

ISSN:1982-8713
| VOL.XIII-N°1 2021



NEARCO

REVISTA ELETRÔNICA DE ANTIGUIDADE E MEDIEVO

**PODERES, LEIS E
SOCIEDADES NA
ANTIGUIDADE TARDIA E
NO MEDIEVO**



Reitor

Ricardo Lodi Ribeiro

Vice-reitor

Mario Sergio Alves Carneiro

Centro de Ciências Sociais

Dirce Eleonora Nigro Solis

Extensão e Cultura – SR3

Elaine Ferreira Torres

IFCH – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Diretoria

Jaime Antunes da Silva

Departamento de História

Chefe

Francisco Gouvea de Sousa

Programa de Pós-Graduação em História PPGH/UERJ

Beatriz de Moraes Vieira

NEA – Núcleo de Estudos da Antiguidade

Coordenadora Geral

Maria Regina Candido

Expediente

Editores

Prof.ª. Dra. Maria Regina Candido
Profa. Dra. Marta Carvalho Silveira
Prof. Doutorando Junio Cesar Rodrigues Lima
Prof. Doutorando Felipe Nascimento de Araujo

Responsáveis por esta edição

Prof. Doutorando Felipe Nascimento de Araujo
Prof. Doutorando Lucas Gesta Palmares Munhoz de Paiva
Profa. Especialista Raphaela Alves Belmont

Organização do Dossiê

Profa. Dra. Marta Carvalho Silveira
Profa. Dra. Rosiane Graça Rigas Martins

Assistente Editorial

Prof. Jerrison Patu de Melo Alves

Diagramadores

Prof. Doutorando Felipe Nascimento de Araujo
Profa. Especialista Raphaela Alves Belmont

Conselho Editorial

- Prof. Dr. Alair Figueiredo Duarte – Universidade do Estado do Rio de Janeiro
- Prof. Dr. André Leonardo Chevitarese - Universidade Federal do Rio de Janeiro
- Prof.ª Dr.ª Carmen Soares – Universidade de Coimbra
- Prof. Dr. Daniel Ogden - Exeter University London
- Prof. Dr. Devid Valério Gaia - Universidade Federal do Rio de Janeiro
- Prof. Dr. Fabio Favarsani - Universidade Federal de Ouro Preto
- Prof. Dr. Fábio Joly - Universidade Federal de Ouro Preto
- Prof.ª D.ª Liliane Coelho - Centro Universitário Campos de Andrade
- Prof.ª Dr.ª Margaret M. Bakos - Pontifícia Universidade Católica – RS
- Prof.ª Dr.ª Maria Cecilia Colombani - Universidad Moron - Universidad Mar Del Plata
- Prof.ª Dr.ª Maria do Carmo Parente Santos - Universidade do Estado do Rio de Janeiro

- Prof. Dr.ª Maria do Céu Fialho – Universidade de Coimbra

Conselho Consultivo

- Prof. Dr. Claudio Umpierre Carlan - Universidade Federal de Alfenas
- Prof.ª Dr.ª Carmen Leal Soares – Universidade de Coimbra
- Prof.ª Doutoranda Giselle Marques Câmara - Pontifícia Univ. Católica do Rio de Janeiro
- Prof. Dr. Fábio Vergara Cerqueira- Universidade Federal de Pelotas
- Prof. Dr. José Roberto de Paiva Gomes – Universidade do Estado do Rio de Janeiro
- Prof. Dr. Julio César Gralha – Univ. Federal Fluminense – Campos dos Goytacazes
- Prof.ª Dr.ª Kátia Maria Paim Pozzer - Universidade Federal do Rio Grande do Sul
- Prof.ª Me. Miriam L. Imperizielle Luna da Silva – Univ. do Estado do Rio de Janeiro
- Prof. Dr. Moacir Elias Santos - Centro Universitário Campos de Andrade
- Prof.ª Dr.ª Renata Senna Garraffoni - Universidade Federal do Paraná
- Prof. Dr. Pedro Paulo Abreu Funari - Universidade Estadual de Campinas

A obra integra o Projeto de Publicação Antiguidade, sob direção da Prof.^a Dr.^a Maria Regina Cândido.



CATALOGAÇÃO NA FONTE UERJ/REDE SIRIUS / CCS/A

N354 Nearco: Revista Eletrônica de Antiguidade. - Volume 13, n.1 (2021) – Rio de Janeiro: UERJ/NEA, 2021 -: il. Semestral. ISSN 1982-8713
História Antiga - Periódicos. I. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Núcleo de Estudos da Antiguidade. PPGH/UERJ

CDU 931(05)

Capa: Raphaela Alves Belmont
Medieval Bridge in Besalú (<https://br.freejpg.com.ar/>) – Domínio Público
Editoração Eletrônica: Felipe Nascimento de Araujo; Jerrison Patu de Melo Alves
NEA - Núcleo de Estudos da Antiguidade
Rua São Francisco Xavier, 524, Pav. João Lyra Filho, 9º andar, sala 9030A, UERJ,
Campus Maracanã – Rio de Janeiro, RJ – E-mail: revistanearco@gmail.com
Site: www.nea.uerj.br Tel. (21) 2334-0227

Sumário

Editorial

Poderes, Leis e Sociedades na Antiguidade Tardia e no Medieval

Marta de Carvalho Silveira; Rosiane Graça Rigas Martins, p. 9-15

Dossiê

A Vida de São Pelágio da *Legenda aurea* e a hierocracia: possibilidades de análise

André Rocha de Oliveira, p. 16-48

A Reconquista Cristã Portuguesa e a Reordenação Muçulmana: o Uso dos Forais como Modelo de Submissão e o Controle Régio nos Séculos XII a XV

Andréa Alvares da Cunha; James Eduard Campos e Santanna, p. 49- 71

As Virtudes de Constantino *versus* os Vícios de Maxêncio e Licínio segundo a História Eclesiástica de Eusébio de Cesareia (306-324)

Andréia Rosin Caprino Taborda, p. 72-85

Territórios Senhoriais, Fronteiras Diocesanas: O Poder Senhorial-Episcopal em Castela no Século XII

Bruno Gonçalves Alvaro, p. 86-112

A presença da ideia de Lei Eterna nas obras de Dom Álvaro Pais, “Estado e Pranto da Igreja “e de Egídio Romano, “Sobre o poder eclesiástico”

Carlos Thadeu Freire da Costa, p. 113-129

O poder monárquico e a saúde do corpo feminino na Castela do século XIII

Cleiton de Oliveira Batista; Marta de Carvalho Silveira, p. 130-155

O *De Orthographia* de Alcuíno de York: Estudo de um Manual do Século VIII

Everton Grein; Gabrielly Cecília Geisler, p. 156-171

Escrita Pedagógica e Poder: Feiticeiras, Mediadoras e Literatura Vicentina

Fernando de Sá Oliveira Júnior, p. 172-187

Yfançonas, burguesas e rústicas: algumas reflexões sobre viuvidade e herança no texto normativo Vidal Mayor de Vidal de Canellas (séc. XIII)

Guilherme Antunes Junior, p. 188-205

D. Dinis e o processo de pacificação com o clero: o estabelecimento das concordatas no reino português

Láisson Menezes Luiz, p. 206-227

O Direito Romano Tardo-antigo: rupturas e permanências de um elemento constitutivo da Antiguidade Tardia

Lucas Otávio Boamorte, p. 228-247

Entre Florestas, Loucuras e Profecias: os Merlins medievais, suas adaptações e ressignificações

Lunielle de Brito Santos Bueno, p. 248-268

O Favor Divino e a Faculdade de Governar: Sobre D. Afonso Henriques de Portugal (1140-1179)

Maria Fernanda Ribeiro Tomé Miranda dos Santos, p. 269-291

Aspectos Processuais da Legislação Castelhana: as Testemunhas no *Fuero Juzgo* e no *Fuero Real*

Mayara Ramos Saldanha; Rosiane Graça Rigas Martins, p. 292-312

O poder pastoral em Gregório I: um mapeamento teórico

Rodrigo Fernandes Vicente, p. 313-324

Lei suntuária de *Valladolid* de 1258: a aparência e a moda para as mulheres, os judeus e os mouros

Thaiana Gomes Vieira, p. 325-348

Um breve panorama sobre a Península Itálica na Baixa Idade Média, a partir do caso específico da cidade de Florença

Thatiane Piazza de Melo, p. 349-359

Traduções

As Constituições das Irmãs da Ordem dos Frades Pregadores (1259): uma tradução

Alexander de Carvalho; Carolina Fortes, p. 360-392

A diferença entre os sentimentos humanos e divinos, a coexistência de ira, amor e misericórdia em Deus e a diferença entre a ira justa e a injusta: tradução dos capítulos XV, XVI e XVII da obra *De ira Dei* de Lactâncio

Cristóvão José dos Santos Júnior, p. 393-411

Editorial

Poderes, Leis e Sociedades na Antiguidade Tardia e no Medievo

Powers, Laws and Societies in Late Antiquity and Middle Ages

Marta de Carvalho Silveira¹

Rosiane Graça Rigas Martins²

¹ Possui Graduação e Licenciatura em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1993), Mestrado em História Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1996) e Doutorado em História Antiga e Medieval pela Universidade Federal Fluminense (2012). Atualmente é Professora Adjunta da Universidade do Rio de Janeiro, onde atua na área de História Medieval. É professora também da Universidade Estácio de Sá, atuando na graduação presencial e na modalidade EAD no curso de licenciatura e bacharelado em História. E-mail: martadecarvalhosilveira@gmail.com.

² Doutora em História Comparada pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Pesquisadora Associada dos Programas de Estudos Medievais da Universidade Federal do Rio de Janeiro e da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (PEM-UFRJ-UERJ). E-mail: rosiane_rigas@yahoo.com.br.

DOI: 10.12957/nearco.2021.61764

Quando propomos esse dossiê intitulado *Poderes, Leis e Sociedades na Antiguidade e no Medievo*, nosso principal objetivo foi reunir trabalhos que promovessem a interação entre os estudos da Antiguidade e da Idade Média, tendo como fio condutor as relações de poder nos mais diversos níveis que envolvessem a articulação entre as instituições e as instâncias sociais.

Agradecemos, portanto, a todos os pesquisadores que se sentiram estimulados a compartilhar as suas pesquisas e questionamentos com os leitores desse dossiê e que contribuíram para construir pontes reflexivas entre o mundo antigo e o mundo medieval a partir de uma abordagem marcadamente interdisciplinar.

Nesse dossiê foram exploradas temporalidades diversas, documentações diferenciadas, espaços geográficos variados, dinâmicas de poder heterogêneas e amplos caminhos teóricos e metodológicos conduzidos pelos autores de forma a responder às questões primordiais que sustentaram a sua pesquisa.

O ponto de articulação entre os trabalhos selecionados para esse dossiê foi justamente o estudo das relações de poder nos seus mais diversos níveis institucionais, culturais e sociais. Diversas instâncias de poder foram analisadas pelos autores, que as identificaram não só no campo laico, mas também no religioso, bem como se dedicaram a analisar os elementos discursivos que auxiliaram tanto na elaboração das imagens de poder que circularam nas

sociedades antiga e medieval, mas também dos instrumentos legais que fundamentaram o exercício do poder por parte das instâncias governamentais e eclesiásticas.

Cada um dos autores, dentro do seu recorte de pesquisa, empenhou-se em entender o dinamismo que envolvia as categorias de poder na sua relação com elementos como a hierarquia dos cargos, o controle territorial, o ordenamento social, a construção de símbolos e signos de poder, dentre outros.

Abrindo a discussão em torno da influência que o direito romano exerceu na fundamentação dos aspectos institucionais dos poderes laicos e eclesiásticos na Antiguidade Tardia, Lucas Boamorte, em seu artigo *O Direito Romano Tardo-antigo: rupturas e permanências de um elemento constitutivo da Antiguidade Tardia*, analisou a elaboração da tradição romanística do direito romano. Tradição essa que considerava o *Corpus Iuris Civilis* como o seu documento fundador, embora o próprio código já fosse uma ressignificação do direito romano, e influenciou diversas releituras do direito romano no contexto medieval difundindo a noção de que o direito era a herança jurídica legada pelos romanos à civilização ocidental.

Os aspectos que envolvem a elaboração das concepções e das imagens de poder estiveram presentes no artigo de Andréia Taborda, *As Virtudes de Constantino versus os Vícios de Maxêncio e Licínio segundo a História Eclesiástica de Eusébio de Cesareia (306-324)*, que analisou os argumentos utilizados por Eusébio de Cesareia na fundamentação das ações político-militares do imperador Constantino, baseando-as na autoridade a ele delegada pelo Deus cristão. Com sua obra, Eusébio contribuiu não só para reforçar a autoridade imperial do próprio Constantino, mas também para lançar as bases discursivas eclesiásticas que fundamentaram os poderes imperiais e monárquicos medievais, e influenciaram a forma como os poderes laicos e os eclesiásticos se relacionaram ao longo da Idade Média.

Avançando pelo campo das reflexões em torno da importância da lei no campo filosófico e da sua fundamentação na autoridade divina, Carlos Thadeu da Costa, em seu artigo *A presença da ideia de Lei Eterna nas obras de Dom Álvaro Pais, "Estado e Pranto da Igreja" e de Egídio Romano, "Sobre o poder eclesiástico"*, comparou o pensamento filosófico de dois importantes autores dos séculos XIII e XIV, Egídio Romano e Álvaro Pais, respectivamente, em busca do impacto sobre eles exercido pelo pensamento tomista. Para tanto, Carlos Costa concentrou a sua análise na formação da noção de lei eterna, aquela responsável por conduzir o mundo e as relações humanas. É sabido que as reflexões conduzidas por Tomás de Aquino, sob forte influência dos textos aristotélicos traduzidos a partir do século XII, influenciaram consideravelmente o pensamento político medieval.

As fundamentações do poder eclesiástico também estiveram no cerne das discussões propostas por alguns dos autores desse dossiê. No que tange à fundamentação do poder papal, especialmente em seu sentido pastoral, destaca-se o artigo de Rodrigo Vicente, *O poder pastoral em Gregório I: um mapeamento teórico*. A partir dos estudos teóricos e historiográficos constituídos em torno da construção do poder papal e da análise de elementos presentes na *Regula Pastoralis* de Gregório, o autor identificou o desenvolvimento de uma concepção de ordem que serviu como parâmetro para o exercício do poder por parte das autoridades eclesiásticas (abades, bispos e diáconos) e laicas (reis e imperadores).

O poder episcopal ganhou protagonismo no artigo de André de Oliveira, intitulado *A Vida de São Pelágio da Legenda Aurea e a hierocracia: possibilidades de análise*, que analisou as relações de poder desencadeadas nas localidades a partir da liderança episcopal. A inovação do autor reside justamente em utilizar-se de um relato hagiográfico para discutir um tema político. A hierocracia, entendida por Oliveira como “uma das correntes do pensamento medieval que preconiza a primazia do poder espiritual em relação ao temporal”, esteve no centro da análise e, assim, a partir do estudo da fonte documental, o autor desvenda os conflitos políticos que envolviam a ordem dominicana e a Igreja Romana na Península Itálica da segunda metade do século XIII, tomando como base a imagem de São Pelágio retratada na *Legenda Áurea*.

Mergulhando na análise das relações do poder senhorial existente nas sés episcopais castelhano-leonesas, Bruno Álvaro investigou em seu artigo *Territórios Senhoriais, Fronteiras Diocesanas: O Poder Senhorial-Episcopal em Castela no Século XII*, a documentação diplomática para refletir sobre a forma como tal poder foi exercido pelas altas autoridades eclesiásticas e como envolveram a ocupação, a guarda e a exploração das fronteiras de algumas regiões do reino castelhano-leonês, especialmente Sigüenza, Osma e Tarazona, em meados do século XII. A partir da investigação do seu objeto, Álvaro alerta para a necessidade de se ampliar a discussão em torno do conceito de poder senhorial-episcopal, refletindo sobre a sua operacionalização no estudo das relações que envolvem os poderes senhoriais medievais.

Explorando as relações associativas desenvolvidas entre o poder monárquico e o eclesiástico no contexto ibérico, Láisson Luiz, em seu artigo, *D. Dinis e o processo de pacificação com o clero: o estabelecimento das concordatas no reino português*, investigou o empenho político do rei Dinis para elaborar um projeto normativo. As concordatas, documentação régia analisada pelo autor, garantiam os direitos de atuação do clero português no que se referia à questões como propriedade, assegurando alguns dos seus privilégios, e marcavam o espaço que ele ocuparia no intenso jogo de poder no qual estavam presentes a nobreza e as estruturas de

governança. Dessa forma, D. Dinis pretendia pacificar a relação já conturbada entre a monarquia e a igreja portuguesa de forma a não comprometer o seu projeto de centralidade de poder.

Ainda no âmbito da monarquia portuguesa, Maria Fernanda dos Santos, em seu artigo *O Favor Divino e a Faculdade de Governar: Sobre D. Afonso Henriques de Portugal (1140-1179)*, interessada em analisar a forma como a autoridade monárquica afonsina foi elaborada no âmbito da chancelaria régia, debruçou-se sobre a documentação nela produzida e identificou a presença do conceito eclesiológico da *Dei Gratia*, juntamente ao título de *Rex*. O uso desses conceitos, para Maria Fernanda Santos mostrou-se eficaz para a fundamentação da autoridade do monarca português não somente a partir da sua atuação político-militar, mas também por estar abalizada pelas virtudes e preceitos cristãos, sendo por Deus instituída.

Mergulhando nos mecanismos legais constituídos pelos monarcas para a extensão do seu poder, que almejava a centralidade, para a sociedade como um todo, Rosiane Martins e Mayara Saldanha, em seu artigo *Aspectos Processuais da Legislação Castelhana: as Testemunhas no Fuero Juzgo e no Fuero Real*, investigaram o papel jurídico previsto para as testemunhas na instalação e na fundamentação dos pleitos castelhanos, no século XIII. Para tanto, as autoras recorreram ao estudo comparativo dos dois principais códigos jurídicos vigentes no período: o *Fuero Juzgo*, que o rei Fernando III mandou organizar, e o *Fuero Real*, composto na corte do seu filho, Afonso X. Após identificar os critérios legais que legitimavam a convocação, a ação e a aceitação das testemunhas, as autoras concluíram que o destaque adquirido pelas testemunhas no pleito encontra-se relacionado ao crescente processo de racionalização dos mecanismos processuais e ao projeto de centralidade de poder defendido inicialmente por Fernando III e continuado por seu sucessor.

Aprofundado a reflexão em torno das conexões existentes entre a formação dos mecanismos legais no âmbito das monarquias ibéricas e o ordenamento social, Andréa da Cunha e James Eduard Sant'anna, em seu artigo *A Reconquista Cristã Portuguesa e a Reordenação Muçulmana: o Uso dos Forais como Modelo de Submissão e o Controle Régio nos Séculos XII a XV*, debruçaram-se sobre o estudo das relações do poder monárquico em Portugal. Tomando como base o estudo das cartas forais, os autores analisaram a forma como se deram as relações de poder entre a coroa portuguesa e as comunidades muçulmanas. Refletindo sobre os mecanismos legais instituídos pela monarquia para controlar e submeter as comunas mouras ou ‘mourarias’, os autores identificaram que tal esforço de ordenamento encontrava-se intrinsecamente relacionado à demanda pela conquista e a ocupação territorial, considerava vital para a manutenção e a preservação do reino português na Idade Média.

Avançando nas possíveis interlocuções entre o exercício do poder régio e a regulação da vida feminina, Guilherme Antunes Junior, em seu artigo *Yfançonas, burguesas e rústicas: algumas reflexões sobre viuvidade e herança no texto normativo Vidal Mayor de Vidal de Canellas (séc. XIII)*, analisou as determinações legais propostas acerca das questões patrimoniais que envolviam as mulheres. Usando como fonte de pesquisa um documento jurídico produzido a mando do rei Jaime I de Aragão, o *Vidal Mayor*, Guilherme Antunes identificou não só algumas das categorias jurídicas femininas nele presentes, mas também os mecanismos legais instituídos pela coroa a fim de intermediar a relação entre essas mulheres, especificamente as viúvas, a sua parentela e o seu patrimônio.

Explorando os mecanismos legais através dos quais o poder monárquico pretendia ordenar o convívio social Thaiana Vieira, em seu artigo *Lei suntuária de Valladolid de 1258: a aparência e a moda para as mulheres, os judeus e os mouros*, analisou uma legislação suntuária específica da região de Valladolid. A autora concentrou-se em investigar os fatores políticos, socioeconômicos e culturais que levaram a coroa a criar padrões específicos de vestimenta para grupos minoritários, especificamente as mulheres, os judeus e os mouros, e nos informa que a motivação régia encontrava-se relacionada, sobretudo, ao desejo de criar um código de aparências que permitisse a rápida identificação dos sujeitos em uma comunidade marcadamente heterogênea na sua formação social.

Contribuindo para ampliar a discussão em torno da fundamentação do poder régio e a sua relação com o corpo social, Marta Silveira e Cleiton Batista, em seu artigo *O poder monárquico e a saúde do corpo feminino na Castela do século XIII*, analisaram elementos de um tratado geológico traduzido na corte de Afonso X, e que ficou conhecido como *Lapidário de Afonso X*, além de fragmentos das *Sete Partidas* e do *Fuero Real*, com o objetivo de identificar as motivações que levaram a monarquia castelhana a zelar pelo bem estar físico das mulheres. Os autores se concentraram no estudo dos cuidados médicos previstos para os males relativos à menstruação e à amamentação e identificaram que grande parte da motivação monárquica para assegurar a saúde feminina estava relacionada à necessidade de manutenção e de reprodução do corpo social, do qual o rei era o cabeça, sendo responsável também pelo seu ordenamento.

Concentrando-se no entendimento das relações de poder no espaço citadino, Thatiane de Melo, em seu artigo *Um breve panorama sobre a Península Itálica na Baixa Idade Média, a partir do caso específico da cidade de Florença*, explicitou, através de um quadro contextual geral, os conflitos políticos que envolveram o Papado, o Sacro Império Romano Germânico e os

poderes locais florentinos e a forma como eles influenciaram diretamente na dinâmica de crescimento da cidade de Florença, tornando-a uma referência política e cultural, sobretudo no cenário mediterrâneo.

Como mencionamos no início da apresentação desse dossiê, as relações de poder foram entendidas por seus autores de forma ampla e interdisciplinar, logo, não poderíamos deixar de abrigar aqui estudos que se propuseram a estreitara o entendimento das questões históricas a partir do diálogo com o campo da linguagem e da literatura, onde considera-se que na construção da linguagem, em seus mais diversos níveis, estão presentes relações de poder que se expandem por toda a sociedade.

Nesse sentido, Fernando Oliveira Junior, em seu artigo *Escrita Pedagógica e Poder: Feiticeiras, Mediadoras e Literatura Vicentina*, analisou o potencial pedagógico que a obra do dramaturgo português Gil Vicente alcançou na elaboração de um discurso moralizante direcionado ao público feminino, construindo *topois* femininos como os das feiticeiras e das mediadoras. *Topois* esses que, além da função de entretenimento do público, garantiam a reprodução dos valores morais considerados adequados às mulheres, que poderiam ver-se estimuladas, através das peripécias das personagens, tanto a inspirar-se nos seus exemplos para aprender com elas os padrões comportamentais considerados adequados quanto para criticar àquelas mulheres que exibissem comportamentos desviantes.

Ainda explorando as pontes sempre profícias entre a literatura e a história, Lunielle Bueno, em seu artigo *Entre Florestas, Loucuras e Profecias: os Merlins medievais, suas adaptações e ressignificações*, analisou a construção literária da figura do mago Merlin nas obras de Godofredo de Monmouth (século XII) e de Roberto de Boron (século XIII) e a identificou como um instrumento utilizado pelos respectivos autores para veicular as suas críticas ao momento político em que viviam. Cada um em seu contexto, os autores elaboraram em suas obras a figura do mago como alguém tem noção de como se deve governar e em quem os governantes devem se inspirar para melhor conduzir o seu reino. Tal imagem do mago, conforme observou Bueno, não se extinguiu na Idade Média, mas continuou a inspirar produções culturais posteriores, perpetuando, assim, um imaginário simbólico em torno desse personagem literário.

Caminhando para o entendimento da dinâmica que envolve a produção de um texto e as condições históricas e intelectuais em que se insere o seu autor, Everton Grein e Gabrielly Geisler, no artigo intitulado *O De Orthographia de Alcuíno de York: Estudo de um Manual do Século VIII*, situaram Alcuíno de York em seu contexto e mapearam os fatores que o motivaram a redigir, no século VIII, um pequeno manual de latim. O empenho de Alcuíno por padronizar o

uso e a forma do latim escrito, segundo os autores, explica-se pelo significativo papel por ele desempenhado no renascimento carolíngio, na medida em que a padronização do latim em muito favoreceu a configuração dos mecanismos de governança do poder carolíngio.

Coroando os esforços desse dossiê para aprofundar as pontes analíticas entre temáticas antigas e medievais e valorizar o diálogo interdisciplinar, fechando o dossiê, temos o prazer de apresentar a tradução de duas obras extremamente significativas para o entendimento do período medieval.

Continuando o seu projeto de tradução da obra *De ira Dei* de Lactâncio, escritor tardocristão pouco conhecido em língua portuguesa, o professor Cristóvão José dos Santos Júnior abrillantou significativamente esse dossiê publicando os capítulos XV, XVI e XVII da referida obra. Firmiano Lactâncio, que teria vivido entre os séculos III e IV, foi reconhecido em seu contexto por sua vasta cultura intelectual, a ponto de tornar-se preceptor Crispo, filho do imperador Constantino. De acordo com Santos Júnior, sua obra reverberou e influenciou os princípios filosóficos e teológicos patrísticos, contudo ela ainda não foi totalmente traduzida para a língua portuguesa. A tradução aqui apresentada, portanto, pretende tornar Lactâncio conhecido do público e estimular novas reflexões acerca dos seus escritos.

Também contribuindo para trazer ao público e aos pesquisadores novas fontes documentais a serem investigadas, os professores Alexander de Carvalho e Carolina Fortes traduziram pela primeira vez para a língua vernácula, as *Constituições*, texto de vital importância para o estudo da história do ramo feminino da Ordem dos Frades Pregadores. As *Constituições* trazem os princípios normativos que regulavam as dinâmicas internas de convívio das irmãs da Ordem. Fundamentadas na concepção de religiosidade e no arcabouço simbólico que baseava a visão de mundo dos componentes da Ordem, a análise dessa documentação poderá contribuir muito para aqueles que se interessam, dentre outros aspectos, pelo estudo das instituições religiosas medievais e das relações de gênero.

Traçado um breve panorama dos artigos disponíveis nesse dossiê esperamos que seus leitores sejam estimulados a tomar essas pesquisas como pontos de partida para o aprofundamento dos seus próprios estudos e que estreitem, ainda mais, as pontes reflexivas entre antiquistas e medievalistas, investindo-se em uma perspectiva interdisciplinar na elaboração da análise histórica. Nesse espírito, entregamos aos leitores esse dossiê.

Dossiê

A Vida de São Pelágio da *Legenda aurea* e a hierocracia: possibilidades de análise

The Life of Saint Pelagius of Legenda aurea and the hierocracy: possibilities of analysis

André Rocha de Oliveira¹

¹ Doutorando do Programa de Pós-Graduação em História Comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGHC-UFRJ), sob a orientação da Prof.ª Dr.ª Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva. Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes). E-mail: andrero1898@gmail.com.

Recebido em 21 de fevereiro de 2021; Aceito em 15 de junho de 2021.

DOI: 10.12957/nearco.2021.57918

Resumo

O artigo tem por objetivo apresentar os fatores que justificam a pertinência de analisar a Vida de São Pelágio, presente na *Legenda aurea*, a partir da corrente de pensamento denominada hierocracia. Serão pontuadas a questão da transdisciplinaridade no medievo; a composição do relato de Pelágio, bem como as características do legendário, e o seu contexto de produção: a península Itálica na segunda metade do século XIII.

Palavras-chave: São Pelágio. Legenda aurea. Hierocracia.

Abstract

This paper aims to present the factors that justify the pertinence of analyzing the Life of Saint Pelagius, present in the *Legenda aurea*, from the current of thought called hierocracy. The issue of transdisciplinarity in the Middle Ages will be punctuated, as well as the composition of Pelagius' account, the characteristics of the legendary, and its context of production: the Italic peninsula in the second half of the 13th century.

Keywords: Saint Pelagius. Legenda aurea. Hierocracy.

Introdução

Os estudos sobre a hierocracia têm se concentrado, na maioria das vezes, nos escritos produzidos na primeira metade do século XIV. *Estado e Pranto da Igreja*, do franciscano Álvaro Pais (1270-1349/52); *De regimine Christiano*, do agostiniano Jacopo

de Viterbo (1255-1308); *Sobre o poder eclesiástico*, do também agostiniano Egídio Romano (1247-1316), dentre outros, são alguns exemplos de textos priorizados. Se, por um lado, tais escritos contam com um rol de investigações realizadas,¹ por outro, ainda há muito por fazer em outros gêneros textuais.

Pesquisas que se ocupam da hierocracia em obras hagiográficas são escassas. Tais iniciativas sobre um desses textos em específico, a *Legenda aurea*, não são encontradas. A visão estreita da historiografia tradicional sobre a abrangência e a relevância das hagiografias para os trabalhos historiográficos nos ajudam a entender, pelo menos em parte, esse cenário. Porém, um olhar mais cuidadoso sobre as legendas que constituem a compilação permite constatar a pertinência de analisá-las sob os auspícios da hierocracia. Neste sentido, uma *Vita* se destaca: a Vida de São Pelágio.

A Vida de São Pelágio é o relato mais extenso presente na *Legenda aurea*. Incluída na compilação hagiográfica produzida na segunda metade do século XIII por seu organizador, o frade dominicano Jacopo de Varazze, esse texto apresenta um conjunto peculiar de aspectos. Tais características causam estranheza àqueles que estão familiarizados com as hagiografias medievais. E essa excentricidade vai a tal ponto que o questionamento sobre o porquê de sua inserção na obra se faz inevitável.

Isso acontece porque pouca ou praticamente nenhuma atenção é dispensada àquele que confere nome ao capítulo. A presença de Pelágio é percebida apenas na introdução da narrativa, na qual é apontado que o venerável fora um papa. A partir de então, aquele que deveria ser o protagonista da legenda não é mais lembrado. O que se verifica desse ponto em diante é a abordagem de uma gama de assuntos que vão desde Maomé até os imperadores do Sacro Império Romano.

1 Podemos apontar alguns trabalhos, como a tese de Armênia Maria de Souza (2008), “Os pecados dos reis: a proposta de um modelo de conduta para os monarcas ibéricos no *Estado e Pranto da Igreja* e no *Espelho dos Reis* do franciscano galego D. Álvaro Pais (1270-1350)”, e o artigo “Um modelo paradigmático do pensamento hierocrático: o *De regimine Christiano*”, de José Antônio de Camargo Rodrigues de Souza (2013).

Outro detalhe curioso são os poucos estudos sobre esse texto realizados até o momento.² Podemos encontrar apenas alguns autores que se ocuparam em analisar – em alguns casos, apresentar – a legenda de Pelágio.³ Ponto a se destacar nesse quadro é a ausência de estudos dedicados à relação desse texto com o contexto do período de sua produção.

A escassez⁴ de trabalhos sobre a *Legenda aurea* que explorem sistematicamente a interação do legendário com específicas relações de poder pode explicar a pouca atenção recebida pela Vida de São Pelágio. De outro modo, como deslindar o fato de um relato sobre reis e imperadores – em um momento de tensão e conflitos como é o da península Itálica da segunda metade do século XIII – ser praticamente ignorado pelas investigações realizadas? Entendemos, portanto, que a análise do referido texto deve ser feita à luz do contexto no qual está inserido. Destarte, a hierocracia aparece como um elemento norteador para tal estudo.

A Vida de São Pelágio e a hierocracia, observadas de perto, têm muito em comum. Uma é atravessada pela transdisciplinaridade vigente no período medieval, a outra também. Uma interage de maneira intensa com o contexto em que é produzida. Pode-se dizer o mesmo da outra. Uma é produzida por eclesiásticos. A outra, idem. Uma expressa determinada visão de mundo; assim como a outra. Outras semelhanças podem, ainda, ser identificadas. Então, por que não procurar a inter-relação entre uma e outra?

² De acordo com Igor Salomão Teixeira (2015), um dos fatores que explicam a reduzida quantidade de trabalhos desenvolvidos a partir da análise da Vida de São Pelágio soa como um paradoxo. O autor argumenta que o texto não é objeto de interesse dos pesquisadores devido às suas características acentuadamente distintas das verificáveis nas demais legendas da compilação. Porém, essa singularidade não deveria ser justamente a razão para que o texto fosse mais pesquisado?

³ Podemos citar os trabalhos de: Igor Teixeira (2015); João Guilherme Lisbôa Rangel (2016); Jacques Le Goff (2014), e Stefano Mula (2001, 2003).

⁴ Adotando como base as dissertações e teses produzidas no Brasil a partir da análise da *Legenda aurea*, constata-se que as relações entre compilação e contexto, sobretudo da região da Lombardia, não são de todo estranhas aos pesquisadores. Nesses trabalhos, essas relações ora se fazem presentes de maneira pontual, ora atravessam todo o estudo. Porém, podemos afirmar que a ocupação sistemática e exclusiva com tal questão inexiste. Constatamos essa lacuna em revisão bibliográfica realizada à época da redação de nossa dissertação, quando fizemos o levantamento dessas dissertações e teses desenvolvidas em território nacional (OLIVEIRA, 2019).

O presente artigo busca, portanto, responder a seguinte questão: por que analisar a Vida de São Pelágio à luz da hierocracia? Como dito, é necessário atentar para os indícios da presença de uma na outra durante o exame de tal texto. Por isso, o objetivo deste artigo é discorrer sobre os fatores que tornam pertinentes o emprego da hierocracia para a análise do relato de Pelágio.

O texto está estruturado de modo a colocar em destaque tais fatores. Contudo, antes de mergulhar nesses itens propriamente ditos, se faz imprescindível apresentar, de maneira breve, o que se entende por hierocracia. Assim, são colocadas em evidência as principais bases de tal corrente do pensamento medieval.

Uma vez apresentada a hierocracia, as atenções voltam-se para os fatores em si. Dentre eles, três destacam-se em especial: a transdisciplinaridade, derivada da noção de *ecclesia* e caracterizada pela confluência de vários saberes nos textos medievais; a composição da própria Vida de São Pelágio, com seus múltiplos assuntos – que ganham relevo quando se leva em conta que estão inseridos em uma compilação como a *Legenda aurea* –, e o contexto de produção, marcado pelas mais variadas tensões.

Por fim, Jacopo de Varazze é colocado em relevo. Utilizando essa figura como fio condutor, pontuamos como a transdisciplinaridade de seus escritos, bem como de sua própria formação, e sua inserção no contexto da península Itálica da segunda metade do século XIII – tanto por meio da ordem dominicana, quanto da Igreja Romana – moldam a composição da Vida de São Pelágio.

Hierocracia

Em linhas gerais, são chamados pela historiografia de hierocratas aqueles que buscam justificar, teoricamente, a primazia nas relações de poder do chamado poder espiritual sobre o temporal,⁵ enquanto as reflexões elaboradas e defendidas são

⁵ Cabe uma observação importante: entendemos que tanto o poder espiritual quanto o poder temporal constituem, no fim das contas, duas faces de uma mesma moeda. Deste modo, deve-se compreender a justificativa da primazia política do poder espiritual sobre o temporal como expressão da defesa da superioridade da instituição eclesiástica em relação às instituições seculares nos assuntos ligados ao Ocidente cristão.

designadas pelo termo hierocracia (SOUZA; BARBOSA, 1997). Essas reflexões ganham fôlego em paralelo ao processo de organização da instituição clerical, feito sob a liderança do Papado. Tal movimento, ainda segundo a historiografia, tem início no pontificado de Gregório VII, e culmina com o fortalecimento da figura papal, tanto no que concerne à hierarquia eclesiástica, quanto à jurisdição frente aos seculares.

Durante o século XIII, assim como em princípios do XIV, juristas e canonistas se destacam como os principais pensadores sobre a hierocracia, mas não apenas eles: monges, frades e outros integrantes da Igreja Romana também passam a se dedicar à reflexão sobre o tema. Segundo Barbosa (1992), são duas as principais bases de tais considerações: a alegoria dos dois gládios e as ideias do Pseudo-Dionísio Areopagita.

A alegoria dos dois gládios é uma tese desenvolvida pelo papa Gelásio em uma carta ao imperador bizantino Anastásio, em fins do século V. Nessa correspondência, cujo tom adotado remete a um pedido, o religioso defende a existência de dois poderes que governam o mundo terreno: a autoridade dos pontífices e o poder dos reis. Contudo, não se equivalem. O primeiro prevalece sobre o segundo, pois o peso maior está sobre os sacerdotes, que precisarão prestar contas – inclusive dos atos praticados pelas lideranças temporais – perante Deus (ROBINSON, 1996).

Essa tese será apropriada e reinterpretada a partir do século XII, com Bernardo de Claraval. No entanto, este monge ocupar-se-á com a questão da supremacia papal na condução da Igreja Romana (FERNANDES, 2007). É somente em princípios do século XIII, com o pontífice Inocêncio III, que a interpretação produzida pelo cisterciense será estendida para além do âmbito da instituição eclesiástica, passando a servir aos desígnios hierocratas (BARBOSA, 1992). Deste modo, a tese, que nasce como uma reivindicação de autonomia, transforma-se em legitimação de superioridade com esses pensadores (BAYONA AZNAR, 2009).

Um conjunto de ideias que também será apropriado em prol da hierocracia é aquele desenvolvido por Pseudo-Dionísio Areopagita.⁶ As reflexões expostas ao longo

⁶Pseudo-Dionísio foi um monge de identidade desconhecida que viveu entre 450 e 520 d.C. Familiarizado com as Sagradas Escrituras e com o neoplatonismo ensinado por Proclo em Atenas, se apresentou em

do *Corpus Dionisiacum*⁷ serão aproveitadas pelos hierocratas que veem, na concepção de hierarquia de Pseudo-Dionísio, um sistema sólido para a defesa da superioridade da autoridade papal sobre os agentes laicos.

Adaptando a teoria da unidade de Plotino,⁸ Pseudo-Dionísio concebe o mundo como um sistema centrado na figura de Jesus Cristo. Neste sentido, afirma que todas as coisas existentes no plano terreno se originam, subsistem e, por fim, a ele retornam. Esse sistema se organiza por meio de uma hierarquia – concedida pelo divino – de gradações que operam em termos de superioridade/inferioridade, e cuja finalidade consiste no retorno à unidade, isto é, ao divino. Em outras palavras, a salvação da alma só pode ser alcançada dentro de uma hierarquia constituída por seres situados em estágios superiores e inferiores (PSEUDO DIONÍSIO AREOPAGITA, 2002).

Essa concepção pressupõe uma noção de dependência entre os seres que será especialmente cara ao argumento hierocrático. Deste modo, a hierarquia é pensada segundo a visão de mundo do Pseudo-Dionísio, na qual Jesus Cristo é o princípio causador de todas as coisas. Ou seja, as relações estabelecidas no plano terreno são, em última instância, causadas pela própria divindade – dependem dela para existir. Cabe destacar que essa dependência assume sempre um caráter descendente. Em outros termos, no final das contas Jesus é o responsável por “causar” até mesmo aquilo que se encontra no estágio mais baixo da existência (PSEUDO DIONÍSIO AREOPAGITA, 2002). Os hierocratas, então, se apropriam dessa percepção para sustentar que o poder espiritual “causa” o poder temporal, uma vez que, argumentam, estão situados mais

seus escritos como sendo Dionísio Areopagita – o ateniense convertido por São Paulo no Areópago (MARTÍN, 2002; BRANDÃO, 2005).

⁷ O *Corpus Dionisiacum* é constituído por quatro tratados – Hierarquia celeste; Hierarquia eclesiástica; Nomes de Deus, e Teologia Mística – e dez cartas.

⁸ Para este filósofo pagão, a teoria da unidade consiste na posição central do Uno. Deste modo, toda a realidade sensível dele se origina, nele existe em diferentes gradações e, por fim, a ele retorna.

próximos à “causa primeira”, ou seja, Jesus.⁹ Com isso, de acordo com a interpretação hierocrata, estabelece-se uma relação de dependência entre os poderes.

É nesse sentido, a partir da visão de hierarquia do Pseudo-Dionísio, que a Igreja Romana se atribuirá o papel de supervisionar um sistema de ordenação universal no qual é a responsável pela mediação entre os homens e Deus. Neste quadro, a hierarquia eclesiástica ocupa um lugar superior no complexo sistema de mediações estabelecido a partir da divindade, e, por isso, encontra-se, no âmbito histórico, entre a hierarquia celestial e as hierarquias seculares. Por conta disso, no que tange à organização social, a mediação é concebida em termos de graduação (superioridade/inferioridade) e de dependência nas relações entre os poderes, que se expressa na ideia de primazia para o espiritual (BAYONA AZNAR, 2009).

A partir dessas considerações, pode-se sintetizar a hierarquia como uma corrente do pensamento medieval cuja prerrogativa máxima consiste na defesa da primazia/superioridade da Igreja Romana perante às demais instituições. Apresentada a hierarquia, passemos agora aos fatores que justificam o seu emprego na análise da Vida de São Pelágio.

Os fatores: a transdisciplinaridade no medievo

Em um primeiro momento, a transdisciplinaridade pode não parecer um elemento determinante para justificar uma análise à luz da perspectiva hierárquica. No entanto, ela serve para lembrar, sobretudo àqueles que resistem à ideia de as hagiografias serem capazes de apresentar informações que fujam à esfera do sagrado, que durante a Idade Média as fronteiras entre categorias como religioso, político, econômico, cultural, etc. encontram-se bastante diluídas ou são inexistentes. Mas o que isso quer dizer? Afinal, o que se entende por transdisciplinaridade no medievo?

⁹ Os hierarcas sustentam tal posição a partir de dois pontos principais: a defesa da superioridade da finalidade do poder espiritual – salvação das almas – com relação à do temporal, e o emprego de passagens das Sagradas Escrituras (SOUZA, 2008).

Para compreender o que esse fenômeno significa, é necessário antes ter claro que o discernimento dos múltiplos aspectos que constituem o medievo é atravessado por duas noções fundamentais: o *dominium* e a *ecclesia*. De acordo com Alain Guerreau (2001), a percepção das relações – todas elas – vigentes nesse período foi comprometida pelas ideias iluministas do século XVIII. Estas dividiram a apreensão do mundo em categorias dotadas de contornos nítidos – política, religião, economia, etc. – e, por isso, estranhas ao sistema medieval.

Das noções-pilares apontadas no último parágrafo, interessa-nos, sobretudo, a de *ecclesia*. Apontada como a “espinha dorsal da Europa Medieval”, essa acepção engloba todos os aspectos da sociedade. E vai além. Ela confere significado a cada um deles, uma vez que só possuem sentido devido à inserção no conjunto. Portanto, qualquer olhar parcial ou fragmentado sobre determinado fenômeno não apenas será incapaz de apreendê-lo em sua totalidade, como também proporcionará uma visão deformada do mesmo (GUERREAU, 2001). Cabe destacar, ainda, como a noção de *ecclesia* é retomada por Miatello (2014):

[...] as sociedades medievais, naquilo que tinham de mais evidentemente forte e coeso, experimentavam as relações interpessoais e institucionais sob a égide da *ecclesia*, isto é, uma organização social que abarcava todos os âmbitos da vida pública e privada, um modo de ser totalizante e englobante e, ao mesmo tempo, uma instituição simultaneamente política e religiosa, que não se restringia aos seus aspectos devocionais, doutrinais e litúrgicos, porque incluía as relações de poder entre os homens, as relações econômicas entre os homens e seus bens, as manifestações da cultura, as formas de saber e conhecimento (MIATELLO, 2014, p. 38).

É possível apresentar alguns casos que exemplificam o que vem sendo pontuado. Neste sentido, as heresias são um fenômeno pertinente. Elas se manifestam como um problema a um só tempo religioso, social e político – se olharmos pela perspectiva contemporânea. Isso acontece porque a sociedade medieval está assentada em elos espirituais que conferem a todos um lugar de pertencimento (GUERREAU, 2001). Assim, desvios advindos com os movimentos considerados heterodoxos configuram também um problema social, uma vez que abalam os pilares que sustentam aquela organização social. Por último, dentro da *ecclesia* político e religioso são duas faces de uma mesma

moeda – faces que incidem sobre o governo dos cristãos. Logo, ao ganhar espaço em determinada localidade a heresia conforma um problema político à autoridade lá estabelecida.

Outro exemplo: a questão da excomunhão. Ser excomungado significa estar excluído da cristandade, ou seja, ficar fora do conjunto dos cristãos.¹⁰ Com isso, aquele que sofre tal punição tem o acesso aos sacramentos impossibilitado – o que, na sociedade cristã, significa ser privado dos meios para a salvação e, consequentemente, condenado à danação eterna (BASCHET, 2006). Ressalte-se ainda que a excomunhão é uma medida cujo objetivo é afastar e neutralizar as ameaças – isto é, o que a Igreja Romana, como instituição pretensamente dominante, entende como ameaça (MITRE FERNÁNDEZ, 2013). Como é perceptível, assim como a heresia, tal prática é, simultaneamente, religiosa – inviabiliza o acesso aos sacramentos –; social – interfere no tecido social ao alijar um ou mais integrantes –, e política – revela-se como um instrumento contra aqueles que ameaçam a Igreja Romana.¹¹

A *ecclesia*, contudo, não deve ser confundida com o domínio total da Igreja Romana. Sua abrangência não implica, como observa Miatello (2014), que todos os cristãos paguem o dízimo, frequentem as missas dominicais, obedeçam aos padres ou reconheçam o bispo de Roma como sumo pontífice. Ou seja, mesmo sem um enquadramento institucional, a grande maioria da população compartilha da ideia de que os aspectos da vida cotidiana são interligados e sujeitos ao controle e intervenção divina.

A transdisciplinaridade revela-se então como uma das consequências dessa Idade Média marcada pelo hibridismo entre seus campos. Cabe então retomar a pergunta feita no começo deste tópico: afinal, o que se entende por transdisciplinaridade no medievo? Indo direto ao ponto, ela se manifesta, sobretudo, na produção letrada – independente do uso que dela for feito – como uma extensão da

¹⁰ Além disso, todos aqueles que interagirem com o excomungado também serão igualmente punidos (MITRE FERNÁNDEZ, 2013).

¹¹ Outros aspectos poderiam ser acrescentados, como economia ou cultura, por exemplo.

sociedade que a produz. O que isso quer dizer? Quer dizer que da mesma forma que um fenômeno pode ser simultaneamente religioso, social e político – como foi visto nos exemplos anteriores –, um texto deve ser percebido como uma expressão igualmente multifacetada, que é capaz de abranger vários saberes, como literatura clássica, exegese, filosofia, ciências naturais, tal como denominamos hoje, e aspectos da sociedade de uma só vez.

Isso fica claro, por exemplo, quando são observados os vários saberes/aspectos presentes nos escritos de Martinho de León e de García de Toledo, ambos redigidos na península Ibérica. Esses autores abordam distintos assuntos em suas obras. Assim, enquanto o primeiro discorre sobre a conversão dos judeus e outros temas caros aos intelectuais da corte do rei inglês Henrique II, o segundo abarca as Escrituras e diversos autores da Roma antiga (RUCQUOI, 1999). Soma-se a isso, ainda, os conhecimentos oriundos do mundo árabe – nos quais há também a participação de gregos e judeus –, que chegam ao ocidente por meio de traduções e comentários.¹² Portanto, os escritos medievais devem ser analisados à luz dessa verdadeira confluência de saberes que os constituem, pois no período não há a ideia de disciplinas ou campos do conhecimento individualizados por seus objetos e abordagens – que são constituídos, sobretudo, a partir do século XVIII.

Não importa à qual gênero um texto pertença. Crônicas, cartas, bulas papais, tratados, hagiografias, etc. Qualquer que seja a modalidade, ela sempre poderá abranger mais de um saber/conhecimento. Deste modo, a Vida de São Pelágio apresenta-se como um caso modelar. Múltiplos são os assuntos trabalhados. Temas como liturgia, milagres e trasladações coabitam com menções às heresias e costumes de povos não cristãos, bem como atravessa acontecimentos que teriam ocorrido em governos de reis e imperadores. Como se pode constatar, um texto inserido em uma obra hagiográfica pode apresentar questões que vão bem além do santo ou seu culto.

¹² Autores árabes foram traduzidos em grande quantidade para o latim, sobretudo as obras ditas científicas. Neste sentido, pode-se mencionar os textos de Química de Ibn Hayyan; os de Aritmética, Astronomia e Álgebra de Al-Khwarizmi; o *Canon* de Medicina de Avicena, etc. (DE BONI, 2010).

A hierocracia também está inserida em tal jogo. Embora tenha se cristalizado nos tratados produzidos na primeira metade do século XIV,¹³ ela também se faz presente em outros textos cujos objetivos não são, inicialmente, discorrer sobre as relações de poder vigentes. É preciso lembrar que a prerrogativa central dessa corrente incide na promoção da primazia da instituição eclesiástica perante às seculares nos assuntos ligados ao Ocidente cristão. Desta maneira, é possível percebê-la transitando nos mais distintos escritos, sobretudo naqueles confeccionados no meio eclesial, como os textos canônicos, as bulas e as hagiografias, por exemplo. Textos cujos escopos iniciais podem estar voltados para assuntos específicos, mas que, como vimos neste tópico, são permeados por vários outros.

A hagiografia, a Legenda aurea e a composição da Vida de São Pelágio

A hagiografia consiste em um dos principais gêneros textuais lidos/ouvidos no medievo. No meio eclesial, seu emprego ocorre durante os ofícios, nos refeitórios ou em outros momentos do cotidiano. Essa popularidade se deve, em parte, às suas várias modalidades, como os Calendários, os Martirológios ou as Vidas de santo, por exemplo. De acordo com Baños Vallejo (2003), o principal critério para se definir algo como sendo uma hagiografia reside na finalidade do documento. Em outras palavras, os objetivos – ou o “para quê” – é que servem como base para uma definição.

Adotamos, portanto, uma concepção bastante ampla para hagiografia: trata-se de qualquer documento cuja temática central seja o santo e/ou seus cultos. Importante ressaltar que tal classificação não restringe os assuntos tratados nessas obras somente àqueles próprios à santidade. Tendo em vista a transdisciplinaridade vigente no medievo, uma gama considerável de temas pode se fazer presente. O que se enfatiza aqui é o fato de a obra não poder, sejam quais forem os pontos tratados, prescindir da figura do venerável ou de seu culto.

¹³ Podemos lembrar os títulos mencionados no começo deste artigo: o *Estado e Pranto da Igreja*, do frade franciscano Álvaro Pais (1270-1349/52); o *De regimine Christiano*, do agostiniano Jacopo de Viterbo (1255-1308), e o *Sobre o Poder Eclesiástico*, do também agostiniano Egídio Romano (1247-1316).

Uma modalidade hagiográfica que desperta considerável interesse na população em geral e não apenas entre os religiosos é a Vida de santo. As Vidas de santos são narrativas registradas por escrito contendo informações sobre a vida, morte e também o pós-morte do santo. No que concerne à vida, não são assinalados dados referentes a todo o período em que viveram, ou seja, não se trata de discorrer sobre a biografia do santo desde o seu nascimento, mas apenas destacar como são predestinados e os momentos em que a presença divina se manifesta. Já no momento posterior à morte, o relato busca asseverar a existência da devoção de fiéis. Neste sentido, destaca, principalmente, os milagres que se realizam no pós-morte. Destarte, é algo bastante comum às Vidas enfatizar os já incipientes cultos àquele venerável (VELÁZQUEZ, 2005).

Sobre os protagonistas dos relatos, é importante frisar que são personagens idealizadas, ou seja, construídas pelos hagiógrafos.¹⁴ Esta criação, no entanto, não deve ser tomada como fruto de uma atividade livre do redator. Embora haja casos cujos esforços para moldar os santos seja perceptível,¹⁵ em geral aquele que narra compartilha um sistema de valores morais e religiosos com a comunidade na qual está inserido (VELÁZQUEZ, 2005). Deste modo, os santos personificam os ideais da comunidade a que pertencem, uma vez que suas imagens são forjadas, em parte, pelo corpo social (BAÑOS VALLEJO, 2003).

A *Legenda aurea* é uma compilação de Vidas de santo e festividades cristãs organizada pelo frade dominicano Jacopo de Varazze na segunda metade do século XIII. Constituída por 175 capítulos,¹⁶ cuja maioria é dedicada às *Vitae* – 153 legendas –, o legendário contempla desde mártires – principal tipologia escolhida pelo mendicante – até papas.¹⁷ Redigido em latim e em prosa, o legendário pertence à modalidade chamada *legenda noua*, que conta com a versão abreviada dos manuscritos originais

¹⁴ Entendemos por hagiógrafo aquele que é responsável por redigir a hagiografia.

¹⁵ Velázquez (2005) aponta que o trabalho do hagiógrafo pode funcionar como uma “obra propagandística” a serviço de diversos interesses.

¹⁶ Tendo como base a versão traduzida para o português, e publicada no Brasil em 2003 (JACOPO DE VARAZZE, 2003).

¹⁷ Também pode-se destacar a presença de apóstolos, bispos, eremitas, monges e reclusos, dentre outros.

reunidos em um conjunto homogêneo precedido por um prólogo.¹⁸ Vale ressaltar, ainda, que a sequência dos relatos no compêndio segue o calendário dominicano, que teria sido estabelecido pouco antes da sua redação (FORTES, 2003).

A obra é responsável por obter uma repercussão única no gênero hagiográfico. A relevância é tamanha que “se impôs completamente na produção livresca contemporânea em relação aos legendários precedentes [...] e, de fato, tornou marginal e quase supérflua a composição de novos legendários hagiográficos [...]” (MAGGIONI, 2017, p. 107). A quantidade de manuscritos – sejam cópias, sejam traduções – sobreviventes até os dias atuais corrobora a sua importância nos períodos subsequentes à produção.¹⁹ É importante frisar, sobre as traduções do latim para as línguas vernáculas, que algumas delas são realizadas ainda no século XIII. Neste sentido, Franco Júnior (2003) destaca as versões em catalão, no último quarto do século, e em alemão, em 1282.

As intervenções realizadas no momento de resumir os textos originais também merecem atenção. Tais ações buscam torná-los mais alegóricos,²⁰ uma vez que, “a procura pelo sentido oculto ou no texto ou na aparência, ocupa lugar considerável no pensamento e na arte literária da Idade Média” (ZINK, 2006, p. 89). Dizer uma coisa que, no fundo, signifique outra contribui para a compreensão das escolhas realizadas por Jacopo de Varazze no decorrer do legendário. Uma dessas refere-se à descaracterização histórica e geográfica presente na maioria das legendas (MAGGIONI, 2017). Neste sentido, o frade pode falar de assuntos que lhe são contemporâneos de maneira sutil, disfarçada, pois o “sentido é pensado não como imanente ao texto, mas como glosa que se revela por trás dele” (ZINK, 2006, p. 90).

¹⁸ A modalidade de legendário conhecida como *legenda noua* se caracteriza pelo caráter autoral atribuído ao responsável não apenas por reunir os textos, mas também por intervir e, se for preciso, reescrever o texto a ser inserido na compilação de modo a conformá-lo em um todo homogêneo (VELÁZQUEZ, 2005; ALMEIDA, 2014).

¹⁹ Hilário Franco Júnior (2003) e Jacques Le Goff (2014) apontam a existência de mais de mil manuscritos.

²⁰ Por alegoria, entende-se o procedimento no qual uma sentença pode transmitir mais de um sentido, isto é, para além daquele esperado em a sua observação literal.

O que se quer destacar com isso é que a *Legenda aurea* deve ser compreendida como um conjunto de textos que “narra tanto sobre o tempo que conta como sobre o tempo em que se conta” (TEIXEIRA, 2015, p. 61). Neste sentido, é factível concordar com Teixeira (2015) quando afirma que tanto a narrativa pode ser percebida como uma maneira de registrar a história na Idade Média, quanto transmitir uma mensagem.²¹ Porém, faz-se necessário destoar parcialmente do autor no que tange ao teor dessa mensagem. Isso porque entendemos que ela vai além do desejo de que a história contada não seja esquecida ou ignorada.²²

Em nossa concepção, assimilamos as histórias narradas por meio das legendas como um constante relato sobre a derrota daqueles considerados os principais inimigos da Igreja Romana.²³ Esse relato se manifesta, na maioria das vezes, no momento em que o santo suplanta tal inimigo por meio da fé. É essa a mensagem que a *Legenda aurea* transmite aos seus leitores e ouvintes: os adversários do poder espiritual serão sempre submetidos, derrotados no final. Uma legenda, contudo, escapa a essa regra de apresentação. Trata-se da Vida de São Pelágio. Nela, embora os inimigos sejam mais uma vez superados, a maneira como isso acontece é bastante singular. Ao longo dessa narrativa a superação dos adversários não se dá pelo triunfo do santo, mas sim pela caracterização e pelas associações estabelecidas, que funcionam em prol do descrédito daquelas figuras.

Relato que encerra a que teria sido a primeira versão da *Legenda aurea*,²⁴ esse texto se destaca dos demais por sua composição. Se, em todas as outras legendas o

²¹ De acordo com Teixeira, a perspectiva hagiográfica de Jacopo de Varazze pode ser compreendida como a “inserção no tempo dos homens de um conjunto de vidas de santos com o objetivo de passar uma mensagem” (TEIXEIRA, 2015, p. 61).

²² Importante destacar aqui que destoar não significa discordar. A *Legenda aurea* é redigida em um contexto de valorização da produção escrita nas comunas da península Itálica (GILLI, 2011). Portanto, o mero registro da história por escrito é bastante pertinente. O que enfatizamos aqui, e assim destoando de Teixeira, é a presença de uma *intencionalidade* específica por trás dos relatos.

²³ Tal compreensão tem por base as considerações de Stefano Mula (2003) sobre a Vida de São Pelágio no legendário. Entendemos que tais observações se estendem pelas outras legendas.

²⁴ A questão das versões da *Legenda aurea* está diretamente relacionada à discussão acerca de quando ela teria sido produzida. Neste sentido, há um rico debate historiográfico sobre a datação do legendário. Diversos autores propõem diferentes datas para a sua elaboração. No entanto, parece haver um consenso de que pelo menos a primeira versão da obra foi produzida na década de 1260 (FORTES, 2003;

santo e/ou seu culto constituem as temáticas centrais, na Vida de São Pelágio isso não se constata. O que se observa em seu conteúdo é uma gama de assuntos que envolvem distintos povos, instituições seculares e personagens.²⁵ Como mencionado na introdução, Pelágio ou seu culto – que deveriam ser a figura central da história – são completamente desconsiderados após as primeiras linhas. Percebe-se apenas que se trata de um papa. Neste sentido, a sua presença configura-se tão somente em um marco cronológico que serve de introdução à narrativa, uma vez que a chegada dos Lombardos à península Itálica ocorre durante o seu pontificado.

Um olhar mais atento sobre esse texto permite apreender o empenho envidado por Jacopo de Varazze na sua redação. Por isso, é válido deter-nos um pouco em alguns pontos relacionados a essa legenda. O primeiro deles constata-se na abrangência cronológica do relato, que se estende do século V até metade do XIII. Aqui, a descaracterização histórica – e geográfica – que se faz presente em tantas outras legendas não tem vez. Os acontecimentos, quando não são explicitamente demarcados pela expressão “ano do Senhor” – fato recorrente, uma vez que encontramos mais de vinte dessas referências ao longo do texto –, são constantemente identificáveis a partir dos pontificados ou governos de reis e imperadores.

O segundo ponto a se ressaltar encontra-se nas fontes suscitadas pelo frade. Dentre elas, grande parte é aludida de forma anônima. Assim, mais de dez referências são indicadas por meio de expressões como “se lê em uma crônica”, “em outro texto” ou “conta uma crônica”, por exemplo. Já entre aquelas identificadas pelo dominicano, observa-se uma rica variedade. Há menções a diversos textos conhecidos no período medieval, como: o Antigo e o Novo Testamentos; as *Confissões*, de Santo Agostinho; o *Diálogos*, de Gregório Magno; a *Hierarquia Celeste*, do Pseudo-Dionísio Areopagita; dentre outras obras.

VELÁZQUEZ, 2005; ALMEIDA, 2014; CARDINI, 1997; ROCHA, 2011). Alguns autores, como a própria Néri Almeida (2014), mas também Jacques Le Goff (2014), defendem que a obra teve mais de uma redação, sendo objeto das atenções de Jacopo de Varazze praticamente até o fim de sua vida.

²⁵ Os assuntos são, na ordem em que são registrados no legendário: História dos Lombardos, Maomé, continuação da História dos Lombardos e Francos, Beda e os imperadores do que viria a ser conhecido como Sacro Império Romano.

O terceiro versa sobre as personagens mencionadas em algum momento do relato. Neste sentido, nota-se a presença de santos e santas, monges, bispos, pontífices, mas também reis e rainhas, imperadores e imperatrizes, bem como alguns nobres. Figuras relativamente distantes da cristandade também têm sua vez. Deste modo, Maomé ganha algumas páginas, assim como o guerreiro cartaginês Aníbal também é lembrado. Trata-se de um conjunto robusto de atores e atrizes: por volta de cento e cinquenta personagens, entre aquelas nomeadas – maioria absoluta – e as genericamente apontadas – “um conde” ou “um monge”, por exemplo.

O quarto aspecto que se sobressai são as referências geográficas. Estas se fazem presentes mais que quaisquer outros elementos.²⁶ Seja nomeada ou mencionada de maneira indireta, verifica-se um vasto território abordado. Entre Inglaterra e Jerusalém ou da Espanha à Pérsia, percorre-se tanto regiões mais conhecidas pelo Ocidente cristão, como a península Itálica, a Germânia e a França, quanto outras nem tanto, como Palestina, Hungria e Armênia. Cabe destacar que o primeiro grupo é mais visitado. Jacopo de Varazze indica várias cidades italianas, alemãs e francesas²⁷ no decorrer de sua narrativa. Dentre estas, as referências às comunas italianas merecem destaque, com mais de uma dezena de lugares identificados.

A partir dessa breve apresentação, por um lado, nos vemos mais uma vez impelidos a questionar o porquê de um texto com essas características, localizado em meio a narrativas sobre santos e seus cultos – e cujo nome remete a um desses relatos – permanecer tão pouco estudado. Enquanto, por outro, reforçamos o entendimento de que a hierocracia apresenta-se como uma chave interpretativa para a análise de tal texto, uma vez que a presença maciça de agentes seculares – com caracterizações, atribuições e correlações muitas vezes desfavoráveis – são a tônica desse texto que se propõe hagiográfico.

²⁶ Isto é, observados de maneira isolada: há mais referências a lugares (60 menções) do que a reis (19), imperadores (25), papas (28), santos (23), etc.

²⁷ De acordo com as terminologias atuais dessas regiões.

O contexto de produção: a península Itálica na segunda metade do século XIII

Produzida em Gênova, na década de 1260 – e sucessivamente revisitada por Jacopo de Varazze até fins do século XIII²⁸ –, a *Legenda aurea* vê sua redação se dar em meio a inúmeros conflitos e disputas que abalam o norte da península Itálica, sobretudo a região da Lombardia. Neste sentido, pode-se apontar um elemento central para entender, pelo menos em parte, o contexto peninsular desse período. Trata-se das complexas relações de poder que perpassam as cidades italianas, com destaque para aquelas que envolvem os conflitos entre Império e Papado.

Longe de ambicionar destrinchar todos os pormenores de uma conjuntura essencialmente conturbada, o objetivo aqui é realçar alguns dos pontos mais diretamente relacionados com a compilação hagiográfica. Desta maneira, enfatizamos o papel desempenhado por guelfos e gibelinos – passando pelas tensões internas e externas que atravessam as comunas –, e as campanhas militares realizadas em território peninsular no período em questão.

