longo processo de transformações culturais e teológicas que consolidaram diferentes denominações para a figura do mal absoluto. Inicialmente, Satã surge no contexto bíblico como o adversário ou acusador, mas, ao longo do tempo, essa designação evolui para um nome próprio, simbolizando o inimigo de Deus. A partir da patrística, o Diabo também é identificado através de nomes que carregam significados distintos e reforçam a multiplicidade de representações demoníacas, como Lúcifer, o anjo caído pela soberba, Belzebu, o senhor das moscas e Belial, a personificação da perversidade (Almond, 2021). Essas transformações nomeavam não apenas um ser, mas um princípio ativo de desordem e corrupção no cosmos cristão, servindo para reforçar a narrativa da luta

eterna entre o bem e o mal e como base para determinados indivíduos que clamavam por certo ordenamento social, como Dante e Milton.

No século XVII, ocorre uma ruptura com o pensamento tradicional, impulsionada pelo surgimento de questionamentos sobre a natureza do sentir e pensar, além de uma nova reflexão sobre a dualidade entre bem e mal, transformando o pensamento da época. A figura monstruosa de Satã já não faz mais sentido nesse novo contexto, exigindo uma adaptação: ele passa a ser concebido de forma mais racional e intelectualizada, em contraste com a visão anterior de um ser punitivo e temível, subordinado a um Deus severo. Com essa mudança, a percepção de Satã torna-se mais individualizada, desvinculada de um pano de fundo transcendental e agora, em um ambiente permeado por ideias racionais e céticas, o indivíduo é visto como responsável por suas próprias escolhas. Nesse novo cenário, a interpretação da figura de Satã passa a depender da percepção subjetiva de cada pessoa (Muchemblend, 2001).

CANTO XXXIV: ADIANTAM-SE OS ESTANDARTES DO REI DO INFERNO

No canto XXXIV do Inferno da *Commedia*, Dante e Virgílio, encontram-se na quarta e última zona do nono círculo, chamada de Judeca. Os poetas desceram até a morada de Lúcifer, a fim de que pudessem sair do inferno e, assim, prosseguirem. Contudo, ao vislumbrem o rei do inferno, nos possibilitam a compreensão de suas características fisionômicas e simbólicas. Lúcifer é a centralidade do ambiente infernal, uma vez que a partir de Medusa, Dante descreve as criaturas “com características bestiais intensas e bem pontuadas na descrição poética, já que quanto mais se caminha para o fundo, piores se tornam os pecados e mais próximos de Lúcifer eles se encontram” (Costa, 2019, p. 195).

Figura 2: Versos 28 a 69 do *Inferno da Commedia*

E agora o rei do triste reino eu vejo,
de meio peito do gelo montante;
e mais com um gigante eu me cotejo
que um braço seu co' um inteiro gigante;
imagina o que dele é então o todo
pra de tal parte não ser aberrante.
Se belo foi quão feio ora é o seu modo,
e contra o seu feitor ergueu a frente,
só dele proceder deve o mal todo.
(Inf., XXXIV, 28-36)

Mas foi o meu assombro inda crescente
quando três caras vi na sua cabeça:
toda vermelha era a que tinha à frente,
e das duas outras, cada qual egressa
do meio do ombro, que em cima se ajeita
de cada lado e junta-se com essa,
branco-amarelo era a cor da direita
e, a da esquerda, a daquela gente estranha
que chega de onde o Nilo ao vale deita.
Um par de grandes asas acompanha
cada uma, com tal ave consoantes:
– vela de mar vira eu jamais tamanha –
essas, sem penas, semelhavam antes
às dos morcegos, e ele as abanava,
assim que, co' os três ventos resultantes,
as águas de Cocito congelava.
(Inf., XXXIV, 37-52)

Por seis olhos chorava, e dos três mentos
sangrenta baba co' o pranto pingava.
Em cada boca um pecador, com cruentos
dentes, moia à feição de gramadeira,
aos três prestando, de vez, seus tormentos.
Pra o da frente, a mordida era ligeira
pena, em confronto com a gadanhada
que por vez lhe arrancava a pele inteira.
"Esse, que sofre aí pena dobrada,
é Judas Iscariote", disse o guia,
"co' as pernas fora e a cabeça abocada.
Dos outros dois, o que a cabeça arria
da bocarra da cara preta é Bruto,
que se contorce e cala todavia;
Cássio é o outro, de corpo tão hirsuto.
Mas, partamos, que a noite ressurgiu,
e o que havíamos de ver já é resoluto".
(Inf., XXXIV, 53-69)

Fonte: Alighieri, 2007, Inf., XXXIV, 28-69

Dos versos 28 a 36, Dante se depara com Lúcifer congelado abaixo do peito e com tamanho incomparável, visto que a diferença entre o poeta e um gigante era menor do que a de um gigante e um braço do rei do inferno. Em seguida, Dante equipara a beleza passada de Lúcifer, quando possuidor da Graça angelical, a sua tenebrosa aparência resultada do orgulho, da soberba e da traição contra Deus. Desta forma, “Lúcifer é também uma alegoria das revoltas e traições que ameaçavam as ordens políticas do medievo, assim como os demais gigantes Nemrod e Efiálte” (Costa, 2019, p. 374).

Ao longo dos versos 37 a 52, ainda é reforçada a bestialidade de Lúcifer que remete a um ser traidor e que fora corrompido pelo desejo de se igualar a deus, em um movimento de alegorizarão da prática da traição e do ferimento da honra. Seu corpo possui três faces, uma amarela, outra negra e outra vermelha, podendo significar respectivamente a impotência, a ignorância e a inveja. Em tempo, o número três de forma simbólica antagoniza a Trindade, que também é três e que é sinal de potência, sapiência e amor (Lima, 2021). Seu corpo é repleto de pelos, o que caracteriza a sua bestialidade e em suas costas batem constantemente três pares de asas de morcego, que ao se movimentarem produziam ventos que congelavam as águas do rio Cócito e os traidores, trata-se de “um moinho que ao longe o vento gira” (Inf., XXXIV, 6).

Por último, Dante retrata os três rostos que mastigam eternamente os traidores Judas, Brutus e Cássio, o primeiro que representa a traição contra o poder espiritual e o segundo e terceiro a traição contra o poder temporal. Pode-se dizer que a imagem de Lúcifer, estática e degradada, simboliza a impotência do mal diante da ordem divina, ao mesmo tempo em que reforça a noção de punição eterna para os pecados mais graves, sobretudo a traição. Ainda, a caracterização imóvel do rei do inferno, pode ser associada a Deus, que no Empíreo se encontra na mesma condição e é de onde vem todo o movimento (Gaspari, 2010). A obra dantesca, ao articular elementos teológicos e populares, consolida a imagem do Diabo como o reflexo mais sombrio da condição humana, servindo como um espelho deformado dos vícios e fraquezas que afastam a alma da salvação (Costa; Andrade, 2012).

CANTO IV: AS DORES DAS ESCOLHAS DE SATÃ

No Canto IV de *Paraíso Perdido*, Satã sofre pelas consequências de suas escolhas, o que reforça sua complexidade e profundidade como personagem. Examinando os conceitos e contextos que envolvem a construção do Satã Miltoniano, pode ser atestada as conexões com o Reformador Martin Lutero, bem como com Jacó Armínio,

especialmente no que diz respeito ao livre-arbítrio e outros preceitos teológicos (Jung, 2019). Entretanto, torna-se oportuno a aproximação de reflexões de Agostinho de Hipona sobre tais noções.

Isto posto, é essencial distinguir entre presciência e predestinação. Diferenciação que Milton desenvolve no Canto III do poema, em que Deus já sabia que Satã se rebelaria, que tentaria os primeiros humanos e que estes transgrediriam a única lei imposta (Milton, 2024). Ele previa os acontecimentos, mas não os determinou, pois como afirma Malheiros (2022), Milton afasta-se da teologia da predestinação de Calvino, uma vez que no poema épico, Deus é descrito como onisciente, prevendo todos os acontecimentos. Neste sentido, há uma aproximação de Agostinho, que declara: “Deus tem a presciência de todas as coisas das quais é o autor, mas não é o autor de tudo o que tem presciência” (Agostinho, 2021, p. 115).