De início, portanto, é preciso pontuar que as relações de poder entre Império e Papado se traduzem, nas cidades italianas, em disputas entre facções já estabelecidas a nível local. Os gibelinos, ou seja, adeptos do Império, e os guelfos, aliados da Igreja Romana (CANTOR, 1999), são partidos constituídos pelas autoridades locais que disputam o controle no interior de cada cidade.

O equilíbrio de forças entre tais agrupamentos faz com que a posição “oficial” de cada urbe seja estabelecida de maneira bastante precária – dificilmente uma facção consegue se impor em definitivo sobre a outra (BAYONA AZNAR, 2009). Isso permite que, em determinado momento, uma comuna se apresente como gibelina, enquanto, em outro, se faça guelfa. E vice-versa. Consequentemente, gera-se um quadro no qual o apoio advindo da entidade secular ou da autoridade eclesiástica pode exercer significativa influência para a posição “final” de cada cidade.

²⁸ Ver nota 24.

É importante reforçar que guelfos e gibelinos existem por si só, isto é, independentemente do Papado e do Império. Essas entidades servem, em grande parte, apenas como canalizadoras de conflitos e apreensões já existentes entre as forças atuantes naquelas cidades. Nas palavras de Bayona Aznar (2009):

Os dois partidos tinham vida própria, independente da direção papal ou imperial, e sua identidade partidária tinha suficiente consistência na realidade concreta de cada cidade e território, à margem da justificativa ideológica do poder universal a que supostamente serviam, mas com o qual na prática afloravam não poucas divergências. A complexidade das lutas pelo poder da cidade obedecia também a fatores intrínsecos à vida econômica e social, e todos os conflitos e paixões, seja qual for sua origem, se expressavam por meio da oposição dos dois partidos, o da Igreja e o do Império²⁹ (BAYONA AZNAR, 2009, p. 119, tradução nossa).

As tensões são inerentes às comunas lombardas e extrapolam as querelas entre Império e Igreja Romana. É somente na segunda metade do século XIII que as oscilações citadinas entre uma causa e outra se reduzem ao ponto de se considerar que determinadas cidades “pertencem” de maneira sólida a um dos lados (BAYONA AZNAR, 2009). Isso não quer dizer que as tensões internas estejam extintas, mas apenas que um dos partidos conseguiu se sobrepor nas relações de poder contra seu rival.

Essas apreensões se fazem perceber seja na disposição interna das forças atuantes, seja na relação com as cidades vizinhas ou outros agentes externos. No plano interno, verifica-se o sempre inquietante convívio intramuros de *militia* e *popolo*. As diferentes fases do governo citadino – consulado, podestade e senhorio –, que se sucedem entre os séculos XII e XIV (com exceções), apontam para um esforço em regulamentar conflitos cada vez mais latentes.³⁰

²⁹ No original: “Los dos partidos tenían vida propia, independiente de la dirección papal o imperial, y su identidad partidista tenía suficiente consistencia en la realidad concreta de cada ciudad y territorio, al margen de la justificación ideológica del poder universal al que supuestamente servían, pero con el que en la práctica afloraban no pocas divergencias. La complejidad de las luchas por el poder de la ciudad obedecía también a factores intrínsecos de la vida económica y social, y todos los conflictos y pasiones, fuera cual fuera su origen, se expresaban por medio de la oposición de los dos partidos, el de la Iglesia y el del Imperio”.

³⁰ Corroboramos Patrick Gilli quando afirma que a “cidade italiana se configura, assim, como a expressão de um pluralismo organizacional muito fluido e a comuna, como uma tentativa de hierarquização desses

No plano externo, por sua vez, as comunas caracterizam-se ora por interações beligerantes, ora por alianças. Assim, por exemplo, Cremona e Milão adentram o século XII em atritos (MIATELLO, 2014). Enquanto em outros momentos observa-se a união citadina – não de todas – contra inimigos comuns. É o caso da Liga Lombarda, que sob a liderança de Milão, na década de 1170, faz frente às pretensões do imperador Frederico Barba-Ruiva sobre a península.³¹

Cabe apontar, com relação a esse imperador, que ele inaugura, na segunda metade do século XII, um período de instabilidade na Lombardia que se estenderá até meados do século XIV.³² Na primeira metade do século XIII, o imperador Frederico II – neto de Barba-Ruiva – dará novo gás às tensões ao reafirmar o domínio imperial sobre as comunas do *Regnum Italicum* por meio da Dieta Geral de Piacenza (SKINNER, 1999). É, contudo, o contexto a partir da morte desse imperador que interessa em especial.

À morte de Frederico II, em 1250, segue-se um interregno – período no qual o trono imperial fica vago – que perdura até 1273, quando a dinastia Habsburgo é entronizada (CANTOR, 1999). Esse intervalo temporal será marcado, em grande parte, pelos confrontos envolvendo os descendentes do imperador: Conrado IV, Manfredo e Conradino. Estes vão, sucessivamente, tentar restaurar a dinastia Staufen no trono imperial, tendo como principal força opositora a Igreja Romana. E essa disputa terá a península Itálica como um de seus tabuleiros principais.

Desde o governo de Henrique VI (1190-1197), filho de Barba-Ruiva, a influência exercida pelos Staufen emana a partir de dois territórios: a Germânia, de onde a dinastia

organismos populares e nobiliárquicos em equilíbrio precário, sempre inclinados à violência" (GILLI, 2011, p. 130).

³¹ Importante ressaltar aqui que a Liga Lombarda coloca em relevo uma questão bastante cara às comunas: a defesa da "liberdade". Mesmo em meio aos sucessivos conflitos, as urbes entendem a necessidade de resguardar sua garantia. Cabe, então, um esclarecimento sobre o que se entende naquele contexto por "liberdade". Assim, Skinner (1999) apresenta duas acepções que se complementam: independência política – ou seja, a não subordinação das cidades a nenhuma outra instância –, e autogoverno – uma vez que são independentes, as comunas são livres para escolher a forma de governo que melhor lhes convenha.

³² Essa instabilidade consiste na busca, pelo Império, da restauração da autoridade sobre as cidades. Estas são vistas, desde o imperador Oto I, como províncias submetidas ao Sacro Império Romano – embora, na prática, as cidades não se comportem como tais.

é oriunda, e a Sicília, que é incorporada ao Império mediante o matrimônio do monarca com Constância de Hauteville, filha do rei Rogério II. Frederico II é fruto dessa relação. Esse casamento, além de conferir o reino da Sicília a Henrique VI, proporciona o desenhar de uma nova geopolítica peninsular (GILLI, 2011). Esta se configura em um cerco aos Estados pontifícias, como são conhecidos os territórios que se encontram sob a influência do papado – inclusive diversas cidades que estão distribuídas, em sua maior parte, pela região central da península.³³

A partir de então, o reino da Sicília irá se configurar em um importante centro difusor das tensões entre as forças que desejam restaurar a dinastia no trono imperial e a instituição eclesiástica. O primeiro dos descendentes de Frederico II a despontar em tal cenário é Conrado IV. Sua situação perante os nobres germânicos mostra-se desfavorável a tal ponto de o inviabilizar como governante daquela região. Como Frederico II se ausentara daquele espaço desde 1237, os príncipes alemães reuniram força suficiente para assumir o controle do território. Assim, resta a Conrado IV se contentar com o governo *de fato* do reino siciliano, além dos aliados espalhados pela península. Sua morte, em 1254, apenas quatro anos após assumir o comando da dinastia, abre caminho para que seu irmão bastardo, Manfredo, assuma o controle (ONCKEN, 1934).

Consolidada sua posição na Sicília, onde é coroado rei em 1258 (CANTOR, 1999), Manfredo volta suas atenções – e ações – para as cidades italianas do norte da península. Dada a importância da Lombardia nas relações de poder vigentes, sua conquista é vista como a chave para restaurar os Staufen no trono imperial. Manfredo realiza a sua campanha na virada da década de 1250 para a de 1260. Nesse momento, o partido gibelino se encontra fortalecido. A vitória sobre os guelfos na batalha de *Montaperdí*, em 1260, resulta em um predomínio dos adeptos da causa imperial, alterando a disposição de forças em favor de Manfredo (ONCKEN, 1934).

³³ Os Estados papais têm suas origens durante o pontificado de Estevão II, no século VIII. A chamada “Doação de Pepino” é o reconhecimento formal da existência do Patrimônio de São Pedro – território central da Itália. Esse documento surge após o apoio conferido por Pepino, o Breve, à curia romana contra os lombardos (CANTOR, 1999).

A resposta da autoridade eclesiástica a esses avanços virá com o papa Urbano IV, que inicia o seu pontificado em 1261. A principal medida adotada por esse papa está em uma aliança estabelecida com a monarquia francesa. Em troca do apoio de Carlos de Anjou, irmão do rei Luís IV, para combater as forças gibelinas, o bispo de Roma lhe concederia o reino da Sicília à título de feudo do Patrimônio de São Pedro. Clemente IV, que sucede a Urbano IV como papa, em 1264, mantém essa aliança. Assim, Carlos de Anjou chega à Roma em 1265.

Um ano depois, em 1266, as tropas gibelinas e francesas/guelfas se enfrentam próximo à região de Benevento. Manfredo morre nessa batalha, abrindo caminho para as pretensões de Anjou sobre a península Itálica. Seu governo, no entanto, renova o empenho da oposição dos gibelinos – principais derrotados no confronto que marca a queda de Manfredo. As cidades ainda controladas por esse grupo na Lombardia e na Toscana iniciam então um movimento para fazer frente ao novo rei da Sicília. E as esperanças passam a se concentrar em Conrado, filho de Conrado IV (e sobrinho de Manfredo) e último herdeiro da dinastia Staufen (ONCKEN, 1934).

A campanha de Conrado em solo italiano, contudo, é bastante curta. Após chegar à cidade de Verona, em 1267, o Staufen consegue reunir apoio suficiente para se consolidar como opção ao então monarca da Sicília. Depois de um início favorável, com um rápido avanço pela península, Conrado é derrotado em Tagliacozzo, sendo posteriormente capturado e executado por Carlos de Anjou, em 1268 (ONCKEN, 1934).

É também durante a segunda metade do século XIII que as relações entre comunas e Igreja Romana se deterioram. Tendo seu epicentro na Lombardia, o período é perpassado por sublevações citadinas contra as instâncias eclesiásticas. Pádua, em 1266, se envolve em uma “disputa com as igrejas locais, a propósito da recusa destas a pagar impostos” (SKINNER, 1999, p. 37). E a situação se acirra no último quarto do século: Forli entra em conflito em 1278, Orvieto em 1281, Bolonha em 1284, Florença em 1285, Pisa em 1296, “e ainda uma nova série de revoltas afetando toda a província, por toda a década de 1290” (SKINNER, 1999, p. 37).

Jacopo de Varazze: o elo entre transdisciplinaridade, composição e contexto

Para entender as escolhas feitas por Jacopo de Varazze no que tange à composição da Vida de São Pelágio é necessário ter clareza quanto a duas características dessa personagem: sua relação com a transdisciplinaridade, ou seja, como ela se faz presente em seus escritos, e sua inserção no referido contexto, com suas consequências.

A transdisciplinaridade é uma constante na trajetória de Jacopo. Ela pode ser observada tanto nos indícios acerca da formação educacional, quanto na produção escrita do genovês.

A respeito de sua formação, não se sabe qual teria sido o itinerário de estudos seguido. Teologia é uma dedução lógica para alguém inserido em uma ordem mendicante. No entanto, a historiografia aponta para uma formação completa na Universidade de Bolonha (FORTES, 2003). Isso significa dizer que a instrução remonta a um dos principais centros universitários do Ocidente, no qual a disciplina soberana é o direito (FALCI, 2008). Tendo em vista os contextos intra e intercidadino das comunas italianas no século XIII, com o decorrente exercício imperativo do direito (GILLI, 2011), é uma hipótese válida supor que a formação do frade tenha sido em tal disciplina.³⁴

Por sua vez, a produção escrita indica um domínio sobre diversos saberes, que se fazem presentes nos textos redigidos ao longo da segunda metade do século XIII. Dentre eles, podemos elencar sermões, Paixões, Vidas de santo, tratados de milagres, histórias de relíquias, crônicas, e, claro, sua obra maior, a *Legenda aurea* (LE GOFF, 2013).

A confluência de saberes aparece na própria Vida de São Pelágio. Aqui, vários textos são utilizados: de crônicas a tratados filosóficos, passando por hinos, peças e antífonas, dentre outros. Não à toa o texto versa sobre os mais variados assuntos. A menção à obra do Pseudo-Dionísio Areopagita suscita, por exemplo, a lembrança de um sistema bastante compatível com a noção de *ecclesia*. O alinhamento com tal noção se

³⁴ Como veremos mais adiante, chega a ser impensável o exercício dos cargos que ocupa – tanto na ordem, quanto na Igreja Romana –, no recorte espaço-temporal em que se situa, sem um conhecimento aprofundado do direito.

verifica também no espaço dedicado às “ameaças” dos movimentos heterodoxos, como o catarismo, o nestorianismo e o arianismo.

A atenção dispensada a salmos e cantos, com o acréscimo de hinos como o *Gloria in excelsis*, bem como as peças *Rex omnipotens*, *Sancti spiritus adsit nobis gratia*, *Ave Maria*, *Salve Regina*, dentre outras, sugerem uma preocupação com o rito litúrgico. Do mesmo modo, o cuidado de registrar os costumes dos muçulmanos durante a passagem dedicada a Maomé infere a apreensão do “outro”. Cabe destacar que durante um período considerável o conhecimento ocidental sobre o mundo islâmico tem como base o relato de Jacopo contido na Vida de São Pelágio (MULA, 2003).

Por essas razões, a transdisciplinaridade é uma constante na trajetória de Jacopo de Varazze. Ela se faz presente na sua formação, que indica o contato com saberes diversos – teologia e direito, por exemplo. Ela se faz presente nos textos lidos e utilizados pelo frade, que o permitem abordar vários temas – casos da *Confissões* (Agostinho), da *Etimologia* (Isidoro de Sevilha), do *Livro das Sentenças* (Pedro Lombardo), etc. E ela se faz presente, principalmente, na própria produção escrita do genovês, na qual chega a discorrer sobre inúmeros assuntos em uma mesma obra – caso da Vida de São Pelágio, como vimos.

A inserção do frade no contexto da península Itálica da segunda metade do século XIII se dá por meio do papel que desempenha não apenas na ordem dominicana, mas também na Igreja Romana. Neste sentido, Jacopo galga importantes funções. Junto aos irmãos pregadores é inicialmente eleito prior conventual de Gênova, em 1258 – mesmo período em que Manfredo inicia sua campanha na península Itálica.

A Vida de São Pelágio está presente na primeira versão da *Legenda aurea*, logo, sua produção data da década de 1260, período marcado pelos embates entre os Staufen e a Igreja Romana. Como apontado, alguns acontecimentos de grandes proporções têm vez nesse momento. É o caso da batalha de *Montaperdí*, que ocorre no ano de 1260 e resulta em uma primazia gibelina. Esse confronto tem grande repercussão tanto no presente, quanto no futuro, afinal, será lembrado pelo florentino Dante Alighieri em sua *Comédia*, mais de cinquenta anos após o incidente. Jacopo não só está ciente, como lida

com as consequências do fortalecimento daquele partido – sua posição na ordem, bem como a que virá a ocupar, coloca-o a par de grande parte do que ocorre na região.

Em 1267, Jacopo será eleito prior provincial da Lombardia. Nesse momento, a península vivencia a queda do último Staufen e o desgaste das comunas com o Papado. Somente alguém preparado e ciente das nuances dessa conjuntura seria escolhido para tal função. E somente alguém suficientemente competente seria reconduzido ao cargo sucessivas vezes: serão dezessete anos na posição, sendo onze deles ininterruptos. Deste modo, mantém-se como prior provincial de 1267 a 1277, e é reconduzido ao cargo entre 1281 e 1286 (ALMEIDA, 2014). Teria assumido, ainda, interinamente, o comando da ordem ao atuar como mestre geral entre os anos de 1283 e 1285 (LE GOFF, 2014; SILVA, 2018).

Já no que tange à hierarquia eclesiástica, Jacopo ascende ao arcebispado beneficiando-se de seu prestígio junto aos genoveses. Esse prestígio é impulsionado pela conquista da suspensão do interdito³⁵ que pesa sobre Gênova, em 1288. No começo da década seguinte, é eleito³⁶ arcebispo de Gênova, função que ocupará entre 1292 e 1298.

O período em que permanece à frente do arcebispado é marcado pelo acirramento dos já recorrentes conflitos entre guelfos e gibelinos, mas também entre as comunas italianas e a Igreja Romana. Nesse contexto, Jacopo atua como importante mediador. Assim, entre 1292 e 1294, exerce um importante papel no estabelecimento da paz entre duas famílias genovenses rivais: os Macheratti, simpatizantes do Sacro

³⁵ Os cidadãos sofreram essa punição por terem comercializado com sicilianos durante a chamada guerra das Vésperas. Nesse período, a Sicília é um importante reduto pró-imperador, tendo sido o foco das dissensões quando os herdeiros de Frederico II ainda tentavam restaurar a dinastia no trono imperial.

³⁶ De acordo com Carolina Fortes: “Os genoveses não se contentaram com o arcebispo escolhido pelo papa, e reivindicaram que essa escolha fosse feita de acordo com o seu próprio costume, ou seja, segundo o cânones de São Lourenço, concedido à cidade pelo papa Gregório: um genovês deveria ser eleito. Em 1291, uma embaixada é enviada ao papa para que fossem discutidas várias questões, entre elas uma nova eleição para o arcebispado. O papa concede à embaixada que se escolha um dos candidatos apresentados em 1288. Tiago [Jacopo] é escolhido por unanimidade” (FORTES, 2003, p. 74).

Império Romano (gibelinos), e os Pampini, favoráveis à autoridade eclesiástica (guelfos)³⁷ (ALMEIDA, 2014).

Sua participação se mostra ativa também nos assuntos internos à hierarquia eclesiástica. Deste modo, em 1293, promove a reconciliação entre o clero da catedral de São Lourenço e o mosteiro de São Ciro (ALMEIDA, 2014). Em 1295, porém, “se dá um grande retrocesso da pacificação urbana à qual se empenhara desde 1292” (ALMEIDA, 2014, p. 102), que resulta no incêndio da catedral de São Lourenço. Aqui, Jacopo obtém os recursos necessários à reconstrução junto ao papado (LE GOFF, 2013).

Jacopo de Varazze morre em 1298 e é enterrado na igreja de San Domenico, em Varazze. No fim do século XVIII, seus restos mortais são trasladados para outra igreja dominicana, a Santa Maria di Castello. A figura de Jacopo não é esquecida, como atesta a sua beatificação pelo papa Pio VII, em 1816 – mais de quinhentos anos após sua morte.

Um olhar mais atento à composição do relato sobre Pelágio permite identificar dois pontos centrais de afinidade entre conteúdo e contexto de produção (década de 1260): a questão geográfica e as narrativas sobre os imperadores do Sacro Império.

O primeiro ponto versa sobre a razão de identificar distintas localidades no decorrer do texto. São, no total, cerca de sessenta lugares mencionados por Jacopo. Essa identificação recorrente dos espaços não deve ser vista de maneira desinteressada. Por um lado, o texto está inserido em uma compilação hagiográfica da modalidade *legenda noua*, que se caracteriza por apresentar um conjunto homogêneo em seu interior, precedido por um prólogo. Isso significa dizer que se espera dos textos incluídos uma uniformidade. O relato de Pelágio não procede assim. Enquanto nas demais *Vitae* inseridas na *Legenda aurea* verifica-se o respeito à descaracterização espacial – com exceção da Vida de Pedro Mártir –, no capítulo em questão observa-se uma atenção especial pela identificação dos lugares.

Por outro, ao intitular a narrativa como Vida de São Pelágio, o autor busca enquadrá-la como uma Vida de santo. Estas possuem como uma de suas características

³⁷ Le Goff considera a conquista da paz entre essas duas famílias como a consolidação da paz civil (LE GOFF, 2014).

a não identificação geográfica exata de onde se passam os acontecimentos narrados – o que é seguido em grande parte das *Vitae* do legendário. Isso acontece porque, ao não mencionar o lugar, o texto passa a ser “adequado” às mais distintas regiões. Não é o que acontece na Vida de São Pelágio. Aqui, diferentes recortes espaciais são indicados. Entretanto, o ponto que mais chama a atenção decorre de quais localidades são privilegiadas pelo autor. Neste sentido, as cidades da península Itálica – com especial destaque para as situadas na Lombardia – e alemãs ocupam quase a metade das referências. São justamente os territórios que se encontram diretamente envolvidos na disputa entre os descendentes da dinastia e o Papado.

O segundo ponto encontra-se no registro de narrativas referentes a vinte e cinco imperadores ao longo da legenda. Isso sempre em detrimento ao santo, não custa lembrar. Como vimos, durante a década de 1260 o trono imperial está vago – só será ocupado em 1273, com os Habsburgo. A escolha por incluir os líderes do Sacro Império Romano no texto, em um momento em que não há nenhum no trono não se deve ao acaso. É necessário estar ciente de que, do mesmo modo que é um fato consumado que o trono está sem alguém que o ocupe, também é fato que há forças envidando esforços para ocupá-lo.

Os descendentes dos Staufen envolvem-se em vários conflitos no decorrer das décadas de 1250 e 1260, em busca da restauração da dinastia no trono. Tais querelas ocorrem no mesmo período da redação da *Vita*. Neste sentido, é sintomático que a narrativa termine justamente com o relato dessa dinastia. Não apenas isso. A pequena parte que versa sobre os seus membros os apresenta como inimigos da Igreja Romana e dos romanos, assassinos e pecadores. E não para por aí. O teor negativo sobre tais figuras fica evidente na representação dessas personagens. Assim, Frederico Barba-ruiva é comparado a Aníbal; Henrique VI, ao anticristo, e Frederico II surge como tirano.

Constata-se, então, que a Vida de São Pelágio conta com características bastantes singulares que contrariam aquelas esperadas de um texto pertencente ao gênero hagiográfico. Em primeiro lugar, ignora a centralidade do santo ou de seu culto: Pelágio é reduzido a um mero marco cronológico, que é sumariamente esquecido. Em segundo lugar, a descaracterização espacial, que é respeitada na maioria das legendas

– com a já mencionada exceção da Vida de Pedro Mártil –, também não tem vez. Ao invés disso, o que se observa é a abordagem dos mais variados assuntos, alguns sem nenhuma ligação a questões religiosas – algo comum na transdisciplinaridade vigente.

A legenda de Pelágio é, portanto, permeada pelas relações entre os poderes espiritual e temporal, assim como as demais *Vitae* inseridas no legendário. Sua singularidade perante elas deve ser percebida então como um complemento, e não uma exceção a tais textos. Jacopo apresenta, recorrentemente, nas narrativas inseridas na *Legenda aurea*, o relato do santo (poder espiritual) que vence seu adversário (poder temporal) por meio da fé. Entretanto, devido à opção por privilegiar santos mártires, não se verifica alusões diretas ao contexto em que vive – essas referências se apresentam de maneira alegórica.

Na Vida de São Pelágio, porém, observa-se uma interação explícita com a conjuntura da redação, evidente tanto na identificação geográfica, quanto nas narrativas sobre os imperadores do Sacro Império Romano. Assim, Jacopo opta por dedicar boa parte do texto a essas figuras, que são caracterizadas com um teor bastante negativo – como os imperadores Staufen – em um enredo exaustivamente situado no espaço – península Itálica e Germânia.

Por fim, é preciso relembrar aqui aquela que defendemos ser a mensagem da compilação hagiográfica: os adversários do poder espiritual serão sempre submetidos, derrotados no final. Essa mensagem se faz presente, ao longo dos textos que constituem o legendário, de duas formas: implícita, alegoricamente ao discorrer sobre como o santo supera o inimigo – maioria das *Vitae* –, e explícita, ao narrar fatos e atribuir determinadas características às personagens envolvidas diretamente com o contexto de produção – Vida de São Pelágio.

Considerações finais

O presente artigo teve como objetivo apresentar os fatores que justificam a análise da Vida de São Pelágio de acordo com a hierocracia. Assim, iniciamos o texto discorrendo, em linhas gerais, sobre o que se entende por tal termo e quais são as suas

bases. Salientamos que se trata de uma corrente do pensamento medieval que preconiza a primazia do poder espiritual em relação ao temporal. E, para isso, se vale das ideias de diversos autores, como Gelásio, Bernardo de Claraval, Pseudo-Dionísio Areopagita, dentre outros.

A tal corrente seguiu-se a apresentação dos fatores propriamente ditos. Neste sentido, o primeiro elemento explorado foi a questão da transdisciplinaridade no medievo. Aqui, verificou-se a importância da noção de *ecclesia*, ou seja, como aquele período caracterizou-se pela ausência de fronteiras nítidas entre os distintos campos – religioso, social, político, cultural, etc. Entender esse fenômeno é fundamental para compreender como um único texto pode ser capaz de abranger mais de um assunto ou aspecto.

O segundo fator abordado foi a composição da Vida de São Pelágio. Porém, sua assimilação só seria satisfatória se apresentássemos a compilação na qual estava inserida. Assim, três questões foram colocadas em relevo no que tange à *Legenda aurea*. Em primeiro lugar, constatamos que a *Legenda aurea* não “fala” apenas do tempo passado, mas também conta o seu próprio tempo – acepção que possui claras implicações para o que vem sendo dito. Em segundo, pontuamos que o legendário consiste em um relato constante sobre os inimigos da Igreja Romana e, mais importante, de como sempre são derrotados. Por fim, em terceiro lugar, asseveramos o caráter alegórico dos textos dessa compilação hagiográfica, de como os sentidos das mensagens transmitidas se encontram disfarçados, sutilmente distribuídos pelas legendas.

Essa breve apresentação do legendário serviu para destacar a composição singular da Vida de São Pelágio, bem como ressaltar um elemento um tanto incomum: o completo descaso com o santo que intitula o relato, e que é simplesmente ignorado. Além disso, apontamos como a constituição do texto privilegia a caracterização geográfica e dialoga explicitamente com o contexto em que é redigido – o oposto do que é praticado nas demais legendas da compilação. Por conta disso, observamos como a atenção dispensada a reis e, sobretudo, imperadores – constantemente qualificados de maneira desfavorável ou mesmo pejorativa – ganha importância. A inclusão dessa

narrativa, portanto, só faz sentido quando levado em consideração o contexto de produção da obra, o que nos levou ao terceiro fator aventado.

Como viemos apontando desde o início deste texto, a análise da Vida de São Pelágio não pode prescindir do contexto da península Itálica na segunda metade do século XIII, período em que o legendário é redigido. Desta forma, assinalamos as querelas entre gibelinos e guelfos, a conjuntura interna (e externa) das comunas e as campanhas militares promovidas pelos Staufen no território peninsular. Pretendemos, com isso, demonstrar a compatibilidade entre um contexto demasiadamente conturbado e o conteúdo da legenda em questão. Esse último fator serviu para embasar certa conclusão: discorrer sobre imperadores ou outras autoridades seculares em detrimento do próprio santo só é comprehensível à luz de circunstâncias como as verificadas na região da Lombardia naquele período.

Esses fatores, mesmo isolados, mostraram-se – como destacamos –compatíveis em algum grau com a hierocracia. Porém, somente reunidos, colocados em perspectiva a partir de sua simultaneidade é que a pertinência da análise da Vida de São Pelágio a partir da hierocracia ganha força. Para isso, um elemento fundamental precisava ser colocado em relevo: Jacopo de Varazze. Essa personagem funciona como um fio que conduz e articula todos os fatores. É a transdisciplinaridade que se manifesta em sua formação, nos textos que lê e, sobretudo, nos próprios escritos, somada a sua atuação tanto na ordem dominicana quanto na Igreja Romana na península Itálica da segunda metade do século XIII que conformam um texto como a Vida de São Pelágio.

Portanto, o relato de Pelágio e a hierocracia têm, *de fato*, muito em comum. Ambos são atravessados pela transdisciplinaridade: aquele a manifesta por meio da confluência de saberes e assuntos que apresenta em suas páginas; esta, mediante a possibilidade de se fazer presente nos mais variados textos. Ambos são dependentes de seus contextos: a composição da legenda, bem como sua inserção na compilação só são suficientemente apreendidas quando observado o contexto de produção; a hierocracia não existe fora do contexto de disputas entre os poderes espiritual e temporal. Ambos são produzidos por eclesiásticos. E, principalmente, ambos compartilham e expressam

uma mesma visão de mundo: a da superioridade do poder espiritual com relação ao temporal.

Referências:

ALMEIDA, Néri de Barros. Hagiografia, propaganda e memória histórica. O monasticismo na *Legenda Aurea* de Jacopo de Varazze. *Revista Territórios e Fronteiras*. Cuiabá, v. 7, n. 2, p. 95-111, 2014.

BAÑOS VALLEJO, Fernando. *Las Vidas de santos en la literatura medieval española*. Madrid: Laberinto, 2003.

BARBOSA, João Morais. *Fundamentos teóricos da hierocracia no pensamento político da Baixa Idade Média*. Revista da Universidade de Coimbra, Coimbra, v. 37, p. 149-165, 1992.

BASCHET, Jérôme. A Igreja, instituição dominante do feudalismo. In: _____. *A civilização feudal: Do ano mil à colonização da América*. São Paulo: Globo, 2006. cap. 3, p. 167-246.

BAYONA AZNAR, Bernardo. *El origen del Estado laico desde la Edad Media*. Madrid: Tecnos, 2009.

BRANDÃO, Bernardo Guadalupe S. L. *Mística e Paidéia: O Pseudo-Dionísio Areopagita*. *Mirabilia*, n. 4, p. 82-100, 2005.

CANTOR, Norman (ed.). *The encyclopedia of the Middle Ages*. New York: Viking Penguin, 1999.

CARDINI, Franco. *A Itália entre os séculos XI e XIII*. In: MONGELLI, Lênia Márcia (coord.). *Mudanças e rumos: o Ocidente medieval (séculos XI-XIII)*. Cotia, SP: Íbis, 1997. p. 85-107.

DE BONI, Luis Alberto. A influência árabe. In: _____. *A entrada de Aristóteles no Ocidente Medieval*. Porto Alegre: EST Edições: Ulysses, 2010.

FALCI, Priscila Gonsalez. *Os martírios na construção de santidades genderificadas: uma análise comparativa dos relatos da Legenda Áurea*. 2008. Dissertação (Mestrado em História Comparada) – Programa de Pós-Graduação em História Comparada, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

FORTES, Carolina Coelho. *Os Atributos Masculinos das Santas na Legenda Áurea: Os casos de Maria e Madalena*. 2003. Dissertação (Mestrado em História Social) – Programa

de Pós-Graduação em História Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2003.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. Apresentação. In: JACOPO DE VARAZZE. *Legenda Áurea*. Tradução de Hilário Franco Júnior. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2003. p. 11-25.

GILLI, Patrick. *Cidades e sociedades urbanas na Itália medieval: séculos XII-XIV*. Campinas: Unicamp; Belo Horizonte: UFMG, 2011.

GUERREAU, Alain. Nacimiento de la historia: la doble fractura. In: _____. *El futuro de un pasado: la Edad Media en el siglo XXI*. Barcelona: Crítica, 2001. p. 19-30.

JACOPO DE VARAZZE. *Legenda Áurea*. Tradução de Hilário Franco Júnior. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2003.

LE GOFF, Jacques. *Em busca do tempo sagrado: Tiago de Varazze e a Lenda dourada*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

_____. Giacomo de Varazze. In: _____. (dir.). *Homens e mulheres da Idade Média*. São Paulo: Estação Liberdade, 2013. p. 254-256.

MAGGIONI, Giovanni Paolo. *A hagiografia em um sistema de comunicação medieval: questões filológicas sobre a Legenda áurea*. In: TEIXEIRA, Igor Salomão (org.). *Tempo, Espaço e Texto: A Hagiografia Medieval em perspectiva*. São Leopoldo: Oikos, 2017. p. 105-117.

MARTÍN, Teodoro H. Introducción. In: _____. (ed.). *Pseudo-Dionísio Areopagita: Obras completas: Los nombres de Dios, Jerarquía celeste, Jerarquía eclesiástica, Teología mística, Cartas varias*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2002. p. XXV-XLV.

MIATELLO, André Luis Pereira. *Considerações sobre os conceitos de ecclesia e dominium à luz da canonização de Homobono de Cremona (1198) por Inocêncio III*. História Revista, Goiânia, v. 19, n. 1, p. 37-65, 2014.

MITRE FERNÁNDEZ, Emilio. *Integrar y excluir (comunión y excomunión en el medievo)*. Hispania Sacra. Madrid, año LXV, v. 132, n. 2, p. 519-542, 2013.

MULA, Stefano. *L'histoire de lombards, son rôle e son importance dans la Legenda aurea*. In: FLEITH, Barbara; MORENZONI, Franco (dir.). *De la Santeté e l'Hagiographie: Génèse et usage de la Legende doreé*. Genève: Droz, 2001.

_____. *Muhammad and the Saints: The History of the Prophet in the Golden Legend*. Modern Philology, Chicago, v. 101, n. 2, p. 175-188, 2003.

OLIVEIRA, André Rocha de. *A Legenda aurea*. In: _____. *A Legenda aurea como um instrumento de exercício do poder voltado à persuasão: um estudo comparado entre a Vida de São Sebastião e a Paixão de São Sebastião e companheiros*. 2019. Dissertação (Mestrado em História Comparada) – Programa de Pós-Graduação em História Comparada, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019. p. 41-72.

_____; SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da. *Reflexões em perspectiva comparada sobre as trajetórias de dois hagiógrafos mendicantes medievais*. In: ENCONTRO ESTADUAL DE HISTÓRIA DA ANPUH-SE: INDEPENDÊNCIAS: SERGIPE & BRASIL NO SÉCULO XIX, 7., 2020, Aracaju. Anais eletrônicos... Aracaju: Anpuh-SE, 2021. p. 71-90.

ONCKEN, Guillermo. *Decadência do Império e ruína dos Hohenstaufen (1250-1268)*. In: ____ (org.). *História Universal*. Barcelona: Montaner y Simón Editores, 1934. 46 v., V. 10, p. 519-546.

PSEUDO-DIONÍSIO AREOPAGITA. *La Jerarquía eclesiástica*. In: MARTÍN, Teodoro H. (ed.). *Pseudo-Dionísio Areopagita: Obras completas: Los nombres de Dios, Jerarquía celeste, Jerarquía eclesiástica, Teología mística, Cartas varias*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2002. p. 169-244.

RANGEL, João Guilherme Lisbôa. *Pregação e história: os casos de heresia na Legenda Áurea (c.1270-1298)*. 2016. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, 2016.

ROBINSON, J. H. *Gelasius I on Spiritual and Temporal Power*, 494. Internet History Sourcebook. 1996. Disponível em: <https://sourcebooks.fordham.edu/source/gelasius1.asp>. Acesso em: 26 ago. 2020.

ROCHA, Tereza Renata Silva. *As criaturas do mal na hagiografia dominicana: uma pedagogia do século XIII*. 2011. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2011.

RUCQUOI, Adeline. *Historia Cultural*. In: GONZÁLEZ MÍNGUEZ, César (ed.). *La otra historia: sociedad, cultura y mentalidades*. Bilbao: Universidad del País Basco: Servicio de Publicaciones, 1999. p. 65-86.

SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da. *Hagiografia, Gênero e História: reflexões a partir da vida de S. Sebastião da Legenda Áurea*. In: LIMA, Marcelo Pereira (org.). *Estudos de gênero e história: transversalidades*. Salvador: UFBA, 2018.

SKINNER, Quentin. *O ideal de liberdade*. In: _____. *As fundações do pensamento político moderno*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 1999. p. 25-44.

SOUZA, Armênia Maria de. *Os pecados dos reis: a proposta de um modelo de conduta para os monarcas ibéricos no Estado e Pranto da Igreja e no Espelho dos Reis do*

franciscano galego D. Álvaro Pais (1270-1350). 2008. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade de Brasília, Brasília, 2008.

SOUZA, José Antônio de Camargo Rodrigues de. *As causas eficientes e final do poder espiritual na visão de D. Frei Álvaro Pais. Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Madrid, v. 25, p. 279-311, 2008.

_____. *Um modelo paradigmático do pensamento hierocrático: o De regimine Christiano. Theologica*, Braga, v. 48, n. 2, p. 339-364, 2013.

_____; BARBOSA, João Moraes. *O Reino de Deus e o Reino dos Homens: as relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média (da Reforma Gregoriana a João Quidort)*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

TEIXEIRA, Igor Salomão. *A vida de São Pelágio ou a escrita da história na perspectiva hagiográfica de Jacopo de Varazze*. In: _____. *A Legenda aurea de Jacopo de Varazze: temas, problemas, perspectivas*. São Leopoldo: Oikos, 2015. p. 58-69.

VELÁZQUEZ, Isabel. *Hagiografía y Culto a los Santos en la Hispania Visigoda: Aproximación a sus manifestaciones literarias*. Cuadernos Emeritenses, Mérida, n. 32, p. 7-271, 2005.

ZINK, Michel. Literatura(s). In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Bauru, SP: Edusc, 2006. 2v., V. . 2, p. 79-94.

A Reconquista Cristã Portuguesa e a Reordenação Muçulmana: o Uso dos Forais como Modelo de Submissão e o Controle Régio nos Séculos XII a XV

The Portuguese Christian Reconquest and the Muslim Reordering: the Use of Charters as a Model of Submission and Royal Control in the 12th to 15th Centuries

Andréa Alvares da Cunha¹

James Eduard Campos e Sant'anna²

¹ Professora, Mestra em História Antiga e Medieval pelo PGHIS-UFF [área de concentração História Islâmica] e lecionando na SEEDUC-RJ. E-mail mudajjan@gmail.com.

² Sheikh e Delegado Internacional da CIMS -*Conveying Islamic Message Society*, Acadêmico de Direito na Faculdade Marechal Rondon – Universidade Nove de Julho. E-mail: yunusmustafa999@gmail.com.

Recebido em 29 de março de 2021; Aceito em 30 de junho de 2021.

DOI: 10.12957/nearco.2021.58782

Resumo

Com o processo político denominado por Reconquista Cristã, ocorrida na Península Ibérica entre os séculos XII a XIII, a população muçulmana acaba sendo reorganizada espacialmente e politicamente na área portuguesa através de um conjunto de práticas baseadas na Legislação Regia, iniciando-se com a emissão dos Forais, sendo o marco de sua sujeição futura e alteridade como 'elemento infiel' no decorrer das centúrias seguintes.

Palavra-chaves: Reconquista; Islam; Forais; Direito.

Abstract

With the political process called Christian Reconquest, which took place in the Iberian Peninsula between the 12th and 13th centuries, the Muslim population ended up being spatially and politically reorganized in the Portuguese area through a set of practices based on the Regia Legislation, starting with the issuance of Forais, being the mark of his future subjection and alterity as an 'infidel element' during the following centuries.

Keywords: Reconquest; Islam; Charters; Right.

Introdução

Este artigo foi alicerçado a partir da análise e estudo das fontes normativas régias portuguesas, período medieval e moderno, que versam sobre as mais variadas formas de controle e submissão das comunas mouras ou ‘mourarias’ no reino luso, pós Reconquista cristã nos séculos XII ao XV, centrando-se na análise dos documentos normativos denominados por ‘Forais’, como o foco principal da sujeição, suspeição e controle das comunidades muçulmanas remanescentes no reino português pós reconquista.

Objetivamos evidenciar no presente artigo a importância do uso desta legislação como meio principal para a sujeição, subordinação e a suspeição dos elementos muçulmanos representados pelas suas comunidades ou comunas ditas ‘mouras’, aos desígnios régios para a completa centralização do Estado, sendo normatizada e explorada, estereotipada e ainda, alienada de sua própria identidade islâmica.

Desenvolvimento

O processo de Reconquista Cristã na Península Ibérica compreende as relações entre os estados cristãos e os muçulmanos e a evolução de seus poderios militares e de conquistas territoriais, onde vemos a ação de geoestratégia portuguesa bastante similar à realizada pela Coroa de Leão e Castela voltando-se para a captura de locais ao longo de vales, de grande penetração cultural e áreas férteis e que por isso, eram economicamente importantes. Neste interim, vemos a pesada atuação das ordens militares-religiosas no processo de “retomada” e conquista das áreas priorizadas pelos reinos cristãos, caso como a ordem de Santiago, baseada no sul do Tejo e que será fundamental para a política de conquista portuguesa.

As cidades muçulmanas eram visadas devido ao seu papel de polarização comercial, com a grande circulação de homens, ideias, armas, cavalos e insumos além de serem consideradas áreas de produção cultural e tecnológica, direcionando os seus centros urbanos para as grandes rotas magrebinas – portos norte-africanos de Ceuta,

Alexandria, Alepo, Fez, Marrakesh, Cairo, Makkah e, também, Bagdah (COELHO, 1986). Temos assim a cobiça sobre as suas variadas formas de produção citadina e das áreas de seu termo, onde criava-se o gado e plantavam-se os mais variados produtos hortícolas e cerealíferos além da produção de azeite e açúcar como podemos ver na descrição:

O Andaluz tem sido comparado por muitos autores ao paraíso terreal [...] pois é bem conhecido que o paraíso perpétuo é aquele país em que a bolota, a avelã, a noz, a castanha e outros frutos dos climas nórdicos crescem juntamente com as bananas, o açúcar de cana e outros produtos que são próprios dos países quentes [...]. A cana-de-açúcar cresce em grande luxúria ao longo de toda a costa sudeste e, nas regiões mais temperadas, a banana e outros frutos deliciosos. Em geral, excepto tâmaras, que não medram, todos os frutos de cada clima podem ser encontrados em abundância (COELHO, 1989, p. 79).

No século XII veremos dessa maneira a ação cristã da nobreza senhorial portuguesa no processo de Reconquista, sendo liderada pela família do príncipe D. Afonso Henriques [nobreza nortenha], oriunda do condado Portucalense, onde vemos a sua constituição pública e política como '*rex portugalensis*' com as conquistas sobre os muçulmanos e assim, fortalecendo-se na disputa de poder entre reinos cristãos, como as disputas com o reino de Leão e Castela.

Sendo o conquistador de terras mouras, combatendo o "infiel" e legitimando terras para a nobreza e a população cristã, fundamentariam sua imagem de "rex" na ideia de conquista e submissão, subjugação de elementos estranhos, de "usurpadores" de terras cristãs que sendo reconquistadas lhes confeririam assim, a legitimidade necessária para a exploração das mesmas e a ampliação de seus domínios senhoriais e vassálicos.³⁸ D. Afonso Henriques e sua família deixariam de ser meros caudilhos da

38A questão da participação dos cavaleiros da baixa nobreza e os cavaleiros vilões nortenhos advinham da necessidade premente de conquistarem os escravos mouros, que eram equiparados em preços de mercado ao valor do gado asinino, além de buscarem gêneros cerealíferos e demais alimentícios, armas e cavalos adextrados ou não, o que eram de suma importância para o mundo da guerra senhorial. Os mouros eram também usados além de escravos citadinos, como colonos em herdades, em áreas de repovoamento. CUNHA, Andrea Alvares da. *Aos meus mouros forros de Lixboa'. Identidade, dependência e hierarquia nas comunidades muçulmanas do reino de Portugal (séculos XII ao XV)*. Dissertação de mestrado apresentada ao curso de Pós graduação em Historia da Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, Niteroi, 2005.

nobreza nortenha, mas investidos da ‘*nobilitas*’ e da ‘*strenuitas*’ estariam dignificados como reis, pela capacidade de conquista e de domínio das comunidades muçulmanas, ampliando a área de seus domínios e, consequentemente da Santa Sé, necessária como a sua legitimadora de conquistador e de realeza.

Com o processo da Reconquista Portuguesa, vemos a legitimação de D. Afonso Henriques e de sua dinastia, como ‘*rex portugalensis*’ e isso se dá principalmente após a conquista da cidade de Coimbra em 1131 – cidade escolhida como sua base espiritual e mítica [de um topos régio] sendo ligada aos centros monásticos poderosos, e promovendo o estreitamento político entre a realeza e a Igreja, através da atuação do Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra e, o de Alcobaça , locais onde encerravam os túmulos e a memória de seus antepassados (MATTOSO, 1986).

As guerras de reconquista eram diferentes das conhecidas ‘*razzias*’ das milícias concelhias, pois eram voltadas para a apropriação régia das áreas e pontos nevrálgicos, pólos e rotas comerciais de forma a estabelecerem a partilha entre os poderes régio e os senhoriais laicos e eclesiásticos – estes expressos pelas ordens seculares, as ordens regulares e as militares-religiosas. Temos assim, a instituição de uma forma de polarização e controle das áreas e cidades conquistadas constituindo um ‘sistema nervoso central’ que englobava as redes de circuitos citadinos das cidades que se estendiam até a costa atlântica indo de Valença até Silves, passando por Guimarães, Porto, Aveiro, Coimbra, Leiria, Santarém, Lisboa, Alcácer do Sal, Beja e Évora.

A partir deste núcleo central das cidades reconquistadas, implementou-se então uma forma e governo que promovesse o total controle das áreas e das populações, como um modelo para as demais conquistas subsequentes e como meio de centralização régia via administração pública, com a articulação dos poderes senhoriais nas áreas controladas. Uma das mais importantes ações, voltadas para a reestruturação do espaço público reordenado de acordo com a política cristã da nascente realeza portuguesa, se deu através da manipulação do elemento muçulmano que não perecendo sob as espadas cristãs, foram sendo reordenados nos senhorios e herdades, e caracterizados judicialmente e legalmente como ‘*mouros*’, e ainda ‘*mouros do rei*’ independentemente de sua identidade étnica, social, política e econômica ficando

restritos a uma única condição jurisprudencial, isenta de direitos e explorados pelos senhorios que compunham a égide do poder medieval no reino português em ascensão.

O elemento muçulmano presente nas terras ibéricas não era apenas um praticante da fé islâmica em um determinado local, mas sim um indivíduo com sua identidade política, social e cultural, pois ser muçulmano não é algo que se restringe exclusivamente a prática de fé, mas com o processo da Reconquista, foram reduzidos social, cultural e politicamente ao termo 'mouro'. Dessa forma temos grupos distintos como andaluzes, árabes, berberes, muladis ou neomuçulmanos, muçulmanos brancos ou negros, agora determinados juridicamente apenas como 'mouro' (CUNHA, 2005).

Sob o estatuto de vencidos, eram submetidos ao serviço dos vencedores, que se aproveitavam das vantagens materiais, dos conhecimentos técnicos, da organização material e exploram o mouro pelo trabalho, impondo à sua sociedade pouco à pouco, as suas práticas religiosas e morais e a sua concepção de mundo cristão a partir da convivência e de 'benesses políticas' à alguns elementos escolhidos pelo que poderiam proporcionar em uma troca de benefícios, que era voltado especificamente ao fortalecimento político cristão.

A ocupação cristã fomentou, ainda, as bases para o aprofundamento da "evangelização", que se concentrava especialmente no esforço de garantir a cobertura sacramental de todo território conquistado e de vigiar 'a pureza da fé' dos que conviviam com os mouros (e judeus), inculcando ainda, as práticas e a liturgia romana entre os que seguiam o ritual moçárabe. Partiam, para isso, do ideal de triunfo cristão dos que antes eram humilhados e, agora, eram vencedores pelo poder de Deus (MATTOSO, 1988).

Desde o século XII, são alocados pelos senhores em seus domínios para promover a expansão do povoamento, ou levados a trabalhar nas cidades, nos mesteres citadinos. A influência islâmica foi notável e determinante no domínio da tecnologia artesanal, nos setores de produção e de trocas, na da administração municipal e militar. São exímios também na vida ligada ao mar e na pecuária. Eram então procurados para o uso em todas as formas de atividades laborais, sejam urbanas ou rurais.

Os cristãos se apoderam, com a Reconquista, não só das terras, mas também da cultura islâmica à qual se moldam, e constituem seu reino, aproveitando-se da estrutura já estabilizada, o que se verifica na permanência do uso dos vocábulos designativos árabes para as mais variadas atividades, ligadas `construção civil (alicerce), metalurgia (almotoila, argola, aldraba, alfageme), ao sistema de pesos e medidas (almude, alqueire, arrátel, arroba, teiga, quintal), aos elementos do tecido urbano ou suburbano (arrabalde, azinhaga, chafariz, alcáçova, almedina, almuinha), aos objetos industriais e artífices relacionados ao abastecimento citadino (alfândega, azémola, armazém, récua, almocreve, azemel, açougue).³⁹

Os vocábulos marcavam ainda os designativos alimentares, sobretudo os que se referiam aos condimentos e a certos pratos presentes no cotidiano alimentício (adiafá, acepipe, acorda, açúcar, almôndega, açafrão, acelga, azeite), algumas plantas utilizadas medicinalmente, os produtos hortícolas e certas flores (açucena, alcachofra, alecrim, alface, alfarroba, alfazema, algodão, azambuja, laranja, limão) e a tecnologia de regadio e a moagem (acéquia, açude, alcatruz, azenha, nora, atafona) (MATTOSO, 1988, p. 327).

Para promover uma maior integração desta enorme população à sociedade cristã e, principalmente, ao contexto concelhio, os primeiros reis outorgaram os Forais, instrumentos de controle social e de tentativa de atribuir aos muçulmanos um lugar no interior do corpo da sociedade, evitando ainda a fuga da mão-de-obra ou sublevações.

O poder régio utiliza assim, os Forais, como um meio de subjugação e controle político-social da população muçulmana, ligando-as diretamente à casa régia como seus servos diretos, estabelecendo assim os vínculos de sua dependência, que vão perdurar até as centúrias subsequentes, ou seja, do século XII ao XV, quando são expulsos pelo rei D. Manuel I, o Venturoso.

³⁹O que podemos verificar como a sua marca cultural e social, que permeia até a atualidade na língua lusófona. Não podemos apagar a História de um grupo social que foi parte presente e atuante, independentemente de sua estigmatização como o 'outro, o infiel'. A dualidade da alteridade e de sua estigmatização encontra-se marcada também na gramática lusófona, onde os termos 'mouro', 'mourejar' designam o trabalho pesado, o trabalho escravo e a condição de baixo valor social. Conforme consulta <https://www.dicio.com.br/mouro/> e ainda <https://www.sinonimos.com.br/mouro/> data acesso: 28/03/2021.

A partir daí, os muçulmanos passam a ser tratados prioritariamente como força motriz, ou seja, a força de trabalho que deveria ser regulamentada, controlada observada e ainda, como objeto que eram, comercializados como escravos⁴⁰ (HEERS, 1983) ou como bens que eram herdados, controlados pelo viés municipalista que era ordenado pelos senhorios laicos, régios e os eclesiásticos – das ordens regulares como o caso do Mosteiro de Alcobaça e o Mosteiro de Coimbra, das seculares e os de caráter militar-religioso como a Ordem de Santiago, a do Templo entre outros (MARQUES, 1986, p. 316-317).

Os Forais tornam-se a principal forma ordenadora legal e municipalista do controle sobre a população muçulmana que permaneceu nas terras agora cristãs ‘reconquistadas’ e de acordo com o senhorio, eram tratados de maneiras diversificadas a partir da ótica de sua exploração e submissão, como o caso dos forais de modelo conimbricense [de Coimbra, 1111] que eram utilizados pela Ordem do Templo:

Se o mouro de alguém, andando solto, fizer calúnia, o seu senhor responderá por ele, segundo a calúnia que fizer, ou, então, seja entregue na mão do mordomo. O mordomo não se apodere de nenhum mouro que estiver vinculado, ou de qualquer moura solta, seja qual for a calúnia que fizer. Mas se o alcaide e o concelho entenderem que fez tal coisa porque deva ser apedrejado ou cremado, seja apedrejado e cremado. No entanto, se o malefício for tal por que deva ser açoitado e punido corporalmente, seja-o, e depois entregue-se ao seu senhor (COELHO, 1996).

Este tipo de foral – filiado ao modelo do de Coimbra (1111), abrangendo os concelhos de Tomar, Ourém, Foz do Zêrere, Pombal, Terras Novas, Arega e Figueiró dos Vinhos – é um exemplo da organização de povoamento exercido pelas ordens militares-religiosas, onde a mão-de-obra básica era a do escravo mouro, sujeita então às mais duras penalizações (como a pena de morte), para promover a ordo cristã e subjugar o ‘infiel’ ao poder da milícia de Cristo, e consequentemente, ao Papado.

⁴⁰ Ao longo dessas lutas pela Reconquista cristã até 1492, a guerra sarracena alimenta amplamente os mercados cristãos dos países mediterrânicos, sendo os cativos empregados de forma imediata em todos os tipos de ofícios, competindo inclusive com os operários assalariados ou os domésticos livres assoldados. Esses escravos capturados em guerras e razzias eram comumente denominados por mouros. Cf HEERS, Jacques. *Escravos e Domésticos na Idade Média*. São Paulo, DIFEL, 1983. Pg. 23-24

Segundo Caetano (CAETANO, 2000), os costumes eram a principal forma de direito vigente, neste mundo marcado pelas razzias e pela força da tradição, em maior parte residual das várias legislações que haviam vigorado anteriormente na Península: o direito romano, a legislação visigótica, os costumes muçulmanos e, por fim, os costumes estrangeiros oriundos das colônias que se estabeleceram com a Reconquista - caso das colônias dos cruzados (REIS, 2002).

Os costumes dividiam-se, então, em gerais e locais. Os costumes gerais dividiam-se ainda em populares e os da corte. Os costumes gerais eram as práticas costumeiras que haviam se generalizado pela sua antiguidade e pela repovoação promovida pela reconquista, e que se aplicavam regularmente por todo o território, isso feito pela própria população na maioria das vezes. Eram considerados costumes gerais ainda os pleitos levados à Corte ou a El-Rey, devido ao seu caráter consuetudinário, como o que se estabelece com as 'façanhas'.⁴¹

Já os costumes locais eram aqueles praticados em uma determinada região, distrito ou povoação, de acordo com a interação entre a tradição oral e o conteúdo de antigas leis escritas. Ao serem compilados, formaram os costumes municipais ou foros, que eram dados pelos reis e senhorios laicos ou eclesiásticos juntamente com os Forais, ao fundarem novas povoações.

Já o Foral ou carta de foral era um diploma concedido pelo rei, por senhorios laicos ou eclesiásticos a uma determinada terra, contendo, assim, as normas que disciplinariam as relações dos povoadores ou habitantes entre si e destes com a autoridade outorgante. O Foral representa ainda uma das formas mais significativas das denominadas cartas de privilégio. Estas são mais amplas, já que designam todos os tipos de documentos que atribuem prerrogativas ou isenções de qualquer natureza, mas designam ainda para as novas ou comunidades especiais uma disciplina jurídica específica e mais favorável do que a vigente. (COSTA, 2002, p. 188-189)

⁴¹ A 'façanha' era uma decisão régia (ou feita em nome do rei) sobre um determinado caso, que se tornava então um exemplo para os casos considerados de igual valor, formando assim na corte um costume jurisprudencial. Cf CAETANO, Marcello. Op cit, p. 233.

Os forais distinguiam-se, assim, da seguinte forma: os forais originários e os forais confirmativos e ampliativos. Os forais designados como originários são documentos escritos, outorgados de forma unilateral pelo rei ou senhorio, que dispõe de uma certa área em benefício de uma coletividade, sendo considerado pelas partes acordadas como um pacto inviolável.

Seu principal objetivo é conceder a esse grupo de indivíduos, de forma vitalícia e hereditária, o domínio da área em questão, que deviam povoar, cultivar e defender como homens livres que já são ou que passarão a ser ao nelas ingressarem e, fazerem a justiça conforme delimitado pelo documento legal.

A concessão de terras é feita em caráter hereditário, fixando os encargos e as demais obrigações que a coletividade e seus membros têm com a autoridade outorgante, evitando o arbítrio ou exigências e garantindo os seus direitos sob a forma de privilégios, para que a fixação dos interesses comuns se torne algo concreto, fazendo surgir assim a identidade social desta coletividade. Os forais confirmativos ou ampliativos são, então, os vários forais que uma mesma localidade recebe - os últimos confirmam os primeiros - considerados os mais importantes.

Nas primeiras décadas do século XIV o termo 'foral' é usado de forma ampla e generalizada para designar os diplomas que até então apareciam apenas referidos como 'carta de foro', foro ou uma outra designação. Há uma popularização do termo foral, que passa a ser associado ao termo foro ou costumes antigos, o que se manifesta principalmente na exposição dos agravos diante das Cortes, nas quais o poder régio respondia 'mando que se guarde o costume antigo' ou '*verey a carta e farey o que devo*'.⁴²

Em 1361, já aparecem as primeiras diferenciações entre os termos foro e foral, quando o foral passa a designar o documento que fixa um estatuto jurídico (mesmo sendo agora voltado para a característica econômica) com foro designando taxas ou rendas a pagar. Com isso, os forais acabam tendo sua principal função, a legislativa,

⁴² Cf REIS, António Matos. *Origens dos Municípios Portugueses*. Lisboa, Livros Horizonte, 2002.

esvaziada diante do crescimento do concelho, pois passam a ser mais limitados e ligados a enfiteuse e emprazamentos de modo geral, sendo então denominados por "carta de foro' ou 'foro'

Em alguns forais de concelhos rurais de fraca urbanização oferecia-se aos mouros e cristãos servos a '*ingenuitas*', desde que eles se recolhessem aos limites jurisdicionais estipulados, passando a usufruir dos privilégios e deveres concedidos, como em Tavares (1114), Freixo (1152), Urros (1152), Torres de Moncorvo (1201) e Santa Maria (1284) (MARQUES, 1986, p. 324-327).

Os mouros, nestes forais, são presos de guerra, bens móveis disputados principalmente nos municípios no qual o movimento concelhio centra-se no povoamento empreendido pelas ordens militares-religiosas, como a Ordem do Templo, a Ordem de Santiago, a Ordem de Avis.

Em outros grupos de forais, como o grupo do foral de Évora, de 1166 o mouro é apresentado como mercadoria de compra e venda no mercado concelhio, independente de sexo ou idade. São áreas nas quais os centros possuem grandes alfozes envolventes e que era preciso explorar de uma forma bem controlada, sendo que a necessidade primeira era garantir o abastecimento de numerosa mão-de-obra barata.

Os conflitos deveriam ser evitados para que a população não migrasse ou fugisse, abandonando as herdades ou os ofícios citadinos. Para tanto, era necessária a manutenção da ordem, priorizando-se a Paz da Cidade⁴³ através da ação do concelho representando a centralização régia em detrimento da justiça privada.

Os mouros eram aproveitados principalmente em atividades ditas urbanas, sendo procurados, pelos senhores cristãos, devido ao seu trabalho especializado. Eram

43 A Paz, 'coutada' pelo poder régio era uma das formas de conter os desmandos dos grandes senhores. Estava estabelecida por níveis de importância: primeiramente, havia a 'paz de el-Rei' onde se vedava qualquer tipo de violência onde se encontrava o rei e sua família ou nos caminhos por onde este passasse. Em seguida, havia a 'paz do concelho', onde estava proibida a violência no local da assembleia dos vizinhos. O mesmo valia para os demais locais de encontros e trocas sociais - a igreja e o mercado. Devia-se proteger os locais públicos e quem neles habitasse e transitasse. Por fim, havia a 'paz da casa', uma forma de direito individual, que era exercida pelos vizinhos., que podiam assim oferecer o direito de asilo e refúgio contra os inimigos que porventura pudessem existir. Cf CAETANO, Marcello. Op cit, pg 255-257.

artífices nas áreas de construção, dos curtumes, de calçados, na peliteria, ourivesaria e nos mesteres ligados à alimentação. Eram mercadores e almoocreves, trazendo em suas bestas as mercadorias nos costais, sendo privilegiados com isenções:

Atestamos na verdade e para sempre firmamos que todo aquele que penhorar a mercadores ou viandantes cristãos, judeus ou mouros, a não ser o fiador ou devedor, todo aquele que fizer isto pague 60 soldos ao fisco [...] (FORAL DE PALMELA, 1185).

Os mouros cativos em razzias periódicas e nos fossados eram usados como moeda de troca, em resgate de cristãos em 'Terras de Mouros', tendo um preço estabelecido entre 30 e 100 morabitinos e esse comércio lucrativo era realizado pelos Alfaqueques.

Os muçulmanos residentes nos novos territórios portugueses passaram por períodos de grandes dificuldades, e a situação piorou ao extremo após 1150 (MARQUES; SERRÃO, 1986, p. 327-330). Só uma minoria permanecia nas antigas cidades e vilas antes islâmicas, agora vivendo em áreas fora das alcáçovas em bairros periféricos, por vezes denominados de Arrabaldes.

Entre estes, apenas uma pequena parcela, os membros da elite local e da sua aristocracia, teriam conseguido a manutenção de sua liberdade às custas da compra da alforria ou da carta de rendição.

Os monarcas posteriores (como D. Afonso III e D. Dinis) outorgarão às comunidades mouras do sul do Tejo os privilégios de 1170, devido ao crescimento das ditas comunidades, evitando o êxodo desta população mourisca para fora das povoações que tinham recebido estes privilégios.

E, também, para evitar os atritos e tensões nos concelhos cuja população majoritária cristã não parava de crescer, aumentando as distâncias socioeconómicas e causando animosidades desnecessárias e prejudiciais ao crescimento do reino.

Esse regime jurídico, baseado nos privilégios de 1170, estendidos para as demais comunas mouras, permaneceria estável até praticamente o fim do século XIV, revelando

o peso que estas comunidades possuíam dentro das atividades concelhias, no que dizia respeito às estruturas de abastecimento dos mercados urbanos com produtos alimentares, em vestuário, calçados, ferragens, cerâmicas, tecelagens, cordoarias, vidro e vidraças entre outras.

Em 1179, D. Afonso Henriques concede um novo foral para a cidade de Lisboa, que passa a ser a 'força motriz' do pequeno reino lusitano, estendendo-se ao longo da orla marítima, afrontando seus inimigos a sul, leste e norte e, ao mesmo tempo, promovendo o desenvolvimento junto com as demais comunidades urbanas e camponesas que formavam a constelação lisboeta.

Estas coletividades que formavam o novo reino estavam centradas no concelho, que por sua vez agregavam os chefes militares/grandes senhores de terras, que possuíam casa e mulher, formando uma sociedade desigual: no cimo os cavaleiros vilões e os cavaleiros do rico-homem que chefiava a guarnição militar, em segundo plano os peões e na base e fora do concelho, os braceiros, os mancebos, os míseros e os escravos.

Com a emissão dos forais, o poder régio favorecia as atividades da coletividade, e o concelho primava pela manutenção da lei e ordem de acordo com as obrigações e direitos estabelecidos, opondo-se à justiça privada senhorial e estabelecendo, assim, laços estreitos com o poder régio. E forçavam as comunidades subjugadas a dependência direta e exclusiva como forma de sua própria existência.

A situação do mouro nos sécs. XII e XIV é bastante multifacetada, na qual podemos perceber algumas tendências gerais. O estabelecimento da 'tutela régia' sobre a população muçulmana não impediu que os senhores, os concelhos e particulares tentassem se beneficiar desta mão-de-obra.

Com o estabelecimento de um estatuto jurídico para estas comunidades muçulmanas a partir do Foral de 1170, organizava-se então a comuna moura, que poderia ser urbana ou rural, de acordo com a sua inserção socioeconômica no seio da sociedade citadina.

As mourarias diferenciavam-se então pela importância dos seus residentes (ligados ou não ao poder, como antiga elite conquistada), pelo nível de riqueza e papel

de suas atividades mesteirais, o que se expressava na divisão na comuna entre a aristocracia que vivia em áreas mais ricas (parte alta) e a população mais pobre, ligada aos ofícios menores que viviam nas áreas mais simples ou nos termos (parte baixa).

As mourarias urbanas em Portugal medieval centravam-se em 16 comunas urbanas: no Norte do Tejo (Leiria, Santarém, Alenquer, Lisboa e Colares), ao sul do Tejo (Setúbal, Alcácer do Sal, Avis, Elvas, Estremoz, Évora, Moura e Beja), e no Algarve (Silves, Loulé, Tavira e Faro).⁴⁴

Os conceitos de comuna e, de mouraria são passíveis tanto de diferenciação quanto de justaposição de acordo com o contexto ao qual se referem. A mouraria seria o espaço físico no qual habitavam os mouros, qual um bairro árabe, e a comuna o conjunto de todos os seus órgãos (religiosos, administrativos e legais) que permitem a tal grupo, a partir da mercê régia, manter uma identidade própria no interior da sociedade cristã, ainda que se sujeitando à legislação do reino (BARROS, 1998, p. 20-31).

A comuna permitiria, então, que se equacionasse o relacionamento da minoria muçulmana com a sociedade circundante, expressando assim uma diferenciação cultural que justificava a sua preservação ao conjugar o espaço físico com a sua organização jurídico-administrativa.

Pelo Foral de 1170, as comunidades tinham a garantia de tolerância religiosa, o direito de eleger seus oficiais de justiça, além da manutenção de suas leis e costumes em questões de foro interno: “[...] assy que em minha Terra nenhum mal, e sem razom nom recebades, e que nenhum chrisptão, nem judeu sobre vos aja poder de vos empeecer, mais aquelle, que vós da gente e fé vossa sobre vós”.⁴⁵

⁴⁴ As mourarias urbanas foram mais documentadas devido principalmente a sua inserção no seio citadino, já que os mouros exerciam as mais variadas atividades ligadas aos mesteres. As comunas mouras rurais, também muito importantes, tiveram uma ocorrência menor mas não menos importantes, visto serem utilizadas principalmente pelo poder régio como forma de ocupação de novas terras, após a reestruturação sócio-política pós-reconquista, isso após a Segunda metade do século XII.

⁴⁵ Foral dos Mouros Forros de Lisboa, Almada, Palmela e Alcácer, 1170. PMH Pg.396-397.

A comuna, coincidindo com a sua delimitação física - a mouraria - permitia aos mouros⁴⁶ constituírem-se à margem da jurisdição municipal e senhorial, definindo a sua permanência em função dos vetores de sua diferenciação, já que são parte do tecido social que compõem o concelho, e de sua segregação em relação à sociedade cristã circundante.

A carta consagrava o seu estatuto jurídico como comuna moura, impondo-lhes determinadas obrigações coletivas que deveriam ser satisfeitas por todos e por cada um de seus membros.

Assim, incidia sobre os indivíduos adultos e os adolescentes capazes de ganhar o seu próprio sustento, o imposto anual ‘*per capita*’, que consistia no pagamento de 1 morabitino. Já a *al-fitra* era um imposto que deveria ser pago por todos os membros da comuna, desde o nascimento e seu valor era de 6 dinheiros. O mais importante, o *az-zaqui*, era uma contribuição predial que deveria ser paga por todos os haveres do contribuinte, equivalendo a um total de 2,5% do montante daqueles. Este imposto se desdobrava em outros menores, e era a mais expressiva forma de contribuição dos elementos da comuna para o erário régio. Os membros da comuna deviam ainda dar a dízima ao rei de todos os rendimentos de seu trabalho e fazer as jeiras, vendendo ainda o figo, o azeite e o vinho régios.

O foral de 1170 mais tarde estendido para outras comunas mouras (Faro, Loulé, Tavira e Silves, em 1269; Évora, em 1273; Moura, em 1296), revela o peso que estas comunidades mudéjares possuíam no desenvolvimento das estruturas de abastecimento dos mercados urbanos concelhios, no comércio e ofícios principalmente, e o mais importante: deviam a casa senhorial régia, impostos específicos, além de atribuições particulares como a venda de seus vinhos, azeite e figos.⁴⁷

⁴⁶ Os termos referentes aos muçulmanos eram os mais variados: mouros quando designavam servos ou escravos, mouros forros quando se referiam aos membros da elite ou com cabedal, muladis ou os conversos ao Islã, mouriscos quando eram convertidos ao cristianismo; mudéjar significando vassalo, ou estatuto similar. O mais comum era o termo mouro, independentemente de sua etnia pois era uma diferenciação religiosa em contraponto ao cristão.

⁴⁷ Desde século XIII, há uma grande preocupação em usar os mouros cativos nos fossados/azarias como forma de troca por cristãos aprisionados/escravizados em Terra de Mouros. Os cativos mouros eram negociados então pelos Alfaqueques e pela ação das ordens e casas conventuais, como os Trinitários

Com o estabelecimento da comuna e a submissão dos mouros como servos diretos do poder régio, criou-se uma 'jurisprudência de controle' (BARROS, 1998) que se impôs às estruturas comunais, pois os mouros deviam servir exclusivamente ao rei, em seus reguengos ou em ofícios especializados.

Por isso, D. Afonso III, preocupado com a possibilidade de perder seus servos na região, reafirma, em 1269 e 1273, para as comunas de Évora, Silves, Loulé, Faro e Tavira os privilégios do Foral dos Mouros Forros de 1170.⁴⁸

As principais mourarias, de maior peso, como grandes centros urbanos eram as comunas de Lisboa e Santarém, tendo como parte de sua área de influência as mourarias da península sadina, por estarem próximas aos melhores portos marítimos e fluviais.

A carta de privilégios de 1170 exprime um discurso oficial que submete os muçulmanos conquistados a um poder que se intitula legítimo e que busca reorganizar o espaço conquistado. O rei procura, então, respeitar a organização islâmica das comunidades, a partir da nova realidade como conquistados, instituindo-se como seu protetor, onde a proteção regia é uma forma de obtenção de serviços específicos e únicos, destinados a casa real.

Os muçulmanos de condição social inferior eram, em sua maior parte, reduzidos ao estatuto de cativos de guerra, indo com isso abastecer os florescentes mercados de escravos⁴⁹ nos centros urbanos setentrionais.

(ordem da Santíssima Trindade) ou os Mercedários (ordem de Santa Maria da Mercê). As ordens militares-religiosas também atuaram na remissão dos cativos, fundando para isso Hospitais, como o Hospital de São Miguel, fundado em Évora (1214) pelos freires de Évora. Cf MARQUES, A. H. de Oliveira & SERRÃO, Joel. (Dir.). *Op cit*, pag. 337-340.

⁴⁸ [...] facio cartam de foro et firmitudine uobis Mauris qui estis fori in Silue et in Tauira et in Loule et in sancta Maria de Faaron [...] et in omnibus aliis debetis facere et usare sicut usant et facient mei mauri forri ulixbone [...]. Foral dos Mouros Forros de Silves, Tavira, Loulé e Santa Maria do Faro, 1269. **PMH** s.d.

⁴⁹ Os escravos ou servos muçulmanos eram usados principalmente pelas famílias populares ou nobiliárquicas enriquecidas, e pelos senhorios eclesiásticos. Basicamente associados aos animais de tiro, os mouros faziam então os serviços domésticos e demais trabalhos de cultivo nas reservas senhoriais. Cf MARQUES, A H. de Oliveira & SERRÃO, Joel (Dir.). *Op cit* Pg 312-316.

O foral lisboeta estipulava ainda as coimas⁵⁰ que deveriam ser pagas de acordo com os delitos cometidos, com destaque para os roubos, raptos, estupros, homicídios, violências diversas, furto e violação de domicílio

As coimas mais pesadas do foral lisboeta, que serviria de modelo àqueles outorgados a Tavira, Loulé, Faro (Santa Maria do Faro) e Almada (1190)⁵¹ como forma de equilibrar as inter-relações entre a população cristã e as comunas mouras aí estabelecidas., relacionavam-se ao uso da violência, demonstrando que a cidade ainda deveria ser ordenada social e politicamente, neste momento pós-reconquista principalmente.

Almada, Tavira, Loulé e Santa Maria do Faro eram áreas reconquistadas onde havia comunas mouras ou mourarias de relevada importância econômica, ou ainda, no caso de Almada, Palmela e Alcácer, castelos e praças-fortes necessárias para promover a defesa da linha do Tejo e o monopólio do estuário do Sado, impedindo, assim, a perda dessas para os muçulmanos.

Os conflitos nesta região deveriam ser evitados para que a população não migrasse ou fugisse, abandonando as herdades ou os ofícios citadinos. A prioridade concelhia era garantir seu crescimento a partir do recolhimento das taxas e impostos devidos pela circulação dos produtos, dos serviços e dos homens. O comércio era então estimulado, trazendo para a cidade os maravedis que sustentavam, inclusive, o processo de centralização régia, já que o palácio recebia boa parte das taxas. Isso ocorria com o grupo dos forais que se originam do foral de Évora, como é o caso de Palmela (1185), de Alcácer (1218) e Sesimbra (1201), onde havia comunas mouras pós-reconquista. No foral de Palmela, castelo reconquistado e base da ofensiva das correrias cristãs ao sul do Tejo, vemos que na maior parte das coimas o rei recebia a sua sétima parte pelo fisco, sendo seu representante o juiz:

Damos a vós foro e costume de Évora quer no presente como no futuro para que duas partes dos cavaleiros vão ao fossado, e uma Terça parte fique no

⁵⁰ A coima ou a calunia era uma multa criminal, que deveria ser paga ao rei ou ao senhorio ou aos ofendidos. Cf CAETANO, Marcello. Op cit, Pg. 250.

⁵¹ Estes forais não possuem a data do recebimento de seus diplomas na PMH.

castelo: e uma vez por ano façam fossado. E quem não for ao fossado pague pelo foro 5 soldos para a fossadaria. [...]E por todas as causas do fisco o juiz seja o vozeiro (FORAL DE PALMELA, 1185).

Segundo o costume de Évora, o foral palmelense priorizava o estabelecimento e a fixação da população, isentando-a de alguns tributos ligados às atividades militares⁵² à produção agrícola, caça, atividades mesteirais (lojas e tendas de comércio), moinhos e fornos.

Palmela, por ser cidade fronteiriça, praça forte, centro de difusão comercial em constante contato com o mundo islâmico, a segurança e a ordem deveriam ser mantidas a todo custo, para que o concelho crescesse e, assim, manter a exploração servil sobre as populações mouras subjugadas e que conviviam diretamente com o concelho, cristão.

Os monarcas posteriores aos primeiros reis da reconquista (como D. Afonso III e D. Dinis) outorgariam às comunidades mouras do sul do Tejo os privilégios de 1170 devido ao crescimento delas, com o intuito de evitar o êxodo da população mourisca destas povoações, além dos atritos e tensões nos concelhos cuja população, majoritariamente cristã, não parava de crescer, aumentando as distâncias socioeconómicas e causando animosidades desnecessárias e prejudiciais ao crescimento do reino.

E entre todos estes mesteres, aí estava o braço do servo mouro a laborar nos campos ou nas tendas dos artífices, sendo moeda de troca ou simplesmente mais um a percorrer as vielas e ruas principais da cidade a apregoar os seus produtos, tendo seu estatuto de servo régio sofrido mudanças significativas o suficiente para que ele seja agora, do século XII em diante, sobretaxado pelo concelho onde se insere.

Com o foral de 1170, a comuna moura de Lisboa tornou-se o modelo paradigmático para a constituição das demais aljamas no reino. Os antigos privilégios dados pelos primeiros monarcas foram reafirmados nas cartas de 1269 e 1273, mas de

⁵² Damos a vós foro e costume de Évora quer no presente como no futuro para que duas partes dos cavaleiros vão ao fossado, e uma Terça parte fique no castelo: e uma vez por ano façam fossado. E quem não for ao fossado pague pelo foro 5 soldos para a fossadaria". In: Foral de Palmela, 1185. **PMH**.

forma a evitar que a população moura já estabelecida entrasse em choque com os concelhos.

O muçulmano ia sendo assimilado, na condição de 'outro', pela maioria da população cristã com a qual conviveu ao longo do Trezentos, a despeito das divergências de interesses entre a comuna e o concelho, já que para os muçulmanos os seus direitos adquiridos conforme mouros e 'mudéjares' seriam irrevogáveis e, para os cristãos estes direitos seriam 'mercê gratuita', passível de anulação régia a qualquer momento.

Até o século XIV, a ideologia trinitária impera como forma de promover o controle e o 'sacramento' de uma unidade, na qual o Rei deveria exercer uma jurisdição social como forma de manutenção da hierarquia, o que se transformou nos séculos XIV e XV. Nos séculos XIV e XV, a ideologia das Três Ordens passou a ser um referencial teórico e jurídico, sendo utilizado como forma de subordinar principalmente o terceiro segmento da sociedade, o 'povo'.

Para a manutenção da sociedade ordenada, o poder régio deveria 'domesticar' os seus membros através da legislação, já que o direito era o principal meio ordenador das relações sociais. Este instrumento de controle social, especialmente utilizado pelo poder régio centralizador, consistia de regras coercitivas e sanções referendadas pelas Cortes e aplicadas pelo seu aparato judicial. E visava, antes de mais nada, a imposição de modelos comportamentais, de forma a enquadrar os indivíduos em uma determinada ideia de comunidade, instituindo, assim, a identidade de grupo, seja pela diferenciação ou mesmo pela exclusão.

Este processo se fortaleceu nos séculos XIV e XV, com a intensificação da ligação dos legistas com os reis (primeiramente, sob D. Afonso III e, em seguida, sob D. Dinis) possibilitando o surgimento do arcabouço jurídico do Estado, cuja estruturação tem lugar preponderantemente no decorrer do século XV. Com D. Afonso III e D. Dinis, impõe-se a primazia do direito civil, lançando as bases para uma ordem jurídica nacional dirigida e tutelada pelo poder régio, possibilitando cada vez mais a ascendência de um direito comum em detrimento dos direitos próprios ou particulares.

Assim, os reis subsequentes vão impondo a unidade, a centralização e a manutenção da ordem ao conjunto da população é forjada, pouco a pouco, com apoio do direito civil, a ideia de pertencimento, um referencial integrador para esta sociedade em mudança. Neste sentido, como afirma Sousa (SOUZA, 2002, p. 367-371) a terra juntamente com o rei e a Igreja, formam os vértices restantes do triângulo de significação que dá a ideia de pertencimento, faz surgir um novo modelo identitário português no qual se manifestam os conceitos de diferenciação entre os 'portugueses' e os 'outros'.

Estes "outros" podem ser os castelhanos, os estrangeiros que circulam pelo reino como comerciantes ou viandantes ou, então, os 'portugueses não cristãos', entre os quais se inserem mouros, judeus, negros escravizados nas campanhas marroquinas, sendo vistos como portugueses de 'segunda'.

No século XV, com a centralização régia fortalecida, desponta uma sociedade que se representa como constituída por ordens, contudo, em sua vivência cotidiana nas Cortes, o que se detecta são estados que se manifestam politicamente e deixam transparecer o quanto esta nova sociedade é pluripartida, o que também é visível nas procissões de Corpus Christi, símbolo da união citadina e de pertencimento à lógica cristã, e nas comemorações régias.

A estruturação da sociedade em 'estados' tem como foco primordial a característica socioprofissional, cujos valores surgem a partir do renascimento urbano, com a divisão e especialização das atividades produtivas, e a afirmação de uma certa 'burguesia' comercial, entre outras. Há com isso um choque de mentalidades, pois para a nobreza ainda presa à sociedade de ordens, deve-se externar o estado ao qual pertence, a sua honra apesar da riqueza. Agora, para os mesteirais, grande comerciantes ou até mesmo para as gentes simples do povo, ser rico era ter acesso a fidalguia, era ser considerado honrado, bom, ter qualidades o suficiente para que o seu nome pudesse compor os pelouros e obter privilégios régios. Havia ainda as designações de estados - situações, formulação de caráter jurídica, fornecendo mais especificamente um relato da situação dos estados a nível judicial, administrativo, econômico, criminal de uma determinada localidade, como forma de maior controle do poder régio, através de suas

instituições. Já os estados - situações seriam a forma hierarquia partir daí, qual era o lugar e a função do mouro nestes estados? Como ele se insere nesta formulação identitária, e como se dá a formulação de sua própria identidade enquanto membro pertencente do corpo citadino e do corpo do Reino?

O mouro é visto, assim, através da legislação régia, desde o momento pós-reconquista, pelo estatuto de servo régio, sendo a sua liberdade é condicionada aos seus direitos e deveres como dependentes de determinadas carreiras, como os eclesiásticos e os militares. Mas agora, no século XV, também é visto como súdito, conforme os demais vassalos do Rei, pagando então seus impostos duplamente: os tributos enquanto mouros e os demais encargos como o restante da população, pois ser vassalo significava também o pagamento dos tributos para o erário régio e, os prestamos ao rei quando este necessitasse.

Com o direito canônico, o mouro passa a ser visto não apenas como o 'infiel', mas também como 'inimigos da santa fé', acarretando maiores conflitos na sociedade medieva cristã, o que acarretará mais tarde em atitudes extremas como a imposição dos símbolos da infâmia e demais restrições culturais, que culminarão, no fim do século XV, em sua expulsão do reino.

Referências

Documentação

CHANCELARIAS PORTUGUESAS – *D. AFONSO IV (1325-1357)*. 4 vol. Ed. De A. H. de Oliveira Marques. Lisboa: INIC, 1990.

CHANCELARIAS PORTUGUESAS – *D. DUARTE (1433-1435)*. 4 vol. Ed. De A. H. de Oliveira Marques. Lisboa: INIC, 1990.

FORAIS: 'Foral dos Mouros Forros de Lisboa, Almada, Palmela e Alcácer de 1170'; 'Foral de Lisboa de 1179'; 'Foral de Palmela de 1185'; 'Foral de almada de 1190'; 'Foral de Sesimbra de 1201'; 'Foral de Alcácer de 1218'; 'Foral dos Mouros Foros de Silves, Tavira, Loulé e Santa maria do Faro de 1269'; 'Foral dos Mouros Forros de Evora de 1273'. Encontram-se publicados na *Portugaliae Monumenta Historica. Vol II. Leges et Consuetudines*. Ed. De Alexandre Herculano. Lisboa: 1868.

LIVRO DAS LEIS E POSTURAS DA CIDADE DE LISBOA. Ed. De Maria Teresa Campos Rodrigues. Lisboa: faculdade de Direito, 1971.

ORDENAÇÕES AFONSINAS (Livros I e II). *Reprodução fac similé da edição feita na real Imprensa da Universidade de Coimbra em 1792.* Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, s.d.

ORDENAÇÕES DEL REI D. DUARTE. Ed. *De martim de Albuquerque e Eduardo Borges Nunes.* Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1988 *REIS, Antonio Matos. A Origem dos Municípios Portugueses.* Lisboa: Livros Horizonte,2002.

Bibliografia

ARMSTRONG, Karen. *O Islã.* Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

_____. *Maomé – uma Biografia do Profeta.* São Paulo: Companhia das letras, 2002.

BARROS, Maria Filomena Lopes de. *A Comuna Muçulmana de Lisboa – Sécs. XIV e XV.* Vol.4. Biblioteca de Estudos Árabes. Lisboa: Editora Hugin, 1998.

BERNARDO, João. *Poder e Dinheiro. Do Poder Pessoal ao Estado Impessoal no Regime Senhorial, Séculos V-XV. Parte I.* Porto: Edições Afrontamento, 1995.

BOSSY, J. *A Cristandade no Ocidente (1400-1700).* Lisboa: Edições 70, 1985.

EL HAYEK, Samir. *Os Significados dos Versículos do Alcorão Sagrado com comentários.* 18ª Edição, São Paulo: FAMBRAS, 2016.

CAETANO, M. *A Administração Municipal de Lisboa Durante a 1ª Dinastia (1179-1383).* Lisboa :Academia Portuguesa de História, 1981.

CAETANO, Marcello. *História do Direito Português (Sécs.XII-XVI) – Subsídios para a História das Fontes do Direito em Portugal no Século XVI.* Lisboa/São Paulo: Editorial Verbo,2000.

CARVALHO, Sergio Luis de. *As Cidades Medievais Portuguesas. Uma Introdução ao seu estudo.* Lisboa: livros Horizonte, 1989.16

COELHO, Antonio Borges. *Questionar a História – ensaios sobre a História de Portugal.* Lisboa: Editorial Caminho. Coleção Universitária, 1986.

_____. *Portugal na Espanha Árabe. Vol 1. Geografia e Cultura.* Lisboa: Editorial Caminho, 1989.

COSTA, Mário Júlio de Almeida. *História do Direito Português.* Coimbra: Livraria Almedina, 2002 CUNHA, Andrea Alvares da. 'Aos meus mouros forros de Lixboa'. *Identidade, dependência e hierarquia nas comunidades muçulmanas do reino de Portugal (séculos XII ao XV).* Dissertação de mestrado apresentada ao curso de Pós graduação em História da Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, Niteroi, 2005.

_____. *O rei cristão e o estatuto social dos Mouros Forros de Palmela (1170-1185)* TCC, Niterói, Universidade Federal Fluminense, 2000.

GOMES, Pinharanda. A Filosofia Arabigo-Portuguesa. In *História da Filosofia Portuguesa.* Vol.3. Lisboa: Guimarães Editores, 1991.

HEERS, J. *Escravos e Domésticos na Idade Média.* São Paulo : DIFEL, 1983, P.23-24.

LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean Claude (Coord). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval.* Coord da tradução Hilaro Franco Junior. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo, SP: Imprensa Oficial do Estado, 2002, 2 vol.

LEWIS, Bernard. *A linguagem política do Islão.* Coleção Aldeia Global. Lisboa: Edições Colibri, 2001.

LIVRO DE CORTES PORTUGUESAS – *REINADO DE D. AFONSO IV (1325-1357).* Ed. De A. H. de Oliveira Marques, Maria Teresa campos Rodrigues, Nuno José Pizarro Pinto Dias. Lisboa: INIC, 1982.

LOYN, H. N. *Dicionário da Idade Média.* Rio de janeiro: Jorge zahar editor, 1990.

MACEDO, Jose Rivair. *Os sinais da infâmia e o vestuário dos mouros em Portugal nos séculos XIV e XV.* Trabalho apresentado no Ateliers franco-latino-americains II (argentine-Brésil—France). Le Moyen Age um d'ailleurs, São Paulo: USP, agosto de 2003.

MANTRAND, Robert (Dir). *As grandes datas do Islão.* Biblioteca de História. Lisboa: Editorial Notícias, 1990.

MARQUES, A.H.O. & SERRÃO, J. (Dir.) *Nova História de Portugal – Portugal em Definição de Fronteiras (1096-1325).* Vol.III. Lisboa: Editorial Estampa, 1986.

MARQUES, A. H. de Oliveira. *Guia do Estudante de História Medieval Portuguesa.* Lisboa: Editorial Estampa, 1988.

MARQUES, A. H. de. *A Sociedade Medieval Portuguesa.* Lisboa:Ed. Sá da Costa, 1981.

_____. *Novos Ensaios de História Medieval Portuguesa*. Lisboa: Editorial Presença, 1988.

MATTOSO, José. *Fragmentos de uma composição Medieval*. Lisboa: Editorial Estampa, 1986.

SERRÃO, Joel (Dir). *Dicionário de História de Portugal*. Lisboa: Iniciativas Editoriais, 1961-1971. 4 vols.

SOUZA, Armindo de. *A Sociedade – estruturas, grupos e motivações*. In: MATTOSO, Jose. *História de Portugal – A Monarquia Feudal (1096-1480)*. Lisboa: Editorial Estampa, 1993.

VASCONCELLOS, Jose Leite de. *Etnografia Portuguesa.vol.II*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1958.

ZAIDAN, A. K. *O indivíduo e o estado no Islam*. São Paulo: CDIAL, 1990.

As Virtudes de Constantino *versus* os Vícios de Maxêncio e Licínio segundo a História Eclesiástica de Eusébio de Cesareia (306-324)

The Virtues of Constantine versus the Vices of Maxentius and Licinius according to the Ecclesiastical History of Eusebius of Caesarea

Andréia Rosin Caprino Taborda¹

¹ Doutoranda em História pela Universidade Federal do Paraná, bolsista CNPq. Mestrado em História (2017) e graduação em História – Licenciatura e Bacharelado (2014), ambos pela mesma instituição. E-mail: andreirosincaprino@gmail.com.

Recebido em 11 de fevereiro de 2021; Aceito em 30 de maio de 2021.

DOI: 10.12957/nearco.2021.57729

Resumo

No século IV d.C., Eusébio de Cesareia em sua *História Eclesiástica* vinculou as ações político-militares do imperador Constantino à vontade do Deus judaico-cristão. Neste trabalho analisaremos como o autor elaborou tais argumentos a fim de legitimar o poder do governante, através da atribuição de virtudes ao mesmo, em contraposição às características viciosas reservadas aos seus oponentes Maxêncio e Licínio.

Palavras-chave: História Eclesiástica; Virtudes e Vícios; Legitimidade imperial.

Abstract

In the fourth century A.D., Eusebius of Caesarea in his *Ecclesiastical History* linked the political-military actions of Emperor Constantine to the will of the Judeo-Christian God. In this paper we will analyze how the author elaborated such arguments in order to legitimize the power of the ruler, through the attribution of virtues to him, as opposed to the vicious characteristics reserved to his opponents Maxentius and Licinius.

Key-words: Ecclesiastical History; Virtues and Vices; Imperial legitimacy.

O presente tema está alinhado ao período denominado como Antiguidade Tardia, a qual se inicia com a desestruturação política e institucional do século II e se estende até meados do século VIII. O governo do imperador Flávio Valério Constantino (306-337) está inserido em tal conjuntura. Esse personagem é aclamado Augusto pelos

legionários de seu pai, Constâncio Cloro, em 306 na província da *Britania*. Ainda em regime de Tetrarquia, iniciado por Diocleciano em 293, a elevação de Constantino foi considerada usurpação ou ilegítima. Chama-nos a atenção que após décadas em que o poder imperial se encontrava fragmentado e/ou dividido entre várias lideranças, no ano de 324 Constantino tenha unificado o mundo romano sob sua exclusiva autoridade.

Isso se deu, acreditamos, porque Constantino buscou o apoio de todos os seus súditos. Imerso em um contexto em que o sustentáculo teórico do poder estava e continuava a ser transformado, sem, contudo, desvincular-se das ideias políticas anteriores, seu governo foi marcado pela associação de elementos tidos como conflitantes por parte da historiografia – paganismo e cristianismo, mas que acabam por se relacionar. Nossa estudo é centrado na análise da busca por legitimação imperial do governo de Constantino através do elemento cristão na obra *História Eclesiástica*, do autor e bispo (contemporâneo a ele) Eusébio de Cesareia (260/64-339).

A *História Eclesiástica* possui dez livros, os quais começam com citações do Antigo Testamento sobre prenúncios da vinda de Jesus Cristo à Terra, a descrição da sua vida aqui, perpassa os acontecimentos eclesiásticos dos três primeiros séculos, abordando a sucessão dos bispos nas sedes episcopais, as perseguições aos cristãos, os martírios, as heresias, os governos imperiais, até findar com a vitória de Constantino sobre seu último oponente, o imperador Licínio, no ano de 324. O nosso recorte se centra do ano 306, quando Eusébio narra a substituição do governo de Constâncio pelo de Constantino, na *Britania* (livro oitavo), até quando este se torna *Augustus* único na política imperial romana em 324 (livro décimo).

O cristianismo é entendido por Eusébio de Cesareia na *História Eclesiástica* como uma espécie de continuador da religião hebraica, no sentido de nela ter se embasado grandemente para formar seus credos e paradigmas. Assim, nem o cristianismo nem outro pensamento qualquer eram totalmente “puros”, pois se fundamentavam em ideias anteriores, fossem para concordar com elas ou confrontá-las.

O processo de reinado político-administrativo de Constantino é interpretado pelo bispo de Cesareia como uma história conduzida pelo próprio Deus, o qual esteve sempre presente com o imperador (segundo ele), ajudando-o a vencer os inimigos do

cristianismo. Os conflitos militar-religiosos com os quais Constantino se envolveu foram, primeiro em relação a Maxêncio (306-312) no ocidente, derrotado em 312, e depois, em relação a Licínio (308-324), no oriente, vencido em 324. Por meio de argumentos que engrandecem ou diminuem moralmente um líder – virtudes e vícios, Eusébio representa os bons e os maus governantes. Os bons condutores estão, obviamente, vinculados às qualidades cristãs, e os maus são destituídos delas. Entendemos que o modo como a História Eclesiástica constrói a legitimidade de Constantino enquanto líder imperial é expondo suas virtudes, e contrapondo-as, explicitamente ou não, aos vícios dos seus maiores oponentes.

Mais do que uma nomeação definida, as virtudes consistiam em uma ideia ou conceito que almejava imprimir determinada visão e valores de um governante aos seus conterrâneos, para engrandecê-lo; o mesmo pode ser dito a respeito dos vícios, mas com a intenção de denegrir o líder/governante. Para além disso, o historiador Manuel Rodríguez Gervás alega que “O estudo das virtudes permite aproximarmo-nos não apenas da concepção do poder imperial, como também nos ajuda a compreender a conjuntura política em que estavam imersos [...] os imperadores [...]” (RODRÍGUEZ GERVÁS: 1991, P.77)53. A respeito da finalidade e função das virtudes, assinala o autor:

Os suportes mais frequentemente empregados para difundir esta propaganda são os discursos de exaltação, pronunciados em ocasiões mencionadas, as inscrições em edifícios públicos, especialmente Arcos de Triunfo e as moedas, concretamente a lenda dos reversos. As “virtudes” teriam, pois, a função de elaborar, formalizar e intensificar a imagem imperial com o objetivo básico de criar uma estrutura política unitária. (RODRÍGUEZ GERVÁS, 1991, P.77).54

Eusébio de Cesareia, quando escreveu o final do livro oitavo, os livros nono e décimo da História Eclesiástica, vivia a instabilidade política do mundo romano, a

53 “El estudio de las ‘virtudes’ permite acercarnos no sólo a la concepción del poder imperial, sino también nos ayuda a comprender la coyuntura política en la que están inmersos [...] los emperadores [...]”.

54 “Los soportes más frecuentemente empleados para difundir esta propaganda son los discursos de alabanza, pronunciados en ocasiones señaladas, las inscripciones en edificios públicos, especialmente Arcos de Triunfo y las monedas, concretamente la leyenda de los reversos. Las “virtudes” tenían, pues, la función de elaborar, formalizar e intensificar la imagen imperial con el objetivo básico de crear una estructura política unitaria”.

existência do poder imperial descentralizado, as divisões territoriais do Império e as usurpações e tiranias. É natural que, como bispo de uma importante província romana e enquanto um homem erudito pensasse a respeito da “instituição política maior” que regia a ele e a seus pares, além das questões religiosas, que lhe eram essenciais.

Ora, Constantino fazia parte dessa “alta política” e estava envolvido com o cristianismo, criando leis e aplicando-as em favor dos cristãos. Contudo ele não era o único imperador, nem o maior deles, e enfrentava constantes oposições ao seu exercício do poder. Portanto, fazia-se necessário demonstrar a grandiosidade das suas ações e a necessidade de tornar seu governo mais forte e unificado. Pensamos que essas ideias nortearam Eusébio a integrar no seu relato as virtudes atribuídas a Constantino, com a finalidade de legitimá-lo em detrimento dos oponentes. Assim, o bispo empreende na História Eclesiástica a distribuição de virtudes ao imperador Constantino, em paralelo aos vícios que incumbiu aos seus adversários, Maxêncio e Licínio.

Constantino e Maxêncio

Sobre os conflitos político-militares ocorridos entre os governantes Constantino e Maxêncio no início da década de 310, tendo como principal disputa o poderio sobre a cidade de Roma, Eusébio de Cesareia afirma o seguinte:

Constantino foi o primeiro dos dois [ele e Licínio] - primeiro também em honra e dignidade imperiais - que mostrou moderação com os oprimidos pelos tiranos em Roma. Depois de invocar como aliado em suas orações ao Deus do céu e a seu Verbo, e ainda ao próprio Salvador de todos, Jesus Cristo, avançou com todo seu exército, tentando alcançar para os romanos sua liberdade ancestral. Maxêncio, sabemos, confiava mais nos artifícios da magia do que na benevolência dos súditos, e na verdade não se atrevia a dar um passo fora das portas da cidade, apesar de que, com a multidão de hoplitas e com as inumeráveis companhias de legionários, cobria todo lugar, toda região e toda cidade, todas as que tinha escravizadas, em torno de Roma e em toda a Itália. O imperador, aferrado à aliança de Deus, ataca o primeiro, o segundo e o terceiro exército do tirano, e depois de vencê-los a todos com facilidade, avança o mais que pode pela Itália até muito perto de Roma. (EUSÉBIO. H.E., IX, II-III) 55

55 Os hoplitas eram os soldados da infantaria.

A vitória constantiniana sobre o “tirano” Maxêncio é associada na História Eclesiástica ao triunfo de Moisés, quando guiou o povo de Israel para fora das terras egípcias e para longe da opressão do faraó, conforme consta no Antigo Testamento.

Da mesma forma que, nos tempos de Moisés e da antiga piedosa nação dos hebreus, *precipitou no mar os carros do faraó e seu exército, a flor de seus cavaleiros e capitães; o mar Vermelho os tragou, o mar os cobriu*, assim também Maxêncio e os hoplitas e lanceiros de sua *escolta afundaram na profundezas como uma pedra* quando, dando as costas ao exército que vinha da parte de Deus com Constantino, atravessava o rio que lhe cortava o caminho e que ele mesmo havia unido e bem pontoneado com barcas, construindo assim uma máquina de destruição contra si mesmo. Dele se poderia dizer: *cavou um fosso e tirou-lhe a terra; e cairá na vala que fez. Seu trabalho se voltará contra sua cabeça, e sua injustiça recairá sobre sua moleira*. Assim pois, desfeita a ponte estendida sobre o rio, a passagem afunda e as barcas se precipitam de um golpe no abismo com todos seus homens; e ele mesmo em primeiro, o homem mais ímpio, e logo os escudeiros que o rodeavam *afundaram como chumbo nas águas impetuosas*, como já predisse o oráculo divino. (EUSÉBIO. H.E., IX, IX,V-VII)

Constantino aparece como salvador e libertador do *populus* romano, sendo associado ao profeta e líder do povo hebreu, Moisés. Vemos no excerto eusebiano um motivo pelo qual Constantino combatera Maxêncio e seu exército: a tirania, injustiça e opressão deste sobre Roma. O “imperador cristão” teria tido compaixão da cidade e de seus moradores, o que o levou a salvá-los, tendo como aliado o próprio Deus e Jesus Cristo. Vislumbra-se a razão preponderante para esta “vitória santa” no olhar do bispo: as qualidades piedosas e misericordiosas de Constantino. Não nos parece que Eusébio faça qualquer referência à vontade de Constantino em deter a autoridade como *imperator* único, para o que seria necessário afastar e/ou eliminar seus oponentes.

A elaboração teórica que Eusébio faz quando compara Constantino a Moisés, em meio à vitória do imperador sobre o rival Maxêncio, está presente também em outra obra eusebiana, a Vida de Constantino:

Como nos tempos de Moisés e do piedoso povo dos hebreus “[o Senhor] lançou no mar os carros de Faraó e o seu exército, e os seus capitães afogaram-se no mar Vermelho”, não de outra forma Maxêncio e a corte de hoplitas e doríforos “se afundaram no mar como se fossem pedras”, quando, de costas para o poder divino que sustentava Constantino, atravessava o rio que estava em frente à direção da marcha. O mesmo havia unido as margens do rio através de barcos, e construindo uma ponte infalível, terminou por unir

um artefato catastrófico para si, sendo assim que acreditava capturar com ele o amigo de Deus. (EUSÉBIO. H.E., I, XXXVIII,II) 56

Após vencer Maxêncio e adentrar triunfalmente em Roma, Constantino aparece como o libertador, salvador e benfeitor da cidade:

[...] de forma que, se não com palavras, como é natural, mas pelo menos com as obras, os que com a graça de Deus haviam se alçado à vitória, poderiam junto com os seguidores do grande servo Moisés entoar o mesmo hino que contra o ímpio tirano de então e dizer: *Cantemos ao Senhor, porque gloriosamente cobriu-se de glória. Cavalo e cavaleiro lançou ao mar. Minha ajuda e minha proteção, o Senhor; se fez meu salvador; e Quem como tu entre os deuses, Senhor? Quem como tu, glorificado nos santos, admirável na glória, operador de maravilhas!* Estas e muitas outras coisas parecidas com estas cantou Constantino com suas obras ao Deus supremo, causa de sua vitória, e entrou em triunfo em Roma, enquanto todos em massa, com suas crianças e suas mulheres, os senadores e altos dignitários, e todo o povo romano, recebiam-no com os olhos brilhantes, de todo coração, como a um libertador, salvador e benfeitor, em meio a vivas e a uma alegria insaciável. (EUSÉBIO. H.E., I,X, IX, VIII-IX) 57

Constantino é visto por Eusébio de Cesareia como piedoso, benevolente, sábio, digno, devoto e corajoso, enquanto Maxêncio é apresentado como um ímpio, tirano, maldoso e covarde. Eusébio opõe os dois governantes, e pela fidelidade e reverência atribuídas ao primeiro em relação a Deus e a falta destas qualidades ao segundo, quando incorre a batalha entre ambos, é Constantino quem recebe a vitória e conquista a cidade de Roma, até então dominada e oprimida por Maxêncio.

Constantino e Licínio

Ao adentrarmos o livro X da História eusebiana, vemos a referência às declarações sobre a paz delegada por Deus aos homens após a derrota de imperadores

56 “Como en los tiempos de Moisés y del piadoso pueblo de los hebreos “arrojó al mar los carros del Faraón juntamente con su ejército y anegó en el mar Rojo a la flor y nata de su escolta de encopetados caballeros”, no de otra manera Majencio y el cortejo de hoplitas y doríforos “se hundieron en el mar como si fuesen piedras”, cuando, dando la espalda a la potencia divina que asistía a Constantino, atravesaba el río que está de cara a la dirección de la marcha. Él mismo había unido las riberas del río mediante barcas, y construyendo un puente a toda prueba, terminó por ensamblar un artilugio catastrófico para sí mismo, siendo así que confiaba atrapar con él al amigo de Dios”.

57 Em itálico, referência ao livro de Êxodo: 15:1-2 e 15:11.

inimigos do cristianismo, a restauração de igrejas, as dedicações e consagrações de igrejas recém-construídas (X, I-IV), e ações de liberdade e favorecimento à religião cristã por parte dos imperadores em regime de Diarquia, Constantino e Licínio, expressos pelo Edito de Milão de 313 (X,V, I-XIV). Além disso, são citados e copiados outros mandamentos e decisões imperiais de Constantino em favor da igreja e dos bispos, como benefícios e concessões para a igreja e a convocação de sínodos com o objetivo de dissipar divisões entre os bispos (X, V, XV-XIV; VI, VII).

Entretanto, na reta final do livro décimo, Eusébio relata uma mudança no rumo político do Império. Licínio “perverteu-se” pela inveja que sentia do companheiro Constantino e passou a persegui-lo:

Mas nem a inveja inimiga do bem, nem o demônio, amante do mal, podiam suportar a contemplação do que viam; como tampouco para Licínio o sucedido aos tiranos anteriormente mencionados foi suficiente para uma atitude prudente. Ele que havia sido considerado digno de um governo bem próspero, digno da honra do segundo posto depois do grande imperador Constantino e digno de afinidade e parentesco do mais alto grau, ia se afastando da imitação dos bons e, em troca, copiava a perversidade e malícia dos ímpios tiranos. E ainda que tivesse visto com seus próprios olhos o final catastrófico destes, preferiu segui-los em seu sentimento a permanecer na amizade e boa disposição de seu superior. Presa da inveja para com o benfeitor universal, provoca contra ele uma guerra execrável e terrível, sem respeito pelas leis da natureza e sem trazer à mente a memória dos juramentos, do sangue e dos pactos. (EUSÉBIO. H.E., X, VIII, II-III)

Licínio é descrito como um traidor à ótima condição que lhe propiciou o benevolente Constantino, como o “segundo após o imperador” e pertencente à família. O fim catastrófico dos antigos “inimigos do cristianismo” também não lhe serviu de lição, sendo que Licínio tornava-se um deles. No trecho abaixo, Eusébio opõe a postura benevolente de Constantino à maldade e traição de Licínio; este, por meio de conspiração, fingimento e astúcia, planejava destruir aquele:

De fato, que sinais de verdadeira benevolência não lhe havia outorgado o boníssimo imperador! Não lhe regateou seu parentesco nem lhe negou esplêndidas núpcias com sua irmã, antes até, considerou-o digno de compartilhar sua nobreza, que vinha de seus pais, e seu sangue imperial ancestral, e também havia-lhe proporcionado poder desfrutar do governo supremo como cunhado e co-imperador, posto que havia-lhe dado a graça de uma parte não menor de povos sujeitos a Roma, para que os governasse e

administrasse. Mas ele, por sua vez, agia contrariamente a isto e cada dia imaginava intrigas contra seu superior e imaginava todo gênero de conspirações, como se respondesse com males a seu benfeitor. Assim é que, em primeiro lugar, tratava de ocultar seus preparativos fingindo ser amigo, e aplicando-se à astúcia e ao engano, esperava alcançar com toda facilidade o resultado apetecido. (EUSÉBIO. H.E., X,VIII, IV-V)

No entanto, de maneira radicalmente oposta ao “perverso” Licínio, Constantino possuía a benção de Deus para “guiá-lo na jornada contra o mal”:

Mas deve-se saber que aquele tinha Deus como amigo, protetor e guardião, que, trazendo à luz as conspirações urdidas contra ele secretamente e nas sombras, ia desbaratando-as. Tão grande força e virtude tem a arma da piedade para rechaçar os inimigos e preservar a própria salvação! Guarnecido com ela, nosso imperador, amado de Deus, ia esquivando as conspirações do infame astuto. (EUSÉBIO. H.E., X, VIII, VI)

Licínio, percebendo que seus planos malignos não vingavam, segundo Eusébio, decidiu manifestar claramente suas intenções de guerra contra o “amado de Deus” e, para além disso, contra o próprio Deus:

Este, por sua parte, quando viu que seus preparativos ocultos de modo algum andavam conforme seus desígnios, já que Deus ia manifestando a seu amado imperador todo engano e toda maldade, e não podendo já dissimular por mais tempo, declarou abertamente a guerra. Decidido, efetivamente, a fazer a guerra contra Constantino, apressava-se já a formar suas tropas também contra o Deus do universo, a quem sabia que aquele honrava, e logo pôs-se a atacar - moderada e silenciosamente a princípio - seus próprios súditos adoradores de Deus, que jamais haviam causado o mínimo incômodo a seu governo. E agia assim porque sua maldade inata o forçava a uma terrível cegueira. Ocorre que ele não tinha ante os olhos a memória dos que haviam perseguido os cristãos antes dele, nem sequer a daqueles de quem ele mesmo havia sido instrumento de ruína e de castigo pelas impiedades em que haviam tomado parte. Pelo contrário, voltando as costas a um pensamento prudente, e mais, em termos exatos, transtornado pela loucura, tinha decidido fazer a guerra ao próprio Deus, como protetor de Constantino, em vez de ao protegido. (EUSÉBIO. H.E., X, VIII, VII-IX)

A História Eclesiástica retrata que o “tirano” e “ímpio” Licínio empreendeu atitudes maldosas contra pessoas inocentes, violou a tradição e leis romanas, inventou mentiras, extorquiu outros povos, abusou sexualmente de mulheres e levou outros

homens a fazerem o mesmo, destruiu e fechou igrejas, entre tantas outras iniquidades, de acordo com o autor:

Em primeiro lugar expulsou de sua própria casa todos os que eram cristãos, com o que o desgraçado privou a si mesmo da oração destes por ele, oração que costumavam fazer por todos, segundo ensinamento ancestral; mas logo foi dando ordens para que em cada cidade se separasse e degradasse os soldados que não escolhessem sacrificar aos demônios. [...] Que necessidade há de recordar uma por uma e sucessivamente as coisas que este inimigo de Deus perpetrou e como sendo o maior violador das leis inventou leis ilegais? [...] Que necessidade temos de enumerar detalhadamente suas inovações acerca das núpcias ou suas disposições revolucionárias a respeito dos que deixam esta vida? Atreveu-se a abolir as antigas leis romanas, reta e sabiamente estabelecidas, e introduziu no lugar delas algumas leis bárbaras e incivilizadas, verdadeiramente ilegais e contra as leis. Inventava também inumeráveis acusações contra as nações submetidas, toda classe de extorsões de ouro e prata, novos cadastros e lucrativas multas a homens que já não estavam nos campos, mas que tinham morrido há tempo. E que classe de desterrados inventou ainda o inimigo dos homens contra pessoas que nenhum dano tinham lhe causado? E as detenções de homens nobres e notáveis dos quais separava suas legítimas esposas e as entregava a alguns criados lascivos para que as ultrajassem com suas torpezas? E ele mesmo, um velhote, quantas mulheres casadas e quantas donzelas não vexou para satisfazer a paixão desenfreada de sua alma? Que necessidade temos de alongar a conta, se o excesso de suas últimas maldades deixou as primeiras pequenas e reduzidas a quase nada? Certo é que, no cúmulo de sua loucura, procedeu contra os bispos. [...] O certo é que o que foi realizado em torno de Amasia e as demais cidades do Ponto superou a todo excesso de crueldade. Ali, das igrejas de Deus, algumas foram novamente arrasadas por completo, e outras foram fechadas para que ninguém fosse a elas segundo o costume nem oferecessem a Deus os cultos devidos. (EUSÉBIO. H.E., X, VIII, X-XV)

O “malfeitor” é descrito como aquele que pretendia agravar a situação dos cristãos ainda mais, planejando implantar novamente a perseguição, não fosse a presciênciade Deus e sua intervenção no caminho trilhado por aquele governante. Para impedir o cumprimento das “maquinções” de Licínio contra o povo, Deus teria orientado o servo Constantino, o “salvador”, a enfrentar o adversário dos homens:

Ante estes fatos reiniciaram-se as fugas dos homens piedosos, e novamente os campos, os vales solitários e os montes começaram a acolher os servos de Cristo. E como desta maneira o ímpio tinha êxito nestas medidas, chegou mesmo a conceber a idéia de ressuscitar a perseguição contra todos. Seu pensamento se reafirmava e nada o impedia de pô-lo em ação, se o Deus que luta em favor das almas que lhe pertencem, prevendo o que sucederia, não tivesse rapidamente feito brilhar, como em trevas profundas e noite escuríssima, uma grande luminária e ao mesmo tempo um salvador para

todos: seu servo Constantino, a quem levou pela mão para esta obra com braço poderoso. (EUSÉBIO. H.E., X, VIII, XVIII-XIX)

Foi então que Constantino obteve a vitória:

A este, por conseguinte, foi que Deus outorgou desde cima, como fruto digno de sua piedade, o troféu da vitória contra os ímpios. Em troca, precipitou o criminoso com todos seus conselheiros e amigos aos pés de Constantino. Efetivamente, tendo aquele feito avançar seus atos até extremos de loucura, o imperador amigo de Deus concluiu que já era insuportável. Fazendo seu cálculo prudente e somando a sua humanidade a firmeza do juiz, decide acudir em socorro dos que sofriam sob o tirano. Desembaraçou-se de alguns breves contratemplos e pôs-se em movimento para recobrar a maior parte do gênero humano. Até então, efetivamente, havia utilizado com ele somente a humanidade, e havia-se compadecido de quem não era digno de compaixão, sem proveito nenhum, já que o outro não se afastava de sua maldade, antes até, aumentava ainda mais sua raiva contra as nações submetidas e já não deixava nenhuma esperança de salvação para os maltratados, tiranizados como estavam por uma fera espantosa. (EUSÉBIO. H.E., X, IX, I-III)

O excerto demonstra que Constantino não teria lutado Licínio simplesmente por vontade de fazê-lo, já que era provido de humanidade e até então agira com compaixão para com o “malfeitor”. Percebendo ser a situação insuportável, decidiu operar em defesa dos oprimidos. Aqui, Eusébio enfatiza a virtude da *humanitas*⁵⁸ no caráter e formação de Constantino. O sentido de *humanitas* que parece predominar na História Eclesiástica quando se refere a Constantino em relação a Licínio é o de “compaixão”, mas nem por isso permitiu o “bom imperador” que aquele agisse livremente a fim de acabar com vidas inocentes e fazer sofrer tantos outros indivíduos. Aos olhos de Eusébio, o combate e consequente vitória de Constantino sobre Licínio talvez fosse até

58 Sobre a *humanitas*, Maria Helena da Rocha Pereira afirma: “A palavra donde deriva ‘humanidade’ tem uma história mais que todas atraente e rica de significado. Efectivamente, *humanitas* deriva de *humanus*, que por sua vez está relacionado xom *homo* (‘o homem’) e *humus* (‘a terra’). [...] Temos, portanto, com muita probabilidade, a noção de ‘ser terreno’ ligado à de modos de comportamento que lhe são próprios, e esta à de um conjunto mais vasto que se transforma num conceito englobante – o de *humanitas*. Mas *humanitas* não é para os antigos, senão tardivamente, o conjunto de seres humanos. É também a natureza e sentimento dos homens [...] *humanitas* é já civilidade, que se opõe à crueldade primitiva, desconhecedora do direito. Tal oposição repete-se com frequência, em contextos em que a *humanitas* se associa intimamente a *comitas* (‘cordialidade’), *mansuetudo* (‘doçura’) e [...] *clementia* [...] Cícero emprega frequentemente *humanitas* em acumulação, por vezes tautológica, com *doctrina*, *litterae* e *studia*. [...] Em autores posteriores, a *humanitas* será sobretudo a qualidade mista de saber, polimento, receptividade, simpatia, que aproxima os homens [...]” Ideias morais e políticas dos romanos, In: *Estudos de História da cultura clássica*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1967, p. 415-421.

mesmo um indicativo da *humanitas* constantiniana para com os desfavorecidos e sofredores dos males sob a tirania.

Considerações finais

Em meio ao contexto de instabilidade política, pensamos que Constantino buscou legitimidade por meio do cristianismo, sendo que o mesmo gradativamente recebeu caráter institucional em detrimento da conotação supersticiosa que possuía anteriormente. É aceitável a ideia de uma projeção desta religião através das ações políticas do imperador; para constatarmos isso, porém, não é necessária a afirmação de uma conversão pessoal do governante à religião cristã. Acreditamos que a cultura política ditou mais as diretrizes assumidas em seu reinado que suas opções de crença, o que também não pode ser enquadrado em um pensamento final, já que a função real de Constantino era a de um imperador que necessitava fazer frente às oposições e ameaças ao seu poder, buscando todas as formas cabíveis para fortalecer e fundamentar sua autoridade.

Pensamos que não apenas ele, mas também Licínio, Maxêncio e outros possivelmente almejavam à governança una. O combate entre os líderes imperiais foi, em grande parte, resultado da instabilidade político-administrativa presente na década de 310 (e não apenas nela), a qual de certa forma instigou cada um deles a buscar a conquista de determinadas áreas territoriais e o poderio imperial sobre elas e seu *populus*.

A legitimidade de Constantino é construída na História Eclesiástica principalmente nos momentos da trajetória do governante quando luta e vence seus maiores inimigos: Maxêncio e Licínio. No momento político-militar conturbado que o imperador vivia, as vitórias não eram legítimas em si mesmas, era necessário o esforço em afirmá-las. Algo distinto dos demais *imperatores* que ocorreu com Constantino foi a sua associação com o cristianismo. Não podemos mensurar com precisão como tal vínculo aconteceu e a qual nível chegou, isso nem mesmo é o nosso objetivo. Entretanto sabemos que, independentemente de possuir uma crença pessoal na fé cristã,

Constantino foi declarado piedoso e benevolente para com os fiéis do Deus judaico-cristão. Um dos grandes responsáveis por esse ideal foi o bispo Eusébio.

Além da importância dos argumentos eusebianos no que se refere ao governante a fim de legitimá-lo, a própria obra constitui um “estatuto” de afirmação do poder de Constantino. Dizemos isso porque a História Eclesiástica é um trabalho de grande fôlego, que abrange três séculos da história da comunidade cristã, inclusive excedendo essa temporalidade, pois remonta às profecias do Antigo Testamento.

Referências Bibliográficas

Documentação

CESAREIA, Eusébio de. *História Eclesiástica*. São Paulo: Novo Século, 2002.

CESAREIA, Eusébio de. *Vida de Constantino*. Gredos: Madrid, 1994.

Bibliografia

ALTANER, B; STUIBER, A. *Patrologia: vida, obras e doutrina dos Padres da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1988, p.229-230.

BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, José María. El cristianismo, religión oficial. *Historia 16*, año XXI, 1997, p.56-65.

BRAVO, Gonzalo. *Historia del mundo antiguo, Una introducción crítica*. Madrid: Alianza Editorial, 1998.

CAMERON, Averil. Il potere di Costantino, Dimensioni e limiti del potere imperiale, In: Constantino I. *Encyclopédia Constantiniana. Sulla Figura e l'immagine dell'imperatore del cosiddetto Eddito di Milano*. 313-2013. Volume Primo. Intituto della Enciclopedia Italiana. Roma, 2013.

DANIÉLOU, Jean; MARROU, Henri. *Nova História da Igreja*. Petrópolis: Vozes, 1973, v.I.

FIORETTI, Susana. La figura del obispo latino y su influencia en la tardía antigüedad. In: *Semanas de Estudios Romanos*. Vol. XI. Instituto de História da Pontifícia Universidade Católica de Valparaíso, 2002, p. 229-241.

FRAZÃO, Andréia Cristina. *O nascimento da Historiografia cristã no IV século*. Calíope. Presença Clássica, Rio de Janeiro, 1993, n. 9.

FRIGHETTO, Renan. Algunas consideraciones sobre las construcciones teóricas de la centralización del poder político en la Antigüedad Tardía: cristianismo, tradición y poder imperial, In: *História: Entre el pesimismo y la esperanza*. Viña del Mar: Altazor, 2007.

FRIGHETTO, Renan. Da teoria à prática política: o exercício do poder na Antiguidade Tardia. *Revista História Helikon*, v.2, nº 2, Curitiba, Pontifícia Universidade Católica do Paraná, p.16-36.

GONÇALVES, Ana Teresa Marques. Os Severos e a Anarquia Militar. In: *Repensando o Império Romano - Perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Vitória: Edufes, 2006, p.175-191.

HOLLOWAY, R. Ross. Constantine and the Christians, In: *Constantine and Rome*. Michigan: Sheridan Books, 2004.

MOMIGLIANO, Arnaldo. As origens da historiografia eclesiástica, In: *As raízes clássicas da historiografia moderna*. Bauru: Edusc, 2004.

PEREIRA, Maria Helena da Rocha. Ideias morais e políticas dos romanos, In: *Estudos de História da cultura clássica*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1967.

RODRÍGUEZ GERVÁS, Manuel José. La justificación del poder imperial: las “virtudes”. In: *Propaganda política y opinión pública en los panegíricos latinos del bajo imperio*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1991.

RODRÍGUEZ GERVÁS, Manuel José. Las virtudes del emperador Constantino. *Revista Gerión*. Madrid: n.2-3, 1984-85, (239-247).

SÁNCHEZ SALOR, Eustaquio. *Historiografía latino-cristiana: principios, contenido, forma*. Roma: L'erma di Bretschneider, 2006.

SILVA, Gilvan Ventura da; Mendes, Norma Musco. Diocleciano e Constantino: a construção do *DOMINATO*, In: *Repensando o Império Romano – Perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Vitória: Edufes, 2006. Stadler,

STADLER, Thiago David. *O Império Romano em cartas – Glórias romanas em papel e tinta, Plínio, o Jovem e Trajano 98/113 d.C.* Curitiba: Juruá, 2013.

VEYNE, Paul. *Quando o nosso mundo se tornou cristão*. Texto & Grafia: Lisboa, 2009.

Territórios Senhoriais, Fronteiras Diocesanas: O Poder Senhorial-Episcopal em Castela no Século XII

*Seigniories territories, Diocesan Borders: The Episcopal Seigniorial Power in
Castle in the XII century*

Bruno Gonçalves Alvaro¹

¹ Doutor em História Comparada pela Universidade Federal do Rio de Janeiro e Pós-Doutorando em História pela Universidade de Brasília (2020-2021), sob a supervisão de Profa. Dra. Maria Filomena P. da Costa Coelho. Docente do Programa de Pós-Graduação em História e do Departamento de História da Universidade Federal de Sergipe. E-mail: brunoalvaro@yahoo.com.br.

Recebido em 22 de março de 2021; Aceito em 25 de junho de 2021

DOI: 10.12957/nearco.2021.58574

Resumo

Este artigo analisa a ação do poder senhorial-episcopal nos tensionamentos presentes nos territórios senhoriais das dioceses castelhano-leonesas de Sigüenza, Osma e Tarazona em meados do século XII. Por meio da documentação diplomática, são problematizadas as relações de negociação entre os bispos nos ajustes das delimitações de suas fronteiras diocesanas e o peso que o poder senhorial exercia na resolução desses conflitos.

Palavras-chave: Poder; Senhorio episcopal; Negociação.

Abstract

This article analyzes the action of the seigniorial-episcopal power in the tension present in the seigniories territories of the Castilian-Leonese dioceses of Sigüenza, Osma and Tarazona in the middle of the 12th century. Through diplomatic documentation, the negotiating relations between the bishops in the adjustment of the delimitations of their diocesan borders are problematized and the weight that the seigniorial power exercised in the resolution of these conflicts.

Keywords: Power; Episcopal Seigniorial; Negotiation.

Introdução

Entre os séculos XI e XII, percebe-se na configuração territorial da Península Ibérica um expressivo processo de estabelecimento de relações senhoriais

fundamentadas numa série de negociações entre diversos integrantes da aristocracia cristã medieval e que desaguarão por toda a sociedade, lhe dando, assim, uma tônica senhorial no desenrolar de sua história.⁵⁹

Sem hierarquizarmos, podemos afirmar que diversos aspectos podem ser elencados para explicar esse fato: o desenrolar da *Reconquista*; o contato, cada vez maior, entre as monarquias ibéricas e a cúria romana, o que firmará uma via de mão dupla, evidenciando a importância dos pactos pessoais; a restauração de dioceses e o fortalecimento local dos bispos por meio da guerra e da paz; as necessidades do papado, das igrejas e das coroas em se firmarem diante da realidade senhorial, etc. Ou seja, o horizonte que se desenhava em traços firmes na *Hispania* centro-medieval possibilitou naquele momento um profícuo espaço de conflitos e negociações políticas, tendo – defendemos – os *senhorios* como *modus operandi* no processo de legitimação das mais variadas forças em choque.

Neste artigo, analisaremos, especificamente, a ação do *poder senhorial-episcopal* nos tensionamentos entre as dioceses castelhano-leonesas de Sigüenza, Osma e Tarazona, entre os anos de 1135 e 1146. A documentação diplomática deste período é riquíssima em dados e, em se tratando de problematização, ela nos possibilita investigar as características das relações de negociação entre os senhores bispos nos diversos conflitos e ajustes dos seus territórios senhoriais e, também, nas delimitações das fronteiras diocesanas. Ao mesmo tempo, por meio de um estudo atento do que nos chegaram por meio de doações, sentenças e acordos firmados entre os mais diversos senhores, podemos identificar o que denominamos como um tipo de rede de interdependência política entre a Igreja e a Monarquia, na qual ambos participaram de

⁵⁹ O processo de senhorização da Península Ibérica, em especial de Castela e Leão, foi sobremaneira debatido durante todo o século XIX e o XX tendo como tônica a feudalização ou não da região. Consequentemente, formaram-se grupos opostos em linhas interpretativas. Para nós, como ficará explicitado em todo nosso artigo, esse é um detalhe que não deve superar o indiscutível aspecto das relações de poder que tiveram no *senhorio* o ponto fundamental da política praticada na região durante os séculos de XI a XIII. Isso, de fato, se torna latente para as duas principais linhas interpretativas – a de defesa de um feudalismo espanhol e a que a rechaça –, que foi durante essas centúrias que as relações senhoriais tiveram maior visibilidade, sendo o século XII seu ápice. Sobre isso, ainda é de fundamental leitura os textos clássicos de Salvador de Moxó que podem ser encontrados na coletânea: ORTIZ DE VILLAJOS, 2000.

um mútuo e contínuo processo de legitimação e que, no caso abordado neste trabalho, expõe a ação do que temos chamado de *poder senhorial-episcopal*, elemento este que deu os principais tons à imensa paisagem que se desenhou na tela daquilo que foi a sociedade senhorial ibérica na Idade Média Central.

Para além de uma *quimera* historiográfica: o *senhorio* medieval

Um dos maiores problemas legados aos historiadores é o complexo trabalho de lidar com conceitos que não são contemporâneos aos documentos manuseados, lidos e relidos, sejam aqueles poucos restantes ainda manuscritos ou mesmo as importantes edições críticas presentes em nossas estantes ou em arquivos nos computadores. Alguns termos acabaram sendo cunhados muito depois que a própria realidade – à que eles se referem como nome definidor – se esvaeceu.⁶⁰ Marc Bloch, por exemplo, ao mergulhar no profundo abismo do estudo sobre o *feudalismo*, afirma, não sem razão de cautela, que “as palavras (...) são como moedas muito usadas, à força de circularem de mão em mão perdem o seu relevo etimológico” (BLOCH, 2015, p. 11).

De fato, o termo *feudalismo*, criado, ao que tudo indica, no século XVII como um enunciado para definir aquilo que se considerava até então como as típicas relações sociais marcadas por obrigações militares e jurídicas entre senhores e vassalos – ao menos assim se apropriou e defende ainda hoje uma parcela da historiografia institucionalista – é um dos muitos pontos cegos no caminho dos mais variados tipos de historiadores. Ao passo de alguns defendem seu abandono, frente a sua “inexistência” enquanto substantivo para a Idade Média. Alguns outros o alçaram ao posto de um tipo de sistema social; há também a perspectiva de defendê-lo como um modo de produção;

⁶⁰ Sim, mesmo num mundo tão aficionado pelas relações – não menos importantes – de um *mundo virtual*, ela, a realidade ainda existe e, consequentemente, mesmo que “como um sonho do historiador”, parafraseando Georges Duby, a respeito da “verdade”, essa mesma realidade que hoje nos assombra, de certo, assombrou mulheres e homens no passado. Um livro ainda interessante e que esconde interessantes reflexões: *Diálogos sobre a Nova História*, de Georges Duby e o filósofo Guy Lardreau. É interessante observar um Duby que para muitos não teria sido “teórico” em seus trabalhos, expor ideias que, ainda hoje, parecem soprar um novo ar em tempos tão pesados à nossa profissão.

uma mentalidade; chegando até àqueles que vão além de Bloch e sua *sociedade feudal* e o definirem como um tipo de *civilização*.⁶¹

O jogo retórico, as querelas eruditas, as disputas institucionais e editoriais específicas pouco nos importam, ao menos, para esse nosso estudo. Mas, são fundamentais para confirmar a afirmativa de que, longe de ser um tema empoeirado ou de antiquário, expressões que em suas utilizações argumentativas evidenciam muito mais o comodismo atual dos estudos medievais do que propriamente dito o esforço pelo revisionismo crítico, é necessário dar conta do *feudalismo* para além do horizonte teórico.⁶² Ora, por todo o seu peso semântico-institucional, como ignorar toda a história que se encontra na bagagem dos debates sobre o *feudalismo* que vêm se arrastando, no mínimo, por quase dois séculos e meio? Não é coincidência que o drama que marca a trajetória sobre as interpretações das relações senhoriais e toda sua gama de importância na compreensão das mais diversas interpretações sobre as negociações políticas na Idade Média – e da própria História Medieval – estão condenadas ao sumidouro da *História do Feudalismo*.⁶³

Situação um pouco diferente encontramos no caso dos estudos sobre *reconquista*. Mais uma palavra inexistente no vocabulário medieval, ao menos da maneira como nos foi legada pela historiografia e as fontes tardias por ela estudadas. Diversas pesquisas, já há algum tempo, têm-se aventurado a navegar na conturbada produção acadêmica sobre o termo, não deixando de lado os contextos e embates específicos de cada lugar do discurso.