Com isso, seu sofrimento é consequência de seu livre-arbítrio, um tema que, ao longo dos doze cantos de *Paraíso Perdido*, é articulado desde a própria construção de seu nome. No poema, a palavra “Lúcifer” aparece apenas duas⁵⁷ vezes, pois, em latim, significa “portador da luz”. Por essa razão, Milton a utiliza exclusivamente para se referir ao anjo antes de sua queda. Nos demais casos, ele é chamado de Satã, que significa “opositor” ou “inimigo”, o que simbolicamente remete a Agostinho (2021), que o mal é a ausência do bem e que quem o pratica é seu autor, após a queda, Lúcifer não pode mais ser chamado por esse nome, pois “Deus é Luz, e nele não há treva alguma”.⁵⁸

A não ser desse amor que, igual e livre,
Um Deus benigno repartiu com todos!...
Amor, que é para mim o mesmo que ódio,
Esta desgraça eterna em mim causando!...
Então seja esse amor também maldito!
Mas não!... Maldito eu seja porque injusto
Livramento escolhi contra meu senso
O que tão justamente agora eu sofro!
Quanto sou infeliz! Por onde posso
Fugir de sua cólera infinita
E de meu infinito desespero?...
Só Inferno essa fuga me depara:
Eu sou Inferno pior! O outro, cavando
No fundo abismo, abismo inda mais fundo,
E ameaçado engolir-me em tais horrores,
Para mim fora um céu se o compara-se
Com este Inferno que me mim mesmo sofro.
(Milton, *Paraíso Perdido*, IV, 69-77)

O sofrimento de Satã origina-se de suas próprias escolhas. Ele se vê atormentado, não apenas por sua condenação, mas pela consciência do que perdeu, conforme

⁵⁷ Confere em Milton, 2024, p. 447, v.135 e Milton, 2024, p. 659, v. 425.

⁵⁸ Primeira Epístola de São João. In: BÍBLIA. Bíblia de Jerusalém: Antigo e Novo Testamento. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo, 2002, p. 2124-2134.

Confissões, “Vós o incitais a que se deleite nos vossos louvores, porque nos criastes para Vós e o nosso coração vive inquieto, enquanto não repousa em Vós” (Agostinho, 1980, p. 33) Ao se afastar de Deus o príncipe do inferno se encontra atormentado, de maneira paralela a vida de Milton, considerando as inúmeras adversidades enfrentadas pelo poeta: viu a República Inglesa desmoronar, perdeu esposas e amigos, sofreu perseguições políticas e, por fim, ficou cego.

Para Milton (1825), Deus é justo e bom, pois concedeu a seus filhos a capacidade de discernir, logo, a revolta de Satã e seu sofrimento são pelo resultado da sua escolha. Seu pecado reside na recusa em adorar o Filho de Deus e no desejo de “ombrar com Deus” (*Paraíso Perdido*, IV, 40) e de “aspirar no Empíreo a ter assento” (*Paraíso Perdido*, IV, 38). A representação de Satã em *Paraíso Perdido*, é da livre escolha da criatura e que por consequência cai em desgraça, sofrimento e pecado, logo, pelo seu próprio arbítrio, não por presciência ou vontade divina (Agostinho, 2021).

CONCLUSÃO

A análise comparada das representações de Lúcifer, personagem alegórico do canto XXXIV, do *Inferno da Commedia* e, de Satã, do canto IV de *Paraíso Perdido*, foi realizada a partir da História Comparada, assim, possibilitando a compreensão das semelhanças e das diferenças entre as sociedades humanas e suas produções culturais. Como destacado por Marc Bloch, essa abordagem não se resume à justaposição de casos, mas busca compreender os processos históricos a partir das semelhanças e diferenças entre contextos distintos, iluminando dinâmicas específicas e apontando causalidades ocultas. Em complemento, “a comparação ajuda a romper o empirismo ingênuo, que rejeita uma explicação lógica, em favor da atenção fetichista dos fatos” (Grecco; Albernaz, 2019, p. 255).

A relação entre História e Literatura se estabelece na construção narrativa e na maneira como ambas organizam o tempo, os eventos e os sujeitos, conferindo sentido ao passado. Em parte, a História, ao interpretar documentos e seus vestígios do passado, estrutura relatos que tornam inteligível a experiência humana, enquanto a Literatura, ao utilizar o imaginário e a ficção, recria mundos possíveis baseados na realidade, muitas vezes complementando ou desafiando as narrativas históricas. Se a História busca interpretar os rastros do passado a luz do presente, a Literatura pode preencher lacunas, imaginar possibilidades e dar voz a perspectivas marginalizadas, ampliando a compreensão sobre realidades passadas. Ambas, portanto, dialogam constantemente,

compartilhando técnicas, narrativas e influenciando-se mutuamente na busca por sentidos para a experiência humana no tempo (Torres, 2020).

O Diabo é representado não só na literatura, mas em diversas expressões artísticas e culturais. Ao longo da história passou por inúmeras transformações que estão inseridas em um dinâmico processo de transformações culturais e teológicas, isto implica em suas formas, cores, nomes, símbolos e crenças. Para este texto, entendemos que seja a designação Lúcifer ou Satã, ambas demandam um retorno a origem daquele que é autor do pecado e em diversos momentos instrumento de regulação da vida humana. Dante e John Milton representam este personagem alegórico, na tentativa de evidenciar os conflitos, os desordenamentos e os desvios morais de suas épocas.

FONTES

ALIGHIERI, Dante. A Divina Comédia. Tradução: J. P. Xavier Pinheiro; revisão técnica, prefácio e notas Heloísa Abreu de Lima. 1ª ed., São Paulo: Martin Claret, 2021.

ALIGHIERI, Dante. A Divina Comédia. 1ª Edição (1998). Prefácio por Carmelo Distante, tradução e notas por Italo Eugenio Mauro. Edição bilíngue. 14ª Ed. São Paulo: Editora 34, 2007.

MILTON, John. Paraíso Perdido. Tradução: António José de Lima Leitão. Dois Irmãos: Editora Literatura Clássica, 2024.

MILTON, John. Paraíso Perdido. Tradução: Daniel Jonas. 3.ed. São Paulo: Editora 34, 2021. p. 7-18.

MILTON, John. A Treatise on Christian Doctrine: compiled from the Holy Scriptures alone. Tradução: Charles R. Summer. Cambridge: Cambridge University Press, 1825.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMOND, Philip. Nasce o Diabo. In: ALMOND, Philip. O Diabo: uma biografia. Petrópolis: Vozes, 2021, p. 24-54.

ASSIS, Raquel Anne Lima de. História Comparada: por que usar e como usar. Boletim Historiar, v. 5, n. 3, p. 54-63, jul./set. 2018.

AGOSTINHO, Santo. Sobre o livre-arbítrio. Petrópolis: Vozes, 2021.

ARRUDA, J. J. de A. A Revolução Inglesa. São Paulo: Brasiliense, 1984.

AGOSTINHO, Santo. Confissões. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

ARRUDA, J. J. de A. A Revolução Inglesa. São Paulo: Brasiliense, 1984.

BARBERO, Alessandro. Dante: A biografia. 1ª ed., São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

BLOOM, Harold. John Milton e o Paraíso Perdido. In: MILTON, John. Paraíso Perdido. 3.ed. São Paulo: Editora 34, 2021. p. 7-18.

BARROS, José D' Assunção. Fontes Históricas: uma introdução à sua definição, à sua função no trabalho do historiador, e à sua variedade de tipos. Cadernos do Tempo Presente, São Cristóvão, v. 11, n. 02, p. 03-26, jul./dez. 2020.

BATALHA, Priscila Alvarenga Simões Batalha. As origens das figurações medievais do diabo. 2015. 347f. Dissertação (Mestrado em Cultura e Comunicação). Departamento de Estudos Anglísticos. Universidade de Lisboa, Lisboa, 2015.

BARROS, José D' Assunção. História Comparada: um novo modo de ver e fazer a história. *Revista de História Comparada*. V. 1, n. 1, p. 1-30, jun. 2007.

COSTA, Daniel Lula. Revelação figural: alegoria e presença dos seres híbridos na Divina Comédia, de Dante Alighieri. 2019. 407 f. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de História, Universidade Federal de Santa Catarina, Santa Catarina, Florianópolis.

COSTA, Daniel Lula. As representações do sétimo círculo do Inferno na Divina Comédia, de Dante Alighieri. 2013. 178f. Dissertação (Mestrado em História). Programa de Pós-Graduação em História do Departamento de História da Universidade Estadual de Maringá. Maringá, 2013. COSTA, Daniel Lula; ANDRADE, Solange Ramos. Algumas considerações sobre o Diabo na Divina Comédia. In: MAGALHÃES, Antonio Carlos de Melo, et al., (Orgs). *O demoníaco na literatura*. Campina Grande: EDUEPB, 2012, p. 149-160.

COSTA, Daniel Lula. A Divina Comédia como documento histórico. In: V Congresso Internacional de História, 2011, Maringá. *Anais do Congresso Internacional de História*, 2011.

CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: DIFEL, 2002.

GRECCO, Gabriela de Lima; ALBERNAZ, Cássio Alan Abreu. Em que pensam os historiadores ao fazer história comparada? *Tempo e Argumento*, Florianópolis, v. 11, n. 28, p. 240-260, set./dez. 2019.