⁶¹ Apenas para citar os comentados entre colegas docentes e discentes nas salas de aula de disciplinas de História Medieval, até onde pudemos identificar em conversas formais e informais no decorrer da nossa trajetória: BASCHET, 2006; BROWN, 1974; DUBY, 1958; GANSHOF, 1976; GUERREAU, 1982; KULA, 1970; REYNOLDS, 1994; SANCHEZ ALBORNOZ, 1979. 3v; VALDEÓN BARUQUE, 1999.

⁶² Um interessante trabalho de síntese pode ser lido em: ABELS, 2009, p. 1008–1031.

⁶³ Consideramos que é fundamental – e emergencial – um olhar mais atento sobre o quanto a *História do Feudalismo* influenciou o que estamos chamando de relações de negociação política tomando o *senhorio* como seu principal instrumento. Mesmo os mais conhecidos e célebres livros não conseguiram dar conta de tal empreitada. Enquanto esse desafio não for aceito, estaremos longe de iniciar o processo de compreensão mais salutar da importância do *senhorio* para as sociedades da Roma Tardia, da Idade Média e princípios da Modernidade.

Ao contrário de legar o debate à condição de superado, ano após ano verifica-se o quanto o empreendimento de revisionismo é fundamental para uma melhor compreensão das fontes que foram preservadas e que temos acesso (AYALA MARTÍNEZ, 2007. p. 23-38; BALOUP, 2002, p. 453-480; CUENCA TORIBIO, 2003, p. 695-701; GARCÍA FITZ, 2010; RÍOS SALOMA, 2013; RÍOS SALOMA, 2011; RÍOS SALOMA, 2008; RÍOS SALOMA, 2005, p. 379-414; VANOLI, 2008, p. 1-13).

Diante disso, conceitos e definições para *reconquista*, sacramentados outrora ou então emudecidos pelas vozes dominantes em determinado período, são resgatados e postos novamente à prova. Ora reafirmados, ora modificados em consonância com aqueles mesmos documentos investigados na poeira do passado.

Não menos profícuo que os acima citados, conscientemente resumidos ao extremo, é o caso do *senhorio*. Como afirmamos, ele sempre esteve intimamente vinculado ao estudo do *feudalismo*, e, talvez, tenha sido o que mais sofreu com os reveses ou modismos acadêmicos. Graças ao que bem chamou Alain Guerreau de fratura conceitual, acabou caminhando à sombra do enunciado mais conhecido (GUERREAU, 2002). Afinal, ainda hoje é quase lugar comum encontrarmos os termos *sociedade feudal* ou, ainda, *civilização feudal*, enquanto ele permanece à margem, sobrevivendo à luz de estudos que têm buscado classificá-lo destrinchando seus aspectos específicos (ESTEPA DÍEZ; PÉREZ-ALFARO, 2001; SARASA SÁNCHEZ; SERRANO MARTÍN, 2010). Porém, não deixa de soar contraditório um conhecido manual entre os medievalistas brasileiros, intitulado *A civilização feudal: Do ano mil à colonização da América*, afirmar que:

Desde que se renuncie a considerar as relações vassálicas o coração da sociedade medieval, como queria a historiografia centrada nos aspectos institucionais e políticos, surge uma polêmica semântica. Mais do que continuar a falar de sociedade feudal, o que parece pôr ênfase sobre o feudo e sobre as instituições da vassalidade que regulamentaram sua transmissão, não seria melhor preferir a noção de sociedade senhorial? O que é certo é que o senhorio é, de fato, a unidade de base, no seio da qual se instaura a relação de dominação e de exploração entre dominantes e dominados (BASCHET, 2006, p. 165).

Jérôme Baschet parece compreender a validade argumentativa de voltarmos nosso olhar para o *senhorio*, já que procura deslocar a ênfase da vassalidade para ele e para a relação de *dominium* que nele se estabelece.⁶⁴ Contudo, o medievalista francês prefere manter-se ainda em harmonia com as duas linhas interpretativas do debate entre *senhorio* e *feudalismo* (ou vice-versa), posicionando-se sem posicionar-se: “[...] sobretudo, os termos clássicos sociedade feudal e feudalismo remetem a uma convenção tão solidamente ancorada que é mais fecundo transformar a sua compreensão do que modificar seu nome” (BASCHET, 2006, p. 165).

De todo modo, defendemos que sendo o *senhorio* um dos elementos de permanência mais impactantes, indo desde a Antiguidade Tardia até, de fato, aos tempos modernos,⁶⁵ ele não só nos possibilita investigar o quanto das relações políticas na Idade Média foram moldadas tendo como pano de fundo um quadro amplo de características, que vão desde a Economia até os arranjos baseados no exercício da Guerra, como também, nos colocar diante da constatação de um complexo emaranhado conceitual que pede urgência de análise, independentemente de ser ou não um sistema, como assim o quiseram tantos historiadores.

Porém, a luta para obter a vitória sobre essa *quimera* de fundo historiográfico tem sido penosa. Como conceitualizar um enunciado cujas características são tão numerosas e que dividem tantos posicionamentos, cada um em sua trincheira?

Essa dificuldade, Dominique Barthélemy explicitou com a seguinte reflexão:

⁶⁴ Segundo Alain Guerreau (1998, p. 92), a relação de *dominium* se define por “una relación social entre dominantes y dominados, en la que los dominantes ejercían simultáneamente un poder sobre los hombres y un poder sobre las tierras.”.

⁶⁵ Ver, por exemplo: WICKHAM, 2013. Não significa com esta nossa afirmação que entendemos o *senhorio* como um elemento a-histórico, ou seja, imutável nas muitas rupturas e continuidades da História em seu movimento. Contudo, em experiências recentes baseadas em investigações ao lado de colegas docentes do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Sergipe – como o Prof. Dr. Carlos de Oliveira Malaquias – temos observado que o *senhorio* e as relações de força e poder que o envolvem são aspectos profícios para a tentativa de compreensão de diversas dinâmicas históricas globais do passado mais longínquo com o mais próximo. Nossos debates serão expostos na disciplina optativa Tópicos Especiais em História e Poder do PROHIS-UFS.

Vários volumes seriam insuficientes para a análise historiográfica daquilo que os medievalistas chamaram o “senhorio”, um tipo de poder não estatal, próximo, rude e privatizado. A própria palavra *dominium*, as de sua família, não tem nenhuma conotação particular nas fontes medievais, e é normal que o historiador elabore o conceito, apresentando-o em seguida para discussão (BARTHÉLEMY, 2002, p. 465).

De fato, é difícil não concordar quando ele afirma que *senhorio* e seu conceito se aplicam a diversos objetos históricos, além de conseguir ser um leque tamanho de coisas: domínio rural que ditará as relações entre os homens ao se aproximarem de seu chefe ou o poder déspota de um castelão; pode ainda representar as relações de homem a homem, com suas negociações e personalismos etc. (BARTHÉLEMY, 2002, p. 465). Podemos ir um pouco mais longe e considerá-lo como direito de cobrança de passagem, uma exploração de tipo econômico, etc. Uma possibilidade de definição de conceito bastante utilizada, como é possível verificar nos mais variados estudos, é pensá-lo como tipo de poder de mando exercido sobre homens e terras, mesmo que Barthélemy e outros sejam um tanto reticentes quanto a essa definição, mas que de certa forma abarca tudo o que foi listado acima.

Seja como for, o *senhorio* é um dado histórico e, por isso mesmo, não deve ser ignorado. Ele é esse espaço no qual as tessituras do agir político e a ossatura institucional são moldadas pelos interesses mais variados dos atores sociais em vias de choque, se organizando, desorganizando e reorganizando conforme as negociações em curso.

O impasse de mantê-lo como um conceito aberto e, deste modo, nos sujeitarmos ao risco de ver nele tudo e nada, como um espectro presente em todo lugar, quase como uma categoria vazia, mas transbordante; ou fechá-lo numa definição de tipo modelar, como uma peça que consegue ser encaixada numa construção teórico-metodológica pré-moldada, pode nos levar a contrassensos de não perceber no *senhorio* este espaço tão amplo para os constantes arranjos sociais.

Ou seja, compreendemos que ele é um meio fundamental para a concretização das relações de poder encontradas nas mais variadas situações de tensionamentos político-sociais. Para nós, nos aproximando em muito da ideia *guerreauiana* de *dominium*, o *senhorio* é um poder exercido por direito de conquista ou mesmo por

recebimento através de outrem, seja sobre uma terra ou não, incluindo aí seus habitantes. Por isso mesmo ele é um elemento essencial para a legitimação dos atores em posição de mando em suas constantes vias de conflito, os mesmos que percebiam nele um mecanismo importante para negociações e alianças. E aqui certamente ele toma seu formato mais delicado para a análise histórica: Ele está sim intimamente vinculado, como o quiseram medievalistas como Bloch, Duby e mesmo Alain Guerreau, ao agrário, na verdade, *grosso modo*, à terra, e suas etéreas fronteiras entre o campo e a cidade. Ou seja, o *senhorio* é, de fato, um poder que age sobre o material, fincando nele as suas regras e interesses, conseguindo se mover sobre bens móveis e imóveis que irão definir muito bem o curso das negociações entre os interessados em dominar, o máximo possível, a sociedade. Ele estará ali constantemente, e cabe a nós percebê-lo, mesmo quando os documentos tardio antigos e medievais não explicitá-lo, como assim o quis Alain Guerreau, em suas complexas teias narrativas com o seu mais constante enunciado, o *dominium*.

Defendemos que, por meio desta perspectiva, o *senhorio* será sempre esse caminho de afirmação das forças político-institucionais que marcaram as relações de poder na Idade Média: o papado, as igrejas locais, as monarquias, o campesinato etc. Deste modo, sendo parte integrante das ações políticas de negociações que explicitarão diversos tipos de interdependência, o *senhorio* desmembrar-se-á sempre como uma peça-chave e indispensável para os poderes específicos no agir de tais forças, tomando como área de ação os territórios e, consequentemente, suas fronteiras.

É necessário frisar que temos entendido *poder* como sinônimo das tensas relações que ocorrem dentro de algumas organizações sociais, na qual os interesses específicos são fomentados ao mesmo tempo em que, dialeticamente, reincidem e transformam um universo mais amplo de interesses e propósitos socialmente partilhados. Com esta definição, alcançamos, pelo menos, duas vantagens: 1) reconhecer a especificidade de um campo de poder demarcado político e institucionalmente pela existência de instâncias como, por exemplo, o papado, as monarquias e as igrejas diocesanas e, ao mesmo tempo, tal conceitualização indica que este campo só alcança sentido se compreendido nas tensões decorrentes da condição

senhorial dos envolvidos, uma vez que não podemos ignorar que eram possuidores de senhorios. Assim, 2) o laço social que chamamos de *poder* é a assimetria de posições sociais e diferença de interesses, ou seja, uma arena aberta ao conflito e à luta. Entretanto, pressupõe, ao mesmo tempo, cooperação, solidariedade, envolvimento e aproximação. Assim:

O senhorio é, provavelmente, um dos primeiros laços sociais que vem à mente quando pensamos sobre as solidariedades sociais medievais. Trata-se de um fenômeno complexo, abrangendo uma grande variedade de relacionamentos. Estes vão desde íntimos e diretos laços de mestre e seus retentores domésticos para as altamente formais – e muitas vezes emocionalmente distantes – relações de um grande príncipe e seus súditos (GIVEN, 1997, p.169 e 170).

Essa noção de *poder* se ajusta às relações estabelecidas entre as instâncias supracitadas anteriormente, colocando o *senhorio* como centro do debate que norteou as relações de negociação que, para nós, evidenciaram a interdependência entre elas.

Por fim, teórico-metodologicamente, perceber *poder* e *senhorio* da maneira como defendemos, permite, mesmo dentro de uma postura totalizante de *Sociedade Senhorial*, ainda assim trabalhar com especificidades de poderes que se consolidam graças a sua existência, como, por exemplo, o *poder senhorial-monárquico, senhorial-papal, senhorial-episcopal* etc.⁶⁶

Para nós, por uma série de questões particulares da documentação que analisaremos a seguir, tem sido interessante nos centrarmos no chamado *poder senhorial-episcopal* que, nada mais é, do que a ação combinada da legitimidade senhorial nas mãos dos bispos. Possibilitando a eles um manejo e posicionamento políticos – nem sempre confortáveis – nos tensionamentos inerentes à *Sociedade Senhorial*.

O que afirmamos é: o *poder senhorial-episcopal* é o *modus operandi* dos processos de negociação presentes e necessários naquele período, cuja legitimidade do

⁶⁶Todas essas questões estão explicitadas em ALVARO, 2013.

governo episcopal estava em constante bombardeamento de forças (papado, monarquias e esferas, das mais diversas, da aristocracia senhorial). Ele salienta, também, o quanto isso estabelecia uma interdependência de cunho horizontal entre as instâncias, diferentemente do que muitas vezes deixa a entender alguns ramos da historiografia.

Todo esse contínuo ir e vir de forças encontra na doação e na conquista de direitos de ocupação territorial, através do *senhorio*, o principal alicerce para que os senhores bispos se firmem em sua autoridade, aspecto único e basilar para a manutenção e expansão de sua influência local e regional.⁶⁷ Ou seja, nessa constante variação entre quem manda e quem obedece encontrava-se, justamente, a prerrogativa do *poder senhorial-episcopal*.

É interessante observar que esse fenômeno não se restringe somente às relações episcopais. Em uma pertinente análise cronística das relações de negociação entre a monarquia e as forças nobiliárquicas, o medievalista Julio Escalona Monge demonstra que o que ditava a pauta política naquelas centúrias era justamente uma incessante busca por alianças que, ao mesmo tempo, eram desfeitas e refeitas. Sua constatação rompe com uma noção tradicional da historiografia no que diz respeito as questões acerca do chamado “modelo francês” (ver: ESCALONA MONGE, 2004, p. 102 e 103).

Demonstraremos a seguir – como temos feito insistentemente em nossas pesquisas – como a ação do *poder senhorial-episcopal* nos tensionamentos presentes, ao menos, nos territórios senhoriais das dioceses castelhano-leonesas de Sigüenza, Osma e Tarazona, em meados do século XII, influenciou nas negociações a respeito da resolução das querelas acerca das delimitações das fronteiras diocesanas destes senhorios episcopais.

⁶⁷ Em alguns casos, o raio de ação de um senhor bispo extravasava as fronteiras diocesanas, criando, assim, uma situação complexa e singular, na qual é possível testemunhar bispos exercendo o *poder senhorial-episcopal* em dioceses que não a sua, ou seja, senhorializando territórios diocesanos de sua sede.

Disputas episcopais de fundo senhoriais: Sigüenza, Osma e Tarazona

A política episcopal e monárquica em finais do século XI e durante todo o século XII tiveram uma característica curiosa na Península Ibérica e, de fato, isso pode ser observado em todo o território peninsular: a ligação entre os senhores bispos, monarcas e mesmo com as forças aristocráticas locais seguiu uma regra clara de negociações fundamentadas em pressupostos de contrapartidas entre eles.

A monarquia de Castela, sob o governo de Alfonso VII, o Imperador, desde cedo percebeu a necessidade de promessas, de vínculos e, sem temer possíveis perdas, de disputas – fossem elas internas ou externas.⁶⁸

Dito isso, não é difícil nos depararmos com interessantes documentos de cunho diplomático que escondem por trás das frias fórmulas de doações toda uma rede de interdependência que marcou o período, assim como as mais variadas disputas que lhe serviram como fonte de origem.

O caso de análise que trazemos à tona, é um dos muitos que acabaram silenciados pela historiografia institucionalista tradicional ou que, simplesmente, viram neles – quando viram – exemplos de confirmação de uma *não-feudalização* ou de uma extrema senhorização ibérica na Idade Média. Seja qual for o posicionamento, um ou outro sempre estiveram cobertos pelas nuvens espessas do século XIX.

Sigüenza, Osma e Tarazona fazem parte de uma série de dioceses que no decorrer do século XII estavam numa constante busca pela consolidação do *poder senhorial-episcopal* ou por sua manutenção. E neste jogo de negociações, a busca pela demarcação de suas fronteiras era fundamental.

Para analisarmos como se deram os entraves entre esses bispados, utilizaremos, aproximadamente, seis documentos emitidos num espaço de praticamente uma década: uma carta do papa Inocêncio II em resposta ao monarca Alfonso VII, o Imperador (1136); uma sentença proferida pelo Cardeal Guido, Legado papal (1136); uma carta de confirmação de acordo emitida por Alfonso VII, o Imperador (1136); duas

⁶⁸ Um exemplo interessante pode ser lido em: FERNÁNDEZ CONDE, 2007, p. 67-87.

bulas de Inocêncio II (1136 e 1139) e finalmente, outra bula, porém, emitida por Eugênio III (1146).⁶⁹ Outros documentos diplomáticos também foram utilizados, contudo, a quesito de cotejamento e não são efetivamente reproduzidos no corpo do texto do presente artigo.

Durante o gradual processo de legitimação dos senhorios episcopais de Sigüenza, Osma e Tarazona, nós verificamos situações de tensões com a monarquia castelhano-leonesa. Contudo, por meio da negociação e dos laços firmados por meio de uma interdependência entre as duas instâncias – as igrejas e a coroa de Castela –, também foi possível identificar que as doações realizadas pela monarquia possibilitaram o fortalecimento de ambas as partes, já que, naquele período, este era um dos principais problemas tanto para Alfonso VII como para os bispos Bernardo de Sigüenza, Bernardo de Osma e Michel de Tarazona.⁷⁰

A documentação que temos em mãos não nos permite ter toda a segurança para estabelecer os limites dos senhorios episcopais em questão, uma vez que as fronteiras medievais sofriam constantemente modificações frente aos muitos processos de cunho militar (ESTEPA DÍEZ, 2006, p. 15-86; GONZÁLEZ GONZÁLEZ, 1982, p. 411-424; SABATÉ I CURULL, 2007, p. 47-94 e SOTO RÁBANOS, 1997, p. 213-220). Porém, de imediato ressaltamos que, para nós, tais litígios foram além de conflitos tipicamente diocesanos e devem ser vistos como tensões entre senhorios episcopais negociando pela legitimidade de sua autoridade nos territórios recém adquiridos por meio de doações ou de aquisições fundamentadas em conquistas militares próprias (AYALA MARTÍNEZ, 2009, p. 513-529; BLÁZQUEZ GARBAJOSA, 1985, p. 35-42 e SEVILLA MUÑOZ, 1985, 43-56). Não podemos ignorar que o momento em que tais querelas vieram à tona, a monarquia castelhano-leonesa estava entrando em um momento de condição mais propícia politicamente: Alfonso VII já não tinha à sua sombra seu antigo padrasto,

⁶⁹ Tais documentos foram publicados em 2019, pela EDUFBA, graças ao Edital PROPCI-PROPG/UFBA 04/2013 PRODOC/UFBA, numa edição bilíngue latim-português intitulada *Documentação Diplomática da Diocese de Sigüenza entre 1124 e 1151*, organizada pelos historiadores Bruno Gonçalves Alvaro, da Universidade Federal de Sergipe e por Marcelo Pereira Lima, da Universidade Federal da Bahia.

⁷⁰ Sobre as relações entre a monarquia e episcopados indicamos o interessante e ainda indispensável estudo: NIETO SORIA, 1982, p. 197-218.

Alfonso, o Batalhador; havia sufocado as rebeliões aristocráticas internas e, apesar de ter perdido Portugal para seu primo Alfonso Henríquez, conseguiu, mal ou bem, manter a Galiza sob seu cetro.⁷¹ Além disso, iniciou sua nova política de afirmação *imperial*.

Ou seja, foi neste contexto, como bem demonstrou Salvador de Moxó, quando ocorria o ápice da senhorização em Castela e Leão, iniciado nos anos finais do século XI (ORTIZ DE VILLAJOOS, 2000, p. 141), que estes senhorios episcopais colocam-se diante da extrema necessidade de demarcar suas áreas de influência e, para isso, como veremos mais a seguir, muita tinta foi derramada nos pergaminhos e, mesmo o papado se viu na posição de ter que interferir nessas querelas, enquanto, coincidentemente, a monarquia castelhano-leonesa, com seu sonho imperial, tentava dar amostras de ter, ao menos, um mínimo respeito aos representantes do Trono de São Pedro.

A disputa territorial entre Sigüenza, Tarazona e Osma partiu de uma importante doação monárquica de Alfonso VII: a cidade de Sória.⁷² Tudo indica que esta querela foi se arrastando e com o passar dos anos tornando-se cada vez mais complexa, a ponto de testemunharmos a intervenção papal por meio de seu Legado Pontifício que, neste caso, nos parece ter agido em sintonia com o representante de Pedro.

Quando Alfonso VII doa, em 1127, ao bispo de Sigüenza a cidade de Sória, ela não era nada além do que um território recentemente devastado, deste modo, o que o bispo tinha em mãos era, na verdade, mais um projeto de reconstrução do que efetivamente uma fonte imediata de sustento senhorial.⁷³ O conteúdo da doação possui, inclusive, um teor de concessões de direitos que, paradoxalmente, o prelado seguntino não havia como desfrutar. Mesmo as salinas régias de Medinaceli (também

⁷¹ É primordial relembrar todo o poderio do principal senhor dos territórios galegos, o bispo Diego Gelmírez. Interessantes trabalhos vêm sendo publicados sobre o episcopado *gelmirense* por Jordano Viçoso e cuja pesquisa tem focado em Santiago de Compostela, cujos episcopados uma das maiores parcelas de senhorios da Idade Média Central Ibérica.

⁷² Cf. Documento Núm. V – Ano 1127 (ALVARO; LIMA, 2019, p. 43-45) e Documento Núm. VII – Ano 1135 – Junho (ALVARO; LIMA, 2019, p. 50-53).

⁷³ Cf. Documento Núm. V – Ano 1127 (ALVARO; LIMA, 2019, p. 43-45).

traduzida por Medina),⁷⁴ doadas a ele, estavam destruídas. O que Alfonso VII faz neste privilégio era eximir-se ele mesmo de organizar aquela região, tanto que suas principais ordenanças recaem sobre o bispo seguntino como obrigações tipicamente senhoriais, como, por exemplo, neste caso específico, reedificar as salinas e os moinhos para então possuí-los.

Em todo caso, como é possível acompanhar pelos direitos e privilégios que vão sendo concedidos no decorrer dos anos, Bernardo de Sigüenza parece ter conseguido reestruturar a região sob sua influência e ter exercido seu *poder senhorial-episcopal* não sem alguns problemas. E, certamente, o entrave mais complexo de todos foram as queixas dos bispos de Osma e Tarazona a respeito das definições de limites entre as fronteiras de suas dioceses e a de Sigüenza. O mais provável foi que a expansão do senhorio seguntino tenha se chocado com a própria organização senhorial-episcopal de Osma e Tarazona.⁷⁵ Não podemos ignorar que quando Alfonso VII concedeu à Sigüenza, em 1135, ou seja, pouco antes das queixas dos supracitados bispados, por exemplo, a décima parte de todo o rendimento real juntamente com a igreja de Santa Maria de Bolmajo e todos os seus limites, pareceu ignorar a situação diocesana do local.

Diante da situação que era, provavelmente, insustentável, os bispados que se viram prejudicados recorreram a uma ajuda externa, no caso, o papado. Consideramos que isso nos revela dois aspectos: Alfonso VII se mantinha na busca por uma neutralidade frente aos acontecimentos para não prejudicar o processo de legitimação do *Império*, mas, ainda assim, parecia estar mais inclinado à causa seguntina e, consequentemente, era visto pelos bispos de Osma e Tarazona como aliado da diocese rival. De qualquer maneira, o litígio se iniciou justamente com o seu processo de doações ao bispo de Sigüenza e analisando as entrelinhas, parece-nos que o monarca castelhano-leonês, procurando fazer jus de sua autoridade e do poder monárquico e, estrategicamente se ver a salvo dos consequentes problemas que uma política de

⁷⁴ Nesse caso, não confundir com famosa cidade de Medina, na Península Arábica, e que marca o processo de início do domínio maometano em 622 da nossa Era, após sua fuga de Meca.

⁷⁵ Sobre as dioceses de Osma e Tarazona ver: ANIZ IRIARTE, 2000, p. 373-416; MARTÍN VISO, 1999, p. 151-190; PESES RATA, 2005, p. 547-552; TAMBO MOROS, 2006, p. 89-112, entre outros.

vínculos lhe custava, enviou cartas ao papa Inocêncio II, contudo, intercedendo por Bernardo de Sigüenza, o que, após algumas comunicações foi respondido pelo Pontífice romano:

Inocêncio, bispo e servo dos servos de Deus, ao caríssimo filho em Cristo Alfonso, ilustre e glorioso rei das Espanhas, saudação e benção apostólica. Tendo examinado o mérito de suas cartas em favor do nosso venerável irmão Bernardo, bispo de Sigüenza, louvamos ao Senhor a tua solicitude, pois, como príncipe bom e justo, amas as sacrossantas igrejas e procuras reintegrá-las aos seus direitos. Assim, nós, atendendo às suas súplicas, estamos determinados a deixar inteiramente nas mãos do nosso amado filho Guido, diácono cardeal da Santa Igreja Romana, legado apostólico de nossa Sede, a cidade de Sória e que os ofícios episcopais não sejam exercidos ao mesmo tempo pelos nossos irmãos Miguel, bispo de Tarazona, e Bernardo, bispo de Osma, e mandamos pelos escritos apostólicos que não se intrometam nos rendimentos episcopais daquele mesmo lugar até que o referido legado, a quem compete àquela paróquia, resolva [a contend] com teu conselho e dos outros, [e] com a ajuda de Deus. Diante disso, certamente, consideramos a tua excelência para interceder de forma precisa com o nosso irmão tanto nesta quanto em outras casos [mais dignos de atenção] que tenhas comandado; assim, também desejamos tentar no presente pôr à prova essa questão, de modo que seja concedido livremente o castelo de Santiuste na presença do venerável Humberto, então presbítero cardeal [e] legado da Sede Apostólico, e dos bispos e abades, no concílio da sua Igreja de Carrión, [e] que tu remetas ao nosso mesmo irmão; e que, a partir desse momento, concedeste piedosamente a ele os esperados bens, para que procures sem demora efetivamente realizar, assim como o nosso mesmo irmão sinta serem úteis as nossas súplicas junto a ti; e [que] tua devoção consiga receber as premiações eternas para sempre. E isso deves fazer tanto por boa vontade quanto pela mencionada pessoa do nosso irmão [o qual] sabemos ser fiel e devoto a ti, e [que] trabalhou muito em prol da sua honra e proveito. Datado de Pisa na Sexta Kalendas de Janeiro (27 de Dezembro) (Documento Núm. XII. ALVARO; LIMA, 2019, p. 73).

Como podemos perceber, o papado procurou dirimir sua responsabilidade e, ao mesmo tempo, anular a insistência monárquica sobre o litígio em questão, depositando sobre seu legado, o cardeal Guido, a responsabilidade de sanar a querela episcopal entre Bernardo de Sigüenza e os bispos de Bernardo de Osma e Michel de Tarazona. Mas, ao mesmo tempo, Inocêncio II, também ele um senhor episcopal,⁷⁶ não deixou de buscar a legitimação por meio do exercício da autoridade papal, que, para nós, evidencia-se

⁷⁶ Algumas considerações sobre a condição senhorial do papado na Idade Média podem ser encontradas no ainda pertinente estudo *A sociedade feudal* de Marc Bloch. Indicamos ainda os trabalhos do historiador Leandro Duarte Rust, da Universidade de Brasília, sobretudo: RUST, 2018 e RUST, 2011.

como reconhecida, à medida que tanto os bispos em questão como o monarca recorreram à sua intervenção.

Um olhar superficial deixaria passar a tensão senhorial-episcopal expressa na resposta papal, principalmente por sua decisão de que os ofícios e rendimentos episcopais, até a decisão do cardeal Guido, não deveriam ser exercidos. Ora, isso não é de surpreender, afinal, o fenômeno senhorial-episcopal não pressupõe ações separadas ou específicas entre a função de bispo e a de senhor. Aliás, essa “fusão” é um dos principais aspectos de ação do *poder senhorial-episcopal*.

Diante do posicionamento monárquico reclamando soluções, principalmente favoráveis ao bispo de sua predileção, Inocêncio II relembra à Alfonso VII, por fim, que aquele mesmo bispo ainda aguardava a entrega do castelo de Santiuste, doação feita pelo rei em 1129⁷⁷ e que até aquele momento ainda não havia sido sacramentada. O pontífice romano ainda ressalta a extrema fidelidade de Bernardo de Sigüenza ao monarca castelhano-leonês. Isso nos confirma que, apesar da tentativa de neutralidade, aparentemente havia uma predileção da solução deste caso a favor do senhorio episcopal de Sigüenza, ao menos, por parte do monarca castelhano-leonês.

A resolução do litígio recaiu sobre a responsabilidade do cardeal Guido, Legado Pontifício presente na Península Ibérica naquele momento. Não cabe aqui analisar as redes às quais ele esteve vinculado, o que ampliaria demasiadamente nosso foco principal nesse breve artigo.⁷⁸ Porém, ao que tudo indica, após o Concílio de Burgos, o Legado definiu os novos limites entre as dioceses de Sigüenza, Osma e Tarazona fundamentando-se na *División ó Hitación del Rey Wamba*.⁷⁹ Em documento direcionado a Bernardo de Sigüenza, o cardeal sentenciou que:

⁷⁷ Cf. Documento Núm. II – Ano 1129 – 13 de Julho (ALVARO; LIMA, 2019, p. 32-34).

⁷⁸ Guido aparece documentado, entre 1136 e 1137, trocando cartas com o arcebispo de Compostela, Diego Gelmírez. Cf. *HISTORIA COMPOSTELANA*. Introducción, traducción, notas y índices de Emma Falque Rey. Madrid: Akal, 1994. p. 588 e 589.

⁷⁹ Documento em que o rei Wamba criou dioceses e estabeleceu os limites dos bispados na Alta Idade Média. Para grande parte da historiografia trata-se de uma falsificação do século XII, empreendida pelo bispo de Oviedo, Pelayo. Porém, essa possível “falsificação” de Pelágio foi bastante invocada, durante a Idade Média Central, para “solucionar” conflitos de limítrofes diocesanos. Cf. VILLAR GARCÍA, 1987, p. 385-400. Ver ainda: GONZÁLEZ GARCIA, 1987, p. 263-291. Por fim, a indispensável leitura de BLAZQUEZ,

Guido, cardeal diácono e legado da Santa Igreja Romana, para o venerável irmão B., bispo de Sigüenza, saudações [Ele] ocupou-se da dissensão entre ti e os nossos veneráveis irmãos, os bispos Miguel de Tarazona e Bertrando de Osma, diante da grave controvérsia da cidade de Sória. E certamente demonstra a fronteira da própria cidade, como também a antiga divisão dos bispados, tanto para as igrejas de Sigüenza quanto para Osma e Tarazona, [que] geralmente diz respeito aos que eram vistos. Nós, então, para a paz dos que mais sofrem, com o conselho dos homens do Imperador da Espanha, Alfonso, dos arcebispos, dos bispos, dos abades e dos outros religiosos e dos homens sábios, que se reuniram no concílio de Burgos, desta forma, construímos pela autoridade do Senhor a concórdia entre ti e os próprios [bispos]. De modo que, sem dúvida, destas propriedades que tinham pertencido à Igreja de Sigüenza, [que] a Igreja de Tarazona possua Calatayud, Borovia, Alcazar com todos os seus territórios do entorno das Villas. A Igreja Matriz de Calatayud com todas as suas heranças e herdades, as quais, no mesmo lugar, comprou, distinguirás Olvega, Villa Feliz, que está entre Calatayud e Daroca, a Villa, que é conhecida como Salas próximo de Olvega, reservastes nomeadamente dois castelos para a propriedade da Igreja de Sigüenza. Evidentemente, Deza, que fica localizada entre Calatayud, Almazán e Ariza, entre Calatayud e Medinaceli. Com toda a certeza, a ti, caríssimo irmão em Deus, bispo Bernardo, é concedido *de iure* a Igreja de Osma [e] Ayllón com todas as regiões que estiver em seu entorno e as herdades, as quais o bispo possuía nos mesmos lugares. Aguisejo, Castelo de Galve, o meio da aldeia, que é conhecida como Liceras, Caracena, com todas as suas aldeias e com dois mosteiros de San Salvador e Santa Maria de Termes. Vadorey, Aguilera, Berlanga, com todas as suas regiões fronteiriças e com o mosteiro de Santo Baudilio, Balamuza, Barca e, além disso, Almazán, com todas as suas regiões, sobre as quais o bispo de Osma tinha feito sua reclamação. Além disso, ao mesmo bispo de Osma, concedemos toda a Sória com todas as suas regiões das quais a controvérsia tinha sido deflagrada e o mosteiro de Santa Maria de Bolmajo e os dízimos reais da mesma Villa, que juridicamente pertencia à Igreja de Sigüenza; portanto, por este acordo entre vos, que intercede, pela divina clemência, a estabilidade a partir da autoridade da Santa Igreja Romana, que a nós é concedida sob a autoridade do Senhor a estabelecer as divisões dos limites paroquianos, confirmamos e determinamos a permanecer válido perpetuamente pelos tempos (Documento Núm. X – Ano 1136 (?). ALVARO; LIMA, 2019, p. 65-66).

A sentença de Guido diminuiu claramente o alcance territorial do episcopado seguntino e ao mesmo tempo dificultou a ação do seu *poder senhorial-episcopal*, já que, em tese, retirou alguns privilégios jurisdicionais como, por exemplo, os dízimos reais que haviam sido outorgados por Alfonso VII ao bispo de Sigüenza. Contudo, isso não

1907, p. 67-107. Nesse extenso artigo, Antonio Blazquez refuta veementemente a tese de Enrique Flórez de que o documento trata-se de uma falsificação. O mesmo disponibiliza, também, o documento atribuído a Wamba. Indicamos também o artigo de GONZALEZ GARCIA, 1993, p. 173-215.

significou que o litígio se resolveu prontamente. Mesmo tendo Alfonso VII confirmado, ao lado de nomes como Diego Gelmírez e Raimundo de Toledo,⁸⁰ o que o cardeal decidiu “a partir da autoridade da Santa Igreja Romana”, este conflito se arrastaria ainda por alguns anos. O que para nós se explica graças a uma bula papal de Inocêncio II, datada de 1138, em que o papado, após ter aprovado a sentença dada pelo cardeal Guido, ampliou um pouco mais o que ele havia definido, depositando nas mãos de Bernardo de Sigüenza e seus sucessores na sede de Sigüenza a posse de alguns castelos.⁸¹ Inferimos que isso tenha se dado a partir de algum tipo de contestação do bispo seguntino que, como foi possível observar, perdeu substancialmente seus privilégios e territórios para Tarazona e, principalmente, para Osma. Ou seja, o tema em questão recorrentemente voltaria à pauta das preocupações papais e mesmo da monarquia.

O conteúdo desta bula de Inocêncio II apresenta consistentes discrepâncias com o que foi possível ler na sentença de Guido e a confirmação de Alfonso VII, em 1136.⁸² De início, o bispo de Roma deixa claro dois aspectos importantes: ele fala em nome da causa de Bernardo de Sigüenza sobre o que foi decidido a respeito da cidade de Sória, o que nos leva a crer que o bispo seguntino “recorreu” à sentença do Legado Pontifício. Em seguida, ele basicamente corrobora com toda a decisão do cardeal Guido no que diz respeito aos limites estabelecidos e o que pertencia a quem, ratificando os limites e os direitos garantidos por Osma e Tarazona. Mas é justamente nessa altura da bula que o pontífice romano insere um fato novo, que não consta nos dois documentos de 1136: “Reservais, sem dúvida, os dois castelos para a propriedade da Igreja de Sigüenza. A

⁸⁰ Cf. Documento Núm. XI – Ano 1136 (ALVARO; LIMA, 2019, p. 67-71) É interessante perceber que, apesar de reconhecer a sentença do Legado Pontifício, Alfonso VII procura, em sua carta de confirmação, dividir a autoridade com o papa: “Em nome da santa e indivisível trindade, do Pai, do Filho e também do Espírito Santo, eu, Alfonso, pela graça de Deus, imperador da Espanha, por causa das diferentes discórdias que possam ter ocorrido entre os bispos de meu reino sobre as divisões dos bispados e dos limites paroquiais, até mesmo para o senhor papa Inocêncio, ordenei ao bispo de Sigüenza e ao de Ourense, como também a Don Guido, cardeal da Santa Igreja Romana, para que não se negasse a lançar [paz], em nossas regiões sob a autoridade da Igreja Romana, sob minha anuência, [e para que] possa pôr o fim a tanta dissensão e impor a concórdia; [e] que [isso] permaneça firme e indissolúvel para todos os tempos” (p. 69).

⁸¹ Cf. Documento Núm. XIV – Ano 1138 – 6 de Março (ALVARO; LIMA, 2019, p. 77-83).

⁸² O conteúdo dos dois documentos, praticamente, não difere em nada.

saber, Deza, entre Calatayud e Almazán e Fariza, entre Calatayud e Medina" (Documento Núm. XIV – Ano 1138 – 6 de Março. ALVARO; LIMA, 2019, p. 80 e 81).

Por fim, mesmo mantendo toda decisão de seu Legado, Inocêncio II acabou restituindo/mantendo ao senhorio episcopal de Sigüenza sua presença dentro dos limites do senhorio episcopal de Osma:

[...] Então, que todas as coisas que foram instituídas pelo nosso filho Guido, corroboramos pela fortaleza de nosso favor. Qualquer uma das anteriores possessões [e] qualquer bem que a Igreja de Sigüenza justa e canonicamente possui no presente ou no futuro pela concessão pontifícia, pela liberalidade dos reis ou príncipes, do dízimo dos fiéis ou dos outros justos modos, [que] Deus propiciou e [que se] poderá adquirir – permaneçam firmes e puros a ti e aos teus sucessores, nos quais estes próprios que foram designados pelos vocábulos Medina, como também, Molina, Santiusti, Atienza, ambos os *castejones* com suas propriedades. Igualmente, a décima parte dos rendimentos reais de todo o episcopado; as salinas, os moinhos e também o castelo de Serone, com todas as áreas do seu entorno. Assim, distinguimos que nenhum homem intente perturbar o direito da citada Igreja de Sigüenza sobre esta nossa concessão e confirmação ou [nem procure] destruir suas possessões, reter ou diminuir as oferendas ou fustigar com quaisquer moléstias. Mas que todas as coisas sejam conservadas intactas, daquelas, cujos usos benéficos são concedidos para o governo e sustento. Se, certamente, no futuro, alguma pessoa eclesiástica ou secular, conhecendo estas páginas de nossas constituições, [e com] uma segunda ou terceira advertência, ousar com imprudência vir atentar contra ela, perca o poder e a honra de sua dignidade e [seja] condenado pelo juízo divino se souber da existência sobre a iniquidade perpetrada e pelo santíssimo corpo e sangue de Deus e do nosso Senhor Redentor Jesus Cristo, faça-o inimigo e, no Juízo Final, subjugue com a distribuição da vingança. [E que] também por todos os seus direitos do lugar haja a paz do nosso Senhor Jesus Cristo até o ponto em que se perceba o fruto das boas ações – e encontrem com a distribuição da justiça as recompensas da paz eterna. Amém, Amém, Amém (Documento Núm. XIV – Ano 1138 – de Março. ALVARO; LIMA, 2019, p. 81 e 82).

Como pudemos observar, isso manteve a presença senhorial-episcopal seguntina no território, o que certamente desencadeou novos conflitos.

Sem termos a exatidão de uma data, mas, possivelmente, há de ser o ano 1139, Inocêncio II escreveu a Bernardo, bispo de Sigüenza, comentando a decisão do cardeal Guido e, ao mesmo tempo, tratando de questões conciliares com o prelado seguntino:

[Do] bispo Inocêncio, servo dos servos de Deus, ao venerável irmão, B., bispo de Sigüenza, saudações e bênção apostólica. Era desejável a nós, que

celebramos um concílio em Roma, sob o favor de Deus, com patriarchas de diferentes províncias, arcebispos, bispos, abades, [e] outros homens religiosos e sábios, [que] apresentaste à nossa presença os que ameaçam a Santa Igreja de Deus, para que pudéssemos aconselhar a ti e aos outros irmãos. Uma vez que, certamente, também afirmastes não poder estar presente neste mesmo concílio, em função de certas razões que são um obstáculo a ti, concedemos por benção apostólica a ti este mesmo [concílio] e sustentamos com equanimidade a tua ausência. Confirmamos também o acordo que tu tomaste conhecimento por tua dileção entre ti e os veneráveis nossos irmãos bispos Miguel de Tarazona e Bernardo de Osma, por mão do nosso caríssimo filho, Guido, cardeal diácono, naquele momento feito legado da sede apostólica pela apostólica autoridade, e comunhamos pelo apostólico privilégio. Do mesmo modo, impomos a partir deste momento o perpetuo silêncio por autoridade apostólica à Pascual, cônego de Osma, que [foi] contra essas palavras firmadas em plenária sinodal. Datado em Latrão, aos XV dias das calendas de Maio (17 de Abril) (Documento Núm. XII. ALVARO; LIMA, 2019, p. 73).

Como afirmamos, nos parece que a concórdia ainda surtia problemas entre dois dos senhorios episcopais castelhanos (Sigüenza e Osma). Tanto que Inocêncio II impõe o silêncio a um cônego da Igreja de Osma que, aparentemente, não concordou com o que foi definido, o que, de fato, ao leremos a aprovação e confirmação do papa, acabou favorecendo o senhorio episcopal seguntino.

Por outro lado, Bernardo de Sigüenza nos parece não ter podido participar do concílio, que acreditamos ter sido o Lataranense II, em 1139, segundo o pontífice romano, em função de certas razões que foram um obstáculo ao bispo seguntino. Tudo indica que se tratava ainda, em parte, das questões de limites entre seu senhorio e os de Osma, o que não o permitia se ausentar durante muito tempo de seu senhorio episcopal temendo o risco de investidas militares de seu rival osmense.⁸³ Ao mesmo tempo, os resultados obtidos pelo bispo seguntino nos levam a defender que suas relações com o papado de Inocêncio II eram frutíferas, a ponto de conseguir reverter uma situação de prejuízo em manutenção de importantes direitos senhoriais, ao mesmo

⁸³ A sentença do cardeal Guido e a bula de aprovação emitida por Inocêncio II ainda se mantiveram em conteúdo sem modificações no ano de 1146 em documento emitido pelo Papa Eugênio III. Isso nos permite inferir que os litígios senhoriais episcopais entre Osma e Sigüenza ainda estavam acesos na primeira metade do século XII. Cf. Documento Núm. XXIV – Ano 1146 (ALVARO; LIMA, 2019, p. 128-133).

tempo em que o senhorio episcopal de Sigüenza se mantinha em sintonia com a política da monarquia castelhano-leonesa.

Podemos concluir que as relações mantidas entre o senhorio episcopal seguntino e seus vizinhos pouco sofreram com intervenções da monarquia castelhano-leonesa, mesmo sendo ela, no geral, a principal fonte das doações iniciais às dioceses. Porém, no que diz respeito à intervenção papal, pudemos verificar que, ao menos no caso entre Osma, Tarazona e Sigüenza, o bispo de Roma procurou alcançar um nível de negociação que propiciasse aos envolvidos a harmonização e com isso legitimar-se também como autoridade em solo Ibérico, exercendo nesse caso seu *poder senhorial papal*.

Finalmente, há de se perceber que a postura de Alfonso VII deve ser vinculada ao seu propósito imperial. Por esse motivo, ele procurou manter um posicionamento neutro nessas tensões específicas entre os senhorios episcopais de seu reino, intrometendo-se o mínimo possível. Mas, ao mesmo tempo, identificamos que sua vinculação à sede seguntina era mais evidente que com as demais, o que explica o nível de negociação estabelecido constantemente entre ele e o senhor bispo de Sigüenza que, quando preciso, não se eximia de reclamar e legitimar sua posição territorial.

Por outro lado, tanto o senhor bispo de Osma quanto o de Tarazona não saíram de todo como derrotados, uma vez que nas esferas da negociação se ganha e perde-se num mesmo ritmo. Para eles, como para Bernardo de Sigüenza, o saldo de ter o *poder senhorial-episcopal* legitimado compensava as perdas. Por outro lado, o que foi possível conquistar, também, diz respeito ao mínimo de estabelecimento dos limites fronteiriços, mesmo que seu custo tenha sido admitir a presença senhorial de Sigüenza em seus territórios.

Conclusão

As tensas relações entre os episcopados durante a Idade Média testemunham o quanto a posição senhorial daqueles agentes sociais era uma condição primordial para a manutenção tanto da expansão territorial e de fronteiras como das suas estabilidades. Ao mesmo tempo, as forças que se encontravam ora em atrito, ora em harmonia

influenciavam o jogo de negociações necessário para ditar o ritmo do cotidiano da *Sociedade Senhorial*.

Os episcopados, a Igreja de Roma, as monarquias, ou seja, a aristocracia cristã em geral, tinham no *senhorio* e nas relações de poder que dele frutificavam o *modus operandi* principal para legitimar autoridade e balancear perdas e ganhos oriundos das disputas por espaço e influência. Mesmo no caso do exercício de poder de mando sobre os integrantes das vilas medievais, nos é possível perceber o quanto estar na posição senhorial era elemento essencial para tais instâncias.

No caso específico do *poder senhorial-episcopal*, ele se evidencia como um dos aspectos mais importantes para o entendimento da política exercida entre as mais variadas forças institucionais do período centro-medieval, principalmente, se levarmos em consideração o agir do poder específico das instituições doravante citadas.

Além de aspecto histórico das relações de poder e força na *Sociedade Senhorial Ibérica* na Idade Média Central, o *poder senhorial-episcopal* nos serve, enquanto arcabouço conceitual, como um instrumento profícuo para manejar as análises sobre o *senhorio* de maneira menos estanque do que temos testemunhado, afastando-o, inclusive, do seu problemático enunciado *feudalismo*. Operando a separação entre dois irmãos-siameses que há tempos poderiam seguir caminhos distintos, uma vez que este último tem suas origens mais modernas do que efetivamente medievais enquanto conceito histórico, mesmo com toda sua operacionalidade historiográfica.

Refletir sobre um tipo de *poder* como o *senhorial-episcopal* possibilita fugir do “não posicionar-se” e uma calculada defesa frente às muitas acusações de que o revisionismo historiográfico tornou-se algo caricatural e menos importante, quando, na verdade, ainda deve ser o principal ponto de partida na sofrível trajetória de lidar com o cotidiano acadêmico envolto hoje, como no passado, de tabus construídos pelos donos dos tronos de marfim que continuam travando, publicação após publicação, sua guerra de surdos, muitas vezes sem justificar a rejeição de ideias que podem soar como

velhas, mas que carregam em si a novidade de serem revisadas para também elas se tornarem um som distante, porém que pelo menos foi um dia debatido.⁸⁴

Referências

Documentação

ALVARO, Bruno Gonçalves; LIMA, Marcelo Pereira. (Orgs.). *Documentação Diplomática da Diocese de Sigüenza entre 1124 e 1151*. Edição bilíngue Latim-Português. Salvador: EDUFBA, 2019.

HISTÓRIA COMPOSTELANA. Introducción, traducción, notas y índices de Emma Falque Rey. Madrid: Akal, 1994.

Bibliografia

ABELS, Richard. The Historiography of a Construct: “Feudalism” and the Medieval Historian. *History Compass*, Chichester, v. 7, n. 3, p. 1008–1031, 2009.

ALVARO, Bruno Gonçalves. *As Veredas da Negociação: Uma Análise Comparativa das Relações entre os Senhorios Episcopais de Santiago de Compostela e de Sigüenza com a Monarquia Castelhano-Leonesa na Primeira Metade do Século XII*. 2013. 280f. Tese de Doutorado em História Comparada. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 15 de maio de 2013. Disponível para acesso on-line em: <http://objdig.ufrj.br/34/teses/798412.pdf>.

ANIZ IRIARTE, Cándido. *Restauración de la diócesis de Osma: escuelas Espirituales en los siglos XII-XIII*. In: PORTILLO CAPILLA, Teófilo. (Coord.). I Semana de estudios históricos de la Diócesis de Osma-Soria, 15-17 de septiembre de 1997, Soria, *Actas...* Soria: Diputación Provincial de Soria, 2000. 2V., v.1, p. 373-416.

AYALA MARTÍNEZ, Carlos de. *Alfonso VII y la Cruzada. Participación de los obispos en la ofensiva reconquistadora*. In: MARTÍNEZ SOPENA, Pascual; VAL VALDIVIESO, María Isabel del. (Coord.). Castilla y el mundo feudal: homenaje al profesor Julio Valdeón. Valladolid: Junta de Castilla y León/ Consejería de Cultura y Turismo/ Universidad de Valladolid, 2009. 3 v. V. 2. p. 513-529.

AYALA MARTÍNEZ, Carlos de. *Reconquista, cruzada y órdenes militares*. In: SARASA SÁNCHEZ, Esteban. (Coord.). *Las Cinco Villas aragonesas en la Europa de los siglos XII y*

⁸⁴ Dedico esse artigo aos amigos Leandro Duarte Rust, pelas muitas conversas sobre a vida e a Carlos J. Rodríguez Casillas, pela esperança em mim mesmo estando do outro lado do Atlântico. Aos historiadores Bruna Oliveira Mota e Rafael Costa Prata, por criticarem da melhor maneira possível as reflexões aqui presentes: absorvendo-as de maneira historiográfica. À minha supervisora no pós-doutorado: Professora Maria Filomena P. da Costa Coelho e às suas orientandas e seus orientandos da UnB. Finalmente, ao Gregório: sempre e para sempre.

- XIII: de la frontera natural a las fronteras políticas y socioeconómicas (foralidad y municipalidad). Zaragoza: Institución Fernando El Católico, 2007. p. 23-38.
- BALOUP, Daniel. *Reconquête et croisade dans la Chronica Adefonsi imperatoris* (ca. 1150). Cahiers de linguistique et de civilisation hispaniques médiévales, Paris, n. 25, p. 453-480, 2002.
- BARTHÉLEMY, Dominique. Senhorio. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. (Coord.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Bauru, SP; São Paulo, SP: EDUSC; Imprensa Oficial do Estado, 2002. 2v., V. 2, p. 465-476.
- BASCHET, Jérôme. *A Civilização Feudal: Do ano 1000 à Colonização da América*. São Paulo: Globo, 2006.
- BLAZQUEZ, Antonio. *La Hitación de Wamba*. Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, Madrid, n. XVI, p. 67-107, enero-junio, 1907.
- BLÁZQUEZ GARBAJOSA, Adrián. *La reconquista de Sigüenza y su significación geopolítica regional*. Wad-al-Hayara: Revista de estudios de Guadalajara, n. 12, Guadalajara, p. 35-42, 1985.
- BLOCH, Marc. *A Sociedade Feudal*. Lisboa: Edições 70, 2015.
- BROWN, Elizabeth A. R. *The Tyranny of a Construct: Feudalism and Historians of Medieval Europe*. The American Historical Review, Oxford, v. 79, n. 4, p. 1063-1088, oct., 1974.
- CUENCA TORIBIO, José Manuel. *La reconquista y la formación de la comunidad histórica española*. In: ADÃO DA FONSECA, Luís; AMARAL, Luis Carlos; FERREIRA SANTOS, Maria Fernanda. (Coords.). Os reinos ibéricos na Idade Média: livro de homenagem ao professor doutor Humberto Carlos Baquero Moreno. Porto: Livraria Civilização, 2003. 3 v. V.2, p. 695-701.
- DUBY, Georges. *La féodalité? Une mentalité médiévale*. Annales. Économies, Sociétés, Civilisations, Paris, n. 4, p. 765-771, 1958.
- DUBY, Georges; LARDREAU, Guy. *Diálogos sobre a Nova História*. Lisboa: Dom Quixote, 1989.
- ESCALONA MONGE, Julio. *Misericordia regia, es decir, negociemos: Alfonso VII y los Lara en la "Chronica Adefonsi imperatoris"*. In: ALFONSO ANTÓN, María Isabel; ESCALONA MONGE, Julio; MARTIN, Georges. (Coord.). *Lucha política: condena y legitimación en la España medieval*. Lyon: ENS Éditions, 2004. p. 101-152.
- ESTEPA DÍEZ, Carlos; PÉREZ-ALFARO, Cristina Julian. (Coord.). *Los Señoríos de Behetría*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2001.
- ESTEPA DÍEZ, Carlos. *Frontera, nobleza y señoríos en Castilla: el señorío de Molina (siglos XII-XIII)*. Studia historica. Historia medieval, Salamanca, n. 24, p.15-86, 2006.

- FERNÁNDEZ CONDE, Francisco Javier. *El papel de la monarquía en la consolidación señorial del obispo de Oviedo*. *Studia historica. Historia medieval*, Salamanca, n. 25, p. 67-87, 2007.
- GANSHOF, François-Louis. *Que é o feudalismo?* Mira-Sintra: Europa-América, 1976.
- GARCÍA FITZ, Francisco. *La Reconquista*. Granada: Editorial Universidad de Granada, 2010.
- GIVEN, James B. *Inquisition and Medieval Society: Power, Discipline and Resistance in Languedoc*. Ithaca & Londres: Cornell University Press, 1997.
- GONZALEZ GARCIA, Vicente José. *La Hitación de Wamba: confirmación de los linderos diocesanos en el año 676*. *Magister: Revista miscelánea de investigación*, Oviedo, n. 11, p. 173-215, 1993.
- GONZÁLEZ GARCIA, Vicente José. *El obispo D. Pelayo y su influencia en el estudio de las cuestiones altomedievales*. *Magister: Revista miscelánea de investigación*, Oviedo, n. 5, p. 263-291, 1987.
- GONZÁLEZ GONZÁLEZ, Julio. *Fijación de la Frontera Castelhano-leonesa en el Siglo XII*. En *la España Medieval*, Madrid, n. 2, p. 411-424, 1982.
- GUERREAU, Alain. *El Futuro de un Pasado: La Edad Media en el Siglo XXI*. Barcelona: Crítica, 2002.
- GUERREAU, Alain. *El Concepto de Feudalismo: Génesis, evolución y significación actual*. In: ESTEPA DÍEZ, Carlos; PLACIDO, Domingo; TRIAS, Juan. *Transiciones en la antigüedad y feudalismo*. Madrid: Fundación de Investigaciones Marxistas, 1998. p. 91-116.
- GUERREAU, Alain. *O Feudalismo: Um horizonte teórico*. Lisboa: Edições 70, 1982.
- JOSÉ RUI, Adailson; VIÇOSE, Jordano. *Diego Gelmírez*. In: NASCIMENTO, Renata Cristina de Souza; SOUZA, Guilherme Queiroz de. (Orgs.). *Dicionário: Cem Fragmentos Biográficos – A Idade Média em Trajetórias*. Goiânia: Tempestiva, 2020. p. 239-244.
- KULA, Witold. *Teoria economica del sistema feudal. Proposta di un modello*. Torino: Einaudi, 1970.
- MARTÍN VISO, Iñaki. *Organización episcopal y poder entre la Antigüedad Tardía y el Medievo (Siglos V-XI): Las sedes de Calahorra, Oca y Osma*. Iberia, La Rioja, n. 2, p. 151-190, 1999.
- NIETO SORIA, José Manuel. *El carácter feudal de las relaciones monarquía-episcopado en el ámbito castellano: el caso del obispado de Cuenca*. En *la España medieval*, Madrid, n. 3, p. 197-218, 1982.
- ORTIZ DE VILLAJOS, Salvador de Moxó. *Feudalismo, señorío y nobleza en la Castilla medieval*. Madrid: Real Academia de la Historia, 2000.

PECES RATA, Felipe Gil. *Litigios y concordias entre los obispos de Sigüenza y Osma*, sobre límites de sus respectivos obispados, en la sección diplomática de la Catedral de Sigüenza. *Memoria ecclesiae* (Asociación de Archiveros de la Iglesia en España), Madrid, n. 27, p. 547-552, 2005.

REYNOLDS, Susan. *Fiefs and Vassals: The Medieval Evidence Reinterpreted*. Oxford: Oxford University Press, 1994.

RÍOS SALOMA, Martín Federico. *La Reconquista en la historiografía española contemporánea*. Madrid/ México, D.F.: Silex/ Universidad Nacional Autónoma de México, 2013;

RÍOS SALOMA, Martín Federico. *La Reconquista: Una construcción historiográfica (siglos XVI-XIX)*. México, D.F.; Madrid: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas; Marcial Pons História, 2011;

RÍOS SALOMA, Martín Federico. *La “Reconquista”: una aspiración peninsular? Estudio comparativo entre dos tradiciones Historiográficas*. Bulletin du centre d'études médiévaux d'Auxerre, Auxerre, n. 2, 2008;

RÍOS SALOMA, Martín Federico. *De la Restauración a la Reconquista: la construcción de un mito nacional (Una revisión historiográfica. Siglos XVI-XIX)*. En la España medieval, Madrid, n. 28, p. 379-414, 2005.

RUST, Leandro Duarte. *Bispos Guerreiros: Violência e Fé antes das Cruzadas*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

RUST, Leandro Duarte. *Colunas de São Pedro: A Política Papal na Idade Média Central*. São Paulo: Annablume, 2011.

SABATÉ I CURULL, Flocel. *Frontera peninsular e identidad (siglos IX-XII)*. In: SARASA SÁNCHEZ, Esteban. (Coord.). *Las Cinco Villas aragonesas en la Europa de los siglos XII y XIII: de la frontera natural a las fronteras políticas y socioeconómicas (foralidad y municipalidad)*. Zaragoza: Institución Fernando El Católico, 2007. p. 47-94.

SANCHEZ ALBORNOZ, Claudio. *En torno a los orígenes del feudalismo*. Buenos Aires: Eudesa, 1979. 3v.

SARASA SÁNCHEZ, Esteban; SERRANO MARTÍN, Eliseo. (Eds.). *Estudios sobre señorío y feudalismo (Homenaje a Julio Valdeón)*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2010.

SEVILLA MUÑOZ, Julia. *Una consecuencia de la reconquista de Guadalajara: la repoblación de Sigüenza por un obispo aquitano*. Wad-al-Hayara: Revista de estudios de Guadalajara, Guadalajara, n. 12, p. 43-56, 1985.

SOTO RÁBANOS, Jose María. *La frontera: connotaciones jurídico-canónicas (siglos XII-XV)*. In: SEGURA ARTERO, Pedro. (Coord.). Congreso la Frontera Oriental Nazarí como

Sujeto Histórico (S.XIII-XVI), Lorca-Vera, 22 a 24 de noviembre de 1994, Actas... Almería: Instituto de Estudios Almerienses, 1997. p. 213-220.

TAMBO MOROS, Javier. *La diócesis de Tarazona durante la Edad Media y los archivos eclesiásticos de Tarazona*. Cuadernos de estudios borjanos, Zaragoza, n. 49, p. 89-112, 2006.

VALDEÓN BARUQUE, Julio. El feudalismo. Madrid: Alba, 1999.

VANOLI, Alessandro. *L'invenzione della Reconquista. Note sulla storia di una parola*. Reti Medievali Rivista, Napoli, n. 9, p. 1-13, 2008.

VILLAR GARCÍA, Luis Miguel. *Un conflicto interdiocesano en la Edad Media: Palencia y Segovia y la división de Wamba*. In: I Congreso de Historia de Palencia, 3-5 Diciembre 1985, Castillo de Monzón de Campos, Actas... Palencia: Diputación Provincial de Palencia, 1987. 4V., v. 2 (Fuentes documentales y Edad Media), p. 385-400.

VIÇOSE, Jordano. *História e Poder: uma análise dos escritos de Giraldo e Pedro Márcio sobre as revoltas em Santiago de Compostela (séc. XII)*. In: MÜLLER, Cícera Leyllyany F. L. F.; TOMAZELLI, Roni. Medievalidades e Humanidades: O Tempo e o Espaço na História. Vila Velha, ES: LETAMIS Laboratório de Estudos Tardo Antigos e Medievais Ibéricos e Sefaradis - UFES, 2020. p. 67-85.

WICKHAM, Chris. *El Legado de Roma. Una História de Europa de 400 a 1000*. Barcelona: Pasado & Presente, 2013.

A Presença da Ideia de Lei Eterna nas Obras de Dom Álvaro Pais, “Estado e Pranto da Igreja “e de Egídio Romano, “Sobre o Poder Eclesiástico”

The Presence of an Idea of Eternal Law in the works of Alvarus Pelayo, “The State and The Weeping of the Church” and Gilles of Rome,” On ecclesiastical power ”

Carlos Thadeu Freire da Costa¹

¹ Mestrando do programa de pós-graduação em História da Universidade Federal Fluminense, orientado pela professora Vânia Leite Froés com tema de pesquisa sobre a prática da boa governança em Portugal na época de Dom Afonso IV (1325-1357) e sua teorização por Dom Álvaro Pais (1275-1349)-bispo de Silves. E-mail para contato:thadeucosta@uol.com.br

Recebido em 24 de março de 2021; Aceito em 27 de julho de 2021.

DOI: 10.12957/nearco.2021.58620

Resumo

Analisando as obras, Estado e Pranto da Igreja e Sobre o Poder Eclesiástico, de Álvaro Pais e Egídio Romano respectivamente, o artigo observa se é possível dizermos que nestas obras encontramos a ideia de lei eterna, ou seja, aquela que conduz o mundo e as relações humanas, conforme pensado por São Tomás. Após isto, o artigo encerra-se com uma reflexão sobre como os intelectuais medievais, através da ideia de lei dada pela providência, defendiam diferentes projetos de sociedades cristãs.

Palavras-chaves: D. Álvaro Pais; Egídio Romano; Lei Eterna

Abstract

By analyzing the two works presented in the title, we intend to uncover if it's possible or not to say that there is the idea of na eternal law that directs the world and human relations in them like that of Saint Thomas Aquinas. After that we shall end the article with a reflexion about how medieval intelectuals could use the idea of a law given by Providence to defend different projects of christian societies.

Keywords: D. Alvarus Pelayo; Gilles of Rome; Eternal Law

Introdução

O presente artigo, tem por objetivo analisar se é possível encontrar resquícios da ideia tomista de uma lei eterna nos escritos de dois importantes pensadores da idade

média tardia, Egídio Romano, membro da cúria pontifical de Bonifácio VIII e D. Álvaro Pais, bispo de Silves e confessor do papa João XXII em Avinhão. Assim sendo, analisar-se-ão algumas passagens das obras destes autores, nas quais eles buscam construir o seu argumento central: o de que o poder do papa é absoluto e superior a todos os poderes constituídos politicamente na Cristandade e que estes devem assim, ser-lhes de algum modo submissos.

No entanto, como nenhum pensador pensa sozinho, procurar-se-á traçar brevemente um quadro da vida e das relações destes dois intelectuais, considerando a mais recente historiografia e, após isto, abordaremos o que São Tomás entendia por Lei Eterna. Somente então, veremos em quais aspectos a obra de ambos se afasta ou se aproxima desta mesma ideia.

Devemo-nos lembrar também que estes pensadores estão embebidos num determinado contexto, no qual dois processos se chocaram. De um lado, a afirmação do papado e a intensa burocratização da Igreja Católica, que remonta ao século XI com as reformas gregorianas e, de outro, o fortalecimento do poder régio e a construção do Estado. Veremos como isto está presente em seus pensamentos e em suas vidas nas linhas que se seguem.

Egídio Romano (1243-1316) e as Disputas de Bonifácio VIII e Filipe IV

Egídio Romano nasceu entre 1242 e 1247 e, provavelmente, foi membro da importante família dos Colonna, um dos clãs aristocráticos da Roma medieval e morreu em 1316 (VERÍSSIMO, 2020, páginas 437-445). Entrando na ordem dos eremitas de Santo Agostinho em Roma, Egídio foi enviado para a Universidade de Paris, então um dos grandes centros de ensino e de estudo do mundo medieval ao lado das universidades de Bolonha e Oxford e entre 1269 e 1272, é estimado que teria sido aluno de São Tomás de Aquino. Egídio foi professor e tutor do futuro Filipe IV de França, o Belo (reinado 1285-1314) e em 1295 foi eleito arcebispo de Bourges, na França.

Um homem bastante inteligente e treinado nas artes liberais de sua época, Egídio de início foi um ardente apoiador das políticas de seu pupilo, o rei francês, chegando a escrever para o mesmo um tratado sobre como os reis deveriam governar

os reinos, chamado *De Regimene Principum*, que segundo Francis Oakley, foi o espelho de príncipe mais lido pelo resto de toda a idade média (OAKLEY, 2009, páginas 118-125).

No entanto, conforme Filipe começava a governar com intuitos altamente centralistas e começava também a procurar controlar melhor a Igreja, mestre e aluno acabaram por se desencompatibilizar e Egídio passou a defender cada vez mais as prerrogativas do papa sobre aquelas dos reinos. As disputas entre Filipe e o papa Bonifácio VIII eram, fundamentalmente, causadas por três questões, a colação dos benefícios, a questão dos dízimos e a extensão do foro eclesiástico (MARTIN et al. 2008, páginas 531-538). Enquanto Filipe IV ou seus legistas, acreditavam que o rei tinha total direito sobre as rendas da Igreja e inclusive de controlar alguns dos seus cargos-chaves, como os bispados, Bonifácio VIII, homem criado na ortodoxia do papado imperial do século XIII, acreditava que isto não era da competência dos reis seculares, e sim, apenas do supremo pontífice. Foi em meio a esta discussão, que Egídio ofereceu ao papa o seu trabalho seminal mais importante, o *De Ecclesiastica Potestate*, ou, “Sobre o Poder da Igreja”, em tradução livre para o português, e o papa o usou como base para redigir a bula *Unam Sanctam*, em 1302, na qual defendia justamente, tal qual a obra egidiana, a supremacia do poder espiritual sobre o temporal em todas as esferas.

Não obstante, e apesar de toda a base intelectual oferecida por Egídio, Bonifácio VIII acabou por sair derrotado na sua disputa com o rei da França. Em 1303, um ano após a emissão da bula *Unam Sanctam*, Guilherme de Nogaret, o principal funcionário e conselheiro de Philippe, o Belo, liderou um assalto a residência de verão do papa, Anagni, perto de Roma, com o apoio inclusive de membros da família Colonna, supostos parentes de Egídio, e se não conseguiu fazer o pontífice prisioneiro, pois a população local acabou por se compadecer dele e o livrar, pelo menos causou neste uma desilusão e um estresse tão grande, que é dito que ele teria morrido logo depois disto, de desgosto (DYSON, 2004, páginas XI-XXXIV). Após a morte de Bonifácio VIII foi eleito o papa Bento XI, no entanto, este foi papa por pouquíssimo tempo, sendo sucedido por, Clemente V, que temia, de um lado as constantes intrigas das famílias nobres de Roma e, de outro, a pressão oferecida por poderes seculares como o rei de França. Optou, portanto, por se refugiar com a cúria papal em Avinhão.

Muito se tem perguntado qual era a estratégia e a intenção do papa ao abandonar Roma e ir para Avinhão. Por muito tempo, desde o século XVII, se tem entendido que isto foi uma espécie de rendição a coroa francesa e a seus funcionários, e que os setenta anos de permanência dos papas nesta cidade teriam significado uma espécie de cativeiro da Igreja, análogo ao cativeiro da Babilônia relatado na Bíblia.

Historiadores recentes, porém, tem posto em causa esta visão. Tanto Hélène Millet (MILLET, 2010, páginas17-24), quanto Unn Falkeid (FALKEID, 2017, páginas4-5) apontam para um aumento dos poderes da burocracia papal neste período, sinal de que a Igreja não estaria tão enfraquecida ~~neste período~~, embora sem dúvida, seus dirigentes sofressem cerradas críticas como veremos adiante. Além disso, a primeira destas autoras nos lembra a necessidade de se entender o contexto das sucessivas interpretações históricas sobre estes quase setenta anos da história da Igreja (1309-1377).

Seja como for, Egídio continuou a reconhecer o papado de Avinhão como legítimo e a se engajar em atividades da Igreja na França devido à sua dignidade arquiepiscopal. Doou sua biblioteca pessoal para o convento agostiniano de Paris e, em 1315, participou de um sínodo de bispos da província Biturience. Faleceu um ano depois, após ter conhecido o longevo e polêmico papa João XXII. Egídio Romano como professor, deu aulas à Tiago Viterbo que por sua vez, influenciou nosso próximo autor, Álvaro Pais. Logo, pode-se dizer que através do magistério, Álvaro também foi influenciado por este importante autor e filósofo medieval.

D. Álvaro Pais e a Contenda com D. Afonso IV E Luís da Baviera:

D. Álvaro Pais nasceu no norte da Galiza, na província de Santiago de Compostela, sendo filho bastardo do almirante de Castela Don Pay Gomes Chariño. Foi educado até 1290 na corte do rei castelhano D. Sancho IV (1285-1295) que possuía boas relações com seu pai. Em 1296, o jovem recebeu autorização papal para ser sacerdote e após isto foi estudar na Universidade de Bolonha, a mais antiga das universidades medievais (SOUZA, 2020, páginas 491-497).

A carreira de D. Álvaro Pais conheceu então, dois momentos. Em um primeiro momento, ele se dedicou a perseverar na ordem dos frades menores, ou franciscanos, onde foi aceito em 1304 e, em dar aulas de Direito Canônico por várias partes da Itália. Em 1311 ele esteve em Milão e entre 1327 e 1329 visitou vários conventos ao redor de Roma e no Lácio, sempre nesta condição de professor. Em um segundo momento, e é graças a ele que ele adquiriu notoriedade no cenário da História intelectual, D. Álvaro foi confessor do papa João XXII em Avinhão e se posicionou firmemente a favor deste nos embates que, então, o papado travava mais uma vez com o Sacro Império Romano Germânico.

Com efeito, no início do século XIV, com a presença do Papado e da curia romana em Avinhão, os confrontos entre esta e os imperadores voltaram a se acentuar, como não haviam se acentuado desde os tempos de Frederico II Hohenstaufen. Na época de D. Álvaro Pais esta disputa se deu, sobretudo, devido ao fato de que João XXII não aceitava coroar Luís IV da Baviera Sacro imperador romano, por ter preferido o candidato francês ao sacro-império. Tais confrontos ocorreram porque, apesar da burocracia da Igreja ter aumentado nesta época, e dos papas terem investido muito tempo e energia na promoção de intelectuais que defendessem suas prerrogativas de um poder político universal, do ponto de vista das relações internacionais, os papas de Avinhão tinham uma preferência clara por alianças com a França. Luís IV assim sendo, retalhou e invadiu a Itália, instalou um antipapa na pessoa de Nicolau V, Pedro de Corvária e se fez coroar imperador por ele em Roma, em 1328. No fim das contas, se Luís IV realmente pretendia depor o papa João XXII com este feito, não o conseguiu, pois este manteve o apoio de todo o colégio dos cardeais à sua volta e tão logo o imperador saiu de Roma e voltou a Baviera e a Germânia, Nicolau V depôs sua mitra papal e deixou-se aprisionar em Avinhão.

Não obstante, o ato de Luís IV foi considerado uma afronta séria ao sólio pontifício pela curia em Avinhão e acabou por fazer D. Álvaro Pais escrever, dois anos após, o ato, *O Estado e o Pranto da Igreja*. Era verdade que a manobra de Luís IV havia falhado no sentido de depor o papa, todavia, este continuava vivo e atuante, só viria a morrer em 1347 e, em sua corte imperial, reunia uma grande quantidade de intelectuais

avessos ao papado de Avinhão, dentre eles Guilherme de Ockham e Marsílio de Pádua. D. Álvaro portanto, optou por realizar a defesa de seu senhor e redigiu este largo tratado. Assim como a obra de Egídio, *O Sobre o Poder da Igreja*, a obra de Álvaro Pais, *O Estado e Pranto da Igreja* é uma obra que advoga a supremacia do poder espiritual na pessoa do papa sobre os demais poderes do mundo e, também ao mesmo tempo, uma obra que expunha qual era o estado da Igreja na época de D. Álvaro e propunha para ela uma reforma. A obra conheceu larga popularidade, foi revisada pelo próprio autor duas vezes, em 1335 em Tavira e em 1340 em Santiago de Compostela (BARBOSA, 1988, Página 15), e foi impressa já no século XVI em Lião na França e em Veneza, respectivamente em 1517 e em 1560 (BARBOSA, 1988, Página 22).

Três anos após a escrita desta obra, a D. Álvaro foi confiado o governo da diocese de Silves, no Algarve, parte do reino de Portugal, e para lá, o bispo foi retornando, portanto, ao cenário ibérico de seu nascimento e de seus primeiros anos. A direção da diocese de Silves sob D. Álvaro Pais durou pelo resto de sua vida, entre 1333 e 1349, ano de sua morte. O bispo, porém, em algum momento, se viu forçado a se refugiar na arquidiocese de Sevilha no Reino de Castela, e não mais voltou a sua diocese.

O que estaria por detrás disto, seriam as sucessivas querelas que este sustentou contra o rei de Portugal, D. Afonso IV, o cabido de Silves e o concelho, que seria a administração municipal da cidade. Isto o levou a escrever para o papa da época, Clemente VI, se defendendo contra o rei e argumentando que nada mais fazia a não ser defender a Igreja e suas jurisdições eclesiásticas contra os avanços da monarquia (SOUSA, 2009, páginas 163-164). Realmente, D. Afonso IV foi um rei determinado a expandir o seu poder no reino, uma vez que no século XIV se assistia em Portugal (CARVALHO HOMEM, 1994, páginas 11-103) e em toda a Europa um aumento do poder do Estado (GUENÉE, 1971), embora não se possa dizer que ele fosse um opressor da Igreja, como um leitor das fontes mais desavisado pudesse vir a supor⁸⁵.

⁸⁵ D. Afonso IV de fato, parece buscar na Igreja não uma submissão, mas sim uma aliança e um reconhecimento da parte dela de que o seu poder era supremo nas questões temporais tanto quanto o dela o era nas questões espirituais. É isso que a leitura de várias determinações do governo afonsino, como a sua carta de castigos aos clérigos endereçada ao bispo de Coimbra Dom Jorge, já no final de seu reinado em 1352, ou às muitas mercês feitas a clérigos ou a mosteiros, suspendendo as determinações

D. Álvaro faleceu provavelmente em Sevilha naquele mesmo ano de 1349, onde seu corpo se encontra até hoje enterrado. A sua vida foi marcada, ainda mais do que a de Egídio, por longos conflitos e polêmicas envolvendo o poder secular das monarquias dos Estados em formação e o poder espiritual da Igreja, no caso de Portugal e envolvendo a mais antiga querela entre Igreja e Império, no caso de Luís IV da Baviera e o antipapa Nicolau V. Ao longo dela também, D. Álvaro tentou defender o poder espiritual e sua preponderância sobre o secular, particularmente na pessoa do papa, mantendo uma posição hierocrática/ papalista que também havia sido muito própria de Egídio.

Resta-nos agora, verificar o que é a lei eterna, para vermos se podemos detectar o uso deste conceito pelos dois intelectuais na literatura de pensamento político que desenvolveram ao longo de suas carreiras.

A Lei Eterna Tomista

Considerado um dos grandes teólogos da história da Igreja, São Tomás de Aquino viveu entre 1225 e 1274 e foi um dos principais responsáveis por uma tentativa de conciliação entre a filosofia grega aristotélica e o cristianismo. Com este objetivo, ele escreveu várias obras, notadamente, a Suma Teológica e a Contra os Gentios.

Neste artigo, focaremos na suma teológica e na organização do trabalho, o mesmo está dividido em duas partes, com subdivisões. O cerne da análise será na subdivisão, Primeira-Segunda (TEIXEIRA,2020, páginas 415-421), na qual o aquinate desdobrou algumas reflexões sobre a relação do homem com a moral e a lei. É nesta passagem que, de fato, o autor faz referência a lei Eterna.

das leis de amortização promulgadas por seu pai, Dom Dinis, parecem indicar. Todavia, para um pensador que defendia a supremacia do poder espiritual na pessoa do papa em tudo, como D. Álvaro Pais, o próprio fato de os reis de Portugal terem legislado sobre se a Igreja poderia herdar algo, como era o caso das leis de desamortização, em que o rei denegava as pessoas o direito de transmitirem terras e outros bens à igrejas e mosteiros, e os sacerdotes e os abades terem de buscar a sua mercê, já seria por si só, motivo de escândalo.

A lei Eterna é, sob muitos aspectos, uma inovação do chamado Doutor Angélico, uma vez que até aquele momento, a maioria dos escolásticos haviam pensado apenas na existência de duas leis, uma lei natural e uma lei humana, sendo que a segunda, não deveria contradizer a lei natural. Com efeito, a lei natural seria uma lei maior (OAKLEY,2009, página 84), contida na razão humana e nos evangelhos e que ajudaria os homens a discernirem melhor o que seria correto ou não fazer a partir de sua razão lhes dada por Deus, sem a necessidade de um grande conhecimento erudito.

São Tomás, embora de nenhum modo negue a importância da lei natural, pelo contrário, subdivide a sua classificação de leis em quatro, sendo elas, a lei eterna, a lei divina, a lei natural e a lei humana. A lei eterna, é a mais importante de todas, enquanto a lei humana, a menos importante. Como o mundo é ordenado pela providência divina, São Tomás encara a lei eterna como uma lei que garante a coerência de toda a criação, pois está contida na própria razão divina que guia o cosmos: “E, sendo assim, a lei eterna não é mais que a razão da sabedoria divina, enquanto diretiva de todos os atos e moções” (SÃO TOMÁS, *Suma Teológica*,Parte I-II, questão 93, artigo 1, pág.1519).

Deste modo a Lei Eterna é um padrão racional da sabedoria divina, que a usa para guiar tudo o que está contido na Terra e na criação. Portanto, todas as outras leis devem estar de algum modo relacionadas a ela, pois não podem escapar de Deus e à sua razão que é o supremo artífice e criador e que abarca tudo ao seu redor. Portanto, nos artigos seguintes, São Tomás irá mostrar como a lei eterna é conhecida de todos os homens (SÃO TOMÁS, *Suma Teológica*, Parte I-II, questão 93, artigo 2, pág.1520-1521), como dela derivam todas as outras leis (SÃO TOMÁS, *Suma Teológica*, Parte I-II, questão 93, artigo3, pág 1521) e como as coisas naturais, estão submetidas a ela (SÃO TOMÁS, *Suma Teológica*, Parte I-II, questão93, artigo 5, pág 1523).

Sem a lei eterna não poderia de fato, haver, no pensamento tomista, um mínimo de manutenção da ordem cósmica, de modo que se ela não existisse o universo cairia no mais pleno caos. Assim, a lei natural é para ele aquilo que está presente na razão humana desta lei eterna (SÃO TOMÁS, *Suma Teológica*, Parte I-II, questão 94, artigo 4,págs 1529-1531), a lei divina, o que Deus revelou da lei eterna ao homem a partir da Bíblia (SÃO TOMÁS, *Suma Teológica*, Parte I-II, questão 91, artigo 4,pág 1512) e a lei

humana, deve necessariamente, para boa ser, refletir estas leis divina e natural (SÃO TOMÁS, *Suma Teológica*, Parte I-II, questão 95, artigo 2, pág1535).

Tendo visto, portanto, o que é a lei divina, cabe-nos agora ver se, nos escritos de Egídio Romano e Dom Álvaro Pais, podemos encontrar elementos que tenham alguma relação com esta ideia, de uma organização cósmica superior, pela própria razão de Deus. Iremos deste modo, abordar primeiramente Egídio e depois, D. Álvaro.

Egídio e a Primazia Papal

Conforme já vimos anteriormente, Egídio Romano foi um dos principais auxiliares de Bonifácio VIII e um dos principais expoentes intelectuais da bula *Unam Sanctam* que postulava o domínio do poder papal sobre o poder temporal e assim sendo, é uma das principais fontes disponíveis para se estudar o papalismo medieval. Cabe-nos agora analisar a obra magna de Egídio, o *De Ecclesiastica Potestate*⁸⁶, ou “Sobre o poder da Igreja”, e se, a mesma, possui traços da lei eterna tomista.

A obra de Egídio é dividida em três partes nas quais ele procura em cada uma, respectivamente, elucidar, em primeiro lugar, qual é o poder do papa e da Igreja e como a Igreja se relaciona com o poder secular, em segundo, como a Igreja se relaciona com as coisas temporais ao seu redor, que não necessariamente sejam políticas, e em terceiro, apresenta e soluciona as objeções às duas primeiras partes.

Logo na primeira parte Egídio abre dizendo: “O sumo pontífice possui tanto poder que ele é aquele homem espiritual que julga tudo e não é julgado por ninguém” (EGÍDIO ROMANO, *De Ecclesiastica Potestate*, Livro I, Capítulo II) e mais adiante afirma:

“Se o estado do sumo pontífice é santíssimo e espiritualíssimo e tal espiritualidade consiste na eminência do poder, foi bem dito que o sumo pontífice, sendo de todo espiritual segundo o estado e a eminência do poder, julga e domina tudo e ele mesmo não poderá ser julgado, dominado e igualado por ninguém.”

(EGÍDIO ROMANO, *De Ecclesiastica Potestate*, Livro I, Capítulo II)

⁸⁶ Optamos por usar a tradução brasileira da mesma obra, feita no ano de 1989 pela editora Vozes. Não só por ela possuir uma breve introdução que nos ajuda a situar a obra de Egídio no universo político, mas também, por estar vertida para português, o que pode facilitar a consulta a mesma, aos interessados.

Percebe-se, portanto, que o “doutor bem fundado” como Egídio fora intitulado pela cúria romana, encara o papa como um poder acima de todos os outros poderes, mas nem tanto devido a sua vida individual, mas sim, devido à dignidade que ocupa. De fato, a sua dignidade é tão alta que o aproxima de tal modo de Deus que ele deve ser considerado santo. Este tipo de pensamento, era completamente comum na idade média, já que o sagrado colonizara o político e, assim sendo, neste quesito, muitas vezes as pessoas eram consideradas próximas de Deus, mais pelo papel que desempenhavam na sociedade (KANTOROWICZ, 2016 páginas 193-232) do que pelas suas próprias ações.

Como o papa era considerado o vigário de Cristo na Terra, como o sucessor de São Pedro, o príncipe dos apóstolos, nada mais natural, portanto, que para um pensador como Egídio, a sua posição estivesse acima das dos reis seculares e de outras figuras de poder mesmo dentro da própria Igreja. O pensamento egidiano no entanto, não para apenas com esta relação papa-rei-sociedade, mas abarca também uma relação papa-rei-sociedade-mundo natural. Com efeito, como ele diz mais a frente:

“E assim como no universo toda substância corporal é regida pela espiritual, porque os céus, que estão colocados nos lugares supremos entre todos os seres corporais, e que tem influência sobre todos os corpos, são governados pelas substâncias espirituais, que são as inteligências que os movem, assim entre os fiéis, os senhores temporais e o poder terreno devem ser regidos e governados pelo poder espiritual e eclesiástico, e especialmente pelo sumo pontífice, o qual, na Igreja e no poder espiritual, tem o ápice e o grau mais elevado. O sumo pontífice pessoalmente só tem de ser julgado por Deus”

(EGÍDIO ROMANO, *De Ecclesiastica potestate*, livro I, capítulo IV)

O filósofo Romano encara, assim, o universo como um todo, como uma máquina do mundo, como ele próprio diz (Egídio Romano, *De Ecclesiastica Potestate*, livro I, capítulo IV, página 49), de maneira que ele todo deve estar bem-organizado, para se garantir a salvação das almas e o bom governo do mundo. Embora isto não signifique que ele esteja plenamente de acordo com as teses tomistas, mostra, no entanto, que ele assimilou alguns pressupostos daquele que foi seu mestre (VERÍSSIMO, 2020, páginas 437-445), nomeadamente nos parece, aquele que diz que há uma lei eterna, que é a própria razão de Deus na criação, como dizia o aquinate, e que é esta lei eterna

que sustenta a ordem do mundo. Afinal, ao defender que a ordem política deve se assemelhar a ordem natural criada por Deus, e que as coisas espirituais são superiores às coisas materiais, ele está afirmando isto.

É verdade que Egídio pôs esta ideia em um outro contexto, no qual se exprime uma plena submissão do poder real ao espiritual e a primazia do senhor papa, algo que, segundo muitos especialistas, jamais foi defendido por São Tomás (DYSON, 2018, página 278). Porém, isto faz parte do devir intelectual e filosófico, no qual diferentes ideias se juntam e são juntadas em diferentes contextos e por diferentes personalidades, levando a diferentes resultados que são todos únicos em si mesmos. A filosofia política do doutor bem-fundado é apenas dele, mesmo que tenha influenciado muitos outros, caso do outro intelectual e frade, que veremos a seguir.

D. Álvaro Pais e a Igreja como Fonte da Sociedade

Se Egídio Romano foi o primeiro intelectual da Igreja a delinear de modo argumentativo e filosófico as proposições do papalismo medieval, D. Álvaro Pais foi um dos responsáveis por lhe pensar não só política, mas também sociologicamente.

Conforme vimos, Egídio tirava suas afirmações sobre o poder do papa de duas fontes, a Bíblia e a sabedoria dos antigos sobre o mundo natural a sua volta, de modo a defender que o poder do papa era maior do que o dos reis. Isto acontecia por ele ser o maior poder do mundo humano, estando em relação direta com Deus. Esta relação, seria análoga às relações que regeriam o mundo natural, como aquelas das esferas celestes, que seriam governadas por inteligências espirituais, como os anjos, que por sua vez, estariam mais próximos ainda de Deus, do que os homens. O argumento assim, embora seja político, o é também natural. De fato, e como também já vimos na sessão sobre a lei eterna, era algo comum, para os pensadores medievais ao menos desde o século XII, pensar as relações entre natureza e sociedade humana, inclusive, na política.

D.Álvaro, ao contrário, em seu *Status et Planctu Ecclesiae* (*O Estado e o Pranto da Igreja*)⁸⁷, apesar de em nenhum momento negar que o poder do papa possui semelhanças com o mundo natural, na verdade, ele também concorda com isto, procura focar mais o seu tratado nas relações humanas em si e das relações dos homens com Deus. Assim, se Egídio defendia a anterioridade do poder sacerdotal sobre o poder régio (EGÍDIO ROMANO, *De Ecclesiastica Potestate*, livro I, capítulo VI), D. Álvaro, a partir de uma cuidadosa exposição da história sagrada presente na Bíblia, levará este argumento a perfeição. Assim, a Nenrod e ao fato de que o sacerdócio já teria existido em Noé e em Abel, falará que a própria Igreja, está prefigurada nestas figuras importantes e em suas vidas e ações, como podemos ver na seguinte passagem:

“(...) “Esta arca, Cristo seu timoneiro, por si a governa e para si a conduz através das procelas desta vida. E o facto de a arca se estreitar nas partes superiores e dilatar nas inferiores, significa que na Igreja é maior o número dos carnais que dos espirituais. De tal modo que quanto são mais perfeitos, tanto são em menor número (faz a Dist. XCIII, cap.*Legimus*). A arca é elevada no cume à altura de um côvado, porque Cristo, que é a cabeça da Igreja e o santo dos santos, está por consemelhança da natureza entre os homens e por virtude singular entre todos eles” (D. ÁLVARO PAIS, *Status et Planctu Ecclesiae*, pars1, art.36)

Assim, ao observarmos a passagem supracitada, vemos como que para D. Álvaro Pais a arca de Noé nada mais é senão a própria Igreja, prefigurada séculos antes da vinda de Cristo e de seu drama no calvário e que teriam dado origem, historicamente falando, ao Cristianismo propriamente dito. D. Álvaro, portanto, considera que, de algum modo, a Igreja sempre existiu e que não se pode falar em sociedade sem ela.

De fato, para o bispo de Silves a Igreja é a organização humana por excelência e dela devem proceder todos os bons e todos os maus que existem na Terra e tudo aquilo que é terreno e material deve estar à serviço da Igreja. Logo, tudo que é terreno e material procedem da própria Igreja no pensamento Alvarino, o que justificaria ainda

⁸⁷ Neste trabalho, optamos por nos usar da tradução bilingue do Estado e Pranto da Igreja realizada pelo Instituto Nacional de Investigação Científica de Lisboa nos anos 1990. Além de esta tradução nos permitir um contato com o texto original deste importante pensador cristão e eclesiástico, nos dá também, um interessante estudo introdutório por João Moraes Barbosa, grande especialista em D. Álvaro Pais.

mais a sujeição destas dimensões à Igreja, e com esta sujeição, também a submissão do poder temporal à Igreja:

“Portanto, manifestamente se vê pelas deduções, origens, razões e figuras expostas que a Igreja existiu primeiro que qualquer império temporal justo ou injusto, porque um império é constituído sobre e da congregação dos homens, tendo-se necessariamente de pressupor que essa congregação existiu antes do reino ou império que dela se forma. Ora se essa congregação é santa, chama-se igreja dos santos (Salmos CXLIX: “na igreja dos santos”), mas se é maligna chama-se Igreja dos maus (Salmos XXV: “Odeio a assembleia dos maus”), como mais acima se provou suficientemente” (D. ÁLVARO PAIS, *Status et Planctu Ecclesiae*, pars1, art.36)

Portanto, como no pensamento do bispo de origem galega é da Igreja que provêm toda a sociedade, ela própria é a sociedade. Logo, o reino ou império só podem vir dela e assim sendo, devem servir a ela. Indo além, este serviço está mais excelentemente representado pela submissão ao papa, pois o papa é, por definição, vigário de Cristo na Terra (D. Álvaro Pais, *Statu et Planctu Ecclesiae*, pars1, art.13, págs.347-363) e o líder supremo de toda a Igreja. O pensamento de D. Álvaro portanto, possui um forte conteúdo sociológico e não apenas natural e político, como é o caso de Egídio. Significa isto que não há nenhuma ideia de lei eterna no pensamento de D. Álvaro?

De maneira alguma, muito pelo contrário. Ao defender que a Igreja está presente na História humana desde o princípio, prefigurada nos patriarcas, em Abel, em Noé e outras figuras eminentes do Velho Testamento e que o reino ou império necessariamente provém da Igreja, ele está justamente defendendo a existência de uma razão eterna que tudo guia e sustenta para maiores desígnios e que permanece inalterada.

D. Álvaro Pais assim, também se usa da lei eterna tomista porém, mesmo que seu principal objetivo seja defender o poder do papa como o filósofo romano, a usa para dar uma explicação sociológica-histórica- política da origem do poder do papa e de porque a sua superioridade frente ao rei e não natural-histórica-política, como fizera Egídio.

Conclusão

Ao finalizarmos este artigo chegamos às seguintes conclusões. Em primeiro lugar e como já está ensaiado na sessão acima, podemos perceber que os filósofos e seus pensamentos, estão embebidos em suas épocas (BRANDÃO et al, 2013, página 15) e assim sendo, muito devem a ela. Portanto, embora todos os três concordem, explicita ou implicitamente, com o axioma de que existe uma Sabedoria divina que move todos os motores e moções do mundo, que é a definição de lei eterna, cada um a reveste de um modo.

Logo, se São Tomás de Aquino a usa apenas para explicar o sistema mundo, Egídio Romano e D. Álvaro a usam para explicar e defender a superioridade do poder do papa e da Igreja. No entanto, divergem entre si sobre como realizam esta explicação, com Egídio pondo, como dissemos acima, a ênfase na natureza e na História e D. Álvaro, a ênfase na sociedade, que para ele é sinônimo de Igreja, e na História. As razões para esta decisão, tem muito a ver com a época em que cada obra foi escrita, estando ambas separadas uma da outra por 30 anos. Deste modo, se na época de Egídio, os Estados e as sociedades políticas estavam apenas começando a se fazer notarem, depois de toda a atividade dos monarcas e outros governantes da Europa ao longo do século XIII, passado trinta anos, na década de 1330, já não era mais possível conceber o mundo sem pensar estas realidades. Os Estados e as sociedades políticas laicos, teriam vindo para ficar e assim, era preciso pensar o poder do papa mais através de tentativas de explicação de onde provinha esse poder laico e de sua relação com o papa através das próprias experiências humanas, mesmo que consideradas dentro de uma chave interpretativa sagrada, do que através do mundo natural e do resto da criação de Deus, e de como homem nela se inseria. Quanto à questão da História, presente em ambos os autores, isto nos mostra apenas como o gênero histórico era tido em alta conta no mundo medieval como um todo e como ele se entendia historicamente, a partir da leitura da Bíblia e de historiadores gentios ou cristãos da antiguidade tardia e medievais de renome.

Em segundo e em último lugar, ele nos ajuda a pensar a própria questão da lei. Se a lei é de fato :“uma norma ou conjunto de normas de direito, relativamente gerais e permanentes , na maior parte dos casos escritas, impostas por aquele ou aqueles que exercem o poder num grupo sociopolítico mais ou menos autônomo” (GILISSEN, 2016, página 27), temos de reconhecer que na idade média, se entende a lei como provindo não só dos homens, mas também de Deus e que este último, como Senhor de tudo, deve ser aquele que na visão de mundo do homem medieval, deve ser preferencialmente obedecido, quando as leis se encontrarem em desarmonia. No entanto, e com isto, a grande questão se torna em interpretar o que essas leis efetivamente dizem a partir do que foi revelado ao homem por sua razão natural ou pela Sagrada Escritura.

Portanto, se o intérprete possui persuações papalistas é natural que ele vá encarar nesta lei, o ditame de que o papa deve ter a primazia sobre os demais tanto na esfera política quanto espiritual. No entanto, se ele tiver persuações que defendem um equilíbrio entre os dois poderes, o do papa e o do poder temporal, seja este exercido por rei, imperador ou outro, como parece ter sido o caso de São Tomás de Aquino , é natural que ele veja nesta mesma lei, um ditame que esteja próximo das suas convicções. Vemos assim, que a lei que seria a maior para os medievais, a de origem divina, é motivo de constante combate no que ela possuiria de obscuro no seu conteúdo pela intelectualidade da época, de modo a servir de base para a defesa de diferentes projetos de sociedade, que se não eliminam completamente um ou outro poder, entende de maneiras diferentes, como eles deveriam se relacionar em prol do bem maior.

Referências Bibliográficas

Documentação

AQUINO, Tomás. Suma Teológica. Disponível em: alexandriacatólica.blogspot.com. Visitado em: 16/02/2021.

OLIVEIRA MARQUES, De. A. H(Org.). *Chancelarias portuguesas: Reinado de D. Afonso IV, Vol1., 1325-1336*. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação científica / Centro de estudos históricos da Universidade Nova de Lisboa, 1990.

PAIS, Álvaro. *Estado e Pranto da Igreja, Vol1*. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1988.

PAIS, Álvaro. *Estado e Pranto da Igreja, Vol2*. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1990.

ROMANO, Egídio. *Sobre o Poder Eclesiástico*. Petrópolis: Editora Vozes, 1989.

Bibliografia

BARBOSA MORAIS, João. “Introdução”. In: PAIS, Álvaro. *Estado e Pranto da Igreja, Vol1*. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação científica, 1988, p. 15-58.

BRANDÃO Evangelista, Ricardo e NUNES COSTA, Marcos Roberto. *Agostinismo político:a apropriação dos textos agostinianos no De ecclesiastica Potestate de Egídio Romano*. In: Perspectivas Filosóficas, Recife, v.40, n.2, 2013, p. 99-115.

CARVALHO HOMEM, Luís. *Dionisus et Alfonsus, dei gratia reges et communis utilitatis gratia legiferi*. In: Revista de História da faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto, vol. 11, 1994, p. 11-111.

DYSON, R. W. “Introduction”. In: ROME, Of. Gilles. *On Ecclesiastical Power: a medieval theory of world Government*. Columbia University Press, 2004, p. XI- XXXIV.

FALKEID Unn. *The Avignon papacy contested: : an intellectual History from Dante to Catherine of Siena*. Cambridge: Harvard University Press, 2017

GILISSEN, John. *Introdução Histórica ao Direito*. Lisboa: Editora da Fundação Calouste Gulbenkian, 2016.

GUENÉE, Bernard. *L' Occident aux XIV et XV Siècles: Les États*. Paris: Presse Universitaire de France, 1971.

KANTOROWICZ, ERNST H. *The Kings's two bodies: a study in medieval political theology*. Princeton: Princeton University Press, 2016.

MARTIN, Hervé. “Le règne de Philippe IV le Bel (1285-1314): des “affaires” savamment gérées” In: MARTIN, Hervé(Org.) *Les Capétiens (987-1328)*. Paris: Éditions Perrin, 2008, p. 531-538.

MATTOSO, José. *Identificação de um País: Ensaio sobre as origens de Portugal (1096-1325)*. Lisboa: Temas e Debates/ Círculo de Leitores, 2015.

MILLET, Hélène. Qu'est-ce que la papauté Avignonnaise? *Lusitania Sacra*. Lisboa, vol.22, 2010, p. 17-24.

OAKLEY, Francis. *The Mortgage of the Past: reshaping the ancient political inheritance*. Yale University Press, 2012.

SANTANA VERÍSSIMO, de. Eliane. "Egídio Romano" In: SOUZA & NASCIMENTO, de. Renata Cristina et al. (orgs.) *Dicionário: Cem fragmentos biográficos: a idade média em trajetórias*. Goiânia: Editora tempestiva, 2020, p. 437-445.

SOUZA, de. Armênia Maria. "Álvaro Pais" In: SOUZA & NASCIMENTO , de. Renata Cristina et al. (orgs.) *Dicionário: Cem fragmentos biográficos: a idade média em trajetórias*. Goiânia: Editora tempestiva, 2020, p. 491-497.

TEIXEIRA S., Igor. "Tomás de Aquino" In: SOUZA & NASCIMENTO, de. Renata Cristina et al. (orgs.) *Dicionário: Cem fragmentos biográficos: a idade média em trajetórias*. Goiânia: Editora tempestiva, 2020, p. 415-419.

VASCONCELOS E SOUSA, Bernardo. *D. Afonso IV*. Casais de Mem Martins: Círculo de Leitores/ Temas e Debates, 2009, p. 163 -164.

O poder monárquico e a saúde do corpo feminino na Castela do século XIII

*Monarchical power and the health of the female body in 13th century
Castile*

Cleiton de Oliveira Batista¹

Marta de Carvalho Silveira²

¹ Graduado e Licenciado em História pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Professor de história - Pré-Vestibular Social CEFET e professor de história do Instituto Educacional RFC Lago. E-mail: cleitonoliveira06@gmail.com.

² Possui Graduação e Licenciatura em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1993), Mestrado em História Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1996) e Doutorado em História Antiga e Medieval pela Universidade Federal Fluminense (2012). Atualmente é Professora Adjunta da Universidade do Rio de Janeiro, onde atua na área de História Medieval. É professora também da Universidade Estácio de Sá, atuando na graduação presencial e na modalidade EAD no curso de licenciatura e bacharelado em História. E-mail: martadecarvalhosilveira@gmail.com.

Recebido em 29 de março de 2021; Aceito em 25 de junho de 2021.

DOI: 10.12957/nearco.2021.58945

Resumo

A saúde do corpo feminino é um dos temas presente em algumas das obras produzidas na corte castelhana de Afonso X. Nosso objetivo é refletir sobre como e por que os cuidados em relação à saúde feminina foram considerados relevantes pelo monarca e pelo seu círculo intelectual a ponto de estarem presentes em obras tratadísticas como o *Lapidário de Afonso X*, que apresenta prescrições para o uso de pedras com fins profiláticos.

Palavras-chave: Relações de Poder; Discurso Médico; Discurso Jurídico.

Abstract

The health of the female body is one of the themes present in some of the works produced in the Castellan court of Afonso X. Our objective is to reflect on how and why the medical care in relation to female health was considered relevant by the monarch and his intellectual circle to the point of being present in treatises such as the *Lapidary of Alfonso X*, which presents prescriptions for the use of stones for prophylactic purposes.

Keywords: Power Relations; Medical Discourse; Legal Discourse.

Introdução

Nesse trabalho pretendemos analisar como o conhecimento geológico e médico presente no *Lapidário de Afonso X*⁸⁸ (LAX) contribuiu para apresentar tratamentos e medidas preventivas em relação a dois elementos fundamentais para a saúde feminina: a menstruação e o aleitamento.

Nossa análise se circunscreve ao campo da história do conhecimento, em um intercâmbio com a história social das mulheres, na medida em que pretendemos mapear os conhecimentos médicos que foram veiculados pelo *Lapidário* para garantir a saúde das mulheres de forma a que elas estivessem saudáveis para cumprir a sua função social primordial: gerar e cuidar dos seus filhos.

Como método para o tratamento das fontes utilizamos a análise de discurso, nos moldes que propôs Orlandis (2012), ao buscar compreender a autoria, a mensagem e o receptor do discurso como elementos que, coordenados, garantem o sentido do que é dito e que se encontra imerso no conjunto simbólico próprio de um contexto, prestando-se, inclusive, ao reforço das categorias de poder. Como afirma Orlandis⁸⁹ sobre a atenção que se deve ter ao lidar com o discurso: “[...] A entrada no simbólico é irremediável e permanente: estamos comprometidos com os sentidos e o político.”

Nesse sentido, portanto, interessa-nos analisar as relações de poder que se estabelecem no campo discursivo entre a monarquia e o corpo social.

O ordenamento do corpo social e a saúde feminina

O século XIII, em Castela e no restante do Ocidente medieval, foi marcado por uma busca pela centralidade de poder por parte dos monarcas. Seguindo os passos de seu pai, Fernando III, que havia conseguido reunir as coroas castelhana e leonesa após anos de separação, Afonso X investiu não somente nas ações militares que lhe garantiu

⁸⁸ Utilizaremos a abreviatura LAX para referir-nos ao Lapidário ao longo do texto.

⁸⁹ ORLANDIS, E. P. *Análise de discurso. Princípios e procedimentos*. Campinas: Pontes, 2012. p. 9

a ampliação do território real, mas também buscou ordenar e garantir a paz e o convívio harmônico entre as comunidades cristãs, muçulmanas e judaicas que espalhavam-se pelo reino, equilibrando-se para não chocar seus interesses centralizadores com os interesses políticos dos elementos nobiliárquicos. Para tanto, Afonso X empenhou-se em fazer da sua corte um espaço de produção de conhecimentos que se estendiam desde o campo do jurídico até o campo dos estudos sobre a natureza (física).

Cercado de sábios e de juristas das mais diversas origens, Afonso X financiou e estimulou a atividade das escolas de tradução, especialmente a de Toledo. No scriptorium afonsino textos oriundos da tradição filosófica clássica, como os escritos de Aristóteles, e do oriente chegavam à Castela intermediados, sobretudo, por sábios judeus e muçulmanos. A corte castelhana foi reconhecida como uma das mais culturalmente ativas do medievo, o que rendeu ao rei Afonso, a alcunha de O Sábio. Nicasio Salvador, ao referir-se à produção cultural existente na corte afonsina, salientou:

Copistas, traductores, ajuntadores, miniaturistas, músicos, muchos de cuyos hombres conocemos y de cuyas reuniones las pinturas de la Las Cantigas, y en grado inferior las de otros textos, conservan belos bocetos, se agrupan en los centros de trabajo de Toledo y Sevilla, sobre todo, pero también de Murcia y Burgos.⁹⁰

O LAX é um tratado geológico e se remete à tradição de uma série de catálogos produzidos, no século VIII, a partir do *Libro de las piedras*, de Jabir bem Hayyan. Em sua tese, ao tratar da classificação dos seres no *Lapidário* de Afonso X (2008), Carlinda Mattos lembra que a origem dos lapidários remonta à Índia, à Pérsia e à Mesopotâmia e que se tornaram muito apreciados e difundidos no Ocidente a partir do período alexandrino, dando origem a diversas versões. Como afirma a historiadora:

Copiados e recopilados, esses tratados acrescentam, recombinam e enriquecem seu gênero, constituindo-se numa tradição viva, continuamente retomada ao longo do tempo, no Oriente e no Ocidente, tendo sido muito numerosos na Idade Média.”⁹¹

⁹⁰ SALVADOR, Nicasio Miguel. El intelectual. In: VALDEÓN, J., SALVADOR, N, LÓPEZ ESTRADA, E. e MARÉN, M. La España de Alfonso X. *Cuadernos Historia 16*. v. 13, 1985, p. 13.

⁹¹ MATTOS, Carlinda Maria Fischer. *A Classificação Dos Seres No Lapidário De Afonso X, o Sábio*. Tese. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre. 298 p. 2008. p. 53. Disponível em <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/15896>

Escrito originalmente em árabe, a obra foi traduzida para o castelhano, na corte afonsina, entre os anos de 1243 e 1250, sob a coordenação de Yehuda ben Moses al-Cohen Mosca, médico judeu, conhecedor da astronomia. Essa obra é composta por quatro tratados onde são apresentadas as características físicas de cada uma das pedras, identificadas as suas potencialidades curativas e informadas as condições astronômicas/astrológicas em que as pedras devem ser manipuladas para aumentar o seu potencial curativo. O primeiro tratado presente no *Lapidário* é atribuído a Abolays e nele são apresentadas 360 pedras, embora somente 300 delas tenham chegado até nós. O segundo tratado, onde são descritas 36 pedras, e o terceiro tratado, que apresenta 63 pedras, são anônimos. Já o quarto tratado foi atribuído a Mohamat Abenquich e contém informações sobre 46 pedras.

Para esse artigo limitamos a nossa análise ao primeiro lapidário atribuído a Abolays. Nossa escolha se deu por três motivos. O primeiro motivo é que ele é o mais extenso e o mais completo, apesar da perda de informações sobre algumas pedras. O segundo motivo é que ele é um dos únicos lapidários que têm a sua autoria identificada e, em seu prólogo, descreve a trajetória do manuscrito desde a sua origem até a sua chegada à corte afonsina. Além disso, é o único dos lapidários que tem como principal foco os usos medicinais das pedras. Como a nossa análise buscou relacionar o conhecimento médico presente no tratado com as determinações legais afonsinas, especialmente no que tange à garantia de que as mulheres medievais cumprissem adequadamente o seu papel maternal, o lapidário de Abolays nos ofereceu elementos significativos para alcançar tal objetivo.

O discurso médico, geológico, astronômico/astrológico e mágico existente no LAX se remete ao sistema de pensamento analógico que concebia o homem medieval como um microcosmo reproduzor das características presentes no macrocosmo, onde a natureza e as suas diversas manifestações estavam localizadas.

No que se refere ao conhecimento médico, o pensamento analógico se manifestou a partir do padrão da cura pelo semelhante e pelo contrário.⁹² É possível identificar esse padrão na descrição de duas das pedras presentes no LAX analisadas nesse trabalho: a Sedinech⁹³, que é vermelha, e utilizada para impedir o sangramento feminino excessivo e a Zarocan⁹⁴, branca, e com a virtude de estimular a produção do leite materno.

Os padrões naturais foram utilizados no tratamento medicinal a partir da semelhança ou contrariedade. Tal padrão pode ser percebido tanto nos seres animados, como os animais e plantas, quanto em seres inanimados, que não possuem alma.⁹⁵ Nesse segundo grupo se encaixavam as pedras de um modo geral e “a eficácia que se lhes atribuía ocorria por simpatia, ou seja, pela relação que existe entre sua forma, sua cor, seu sexo e a afecção que se pretendia curar.”⁹⁶ Por isso, nos trechos apresentados anteriormente a pedra de cor vermelha foi atribuída às doenças relacionadas ao sangue e a branca ao aleitamento.

A concepção analógica medieval foi herdada das escolas filosóficas gregas pautadas na tradição aristotélica que consideravam o entendimento do mundo natural como primordial para a compreensão da realidade. No Prólogo do LAX identificamos a forte influência do pensamento aristotélico ao relacionar os elementos do macrocosmo e do microcosmo ao tratamento e a prevenção dos males do corpo.

Aristóteles, que fue más cumplido de los otros filósofos, y el que más naturalmente mostró todas las cosas por razón verdadera, y las hizo entender cumplidamente según son, dijo que todas las cosas que son sólo velos se mueven y se enderezan por el movimiento de los cuerpos celestiales, por la virtud que han de ellos, según lo ordenó Dios, que es la primera virtud y donde la han todas las otra.⁹⁷

⁹² FRANCO Jr. Hilário. *Similibus simile cognoscitur. O pensamento analógico medieval. Medievalista.* Lisboa, v. 14, 2013. p. 8-14

⁹³ AFONSO X. *Lapidário del Rey D. Alfonso X: Códice original.* Madrid: Imprenta de La Iberia. 188, p. 43.

⁹⁴ LAX, p. 15.

⁹⁵ Aqui se utiliza o conceito de seres animados e inanimados da teoria de Aristóteles.

⁹⁶ FRANCO Jr. Hilário. *op. cit.*, p. 15

⁹⁷ LAX, p. 1.

O entendimento de que os corpos celestes exerciam influência sobre os corpos humanos é a tônica central do LAX, que deveria ser consultado por aqueles que quisessem manipular pedras para fins medicinais. Por isso, no AXL foram indicados não somente os nomes das pedras, mas também as condições astrológicas sob as quais elas deveriam ser manipuladas para que se alcançasse a eficácia almejada.

Ao tratar da disposição do conhecimento médico no LAX, Dianina Rabelo considerou que:

A organização das pedras ao longo do tratado baseia-se na teoria ptolomaica, segundo a qual todos os corpos no mundo estão conectados e os mais altos (mais nobres) influenciam os baixos (mais vis). Assim, todos os seus tratados estão estruturados a partir da concepção astrológica segundo a qual as virtudes das pedras, sejam preventivas ou curativas, advém de astros e conjunções astrais em momentos propícios. Nessa perspectiva, as pedras encontram-se associadas aos elementos aos quais, por analogia, se conectam astrologicamente, recebendo suas virtudes.⁹⁸

A relação existente entre o macrocosmo e o microcosmo sustentou o pensamento analógico medieval e influenciou a forma como a saúde do corpo humano foi entendida na Idade Média.

A base do pensamento médico medieval foram as teorias de Hipócrates e de Galeno. Em linhas gerais, a teoria humoral definia os elementos da natureza como concebidos a partir de quatro elementos: terra, fogo, água e ar. Estes circulavam nos seres humanos através de quatro qualidades (calor, secura, frio e umidade) que se relacionavam aos quatro humores existentes: o sanguíneo (calorosos e amável), o fleumático (apático e lento), o bilioso ou colérico (agressivo e sisudo) e o melancólico (deprimido e triste). A identidade dos elementos constitutivos do universo (macrocosmo) fazia-se representar no corpo humano (microcosmo) e as doenças eram consideradas como resultantes do desequilíbrio dos humores. A função da física era, portanto, promover o reequilíbrio do corpo através da alimentação e da manipulação de vegetais e minerais na produção de ungüentos e beberagens a serem administradas aos enfermos.

⁹⁸ RABELO, D. R. S. Um olhar para o céu e para as pedras: conhecimento científico no Lapidario de Afonso X de Castela (século XIII). Tese defendida na UFG, 2019, p. 132.

Seguindo uma tradição de conhecimento sobre a natureza que remonta à Antiguidade, o LAX, de acordo com o indicado em seu Prólogo, foi resultado de um amplo esforço intelectual dos diversos sábios envolvidos na sua redação para a compreensão da relação existente entre o mundo físico e os corpos humanos. Partindo da premissa aristotélica buscou-se identificar a constituição e o movimento dos astros, bem como as virtudes dos corpos celestes, a fim de explorar as suas potencialidades no tratamento dos males físicos.

A complexidade do conhecimento que envolvia as virtudes naturais das pedras e a sua manipulação nas condições astrológicas para potencialização dos seus efeitos curativos pressupõe que somente os homens sábios poderiam entender as informações contidas no LAX e manuseá-las adequadamente.

O cuidado com a saúde dos súditos fazia parte da esfera de interesse dos monarcas, como podemos perceber em uma das leis prevista na Quinta Partida⁹⁹ onde determinava-se a punição pecuniária para aqueles que usassem de forma incorreta as pedras destinadas ao tratamento médico. A lei 10, presente no título 8, estabelecia que os físicos, os cirurgiões e os albeítares (veterinários) que recebessem dos seus pacientes pedras preciosas para o tratamento de um mal físico e, por não saber manuseá-las terminassem por quebrá-las, deveriam pagar “[...] la estimación de ella a bien vista de hombres buenos y conocedores de estas cosas.”¹⁰⁰

O conhecimento médico proposto no LAX dialogava com uma concepção organicista de poder que situava o monarca na cabeça do corpo social, sendo o responsável por sua saúde e ordenamento, seguindo a tendência do raciocínio analógico.

⁹⁹ Uma das obras mais importantes do direito medieval, as Sete Partidas foram elaboradas a pedido do rei Afonso X ao seu corpo de juristas. Essa obra de caráter enciclopédico é composta por sete livros, subdivididos em títulos e leis, e reúne elementos dos direitos romano, canônico e comum.

¹⁰⁰ ALFONSO X. Partida V, título VIII, lei 10. *Las siete partidas de Don Alfonso X*. Barcelona: Imprenta de Antonio Bergnes, 1843-1844.

A concepção organicista que garante ao rei o poder ordenador do corpo social foi explicitada pelos juristas afonsinos no Prólogo do *Fuero Real*¹⁰¹, onde estabeleceu-se uma clara analogia entre a corte celeste e a corte terrestre. Entendia-se que a corte celeste foi ordenada por Cristo no céu, onde ele era a cabeça e o líder dos anjos e arcanjos, e a corte terrestre deveria seguir esse mesmo ordenamento¹⁰².

Como ordenador do corpo social, coube ao rei, através do aparato legal, regular as questões referentes também ao casamento dos seus súditos. Contudo, isso não significava a imposição, pelo rei, de uma normativa que se sobreponesse àquela estabelecida pela Igreja que, a partir do IV Concílio de Latrão (1215), concebeu o casamento como um sacramento. Por isso, o *Fuero Real* determinava que o monarca e os seus súditos deveriam seguir as regras previstas pelas autoridades eclesiásticas¹⁰³, mas caberia aos juristas afonsinos regular as questões práticas e patrimoniais decorrentes das relações matrimoniais como a legitimidade da escolha dos cônjuges¹⁰⁴, a determinação dos dotes e a regulação das heranças dos viúvos e dos filhos, como passaremos a observar agora.

O casamento era uma peça tão fundamental na consolidação da identidade social e jurídica feminina que para assegurar a todas as mulheres o direito de se casar, o *FR* determinava a idade limite de vinte e cinco anos para que as donzelas pudessem contrair matrimônio sem o consentimento da sua parentela.¹⁰⁵ Nenhuma família poderia, então, manter uma mulher sob a sua custódia sem casá-la. As donzelas órfãs, por exemplo, poderiam se casar sem a autorização dos seus irmãos, contudo, se os pais estivessem vivos, seria deserdada se insistisse em se casar sem o seu consentimento¹⁰⁶.

¹⁰¹ Uma das obras jurídicas produzidas na corte afonsina, o *Fuero Real* é um código de leis formado por quatro livros subdivididos em títulos e leis, esse conjunto normativo, assim como as Sete Partidas, reuniu elementos do direito canônico, do direito romano e do direito comum.

¹⁰² *FR*, Prólogo, 9.

¹⁰³ *FR*, III, I, 1.

¹⁰⁴ Era estabelecida a penalização corporal para aqueles que se casassem com parceiros pertencentes a status socioeconômicos e religiosos diferenciados. Cf. *FR*, IV, XI, 1.

¹⁰⁵ Caso a donzela não fosse casada pelos seus parentes até os vinte e cinco anos, teria o direito de contrair as bodas sem nenhuma autorização parental. Cf. *FR*, III, I, 6.

¹⁰⁶ *FR*, III, I, 5.

Já as viúvas gozaram de uma autonomia legal mais ampla do que as das outras mulheres, pois detinham o direito de se casar sem nenhuma autorização parental¹⁰⁷, mas deveriam esperar pelo menos um ano para voltar a contraírem novas bodas¹⁰⁸.

Nota-se no projeto legal afonsino, portanto, o estímulo e à preservação do casamento, bem como a valorização da maternidade, que se expressa na proteção oferecida pela legislação às mulheres grávidas e aos seus filhos. Qualquer tipo de penalização corporal, mesmo após a instauração do processo, que envolvesse açoitamento ou a morte, era vedado às mulheres grávidas, que somente poderiam ser confinadas à prisão.¹⁰⁹ O direito da mulher grávida à herança também estava assegurado, bem como a seu filho ou filha, mesmo após a morte do seu marido¹¹⁰. Dessa forma garantia-se que as mulheres tivessem as condições necessárias para prover o sustento dos seus filhos, desempenhando, assim, adequadamente o seu papel social.

As pedras e seus usos femininos: a menstruação e o aleitamento

A menstruação é um tema recorrente no LAX. Ao todo são apresentadas seis pedras que têm entre as suas virtudes oferecer tratamentos relacionados à menstruação. Abaixo reproduzimos uma tabela com o nome das pedras indicadas para os tratamentos relativos ao ciclo menstrual, o signo e o grau que devem ser observados no processo de manipulação das pedras, a natureza e a virtude que indicam a sua utilização e o local onde elas podem ser encontradas.

Nome	Signo	Grau	Natureza	Local
De Baran	Touro	14	Fria e Seca	África
Sedinech	Sagitário	2	Quente e Seca	Egito
Cornelina	Capricórnio	6	Fria e Seca	Terras da Arábia, Iêmen e Roma

¹⁰⁷ FR, III, I, 4.

¹⁰⁸ FR, III, I, 6

¹⁰⁹ FR, IV, V, 2.

¹¹⁰ FR, III, VI, 3.

Talc	Capricórnio	10	Fria e Seca	Iêmen, Haruquia e Cabroz. (Cabriz?)
Capcia	Capricórnio	14	Fria e Seca	Egito
Piedra del azul	Capricórnio	22	Fria e Seca	Muitos lugares, mas a melhor em Horacen

Tabela 1 - pedras para menstruação

Uma análise inicial dessa tabela nos leva a concluir que a maioria das pedras se encontra relacionada ao signo de capricórnio e se caracterizam por serem frias e secas. Somente aqueles que conheciam o zodíaco eram capazes de ler as cartas celestes e de explorar com sucesso as qualidades das pedras expondo-as às condições astrológicas ideais. Ao explicar a forma como o conhecimento astrológico foi apresentado no LAX, Rabelo informa que:

[...] a sistematização das pedras parte inicialmente da observação, de acordo com a Astronomia, dos movimentos e posições dos planetas. Depois, baseia-se na Astrologia, considerando-se que as virtudes das pedras mudam muitas vezes de acordo com o estado dos planetas e das figuras localizadas no oitavo céu.

Assim, as pedras encontram-se vinculadas, por um lado, aos planetas, que exercem influências mais fortes sobre elas, e, por outro, às conjunções por eles formadas com outros planetas, dependendo de sua posição.¹¹¹

Era importante, portanto, observar-se os graus astronômicos existentes no momento da manipulação das pedras para que o seu efeito profilático fosse potencializado. Por isso, o LAX previa, no caso da maioria das pedras usadas para o tratamento dos males menstruais, que o momento mais adequado para a sua utilização se daria sob os auspícios do planeta Júpiter.¹¹²

Obedecendo ao pensamento analógico da cura pelos contrários, nota-se que a maioria das pedras indicadas para o tratamento de fluidos femininos, como o sangue

¹¹¹ RABELO. Op. cit, p. 142-143.

¹¹² Ende ha mester que quien de esto quisiere obrar, que pare mientes al planeta Júpiter, que sea bien recibida de aquella estrella con que hiciere su obra, y otrosí al señor de la faz, que sea en buen estado para las obras de bien, y páralas del mal el contrario. LAX, p. 86.

menstrual e o leite materno, têm a frieza e a secura como as suas qualidades mais exaltadas.

As pedras Cornelina e Capcia eram claramente indicadas para o tratamento dos males referentes ao sangramento menstrual excessivo. A Cornellina (em latim ou alaaquic en griego) uma pedra avermelhada que chamava a atenção dos homens pela sua beleza, podia ser encontradas nas minas localizadas Terras da Arábia, Iêmen e Roma. Pela descrição apresentada no LAX, a Cornellina, se utilizada sob os auspícios da “estrella que es en el cabo delantero del cuerno, otrosí delantero, del Capricornio”¹¹³, poderia curar dores na garganta e ser utilizada para limpar os dentes, mas sua qualidade principal era “[...] estancar la sangre que corre mucho et mayormientes á las mugieres cuando les sale mas que no debe.”¹¹⁴.

A Capsia (ou Capadócia), conseguida no Egito, é verde escura e maleável a ponto de ser facilmente quebrada para que, após triturada fosse possível produzir um pó facilmente diluído na água, sem que se altere o sabor, mas também poderia ser administrada diretamente sobre uma ferida para estancar o sangramento. Quem manipulasse a pedra sob os auspícios da “estrella septentrional de las tres que son en las péñolas del ala diestra de la Gallina”¹¹⁵ gozaria do seu poder e “de ella recibe la fuerza y la virtude”¹¹⁶.

A pedra de Baran, de cor parada e encontrada nas minas africanas, se utilizada sob os auspícios da “estrella que es en el muslo del brazo siniestro de la imagen de Tauro” que tem “señorío sobre esta piedra y de ella recibe la fuerza y la virtude”, poderia estancar sangramentos quando colocada sobre uma chaga ou ferida. Na descrição da pedra destaca-se a propriedade que ela possui de estancar o sangue feminino, especialmente se “cuando la muelen et la amasan com vinagre et facen de ella bellotus et las ponen sobre la natura de la mugier”¹¹⁷

¹¹³ LAX, p. 87.

¹¹⁴ LAX, p. 49.

¹¹⁵ A constelação da galinha era chamada assim pelos árabes. Atualmente essa mesma constelação recebe o nome de Cisne.

¹¹⁶ LAX, p. 90.

¹¹⁷ LAX, p. 11.

Esse é o caso também da pedra Talc (ou Alfath, em árabe) encontrada nas terras de Haruquia, Iêmen e Cabroz. Da cor das conchas, se esfolada, essa pedra “[...] fuerza há de retener mucho, et por end faz quedar la sangue al que la escupe por alguna enfermedad que haya; et eso mismo faz á las mugieres cuando les sales mas que no conviene.¹¹⁸

Enquanto as pedras mencionadas até aqui se referem diretamente ao sangramento feminino, as descrições apresentadas sobre as pedras Sedinech e a Piedra del Azul utilizam uma linguagem metafórica para referir-se à menstruação, que é equiparado a uma flor, conforme observa-se nos trechos abaixo:

Del segundo grado del signo de Sagitario es la piedra á que dicen Sedinech. (...) Et otrosi á las mugieres que hán enfermedad por razon que les viene mucho su flor, faz que lo pierdan.¹¹⁹

Del XXII del signo de Capricornio es la piedra del Azul. (...) Et otrosi há vertud de facer venir su flor á la mugier em el tiempo que debe tan vien por berbela como por ponerla em la natura.¹²⁰

Associar a menstruação à floração é uma metáfora comum na Idade Média. A médica Trotula de Salerno, por exemplo, já no século XI comparava a menstruação às flores, pois assim como elas possibilitam às árvores produzir frutos, as mulheres necessitam da menstruação para engravidar.¹²¹

Outra pedra indicada para o tratamento dos males menstruais é a Sedinech. Sua constituição, ao contrário das outras pedras mencionadas até aqui, é quente e seca, sendo indicada para o tratamento das dores ou cólicas menstruais. O LAX diz “Et otrosi á las mugieres que hán enfermedad por razon que les viene mucho su flor, faz que lo pierdan.”¹²² No caso do tratamento das cólicas menstruais, recomenda-se que a pedra

¹¹⁸ LAX, p. 50.

¹¹⁹ LAX, p. 43.

¹²⁰ LAX, p. 52

¹²¹ THOMASSET, Claude. Da natureza feminina. In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle. (org.). **História das mulheres no ocidente**. Vol 2: A idade Média. Santa Maria da Feira: Rainho & Neves. 1990. p. 78.

¹²² LAX, p. 43.

fosse bebida com vinho potencializar o seu efeito. A ingestão da pedra também foi indicada no uso Piedra del Azul que, para “facer venir su flor á la mujer en el tempo” dever ser bebida ou posta “en la natura”¹²³.

Os males menstruais também poderiam ser tratados com o uso das pedras Baran e Talc. Nesse caso, as pedras devem ser utilizadas diretamente na vagina, ou em forma de bolas feitas com vinagre e o pó da pedra, que deveriam ser administradas no local, como é o caso da pedra Baran, ou untando-se o órgão, como se propunha para Talc. Já no caso das pedras Cornelina e Capcia não foram oferecidas instruções sobre a forma da sua utilização, o texto somente indica as possibilidades do seu uso nesses casos.

A presença dos tratamentos referentes ao sangramento feminino no LAX, e mesmo a sua assimilação com a ideia da floração, denota a importância que o equilíbrio menstrual possuía tanto para a preservação da mulher enquanto pessoa quanto para permitir que ela cumprisse adequadamente o seu papel de reproduutora, por excelência, do corpo social.

Imersas em uma cultura que entendia que a principal função feminina era a garantia da reprodução grupal, as mulheres medievais tiveram os seus corpos entendidos a partir de um conjunto de símbolos e significados que em geral não levava em consideração as demandas femininas. María-Milagros Rivera¹²⁴, ao analisar a “querela das mulheres”, esclarece-nos quanto ao conceito de corpo feminino imperante na tradição medieval, especialmente a eclesiástica. De acordo com os variados escritos teológicos do período, que por vezes utilizavam referências advindas do saber médico, o corpo feminino era considerado inferior ao corpo masculino tanto em potência quanto em virtude. Além disso, pela sua natureza, o corpo da mulher poderia se tornar uma fonte inesgotável de tentações, dada a sua aparência caráter sedutor, lançando os homens às práticas pecaminosas.

Avançando nessa reflexão sobre a concepção da cultura religiosa e intelectual medieval em torno do corpo feminino consideramos que uma das manifestações

¹²³ LAX, p. 32.

¹²⁴ RIVERA, María-Milagros. *El cuerpo femenino y la “querela” de las mujeres* (Corona de Aragón, siglo XV). In: DUBY, G. e PERROT, M. *Historia de las mujeres. Huellas, imágenes y palabras*. Madrid: Taurus, tomo 4, 1992.

corporais mais fortes e elementares, e que marca profundamente a identidade feminina, é justamente o sangue menstrual.

No âmbito teológico a concepção cristã acerca da menarca desenvolveu-se com base na tradição judaica, posteriormente também encampada pelo Islã. Lembrando que o LAX é um tratado originário da cultura oriental, que foi apropriado, na corte afonsina por uma perspectiva cristã, ele traz em si a confluência de diversos saberes, dentre eles o judaico e o islâmico.

Dentro da concepção judaica e muçulmana, a menstruação seguia a mesma lógica da poluição noturna. Apesar de ser entendida como parte da fisiologia feminina, ela é considerada impura. O Velho Testamento, por exemplo, indicava às mulheres que buscassem a purificação do seu corpo logo após o ato impuro da menstruação. Durante o período da menstrual a mulher era tida com *nidah*, ou seja, aquela que deveria ser separada. Nesse momento estava vetada a ela frequentar lugares específicos, como o templo, e desempenhar algumas atividades¹²⁵.