GASPARI, Silvana de. Convergências literárias: as visões do Paraíso nos textos apócrifos de Enoque e Isaías e na Divina Comédia. Tese (Doutorado em Literatura), Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2010.

JUNG, Viviane Brunhilde. Liberdade para obedecer: uma espiadela nas influências teológicas de John Milton em Paraíso Perdido. *Revista Teológica Internacional*, São Bento do Sul, SC, v. 27, n. 2, p. 217,251, 2019.

LIMA, Heloísa Abreu de. Notas. In: ALIGHIERI, Dante. A Divina Comédia. Tradução: J. P. Xavier Pinheiro; revisão técnica, prefácio e notas Heloísa Abreu de Lima. 1ª ed., São Paulo: Martin Claret, 2021.

MALHEIROS, Isaac. As origens teológicas e literárias de Satã em “Paraíso Perdido”, de Milton. Teoliterária: Revista de Literaturas e Teologias, v. 12, n. 26, p. 103-121, 2022.

MUCHEMBLEND. Robert. O Crepúsculo do Diabo: dos clássicos aos românticos. In: MUCHEMBLEND. Robert. Uma história do Diabo: séculos XII-XX. Rio de Janeiro: Bom Texto, 2001. p. 191-237.

RIBEIRO, Mariano Meranovicz. O Terceiro Testamento, Por Dante Alighieri: a Commedia como projeto de salvação humana e meio de intervenção sócio-literária no contexto de passagem dos séculos XIII-XIV. 2021. 190f. Dissertação (Mestrado em História). Programa de Pós-Graduação em História, Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2021.

RIBEIRO, N. Recordando John Milton (1608-1674). Via Panorâmica: Revista de Estudos Anglo-Americanos, v. 8, n. 2, p. 50-55, 2019.

TORRES, Michelle Márcia Cobra. História e literatura: reflexões teóricas. Histórias, histórias, v. 8, n. 15, p. 95-114, jan./jun. 2020.

O SERTÃO E A CONFIGURAÇÃO
DA IDENTIDADE DE SÃO
PAULO DE PIRATININGA
(SÉCULOS XVI-XVII)

Andreza da Silva Vieira 

A vila de São Paulo de Piratininga ocupava uma posição geográfica singular no cenário colonial da América Portuguesa. Essa especificidade decorria, sobretudo, da dificuldade de comunicação com a administração portuguesa, que centralizava suas informações e roteiros de viagem no litoral. O litoral era adequado para tal contato, pois abrigava os portos onde as embarcações atracavam e recebia viajantes e representantes da administração da Coroa, trazendo informações, normativas, autorizações ou recusas oriundas da administração central.

A vila de São Paulo, entretanto, estava situada em uma região mais afastada, onde a comunicação demorava dias – e até meses – para chegar, em comparação às vilas litorâneas, que mantinham contato mais constante com a Coroa e outros territórios ultramarinos. Isso revela que o planalto de Piratininga, local onde a vila se estabeleceu, facilitava o contato direto com o sertão. O sertão, nesse contexto, é compreendido como um conceito mutável, cujo significado variava conforme o sujeito que o empregava. Para os moradores de São Paulo, o sertão representava as terras situadas além da vila. Não se referia ao espaço entre a vila e o litoral, mas às regiões localizadas para além do planalto paulista. Esse sertão simbolizava o desconhecido: territórios ainda inexplorados, habitados por grupos nativos de diferentes etnias, idiomas e práticas culturais. Ademais, esse espaço possuía uma dimensão simbólica, representando curiosidade, desejo e a perspectiva de riquezas, trabalho e alianças.

A proximidade com o sertão envolveu os moradores da vila de São Paulo de maneira tão significativa que essa relação passou a ser registrada na documentação oficial produzida pelos camaristas, membros da Câmara, órgão administrativo português. Apesar das normativas da Coroa que proibiam a exploração do sertão sem autorização prévia de um capitão ou ouvidor, os moradores da vila, aos poucos, passaram a explorar esse espaço. Esse contato não apenas os inseriu na geografia local, mas também no contexto social do sertão, permitindo aprendizagens e o desenvolvimento de novos processos econômicos e sociais.

A documentação da época evidencia que essa interação com o sertão promoveu a construção de novos caminhos, além da reutilização de trilhas já existentes, criadas por diferentes sociedades indígenas. O sertão também se tornou palco de atividades como a produção agrícola, trocas comerciais, expedições, apresamento de nativos e aprendizagens resultantes da convivência com grupos indígenas que eram aliados dos paulistas. Essas dinâmicas configuraram práticas cotidianas distintas daquelas observadas entre os portugueses e os moradores das vilas litorâneas.

Embora muitos paulistas se identificassem como representantes dos costumes e valores lusitanos, suas ações frequentemente não eram condizentes com as práticas portuguesas tradicionais. Esse processo resultou na formação de novas relações sociais e na emergência de uma identidade singular para a população da vila de São Paulo. Neste texto, busca-se contextualizar o cenário histórico e geográfico do período, destacando o sertão como elemento integrador na vida da vila e como propulsor de novas vivências e identidades.

A VILA DE SÃO PAULO DE PIRATININGA E SEU CONTATO COM O SERTÃO

A vila de São Paulo de Piratininga estava localizada em uma área situada atrás da Serra do Mar, uma extensa cadeia montanhosa que se estende por mais de 1.000 quilômetros ao longo do litoral leste e sul do Brasil. Devido a essa condição geográfica, a vila foi frequentemente descrita por viajantes portugueses, como jesuítas e administradores da Coroa, como um espaço sertanista. No entanto, os próprios moradores não a percebiam dessa forma. A documentação produzida pelos membros da Câmara demonstra que eles compreendiam a vila como uma região de transição entre o litoral e o interior.

Neste tópico, apresentaremos o contexto de fundação da vila e sua relação inicial com o sertão, analisando os objetivos que levaram ao estabelecimento da vila no planalto de Piratininga durante o século XVI. Além disso, destacaremos as diferentes percepções do sertão entre os habitantes locais e aqueles que apenas transitavam pela vila.

Geograficamente, o sertão designava uma área agreste, caracterizada por terras áridas e clima seco. No entanto, para os habitantes do planalto, sua definição era muito mais ampla e imprecisa. O sertão simbolizava a ausência de limites, sejam eles territoriais ou administrativos, configurando-se como um espaço sem leis estabelecidas. Antony John Russel-Wood (2014), historiador cujas pesquisas se concentraram no mundo colonial português, fez a seguinte observação sobre essa visão do sertão:

Por muito que se entrasse no sertão, este mais ainda se prolongava, assumindo a vaga designação de interior do sertão. O sertão não era contínuo nem podia ser domado, tampouco tinha um princípio ou um fim exatos. Não era uma fronteira no sentido político ou geográfico, mas, antes, um estado de espírito (Russel-Wood, 2014, p. 280).

Portanto, para os moradores da época, o sertão não era um local específico, mas sim áreas pouco ocupadas, principalmente pelos portugueses, que faziam fronteira com a costa e os territórios litorâneos controlados por eles. A distinção entre sertão e litoral

era sutil e dependia da perspectiva de quem observava. Segundo o jesuíta José de Anchieta, a vila de São Paulo, um assentamento administrativo português, estava localizada no sertão.

Para o sertão, caminho do Noroeste, além de umas altíssimas serras que estão sobre o mar, tem a vila de Piratininga ou de São Paulo, 14 ou 15 leguas da vila de S. Vicente, três por mar e as mais por terra, por uns dos mais trabalhosos caminhos que creio ha em muita parte do mundo (Anchieta, 1933, p. 320).

Portanto, nos séculos XVI e XVII, a construção do conceito sobre o que era e onde ficava o sertão esteve ligada ao indivíduo que construía a narrativa. Para os portugueses de forma geral, as sociedades indígenas estavam no sertão, na distância e no desconhecido. Para os portugueses de São Paulo, o sertão deveria ser alcançado.

Seja pelos aldeamentos jesuíticos, seja pelas plantações, seja pelas entradas, os moradores se dispersaram por todo o planalto. O espaço delimitado geograficamente não possuía muitas casas nem moradores no período quinhentista, tendo em vista a existência de um movimento populacional expressivo em direção ao sertão. Por se encontrar além da Serra do Mar - cerca de 67 km de Santos, no litoral -, havia dificuldades expressivas de contato e comunicação com as demais vilas e com a Europa. De acordo com as normativas, a Câmara - órgão institucional que representava a presença da Coroa portuguesa em tal território - deveria existir independentemente da quantidade de moradores numa vila e, no caso de São Paulo, percebemos, nos primeiros séculos, uma pequena população

Piratininga, no interior, separada quase 14 léguas de Santos, fica a muitos graus para o sul do Equador e goza de clima europeu [...]. Toda a região, a três léguas da costa, é fechada por altíssimos montes, sobre os quais há o planalto capacíssimo de campos. O caminho é extremamente difícil, a uma légua⁵⁹ da raiz dos montes, por estreitos carreiros, a pique até ao cimo, como quem sobe para o céu (Leite, 2006, p. 289).