As restrições impostas às mulheres no período menstrual foram debatidas durante a Idade Média por sábios como Maimônides (1135-1204). Assim como os judeus, os muçulmanos consideravam as mulheres impuras durante o período menstrual, onde elas eram também proibidas de manter relações com o seu marido e sofriam restrições nas liturgias cotidianas, como o jejum, as preces, as leituras etc.

A menstruação também foi considerada como uma impureza na teologia cristã, mas a rigidez de prescrições comportamentais em torno desse tema foi suavizada pelo cristianismo. No século VI, por exemplo, Gregório Magno determinou que as mulheres não deveriam ser impedidas de entrar na igreja durante a menstruação. Contudo, ao contrário das determinações judaicas e islâmicas, o cristianismo não previa a existência de um processo ritualístico de purificação.¹²⁶

¹²⁵ Para sair do status de tamé (impura) e conseguir se tornar tahor (pura), a mulher deveria passar por um ritual de limpeza tomando um banho. Esse banho não marca só a limpeza do corpo, mas também, da alma. O espaço do banho é chamado de *micvah*. LANDMANN, Jayme. *Sexo e judaísmo*. Rio de Janeiro: Eduerj.1999. p. 144-145

¹²⁶ GREEN, Monica H.. Flowers, Poisons and Men: Menstruation in Medieval Western Europe. In: SHALL, Andrew; HOWIE, Gillian. (Ed.). *Menstruation A Cultural History*. Londres: Palgrave Macmillan UK. 2005. p. 51-54.

Isso não quer dizer que a menstruação tenha perdido seu caráter impuro aos olhos do cristianismo, na verdade estava bastante presente nos discursos e no imaginário cristão. Influenciados por Plínio, alguns teólogos entenderam que a menstruação poderia matar as colheitas, azedar o leite e causar a ferrugem. Até mesmo um debate acerca da menstruação de Maria foi estabelecido durante o período medieval em decorrência da discussão em torno da sua santidade. Além disso, foi parte do discurso religioso medieval a ideia de que o sexo feito com uma mulher menstruada era a causa da lepra e de outros tipos de deformidades físicas.¹²⁷

Por ser parte da fisiologia feminina, a menstruação foi um tema recorrente na medicina medieval, especialmente quando se identificava algum impedimento físico ao seu pleno desenvolvimento. O sangue menstrual foi entendido, em termos médicos, de duas maneiras: como resultado de purificação dos humores e como requisito fundamental para a fecundação.

O principal alvo de medicalização das questões referentes ao ciclo menstrual estava na retenção do fluxo e no estancamento dos sangramentos. Apesar de ser corrente no pensamento médico medieval que o sangue menstrual resultava de um processo de purificação interna dos órgãos reprodutores femininos¹²⁸, a perda excessiva de sangue poderia resultar do desequilíbrio do corpo feminino, gerando doenças e impedindo a procriação. Daí no AXL encontrarmos menções às pedras que podem restaurar o equilíbrio do corpo impedindo os sangramentos.

Das cinco pedras recomendadas para conter o excesso de fluxo menstrual (Pedra de Baran, Cornelina, Talc e Capcia), somente uma delas, a Piedra del Azul se destina a expelir a menstruação retida. Essa diferenciação pode ser entendida a partir dos elementos que apontamos anteriormente. No campo religioso a presença da menstruação era algo que causava estranheza e mal-estar, já que se tratava de uma marca de impureza que contaminava tudo a sua volta, além disso, causava às mulheres sérias restrições que impossibilitavam o pleno exercício da sua fé. Talvez por isso

¹²⁷ Ibid., p. 57-59.

¹²⁸ Ibid., p. 54-55.

houvesse a indicação do uso de pedras que ajudassem a diminuir o fluxo menstrual e retirassem a mulher do seu estado de impureza.

Contudo, tomando como parâmetro o saber médico propriamente dito, reter a menstruação poderia ser uma forma de auxiliar na reprodução. De acordo com a teoria aristotélica, a menstruação era equivalente ao esperma. Se para o homem a ejaculação era considerado o fluido da vida, para a mulher, a menstruação cumpria esse papel. Dessa forma, o controle do fluxo menstrual poderia garantir um certo controle sobre a fertilidade feminina. Já Galeno acreditava que o corpo feminino produzia “esperma” no momento da lubrificação, logo o sangue menstrual não se encontrava diretamente relacionado à fecundação, pois reter a menstruação auxiliava na regulação dos humores femininos. Galeno entendia que os fluidos corporais passavam por processos de cozimento, sendo assim, o sangue menstrual retido durante a gravidez se transformaria em leite materno. Contudo, a apesar dos benefícios do sangue menstrual, a menstruação não poderia ser abundante, pois o seu excesso poderia causar doenças nos seios, mas também não poderia ser diminuta, pois desregularia os humores, extinguindo o leite materno.¹²⁹

O controle do ciclo menstrual, apesar de ser um assunto diretamente relacionado às mulheres e ter um caráter pessoal, na cultura medieval tratava-se também de um assunto social, assim como todos aqueles que se relacionavam à garantia das boas condições de reprodução. A capacidade reprodutiva de uma mulher era fundamental para assegurar a ela não só a possibilidade de casar-se, mas também de manter-se casada. Das mulheres era esperado que gerassem herdeiros em abundância e de preferência do sexo masculino, sempre em condições de legitimidade matrimonial.

A importância do casamento era considerável na tradição eclesiástica medieval, que recomendava que as pessoas, em geral, se casassem. Entretanto, nos primeiros séculos da Idade Média, a tendência do discurso clerical era considerar o casamento como uma espécie de mal necessário e atribuir-lhe um espaço moralmente inferior em relação às práticas ascéticas. Um dos maiores representantes do pensamento ascético,

¹²⁹ Vf. GREEN. Op. cit, p. 57-60 e THOMASSET, C. op. cit. p. 79.

S. Jerônimo estabeleceu uma espécie de divisão moral para a sociedade medieval na qual os virgens estavam no ápice, sendo seguido pelos viúvos e aos casados era reservada a base piramidal. Por estarem constantemente expostos à prática do pecado carnal, os casados eram aqueles que se encontravam distantes do comportamento ascético ideal por necessitarem cumprir a função de reprodutores do corpo social.

A predominância do pensamento ascético na Idade Média explica a pouca valorização que o casamento encontrou na literatura e na iconografia eclesiástica alto medieval, especialmente pela ligação indissolúvel que mantinha com as práticas sexuais. Georges Duby nos lembra:

[...] O casamento seria perfeitamente bom, se toda a jubilação do corpo dele fosse proscrita. É impossível chegar a este ponto. O prazer só pode ser “governado”, dominado. Logo, o casamento é sempre uma “falta”, e é por tal motivo que todos os laicos, inclusive os reis, estão subordinados aos puros, os sacerdotes.¹³⁰

Ao analisar as representações iconográficas acerca do casamento, Chiara Frugosi¹³¹ observou que até o século XI foram raríssimas as representações das bodas de Maria e José, mas que se tornaram mais frequentes a partir do momento em que os ideais reformistas eclesiásticos se efetivaram e o casamento foi alçado ao *status* de sacramento.

A transformação do casamento em um sacramento eclesiástico não se deu sem resistência por parte dos setores nobiliárquicos, tradicionalmente responsáveis por cuidar da regulamentação e da legitimidade das relações matrimoniais. Dentro do que Georges Duby (1990) denominou “moral laica”, aos eclesiásticos cabia somente o papel simbólico e ceremonial de ungir o leito matrimonial na noite de núpcias a fim de garantir as bênçãos divinas para assegurar a fertilidade da união. Contudo, conforme os ideais reformistas da Igreja se consolidavam no século XI, uma “moral eclesiástica” em torno do casamento foi propagada diretamente de Roma para o restante do ocidente, e nela,

¹³⁰ DUBY, G. *O cavalheiro, a mulher e o padre*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1988, p. 86.

¹³¹ FRUGOSI, Chiara. *La mujer en las imágenes, la mujer imaginada*. DUBY, G. e PERROT, M. *Historia de las mujeres. Huellas, imágenes y palabras*. Madrid: Taurus, tomo 4, 1992.

a Igreja reivindicava para si a autoridade de regular as relações matrimoniais que passaram a ser entendidas como sacramentais. Analisando as duas morais matrimoniais, Duby concluiu que o modelo laico encontrava-se enraizado no patrimônio fundiário e o modelo eclesiástico, em procedimentos morais que objetivavam refrear os impulsos da carne e controlar a sexualidade¹³², o que os levou ao conflito.

Em termos práticos, o casamento deixaria de ser realizado na residência dos pais dos noivos e passaria a ser celebrado em edifícios religiosos, sendo a cerimônia obrigatoriamente conduzida por um eclesiástico, que recitaria o rito matrimonial. Além disso, o casamento só poderia ser efetuado com o consentimento dos noivos e a concessão do divórcio se daria somente com a autorização do papado e atendendo a circunstâncias determinadas, como, por exemplo, a infertilidade feminina.

A capacidade de fertilidade que uma mulher possuía, portanto, era primordial para garantir o seu lugar no círculo familiar que ela passaria a integrar após o casamento. Logo, cuidar da saúde feminina, evitando que as mulheres tivessem a sua capacidade reprodutiva dificultada pelo excesso ou pela perda de sangue, não se tratava de algo que cabia somente às próprias mulheres, mas também à sua parentela e àqueles que possuíam o conhecimento médico tratadístico.

Ao contrário da menstruação, o leite materno não era considerado um tabu, e muito menos algo mal visto pela sociedade medieval, sendo, ao contrário, altamente valorizado. A cultura medieval atribuiu ao leite materno uma forte carga simbólica atrelada, especialmente, à ideia de provisão. No LAX encontramos duas pedras que oferecem tratamentos quanto à potencialização da produção do leite materno.

A primeira pedra é a Zarocan, que se encontra no primeiro grau do signo de gêmeos, e pode ser encontrada por todo o “mundo conhecido”, mas as melhores, diz o AXL, eram aquelas encontradas na Espanha e na Barbária¹³³. A estrela a ela referente é a que se encontra no rabo da constelação da Ursa Menor. Descrita como uma pedra

¹³² DUBY, G. *Idade Média. Idade dos Homens. Do amor e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

¹³³ Barbária é a denominação dada à costa norte da África, região dos Berberes.

branca, clara, mas não o bastante para ser transparente, ela é forte e dura de quebrar, porém é leve. Sua natureza é quente e úmida.¹³⁴

Sobre as suas propriedades o LAX diz:

La virtud desta piedra es á tal que face crescer mucho la leche á las mugieres que la traen. Et eso mismo face á outro animal cual quier. Et por end los barbaros las facen traer á suas mugieres á los cuellos segund traen el aliofár. Et presta otrosi para esto mismo cuando la meten em lectuarios et la dan á comer.¹³⁵

Além dessas foram relatadas outras propriedades da pedra como o seu uso no tratamento da melancolia e das feridas que aparecem nos olhos.¹³⁶

A segunda pedra mencionada é a Axufaraquid, a décima quinta pedra do signo de virgem. Forte, leve e porosa, ela é encontrada na terra do ocidente¹³⁷, no fundo de um rio não identificado na fonte. A estrela que está no lado direito da cinta da constelação de virgem é a seu referente. Em relação a suas virtudes a fonte diz que:

Et ha tal virtud que si la untan em sangre de cabron caliente desfazse et mezelase com ella et si de aquella sangre mezclaren com mirra et com miel, et untaren com ella la lengua del que la há embargamiento et fabla escorrendo. Et si untarem com ella las tetas de las mugieres crescerles há mucho la leche.¹³⁸

Sobre as suas virtudes há na fonte uma informação incomum:

De natura es fria et seca et las sus vertudes son cont rarias á su natura, et esta es una de las grandes maravillas que son falladas em las vertudes que hán las cosas em si naturalmente.”¹³⁹

Na tradição medicinal da Idade Média, o sangue menstrual era transformado em leite materno através da ação do organismo feminino. Contudo, para que esse processo

¹³⁴ LAX, p. 15

¹³⁵ Idem

¹³⁶ Ibid

¹³⁷ Ocidente é a denominação árabe ao que conhecemos como Europa.

¹³⁸ LAX, p. 29.

¹³⁹ Idem

ocorresse era necessária a cocção, ou seja, o calor. Ora, a natureza da pedra Axufaraquid é fria e seca, o que a princípio não seriam características favoráveis ao desenvolvimento da cocção. Se a mulher é fria por si e para fazer a transformação do fluido é necessário calor, como um corpo frio ao ingerir uma pedra fria, produziria o leite materno? Esse mistério é resolvido pelo autor do LAX ao informar que fazer essa cocção é uma virtude natural da pedra, demonstrando que a característica da gema era alterada conforme as condições astronômicas de uso, evidenciando, assim, que as forças dos astros eram transformadoras e misteriosas.

Na cultura medieval o leite materno era entendido como o símbolo por excelência da experiência da maternidade. Por mais que o uso das amas de leite fosse comum, especialmente entre as mulheres nobres, a mãe deveria demonstrar a sua capacidade de exercer a maternidade provendo o sustento do seu filho. Entre as mulheres de outros agrupamentos sociais ainda mais se fazia necessário que a mãe tivesse a capacidade de garantir que o seu filho sobrevivesse à primeira infância, prejudicada pelas condições adversas decorrentes de uma produção alimentar na maioria das vezes precária.

Os símbolos da cultura religiosa judaica, onde exemplos de mães que amamentam os seus filhos encontram-se presentes (vide a história da mãe de Moisés que, mesmo sendo obrigada a afastar-se do seu filho, tornou-se a sua ama de leite¹⁴⁰), foram fortemente utilizados na cultura medieval para referendar o papel social da maternidade. O leite materno foi representado em diversas figuras eclesiásticas como Saint Mammant ou São Mamete. Cultuado desde o século VIII, Mammant teve a sua história marcada pelo aleitamento. O santo teria vivido no século III, sendo perseguido pelo Império Romano. Sofrendo perseguição, Mamete teve que se alimentar do leite de

¹⁴⁰ No Judaísmo, a importância da amamentação é percebida em histórias como a de Moisés, em que a sua mãe tornou-se a ama de leite da filha do faraó. Em outras, como a de Samuel, nota-se que, mesmo prometido por sua mãe para servir no templo, ele só foi dado ao sacerdote após três anos de vida, depois do desmame. Dentro do Tamulde, encontramos a indicação de que a mãe deveria amamentar o seu filho até os 2 anos. Essa recomendação, dizia, era importante para a preservação da sua vida.

vários animais. Em uma dessas fugas ele encontrou um bebê abandonado e nesse momento Deus deu ao santo a habilidade de produzir leite e, assim, salvar bebê.¹⁴¹

Outra representação sobre a amamentação pode ser encontrada na figura da Virgem do Leite, ou Nossa Senhora do Leite, denominação dada às representações de Maria amamentando o menino Jesus. O culto a essa Virgem pode ser datado no século II, mas foi durante o século XII e XIII que, juntamente com a ascensão da imagem de Maria no imaginário cristão, que a virgem lactante ganhou força e mais espaço entre os fiéis.

A partir daí, várias outras representações em torno da amamentação surgiram na cultura medieval, como a de São Bernardo, que por causa da sua grande devoção, recebeu o leite materno diretamente dos seios da Virgem. Assim, o santo foi curado das suas dores e, através do leite de Maria recebeu a eloquência para pregar as palavras celestiais. Esse episódio ficou conhecido como “A lactação de São Bernardo”. Outras imagens similares foram sendo elaboradas nos relatos hagiográficos ao longo do tempo, como os produzidos em torno de santos como São Pedro Nolasco, São Domingos, São Caetano, Santo Agostinho e São Vicente.¹⁴² Através desses exemplos podemos perceber a carga e a representativa simbólica que o leite materno alcançou na cultura cristã medieval.

Na cultura islâmica, Al Razi atribuiu ao profeta Maomé a frase: “As proibições do leite são idênticas às proibições do sangue”, que se refere às proibições sexuais existentes entre os parentes de sangue. No Islã, o parentesco de leite era simbólico e de grande importância, a tal ponto que se estabelecia a proibição das relações sexuais entre pessoas que estivessem ligadas por esse tipo de laço. Os casos de proibições sexuais contra consanguíneos se aplicavam aos irmãos de leites e às suas famílias. Al Razi mais

¹⁴¹ SIBILIA, Paula. The “pornification” of the gaze: A genealogy of the nude breast. In: **Thinking the body as a basis, provocation and burden of life** : studies in intercultural and historical contexts. MELVILLE, Gert; RUTA, Carlos; CARUGATI, Laura. Berlin: De Gruyter Oldenvourg. 2015. p. 211. ; SANDRE-PEREIRA, Gilza. Amamentação e sexualidade. **Estudos Feministas**, Florianópolis, 11(2): 360, jul/dez. 2003. p. 469-470.

¹⁴² SIBILIA, op. cit., p. 209-2012.

uma vez afirma que: “Em denominado a ama de leite mãe e os co-lactantes irmãos, Allah deu ao aleitamento a mesma amplitude da consanguinidade.”.¹⁴³

Em momentos de crises ou de crescimento, como aquele identificado no século XII, percebemos o papel do leite materno na garantia do aumento demográfico e na baixa da mortalidade infantil. Alberto Magno se preocupou com as mulheres pobres que não se alimentavam bem e trabalhavam muito, produzindo o que chamamos hoje de amenorreia, que influenciava tanto o processo de fecundação quanto de lactação, já que a mãe não teria fluidos suficientes para manter a vida e a saúde do seu bebê.¹⁴⁴

Tanto o controle da menstruação quanto o do aleitamento relacionam-se à lógica matrimonial da sociedade medieval. Os cuidados com a menstruação relacionavam-se também ao controle da dinâmica sexual do casal e de uma possível gestação. Ter fluxos menstruais equilibrados garantia ao casal maior disponibilidade e regularidade nas relações sexuais, ampliando-se, assim, as probabilidades de procriação. Já o aleitamento adequado garantia a manutenção da prole. Os filhos só seriam bem alimentados se tivessem leite em abundância e de qualidade para garantir-lhes a sobrevivência nos anos de maior fatalidade que eram os da primeira infância. Assim, quer fosse pelo controle do ciclo menstrual, quer fosse pela garantia do aleitamento, a sociedade medieval contribuía para que o matrimônio se tornasse o palco central onde as mulheres cumpriam os papéis sociais determinados para elas.

Apesar de historiadores como Monsalvo¹⁴⁵ entenderem o LAX como um tratado imerso no campo do pensamento mágico, não fazendo parte da obra científica produzida na corte afonsina, o fato é que as informações nele presentes circulavam nos ambientes intelectuais do reino castelhano e tanto foram valorizados pelo monarca e pelo seu *scriptorium* que foi por ele traduzido, juntamente com um conjunto de outras obras “científicas”.

Contrapor o pensamento mágico ao conhecimento produzido supostamente sobre as bases da experimentação não nos parece um caminho analítico interessante

¹⁴³ BOUDIBA, Abdelwahab. **A sexualidade no Islã**. São Paulo: Globo, 2006. p. 32-33.

¹⁴⁴ THOMASSET, Claude. Op. cit, p. 79.

¹⁴⁵ MONSALVO, Op. cit. p.

para o estudo das obras tratadísticas medievais visto que não havia distinção possível entre eles. De acordo com a lógica tomista, todo o conhecimento produzido pelo homem busca, sobretudo, a aproximação com o divino, ou em equivalência, com o mágico.

O conhecimento astrológico da antiguidade serviu como base para que os padres da Igreja refletissem sobre a sua relação com o divino através das forças celestiais. Foi esse o caso de Isidoro de Sevilha, bispo e intelectual visigodo, que dividiu a astrologia em duas partes: a astrologia supersticiosa e a astrologia *naturalis*. A astrologia supersticiosa tinha a função de prever o futuro e o destino, já a astrologia *naturalis* buscava o entendimento do mundo e das coisas naturais, sendo incentivada e não considerada contraditória em relação à doutrina cristã, pois a sua função era principalmente meteorológica e medicinal. A valorização da astrologia *naturalis* encontra-se expressa no LAX, como se observa no trecho a seguir:

Et este libro es muy noble et muy preciado: et qui dél se quisiere aprovechar, conviene que pare mientes en tres cosas. La primera, que sea sabidor de astronomía, porque sepa connoscer las estrellas, en cual estado están, y en cual sazón viene mayor vertud á las piedras dellas, segund la vertud que reciben de Dios.¹⁴⁶

Até mesmo grandes nomes da igreja dialogavam com a astrologia, como Alberto Magno e Tomás de Aquino. Para os escolásticos, os astros eram sinais materiais da força divina expressa na natureza, portanto, influenciavam o corpo físico e os seus impulsos. Sendo assim, o campo privilegiado da astrologia era a medicina. Já que os astros influenciavam de forma direta e mais fortemente os corpos físicos presentes no mundo sublunar, a medicina deveria levar sempre em conta as configurações astrológicas. Como afirma Helen Rodnite Lemay¹⁴⁷ a astrologia e medicina encontravam-se interligadas no período medieval, sendo a medicina a base para a prática astrológica.

¹⁴⁶ LAX, p. 1.

¹⁴⁷ LEMAY, Helen Rodnite. Human sexuality in twelfth-through fifteenth-century scientific writings. In: BULLOUGH, Vern L.; BRUNDAGE, James. **Sexual practices & the medieval church**. New York: Prometheus Books, 1994. p. 192.

Muitas obras astrológicas foram incorporadas aos currículos das universidades medievais, por isso não é incomum encontrarmos tratados astrológicos escritos por físicos.

É preciso lembrar ainda que a influência astrológica dialogava com as grandes correntes de pensamento na antiguidade e podemos encontrar no LAX a influência de Aristóteles, Dioscórides, Hipócrates e Galeno. Logo, o conhecimento que hoje caracterizamos como místico e mágico baseou os saberes médicos presentes nas informações expostas no LAX.

Conclusão

O cuidado com a saúde das mulheres era vital na sociedade medieval em função do papel central que elas desempenhavam na sua reprodução física, mas também patrimonial. As mulheres deveriam estar com os seus corpos físicos prontos para servir ao corpo social, do qual o rei era o cabeça. Aplicando-se o conhecimento médico, inclusive aquele previsto no LAX, assegurava-se que o corpo feminino estivesse pronto para a reprodução, através de uma menstruação saudável, e para amamentação, garantindo que seus filhos gozassem de boa saúde e da sua herança. Além disso, a saúde do corpo da mulher lhe garantia um *status* diferenciado naquela sociedade onde a precariedade da alimentação, em quantidade e em variedade, era uma realidade e a taxa de mortalidade de crianças recém-nascidas e de mulheres era alta. A boa saúde da mulher era um requisito importante no seu posicionamento como mãe e como esposa, oferecendo-lhe as condições ideais para que desempenhasse adequadamente os seus papéis sociais principais. O corpo feminino sujeitava-se, assim, ao corpo social.

Referências Bibliográficas

Documentação

AFONSO X. *Lapidário del Rey D. Alfonso X*: Códice original. Madrid: Imprenta de La Iberia. 1881.

ALFONSO X. *Las siete partidas de Don Alfonso X*. Barcelona: Imprenta de Antonio Bergnes, 1843-1844.

FUERO REAL de Alfonso X El Sabio. Edición de La Real Academia de la Historia, 1836. In: Colección Leyes Históricas de España. Estudio preliminar de Antonio Pérez Martín. Madrid: Imprenta Nacional de La Agencia Estatal Boletín Oficial del Estado, 2015.

Bibliografia

- BOSI, Maria Lúcia M.; MACHADO, Márcia Tavares. Amamentação: um resgate histórico. *Cadernos ESP – Escola de Saúde Pública do Ceará*. Fortaleza. v. 1 - n. 1 - Jul/Dez, 2005.
- BOUHDIBA, Abdelwahab. *A sexualidade no Islã*. São Paulo: Globo, 2006.
- DUBY, G. *O cavalheiro, a mulher e o padre*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1988.
- _____. *Idade Média. Idade dos Homens. Do amor e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- FRANCO Jr. Hilário. Similibus simile cognoscitur. O pensamento analógico medieval. *Medievalista*. Lisboa, v. 14, 2013. p. 8-14.
- GREEN, Monica H.. Flowers, Poisons and Men: Menstruation in Medieval Western Europe. In: SHALL, Andrew; HOWIE, Gillian. (Ed.). *Menstruation A Cultural History*. Londres: Palgrave Macmillan UK. 2005.
- FRUGOSI, Chiara. La mujer en las imágenes, la mujer imaginada. DUBY, G. e PERROT, M. Historia de las mujeres. Huellas, imágenes y palabras. Madrid: Taurus, tomo 4, 1992.
- MATTOS, Carlinda Maria Fischer. *A classificação dos seres no Lapidário de Afonso X, o Sábio*. 2008. 298 f. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre. 2008.
- MONSALVO, J. M. A. Rey y reino. Realeza, espacios políticos y poderes em las monarquias hispánicas (siglos XI – XIII). In: *Historia de la España Medieval*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 2018.
- ORLANDIS, E. P. *Análise de discurso. Princípios e procedimentos*. Campinas: Pontes, 2012.
- RABELO, D. R. S. *Um olhar para o céu e para as pedras: conhecimento científico no Lapidario de Afonso X de Castela (século XIII)*. 198 f. Tese (Doutorado em História) — Programa de PósGraduação em História da Universidade Federal de Goiás (UFG). Goiânia, 2019.

RIVERA, María-Milagros. El cuerpo feminino y la “querela” de las mujeres (Corona de Aragón, siglo XV). In: DUBY, G. e PERROT, M. *Historia de las mujeres. Huellas, imágenes y palabras*. Madrid: Taurus, tomo 4, 1992

SIBILIA, Paula. *The “pornification” of the gaze: A genealogy of the nude breast*. In: *Thinking the body as a basis, provocation and burden of life : studies in intercultural and historical contexts*. MELVILLE, Gert; RUTA, Carlos; CARUGATI, Laura. Berlin: De Gruyter Oldenbourg. 2015.

SALVADOR, Nicasio Miguel. El intelectual. In: VALDEÓN, J., SALVADOR, N, LÓPEZ ESTRADA, E. e MARÉN, M. La España de Alfonso X. *Cuadernos Historia 16*. v. 13, 1985

THOMASSET, Claude. Da natureza feminina. In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle. (org.). *História das mulheres no ocidente*. Vol 2: A idade Média. Santa Maria da Feira: Rainho & Neves. 1990.

O *De Orthographia* de Alcuíno de York: Estudo de um Manual do Século VIII

De Orthographia by Alcuin of York: The Study of an 8th Century Medieval orthographic treatise

Everton Grein¹

Gabrielly Cecília Geisler²

¹ Possui Pós doutorado pelo Programa de Pós Graduação em História Social da Universidade de São Paulo (USP, 2017) com pesquisa voltada ao Latim Medieval. Professor Adjunto "A" de História Antiga e História Medieval no Colegiado de História (UNESPAR). Membro do Grupo de Pesquisas "Poder e Sociedade na Península Ibérica Tardo-antiga e Medieval" e membro pesquisador do NeMed (Núcleo de Estudos Mediterrânicos) ambos da UFPR. Possui experiência na área de História Antiga e Medieval, em Filologia Latina. Atuando principalmente nos seguintes temas: História Social, Filologia, Latim Clássico e Medieval, Sistemas de escrita na Antiguidade e Idade Média. E-mail: evgrein@gmail.com.

² Graduada em letras Português/Inglês (UNESPAR); Pesquisou pelo PIBIC, o *De Orthographia* de Alcuíno de York: Estudo de um Manual do Século VIII, pesquisa financiada pelo CNPq. Tem experiência no campo de pesquisa em Latim Medieval e Linguística Histórica. E-mail: gabriellygeisler41@gmail.com.

Recebido em 22 de março de 2021; Aceito em 24 de junho de 2021.

DOI: 10.12957/nearco.2021.58587

Resumo

A pesquisa analisou o *De Orthographia* de Alcuíno de York, um pequeno manual escrito no século VIII. Para fazer este estudo, analisou-se a biografia de York e o período em que o mesmo viveu, para que assim tivéssemos como base o motivo que o levou a escrever o tratado ortográfico. Essa ideia de comparação entre autor e obra, serviu para analisar quais foram as reformas dentro da *De Orthographia* e sua contextualização, ou seja, em como se encontrava a língua da época, o latim, e as soluções para a padronização da mesma.

Palavras-chave: Alcuíno de York. *De Orthographia*. Latim Medieval. Império Carolíngio. Linguística Histórica. Manual Ortográfico Medieval.

Abstract

The research analysed the *De Orthographia* by Alcuin of York, a short handbook written in the 8th century. To make this search, the biography of York and the period it lived were analyzed, in order to understand why he wrote the orthographic treatise. This idea of comparison between author and work, were used to analyse what were the reforms within the *De Orthographia* and its contextualization, that is, in how the language of the time was found, Latin, and the solutions for the standardization of it.

Keywords: Alcuin of York. *De Orthographia*. Medieval Latin. The Carolingian Empire. Historical Linguistics. Medieval Orthographic Treatise.

Introdução

O manual ortográfico *De Orthographia*, foi escrito no século VIII pelo monge Alcuíno de York (730 a 804 d.C.), foi um importante manual não só para seu tempo, a era Carolíngia, como também aos anos que se seguiram. Pois, a partir da eficácia do material como modo de padronização do latim, iniciou-se um grande debate sobre a obra. E assim séculos após a morte de Alcuíno ainda era falado, discutido e comentado sobre a relevância dos apontamentos que estão no *De Orthographia*, este pequeno manual que possui em torno de 100 páginas.

Deste modo esta pesquisa tem como principal objetivo contribuir como fonte bibliográfica e análise do material do *De Orthographia*, compreendendo também a importância da figura do monge Alcuíno de York para aquele século (VIII), pois esses possuem extrema relevância para a linguística histórica e para o período Carolíngio, porém tal importância ainda é pouco estudada e debatida. A falta de interesse pelo estudo de Alcuíno de York e o *De Orthographia*, fica evidente quando analisamos as fontes bibliográficas que são bastante escassas, ressaltando que os poucos pesquisadores que publicam sobre este assunto, e os que costumam publicar, estão em idiomas diferentes do português como, inglês, francês, italiano e até mesmo o latim, ressaltando que não encontramos nenhuma tradução do *De Orthographia*.

Mas se é pouco estudada, quais foram os motivos que levaram a produção desta pesquisa? Esta pesquisa surgiu através de uma cadeia de informações (que serão citadas abaixo) assim formaram-se as problemáticas, e uma das principais problemáticas foi: Qual é o papel de Alcuíno de York no Renascimento Carolíngio? Em um período de crise cultural, este monge teve um papel fundamental na construção de uma cultura medieval, tal fato ligava-se a outro problema: qual a importância do estudo dos elementos dentro da ortografia de Alcuíno de York para o latim medieval? Pois, existem fontes que o *De Orthographia*, serviu como base para outros estudos do latim medieval

e inclusive alguns artifícios que York usou para a padronização da língua¹⁴⁸ foi um grande sucesso na época, influenciando inclusive as línguas que surgiram após o latim.

Por fim, a pesquisa teve como objetivo geral fazer uma análise sobre a composição, estrutura e abrangência deste manual através dos estudos de gramática histórica. E para poder responder os questionamentos abordados no parágrafo acima, foi feito uma análise do *De Orthographia* de Alcuíno de York dividindo o trabalho em três partes, que seguindo os objetivos específicos deste estudo, esses trataram em: 1. Demonstrar o papel de Alcuíno de York no contexto das transformações do Renascimento Carolíngio; 2. Analisar a composição de sua obra *De Orthographia*; 3. Discutir o método empreendido pelo autor em relação ao Latim de seu tempo; 4. Verificar o processo formativo do Latim na Idade Média; e por fim, 5. Inferir sobre a influência e a contribuição de sua obra na Idade Média. Sendo guiada por esses cinco objetivos, foi possível iniciar a pesquisa por quem foi Alcuíno de York e o seu contexto em relação a corte Carolíngia, delimitando e se aprofundando na vida do monge, para assim construir uma introdução para o trabalho e depois elaborar aprofundar-se no manual ortográfico, o *De Orthographia*.

Metodologia utilizada para analisar o *De Orthographia*

Para analisar o *De Orthographia* foi usado como metodologia, seguir os objetivos descritos na introdução acima, ou seja, seguindo o primeiro objetivo (1. Demonstrar o papel de Alcuíno de York no contexto das transformações do Renascimento Carolíngio), foi elaborada uma pesquisa de quem foi Alcuíno de York e seus principais feitos até a escrita do manual, após isto, foram unidos os objetivos 2 e 3 (2. Analisar a composição de sua obra *De Orthographia*; 3. Discutir o método empreendido pelo autor em relação ao Latim de seu tempo;) e os objetivos 4 e 5 (4. Verificar o processo formativo do Latim na Idade Média; 5. Inferir sobre a influência e a contribuição de sua obra na Idade

¹⁴⁸Quando é dito “padronização da língua”, diz respeito às tentativas de deixar a língua homogênea. Isto acontece durante este século pela interferência de vários dialetos de povos conquistados por Carlos Magno, o rei dos Francos, no latim.

Média;). Nos objetivos 2 e 3, foi o momento que a pesquisa mais aprofundou-se no *De Orthographia*, e para realizar a análise do tratado foi usado a versão de Sandra Bruni (1997, Edizioni Del Galluzzo), nesta edição, a gramática está divida entre sessões, exemplo, <LITTERA A>, que inicia-se no enxerto número [2] e vai até o [47], e segue assim por diante como as outras letras do alfabeto.

Outra característica dessa edição, é que ela possui uma introdução em italiano, porém, o texto do *De Orthographia* está em latim, ou seja, mantém-se o texto no idioma original escrito por Alcuíno. Por isso, que em alguns momentos deste presente texto, é usado passagens em latim para exemplificar alguns aspectos da gramática, como por exemplo, quando é citado a regra que se aplica em palavras seguidas de A e C, [3] Eu acuso, deve ser escrito com dois c's e dois s, e concordo com dois c'c (YORK, 1997, p.3)¹⁴⁹. Essas citações foram usadas nas explicações de muitas das regras que Alcuíno de York reformulou. E essas reformulações surgem porque não se trata mais de um latim clássico, mas de um latim medieval que foi adaptado pelo autor, para assim o mesmo obter uma padronização da língua ou tentativa de deixar o latim mais homogêneo.

Ao mesmo tempo, que foi usado muitas das citações para explicar regras atribuídas ao idioma por York, como no exemplo dado acima, também foi usado, passagens para comparar o *De Orthographia*, com outros tratados ortográficos que foram fontes de inspiração para o autor, como por exemplo, Cassiodoro (490-581), Prisciano (viveu entre os séculos V-VI) e Beda, O Venerável (672-735), (PL, 90, col. 123-148) esses estudiosos antecessores foram fundamentais para Alcuíno e seu estudo, pois o monge reformulou muito do que esses autores elaboraram, fazendo uma adaptação e inovação em seu tratado, analisando erros e acertos dessas fontes e tentando adaptar para o seu tempo um método que fosse eficaz para a padronização do latim, deste jeito o “ler em voz alta”¹⁵⁰, que consistia na pronúncia correta dos fonemas, foi um dos artifícios cruciais para esta reformulação da língua.

¹⁴⁹[3] *Accusso per duo c et per duo s scribi debet, accedo per duo c.* In: YORK. 1997, p. 03.

¹⁵⁰O ler em voz alta, é um termo usado por Roger Wright, para explicar como Alcuíno usou do artifício da leitura para a padronização do idioma. Ao longo do texto, haverá um exemplo de como foi utilizado este método.

Para finalizar, através dos objetivos 4 e 5 houve uma análise da importância do tratado para o seu tempo e assim responder às problemáticas da pesquisa relatadas na introdução. Neste momento, foi salientado que uma das características da corte Carolíngia foi o surgimento de vários autores, como Pedro de Pisa, Paulo Diácono, Paulino de Aquileia... E muitos deles produziram tratados ortográficos, mas nenhum obteve o sucesso que Alcuíno teve, já que o trabalho do monge serviu de base para outros trabalhos posteriores (alguns deles serão citados ao longo do texto), e, graças ao seu trabalho, o latim deste período e dos que se seguiram foi nomeado de latim Medieval¹⁵¹.

Foi utilizado como fonte bibliográfica para a análise da ortografia, autores como Ryder Patzuk-Russel (2016), Ernesto Faria (1957), Martin Irvine (2006), Dag Norberg (2007), e Roger Wright, com mais ênfase no artigo *Sociophilological Study of Late Latin* de Wright (2002), no qual o pesquisador trabalha com o que ele chama de *sociofilologia*, que é explicado como,

Portanto, para entender todos os aspectos dessas relações, a filologia tradicional, o estudo de textos, é preciso haver uma compreensão mais precisa das circunstâncias históricas e das condições sociais das pessoas que escreveram aqueles textos. Para este fim, recentemente eu inventei o termo 'sociofilologia', no contexto de entender as relações entre latim e romance na alta e baixa Idade Média. (WRIGHT. 2002, p. 133)¹⁵²

Este texto e termo, sociofilologia, foram cruciais para a elaboração desta análise, servindo de embasamento para grande parte do trabalho, Wright é um dos poucos pesquisadores que discute profundamente sobre o *De Orthographia*, além disso, para entender alguns aspectos como a eufonia¹⁵³ e entre outros problemas que Alcuíno discute em alguns momentos de sua gramática, como por exemplo nesta explicação:

¹⁵¹O latim medieval, segundo GOULLET, M. e PARISSE, M., estende-se do século V - XV, este segundo as autoras, passou por tantas mudanças em mil anos quanto passou em oito séculos no que compreende a chamada Antiguidade clássica. In: GOULLET, M. e PARISSE, M. 2019, p. 13

¹⁵²Thus, in order to understand all the aspects of such relationships, traditional philology, the study of texts, needs to be augmented by as precise as possible an understanding of the historical circumstances and social conditions of the people who wrote those texts. To this end I have recently invented the term 'sociophilology', in the context of the relationship between Latin and the Romance languages in the early and central Middle Ages. In: WRIGHT. 2002, p.133

¹⁵³Eufonia é um termo da fonética, que diz respeito à pronúncia harmônica de cada fonema.

[321] *Quantus e tantus* com *n* causa a eufonia, vem com efeito de *quamtus* e *tamtus*. (YORK. 1997, p. 26)¹⁵⁴ Isto é, devemos escrever com *N* porque o resultado da pronúncia [*kwantus*] é esteticamente preferível do que [*kwamtus*].¹⁵⁵ (WRIGHT, 2002).

Para o levantamento bibliográfico sobre a vida de Alcuíno e do período Carolíngio, foi utilizado autores como, Mary Garrison (1994) e Donald A Bullough (2004), que trabalham mais especificamente a vida de Alcuíno, e Michel Banniard (1989) que discute sobre a Renascença Carolíngia, Priscila Sibim (2013), Terezinha Oliveira (2013), foram usadas como fonte sobre Alcuíno de York e o espelho de príncipe¹⁵⁶, obra que o monge escreve para um conde, pois este além de ter sido um grande estudioso também foi conselheiro do rei e produziu esses manuais de conduta.

Nessa perspectiva, Alcuíno escreveu sobre as virtudes e os vícios no Livro a respeito das virtudes e dos vícios para o conde Guido. Considerado um “espelho de príncipe” da época, Alcuíno propunha-se a educar um conde com base nos princípios morais defendidos pela fé cristã, perspectiva diferente do ideal de governante em períodos anteriores. (OLIVEIRA, T.; SIBIM, P., 2013, p.20).

Utilizei autores como Maria Rita Sefrian de Souza Peinado (2012) e Mário Alighiero Manacorda (2002), como embasamento sobre o papel de Alcuíno na educação porque este, dedicou-se grande parte de sua carreira como diretor e professor, produzindo o material didático das escolas da corte de Carlos Magno atribuindo como por exemplo, o Trivium e o Quadrivium¹⁵⁷.

¹⁵⁴[321] *quantus er tantus per n euphoniae causa, venit enim a quamtus er tamtus* In: YORK. 1997, p. 26.

¹⁵⁵That is, that we should write it with an *N* because the resulting pronunciation [*kwantus*] is aesthetically preferable to [*kwamtus*]. In: WRIGHT, Roger. Sociophilological Study of Late Latin (Utrecht Studies in Medieval Literacy). Turnhout, Belgium: Brepols, 2002.

¹⁵⁶O espelho dos Príncipes ou *Specula principum* formam um gênero literário bem comum na era carolíngia, apesar de em sua grande, e total, maioria serem escritos por clérigos, no século IX temos exceção com uma mãe aristocrata, casada e leiga, chamada Dhuoda. Esses textos buscavam orientar o nobre, através de exemplos reais, bons ou maus, normas de conduta, postura e seguimento.

¹⁵⁷O primeiro é a junção entre a gramática, dialética e retórica, já o segundo, trata-se da união de conhecimentos de aritmética e geometria que são estudos objetivos, com estudos abstratos como a música e a astronomia.

Discussões sobre o Manual

Através das fontes utilizadas durante a escrita do trabalho, foi possível entender, as estratégias que Alcuíno utilizou para a padronização do latim, respondendo assim uns dos primeiros problemas, que foi citado na introdução do trabalho: "Qual foi o papel de Alcuíno de York no Renascimento Carolíngio?". Ao estudar o período Carolíngio, fica evidente a importância da figura do monge Alcuíno de York, não é nenhuma novidade a sua importância, quando se estuda este período. Porém, historicamente essa presença significativa de Alcuíno, aconteceu por ele ter elaborado vários projetos educacionais como dito anteriormente. O monge foi o braço direito e conselho de Carlos Magno, foi um erudito da época estudando muitas áreas do conhecimento, como matemática, pedagogia e filosofia. A convite de Carlos Magno, ele se tornou um importante professor na corte carolíngia, Eginhardo, o biógrafo do Imperador, chegou a chamá-lo de "o homem mais erudito que existe" (PL, 97, col. 901-902A.). Alcuíno, juntamente com Teodulfo de Orleãns, teve um papel importante na minúscula carolíngia¹⁵⁸, também fundou inúmeras escolas em muitas das catedrais do império, assim, em 796, foi nomeado como abade do Mosteiro de San Martin de Tours.

Mas a questão que esta pesquisa quer pontuar, não é exatamente sobre os feitos de Alcuíno de York em um sentido geral, a pesquisa limita-se na importância de Alcuíno para o Renascimento Carolíngio em relação ao idioma e a sua gramática *De Orthographia*, apontando assim quais os fatores que fizeram este manual ortográfico importante para o período.

Sendo assim, no *De Orthographia*, há várias passagens que Alcuíno faz comentários sobre grafia, há um exemplo acima utilizando a palavra *Accuso*, Mas além desses comentários gráficos, que são muito comuns na maioria das gramáticas, há também passagens em que é necessário prestar atenção, pois são algumas passagens sobre fonética, mais precisamente focado na prosódia, esses comentários podem ser visto em alguns exemplos dentro da gramática, como em: [38] *Accentus* quando com

¹⁵⁸Minúscula carolíngia foi uma caligrafia desenvolvida com o objetivo de se tornar a escrita do latim uniformidade, clara e legível, de forma que os documentos, capitulares, pudessem ser facilmente lidos entre as várias regiões.

dois C é levantado a voz em meio a palavra¹⁵⁹ (YORK, 1997, p.3). Aqui é possível observar que o monge faz uma sugestão de como deve ser articulada a voz quando há a presença de dois cc, na palavra *Accentus*. Como há essa observação no exemplo [38], há outras passagens que reforçam a eufonia. Há também observações sobre aspiração, que é quando o H em frente a vogais fica com som de R. Exemplo presente no [180] Pode empregar aspiração diante todas as vogais, no entanto por de trás das consoantes é posto somente em quatro c t p r, como em: *habeo hers hiems homo humus Chremes Thraso Philippus Rhodus*. Por isso, o H é posto no exterior, pela harmonia, sendo poucas palavras que soem assim, no entanto, quando escrita no interior, a maioria soa como consoante.¹⁶⁰

Neste momento, Alcuíno no final da sentença cita que propõe que seja pronunciada desta maneira, pelo motivo da harmonia que se embasa na mesma ideia da eufonia. Ou exemplo interessante, é quando dentro da gramática mesmo ele corrige: [88] *Coquus* com a letra c na primeira sílaba, a segunda deve ser escrita com q: Não falamos *quoquere*, mas *coquere*¹⁶¹, aqui diferente do exemplo [180], que ele explicou o motivo do H ser posto no exterior, ele simplesmente corrigiu o modo como deveria ser dito.

Há em outras passagens mais comentários, sobre a eufonia, corrigindo como a palavra deve ser dita, explicando como cada palavra deve ser escrita e o porquê. Basicamente os enxertos citados, dão um pequeno apanhado de como está presente essas correções na gramática. Talvez, por ser ainda nova a ideia de atribuir um som¹⁶², a cada letra ou fonema, Alcuíno não tenha se estendido mais em suas explicações, dentro do manual. Mas mesmo sendo breve essas observações, elas são de grande

¹⁵⁹[38] *Accentus per duo c ubi vox levatur in verbo*. In: YORK, 1997, p.3.

¹⁶⁰[180] *Aspiratio ante vocales omnes poni potest, post consonantes autem no entando quattuor tantummodo ponitur c t p r, ut habeo hers hiems homo humus Chremes Thraso Philippus Rhodus. H ideo vocalibus extrinsecus ascribitur, ut minus sonet, consonantibus autem intrinsecus, ut plurimum sonet*. In: YORK, 1997, p. 17.

¹⁶¹[88] *Coquus coqui prima syllaba per c, secunda per q scribendum est: non nim dicimus quoquere, sed coquere*. In: YORK, 1997, p.10.

¹⁶²Este conceito de “atribuir o som a cada letra”, será explicada na próxima página.

valor, pois transformam o *De Orthographia*, em um material autêntico e de extrema relevância para o Renascimento Carolíngio.

Logo, pode-se afirmar que Alcuíno de York foi responsável por grande parte do estudo fonético da língua latina, do qual serviu como base para outros trabalhos que vieram em sucessão ao *De Orthographia*. Um exemplo de sua influência, foi o *Council of Tours* (813 d.C.). Neste conselho foram reunidas cinco regiões que naquela época cobriam a extensão territorial do Império, sendo elas, Arles, Chalon, Mainz, Reims, e Tours, este conselho teve como principal objetivo discutir alguns dos progressos promovidos pela comunidade cristã. Um dos tópicos levantados durante essa reunião foi a questão da linguística, na qual escreveram alguns cânones e alguns desses traziam as ideias de Alcuíno, essas ideias foram discutidas por intermédio da comunidade de Tours que trouxe para a discussão o “ler em voz alta” para manter uma pronúncia que fosse clara e de fácil entendimento, construindo assim uma ortografia baseada em sons.

Este trabalho fonético produzido por Alcuíno, teve algumas influências como a epístola *litteris colendis*¹⁶³, da qual era muito utilizada pelo clero para a melhora da compreensão e da leitura de textos litúrgicos. Houve também inspiração, vindo da *litterae* de Prisciano que foi inserida por Alcuíno como algo novo no contexto dos carolíngios, Prisciano associou sons particulares para cada letra, e assim Alcuíno utilizou-se dizendo, “*litterae est pars minima vocis articulatae*”¹⁶⁴, Cassiodoro (séc. VI d.C.) também influenciou Alcuíno e o mesmo, recebeu o apelido de “O Cassiodoro na corte de Carlos Magno”. Cassiodoro escreveu uma *De Orthographia*¹⁶⁵, quase ao fim de sua vida, a obra nada mais foi do que um tratado elementar, feita a pedido dos escribas, monges em geral do mosteiro de Monte Cassino, pois estes pediam que o autor produzisse algo mais prático para o trabalho cotidiano do que seus escritos anteriores. Neste tratado de Cassiodoro há várias metodologias e ferramentas pedagógicas, mas

¹⁶³A epístola, *De litteris colendis*, MGH Capit. I, no. 29; trans. King (1987), pp. 232-3. Trata-se de uma fonte importante sobre as reformas educacionais carolíngias. A carta também mostra o interesse do imperador Carlos Magno em promover o aprendizado, padronização, e educação em seu Império.

¹⁶⁴As letras possuem mínimas partes articuladas pela voz.

¹⁶⁵Esses tratados todos chamavam-se *De Orthographia*, pela razão de serem sobre o assunto que iriam tratar, ou seja, a ortografia.

entre elas estão instruções simples de ortografia, “mas entre elas estão as instruções simples de ortografia: observando onde os erros tendem a ocorrer em certas palavras, como quando *aggero* é escrito com um d e um g, não a *geminate*”¹⁶⁶ g. (PATZUK-RUSSELL, 2016, p.13), na *De Orthographia* do Alcuíno há uma semelhança de composição, se compararmos palavras parecidas *agger*, Alcuíno escreve como em, [37] Com dois g *Agger* é escrito quando *stratam* significa, entretanto se significa *campum ubi seminari* escreve-se apenas com um g.¹⁶⁷ (ALCUÍNO DE YORK, 1997, p. 6.) Há alguns autores que dizem, que esse trabalho de Alcuíno foi paralelo a desses autores, porém os efeitos históricos foram muito maiores, já que Alcuíno deixou muito pupilos como Amalário de Metz (780-850) e Pascásio Radberto (785-865), fora a sua influência por causa de Tours, escola administrada pelo monge, esse centro de saber teve grandes referência durante o período do século VIII.

Para a padronização do idioma, o ler em voz alta nos dias de hoje soa um tanto quanto estranho, por isso, para entender melhor esse artifício Roger Wright faz uma analogia com livros infantis, “é o caso de todos os livros para criança, por exemplo. Crianças não sabem como ler sozinhos esses livros, sendo assim eles pedem para que alguém leia em voz alta para que possam entender”¹⁶⁸ (WRIGHT, 2016, p.18). A população iletrada da época, precisava estar ciente do que o documento dizia para então torná-lo legal. Alcuíno, observando isso, construiu uma gramática que possuía recursos para a padronização da pronúncia, essa padronização era o desejo que toda a população medieval do século VIII falasse a mesma língua, sem variações de dialetos.

Para que houvesse essa padronização, York almejou fazer uma pronúncia artificial¹⁶⁹ das letras, “essa pronúncia artificial” foi construída pelo monge através da

¹⁶⁶but among them are simple instructions for spelling: noting where errors tend to take place in certain words, such as when *aggero* is written with a d and a g, not a geminate. In: PATZUK-RUSSELL, 2016, p.13.

¹⁶⁷*Agger per duo g scriendum est quando stratam significat, si autem campum ubi seminari potest per unum g.* In: YORK, 1997, p. 6.

¹⁶⁸as is the case with all books for young children, for exemplo. Not knowing how to read is in itself no bar to understanding something when it is read aloud. In: WRIGHT, 2016, p.18

¹⁶⁹É chamada de pronúncia artificial, pelo fato de que seria usada para leitura de textos em voz alta, e também por ter sido um modelo criado pelo monge para que a população seguisse, como em um manual de instruções.

utilização de um artifício fonético que consistia na ideia de que, cada letra deveria ser pronunciada conforme Alcuíno estipulou podendo ter algumas variações. É possível elaborar um modelo exemplificando como essa pronúncia artificial era usada, seguindo o alfabeto: A → ser lido como [a], as descrições eram feitas de modo que o lado esquerdo deveria conter a letra, e o lado direito como descrito, ser lido em voz alta, ou seja, a representação fonética do som. Em sucessão o: ae → [e], seguindo a ordem alfabética, este modelo de pronúncia vai se desenvolvendo, e ao longo dele também há algumas letras que são pronunciadas em circunstâncias específicas, como: i → [i] em alguns casos específicos pode ser pronunciada de outra forma, e o k → [k] pronunciado como [k], este quando for encontrado, e assim por diante.

A partir do momento que Alcuíno utilizou-se deste artifício, que foi um sucesso, uma grande revolução aconteceu, muitas pessoas começaram a utilizar os moldes do *De Orthographia*, para leitura em voz alta. Na literatura, por exemplo, com essa nova imposição de palavras e reformas, os poetas deixaram de rimar *e i, o e u*. Segundo agora a língua falada, distinguindo as letras através do que estava sendo estipulado, como por exemplo, *o e fechado e e aberto*.

Todavia, alguns apontamentos que Alcuíno de York fez, não conseguiram mudar alguns dos hábitos dos falante, como por exemplo, quando no *De Orthographia, encontra - se:*"[178] *Hi et his pronomina per unum i scribenda sunt.*" (ALCUÍNO DE YORK, 1997, p.17) ou seja, *hi* e *his*, devem ser apenas usados com *i*, segundo Norberg (2007), os maus hábitos continuaram, as pessoas mantiveram a escrita de *Hii* e *hiis*, "se bem que no século XIII um outro gramático, Alexandre de Villedieu (Villedieu = Cidade de Deus), que recomenda a pronúncia com um só *i*, se vê obrigado a admitir a ortografia *hii* e *hiis*" (NORBERG, 2007, p.65). Se ele se sentiu obrigado a introduzir isso na ortografia, lembrando que, provavelmente o que Alcuíno propôs fazia algum sentido, apesar das pessoas não usarem como foi apontado por Norberg.

Sendo assim, para que não houvesse mais enganos, o monge analisou quais foram as maiores dificuldades da época e trouxe como solução dentro da linguagem o que era mais usado, sendo, a fala, "o ler em voz alta", foi a maior ferramenta de comunicação utilizada nessa nova língua artificial, e é importante comentar que possui

esse nome: Linguagem artificial, porque o que Alcuíno de York propôs não era uma linguagem que voltava as normas antigas, ou seja, não era latim clássico, mas sim uma nova língua, que Ernesto Faria (1957) diz como “um latim clássico mal falado”(FARIA,1957, p.126), para um latim que se moldou de acordo com as necessidades que o autor acreditou que eram apropriadas para os falantes de latim daquele período (VIII). Além disso, o sistema adotado por Alcuíno serviu como empréstimo linguístico para outras línguas que derivaram do latim, como é o caso principalmente do francês.

Na dinastia Merovíngia que foi a antecessora da Carolíngia, era difícil escolher, por exemplo, entre as letras *e* e *i*, *o* e *u*, porque, em sílaba acentuada, *i* breve se confundia com *e* fechado e *u* breve se confundia com *o* fechado na pronúncia cotidiana (NORBERG, 2007, p.64).

Algo que Alcuíno abominava eram essas confusões que poderiam atrapalhar o leitor, o maior exemplo são letras mudas, como *P* e *D* no português, pois causam dúvidas sobre a pronúncia, como em *advogado*, em que a variação mais comum para: *Adevogado*. Deste modo, com as reformas que foram propostas durante o Império Carolíngio, acabou-se essa confusão, pois, foram retiradas muitas dessas letras que causaram confusões, e quando houve essa migração dentro da língua é possível encontrar vestígios dessas transformações dentro das línguas vulgares, como o antigo francês e o português. Norberg (2007), diz que,

Os vocábulos *eruditus titulus* e *dignus* foram pronunciados com um *i*, *diluvium* e *studium* com um *u*, e complementa dizendo, sendo no francês antigo, *titele*, *digne* e *diluvie*, *estudie*, e do português *título*, *digno* e *dilúvio*, *estúdio* tomados do latim depois da reforma (NORBERG, 2007, p. 64).

Com este breve resgate fonético feito acima utilizando Ernesto Faria (1957) e Norberg (2007), e com a análise elaborada ao longo de toda a pesquisa, a importância do estudo dos elementos da ortografia desde o período Medieval através da obra de Alcuíno de York (um dos problemas que também foi apresentado acima), fica evidente que o *De Orthographia* teve um papel fundamental para o modo como o latim medieval, moldou-se no século VIII, tentando uma padronização através da correspondência do latim aos seus falantes. Mesmo a língua se perdendo ao longo dos anos, a padronização

que ele aplicou influenciou uma nova perspectiva de latim medieval, após o século VIII, sendo ele o principal responsável pela reconstrução de alguns fonemas da língua, não através de moldes clássicos, mas através do que já era falado entre os falantes de latim daquela época, sendo assim, sua gramática conseguiu sistematizar essas variações para organizar a língua falada daquele século, fazendo o *De Orthographia* uma reconstituição, como maneira de salvar o idioma.

Por conseguinte, a importância de estudar figuras como Alcuíno de York atualmente é pela valorização dessa figura quanto ao latim da época medieval, pois, tratando-se da fonética Alcuíno de York teve um papel revolucionário. Em a fonética histórica do latim de Ernesto Faria, cita Alcuíno como um dos mais eruditos do período, “em seu tratado ortográfico discute Alcuíno numerosas palavras latinas... e seu emprego em conexão com a pronúncia do Latim” (FARIA, 1957, p. 126). E continua explicando que, o monge faz um trabalho fonético, do qual consiste em pegar os hábitos adquiridos dentro da língua, pelos falantes e logo após rompe esses hábitos entre a língua culta e vulgar trabalhando na reconstrução do idioma. Ou seja, Alcuíno fez uma análise de como as pessoas estavam falando, e como estava caminhando o idioma. Ele, não fez exatamente um resgate da linguagem clássica trazendo talvez algo mais arcaico, mas sim, ele foi extremamente moderno em olhar de fora a “matéria que iria trabalhar” e trazer no texto novas argumentações sobre o idioma, como, tirar aquilo que atrapalhava os falantes trazendo a facilidade e clareza para que todos conseguissem entender e comunicar-se de forma clara. Até mesmo, no texto de Faria (1957), diz que, Alcuíno ignorava a verdadeira pronúncia do latim clássico. E ainda o autor complementa tal afirmação seguindo com, “O latim era pronunciado de uma forma que não era popular nem clássica” (FARIA, 1957, p. 126) . Logo, podemos afirmar inclusive que essa nova estrutura transformou a fonética do latim, além do rompimento com a língua clássica. Deste modo, fica evidente os motivos de classificar esse período, como o restaurador do latim medieval.

Conclusão

Para a finalização do processo de pesquisa, reforça-se sobre os poucos autores que trabalham Alcuíno de York e a *De Orthographia*, citando breves trechos e fragmentos sobre o que foi a ortografia de maneira concisa, deste modo a análise aprofundada, contribui para o acervo bibliográfico do manual, pois, ao estudar a obra, foi encontrado resultados que apenas fragmentos e uma rápida explanação não conseguiram abranger.

O apontamento mais importante encontrado na pesquisa foi o viés da fonética que Alcuíno utilizou para elaborar o material, já que o mesmo utilizou, as letras com seus mínimos sons, dentro da fonética: os fonemas. Coloca-se esse ponto como crucial para tentar restabelecer uma língua homogênea. Quando Alcuíno de York descreveu esses fonemas, ele deixou de ignorar a língua falada, diferenciando-se da maioria dos autores da época, pois, se analisarmos historicamente o latim escrito e o latim falado, o primeiro manteve-se inalterado e o segundo teve várias variações, automaticamente o *De orthographia*, é uma fonte histórica muito rica de como se encontrava o latim na idade medieval.

Portanto, é perceptível a importância do autor para seu período, já que muitos estudiosos chamam a época Carolíngia como, renascença Carolíngia, pois essa foi responsável por uma transformação cultural e linguística. Já que, o *De Orthographia* foi usado como referência para outros trabalhos posteriores a Alcuíno, comprovando, a quão promissora é essa área e quanto ainda se tem a estudar. Pois, quando foi citado, acima, Alexandre de Villa Dei, este teve seus dois tratados de gramática medievais publicados pela última vez em 1504-1509, respectivamente, e neste período ele ainda estava usando como referência Alcuíno de York tendo que inclusive adaptar a sua análise ao que o monge propôs. Percebiam que o manual ortográfico do monge foi produzido no séc. VIII, desta maneira comprova o quanto de material sobre o latim medieval precisa ainda ser estudado.

Entendendo a metodologia usada por Alcuíno para a padronização do idioma, é comprovada a importância de Alcuíno em diversos aspectos do idioma, mudando

inclusive como dito acima, a maneira como os poetas rimaram as palavras, e até trazendo um trabalho linguístico muito antes de se ter base do que é a linguística, a gramática de York antes de apontar erros, foi uma proposta para manter a língua viva e recuperá-la não através de normas técnicas que dificilmente funcionaria, mas dentro de um trabalho minucioso e reconhecendo os fonemas dentro da língua, muito antes de se ter base sobre o que eram fonemas, isso trouxe facilidade para impedir os erros básicos que as pessoas cometiam. Um exemplo desses erros básicos, é quando na análise da *De Orthographia*, é comentado fenômenos como a da eufonia, quando Alcuíno de York afirma ser contra as letras mudas, ou qualquer variação que pudesse causar dúvidas de pronúncia, pois são essas dificuldades que levam os falantes ao erro. Para que não houvesse mais esses enganos de pronúncia, o monge analisou quais foram as maiores dificuldades da época e trouxe como solução, esta linguagem artificial.

Portanto, é indiscutível a importância do monge para o latim medieval, pois ele foi responsável por uma nova perspectiva de estudo da língua na Idade Média, e inclusive pela tentativa da construção de uma fonética do latim medieval que foi explanada e argumentada dentro desta análise do *De Orthographia*, percebendo assim a solução que Alcuíno utilizou “para virar o jogo” enquanto a padronização do latim do séc VIII.

Referências Bibliográficas

- ALCUINUS. *De Orthographia*. In: MIGNE, J. P. *Patrologiae Latinae*, Vol. CI (101). 901-920A. Paris: 1863.
- ALCUÍNO DE YORK. *De orthographia*. Edição de BRUNNI, S. Firenze: SISMEL, 1997.
- BANNIARD, Michel. *Génese Cultural da Europa: Século V - VIII*. Lisboa: Terramar, 1989.
- BULLOUGH, Donald A.. *Alcuin: Achievement and Reputation:: Being Part of the Ford Lectures Delivered in Oxford in Hilary Term 1980*. Países Baixos: Brill, 2004.
- EGINHARDUS. *Vita caroli magni*. In: MIGNE, J. P. *Patrologiae Latinae*, Vol. XCVII (97). 901-920A. Paris: 1863.
- FARIA, Ernesto. *Fonética Histórica do Latim*. Rio de Janeiro: Livraria Acadêmica, 1957.

GARRISON, Mary. *The Emergence of Carolingian Latin Literature and the Court of Charlemagne*. In: MCKITTERICK, Rosamond. *Carolingian Culture: Emulation and Innovation*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 111-140, 1994.

GOULLET, Monique; PARISSE, Michel. *Aprenda o Latim Medieval: manual para um grande começo*. Campinas: Editora Unicamp, 2019.

IRVINE, Martin. *The Making of Textual Culture: 'Grammatica' and Literary Theory 350–1100*. Inglaterra: Cambridge Studies In Medieval Literature, 2006.

MANACORDA, Mário Alighiero. *História da Educação: Da antiguidade aos nossos dias*. São Paulo: Cortez, 2002.

NORBERG, Dag. *Manual prático de Latim Medieval: (I – Breve história do Latim Medieval)*. Rio de Janeiro: Cifefil, 2007.

OLIVEIRA, Terezinha; SIBIM, Priscila. *Mestre Alcuíno e a formação da liderança carolíngia: uma análise de "Espelho de Príncipe"*. *Imagens da Educação*, Maringá, v. 3, n. 1, p.19-29, 14 mar. 2013. Universidade Estadual de Maringá. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.4025/imagenseduc.v3i1.19558>>. Acesso em: 21/03/2021.

PATZUK-RUSSELL, Ryder. *Ideologies and Rhetoric of Language in the Icelandic Grammatical Treatises*. *Quaestio Insularis*, Cambridge, v. 16, p.60-89, 2016.

PEINADO, Maria Rita Sefrian de Souza. *O ensino do Trivium e do Quadrivium, a linguagem e a história na proposta de educação agostiniana*. *Imagens da Educação*, [s.l.], v. 2, n. 1, p.1-10, 8 fev. 2012. Universidade Estadual de Maringá. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.4025/imagenseduc.v2i1.15808>>. Acesso em:21/03/2021.

VENERABILIS BEDA. *De Orthographia*. In: MIGNE, J. P. *Patrologiae Latinae*, Vol. XC (90). 9-62. Paris: 1862.

WRIGHT, Roger. *Latin and Romance in the medieval period*. The Oxford Guide To The Romance Languages, [s.l.], p.14-23, 30 jun. 2016. Oxford University Press. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199677108.003.0002>>. Acesso em: 21/03/2021.

WRIGHT, Roger. *Sociophilological Study of Late Latin: (Utrecht Studies in Medieval Literacy)*. Turnhout, Belgium: Brepols, 2002.

Escrita Pedagógica e Poder: Feiticeiras, Mediadoras e Literatura Vicentina

Pedagogical Writing and Power: Witches, Mediators and Vincentian Literature

Fernando de Sá Oliveira Júnior¹

¹Mestrando em História (UFAL); Orientadora: Profa. Dra. Raquel Parmegiani; pesquisador do Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Diversidade e Educação do Sertão Alagoano (NUDES/UFAL); pesquisador do Vivarium- Laboratório de Estudos da Antiguidade e do Medievo (UFAL); pesquisador do Laboratório de Pesquisas e Práticas de Ensino de História-LAPPEHis (UFAL). Tem como análise central pesquisas no campo cultural e religioso, versando sobre a representação literária ibérica da bruxa alcoviteira durante o século XVI. E-mail: fjunior.oli@hotmail.com.

Recebido em 26 de março de 2021; Aceito em 10 de julho de 2021.

DOI: 10.12957/nearco.2021.58662

Resumo

Buscamos analisar a escrita pedagógica e moralizante do Século XVI, através das obras escritas pelo Dramaturgo português Gil Vicente: “O velho da horta”, “Auto da Barca do Inferno” e “Auto das Fadas”. O autor se firmou como um dos maiores dramaturgos humanistas entre o final da Idade Média e início de Época Moderna. A literatura vicentina que caminha entre os Autos (gênero literário de teor moralizador e pedagógico) e as Farsas (literatura voltada para a comédia e a ironia), nos apresenta como figura central da sua obra, a figura da feiticeira alcoviteira. Este *topoi* feminino será aqui o fio condutor para que possamos conhecer mais o universo sociocultural da mulher nesta época e seu lugar no âmbito público e privado, visto que esta personagem dialoga com diversos grupos sociais.

Palavras-chave: História. Literatura pedagógica. Representações.

Abstract

We seek to analyze the pedagogical and moralizing writing of the 16th century, through the works written by the Portuguese playwright Gil Vicente: “O Velho da Horta”, “Auto da Barca do Inferno” and “Auto das Fadas”. The author established himself as one of the greatest humanist playwrights between the end of the Middle Ages and the beginning of the Modern Era. Vincentian literature that walks between Autos (a literary genre of moralizing and pedagogical content) and Farsas (literature focused on comedy and irony), presents us as the central figure of his work, the figure of the peach witch. This feminine *topoi* will be the guiding thread here so that we can learn more about the

sociocultural universe of women at this time and its place in the public and private spheres, since this character dialogues with different social groups.

Keywords: History. Pedagogical literature. Representations.

Introdução

Durante o final do século XV e início do XVI entre Portugal e onde hoje chamamos Espanha, o Tribunal do Santo Ofício multiplicava os seus tentáculos e outras forças, consolidando um aparelho repressor para além da Santa Inquisição. É neste contexto que a literatura secular e religiosa reproduzia o controle do comportamento social, seja através de tratados, literatura de espelhos¹⁷⁰ e demais tipos que caracterizavam a literatura pedagógica.

Gil Vicente, autor que escreveu entre os anos de 1502 a 1536 - ano da sua morte e também da instauração da Inquisição em Portugal -, retratou através das suas farsas e autos inúmeros personagens- gêneros literários de teor moralizador, irônico e pedagógico- estabelecendo “tipos sociais” em um momento histórico marcado pela literatura pedagógica, com o intuito de imprimir o comportamento ideal da sociedade seiscentista, e assim a figura da feiticeira-alcoviteira é uma das personagens centrais das obras do dramaturgo humanista.

O modelo de mulher alcoviteira e que recorre a mediação das artes mágicas está presente em um vasto repertório literário, até mesmo anterior à Gil Vicente. Podemos encontrá-la em toda a literatura europeia da época, sendo esta figura um reflexo de algumas mulheres que realmente viverem naquele período, o que configura uma mistura entre literatura e realidade.

¹⁷⁰A tradição dos espelhos surge no Medievo e prolifera sobretudo na França e em Portugal e Espanha ela ganha uma maior projeção entre os séculos XVI e XVII. A maior circulação desse material tinha um objetivo claro, por parte do poder político da época, orientar atitudes e comportamentos morais e religiosos. As narrativas literárias dos Espelhos eram direcionadas de maneira a “orientar” uma especificidade, por exemplo, os “Espelhos dos Casados”. REIS, Marcus Vinicius. *Mulheres de seus corpos e de suas crenças: relações de gênero, práticas mágico-religiosas e Inquisição no mundo português (1541-1595)*. Tese (doutorado)- Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. 2018. p.69-70.

A presença da alcoviteira-feiticeira na literatura é anterior as mediadoras vicentinas e mesmo antes da alcoviteira hispânica *Celestina* de Fernando de Rojas (1499). Nelly Coelho (1963) destaca este *topoi* presente durante a comédia latina *Pamphillus*,¹⁷¹ contribuindo para a formulação literária da personagem, nesta obra aparece uma figura feminina, *Doña Vênus*, cuja função é facilitar a situação amorosa do protagonista Pamphillus, e esse se torna um *topoi* que se repetirá inúmeras vezes na literatura do século XV. No século XIV, a facilitadora amorosa ou alcoviteira entra mais uma vez de modo marcante para a literatura, por meio da obra de Juan Ruiz em *El libro del Buen Amor* (1939).

O personagem *Arcipreste* recorre a Trotaconventos, uma facilitadora, para ajudá-lo em seus amores com Doña Endrina. Nesta obra aparece uma certa precisam aquilo o personagem que será chamado de alcoviteira. Esta aparece como alguém que faz parte da intimidade das donzelas por desenvolver atividades que as auxiliam, como vender adornos e por isso podem fazer o papel de intermediadoras entre os homens e suas amadas.

Podemos dizer que o arcabouço psicológico da alcoviteira se configurou de fato com essa personagem Trotaconventos em todos os seus aspectos fundamentais, mas a personagem *Celestina* de Fernando Rojas,¹⁷² foi quem definira as linhas básicas da personalidade e da atuação da alcoviteira dentro da literatura.

Gil Vicente, com toda certeza inspirou-se em *Doña Vênus*, *Trotaconventos* e *Celestina*, para criar seus personagens, porém ele acrescenta características de figuras literárias da antiguidade à sua obra e em personagens reais contemporâneas de seu momento histórico.

¹⁷¹Obra erótica de autor desconhecido, divulgada no século XII.

¹⁷² Durante a obra Rojaniana publicada pela primeira vez em Burgos no ano de 1499 sob o título de *Comedia de Calisto y Melibea*, Celestina a alcoviteira-bruxa veio dar maior desenvoltura ao tipo, colocada como o foi dentro da unidade de uma intensa ação dramática: a atração amorosa entre Calisto e Melibea. Firmaram-se, assim, definitivamente os contornos dessa singular personalidade que é a alcoviteira: mulher madura, experimentada, dona de uma astuta sabedoria prática, conhecedora profundidade todos os desvãos das paixões humanas e convicta de que, no fundo, são estas que regem a vida. COELHO, 1963, p. 84.

Maria José Palla (1995, p. 6) discute de como por volta do século II antes da nossa era, a literatura grega através dos poetas latinos criava temas mágicos e personagens místicas, citando *Medéia* de Eurípides,¹⁷³ personagem destacada entre as transposições mais famosas, as versões de Eurípides (séc. V a.C.), Sêneca (séc. I), Corneille (séc. XVII) e Jean Anouilh (séc. XX), sinalizamos ainda uma característica da obra a referência da situação da mulher nas diversas pólis gregas, Eurípides destaca algumas variações em relação aos aspectos femininos, contudo o signo da dominação era uma constante.

Diante dessas informações, propomo-nos a analisar a representação literária da bruxa alcoviteira na obra de Gil Vicente. Utilizaremos para este trabalho as personagens: *Branca Gil*, *Brízida Vaz* e *Genebra Pereira*. Todas elas estão envolvidas em atividades muito semelhantes que nos remete ao *topoi* da alcoviteira. Configuram assim uma mesma estrutura interna, herdada de personagens como *Trotaconventos* e *Celestina*; partilham a mesma função dentro da história, de mediar situações amorosa e têm a mesma condição social.

A Inquisição portuguesa e a caça às bruxas

Como o documento em latim mais antigo a se referir às superstições populares, o manuscrito de 1385¹⁷⁴ que se encontra em Portugal, atribuído a uma autoridade civil, tendo em vista que a *posteriori* temos conhecimento de um esboço de inquisição a partir do século XIV, que julgava e condenava hereges, a que se seguiram as Ordenações Manuelinas.

Através do primeiro Monitório da Inquisição em Portugal, tendo sido publicado em 1536 que previa a competência jurisdicional da Inquisição estenderia seus “tentáculos” sobre os crimes de protestantismo, judaísmo, islamismo, blasfêmias, bigamias e a feitiçaria foi assimilada pela instituição no decorrer do século XV. Sendo

¹⁷³A tragédia Medéia de Eurípides (480 - 406 a.C.), a exemplo dos demais textos que compõem o sistema literário da Antiguidade Clássica, fundamenta-se na tradição lendária e para além da feitiçaria que acompanha o mito de Medéia, existe uma reflexão sobre a condição de mulher, aviltada depois de sacrificar tudo em nome de uma paixão. DUTRA, Enio Moraes. *O mito de Medéia em Eurípides*. Revista Letras; n. 1. Universidade Federal de Santa Maria. 1991.

¹⁷⁴Livro 2- de El- Rei D. João I, fl. 16 et ss. Arquivo da Câmara Municipal de Lisboa.

assim, a ação inquisitorial no mundo português segue por um caminho a vigiar as consciências dos indivíduos, ampliando as concepções de vigilância até as práticas religiosas de cada um.

A ação inquisitorial persegue ainda indivíduos praticantes do crime de feitiçaria, em destaque e maior número as mulheres, sendo acusadas de tal crime foram perseguidas e castigadas durante toda a Idade Média, contudo é durante a Época Moderna que elas passam a ser executadas pelos Autos de Fé.¹⁷⁵

A literatura foi constantemente utilizada para condenar práticas que era definidas como bruxaria. Destacamos aqui o impresso português, o *Tratado de Confissom*,¹⁷⁶ nele consta os questionamentos que devem ser feitos às acusadas e acusados quando estes fazem feitiços, encantamentos e adivinhações.

Evidenciando de como era vista tal temática, destacamos alguns léxicos para se referir quanto a temática; no mundo português existem “feitiçaria” e “bruxaria”, em Espanha Maria José Palla apresenta as palavras “hechiceria” e “brujería”, equivalentes respectivamente as expressões de Portugal. A língua inglesa contém os termos “witch”, “witchcraft” e “sorcer”; a língua francesa unicamente a palavra “sorcière” e a língua italiana as palavras “stregoneria” e “fattucchiria”, estas identificadas como equivalentes ao aos léxicos ingleses. (PALLA, 1995, p. 300).

Em relação a demais léxicos, Maria Palla destaca haver uma complexidade na tradução e significação desses termos, explicitando que a temática já discutida na historiografia por Francisco Bethencourt (2004) e Laura de Mello e Souza (1987). Em algumas significações a bruxa aparece com uma mulher idosa, que mantém relações com o Demônio e suas habilidades são herdadas desde o nascimento; a feiticeira é, muitas vezes, retratada como uma mulher jovem, que aprende a manipulação das artes mágicas a *posteriori* através de rituais e encontros coletivos.

¹⁷⁵Os autos-de-fé consistiam em cerimônias mais ou menos públicas onde eram lidas e executadas as sentenças do Tribunal do Santo Ofício (instituição criada pela Inquisição no século XVI). Com o passar do tempo, os autos-de-fé passaram a constituir um grandioso espetáculo, realizado com grande pompa e segundo um ceremonial rigorosamente estabelecido. Assistiam a estas cerimônias não apenas as autoridades religiosas e civis (muitas vezes o próprio rei estava presente), mas toda a população da cidade que gritava em júbilo enquanto os condenados eram queimados vivos. *Dicionário de História*.

¹⁷⁶*Tratado de Confissom*, Chaves, 1489, edição de José V. de Pina Martin.

Quanto a atuação do Tribunal do Santo Ofício em Portugal, o historiador Antônio Manuel Hespanha (2012) ressalta que haja uma forte conotação religiosa a respeito do Direito português. Destacamos ainda nesta questão as *Ordenações Manuelinas*, conforme Marcus Vinícius Reis (2018) aponta como um relevante conjunto jurídico que possibilitou constatar as concepções de feminilidade e masculinidade, tendo sido gestadas aos discursos jurídicos que pretendiam regulamentar, papéis sociais determinados aos homens e às mulheres durante o século XVI, o autor enfatiza ainda a repercussão do conjunto jurídico:

(...) o interesse das autoridades portuguesas em estender a vigência desse código jurídico por toda a vida social dos súditos, além de versar sobre os crimes passíveis de punição, tais como a feitiçaria e a bruxaria. Já as Chancelarias Régias, mecanismos utilizados largamente pela monarquia Iusitana ao longo dos séculos XI a XV, são citadas a fim de analisar como a Coroa tratou o delito da feitiçaria e qual a sua relação com a figura das mulheres, antes mesmo do estabelecimento da Inquisição em 1536 (REIS, 2018, p. 49).

Sendo assim, a literatura jurídica produzida durante o final da Idade Média e início da Época Moderna auxiliou a definição dos papéis referentes a homens e mulheres, reforçando a propagação de princípios hierárquicos e excludentes em relação as mulheres e a escrita como instrumento de poder. É possível perceber nessas leis a sustentação da ideia do homem como um ser perfeito e reprimindo quaisquer comportamentos dissonantes daqueles estabelecidos pela Igreja Católica; nessas mesmas leis a mulher ganha um lugar nada privilegiado, muita das práticas do cotidiano feminino aparece numa estreita relação com a feitiçaria.

Pode-se dizer que as acusações de bruxaria que recaí sobre muitas ações e comportamentos das mulheres funcionam, muitas vezes, como forma de manter uma condição normativa que as inferioriza e as submete à continuidade da ordem social vigente.

Isto aparece, inclusive, na forma como a medicina propõe a hierarquia entre gênero masculino e feminino no século XVI. Segue-se, sem dúvida a lógica de contrariedade e interdependência, o modo de “ser homem” e “ser mulher”, estabelecia

o que a mulher deveria ser com base no homem, prevalecendo o discernimento de que a honra ideal a ser deferida elas mulheres seria a submissão ao homem.

Desde Galeno e Aristóteles, entendia-se que homem e mulher eram iguais, diferenciando-se na estrutura reprodutiva feminina, a qual correspondia ao oposto da masculina. O modelo do sexo único, paradigma assentado por Thomas Laqueur,¹⁷⁷ elaborado durante os séculos XVI a XVIII e perdurou até o período em “que as refutações a esse modelo ganharam maior força no contexto iluminista” (REIS, 2018, p. 51).

Desse modo, os teóricos que manifestavam entusiasmo em relação as discussões acerca do corpo humano enfatizavam prontamente a feminilidade como um padrão atribuído a inferioridade e opostos a referência masculina estabelecida no período destacado, para tanto é necessário entender a relação entre textos jurídicos e literários, Marcus Reis destaca ainda:

Cabe ao pesquisador, segundo a Butler, avaliar “que tipo de repetição subversiva poderia questionar a própria prática reguladora da identidade?” Questiona-se, nessa tese, se ao construírem suas famas e autonomias a partir do delito da feitiçaria, as mulheres feiticeiras se tornaram exemplos dessa “repetição subversiva”, sendo capazes de romper com a heterossexualidade compulsória. A resposta para essa questão começa com a análise a respeito de quais padrões hegemônicos, baseados nessa heterossexualidade compulsória, foram construídos no mundo português, a começar pelo universo jurídico e secular (REIS, 2018, p. 52).

¹⁷⁷ Thomas Walter Laqueur é um historiador, sexólogo e escritor americano. A tese de Laqueur é reafirmada pelo trabalho de L. Schiebinger (1987). Ao estudar a descoberta das especificidades do esqueleto feminino, fornece um exemplo bastante interessante de como a anatomia é moldada por circunstâncias sociais. Segundo essa autora, é no contexto da tentativa de redefinição da posição da mulher na sociedade europeia do século XVIII que surgem as primeiras representações do esqueleto feminino, provando que os interesses da ciência não são arbitrários, mas que focam partes do corpo politicamente significantes. É o caso da afirmação de que a mulher tem um crânio menor, consequentemente menos capacidade intelectual e, portanto, menos condições de participar dos domínios do governo, comércio, educação, ciência. Ou, então, da constatação de que ela tem a pelve maior, o que prova que é naturalmente destinada à maternidade. Durante os séculos XVIII e XIX, a ciência cada vez mais evidencia que a natureza humana não é uniforme, mas se diferencia de acordo com idade, raça e sexo. Assim como Laqueur, Schiebinger também conclui que não é apenas uma questão de desenvolvimento científico. Pois, a anatomia já dissecava corpos de mulheres, o que poderia levar à observação das diferenças, mas isso não acontecia. Os anatomicistas explicavam as diferenças que percebiam como meramente externas, sem grande importância porque não chegavam às estruturas mais profundas. ROHDEN, Fabiola. *O corpo fazendo a diferença*. Ensaio Bibliográfico. Mana, vol.4 n.2 Rio de Janeiro. 1998.

Posto isto, constatamos a influência arrebatadora dos juristas na constituição de uma literatura e documentação legal, forjando uma anuênciade que a essência masculina deveria abarcar o feminino, subordinando as mulheres, já que conforme Hespanha elas eram caracterizadas como a cabeça, e assim “[evocava], naturalmente, todo o corpo” (HESPANHA, 2010, p. 103); apontando o homem então, como um ser pensante e dotado de sabedoria capaz de direcionar a mulher. Para os juristas a predisposição feminina a submissão às forças malignas era uma prova dessa superioridade masculina, sendo a religião e a heterossexualidade compulsória o “carro-chefe” da perseguição às mulheres acusadas de praticar bruxaria.

Evidenciando a eficácia da ação do tribunal português em Rossio de Lisboa durante a regência de D. Catarina¹⁷⁸ em 1559, foram queimadas cinco mulheres acusadas de práticas de bruxaria. De acordo com a autora, durante a documentação as mulheres acusadas de realizar pacto com o diabo se tornariam uma “bruxa”, a figura de um bode é constantemente associada ao demônio, e aquela (e) que deseja ser fiel ao Senhor das Trevas deve renegar seu batismo cristão, escrever o nome no livro negro e celebrar juntamente com o coletivo que também ali estava ofertando-se as forças malignas em troca de favores e mediações de todo o tipo.

Maria Pallanca assim como Carlo Ginzburg, ao analisar as descrições que os documentos nos deixaram sobre as reuniões noturnas, nas quais as bruxas com sangue de criança banhado ao corpo permitiam o milagre do voar, ocasionando assim as assembleias em lugares como *Val de Cavalinhos*, destacado elo autor português Gil Vicente, mantendo uma espécie de relação sexual, adoração e partilhas de segredos entre si.

Idiossincrasias psicológicas da Feiticeira Alcoviteira Vicentina

Na galeria de feiticeiras-alcoviteiras do escritor Gil Vicente, entre as três que escolhemos analisar, a que mais evidencia a complexa e dinâmica referente às características e performance psicológica deste topo é *Branca Gil* de “O velho da Horta”,

¹⁷⁸Catarina de Bragança.

farsa¹⁷⁹ de 1512 e representada ao Rei Dom Manuel. Branca Gil conforme Nelly Novaes Coelho (1963) sublinha, que embora seja uma das mais completas, tenha sido a segunda criada cronologicamente falando por Gil Vicente.

A personagem *Genebra Pereira* de “Auto das Fadas”¹⁸⁰ foi a primeira a ser criada, embora a data correta de criação da peça seja desconhecida. Brízida Vaz a terceira feiticeira e alcoviteira aparece em “Auto da Barca do Inferno”, representada em 1517, a peça encena uma prática ligada a bruxaria, com pena prevista nas *Ordenações Manuelinas*. Embora a feitiçaria durante a peça neste caso é realizada no paço e durante a presença do rei e sua corte, neste caso a insurgência é causa de um sentido, apesar de tal justificativa não livrar a obra de uma futura censura.

O êxito durante as peças vicentinas de personagens como Genebra Pereira, está nos atributos de esperteza das ações e mediações, e não necessariamente nos sortilégios e ungamentos, conforme observamos no decorrer das falas da alcoviteira.¹⁸¹

Destacamos enfaticamente o quanto em Genebra Pereira, Gil Vicente retrata bem o uso dos bruxedos que dominou o Medievo. A feitiçaria, o pacto com o demônio, os filtros e ungamentos eram os meios de que se utilizavam normalmente as "mediadoras do amor", percebe-se ainda como esta alcoviteira justifica com maestria a utilidade de seus serviços: "Assi que as taes feitiçarias são, Senhor, obras mui pias e não ha mais na verdade. Saiba Vossa Magestade quem he Genebra Pereira, que sempre quis ser solteira, por mais estado de graça" (VICENTE, 1944, p 184).

O enredo que envolve a personagem Genebra Pereira na passagem acima põe as ações e práticas das alcoviteiras, sob a suspeita do pecado, fica claro na cena que elas

¹⁷⁹As Farsas são peças de um só ato com um enredo e número de personagens reduzidos. Busca retratar o cotidiano de forma cômica.

¹⁸⁰ O texto do Auto das Fadas está inserido na Compilação sem indicação de data nem de local de representação. No entanto, o texto fornece dados para a sua contextualização. Terá por isso sido escrito em Lisboa no reinado de D. Manuel I, pois o texto refere-se ao príncipe e as infantas (D. João, D. Isabel e D. Beatriz respectivamente). Uma das personagens, o Frade adianta ainda no seu sermão a *convertere ad dominum*, exclamação típica da Semana Santa. A farsa foi censurada pelo *Index* de 1551, não porque punha ao ridículo as pessoas da Corte, mas porque se representava a bruxaria e a heresia. MATEUS, Osório (Dir.). *Cadernos Vicente: Fadas*. Quimera. Lisboa. 2005.

¹⁸¹ “Por feitiços que eu faço dizem que sou feiticeira. Porém Genebra Pereira nunca fez mal a ninguém, mas antes por querer bem ando nas encruzilhadas às horas que as bem-fadadas dormem sono repousado” (VICENTE, 1944).

não eram regidas pela benevolência, mas sim pela ambição; este é o sentimento que governaria os feitos dessas mulheres, muito embora elas salientem estar agindo em prol do casal de amante.

Auto das Fadas é dividida em duas partes, a primeira constituída por uma consulta de feitiçaria e pelo discurso de um monge, e na segunda parte, a corte participa num jogo de enigmas e estabelecem-se comparações entre animais e cortesãos.

No decorrer da obra, Genebra Pereira apresenta-se, informa que tem quarenta anos, sua origem nobre, e que, tal como muitas alcoviteiras do teatro humanista francês do século XVI, possui uma educação na corte; relata ainda a sua castidade, segundo a alcoviteira, tal reclusa lhe proporciona maior desenvoltura junto as artes mágico-religiosas, justifica ainda a motivação de realizar as magias e alcovitices, reforça que ao ser requisitada pelos enamorados que padecem de amor, seria desumana ao não atender tais súplicas.

Basicamente em “Auto das Fadas”, trata-se da teatralização de um ato social- evidenciando a originalidade de Gil Vicente- em que retrata a corte assisti a uma sessão de feitiçaria. Fica subentendo a possibilidade de perdão aos atos da alcoviteira, caso fosse provado que tais artes não atentavam contra as leis de Deus. A feiticeira fala de suas viagens e voos noturnos e estando despida quando os realiza, indo em favor daqueles que sofrem no amor, tendo por adorno somente um talismã antigo no pescoço, o “Sino Salmão”.¹⁸²

Em 1512 Gil Vicente cria Branca Gil, influenciado pela Celestina de Fernando de Rojas. Além das características comuns a todas às alcoviteiras, constata-se que esta não seduz e persuadi os enamorados, ela é solicitada de maneira fervorosa. A trama se desenvolve em um jardim, destacamos que a alcoviteira já havia sido punida anteriormente pelas suas práticas; serve de mediadora um velho, tendo sido solicitada para a mediação enquanto compra verduras, sendo convencida a livrar aquele homem de uma dor terrível: a ânsia da paixão.

¹⁸² O "sino salmão" ou Selo-de-Salomão, composto por dois triângulos entrelaçados, objeto profiláctico continha o mau olhado. Colocara este amuleto no interior de um coração de gato negro, função simbólica redundante, pois estamos em presença de duas figuras simbólicas sobrepostas.

A alcoviteira é uma mulher atribuída a sagacidade, uma sabedoria prática que está em torno das reflexões de temas como a justiça, as relações entre os homens, as paixões terrenas e demais assuntos ligados a sociedade. Branca Gil diante das declarações do velho relatando estar apaixonado, mostra-se compreensiva e lhe diz as palavras que deseja ouvir,¹⁸³ justificando como um sentimento ideal através da experiência do homem maduro; percebemos assim o conhecimento que ela detém acerca dos sentimentos do homem (COELHO, 1963, p. 9)

Para além das expertises, uma alcoviteira eficaz também recorria as artes mágicas, embora durante as obras de Gil Vicente, o dramaturgo evidencia que o sucesso das mediações é proveniente também da astúcia e sabedoria dessas mulheres. Através da personagem Genebra Pereira, mencionada já aqui, Gil Vicente evidencia além da astúcia, sublinha a utilização constante das magias, práticas que dominaram a Idade Média, bem como a feitiçaria, o pacto com o demônio, os filtros e ungüentos, geralmente utilizados para o amor.

Durante a trama, Branca Gil reproduz apreço pelo velho, instigando e confortando-o em relação a sua capacidade de sedução e viver o amor. A alcoviteira carrega uma “cestinha”, atribuída ao que poderia ser o caldeirão, e seus calçados estão gastos, uma das marcas de sua profissão, contudo com o intuito de melhorar sua figura, pede dinheiro para comprar roupas novas. Por fim, ao dizimar o velho, Branca Gil é condenada, sendo possivelmente levada a fogueira para assim purgar as suas culpas (PALLA, 1995, p. 308).

Em *Auto da Barca do Inferno* de 1517, temos a alcoviteira-feiticeira Brízida Vaz, que assim como outros personagens que representam os tipos sociais¹⁸⁴ que aparece, no na história, estão mortos e iniciam a busca pelas barcas que irão tomar no contexto *post-mortem*. Além dos tipos sociais, a obra contém os personagens alegóricos,¹⁸⁵ como um frade, um fidalgo, um judeu, um sapateiro, e um parvo.

¹⁸³ Em relação ao amor que o velho sentia ela moça mais jovem.

¹⁸⁴ São personagens que representam os tipos terrenos, por exemplo, o comerciante, o sapateiro etc.

¹⁸⁵ São os personagens que representam os sentimentos abstratos e sensações, por exemplo, Deus, o Diabo, anjos etc.

Brízida Vaz ao chegar no mundo para além vida, leva consigo entre outras coisas “três arcas de feitiços e seiscentos virgos¹⁸⁶ postiços”.¹⁸⁷ Isto lhe permite restaurar a virgindade das mulheres; arranjar amantes para homens eclesiásticos; e praticando abortos. Assim como Branca Gil, também Brízida Vaz se queixa constantemente de seus sapatos gastos, associando a sua profissão e o fato de andar de um lugar a outro.

Em relação as alcoviteiras-feiticeiras analisadas, evidenciamos ainda a origem dos nomes de algumas das personagens, que são provenientes de etimologia judaica e celta; sendo a última derivada do Ciclo do Rei Artur. Durante a Idade Média, era comum histórias de aventuras e cavalaria, propagadas pelos trovadores e que a *posteriori* foram passadas à prosa, sendo muito admirada pela sagacidade moral e religiosa.

A genuína feiticeira Genebra Pereira, a mesma que vai ao *sabat* e possui uma descendência nobre e proveniente de Guenièvre, a esposa do rei Artur, a que engana Lancelot e que será queimada, entretanto acaba por ser salva por ele. Genebra Pereira tem um duplo nome diabólico: Genebra e associado a Guenièvre, "a mulher má", e Pereira de "pêra". A palavra "pêra" vem do latim popular *pira*, que deriva do latim clássico *pirum*, que, por consonância, evoca o pior (PALLA, 1995, p. 311).

Quanto a etimologia do nome Branca Gil, é atribuído ao tom de pele pálido e branco, o branco da luz, o da Virgem Maria, uma luz próxima a luminosidade. O sobrenome ou apelido Gil lembra *Gillot*, expressão ligada também ao branco, evocando a ideia de a magia da alcoviteira ser branca (do bem), tendo em vista que a mesma não conjura com o auxílio do demônio. No imaginário em Portugal as feiticeiras se vestem de branco assim como as fadas, cor aliás que contrasta com o negro, ao qual estão as trevas e associado ainda aos corvos, gatos negros e o próprio diabo, evidenciando o quanto as simbologias e etimologias são importantes a fim de entender os meandros da literatura humanista.

¹⁸⁶ Himens postiços.

¹⁸⁷ Gil Vicente destaca ainda que a alcoviteira leva três armários de mentir, e cinco cofres de enleio, e alguns furtos alheios. VICENTE, Gil. *Autos e farsas de Gil Vicente*. São Paulo: Editora Melhoramentos, 2012.

Entre Autos, farsas e o posicionamento do Autor

Nos cabe aqui questionar as representações e ironias que estão por trás destes três personagens de Gil Vicente, sejam eles religiosos ou seculares. A intenção por trás de cada um dos personagens, evoca sempre um caráter pedagógico, característica aliás norteadora dos seus trabalhos. O teatro vicentino evidencia o que se considera nocivo aquela sociedade, o mal e de como aqueles que o praticavam seriam castigados.

O autor, de forma geral, executa um trabalho de equilíbrio; pois alimenta em suas personagens e no contexto pequenas intrigas, insere o cômico, o burlesco e o grotesco todos no discurso e costurando em suas representações, discutindo ainda virtudes, vícios e a sociedade de sua época.

Para além do aspecto de verdugo,¹⁸⁸ Maria José Palla aponta que na obra de Gil Vicente, o castigo não é o único desfecho para o topo da alcoviteira, visto que este autor traz certa tolerância para com *tipo* social feminino. Em *O auto das fadas*, Genebra Pereira censura um fraude trapaceiro que oferece lhe prestar auxílio:

Olhade a gente honrada. Que me trazia o ladrão! Hum que foi amancebado, alcoviteiro provado, e hum fraude rafião. Sabéis quão mal me parecem pessoas de mao viver? Mais cá moscas m'aborrecem, não nas posso ouvir nem ver (VICENTE, 2012, p. 200).

Obviamente tal maneira de abordar a alcoviteira não deve ser caracterizada como uma intenção do autor em desprezar esse tipo social, evidencia uma atitude de profunda compreensão da sua "razão de existir", em meio aquele organismo social, revelando ainda a crença de que nenhuma lei poderia extinguir a alcoviteira.

Constatamos o quanto Gil Vicente utiliza a alcoviteira¹⁸⁹ para criticar o indecoro de um membro do clero, aliás uma das classes mais influentes daquela época. Fica claro o uso que o autor faz das várias Ordenações *Afonsinas* e *Manuelinas* para construir

¹⁸⁸ Indivíduo responsável pela execução da pena de morte ou de outros castigos corporais; carrasco, algoz.

¹⁸⁹ A função da alcoviteira neste caso nos parece não só social/realidade, mas também literária. Ela parece ser o pivô que possibilita o autor criticar os personagens clericais.

dentro das cenas, as ações dos clérigos. Observamos então que a alcoviteira, é um tipo social que tem dentro da obra de Gil Vicente, a função de criar cenas que possibilite que personagens sociais de sejam escrachados, abrindo-se sobre eles um lugar à crítica social e moral.

Essa era necessária ser escrachado ao público, o que Gil Vicente articula a escrita como instrumento de poder, criticando através de um tipo social que de modo algum estaria habilitada a realizá-la: a alcoviteira (COELHO, 1963, p. 15).

Considerações Finais

Gil Vicente foi o primeiro autor português a introduzir bruxas e feiticeiras na literatura. A representação que ele forja corresponde a literatura encontrada em toda a Europa e ligada ao Carnaval e a um universo invertido; a alcoviteira vicentina lida com clérigos, nobres e plebeus, cumprindo um dever a sociedade de servir as paixões daqueles que a procuram (PALLA, 1995, p. 16).

O autor utiliza a escrita como um instrumento de poder pedagógico,¹⁹⁰ igualando o homem a mulher no que diz respeito aos amores físicos dos clérigos, evidenciando intencionalmente através da superioridade moral da alcoviteira, pois se ela fosse condenada, toda a sociedade seria.

Notamos ainda o quanto Gil Vicente constrói uma representação multifacetada da alcoviteira, inspirada numa personagem que teria vivido realmente em Lisboa nessa época, o que nos pode sugerir que tenha seguido a mesma linha nos demais personagens (PALLA, 1995, p. 16).

Embora as alcoviteiras justifiquem sua atuação como relevante para sanar as questões amorosas, o preço para que tais serviços fossem executados era em geral muito alto. O provento cobrado pelas alcoviteiras era aliás, um dos defeitos mais citados

¹⁹⁰ Chamado por alguns de uma Moral utilitarista.

pelos “beneficiados”, tendo em vista a ambição no que se pedia ou no quanto pedia; a impressão inicial é de que essas mulheres exploravam a boa-fé daqueles que recorriam a mediação, entretanto, através de uma análise mais apurada, concluímos que tal particularidade completa, de maneira coerente como um sinal de negociação, discutindo as orientações acerca do que está sendo solicitado e ao final apenas o preço é combinado.

A alcoviteira em Gil Vicente não se trata apenas das velhas ex-prostitutas que desencaminham moças,¹⁹¹ mas sim de mulheres que utilizam sua sabedoria para a subsistência. Por fim, os séculos passam, os espaços geográficos são distintos, embora tudo se modifique, a permanência de homens ou mulheres que recorrem a outrem para mediar o amor e os desejos do corpo, tal elemento permanece obstante as interferências religiosas e seculares, sejam alcoviteiras, bruxas, feiticeiras ou outras designações, tal ofício prossegue “costurado” a ordem social.

Referências

Documentação

- VICENTE, Gil. *Autos e farsas de Gil Vicente*. São Paulo: Editora Melhoramentos, 2012.
 _____. Obras Complete, vol. V, Livraria Si da Costa Editora, Lisboa, 1944.

Bibliografia

- BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da Magia: feiticeiras, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI*. Companhia das letras, 2004.

- COELHO, Nelly Novaes. As *alcoviteiras Vicentinas*. Alfa. Revista de Linguística. Vol. 4. 1963.

¹⁹¹ Como ocorre em *La Celestina* de Fernando de Rojas em Espanha.

DUTRA, Enio Moraes. *O mito de Medéia em Eurípides*. Revista Letras. Universidade Federal de Santa Maria. Rio Grande do Sul, v.1, n. 1., 1-9, 1991.

HESPAÑHA, António Manuel. *Imbecilitas: as bem-aventuranças da inferioridade nas sociedades do Antigo Regime*. São Paulo: Anablume, 2010.

_____. *Caleidoscópio do Antigo Regime*. São Paulo: Alameda, 2012.
MATEUS, Osório (Dir.). *Cadernos Vicente*: Fadas. Quimera. Lisboa. 2005.

MELLO E SOUZA, Laura. *A feitiçaria na Europa Moderna*. Editora Ática, 1987.

PALLA, Maria José. *Figuras literárias de magas e imagens de Sabat na obra de Gil Vicente*. Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas. Lisboa, Vol.2; n.8, 297-312. Universidade Nova de Lisboa. 1995.

PROSPERI, Adriano. *Tribunais da Consciência: Inquisidores, Confessores, Missionários*. Trad. de Homero Freitas de Andrade. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013.

REIS, Marcus Vinicius. *Mulheres de seus corpos e de suas crenças: relações de gênero, práticas mágico-religiosas e Inquisição no mundo português (1541-1595)*. 2018. 367 fls. Tese de Doutoramento: Universidade Federal de Minas Gerais. Programa de Pós-graduação em História. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Belo Horizonte, 18 de dezembro de 2018.

ROHDEN, Fabiola. *O corpo fazendo a diferença*. Ensaio Bibliográfico. Mana, vol.4 n.2 Rio de Janeiro. 1998.

RUIZ, Juan. *El Libro del Buen Amor*. Editor M. Alfredo Angulo, Buenos Aires, 1939.

VICENTE, Gil. *Autos e farsas de Gil Vicente*. São Paulo: Editora Melhoramentos, 2012.

Yfançonas, burguesas e rústicas: algumas reflexões sobre viuvidade e herança no texto normativo Vidal Mayor de Vidal de Canellas (séc. XIII)

Yfançonas, burguesas and rústicas: some reflections on widowhood and inheritance in the normative text Vidal Mayor of Vidal de Canellas (13th century)

Guilherme Antunes Junior¹

¹ Doutor e mestre pelo Programa de Pós-Graduação em História Comparada (PPGHC) da UFRJ. E-mail para contato: guiantunesjr@yahoo.com.br.

Recebido em 30 de março de 2021; Aceito em 17 de maio de 2021.

DOI: 10.12957/nearco.2021.58801

Resumo

O *Vidal Mayor* é compilação de leis atribuída ao bispo de Huesca, Vidal de Canellas, a pedido de Jaime I de Aragão, em 1247. Em minha análise, destaco ao *Liber Sextus*, capítulo foral cujo tema central é o instituto jurídico chamado de arras. Chamo atenção para a viuvidade, isto é, uma condição ambígua que expressa as diferenças existentes entre homens e mulheres quanto ao direito à herança e o usufruto dos bens.

Palavras-chave: viuvidade; Reino de Aragão; história do direito.

Abstract

The *Vidal Mayor* is a compilation of laws attributed to the Bishop of Huesca, Vidal de Canellas, at the request of James I of Aragon, in 1247. In my analysis, I highlight the *Liber Sextus*, the main theme of which is the legal institute called Arras. I draw attention to widowhood, that is, an ambiguous condition that expresses the differences between men and women in the right to inheritance and the enjoyment of property.

Keywords: widowhood; Kingdom of Aragon; history of law.

Introdução

A trajetória do manuscrito *Vidal Mayor* (ms. Ludwig XIV, 6) por si mesma já é uma aventura da história, dados os incidentes que envolvem a redescoberta do documento. Para resumir o intento, sabemos que o proprietário que o adquiriu foi Luis Franco y

López, advogado e prefeito em Zaragoza, no século XIX. Em 1906, o manuscrito saiu da Espanha e foi para coleção particular de Charles William Dyson Perrins, em Malvern, na Inglaterra, comprado das mãos de uma terceira pessoa, Charles Fairfax Murray. O *Vidal Mayor* tinha sido vendido a Murray pelo filho de Franco y López. A catalogação foi feita em 1920 por George Warner, mas a primeira análise da obra só foi realizada em 1949 pelo medievalista inglês Joan Evans (LACARRA DUCAY, 2012, p. 10). Somente em 1956, o hispanista sueco Gunnar Tilander transcreveu o códice aragonês por completo em uma versão crítica, além de reproduzir as 156 miniaturas – ainda que em tamanho reduzido e em branco e preto. Sabe-se que, em 1958, o *Vidal Mayor*, junto com outros manuscritos, foi para os Estados Unidos, e retornou à Europa para um casal de colecionadores de arte: o Instituto Peter e Irene Ludwig, em Aachen, Alemanha. Finalmente, um novo traslado levou o códice para os Estados Unidos mais uma vez. A Fundação J. Paul Getty, em Santa Monica, Califórnia, adquiriu o *Vidal Mayor* em 1983 e continua sendo sua fiel depositária até hoje, apesar das reivindicações espanholas para repatriação do patrimônio.

A maior parte da existência do manuscrito foi nas mãos de particulares, o que explica sua pouca difusão e interesse nos meios acadêmicos ainda hoje, se comparado com outros códices como, por exemplo, as *Cantigas de Santa Maria*, de Alfonso X. Com a política de disponibilizar as imagens do *Vidal Mayor* coloridas, e em alta resolução,¹⁹² além de programas educativos voltados para história da arte, cresce também o volume de pesquisas, principalmente entre o público especializado fora da Europa e dos Estados Unidos. Assim, cheguei até a ele depois de ler citações de outros autores. Trata-se de um texto único, sem cópias conhecidas e de origem ainda em discussão.

Jaime I de Aragão, durante as cortes de Huesca em 1247, ordenou que fossem compilados os textos de caráter foral pertencentes à tradição aragonesa. Essa tarefa foi confiada ao bispo de Huesca, Vidal de Canellas, o qual elaborou dois manuscritos: *Liber in Excelsis* ou *Compilatio Maior*, obra em latim que tinha como referência normativa o

¹⁹² O J. Paul Getty Museum disponibiliza, além das iconografias em alta resolução, bibliografia atualizada sobre a obra. Ver: <https://www.getty.edu/art/collection/objects/1431/unknown-vidal-de-canellas-and-probably-michael-lupi-de-candiu-et-al-vidal-mayor-spanish-about-1290-1310/>. Acesso em 06-jun-2020.

direito romano. Infelizmente, não se conservou o texto latino, a não ser três páginas, sendo o prólogo e algumas citações, hoje depositado na Biblioteca Nacional de Espanha (ms. 7391). O mesmo Vidal de Canellas também ficou responsável pela redação de outro texto, o chamado *Compilatio Minor*¹⁹³, uma sistematização reduzida, com estrutura próxima da *Compilatio Maior*, mas não se trata de uma derivação, isto é, uma não serviu como fonte da outra. Em suma, como observa Delgado Echeverría, o *Compilatio Minor* não é um resumo ou uma readaptação, mas uma produção que ocorreu paralelamente (1989, p.76), sendo que sua principal fonte é o direito aragonês, e não o romano. Não há nenhum manuscrito sobrevivente do ano em que se celebraram as Cortes de Huesca, em 1247, mas cópias posteriores, sendo as mais antigas do início século XIV, tanto em romance como em latim. Entretanto, a data de produção do *Vidal Mayor* continua incerta, possivelmente depois de 1252 (LACARRA DUCAY, 2002, p. 7), não obstante os especialistas do J. Paul Getty Museum apontam os anos de 1290 e 1310 como o período de elaboração do manuscrito.

Pois bem, o *Compilatio Maior*, em sua versão em língua romance, será conhecido como *Vidal Mayor*,¹⁹⁴ isto é, o *Compilatio* se manteve no território da coroa de Aragão, sendo utilizado para consulta jurídica, porém, sem aplicação estrita de suas leis. O *Vidal Mayor* é um documento da metade do século XIII, cópia do “original” latino feita sob supervisão, redação e distribuição em nove códices, que ficou a cargo do bispo de Huesca Vidal de Canellas, sendo, finalmente, aprovado pelas cortes de Huesca. Posteriormente, mas com data incerta, o notário navarro Miguel López de Çandiu traduziu o códice para o vernáculo (DELGADO ECHEVERRÍA, 1989, p. 53). O idioma do *Vidal Mayor* é formado por variantes entre o navarro e o aragonês, com interpolações latinizantes¹⁹⁵.

¹⁹³ Este manuscrito recebe outras denominações: *Fori Novi*; *Fueros de Aragón*; *Compilação de Huesca* ou *Código de Huesca*. Ver: PÉREZ MARTÍN, 1989-1990, p. 18.

¹⁹⁴ Se trata de “... un tercer manuscrito realizado con posterioridad a 1252, posiblemente en Pamplona, lo que elimina la teoría de que la difusión de la compilación de Vidal de Canellas no fue tan amplia como era de esperar” LACARRA DUCAY, 2002, p. 7).

¹⁹⁵ Há várias discussões acerca da precisão do idioma vernacular. Trata-se de uma seara que não pretendo discutir aqui por fugir do objeto que abordo. Há autores que afirmam se tratar da língua romance em navarro (GRANERO FERNÁNDEZ, 1980); em aragonês com interpolações em latim (DELGADO ECHEVERRÍA, 1989); e em navarro-aragonês (LACARRA DUCAY, 2012).

Em relação à estrutura documental, o *Vidal Mayor* está dividido em nove códices, com 277 fólios e 156 miniaturas de diferentes tamanhos. O primeiro fólio do livro I contém um prólogo em que o autor confere a Jayme I o Conquistador o atributo de ordenar a produção do *fuero*.¹⁹⁶ Em seguida, há uma ordenação dos conteúdos, como um índice, apresentando os temas que abordam cada um dos nove livros. A cada item, há uma inscrição em latim com tradução para o romance.¹⁹⁷ Cada um dos capítulos está subdividido em parágrafos, segundo a edição de Gunnar Tilander, correspondente a um tema.

Neste espaço, analiso os papéis referentes às relações de gênero no *Liber Sextus, del Dreito de las Arras*, do *Vidal Mayor*, capítulo que trata de 21 temas, grosso modo, referentes aos contratos matrimoniais entre as famílias dos pretendentes, além de outros acordos entre marido e esposa e as responsabilidades com os filhos. Faço um recorte analítico comparando três grupos que são mencionados em diferentes parágrafos: *Yfançonas*, burguesas e rústicas. Essas três categorias são diferentes segundo os critérios identitários de Vidal de Canellas. Para tanto, utilizo como fontes textual as edições de Gunnar Tilander, publicada pelo Instituto Editorial Reus, em 1957; e cotejo com a edição da *Diputación Provincial de Huesca* com o *Instituto de Estudios Altoaragoneses*, de 1989. Por fim, foi fundamental o glossário navarro-aragonês publicado em 1956 por Gunnar Tilander e reeditado em 2019 com textos introdutórios de José Ignacio López Susín y Francho Nagore Laín.

Liber Sextus, o direito às arras e o matrimônio

O contexto da convocação das cortes de Huesca, e a consequente elaboração da legislação aragonesa de 1247, foi o fim das campanhas militares valencianas contra os

¹⁹⁶ “Nos don Jaymes, por la gracia de Díus, rey d’Aragón et de Maillorgas et de Ualentia, conte de Barçalona et de Urgel et seynnor de Montpesler” (CANELLAS, 1997, p. 7).

¹⁹⁷ Assim, o primeiro livro trata: I. *De las santas iglesias sagradas e de los ministros d'eillas*; II. *De los iuditios e d'aqueillas cosas que deuen ser feitas en iuditio*; III. *De las prescripciones que quieren dizir de los tempos que faze omne, teniendo el heredamiento em possessión, assí como es aynno et día o encara XXX⁹¹ aynno e I día, segunt que es la condición de la cosa que tiene possessión*; IV. *De la pena que deuen auer aqueillos que nesciamente pleiteyan*; V. *De las cosas emprestadas*; VI. *Del dreito de las arras*; VII. *De la conitión de la ynfançonia*; VIII. *De la tregoa et de la patz*; IX. *De los acusadores* (CANELLAS, 1997, p. 205-6).

muçulmanos com a tomada do castelo de Biar, em Alicante, no ano de 1245, marcando a conquista do reino de Valencia (GARCÍA EDO, 2018, p. 103). Há que se destacar que ainda havia uma dispersão legislativa no reino de Aragão, assim como em toda Península Ibérica, cuja apreensão do direito dependia de cada municipalidade. Assim, a Europa ainda estava longe de construir uma unidade normativa generalizada, algo que só veio a se consumar com a formação das nações após o século XV. No reino de Valência, por exemplo, após a conquista de Jaime I em 1239, houve a confecção do *Costum*, uma lei municipal primária outorgada pelo monarca, sendo a *Curia* ou *Cort* o órgão direutivo e administrativo da municipalidade. Mais tarde, no ano de 1245, com a emergência de um poder mais autônomo, quatro *Jurats* eram escolhidos por ricos homens da cidade através de um privilégio real: “Cuatro prohombres electos en Jurats administrarán, gobernará y regirán el núcleo urbano y su término en nombre del monarca, a quien deberán brindar de fidelidade y homenaje com anterioridade a la toma de posesión del cargo” (NARBONA VIZCAÍNO, 1995, p. 27). Esse privilégio sofreu modificações a partir de 1278, o que afetou a instância do poder cidadão e municipal. O exemplo indica que o poder de caráter foral era complexo e dependia de acordos com diferentes grupos políticos, não por acaso, o *Compilatio Maior* foi desaprovado em função de uma legislação mais enxuta, relacionada com as características aragonesas e maior rejeição a preceitos do direito romano.

A respeito especificamente da fonte histórica, é preciso destacar algumas características. O primeiro tema do *Liber Sextus* aborda os contratos conjugais, em especial as arras, *De onratibus coniugum, es a saber: de los contractos que fazen marido et muiller*. As arras têm origem tanto no direito romano, conhecida por *Donatio propter nuptias*, quanto no germânico, chamado *morgengabe* - “doação da manhã” (FERNÁNDEZ-SANCHO, 2006, p. 83). As arras são a doação que o marido dá à mulher no âmbito dos acordos referentes à união e, é claro, são variáveis segundo o texto foral e o contexto histórico. As discussões acerca desse instituto se dão também por se tratar de heranças que seguem com a esposa ou se estendem aos filhos. A arra é um conceito histórico-jurídico amplo, por isso elas vêm acompanhadas de parágrafos que debatem a viuvez, a parentela, as condições dos herdeiros, a posição social da família, os laços de

consanguinidade, etc. Ao mesmo tempo, as arras aparecem em fontes normativas medievais como parte dos contratos de compra e venda de bens móveis e imóveis, e não apenas como referência a pactos matrimoniais. No *Vidal Mayor*, esse instituto ganha importância normativa devido ao vínculo da mulher ao bem móvel ou imóvel, pois a esposa não poderia renunciar suas arras, nem parte delas, sem o consentimento do seu pai, caso estivesse vivo, ou de um parente próximo.¹⁹⁸ No direito castelhano medieval,¹⁹⁹ especialmente entre os séculos XI ao XIII, os diferentes textos jurídicos também apontam para um tipo de doação feita à esposa, antes ou depois do casamento, podendo ser usufruído pelo pai ou parentes da noiva, ou como uma garantia caso ela se tornasse viúva.

Na economia do casamento, os bens que podem entrar em disputa para usufruto da família foram matéria de preocupação de diferentes textos jurídicos medievais. No *Vidal Mayor*, as discussões sobre a capacidade de dividir bens e direitos, assim como temas como a virgindade, a viuvidade, a resolução de disputas, as heranças, a orfandade, etc. são juízos abordados na normativa aragonês em forma de tópicos que, muitas vezes, em um texto confuso, busca tratar de maneira abrangente cada um dos pontos. De qualquer forma, ainda sobre o direito às arras, o *Vidal Mayor* dispensa atenção à mulher que herdará bens de seu marido em caso de viuvez, o que aponta para um sistema de proteção das camadas nobiliárias quanto à transmissão de propriedades fundiárias e outros objetos de valor.

A viuvidade é particularmente abordada como uma condição em que há necessidade de salvaguardar tanto as carências materiais (*menester*) da esposa quanto as responsabilidades da herança que deve ser garantida aos filhos. Há precaução para que não se empenhem os bens materiais caso a mulher tenha filhos. Essa condição explicita as diferenças e contradições nas relações de gênero, cujo núcleo das disputas é desigual e os discursos normativos sobreponem os homens – maridos, pais e filhos – às

¹⁹⁸ “Ninguna muiller non puede renunciar a sus arras en todo o em partida nin puede dar a su marido nin puede camiar con instrumento o sin instrumento, si por ventura esto non fiziere por consentimento de su padre...” (CANELLAS, 1997, p. 208).

¹⁹⁹ Gámez Montalvo recorre as *Siete Partidas*, ao *Fuero Viejo de Castilla*, ao *Fuero Juzgo* e ao *Fuero Real* para abordar as arras como doação do marido à esposa, sinalizando as diferenças segundo as normativas e as tradições jurídicas germânicas e romanas (1998, p. 136-146).

mulheres em estado de viuvidade. Assim, a mulher não poderá arrendar ou alienar suas arras, salve se por imprescindibilidade causada por pobreza.²⁰⁰

No início do título *Do dreito de las arras*, Vidal de Canellas pondera que o direito a bens depende de regras nos mecanismos sociais de transmissão de heranças, visto que destina aos *yfançones*, “La muiller que se casa con yfançon, quoantas queire eredades et quoalossequeire possessiones aja al marido, tres daqueillas possessiones ho heredades, non de las millores nin las piores mas de las comunales, li deve ser assignadas em arras...” (CANELLAS, 1997, p. 209). Essa preocupação quanto às obrigações da herança deve-se à manutenção dos bens em torno da família. Mas esse parágrafo é destinado a uma categoria muito específica da baixa nobreza do reino de Aragão, os *ifanzones* – ou *yfançones e hijos dalgo*. Trata-se de um grupo urbano, economicamente muito variado, que poderia ocupar cargos reais, ou mesmo atuar como profissionais liberais ou de cunho jurídico (FALCÓN PÉREZ, 2008, *on line*). Portanto, “La muiller que se casa con yfançon” tem sua herança mais detalhada e é maior o número de parágrafos correspondentes às arras no *Vidal Mayor*.

Há no texto foral sutilezas quanto às condições para o recebimento de heranças em caso de viuvidade (*viduage*), sendo a maior parte delas considerações relacionadas à quantidade de imóveis que o marido possuía antes e depois do casamento. Para que a mulher receba os bens, eles devem estar garantidos em forma de arras, portanto, dependerá de acordo prévio. Para se evitar conflitos, o *Vidal Mayor* estabelece que se o marido possuir mais de três propriedades, pelo menos três delas devem ser garantidas como herança (*heredades*), e assim regressivamente: “... et si el varón ha tant solament dos heredades, aqueillas dos li devén assignar [dadas] a su muiller por arras; el si tant solament ha l possessión, aqueilla li deve assignar por arras a su muiller” (CANELLAS, 1997, p. 209). Essas condições criteriosas para recebimento das propriedades fazem parte da elaboração de discursos sobre a manutenção dos vínculos familiares para a

²⁰⁰ Empero, si mester [necessidade] ovier e fuere mingoada [diminuídas], puede a 1^a possessión daqueillas arras empeynnar o las dos o todas, si tant grant menester há, empero, si ha fillo o fila que deva heredar em aqueillas arras [et] li quiere proveer a eilla de las cosas que há menester, la madre non podrá empeynar ninguma cosa daqueillas heredades o de las arras por razón que está em su viudage (CANELLAS, 1997, p. 210).

administração da circulação de bens. Tanto que a mulher não poderia utilizar as arras como penhor, nem mesmo como garantia de algum empréstimo, salvo se chegar a uma situação de penúria (*fuere mingoada*), “Empero, si mester oviere et fuere mingoada, puede I possessión daqueillas arras empeynnar o las dos o todas, si tant grant menester há...” (CANELLAS, 1997, p. 209). Não há instrução parecida para homens caso sejam eles os viúvos. Mas essa regra possui uma observação caso haja filhos que possam herdar as propriedades “... si ha fillo o filla que deva heredar en aqueillas arras [et] li quiere proveer a eilla de las cosas que ha menester, la madre non podra empeyn[a|r] ninguna cosa daqueillas heredades o de las arras por razón que está en su viduage” (CANELLAS, 1997, p. 209). Aliás, a observância quantos a existência de herdeiro é uma particularidade do *Vidal Mayor* na normatização dos aspectos relativos aos contratos de casamento.

As dívidas contraídas antes ou depois do matrimônio representam preocupação particular no foral de Aragão. Há expressamente a obrigação de pagamento das dívidas pelos herdeiros, mas dentro de regras que respeitem o patrimônio e a condição de viuvidade. Em relação às despesas mortuárias, “... deve ser catado [observado] que aqueilla part daqueillas espensas [despesas] que propriament en aqueilla mortailla [funeral] son feitas” (CANELLAS, 1997, p. 211), verificam-se se os bens deixados são suficientes para o pagamento do dispêndio com os rituais funerários, como velas, armaduras, enxoal e oferendas: “... candelas, en la pórpora, en los paynnos que son necessarios a la sepultura, en las oblaciones et las cosas semeillables a éstas...” (CANELLAS, 1997, p. 211). Essa proposição sobre o pagamento das dívidas com o sepultamento ocorre porque as despesas funerárias poderiam entrar no testamento do falecido (*destin, ordenamiento*), daí as especificações quanto às obrigações em se pagar esses débitos.

Como se trata de um grupo muito variado social e economicamente, os *yfançones* estavam sujeitos a uma administração territorial que fosse capaz, ao menos em tese, de responder a sucessivas contrações de empréstimos e dar conta de litígios recorrentes em função das dívidas que permaneciam junto com a viuvidade. Dessa forma, o texto normativo deixa explícito que, ao menos, a mulher poderia ficar com a

metade, “Si varón et aqueillas deudas son feitas ante el matrimonio, aqueillas deudas devén ser pagadas de los bienes móviles, sacando primerament a mittad de la muiller et sacadas aqueillas cosas que la muiller deve tomar ante de la partilla [divisão]” (CANELLAS, 1997, p. 211). Retiradas a fração da mulher, cuja proporção é quase sempre a metade, contabiliza-se os bens móveis e imóveis até que se chegue ao valor devido. E, caso ainda não fosse suficiente, a mulher deveria arcar com parte de suas arras “... et encara, si todas estas cosas no abastan, las arras son obligadas ad aqueillas deudas, si aqueillas arras non fueron dadas con instrumento público” (CANELLAS, 1997, p. 211). Ou seja, a garantia para que as arras não fossem comprometidas, era a declaração por meio de instrumento público, o que, novamente, dá a dimensão do controle comunitário do direito e da justiça, “... quar [a saber], si con instrumento público, ad aqueillas deudas non son obligadas aqueillas arras” (CANELLAS, 1997, p. 211). O mesmo ocorre com dívidas cujas despesas são comuns entre marido e mulher. Caso não se prove que as dívidas contraídas pelo marido não eram para uso de ambos, as arras devem ser usadas para quitação do débito.

Os bens não móveis também poderiam ser usados para garantias de empréstimos, nesse caso, embora não se exponham exemplos, referem-se à produtividade da atividade econômica da qual se dedica o *infançón*, podendo ser rural ou comercial. Para o pagamento da dívida, é necessário o produto de um ano do rendimento, correndo o risco de se perder a propriedade caso não seja o suficiente para honrar os credores “... et si los fruitos de l aynno non cuemplen [bastam], devén eillos tener aqueillas possessiones ata que del todo sean pagados” (CANELLAS, 1997, p. 212). Outro ponto é que o marido deve pagar as dívidas que a esposa contraiu antes do matrimônio com a metade dos bens herdados por ele. Caso ela contraia a dívida durante o casamento e ela não seja comerciante, “usava manifestament mercandería”, ele não tem a obrigação de saldar o débito, possivelmente como uma forma de proteger as propriedades dos homens *yfançones*, “... empero, si aqueilla muiller no usa tal officio, el marido nunqua pagará aqueilla deuda por eilla durando el matrimonio” (CANELLAS, 1997, p. 212). Mas os filhos devem pagar as dívidas, se são herdeiros, ou abrir mão de suas heranças. Já quando as arras estivessem garantidas em forma de pagamento, o

Vidal Mayor estabelece que o marido deve prover em moeda, no valor de 500 sueldos, tendo este bens móveis ou imóveis.²⁰¹

A viuvidade era uma condição perpétua para ambos e também uma forma de usufruir dos bens móveis, como propriedades rurais, por exemplo. Mas, para as mulheres, havia possibilidade de perder as arras caso houvesse indícios de traição, como descreve o Livro VI: “Otrosí, si la muiller, el su marido muerto, oviere manifestamente alguno adulterio o que faga fornicio com eilla, luego deve perder los bienas de su viudage” (CANELLAS, 1997, p. 209). O mesmo não ocorre com o homem caso exista adultério. Até mesmo o espólio usual, cotidiano, é objeto de divisão entre os herdeiros do morto, demonstrando as disputas por itens inerentes à sobrevivência material na viuvez. Há atenção para divisão de vestidos, adornos, joias, roupas de cama (*paynnos*): “... deven ser partidas entre eilla et sus fillos en tal guisa que eilla aya sus vertidos et aqueillo afeitamientos que son ditas yoyas et l leito de los mejores paynnos que sea en aqueilla casa (...) et l vaso de plata et captiva” (CANELLAS, 1997, p. 210). Os animais de carga e cavalgadura representam formas de exploração animal para sobrevivência humana, além de garantir a venda ou troca desses valiosos bichos “... et l mula guisada por cavalgar et l azembla [azémola, mula de carga] et dos bestias d’arar com sus apertos” (CANELLAS, 1997, p. 210). O índice de objetos é extenso, como um inventário, e procura-se abranger roupas pessoais, mobiliário, ferramentas etc.: “Empero todas las cosas entre la madre et los fillos deven ser partidas (...) l las calderas, l de las aixadas...” (CANELLAS, 1997, p. 210). Entende-se que esses itens garantiriam alguma dignidade à viúva e aos filhos, além do amparo quando se entendia que o marido era o provedor da família.

Ainda relação à viuvidade, o *Vidal Mayor* faz uma distinção entre os *yfançones* e outros grupos sociais, embora não pareça uma separação rígida, nem mesmo se trata, claro, de uma “divisão de classes”, porque o texto busca equiparar com os mesmos

²⁰¹ La muiller yfançona deve ser dotada en D sueldos quoando el su marido possedeixe los bienes non moviles; los quoales D sueldos li deven ser assignados en aqueillas possessiones que ha o aurá depués, moviles o non moviles, por los quoales D sueldos, luego que el matrimonio fuere feito, maguer que [mesmo que] mención non sea feita de las arras, todos los bienes del marido, los que ha et deve aver, li son obligados en caillando [de forma tácita, secreta], assí como si expressamente fuessen las arras establecidas del comienço (CANELLAS, 1997, p. 212).

direitos e obrigações essas mulheres, as *cipdadanas* e as *infançonas*. No título 272, *De eodem*, em continuidade a questões sobre herança, o texto se dedica a “muiller cipdadana o de burgo” (CANELLAS, 1997, p. 213), cuja preocupação inicial é sobre dívidas que devem ser pagas em caso de falecimento do marido, cuja abordagem sobre os deveres do pagamento dos débitos é próxima ao título anterior a respeito dos *infançons*. Quanto às arras, a mulher dita citadina ou burguesa, só poderá solicitar esse direito caso exista documento público comprovando-o, “Empero la muiller cipdadana o burgesa no aurá ren de arras ni ninguna cosa por nompne de [conceito de] arras, si expressament no es dotada con instrumento publico” (CANELLAS, 1997, p. 213). Vê-se que tornar sua condição manifesta à luz da comunidade é uma medida de controle das famílias e da circulação dos bens pela esfera pública, embora seja uma noção distante de como a conhecemos hoje, mas no nível de poder comunitário sem as prerrogativas modernas do Estado. No mesmo parágrafo, essa mulher *cipdadana* ou *burgesa* pode gozar de suas arras caso não tenha filhos, ou se os filhos morrerem logo após o parto. Mas a condição para que ela tenha acesso ao direito é ela não ter outro marido ou algum amante “... encara que, depués que viudó, se case o non toviere castidat en outra guisa” (CANELLAS, 1997, p. 213).