A vila de Piratininga destacou-se por seu modo de vida e suas organizações diárias, que contrastavam significativamente com as das vilas litorâneas portuguesas. O contato mais próximo com territórios e grupos nativos gerou na vila de São Paulo preocupações distintas daquelas vivenciadas pelos moradores de Santos e São Vicente. Essa interação constante promoveu uma maior convivência entre os recém-chegados e as sociedades indígenas, mas também manteve o local em uma situação de instabilidade, resultado da combinação entre o desconhecido e a presença dos nativos (Holanda, 1995).

⁵⁹ As distâncias mencionadas no documento original, "14 léguas", "três léguas" e "uma légua", foram convertidas para quilômetros para facilitar a compreensão moderna. Considerando que uma légua terrestre portuguesa equivale aproximadamente a 6,6 quilômetros, as distâncias referidas são de aproximadamente 92,4 quilômetros, 19,8 quilômetros e 6,6 quilômetros, respectivamente.

Sérgio Buarque de Holanda (2014) argumenta que a singularidade de Piratininga em relação às regiões litorâneas residia na escassez. Os habitantes enfrentavam uma constante sensação de isolamento e careciam de administração e fiscalização efetivas por parte das autoridades. Nesse período, capitães e ouvidores direcionavam maior atenção às capitanias do Nordeste e à produção açucareira, em detrimento das capitanias com baixa produtividade. Nesse contexto, o movimento em direção ao sertão, em busca de riquezas, surgiu como consequência da dificuldade de acesso a produtos, da relativa autonomia gerada pela ausência dos administradores e da procura por melhores condições de vida.

Com base na análise, percebe-se que a particularidade da vila de São Paulo residia em seu contexto geográfico, nas condições socioeconômicas e no contato com os territórios e grupos nativos. As dificuldades de gerenciamento por parte da administração portuguesa fomentaram uma dinâmica distinta, marcada pela adaptação e pela interação com o sertão. Esse cenário incentivou o movimento em direção ao interior, levando os moradores a desenvolverem novas estratégias de sobrevivência, como a formação de alianças e a organização bélica. O sertão, assim, assumiu papel definitivo no desenvolvimento da identidade da vila.

O SERTÃO E SUAS REPRESENTAÇÕES

O sertão representava, para os novos moradores, uma mistura de sonhos e expectativas. Era ao mesmo tempo o desconhecido e o perigoso, mas também o espaço de aventura e riquezas. Por meio do sertão, muitos objetivos pareciam possíveis, o que levou inúmeros indivíduos a enfrentarem aquela realidade incerta. Desembarcar em um território desconhecido marcou o início de um novo processo social e moral, tanto para os nativos quanto para os colonizadores. Esse encontro simbolizou uma troca de conhecimentos, aprendizagens em diversas áreas e questionamentos, tanto individuais quanto coletivos. Assim, o sertão abriu um leque de possibilidades que influenciariam profundamente o futuro da história do Brasil.

Neste tópico, exploraremos mais detalhadamente a visão dos moradores da vila sobre o sertão, considerando suas possibilidades e desafios. Também abordaremos as controvérsias presentes entre a documentação camarista e as cartas escritas pelos padres jesuítas, personagens fundamentais na construção da vila de São Paulo e de outros espaços na América.

Para além dos padres, outros indivíduos escreveram sobre a distância entre a vila de São Paulo e os demais espaços portugueses na América. Gabriel Soares de Sousa, um

colonizador dono de engenho, comerciante, sertanista e navegador português nascido no Ribatejo, ficou conhecido por escrever o Tratado Descritivo do Brasil (1587), um dos primeiros relatos sobre o Brasil colonial que contém várias informações sobre o país. Em relação a São Paulo, Souza (1879) afirma, logo no início de seu tratado, que a vila estava situada no sertão, ao contrário das demais vilas de São Vicente.

Pelo sertão desta capitania nove léguas está a vila de São Paulo, onde geralmente se diz “o campo”, na qual vila está um mosteiro dos padres da companhia, e de redor dela quatro ou cinco léguas⁶⁰ estão quatro aldeias de índios forros cristãos, que os padres doutrinam; e servem-se desta vila para o mar pelo esteiro do Ramalho. Tem vila mais dois ou três engenhos de açúcar na ilha e terra firme; mas todos fazem pouco açúcar, por não irem lá navios que o tragam (Souza, 1879, p. 111).

As narrativas foram fornecidas por viajantes que tiveram apenas breves encontros com a vila de São Paulo. No entanto, para os residentes, as percepções divergiam das relatadas pelos viajantes. As atas registravam as atividades cotidianas de forma a destacar que eles não habitavam o sertão, pois este situava-se além dos limites da vila de São Paulo. De acordo com os moradores, a vila constituía parte integrante de sua realidade geográfica, ao passo que o sertão representava o desconhecido a ser explorado em busca de riquezas. Um exemplo desse contexto pode ser encontrado em registros datados de 1620, nos quais alguns moradores foram advertidos e proibidos de aventurar-se no sertão.

Aos vinte dias do mes de janro de mil e seis sentos e vinte estando os ofisiais abaxho asinados em camara na caza do conselho dela lerão hũ mandado q̃ lhes veo do capitão mor gomsalo corea de sa no qual mandava o dito capitão mor fose joze preto a noteficar simião alves e os mais cõpanheiros q̃ ião aos sertões sem ordem nẽ lisensa aos quouis hele dito joze preto fose notefiquar não fisesem a dita viagem pera o qual os ditos ofisiais mandarão vir ante si o dito joze preto propomdolhe em como o dito caipitão mor mādava ao dito joze preto fose fazer a dita deligencia cõ quatro omes em sua cõpanhia como no dito mādado e provizão cõtinha a qual provizão e mādado lhe foi emtregue a ele dito joze preto cujo treslado e teor fica nesta camara no lyvro do Registro dela e de como asin emtregarão a dita provizão e mādado ao dito joze preto y hele dito resebeo dizendo faria a dita deligencia o asinou aqui cõ os ditos ofisiais eu joão fera dormôdo escrivão q̃ o escrevi (Actas, 1915, p. 424).

A citação retirada das Atas da Câmara revela uma situação em que o capitão Gonçalo Corrêa de Sá emitiu um mandado proibindo uma viagem ao sertão organizada por Simão Alves e seus companheiros. Esse episódio evidencia que os moradores da vila não se percebiam como habitantes do sertão, considerando que planejavam uma expedição para alcançá-lo. Além disso, o relato ilustra as tensões e os esforços de controle

⁶⁰ As distâncias mencionadas no documento original, "nove léguas" e "quatro ou cinco léguas", foram convertidas para quilômetros, sendo estas de aproximadamente 59,4 quilômetros e 26,4 a 33 quilômetros, respectivamente.

administrativo exercidos pelas autoridades portuguesas, que buscavam regulamentar as atividades dos moradores de São Paulo e evitar ações independentes.

O sertão é descrito como um local distante e perigoso. Contudo, apesar das ameaças e advertências, os moradores da vila mostravam-se dispostos a enfrentá-lo. No início do século XVII, a principal atividade econômica no planalto era a incursão ao sertão para a escravização de indígenas. Apesar da fertilidade do solo para a agricultura, o comércio de escravizados destacou-se como uma atividade lucrativa, tanto pela venda para plantações e engenhos de outras regiões quanto pelo uso da mão de obra indígena para trabalhos domésticos e agrícolas (Prezia, 2008).

A produção das cartas jesuíticas, por sua vez, atendia a interesses distintos daqueles representados pela documentação camarista. Enquanto os registros da Câmara frequentemente omitiam práticas como o aprisionamento de indígenas, as cartas jesuíticas denunciavam essas ações realizadas pelos moradores de São Paulo. Como exemplo, destaca-se a observação: “Em São Vicente [capitania], os ministérios revestiram a dupla feição de todos os ministérios do Brasil: saneamento moral contra as mancebias; saneamento social contra o cativo injusto dos índios” (Leite, 2006, p. 259).

O padre Manoel da Nóbrega, em 1553, ao chegar à capitania de São Vicente, também expressou críticas severas: “Esta terra está tão estragada que é necessário levar alicerces de novo”. Ele descrevia a população como sendo de “má qualidade”, embora reconhecesse que nem todos eram assim. Segundo Nóbrega, a principal distinção entre os habitantes era a posição frente à liberdade dos indígenas: “Os escravagistas hostilizam-nos quanto podem; os que estão livres desta praga amam-nos muito” (Leite, 2006, p. 252).

Nessa declaração, Nóbrega evidencia um sentimento de distância em relação aos habitantes da capitania, incluindo os moradores de São Paulo. Ao classificá-los como pessoas de “má qualidade”, o padre expressava uma falta de identificação com os colonos, sugerindo uma ruptura social entre ele, representante da metrópole, e os residentes. Essa percepção de diferença ressalta o impacto das condições e práticas coloniais na formação de uma identidade distinta entre os habitantes da capitania e os jesuítas.

O sucesso na consolidação da vila como um espaço administrativo e físico sob os moldes portugueses deveu-se, em grande parte, à atuação direta dos jesuítas, conforme apontado por Serafim Leite (2006). Os padres assumiram funções missionárias, catequizadoras e de mediação entre os interesses econômicos dos moradores e as prioridades religiosas da Companhia de Jesus. Para eles, os habitantes necessitavam reaprender a moralidade cristã e adotar um modo de vida considerado adequado segundo

os padrões europeus. Além de registrarem descrições sobre as populações locais, os jesuítas elaboraram relatos detalhados sobre os territórios onde mantiveram contato com os moradores.

Na citação a seguir, José de Anchieta, um dos jesuítas de destaque da época, descreve o território do planalto no século XVI:

A quarta vila da Capitania de S. Vicente é Piratininga, que está 10 ou 12 leguas pelo sertão e terra a dentro. Vão por lá por umas serras tão altas que dificultosamente podem subir nenhuns animais, e os homens sobem com trabalho e às vezes de gatinhas por não se despenharem e por ser o caminho tão mau e ter tão ruim serventia padecem os moradores e os nossos grande trabalho. E” intitulada vila de S. Paulo, situada a um rio caudal; terá 120 fogos de Portugueses; [...] (Anchieta, 1988, p. 423).

Essa descrição reforça que Anchieta também compreendia São Paulo como parte do sertão. Contudo, apesar dessa percepção externa, os moradores da vila não se viam como habitantes do sertão. Essa localização geográfica, entretanto, intensificou o contato direto dos residentes com a geografia local e com os diversos grupos nativos que habitavam ou transitavam pela região. Esse contato trouxe aprendizados relacionados ao modo de vida indígena, mas, para os portugueses que visitavam a área, ele também evidenciava um afastamento dos moradores em relação ao que era considerado o “modo de ser português”.

Na região de São Paulo, os grupos Tupiniquim destacaram-se como uma das principais etnias indígenas presentes. A partir de suas características culturais e dinâmicas de dispersão territorial, esses grupos formaram diferentes ramificações originadas de um tronco comum. Sua presença desempenhou um papel crucial na configuração social e histórica da região.

A influência indígena foi marcante no cotidiano da vila de São Paulo, impactando diretamente o modo de vida local. Uma das características notáveis da organização política e administrativa da vila foi a capacidade de adaptação às circunstâncias reais, frequentemente em desacordo com as imposições das leis portuguesas. Muitos pioneiros brancos que habitavam as terras de Piratininga precisaram adotar hábitos indígenas para lidar com a hostilidade do ambiente e garantir sua sobrevivência. Devido à sua localização geográfica, o planalto de Piratininga estabeleceu contato com uma ampla diversidade de grupos étnicos. Assim, as populações tupis e guaranis exerceram influência especialmente constante. Além dos tupis, a capitania de São Vicente também teve interações com outros povos indígenas, como os guarulhos, tupinambás, tamoios e guaianás (Holanda, 1994).

A análise da história de São Paulo e de outras regiões do território americano requer uma compreensão aprofundada da vida e do papel dos moradores nativos, que se diferenciavam, significativamente, dos colonizadores lusitanos. Os nativos não compartilhavam das mesmas concepções de propriedade e estabilidade territorial, sendo desapegados da terra; mudavam-se constantemente. Além disso, os colonos portugueses precisaram adaptar-se à realidade linguística do planalto, compreendendo que a língua portuguesa já não era a principal forma de comunicação. Como salientado por Sposito (2012), é fundamental entender o indígena como um ser histórico participativo na construção da história de São Paulo e de outras regiões americanas, que não apenas reagia à colonização, mas também influenciava e negociava sua posição dentro da nova sociedade que se construía.

A língua geral, de tal forma utilizada pelos colonizadores para se comunicarem com os ameríndios, tornou-se ao longo do tempo a língua dos “índios coloniais”. Para este estudo é fundamental a compreensão dessa categoria, do indígena como um ser histórico, que não apenas reagia à colonização, mas se colocava perante ela, ajudando a determiná-la e negociando seus espaços dentro da nova sociedade, que entre guerras e disputas, era construída (Sposito, 2012, p. 35).

Compreendemos, portanto, que os indígenas desempenharam um papel ativo nas ações comerciais e políticas do território de Piratininga. Embora sua voz e participação não estejam diretamente documentadas, sua presença foi inegável. Eles atuavam como intermediários em negociações e transações essenciais para o funcionamento da sociedade. Sua influência foi fundamental para o desenvolvimento e a configuração da nova realidade.

A língua nativa, incorporada ao cotidiano dos habitantes, também evidenciava a vivência indígena e sua influência. Ela é um elemento central na formação de hábitos e modos de vida, o que se destaca ao compararmos o português falado no Brasil com o de Portugal. No contexto de Piratininga, a presença da língua geral trouxe consigo aspectos sociais e comportamentais das sociedades indígenas, contribuindo para a construção de uma identidade híbrida e alterando, gradualmente, a identidade dos moradores de São Paulo.

Como resultado dessa perspectiva, as narrativas presentes nas atas frequentemente entrelaçam os grupos indígenas ao sertão, uma vez que as expedições a essas regiões tinham como objetivo principal a captura de indígenas. Nesse momento, já não se pode mais considerar o morador de São Paulo como um típico português, pois ele passou a ter acesso a um horizonte ampliado de ideias e a entrar em contato com

diferentes realidades. Esse processo resultou na formação de novas identidades e perspectivas.

CONCLUSÃO

O sertão representou para os moradores do planalto de Piratininga uma multiplicidade de possibilidades, algumas planejadas e outras que ocorreram fora do controle dos habitantes. As possibilidades planejadas incluíam as expedições ao interior, o contato com os nativos indígenas, as alianças bélicas e os conflitos decorrentes. No entanto, o que não foi planejado foi observado por aqueles que apenas viajavam ou passavam pela vila de São Paulo. Com o contato contínuo com os povos indígenas, os moradores foram adquirindo maior proximidade e aprendizado, o que resultou em mudanças em seu modo de ser e nas vivências da vila, apesar de continuarem se identificando como portugueses.

O sertão não era apenas um espaço físico, mas um território de construções simbólicas e sociais. Foi nesse ambiente que os moradores de São Paulo estabeleceram relações constantes com as sociedades indígenas, aprendendo a se deslocar pelo território, a comercializar e a trocar produtos, além de realizar expedições lideradas não apenas por habitantes da vila, mas também por indígenas aliados.

Nas Atas da Câmara, observa-se que, apesar das tentativas de controle sobre a entrada e saída da vila — e, conseqüentemente, sobre as incursões ao sertão — feitas pelos camaristas, as expedições continuavam a ocorrer. Essas viagens, que podiam durar meses, frequentemente retornavam com indígenas capturados para serem vendidos como mão de obra. O alto lucro associado a essa atividade levava muitos moradores a ignorarem as proibições e a persistirem em suas empreitadas em busca de riqueza. Por outro lado, os padres jesuítas que tiveram contato com o planalto perceberam que aqueles que se declaravam portugueses e representantes administrativos da vila já não possuíam as mesmas características culturais e sociais de um indivíduo português. As mudanças no comportamento e na organização social dos habitantes provocaram um estranhamento mútuo, gerando conflitos entre os dois grupos.

Portanto, o objetivo principal deste estudo foi explorar como o sertão e as sociedades indígenas influenciaram a vivência na vila de São Paulo, reconhecendo as mediações históricas realizadas e as transformações proporcionadas por esse contato. As mudanças ocorreram não apenas no espaço físico, mas também no contexto social e identitário da vila, demonstrando a importância dessas interações para a formação da realidade colonial. Assim, essas interações impactaram a dinâmica territorial e a

exploração da região, ao mesmo tempo em que promoveram uma nova configuração identitária para a vila de Piratininga.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACTAS da Camara da Villa de S. Paulo 1596 - 1622. Publicação oficial do Archivo Municipal de S. Paulo. Vol. II. São Paulo: Duprat - Rua Direita, 1915. Disponível em <<http://www.saopaulo.sp.leg.br/memoria/Atas-e-anais-da-camara-municipal-2/>> Acesso em <14/02/2023>.
- ANCHIETA, José de. Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.
- ANCHIETA, Joseph. Cartas, Informações, Fragmentos Históricos E Sermões Do Padre Joseph de Anchieta, S. J. (1554 - 1594). Civilização Brasileira S. A., 1933.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. Monções e Capítulos de expansão paulista. 4ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. Raízes do Brasil. 26 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- LEITE, S. I. História da Companhia de Jesus no Brasil. 2ª ed. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 2006.
- PREZIA, Benedito A. A Câmara da vila de São Paulo como manifestação da sociedade civil nos séculos XVI e XVII. *Histórica - Revista Eletrônica do Arquivo Público do Estado de São Paulo*, n. 29, 2008.
- RUSSEL-WOOD, Anthony John R. Histórias do Atlântico português. São Paulo: Editora Unesp, 2014.
- SOUSA, Gabriel Soares de. Tratado descritivo do Brasil em 1587. Rio de Janeiro: Typographia de João Ignácio da Silva, 1879.
- SPOSITO, Fernanda. Santos, heróis ou demônios? Sobre as relações entre índios, jesuítas e colonizadores na América Meridional (São Paulo e Paraguai/ Rio da Prata, séculos XVI-XVII). 2012. Tese (Doutorado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013. doi:10.11606/T.8.2013.tde-26032013-110436. Acesso em: 2020-01-22.

**COLÔNIA À FRANCESA: UMA
BREVE REFLEXÃO SOBRE A
CHEGADA DA MISSÃO
FRANCESA NO BRASIL E
EUROPEIZAÇÃO DAS ARTES
DO SÉCULO XIX**

Elenice Alves Dias Borges 

Célio Juvenal Costa 

A chegada da Missão Artística Francesa ao Brasil, em 1816, marcou um momento crucial na história da arte e da cultura brasileira. No contexto da transferência da Corte Portuguesa para o Rio de Janeiro, a necessidade de modernizar a nova capital do Império levou à contratação de artistas franceses, que trouxeram consigo os ideais do Neoclassicismo. Esse movimento, originado na efervescência da Revolução Francesa, buscava resgatar a estética clássica greco-romana, promovendo valores como equilíbrio, clareza e virtude cívica.

A contratação da Missão Francesa foi um dos esforços da Coroa Portuguesa para o melhoramento do Rio de Janeiro, onde a Corte se instalou, visando adequar a cidade à sua nova condição de sede do Império. No entanto, a implantação da Escola Real de Ciências, Artes e Ofícios não foi isenta de conflitos. A relação entre os artistas franceses e os portugueses já estabelecidos no Brasil foi marcada por tensões, intrigas e divergências, especialmente em torno da figura de Henrique José da Silva, que assumiu a direção da escola após a morte de Joaquim Lebreton.

Este texto reflete sobre a chegada da Missão Francesa, sua contribuição para a europeização das artes no Brasil do século XIX e os desafios enfrentados nesse processo de transformação cultural.

O NEOCLASSICISMO FRANCÊS

O movimento artístico neoclássico representava claramente a visão de mundo que os revolucionários tinham. Existia, nesse gênero artístico, um apreço por um ideal de virtude cultivado pelos seus entusiastas.

O Neoclassicismo francês originou-se na efervescência da Revolução Francesa, inspirando-se na estética da arte da Antiguidade Clássica, ou Classicismo (Trevisan, 2011), principalmente em características como equilíbrio e clareza. Com essa nova concepção de arte, o Neoclassicismo se posiciona de maneira imponente e não apenas substitui os movimentos artísticos anteriores — Rococó e Barroco —, mas também os critica (Corso, 2019).

Importante destacar que, apesar de nos referirmos aqui à arte neoclássica desenvolvida na França, o movimento neoclássico ocorreu também em outros lugares, como Estados Unidos e Brasil (com a chegada da Missão Francesa). Em cada lugar onde se desenvolveu, o Neoclassicismo incorporou elementos próprios, correspondendo ao contexto local. A respeito disso, discorreremos mais adiante.

Considerando esse resgate do greco-romano e de uma beleza verdadeiramente clássica na concepção dos artistas do movimento, essa nova formulação da arte vem a

calhar muito bem com os momentos pelos quais a Europa passa. “A pintura neoclássica, por seu viés didático, teria como função instruir a equidade, promover a salvação moral e criar cidadãos virtuosos” (Corso, 2019, p. 17).

O artista Jean-Baptiste Debret, até 1804, trabalhou com temas greco-romanos e com aspectos heroicos, tal como a estética neoclássica exigia. Juntamente com Jacques-Louis David (1748–1825), seu primo e importante representante neoclássico, Debret produziu obras neoclássicas de cunho racional e ético, que tinham o objetivo de despertar no espectador um sentimento de mobilização pela mudança na França (Trevisan, 2007).

O uso desses temas rendeu ao artista premiações, como o Grand Prix de Rome (prêmio muito cobiçado pela comunidade artística, que já havia sido concedido a David em 1775), pela tela Régulo Voltando a Cartago, em 1791. Debret também recebeu uma menção honrosa pela obra O General Messeniano Aristodemo Liberto por uma Jovem. A técnica utilizada por Debret nessa pintura foi considerada inovadora na escola davidiana, consistindo em iluminar a cena noturna com uma forte lâmpada (Trevisan, 2007).

O movimento neoclássico passa a ter maior ascensão no século XIX, com suas características impressas nas obras de David sobre o imperador Napoleão. No período em que David e Debret trabalharam para Napoleão, foram produzidas telas de um herói nacional com todo o destaque que as técnicas da pintura neoclássica poderiam proporcionar (Corso, 2019).

Ao lado do Barroco, estilo que predominou na Europa desde o século XVII até o final do século XVIII, o Neoclássico foi se destacando progressivamente, consolidando-se como arte oficial francesa quando Napoleão Bonaparte assumiu o poder no início do século XIX. Esse movimento expressou-se na construção de templos, arcos e nas encomendas, aos pintores, de quadros que registrassem os feitos políticos e guerreiros do imperador (Corso, 2019).

O estilo que se impunha primava, entre outras características, pelo predomínio da cor e do tema histórico, entendido como os feitos políticos e guerreiros do imperador. Sugeria-se que esse era o estilo que retratava a “ética da Revolução”, dando-lhe uma nova interpretação e significado, entendido como um classicismo revolucionário. Segundo Arnold Hauser, a arte passou a ser concebida como uma “profissão de fé política”, voltada para ser mais um meio de sustentação das estruturas sociais (SILVA, 2010, p. 1-2). O movimento artístico que nasceu na ebulição da Revolução teve seu fortalecimento sob o governo de Napoleão, sendo amplamente representado por seus artistas. Ora um movimento artístico contestador, tornou-se o favorito do novo imperador.

Desde o século XVI, a França já mantinha a posição de referência como civilização: o francês era o idioma de prestígio, as vestimentas mais sofisticadas eram as francesas, e a arte mais refinada era a francesa. Como uma onda, essas novas maneiras de produzir arte e “cultura” na Europa Ocidental propagavam-se tanto para outras regiões da Europa quanto para suas respectivas colônias, fazendo com que as mudanças ocorridas nos territórios franceses fossem sentidas e amplamente observadas pelas demais civilizações.

É essencial considerar todo esse contexto antes de abordar efetivamente a Missão Artística Francesa e sua ligação com a nova capital do Império Português na colônia americana. Somente ao compreender as influências, os valores e as transformações que moldaram a Europa e, conseqüentemente, a França no período, podemos apreciar plenamente o impacto e o significado desse movimento artístico no Brasil.

DEBRET E A MISSÃO ARTÍSTICA FRANCESA

Para melhor transitarmos dentro da construção da expedição francesa, trataremos a narrativa a partir da perspectiva do artista Jean-Baptiste Debret, contratado para ser professor de pintura histórica da então instituição que seria criada no Rio de Janeiro. O referido artista foi muito próximo do crítico de arte Joaquim Lebreton, idealizador da expedição e da Escola Real de Artes e Ofícios.

Em 1815, Debret recebeu uma proposta para trabalhar na Rússia, feita pelo próprio czar Alexandre I. O convite era para atuar na Academia de Belas Artes de São Petersburgo. Além dele, o arquiteto Auguste-Henri Victor Grandjean de Montigny também recebeu a mesma proposta. No entanto, durante uma visita a Lebreton, Debret ficou sabendo sobre uma expedição ao Brasil e decidiu se juntar aos demais artistas da então Missão Artística Francesa, o que parecia ser uma opção mais interessante e desafiadora (Dias, 2006a).

Debret teria desistido de ir à Rússia devido à instabilidade que permeava aquele país. Além desse provável motivo, Ricardo Trevisan (2007) pondera a possibilidade de Debret ter se atraído pelo Brasil pelo interesse que o lugar, ainda desconhecido por muitos na Europa, despertava. Seria uma oportunidade de expandir a civilidade francesa. Trevisan apoia-se em Norbert Elias (2011) ao explicar que, na França, produziu-se a ideia de que ela era um modelo de civilização e que esse modelo deveria ser difundido para lugares menos civilizados. Por esse prisma, o Brasil seria, para um cidadão francês, o lugar perfeito para “levar civilização”.

Juntamente com Lebreton e Debret, vieram também Nicolas Antoine Taunay (1755–1830), Auguste-Henry Grandjean de Montigny (1776–1850), suas respectivas famílias e outros que desembarcariam no Rio de Janeiro em 1816 (DIAS, 2006a). Cada integrante atuaria de acordo com sua especialidade profissional:

Auguste-Henri Victor Grandjean de Montigny, na qualidade de arquiteto; Nicolas Antoine Taunay, como pintor de paisagem; Jean-Baptiste Debret, no caráter de pintor de história; AugusteMarie Taunay, como escultor; Charles Simon Pradier, gravador; François Ovide, especialista em Mecânica; Charles-Henri Lavasseur e Louis Symphorien Meunié, especialistas em estereotomia; discípulos e ajudantes de Grandjean de Montigny e François Bonrepos. ajudante de A. M. Taunay (Rios Filho, 1942, p. 17).

Nicolas Antoine Taunay era um pintor e professor francês, membro da elite cultural e integrante da aristocracia. Após a queda dos Bourbon, apesar de ser profissionalmente respeitado, Taunay era muito associado à aristocracia, o que o fez ficar fora de Paris durante a República Jacobina, retornando apenas com a ascensão de Napoleão para integrar o grupo de artistas do imperador. Assim como outros artistas, Taunay juntou-se à Missão Francesa após a queda de seu antigo empregador.

Auguste-Henry Grandjean de Montigny era arquiteto e também fez parte do grupo de profissionais que trabalharam para o governo bonapartista, no caso dele, para o rei da Vestfália, Jerônimo Bonaparte. Assim como Debret, ele recebeu uma proposta para ir à Rússia e trabalhar para o czar, mas decidiu participar da expedição organizada por Joaquim Lebreton e viajar para o Brasil.

Charles-Simon Pradier era gravador e irmão mais velho de James Pradier, estatuário francês de grande talento. Seus trabalhos foram expostos nos Salões de Paris de 1812 e 1814, agradando ao público. Um artista gravador era aquele que criava gravuras em materiais (pedras, madeira, metal) para transferir imagens para o papel e reproduzi-las em larga escala (Rios Filho, 1942).

Os demais integrantes da expedição, assim como os mencionados acima, tinham um bom histórico profissional e foram convidados por Lebreton para funções específicas na expedição e na criação da “École”. François Ovide seria o professor de mecânica; a François Bonrepos coube a função de assistente de Auguste Taunay; Charles-Henri Lavasseur e Louis Symphorien Meunié seriam assistentes de Grandjean de Montigny. Por fim, Pierre Dillon, uma pessoa de confiança do líder da expedição, Joaquim Lebreton, seria o secretário da Missão e da instituição de ensino posteriormente (Rios Filho, 1942).

Para atuar como professores da Escola de Artes e Ofícios, também teriam vindo outros profissionais, como: “Nicolas Magliori Enout, serralheiro; Jean-Baptiste Levei,

mestre ferreiro; Louis-Joseph Roy e Hippolythe Roy, carpinteiros de carros; e Fabre e Pilité, curadores de peles e curtidores” (Rios Filho, 1942).

O navio Calpe partiu de Havre de Grâce em 16 de janeiro de 1816, permanecendo no mar por mais de dois meses e chegando ao Brasil em 26 de março do mesmo ano, trazendo os integrantes da Missão Francesa e algumas famílias, como a de Grandjean de Montigny. Segundo Rios Filho (1942), a recepção aos artistas recém-chegados foi como se esperava após uma longa viagem de navio e um período de negociação: o Conde da Barca recebeu-os da forma mais cordial possível, e os recém-chegados ficaram hospedados por conta do governo.

Foi estabelecido, por meio de decreto real, que os artistas franceses, ao chegarem ao Brasil, receberiam uma pensão anual da corte pelos serviços prestados. Debret, por exemplo, receberia 800 mil réis, valor que, na época, equivalia a 5 mil francos, de acordo com o câmbio do período (Nunes, 2015).

Segundo Emília Maria Ferreira da Silva (2010), a quantia correspondente à pensão de Debret era quase suficiente para a aquisição de uma pipa de aguardente — principal mercadoria para escambo na época — ou metade do valor de uma pessoa escravizada com ofício em Salvador, no período de 1811 a 1830.

ESCOLA REAL DE CIÊNCIAS, ARTES E OFÍCIOS

Desde sua instalação na cidade do Rio de Janeiro, a Coroa Portuguesa demonstrava o desejo de melhorar a estrutura da cidade, que, a partir dali, seria a nova capital do Império. Esse interesse ganhou ainda mais urgência após o avanço das tropas de Napoleão Bonaparte em Portugal. Em 1808, sob o comando do então Príncipe Regente D. João, a Corte Portuguesa embarcou em navios no meio da madrugada e mudou-se para a colônia americana.

A partir de então, a cidade do Rio de Janeiro tornou-se a nova capital. O fato que impulsionou a Coroa a refugiar-se no Brasil foi a pressão da França em relação ao posicionamento de Portugal sobre o Bloqueio Continental. Com a ajuda da Inglaterra, a Corte Portuguesa refugiou-se em sua colônia americana (Silva, 2010).

Com a transferência da Corte para o Brasil e a instalação da sede da Coroa, era necessário que a nova capital estivesse à altura desse novo status. Para isso, o Rio de Janeiro deveria contar com instituições que aprimorassem a cultura e a intelectualidade no país. A criação da Escola Real de Ciências, Artes e Ofícios correspondia, portanto, aos anseios da Corte portuguesa. A efetivação dessa instituição seria ideal tanto para os

objetivos de modernização da Coroa quanto para os artistas franceses contratados, para quem a experiência representaria uma oportunidade única e desafiadora.

É importante ressaltar os diferentes momentos sociopolíticos do Brasil e da França naquele período. Enquanto a França passava por momentos turbulentos e revoluções, o Brasil estava sendo moldado de acordo com os desejos de Portugal. Os artistas que participaram da Revolução e da derrubada do absolutismo monárquico francês, após apoiarem o novo império de Napoleão e ficarem órfãos em solo francês devido ao exílio do imperador, embarcaram em uma missão que os levaria a trabalhar para outra monarquia. Dessa forma, a discrepância política e social entre os dois Estados torna-se evidente, assim como uma sutil ironia: artistas revolucionários que, em parte, estiveram presentes na derrubada de sua própria monarquia, aceitaram trabalhar para um regime monárquico diferente (Trevisan, 2007).

As diferenças artísticas entre França e Brasil eram evidentes. Enquanto na França o movimento artístico neoclássico estava em ascensão, no Brasil o Barroco era o estilo predominante entre os artistas locais. Trazer a Missão Francesa para o Brasil introduziria um novo estilo às produções brasileiras. Além disso, como já mencionado, os artistas contratados faziam parte de um movimento artístico que havia sucedido justamente o Barroco na França (Trevisan, 2007).

A Escola Real de Artes e Ofícios foi criada e permanece até hoje no Rio de Janeiro, agora sob o nome de Escola de Belas Artes, após diversas mudanças de nomenclatura. Além de atuar para a Coroa e lecionar aos alunos da escola, os artistas dedicaram-se a conhecer o território e a registrar o cotidiano brasileiro (Dias, 2006a). Os artistas estrangeiros chegaram ao Brasil quase simultaneamente à morte de Maria I, marcando o início do reinado de D. João VI, que assumiria o trono em um contexto completamente novo, com um estatuto político transformado. Ele seria rei do Reino Unido de Portugal, Brasil e Algarves. A criação de uma escola que ensinasse artes, assim como outros domínios, refletia uma nova roupagem da dinastia que começava a reinar — e para a qual os artistas, muitos dos quais outrora contrários à monarquia, iriam trabalhar. A corte real portuguesa esforçava-se para adequar a colônia aos padrões desejados, e a contratação de profissionais estrangeiros fazia parte da execução desse plano (Dias, 2006a; Silva, 2010).

A Escola de Belas Artes (EBA), situada no Rio de Janeiro, funciona desde 1826, embora sua criação remonte ao ano de 1816, com a participação direta dos integrantes da Missão Francesa. No entanto, seu funcionamento pleno só teve início dez anos depois. O primeiro diretor da escola foi Joaquim Lebreton, e a instituição passou por diferentes

nomenclaturas: em 1826, chamou-se Academia Imperial de Belas Artes (AIBA); em 1890, tornou-se Escola Nacional de Belas Artes (ENBA); e, em 1931, foi incorporada à Universidade Federal do Rio de Janeiro, passando a se chamar Escola de Belas Artes.

A RELAÇÃO ENTRE FRANCESES E PORTUGUESES

Ao chegar ao Brasil, a comitiva francesa entrou em contato com artistas portugueses e participou de cerimônias oficiais da Coroa portuguesa. No entanto, nem todos os contatos foram amistosos. Pouco tempo após o desembarque, o coronel Maler, também francês, não os recebeu com a mesma cordialidade demonstrada pelo Conde da Barca. Após receber ordens do duque de Richelieu, ele dispensou a proteção aos recém-chegados, o que fez com que os artistas vissem em Maler um de seus primeiros desafetos. O mal-estar não durou muito tempo, mas também não foi o único problema que enfrentaram (Rios Filho, 1942).

Se existia esse interesse em trazer outros profissionais para o Brasil, especialmente nas artes, e “refinar” a arte brasileira, esta atitude não poderia ser vista de forma confortável pelos artistas locais, pois, de forma mais direta, estavam substituindo-os por outros que seriam considerados melhores.

Os artistas portugueses estavam incomodados com a presença dos integrantes da Missão Francesa. Esse desconforto e a incompatibilidade entre os grupos passaram a gerar conflitos, especialmente após os portugueses começarem a insinuar que a missão francesa havia sido criada apenas para que os artistas franceses pudessem fugir dos Bourbons, que haviam retornado ao trono da França (Dias, 2006a).

O principal motivo dos embates entre os artistas portugueses e franceses era justamente a criação da escola de artes. Além dos boatos sobre uma possível fuga dos franceses do poderio da já conhecida dinastia Bourbon, também foi questionada a iniciativa de elaborar e pôr em prática a criação da Escola Real de Belas Artes (Nunes, 2015).

O historiador Afonso d’Escagnole Taunay atribuíu, em 1911, a ideia inicial da criação da academia unicamente aos artistas portugueses e à Coroa portuguesa. Essa atribuição provavelmente surgiu dos embates de meados do século XIX, quando os artistas portugueses começaram a questionar o real motivo da emigração dos franceses. No entanto, é importante ressaltar que o próprio Taunay retificou essa informação posteriormente (Dias, 2006a).

Um nome específico contribuiu para boa parte dos conflitos entre artistas franceses e portugueses: Henrique José da Silva, um artista português que travou

diversos embates com Debret e Lebreton. O próprio Debret desferiu ofensas a Henrique José da Silva, que assumiu a direção da Escola de Belas Artes após a morte de Lebreton. Debret chegou a se referir a ele como um artista medíocre, que alcançou o posto de diretor por meio de favores do visconde de São Lourenço (Dias, 2006a).

Para Debret, Henrique foi responsável pelo fato de o projeto de Lebreton e do Conde da Barca não ter saído como o esperado. Além disso, ele atribuiu a Henrique a culpa pelo atrito entre franceses e portugueses, que gerou os boatos de que os artistas franceses estavam fugindo e se refugiando no Brasil (Nunes, 2015).

A sucessão de acontecimentos envolvendo artistas que antes eram favoráveis ao imperador Napoleão Bonaparte e ao seu governo — como Jacques-Louis David e Jean-Baptiste Debret, que foram pintores oficiais da realeza — contribuiu para alimentar os boatos. O fato de a França ter se tornado um ambiente hostil para os artistas jacobinos e apoiadores de Napoleão foi utilizado por artistas portugueses que já estavam há tempos no Brasil e se sentiam desconfortáveis com a chegada da Missão Francesa, temendo serem substituídos (Trevisan, 2007).

As rusgas entre franceses e portugueses ficam evidentes na insatisfação que Debret demonstra em seus escritos. Segundo o artista, as intrigas geradas pelos portugueses seriam as responsáveis pelo que ele considerava os infortúnios da Missão Francesa.

Para Debret, os artistas portugueses criaram intrigas que impediram a execução da Escola de Artes tal como Lebreton a havia idealizado, e ele culpa o pintor Henrique José da Silva por esse infortúnio. É evidente o descontentamento de Debret em relação a Henrique, principalmente quando este é incumbido de dirigir a escola que seria idealizada por Lebreton — que também já havia protagonizado desentendimentos com o português. Sobre a nomeação de Henrique para a direção da escola, Debret afirma que o visconde de São Lourenço havia entregado o cargo a um protegido de Lisboa que, segundo o artista, “vegetava” antes de aceitar o convite e assumir a posição.

A divergência de Debret com Henrique é tamanha que ele o define como um pintor medíocre. Ao se referir à família de Henrique, Debret o faz com desdém, chamando-a de “numerosa” (Dias, 2006b).

Embates repletos de indiretas e cartas de insatisfação marcaram a relação entre os artistas portugueses e franceses durante a administração da escola de artes. Apesar disso, o convívio foi inevitável, e a Escola Real de Ciências, Artes e Ofícios prosperou, formando alunos ilustres como Victor Meirelles (1832–1903), Pedro Américo (1843–1905) e Zélia Salgado (1894–1985).

CONCLUSÃO

Durante a instalação da Corte portuguesa no Rio de Janeiro, viu-se a necessidade de adequar a cidade imperial à sua nova posição no Império português. Para tanto, era preciso criar obras arquitetônicas, instituições de ensino e espaços de utilização pública à altura de uma capital. Projetos foram postos em prática, e um deles foi a criação da Escola Real de Ciências, Artes e Ofícios.

A Missão Francesa foi criada, e seus integrantes, contratados para um “refinamento” das artes no Brasil colonial, encontraram alguns entraves no processo de contratação e execução da criação da Escola Real de Ciências, Artes e Ofícios. O projeto da Missão Francesa e da criação da escola era interessante devido aos planos de modernização da capital, que abrigava a Coroa e deveria estar à altura dela. Para os franceses, a criação da escola representava uma grande oportunidade: levar “cultura” para o Novo Mundo. Era, de fato, uma missão.

Entretanto, apesar desse sentimento europeu de levar “boa cultura” para o Brasil, não podemos esquecer que, antes da Missão, já havia produções artísticas no país — porém, fora do padrão desejado pela Coroa. A capital deveria estar ao nível da Corte Portuguesa, nas artes e no requinte. Um requinte francês.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CORSO, S. Trauma e Revolução: Uma Análise Das Obras De Jacques-Louis David. (1784 A 1799). 124f. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás (UFG), Faculdade de História - Programa de Pós-Graduação em História, 2019.

DIAS, E. C. Correspondências entre Joachim Le Breton e a corte portuguesa na Europa. O nascimento da Missão Artística de 1816. Anais do Museu Paulista. São Paulo. N. Sér. v.14. n.2. p. 301-313 jul.- dez. 2006a.

DIAS, E. C. A representação da realeza no Brasil: uma análise dos retratos de D. João VI e D. Pedro I, de Jean Baptiste Debret. An. mus. paul. vol.14 no.1 São Paulo Jan./jun. 2006b. ELIAS, N. O Processo Civilizador: Uma História dos Costumes. (tradução de Ruy Jugmann). Editora: Zahar, 2011.

NUNES, L. A. B. Mario Pedrosa e a missão artística francesa de 1816. 2015. 186 f. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Faculdade de Ciências e Letras de Assis, 2015. Disponível em: < <http://hdl.handle.net/11449/132040> >.

RIOS FILHO, A. M. de Los. Grandjean De Montigny e a Evolução Da Arte Brasileira. Rio De Janeiro. Editora: Empresa A Noite, 1942.

SILVA, E. M. F. da. Representações da Família Real Portuguesa na Viagem Pitoresca e Histórica ao Brasil de Jean-Baptiste Debret. Labirintos. n. 2, v. 8. p. 1-10. Feira de Santana (BA), 2010.

TREVISAN, A.R. Velhas Imagens, novos problemas: a redescoberta de Debret no Brasil Modernista (1930 – 1945). 386 f. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo (USP), Faculdade de Letras e Ciências Humanas, 2011.

TREVISAN, A. R. Debret e a Missão artística Francesa de 1816. Aspectos da constituição da arte acadêmica no Brasil. Plural, Revista do programa de Pós- graduação em Sociologia da USP. São Paulo. Nº 14. pp. 9-32. 2007.

VOLUME

1

COLEÇÃO ENSaios

REALIZAÇÃO:



DHI

Departamento de
História



PROF **HISTÓRIA**
MESTRADO PROFISSIONAL
EM ENSINO DE HISTÓRIA

DIVERSITAS

Fruto dos debates realizados na XXVII Semana de História da UEM, a Coleção Ensaio materializa o conhecimento em movimento. Organizada coletivamente por pesquisadores da área de História, esta série reúne trabalhos que se destacam pela análise crítica e pela capacidade de conectar o passado aos dilemas contemporâneos. Uma iniciativa que celebra o diálogo acadêmico e o torna acessível a todos os interessados em pensar a sociedade de forma mais profunda.



ISBN: 978-65-01-74421-6

CDL



9 786501 744216