Outra categoria é mencionada, além das citadinas e da pequena nobreza: trata-se da mulher rústica ou vilã, *rústica o villana*. Mesmo esses grupos precisam ser dotados de algum bem para sua sobrevivência.²⁰² Curiosamente, sob o olhar apressado da leitura da fonte, pode-se apontar que se discorre acerca de mulheres ligadas fundamentalmente ao trabalho da terra. Porém, os bens de que deveriam ser dotadas essas viúvas poderiam significar algum tipo de ascensão, ou pelo menos, um estrato social intermediário. Ao listar esses bens, o texto chama atenção para a necessidade de se deixar uma casa de doze vigas, um *yugada*²⁰³ de vinha e uma arroba de trigo, e ainda

²⁰² Muiller rústica o villana deve ser dotada en sus bodas de [una] casa [de] XII vigas et de I arinçada de vinna et de un campo en el quoal aya sempnadura de I arrovo de trigo, empero, si el marido quisiere, dotar la puede em quoanta se quiere quantitat o en muitas heredades o possessiones, avidas et de las que podrá aver (CANELLAS, 1997, p. 213).

²⁰³ Segundo o Dicionário de Comércio Medieval: “Medida de peso o capacidad y medida de tierra viña, olivar o huerta, que equivale a 400 estadales, derivada de “arienzo” (de plata) y ampliamente

o marido poderia deixar outras posses se quisesse. Entretanto, como nos demais grupos, há muitos códigos – sempre complexos quanto à interpretação – que garantem ou não as arras a mulher. Há, novamente, a publicização da solicitação do direito, mas esse mesmo direito às arras é ameaçado caso não seja feita menção explícita da promessa do marido antes do matrimônio: “Empero, si, ante el matrimonio feito, de las arras non fuere feito mención, eilla non podrá depués demandar arras, ni el marido será tenido de dar li arras, si por aventura non li quisiere dar” (CANELLAS, 1997, p. 215). Trata-se, sim, de proteção dos bens maritais para que a mulher não reivindique nada que não seja por contrato.

Os historiadores nas últimas décadas se intrigaram com as esferas subalternizadas mencionadas nas fontes. Não se furtaram a questionar a dinâmica social de grupos fora das tão bem documentadas, entre elas, a aristocracia, a nobreza e o alto clero, sempre visto de cima. Robert Fossier sublinha que o casamento camponês seguia regras tais quais a de outros grupos sociais e com os cuidados relativos aos bens: “... el matrimonio campesino fue el de los sencillos: una mutua atracción, vigilada, sin duda, por los parientes a fin de evitar cualquier desastre material o moral, una *dilectio* por tanto y un consentimento (*consensus*)” (FOSSIER, 1985, p. 25). Mesmo Fossier trabalhando com documentação distinta, alguns pontos podem ser interessantes para pensarmos alguns aspectos do *Vidal Mayor*, em uma escala, claro, limitada ao devido texto jurídico aragonês. De fato, há uma vigilância quanto ao destino das arras, as quais acabam permanecendo com a viúva, caso ela não tenha filhos, garantindo, pelo menos no campo normativo, a manutenção do direito.²⁰⁴ O ponto que chama atenção na fonte é que, se a mulher perder o filho, portanto, não terá herdeiros, perderá o direito às arras. A conservação dessa prerrogativa ocorre quando há a viuvez, quando a “... muiller

documentada durante toda la Edad Media”. Disponível em: <https://www.um.es/lexico-comercio-medieval/index.php/v/lexico/20813/aranzada>. Acesso em 3-fev-2021.

²⁰⁴ Et si arras li fueren assignadas a eilla, si oviere criatura del marido la quoal veniere a luz en este mundo, sol una hora que sea biva, aqueilla muiller et toda su criatura biva et muerta luego pierde las arras, maguer que la criatura, de que nasció por algun tiempo biva, luego morió. Et si muerta nasciere, non nozdrá [prejudicará] a la madre en ren mas que si non fuese nascida. Otrosí si la muiller sin criaturas venciere al marido de vida, aurá [disporá] las arras que li fueron assignadas porá todas sus voluntades [disporá livremente]; encara [aún, además, todavía] si casare otra velz o muitas o en otra guisa non toviere castidat, non perdrá sus arras en ninguna guisa” (CANELLAS, 1997, p. 214-5).

sin criaturas venciere al marido de vida”, ou seja, o marido morra antes poderá dispor livremente das arras. E ainda, mesmo que ela se case novamente, mais de uma vez, ou ainda tiver amante, “non toviere castidat”, não perderá o direito.

O matrimônio poderia ter ido muito além de uma união contratual que previa o dote, os esponsais e as arras, chegando até mesmo a um instituto que previa certa precaução para proteção jurídica durante um possível desamparo na viuvidade, especialmente da esposa. Mesmo nessa categoria, chamada de rústica, faz-se uma espécie de inventário, novamente, destacando o que deveria ser deixado para esposa e, caso ela tivesse filhos, o direito garante a ela a metade dos bens: “La muiller aurá otrosí de las cosas móviles las quoales el marido et la muiller avian mientre bivian et de las ganancias móviles o non móviles que fizieron aurá la meytad” (CANELLAS, 1997, p. 215). Assim, a metade significa “todas las sus vestiduras éntegrament et las yoyas et 1 leito de los millores paynnos [roupa de cama] que son en casa et dos bestias de las millores de casa que sean de arar con sus instrumentos de arar et una hostilla [enxoaval] de todas las naturas [espécies] de las hostillas dobladas” (CANELLAS, 1997, p. 215). Mais uma vez, a atenção aos instrumentos de trabalho e aos bens domésticos, como a roupa de cama. Possivelmente, todos esses objetos eram imprescindíveis para a sobrevivência em sociedades pré-industriais, constituindo valorosos recursos.

Conclusão

Havia uma multiplicidade de *fueros* particularistas nos diferentes reinos da Península Ibérica no século XIII. Muitos desses textos normativos tinham caráter comercial, como o de Jaca; militar, como o de Zaragoza; ou de conselho, a exemplo dos *fueros* de Extremadura, Cataluyd, Daroca, Teruel e Albarracín (SARASA, 1995, p. 380). Não obstante, os *fueros* tinham dificuldades em se impor, sobretudo, porque não estamos falando de sociedades baseadas no estado de direito, em que as normas formam um império jurídico. As demandas locais, os costumes e os conflitos gerados por políticas reais, criaram um caldo fervilhante cujo direito é um fragmento dos complexos discursos em ebulação, ao menos durante todo o século XIII, “... permanece

em toda parte essa sobreposição e essa convivência, muitas vezes harmonizando-se, muitas vezes integrando-se, por vezes chocando-se, entre direito comum e direitos particulares..." (GROSSI, 2014, p. 273). Por vezes, os *fueros* se tornam fontes históricas que apresentam em suas entrelinhas essas disputas por direito, poder e representação.

Quando o *Vidal Mayor* aborda três grupos sociais, aparentemente distintos em si, sublinha que os conflitos existentes na sociedade iam além do acesso às arras e os outros acordos que envolviam o matrimônio. O direito aragonês estava em construção e envolvia debates entre o direito romano e o consuetudinário quando, desde 1247, o direito aragonês "... quedaba unificado y todos los fueros anteriores eran derogados, los "foristas" trataron de resistir y mantener sus viejas recopilaciones, pues deseaban ante todo conservar su independência (CARABIAS ORGAZ, 2013, p. 59). Trata-se de acomodar dialeticamente perspectivas unificadoras de Jaime I e, ao mesmo tempo, preservar direitos já consolidados culturalmente. De fato, a proteção econômica das mulheres viúvas esbarra, contraditoriamente, com os deveres dessas mesmas mulheres em relação aos deveres matrimoniais. Assim, a viuvidade é mais que uma condição de ausência do outro após a morte do cônjuge, senão uma nova circunstância jurídica, cuja dimensão simbólica é ambígua ao tentar garantir alguma dignidade social mas, ao mesmo tempo, vigiar a circulação das riquezas familiares.

No *Vidal Mayor*, em especial o *Libro VI*, existem os bens chamados de comuns, ou seja, aqueles que pertencem à propriedade do casal, conseguidos com o casamento, em uma comunidade conjugal. São tanto bens móveis quanto imóveis, além daqueles que se conseguiram por meio de atividades comerciais, provenientes de lucros com os negócios. Também, heranças ou doações, faziam parte do espólio matrimonial. Pois bem, a viuvidade, especialmente da mulher, colocava todos os bens em disputa para que se discutisse a origem e o destino daquilo que se herdava. Os filhos, por exemplo, foram preponderantes para que os testamentos e a continuidade do pertencimento dos bens fossem mantidos com a viúva. Lembrando que aqueles bens eram condicionados às dívidas e aos acordos intrafamiliares anteriores ao matrimônio. Mulheres casadas com *yfançones*, como vimos, estavam sujeitas a uma legislação mais detalhada e mesmo rigorosa quando se tratava de heranças. Isso porque essas camadas intermediárias da

nobreza poderiam sofrer maior vigilância comunitária para se evitarem descumprimentos de contratos. Ao mesmo tempo, as arras tinham valor relativo, por escrituração, conservando assim a vigilância da sociedade perante os acordos públicos.

Já os grupos ditos citadinos ou burgueses, o texto de Canellas é mais enxuto, preocupando-se com elementos relativos às dívidas e a manutenção dos bens. Já vimos que a mulher de burgo perderia as arras caso ela tenha filhos, mesmo que a criança viva por pouco tempo "... luego las pierde quoando oviere fillo o filla, la quoal, viva seyendo, veniere a luz en este mundo, et encara que por poco momento biva" (CANELLAS, 1997, p. 213). Mas o direito às arras é relativo, pois depende de haver instrumento público comprobatório, como já mencionei. A proteção aos herdeiros, inclusive, prevê a perda do direito à gestão dos bens da mulher. Neste ponto, o *Vidal Mayor* é ainda mais explícito quanto à importância do conselho municipal, outorgando aos membros do poder comunitário as decisões sobre a boa administração dos bens móveis que, "...a muiller començare de destruir las arras (...) o de aillenar maliciosament o de apiorar, podrán cobrar aqueillas arras por l'alcalde, governando a eilla en las sus cosas que ha menester" (CANELLAS, 1997, p. 213). Ou seja, se a mulher começar a desperdiçar o dote, aliená-lo maliciosamente ou penhorá-lo, poderão cobrar providências ao alcaide para que ele gerencie esses bens.

Esses aspectos relacionados à viuvidade são variáveis segundo homens e mulheres, provavelmente, pelo entendimento de que a esposa deveria prover com filhos o marido, ou seja, garantir herdeiros à linhagem. Não obstante, elas são mencionadas mais vezes como uma categoria cuja justiça assegura desvantagens jurídicas a elas em contraste com a valorização do marido, da família e da comunidade. Há parágrafos especificamente destinados à viuvidade da mulher, mas ignoram-se as situações em que o homem poderia estar na mesma condição como, por exemplo, a traição conjugal, que prevê uma punição material com a perda das arras, "De quoalsequier condición que sea la muiller, pierde las arras por siempre si fiziere adulterio viviendo el marido (CANELLAS, 1997, p. 215). Como dito, não há referências à perda de bens do marido caso exista adultério da parte dele, evidenciando que uma mulher viúva estava secundarizada à condição de procriadora e ao reconhecimento

comunitário desse estado social. Há provisões de seguridade caso a mulher passe por situações de pobreza e abandono, como mencionado, mas essa hipótese é ocasional e significa uma contradição em si quando comparada às demais situações desiguais de gênero no *Vidal Mayor*.

Antes de estabelecer diferenças de privilégios entre *yfançonas*, *burguesas* e *rústicas*, Vidal De Canellas prioriza o direito dos viúvos e dos filhos, reposicionando as mulheres horizontalmente, para além de distinções sociais ou simbólicas, tornando o gênero o elemento definidor e o limite de ações de cada um. Aqui tomo emprestado uma ideia de Silleras Fernández (2004, p. 186) que, embora trabalhando com fontes e períodos diferentes da coroa de Aragão, a viuvidade era uma condição ambígua, pois, as mulheres não desfrutavam a liberdade no luto, mesmo possuindo bens e riquezas, porque os códigos morais, a perda de poder político e as profundas diferenças de privilégios em relação ao viúvo, colocavam-nas nas incertezas de uma não-posição.

Referências Bibliográficas

Documentação

CABANES PECOUR, María de los Desamparados et alii (Org). *Vidal Mayor de Vidal de Canellas – Edición, introducción y notas al manuscrito*. Zaragoza: Libros Certeza, 1997.

TILANDER, Gunnar. *Vidal Mayor - Traducción aragonesa de la obra In excelsis Dei Thesauris de Vidal de Canellas – vocabulário*. Textos introductorios de José Ignacio López Susín y Francho Nagore Laín. Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2019.

TILANDER, Gunnar. *Vidal Mayor – Traducción aragonesa de la obra in excelsis dei thesauris de Vidal de Canellas*. 3 vols. Madrid: Instituto Editorial Reus, 1957.

UBIETO ARTETA, A. et alii (Org). *Vidal Mayor – edición, introducción y notas al manuscrito*. Huesca: Diputación Provincial de Huesca; Instituto de Estudios Altoaragoneses, 1989.

Bibliografia

CARABIAS ORGAZ, Miguel. *Versiones de la Compilatio Minor o Fueros de Aragón – siglos XIII-XV*. *e-Spania*, n.º 32, 2019. Disponível em: <http://journals.openedition.org/e-spania/30234>. Acesso em 06-jun-2020.

_____ Miguel. *La compilación de Huesca – apuntes sobre el proceso de redacción. Aragón en la Edad Media*, n.º 24, p. 55-70, 2013.

DELGADO ECHEVERRÍA, Jesús. Vidal Mayor – Un libro de fueros del siglo XIII In: UBIETO ARTETA, Agustín (Org.). *Vidal Mayor – Estudios*. Huesca: Excelentísima Diputación Provincial-Instituto de Estudios Altoaragoneses, 1989. p. 43-81.

FALCÓN PÉREZ, María Isabel. *Los Infanzones de Aragón en la Edad Media*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2008. Disponível em: <http://journals.openedition.org/mcv/3734>. Acesso em 22 de mar. de 2021.

FERNÁNDEZ-SANCHO TAHOCES, Ana Suyapa. *Las donaciones otorgadas con ocasión del matrimonio de la mujer*. Granada: Comares, 2006.

FOSSIER, Robert. *Historia del campesinado en Occidente Medieval*. Barcelona: Crítica, 1985.

GARCÍA EDO, Vicent. Los orígenes del derecho general aragonés – del fuero de jaca a los fueros de Aragón de 1247. *Aragón en la Edad Media*, n.º 29, 2018, p. 91-126.

GARCÍA HERRERO, María de Carmen. *Del nacer y el vivir – fragmentos para una historia de la vida en la Baja Edad Media*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2005.

GONZÁLEZ OLLÉ, Fernando. *Vidal Mayor, texto idiomáticamente navarro*, Revista de Filología Española, nº 84, 2004, p. 303-346.

GRANERO FERNÁNDEZ, Juan García. Vidal Mayor – versión romanceada navarra de la *Maior Compilatio* de Vidal de Canellas. *Anuario de historia del derecho español*, nº 50, 1980, p. 243-264.

GROSSI, Paolo. *A ordem jurídica medieval*. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

SARASA, Esteban. *De la reordenación interior del espacio tradicional de la expansión mediterránea – los nuevos horizontes económicos y la emergencia de la sociedad civil (1134-1276)* In: IRADIEL, Paulino et alii. *Historia Medieval de la España Cristiana*. Madrid: Cátedra, 1995. p. 307-392.

LACARRA DUCAY, María Carmen. *El manuscrito del Vidal Mayor – Estudio histórico-artístico de sus miniaturas* In: LACARRA DUCAY, María Carmen (Org.). *La miniatura y el grabado de la Baja Edad Media en los archivos españoles*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2012. p. 7-44.

LUQUIN BERGARECHE, Raquel. La donación *propter nuptias* en el régimen común y foral - sus retos en el actual contexto social. *Revista Jurídica de Navarra*, nº 50, 2010, p. 59-143.

MONTALVO GÁMEZ, Francisca María. *Régimen jurídico de la mujer en la familia castellana medieval*. Granada: Comares, 1998.

NARBONA VIZCAÍNO, Rafael. *Valencia, municipio medieval – poder político y luchas ciudadanas (1239-1418)*. Valencia: Ajuntament de Valencia, 1995.

OTERO VARELA, Alfonso. *Las arras en el derecho español medieval*. *Anuario de historia del derecho español*, n.º 25, 1955, p. 189-210.

PÉREZ MARTÍN, Antonio. *La primera codificación oficial de los fueros aragoneses – las dos compilaciones de Vidal de Canellas*. *Glossae – Revista de Historia del Derecho Europeu*, nº 2, 1989-1990, p. 9-80.

RODRIGO-ESTEVAN, María Luz. *Representaciones artísticas en torno a la vida una imagen de la sociedad medieval aragonesa* In: LACARRA DUCAY, María del Carmen. *Arte y vida cotidiana en época medieval*. Zaragoza: *Institución Fernando el Católico*, 2008. p. 267-308.

SILLERAS FERNÁNDEZ, Nuria. *Widowhood and Deception – Ambiguities of Queenship in Late Medieval Crown of Aragon*. In: CRAID, M. et alii (Orgs). *Shell games – scames, frauds and deceits (1300 – 1650)*. Toronto: University of Toronto, 2004. p. 185 – 207.

D. Dinis e o processo de pacificação com o clero: o estabelecimento das concordatas no reino português

D. Dinis and the process of pacification with the clergy: the establishments of the concordat the portuguese kingdom

Láisson Menezes Luiz¹

1 Doutorando em História pela Universidade Federal de Goiás, sob a orientação da professora Dra. Adriana Vldotte. Bolsista CAPES/FAPEG. Email: laissonmenezes@gmail.com.

Recebido em 26 de março de 2021; Aceito em 29 de junho de 2021.

DOI: 10.12957/nearco.2021.58666

Resumo

Quando o monarca português D. Dinis (1279-1325) assumiu o trono, encontrou um reino em crise devido às discordias dos monarcas anteriores com o poder eclesiástico. Os problemas com o clero foram pacificados com o estabelecimento das *Concordatas* em 1289. Portanto, depois de vários anos de conflitos, D. Dinis foi o monarca que, conseguiu atenuar as relações entre a coroa e o clero.

Palavras-chave: D. Dinis, Clero, Concordatas.

Abstract

When the portuguese monarch D. Dinis (1279-1325) take on the throne, he found a kingdom in crisis due to the discord the monarchs as ecclesiastical powers. The problems with a clergy have been resolved by the formation of the *Concordats* in 1289. Therefore, after several years of conflict, D. Dinis was or monarch to obtain attenuate the relationship between the crown and the clergy.

Key-words: D. Dinis, Clergy, Concordats.

D. Dinis foi o sexto monarca português, governou por longos 46 anos de 1279 até 1325, e uma de suas preocupações foi resolver os conflitos existentes entre a coroa e o clero, que se arrastavam desde o reinado de D. Sancho I (1185-1211) e foram agravando-se nos reinados de D. Afonso II (1211-1223), D. Sancho II (1223-1248) e D. Afonso III (1248-1279). No início de seu reinado, D. Dinis teve que enfrentar uma crise entre a igreja e a coroa, uma vez que o reino português estava sob o interdito papal, o que causou grandes transtornos à sociedade, pois as igrejas estavam fechadas e os cultos

suspensos, e desde o final do reinado do seu pais, D. Afonso III, parte dos bispos portugueses encontravam-se em Roma. Somente após um longo período, as negociações chegaram a um bom termo, resultando na promulgação das *concordatas*.

Neste sentido, buscarmos neste artigo analisar as duas *concordatas* estabelecidas, entre o monarca português D. Dinis e o clero no ano de 1289, que segundo António Domingues de Sousa Costa (1966, p. 29), ocupam um “[...] lugar de proeminência nos tratadistas do Direito Concordatário, onde se apresentam como tipo característico de concordatas [...].” Entre os assuntos abordados por esse documento, destacamos o desrespeito aos privilégios, liberdades e bens eclesiásticos, além de queixas relativas ao lançamento de um interdito ou excomunhão pelo clero, isenção do foro eclesiástico e abusos cometidos contra o patrimônio das igrejas portuguesas. Há ainda reclamações contra às Inquirições anteriormente lançadas, contra a cobrança indevida de impostos, como a terça para a manutenção de muralhas, bem como contra as limitações impostas pelo monarca aos escambos feitos entre instituições religiosas.

Sobre a definição de concordata, geralmente é o nome designado para as convenções realizadas entre as autoridades eclesiásticas e civil, sobre determinados assuntos controversos, de interesses para ambas as partes, com aceitação de certos deveres e reconhecimentos dos direitos da Igreja por parte do Estado e concessão de privilégios da parte da Igreja (COSTA, 1975, p. 143). Essa prática não foi exclusiva do reinado de D. Dinis, os monarcas anteriores também chegaram a realizar dizeros acordos com o clero, como a que foi celebrada entre D. Sancho I e D. Martinho Rodrigues, bispo do Porto, confirmada por Inocêncio III em 13 de maio de 1210. Houve também acordos semelhantes realizadas durante os reinados de D. Afonso II e D. Sancho II, onde o assunto era sempre o mesmo, violação dos privilégios e imunidades eclesiásticas, ingerência do monarca em assuntos de ordem espiritual, infração de regalias dadas ao clero (COSTA, 1966, p. 31-32). Portanto, os acordos celebrados entre os procuradores do papa e dos do rei, são designadas de *concordata* (CAETANO, 2000, p. 350).

O período que estamos estudando vai da segunda metade do século XIII até a primeira metade do século XIV e foi caracterizado pela supremacia do papa na Europa

cristã. Qualquer atitude de príncipes ou reis que fosse contra os preceitos da Igreja era duramente reprimida, com deposições de monarcas, lançamentos de interditos sobre uma região ou um reino inteiro, além de excomunhões, entre outras penas.

No caso do reino português, o clero:

[...] que além de agir sobre um povo devoto, estava sempre pronto, quando não obtivesse da parte do rei satisfação às suas pretensões, para transferir as queixas para o plano da Santa Sé que, para mais, era suserana do monarca português em virtude da vassalagem prestada por D. Afonso Henriques (CAETANO, 1992, p. 288-289).

Dessa forma, um fator intrigante no reinado de D. Dinis é justamente sua relação com o poder eclesiástico. Esse monarca, diferentemente de seus antecessores, apesar de exercer uma política de centralização do poder régio, tendo como princípio acabar com a influência do clero sobre a sociedade portuguesa, e mexendo principalmente nas propriedades eclesiásticas e em seus privilégios, não sofreu nenhuma pena eclesiástica mais dura. De fato, isso contraria o que aconteceu, por exemplo, com seu avô, D. Afonso II, que morreu excomungado, com seu tio, D. Sancho II, que foi deposto do trono pelo papa e com seu pai, D. Afonso III, que mesmo sendo colocado no trono pelo clero, como delegado do papa e ter jurado obediência à Igreja, morreu excomungado, apesar de ter se retratado com os religiosos pouco antes de sua morte. Essa é uma das inquietações que pretendemos compreender a partir da análise das concordatas estabelecidas durante o reinado de D. Dinis.

O processo de negociação das concordatas entre D. Dinis e o clero português

Em relação à situação entre a coroa e o poder eclesiástico, a negociação levou cerca de dez anos. Assim que assumiu o trono em 1279, D. Dinis empenhou-se na conciliação com o clero. Naquele ano, pontificava Nicolau III (1277-1280), vindo a falecer no ano seguinte, em 1280. Demorou seis meses até que um novo papa fosse escolhido, sendo na ocasião, Martinho IV (1281-1285). Durante esse período, D. Dinis reuniu-se na cidade da Guarda com os prelados, freires das ordens militares, barões e cavaleiros, na

qual foram lidos os artigos da bula de Gregório X, expedida ainda no reinado de D. Afonso III. Essa reunião demorou certa de três semanas. O resultado foi a elaboração de um documento enviado ao papa em que os prelados relataram a boa vontade de D. Dinis em resolver os litígios que se arrastavam desde o reinado de seu pai e, como prova, citam o envio de procuradores à Roma que, devido à morte do papa anterior, não obtiveram sucesso.

Além disso, o próprio monarca enviou uma carta²⁰⁵ escrita em 23 de abril de 1282, na cidade da Guarda, ao papa Martinho IV, na qual mostrou-se interessado em chegar a uma solução para os conflitos que há muito tempo privavam as pessoas do reino português dos sacramentos da Igreja (COSTA, 1990, p. 289).

No mesmo ano, os prelados do reino enviaram uma carta à Martinho IV pedindo que confirmasse os artigos, para que a situação do reino fosse resolvida. D. Dinis, também em 1282, enviou outra carta pedindo ao papa que outorgasse a composição que ele fizera com o arcebispo e os bispos do reino. Quando Martinho IV recebeu o documento elaborado na cidade da Guarda, em 13 de novembro de 1281, pediu que fossem feitas algumas emendas nos artigos, pois considerou as respostas de D. Dinis insuficientes. Por meio da bula *Ex parte venerabilium*, de 25 de março de 1284, nomeou o bispo de Leão, o deão de Salamanca e o arcediago de Ledesma para entregar o texto e comunicar ao monarca e aos prelados portugueses.

As emendas feitas pelo papa estão nas bulas *Isti sunt articuli*, de 1 de abril de 1284 e *Hec est forma*, de 15 de maio de 1284. Nessas bulas, o papa exigiu que o monarca colocasse suas respostas ao fim de cada artigo e que respondesse àqueles que ainda não tinham obtido o compromisso régio, acordados com os prelados, para serem aceitos pela Santa Sé. Ao que parece, D. Dinis não respondeu todas as queixas do clero, por isso o papa considerou as respostas dadas pelo monarca insuficientes.

Porém, o papa Martinho IV faleceu antes de chegarem a um acordo, deixando a questão pendente. Para ocupar o lugar do pontífice, Honório IV (1285-1287) foi eleito

²⁰⁵ Esta carta foi transcrita por: ALMEIDA, Balbina Rodrigues de. *D. Dinis. Breve estudo de sua chancelaria. Livro I, fls. 25-86v.* 1969. (Licenciatura em História). Faculdade de Letras, UC, Coimbra.

em 2 de abril de 1285. Em uma carta enviada ao novo Papa, escrita por Frei Telo, arcebispo de Braga, por D. Ayméric, bispo de Coimbra, por D. João Martins, bispo da Guarda e por D. Vicente, bispo do Porto, os prelados expuseram a situação em que se encontrava o reino e o processo de negociação feito com o papa anterior que, em razão de sua morte, havia sido interrompido.

Depois de receber as cópias das emendas, D. Dinis reuniu as Cortes em 1285 na cidade de Lisboa. Entre os presentes estavam barões, nobres, religiosos das ordens militares e conselheiros. Ao que parece, nessa Corte não estavam presentes Frei Telo, arcebispo-primaz de Braga, D. Ayméric, bispo de Coimbra, D. João Martins, bispo da Guarda, e D. Vicente, bispo do Porto, por estarem em Roma. Os artigos foram lidos com as respectivas emendas feitas pelo papa perante os que estavam presentes e que aconselharam D. Dinis a aceitar as emendas. Então, o monarca enviou seus procuradores Martinho Pires, chantre de Évora e Estevão Lourenço para tratarem da negociação com o papa Honório IV, que nomeou uma comissão composta por três cardeais para tratarem desses assuntos. Mas, antes de chegarem a um acordo, o papa morre, em 3 de abril de 1287, fazendo com que a negociação se estagnasse (COSTA, 1990, p. 299). Somente após nove meses um novo papa foi eleito, em 15 de fevereiro de 1288, o franciscano Nicolau IV (1288-1292).

Assim que o novo papa foi eleito, o monarca, juntamente com os prelados do reino, tratou de retomar a negociação. E foi justamente no pontificado de Nicolau IV que a situação chegou a um termo. Estavam em Roma durante esse período, o arcebispo de Braga e os bispos de Coimbra, Silves e Lamego. Como juízes, Nicolau IV escolheu três cardeais, dois dos quais já haviam sido escolhidos por Honório IV. Os prelados portugueses e a comissão nomeada pelo papa reuniram-se na basílica de Santa Maria Maior, em Roma.

Os procuradores régios responderam artigo por artigo, em um total de 40. Em seguida, os bispos disseram estar de acordo e satisfeitos com as respostas e promessas do monarca e, finalmente, haviam chegado a um acordo quanto aos termos da concordata. As respostas foram consideradas satisfatórias pelos juízes e, assim, o rei D. Dinis e seus futuros sucessores deveriam guardá-las e cumprí-las. Depois disso, Nicolau

IV aprovou a concordata pela bula *Occurrit nostrae consideratinis*, que posteriormente foi enviada à D. Dinis pela bula *Cum olim inter*, de 7 de março de 1289 (PIZARRO, 2008, p. 133). Alguns assuntos que ficaram em dúvida foram tratados no mesmo ano em outra concordata, contendo 11 artigos. Nessa concordata, não houve a confirmação de nenhuma bula, mas D. Dinis aceitou os artigos, como podemos observar em algumas cartas²⁰⁶ que foram enviadas pelo monarca aos bispos da Guarda, Porto, Lamego, Braga, Viseu, Coimbra e Lisboa sobre a composição dos artigos.

Portanto, o rei foi absolvido de todas as penas, o interdito foi retirado, desde que no espaço de quatro meses aceitasse a concordata, o que aconteceu nas Cortes que se reuniram em Lisboa, no dia 4 de agosto de 1289, onde o monarca firmou o compromisso de nunca mais hostilizar a Sé Apostólica, o que em partes não cumpriu. Prova disso, foi que 20 anos depois, em 1309, houve a promulgação de mais uma concordata com 22 artigos, dessa vez pleiteada apenas por D. João Martins de Soalhães (1294-1312), bispo de Lisboa, e pelo seu cabido, na qual D. Dinis era cobrado do que ele havia prometido em 1289.

A concordata de 40 artigos

Passemos, então, à análise dos artigos das concordatas, discutiremos alguns assuntos que evidenciam as relações entre o poder monárquico e o poder eclesiástico em Portugal durante o reinado de D. Dinis. Para facilitar a análise dos artigos da primeira concordata, foi feita uma divisão por assuntos. Assim, os 40 artigos podem ser separados em cinco partes. Na primeira parte, do artigo I ao XII, os assuntos são referentes aos privilégios do foro eclesiástico (exercício da jurisdição), da possibilidade de excomunhão e de interdição de determinados lugares e Igrejas, e da autonomia dos clérigos na administração dos edifícios religiosos (MATOS, 2013, p. 399).

No artigo I, a queixa é com relação ao direito de padroado, um dos temas em que mais estão confundidas as jurisdições temporais e espirituais. Segundo Cassiano Malacarne (2008, p. 408), isso ocorria pois era “[...] grande demais a interferência dos

²⁰⁶ Ver as cartas em: CHANCELARIA de D. Dinis. Livro II. Organização: Rosa Marreiros. Coimbra: Palimage, 2012, p. 195-203.

indivíduos laicos na organização financeira e administrativa dos templos". Esse fato se dava, pois, quem detinha tal direito, tinha o poder de nomear alguém para ocupar cargos eclesiásticos, como aponta António Manuel Hespanha (1982, p. 145-146),

O padroado era, originalmente, o conjunto de direitos que competiam ao fundador ou dotador laico de uma igreja ou mosteiro, dos quais se destacava o de participar nas rendas da instituição e o de nomear ("apresentar") o seu diretor espiritual (cura, abade, bispo). Nos tempos da reconquista coube, nomeadamente, aos reis a nomeação dos bispos, faculdade que lhes é posteriormente retirada.²⁰⁷

A questão da nomeação era algo que causava deveras preocupação por parte do clero, como consta no artigo III, pois "se os Bispos, ou os outros citam ou querem citar Abbades abadessas Piores ou outras pessoas, das eygreias per letras do papa, o dauandicto. Rey nom o leyxa fazer" (Livro das Leis e Posturas, 1971, p. 343) 208. A resposta dos procuradores Martim Pires e João Martins de Soalhães é a mesma para ambos os artigos, isto é, o rei D. Dinis não fez isso até aqui e promete não fazer tal coisa daqui em diante, o que podemos supor que seja uma queixa relativa à D. Afonso III.

Outro assunto recorrente é sobre a possibilidade de excomunhão e de interdição de determinados lugares e Igrejas e sobre a questão da execução da jurisdição eclesiástica, presente nos artigos II, IV, V, VI e VII. Como consta no artigo II,

se os bispos, ou os Piores das eygreias scomungam seus freigueses porque Ihs nom dam sas dizimas, ou os outros dereitos que Ihs deuem ou põem. entrediçom. en seus logares assy como a Justiça manda. Elrey e os seus per caiom desto que assy scomungam faze os deytar da terra e filha lies os beens (LLP, 1971, p. 342-343).

O que observamos aqui é que o monarca não admitia que a Igreja ficasse legislando sem a sua permissão e, por esse fato, reprimia as suas ações, como podemos verificar no artigo V, quando o

207 Essa citação encontra-se na nota 239, da referida obra do autor.

208 Utilizaremos a seguinte sigla, *LLP – Livro das Leis e Posturas*.

[...] arcebisco ou bispo ou os seus vigairos põem antredicom. em alg u logar ou em alg a eygreia. ou os homens desse Rey scomungam assy como a Justiça demanda. elRey e os seus constraintem os Bispos ou os seus vigários per ameaças ou per spantos e filhan lies seus bens pera revogarem as sentenças que derom [...]” (LLP, 1971, p. 343).

Os procuradores do monarca para essas acusações, além de dizer que o rei não fez e não fará tais coisas, prometem que quem dessa terra fizer o contrário, além de ter que reparar os danos feitos aos religiosos, também será punido.

Os artigos VIII, IX, X, XI e XII dizem respeito à autonomia dos clérigos na administração dos edifícios religiosos. No artigo VIII, os eclesiásticos reclamavam que o rei não deixava os bispos traçarem os limites de suas Igrejas e bispados. Aqui notamos a preocupação do poder eclesiástico em garantir seus domínios. Porém, o interessante é a resposta dos procuradores sobre esse assunto, na qual mostram como deve ser feito o procedimento para a limitação das propriedades eclesiásticas. Segundo os procuradores, a limitação deveria ser feita na presença do proprietário da terra, e também deveria ser publicada na Igreja em que se pretendia limitar durante três domingos consecutivos, diante do povo que estivesse presente na missa. Contudo, caso a limitação da propriedade tivesse sido feita de outra maneira, esta não teria validade. Além disso, os padroeiros que fossem ricos-homens, cavaleiros ou filhos de cavaleiros que não pudessem comparecer pessoalmente poderiam enviar seus procuradores.

No artigo X, segundo os eclesiásticos, o rei “[...] toma os spitñaes e as albergarias que forom ffectas pera os pobres e som so a Jurisdiçom dos Bispos de derecho e ffilha as com ssas possisões e com ssas pertenças [...]” (LLP, 1971, p. 345). Mas, o artigo não menciona quais os hospitais e albergarias que são tomados pelo rei. Como resposta, os procuradores dizem que se guarde sobre isso o Direito Comum e os bons costumes.²⁰⁹

209 Assim, a relação entre esses ordenamentos, segundo Rafael Sánchez Domingo (2002, p. 99) “[...] se manifesta más bien como una concordantia, de manera equivalente a como en la concepción imperial de la misma época había encontrado definición la relación entre la jurisdicción universal del Imperio y la jurisdicción particular de los reinos y los comunes, los municipios, antíteses entre uno y los otros que se había resuelto em uma necesaria y oportuna colaboración de todos en interés de la humanidad”.

Logo, na concordata de 1289, respectivamente nos artigos X e XXIX, quando o monarca ou o clero mencionam o direito comum, não estão se referindo a um direito particular, local ou nacional, mas sim, a um direito que abrangia toda a cristandade, uma vez que este diz respeito tanto ao direito civil quanto ao canônico. Também podemos observar nas Ordenações Afonsinas (1998, p. 12) que “[...] a Corte d’El Rey he chamado em Direito terra cõmua a todos naturaes deste Reyno, affi como a corte de Roma a todos os Chrisftaõs do Mundo”.

Já os artigos IX, XI e XII, questionam as exigências do rei acerca da reforma dos muros das cidades, pois, além de confiscar parte da renda das Igrejas e bispados, o rei exigia que estes contribuíssem com materiais para construção e reforma desses muros, e também que liberassem os camponeses que trabalhavam em suas propriedades para trabalhar em tais obras, causando prejuízos aos eclesiásticos (LLP, 1971, p. 345-346). Mesmo o rei afirmando que as acusações não eram verdadeiras e que ele não procedia dessa forma, essas reclamações representavam a preocupação da Igreja em não acumular mais prejuízos, causados desde a época de D. Afonso III.

No entanto, a situação não foi resolvida, como podemos verificar em uma carta expedida pelo monarca em 22 de fevereiro de 1293, na qual D. Dinis ordena que o Concelho de Coimbra entregue aos homens de Santa Cruz de Coimbra

“[...] todalas cousas que lhes téedes filhadas per rrazom das Pontes e das calçadas e dos Muros de que dizedes que os omes do dicto Moesteyro deuem a pagar conuosco. e leixade os star pâz. E se uos alguu direito entedes a auer contra o Priol e Conuente do dicto Mosteyro. demandade os perante a mjm. E eu ouyr ey com eles. e darey a cada huu seu direito” (GOMES, 1988, p. 92).

A segunda parte estabelecida aqui é constituída pelo artigo XIII, que diz respeito ao direito de asilo aos mouros, judeus e cristãos que se refugiassem nas Igrejas para escaparem da justiça régia. Os procuradores respondem que não serão retirados das Igrejas aqueles que se refugiarem nela, nem prenderão ou tomarão o que comer, exceto naqueles casos em que forem de direito (LLP, 1971, p. 346).

A questão do direito de asilo era antiga, desde as constituições dos imperadores romanos cristãos. No caso de Portugal, o direito de asilo era garantido desde os primeiros tempos da monarquia. Como no foral de Seia de 1136, ficando estabelecido que aquele que se refugiasse na Igreja não poderia ser perseguido, mas apenas vigiado de fora. Posteriormente, isso foi alterado, conforme aponta Fortunato de Almeida (1967, p. 164). Nos foros da Guarda, o ladrão ou traidor não gozava de imunidades dentro da Igreja, mas outro que nela se refugiasse não poderia ser tirado de dentro dela, pois quem o fizesse teria que pagar trezentos soldos e restituir o preso à Igreja. O refugiado poderia ser vigiado de fora até o terceiro dia, mas depois, seria posto em liberdade, exceto no caso em que fosse fiador ou devedor.

No caso de D. Dinis, há uma lei de 1286 promulgada antes das concordatas, na qual o monarca manda,

[...] a todolos Alcaydes, Meirinhos, Comendadores, Juizes, Alvazys, Alcades, Justiças, e Concelhos do meu Reyno, sahude. Mando-vos, que nam prendades nenhum Clerigo por couza que faça, salvo se acaecer que faça cousa, por que meresca morte, ou penh em seus corpos, filhadeos, e dados logo a seu Bispo, ou a seus Vigarios, e lhes faram em eles ssa justiça. Item vos mando, que sse sse alguém colher alguma Egreja, por cousa que faça, ou por cyta que ay, que nom tiredes ende, neno filhedes hy, salvo outros se ffezer cousa, per que meresca morte, ou justiça em seu corpo. Unde al nom façades, se nom a vos me tornaria eu poren. Dada em Santarem, XIX dias de Dezembro, Elrey o mandou: Aires Martins a fez, Era M. CCC. XX. IIII [...] (RIBEIRO, 1813, p. 165-166).

Na referida lei, o monarca afirma que aqueles que procurem a Igreja como refúgio não devem ser tirados de dentro dela, a não ser naqueles casos em que tenham praticado crime passível de morte ou outra pena corporal. Ainda sobre o direito de asilo nas Igrejas, encontramos no *Livro das Leis e Posturas* (1971, p. 483) uma declaração que expõe casos em que valia o direito de asilo segundo o direito romano e o canônico. Embora não seja uma lei, intuímos que essa declaração foi utilizada para esclarecer assuntos acerca do direito de asilo até meados do século XIV. Segunda tal declaração, não teriam o direito de asilo os “[...] judeus ou mouros que deuem djujda a christãaos”, ou aquele “Judeo ou mouro que faz qualquer crime”.

Na terceira parte, que vai do artigo XIV ao XIX, procura-se harmonizar a jurisdição régia e a eclesiástica por meio da afirmação do exercício do poder judicial e de mecanismos de reação aos abusos dos oficiais régios. As acusações desses artigos assemelham-se, prevalecendo aqueles sobre os abusos cometidos pelos oficiais do rei contra os eclesiásticos, como podemos observar nos artigos XIV, XV, XVI, XVII e XIX. Em tais artigos, os eclesiásticos acusavam os funcionários do rei de agirem de forma indevida e que os ovençais, alcaides, meirinhos e ricos-homens, com a ajuda de judeus e mouros, prendiam os clérigos e não os entregavam ao seu bispo, ameaçando de morte o arcebispo e os bispos e, em certos casos, matando aqueles que os seguiam. Eles ainda desonravam com palavras e ações os religiosos, clérigos e confessos, “[...] e aas vezes fazem algus deles desnuar dantes y de todo o que trazem vestido com grande doesto deles, e de toda a ordem dos Creligos” (LLP, 1971, p. 347).

Os eclesiásticos também acusaram os homens do rei, afirmando que eles tomavam as doações recebidas pelas Igrejas e ameaçavam os religiosos. Como resposta a essas queixas, os procuradores do monarca, além de dizer que este não praticou tais atos e que aqueles que os cometessem novamente seriam punidos de acordo com a justiça, também disseram que essas coisas não foram feitas no seu tempo, ou seja, foram praticadas no reinado de D. Afonso III e que ainda não tinham sido resolvidas.

A questão das violências praticadas contra os clérigos por parte de funcionários régios foi uma das reclamações mais presentes nas concordatas. Tal fato deu-se em decorrência do exagero desses funcionários ao exercerem suas funções, sobretudo, no reinado de D. Afonso III. No caso de D. Dinis, podemos perceber isso nas leis promulgadas pelo monarca, tendo seus funcionários que aplicá-las sob pena de multas e prisões. E para aqueles funcionários que não aplicassem a justiça em seus julgados, D. Dinis promulgou uma lei que dizia: “[...] aquel per que Justiça mjngar eu lhj darey aquela mesma pea que deuiam auer aqueles que Justiça merecem nos uossos corpos, em que a uos façades” (LLP, 1971, p. 168). De fato, caso um funcionário régio não cumprisse a função que lhe foi confiada, como a aplicação de uma pena a um criminoso, era ele que sofreria a pena. Talvez por esse fato observamos na documentação tantos casos de abuso de poder praticados por tais funcionários. A situação agravou-se quando o

monarca teve que intervir, instituindo um corpo de corregedores para controlar seus funcionários (MALACARNE, 2008, p. 188-189).

No artigo XVIII, os eclesiásticos reclamavam das Inquirições que, segundo eles, eram feitas de forma incorreta, pois tiravam-lhes vários direitos e privilégios (LLP, 1971, p. 348). As acusações de desmandos do monarca continuavam com a intenção de garantir o poder da Igreja e seus privilégios. O rei negava tais acusações e comprometia-se a não permitir que a situação persistisse.

As primeiras Inquirições de que se tem informação no reino português foram efetuadas no século XIII, durante o reinado de D. Afonso II, voltando a ocorrer nos reinados de D. Afonso III e D. Dinis, e prologando-se pelos reinados seguintes. Essas medidas provocaram a irritação do clero português, pois eram investigações ordenadas pelo poder central e sua aplicação procurava reprimir abusos cometidos pelos senhores laicos e eclesiásticos, e até por vilões. “Tudo leva a crer que essas correções acabavam sendo entendidas pelo clero como confisco de propriedades eclesiásticas e, assim, consideradas como infração ao direito canônico” (MALACARNE, 2008, p. 101).

As Inquirições realizadas pelo monarca D. Dinis ocorreram entre os anos de 1284, em parte da Beira e entre Douro e Minho, e de 1288, no Minho, Trás-os-Montes e Beira. Como os abusos não cessaram, o monarca ordenou novas Inquirições em 1301 em quase todo o Minho e parte da Beira, dois anos depois, em 1303, ordenou no Minho e Trás-os-Montes e, por fim, em 1307, novamente em Trás-os-Montes e na Beira. De fato, o rei não abriu mão das Inquirições, uma vez que as queixas continuaram a ser recorrentes nas próximas concordatas. Provavelmente isso ocorreu porque as medidas tomadas por D. Dinis não tiveram o efeito esperado, ou seja, continuava havendo aquisições das terras de forma indevida, o que levou o monarca a decretar novas Inquirições (MAURÍCIO, 1997, p. 20-21).

A quarta parte, que compreende os artigos XX ao XXVIII, trata dos procedimentos de efetivação do direito de padroado, sendo evidente a vontade do rei em manter a interferência de leigos na organização financeira e administrativa dos templos e, sobretudo, em perpetuar o controle da nomeação de sacerdotes.

Nos artigos XX, XXII e XXVIII volta a questão do padroado, em que os eclesiásticos acusavam o rei de colocar como padroeiro nas Igrejas vagas pessoas de sua casa e, quando os eclesiásticos não aceitavam, os oficiais do rei ameaçavam os clérigos que não atendiam a vontade do monarca. Inicialmente, um padroeiro tinha apenas o direito de apresentação de clérigos e fiscalização da situação econômica da Igreja. Mas com o passar do tempo, passou-se a aceitar que a família do padroeiro usufruísse de parte das rendas eclesiásticas. Em meados do século XIII e, principalmente, no século XIV, apenas os pontífices passaram a aprovar os bispos eleitos depois dos padroeiros, e não mais o monarca. No entanto, o rei não deixou de interferir na nomeação de eclesiásticos, como podemos observar no artigo XXVIII da concordata, no qual os clérigos queixam-se,²¹⁰ no qual notamos que o monarca envia cartas aos cabidos das Igrejas para que fossem escolhidos religiosos de seu agrado. Como resposta, os procuradores reconheceram o erro do monarca em ameaçar os cabidos, quando o certo seria solicitar aos cabidos sem ameaçá-los.

Já nos artigos XXIV, XXV e XXVI, a reclamação dos clérigos foi em relação à interferência de laicos na organização financeira e administrativa dos templos eclesiásticos, como podemos verificar no artigo XXVI.²¹¹

Por fim, a quinta parte, do artigo XXIX ao XL, em que a discussão gira em torno de testamentos, de bens patrimoniais do clero e a isenção de serviços públicos destes e de seus dependentes. No artigo XXIX, a reclamação do poder eclesiástico era sobre a questão da herança deixada por clérigos mortos. Além de acusarem o rei de reter esses herdamentos, diziam que, se as pessoas possuíssem algum bem, era graças à Igreja, dessa

210 [...] se alg as eigrejas cathedraaes vagam esse Rey entendendo ganhar per ssy moor outoridade em elas anuya ssas cartas aos Cabidos da eigrejas geralmente ao cabido e specialmente a ca hu Coonigo rogando os por seus clergos da ssa Casa / ou por outros meos dignos porque espera que em nos das eygreias e nos ordinamentos dos preytos segam ssa uootade dele E essas eygreias nom deffenderam contra ele os seus dereitos nem en ssas liuridores Estas letras enuya ele de Rogo per ameaças e per grandes spantos eu Ihys pom que nom ellegam por bispo senom aquel que lhes el nomear en ssas cartas ou faz nomear en ssas messageens. E questo mesmo ffaz em nas outras eygreias meores a que deuem de prouer do prelado ou de Reytor per enliçom. (LLP, 1971, p. 352).

211 se alg a Jgreia fez cambio conuinhaul dalg as possissões com outra eygreia per outoridade de seu bispo faz cambio com outros elRey por embargar, solamente a prol das eygreias apom embargo muyto e meudo por sse nom fazer (LLP, 1971, p. 352).

forma, era direito da Igreja herdar esses bens. O rei comprometeu-se em respeitar o Direito Comum (LLP, 1971, p. 353).

Do artigo XXX ao XXXV, são discutidas as questões relativas às propriedades eclesiásticas. Os clérigos acusavam o monarca de cobiça aos bens da Igreja e de tomar para si as rendas das Igrejas de Braga, Coimbra, Viseu e Lamego. Destacamos o artigo XXXIII, em que a queixa era sobre o filho de D. Dinis, o futuro D. Afonso IV, que ao tornar-se senhor e herdeiro dos castelos de Marvão, Portalegre e do bispado da Guarda, estava causando prejuízos a este bispado com o consentimento do rei (LLP, 1971, p. 353-356).

Nos artigos XXXVI e XXXVII, o rei foi acusado de impedir a Igreja de cobrar a dízima de mouros e judeus. Os procuradores de D. Dinis disseram que ele não cometera tais acusações e não embargara o pagamento de dízimas. E, caso houvesse alguma escritura feita durante o reinado de seu pai que diga o contrário, ele iria revogá-la.

Nos três artigos restantes, XXXVIII, XXXIX e XL, a discussão foi sobre a liberdade da Igreja. Destacamos o artigo XXXVIII, em que os eclesiásticos acusaram o monarca de

[...] quebrantamento da liuridõe da eygreia a qual certamente quebrantar quebrantar a gram fortaleza em na qual sta a ffe catholica e em na qual alteza do Rey esta endereçada. Demays astente do filhamento das couosas, sanctas a cuio deffendimento o apertador e dador de todolos Rex nos cingente despada temporal pera ffazer dereyto de ssy astente dos tortos e das perseguições / das pessoas das quaaes o encomendamento de deus deu pera honrra do seu nome. stabelecendo as pelo poboo seu e nom somente astranhastes mays constrenge os teus soietos que se astanham destas couosas. (LLP, 1971, p. 356-357).

De fato, aqui o rei foi lembrado de que seu poder foi concedido por Deus e que era de sua competência cuidar de todas as pessoas que faziam parte de seu reino, e não as maltratar. Dessa forma, o rei e todos os seus súditos deveriam honrar o nome de Deus que estava acima de todos. Como resposta, os procuradores régios disseram que o monarca não agiu contra a liberdade e nem contra os direitos da Igreja.

A concordata de 11 artigos

Ainda em 1289, outra concordata foi aprovada entre o monarca D. Dinis e os eclesiásticos portugueses, que foram feitos separadamente, pois

[...] eram caros e sobre estes nom foy posta pena e ouuerom os bipos que presentes forom / pera fazerem aueença na Corte poder do papa, pera poderem compoer sobre todolos artigos en nome seu e de todolos outros prelados que presentes nom eram (LLP, 1971, p. 363).

Tais artigos foram feitos separadamente, pois não tiveram uma resposta do monarca, donde podemos deduzir que ele não concordava com as queixas registradas pelo clero, por esse motivo, esses artigos não foram incluídos juntamente com os outros quarenta artigos. Além de não concordar com alguns artigos, o monarca também reclamou das duras sentenças que o ameaçavam caso não cumprisse o que ficara estabelecido. Esses artigos revelam muito mais as intransigências de D. Dinis que na primeira concordata de 40 artigos. Dessa forma, observamos que Nicolau IV, em certos aspectos, teve que ceder aos desmandos do monarca, “não foi uma imposição de D. Dinis – como fez Felipe IV da França – mas também não foi algo que não tenha sido feito sem a pressão política sobre Roma – através do maltrato de seus ministros – causando prejuízo à igreja” (MALACARNE, 2008, p. 109).

Em seu artigo I, foi discutida a questão referente às dízimas que o rei não queria pagar, fazendo a comunidade voltar-se contra as Igrejas e seus bispos. Sobre essa acusação respondeu Martim Pires e Johan Martins, que eram os representantes do rei, defendendo-o e dizendo que o rei deu e dará suas dízimas de pão, vinho e linho e de outras coisas e, adiante, dizem que a comunidade fizesse o mesmo, caso não fizesse, que os bispos usassem de sua justiça (LLP, 1971, p. 364).

O artigo II dizia respeito às possessões que eram compradas pela Igreja e pelos bispos atuais, bem como por seus antecessores, quando já era estabelecido que nenhuma casa religiosa comprasse propriedades sem o consentimento do rei, pois isso estava causando danos ao reino (LLP, 1971, p. 364-365). D. Dinis retoma uma lei de seu avô, D. Afonso II, nas Cortes de Coimbra de 1211, estabelecendo que mosteiros e demais ordens do reino não poderiam comprar tantas propriedades territoriais, a fim de que

não viessem causar danos ao rei e ao reino, dando origem a demandas. Isso acabaria em dano para a Igreja e em prejuízo para o reino, por isso limitou a aquisição de possessões territoriais por parte das ordens religiosas, mas permitiu aos clérigos, individualmente, aquisição e gestão de possessões.

O artigo III tratava de reclamações dos prelados sobre os procedimentos das inquirições que estavam causando grandes transtornos aos abades, priores, reitores das Igrejas e outras pessoas religiosas. Como resposta, os procuradores disseram que, de acordo com o rei, as inquirições continuariam, segundo a forma do direito, chamadas as partes para serem ouvidas e que se corrijam as coisas que forem achadas para corrigir (LLP, 1971, p. 365). Novamente, o clero reclama das inquirições²¹² realizadas pelo monarca, a saber, as terras eclesiásticas que o rei incorporava para si, dizendo que não pertenciam à Igreja. As inquirições realizadas por D. Dinis tinham como objetivo controlar os abusos senhoriais e da nobreza, mas principalmente do clero, que possuía grande quantidade de terras.

No artigo IV, o clero denunciava que eram tomados dos religiosos, pão, vinho, servos, mouros, cavalos, entre outras coisas preciosas, e que o rei, ricos-homens, alcaides, conselheiros e familiares do rei também tomavam os bens dos eclesiásticos, como vacas, porcos, carneiros, galinhas e várias outras coisas de comer e, quando geralmente recebiam de volta, era em quantidade inferior. Os procuradores falaram que o rei prometeu entregar os bens saqueados por seus homens aos clérigos (LLP, 1971, p. 366). Sobre esse assunto, D. Dinis já havia promulgado uma lei em 21 de maio de 1283, na qual o monarca mandava cavaleiros e escudeiros, entre outros homens, que filhavam pão do Celerio de Cigães, pertencente ao Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, deixar de fazer tais saques (GOMES, 1988, p. 79.)

O artigo V aborda a questão dos tesouros achados pelas mulheres religiosas e abadessas, uma vez que o rei mandava prendê-las, não respeitando sua religião nem sua dignidade, constrangendo-as contra o direito, mesmo que o tesouro achado estivesse

212 D. Dinis promoveu diversas inquirições no reino português que ocorreram nos anos de 1284, 1288, 1301, 1303-1304 e 1307-1311, fato que demonstra sua determinação em controlar os abusos cometidos pelo clero e pela nobreza.

em sua propriedade. Em resposta a essa queixa, os procuradores régios disseram que, segundo o costume, todo tesouro encontrado no reino pertenceria à coroa. Todavia, para evitar possíveis conflitos, ficou estabelecido que, se alguém achasse tesouro em sua terra, ficasse com duas partes e a coroa com a terceira. Mas, se porventura, aquele que achar o tesouro não cumprir com as exigências estabelecidas, perderá tudo o que encontrou (LLP, 1971, p. 366-367).

No artigo VI, a reclamação era contra o pagamento de portagem, pois os eclesiásticos eram impelidos a pagá-lo à coroa caso deixassem o reino para estudos ou quando estivessem em Roma, ou em outros lugares, e levassem consigo seus haveres para sua manutenção ou para aquisição ou pagamento de dívidas. Segundo o clero, tal cobrança ia de encontro à liberdade da Igreja. A isso, os procuradores do rei responderam que o

[...] ouro ou prata ou moeda qualquer, que nom seiam portugesses que os tirem os prelados e os clérigos do reyno. ssem todo embargo de portagem. E prometem que esse Rey. leyxara assy fazer des aquj adeante e que assy o aguardara. E os prelados consentem em esto por amor de paz. e de concordia (LLP, 1971, p. 367-368).

O artigo VII era referente às posses doadas por cavaleiros, mulheres fidalgas, dentre outros, para os mosteiros ou alguma Igreja em seu testamento mesmo estando vivos, pois, ainda que essas posses pertencessem à Igreja, o rei tomava-as para si. Os procuradores régios responderam que se guarde o costume do reino.

Dois anos depois, em 1291, o monarca português elaborou leis para acabar com tal situação, as quais ficaram conhecidas como “Leis de Desamortização” ou “Leis Contra a Amortização”. Essas leis foram promulgadas devido às várias reclamações da nobreza com relação ao clero, pois seus parentes falecidos deixavam todos seus bens para as ordens eclesiásticas a que pertenciam, com o intuito de salvar suas almas. Faziam doações para remir seus pecados, tornando-se mais frequentes quando viam a morte aproximar-se. Dentre os principais bens doados, estavam as terras, fonte de riqueza e

poder, e com essa concentração de terras nas mãos da Igreja, observava-se o exercício de uma política senhorial por parte das instituições eclesiásticas.

Em razão desse fato, o patrimônio das famílias estava diminuindo, o que também prejudicava o rei no que tange à defesa do reino, pois quem prestava o serviço militar eram as pessoas pertencentes à média e pequena nobreza, as quais estavam empobrecendo. No que se refere às leis, ficou decidido que os herdeiros poderiam vender um terço de seus herdamentos, porém não poderiam ser vendidos para pessoas pertencentes ao clero, como frades e freis das ordens mendicantes e “*donasdordem*”, isto é, religiosas, e o restante ficaria com seus herdeiros. Assim, em 21 de março de 1291, D. Dinis ordenava para os encarregados de fazer cumprir a justiça no reino.

O artigo VIII referia-se aos cavaleiros e ricos-homens que, contra a vontade dos eclesiásticos, pousavam e folgavam nas casas de bispos, cônegos, nas Igrejas e catedrais, onerando os clérigos. A esse respeito, os procuradores régios responderam que o rei defendeu e defenderá que os ricos-homens e os outros de sua casa não pousem nas casas de bispos, cônegos ou de outros clérigos. E, se porventura, nas casas dos ditos bispos, cônegos e clérigos alguns, contra a vontade deles pousarem, ele os fará deitar fora, e se algum estatuto sobre isso for feito pelos clérigos ele o guardará.

Entretanto, parece que essa condição não foi respeitada, pois continuou ocorrendo casos de abusos por parte de cavaleiros e ricos-homens. Tal fato pode ser verificado em uma carta de 12 de junho de 1306, na qual D. Dinis pede ao seu meirinho de Aquém Douro, Estevão Rodrigues, que impeça os cavaleiros Martim Redondo e Martim Fernandes de Cambra de pousarem nas aldeias de Santa Marinha e de Paças da Beira, pertencentes ao Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, bem como Vasco Lourenço nos casais de Celorico de Beira e Vasco Peres Cerveira em Segiães (GOMES, 1988, p. 106). Em 1317, D. Dinis expediu outra carta, dessa vez enviada à Gomes Martins, meirinho-mor entre Doutro e Minho, em razão de ricos-homens, infanções e cavaleiros estarem cometendo abusos contra o Mosteiro de São Simão da Junqueira. Segundo o documento,

[...] pousava nos logares do dicto Monsteiro e lhj filham o que hj acham como nom deuem eles e os seus homees e que lhi param as bestas ao Alcaçer nos sseus herdamentos e casaes do dicto Monsteiro e lhis estragam quanto hj teem e esto nom he bem se assi e. (GOMES, 1988, p. 124).

No artigo IX foram discutidos os julgamentos de eclesiásticos pelos juízes da coroa e não por clérigos e, caso apelassem para o papa, eram considerados rebeldes pelo rei, tendo seus bens confiscados. Os procuradores responderam que os clérigos fossem julgados em tribunais eclesiásticos, em assuntos pertinentes à Igreja, porém, no que tange às suas possessões, deveriam responder aos juízes seculares (LLP, 1971, p. 369).

O penúltimo artigo trazia novamente a questão referente às novas portagens impostas pelo rei aos clérigos e leigos, de maneira que deveriam cobrar de vassalos e lavradores a décima parte daqui que eles tirassem do reino. Em resposta, os procuradores do rei disseram que, segundo o costume, os reis poderiam por direito estabelecer portagem em seus reinos e nos lugares que achassem pertinentes. Todavia, o rei demanda dízima somente daquelas coisas que passam pelo mar, dessa forma, o rei não estava causando nenhum dano à clerecía, pois tais portagens eram postas com razão, conforme o direito e o costume, portanto os prelados deveriam receber isso por amor e paz. Assim, prevalecia os impostos reais (LLP, 1971, p. 369-370).

No último artigo, os eclesiásticos diziam que o rei, ao impor leis e costumes novos, prejudicava os lavradores das terras de clérigos, das Igrejas e dos leigos. Porém, nesse artigo surge uma dúvida: se a reclamação era com relação à julgada, imposto que era cobrado sobre o direito do julgo de bois. Em resposta, os procuradores régios disseram que a esse artigo o rei guardará seu foro e que o são de carta (LLP, 1971, p. 370).

Considerações finais

A partir da análise das concordatas, compreendemos as principais divergências envolvendo a coroa, o clero e a nobreza, as quais ocorriam no reino português desde o reinado de D. Afonso II. No entanto, além dos assuntos tratados no documento, vários

outros aspectos chamaram nossa atenção, principalmente na *concordata de 40 artigos* de 1289, na qual os artigos não se referem apenas aos agravos cometidos durante o reinado de D. Dinis, mas também de monarcas anteriores. Além disso, outro dado interessante foi o processo de construção desse documento, o qual não foi exclusividade do reinado dionisino. Em nosso entender, o documento passou por um longo processo de construção, pois o clero começou a elaborá-lo em 1275, durante o reinado de D. Afonso III, quando o papa Gregório X publicou a bula *De Regno Portugaliae*, em que o pontífice fez uma síntese dos problemas enfrentados pela Igreja no reino português desde reinado de D. Afonso II até aquele ano. Assim, essa bula serviu de base para a construção da *concordata de 40 artigos*.

De fato, as concordatas de 1289 não puseram fim aos conflitos envolvendo D. Dinis e os eclesiásticos, mas não deixou de ser um marco fundamental nas relações entre a coroa e o clero no medievo português. Prova disso foi o fato de os monarcas posteriores, como D. Pedro I (1357-1367) e D. João I (1383-1433), terem sido cobrados do que D. Dinis havia prometido em 1289 (PEIXOTO, 1979, 308-338).

D. Dinis realizou um grande esforço de conciliação com o clero, observamos a diplomacia sendo empregada por este monarca para resolver suas questões. Nesse sentido, ao mesmo tempo em que o rei acabou com alguns privilégios e abusos por parte do clero, também aceitou algumas condições impostas pelo poder eclesiástico. Isso permitiu a aproximação entre o monarca e os prelados do reino, o que foi de suma importância para o poder régio construir uma gestão mais favorável, mesmo quando os eclesiásticos retomavam antigas questões, como ocorreu com D. Egas, com D. Estevão e D. Fernando Ramires.

Portanto, podemos observar que D. Dinis foi o monarca que de fato conseguiu resultados mais efetivos nas relações da coroa com o clero. Deixando para seu filho, D. Afonso IV, um reino em progresso e desenvolvimento, tanto com relação à consolidação da política de soberania régia quanto a uma dinâmica evolutiva social e econômica.

Referências

Documentação

BULA Cum olim inter. In: LANGLOIS, M. Ernest. *Les registres de Nicolas IV: recueil des bulles de ce pape*. Paris: Ernest Thorin Éditeur, 1886, p. 150-158.

BULA Ex parte venerabilium. In: *Les registres de Martin IV (1281-1285): recueil des bulles de ce pape*. Paris: Albert Fontemoing Éditeur, 1901, p. 239-240.

BULA Hec est forma. In: *Les registres de Martin IV (1281-1285): recueil des bulles de ce pape*. Paris: Albert Fontemoing Éditeur, 1901, p. 240-241.

BULA Isti sunt. In: *Les registres de Martin IV (1281-1285): recueil des bulles de ce pape*. Paris: Albert Fontemoing Éditeur, 1901, p. 231-239.

BULA Occurrit nostrae consideratinis. In: LANGLOIS, M. Ernest. *Les registres de Nicolas IV: recueil des bulles de ce pape*. Paris: Ernest Thorin Éditeur, 1886, p. 158-161.

GOMES, Saul António. *Documentos medievais de Santa Cruz de Coimbra. I – Arquivo Nacional da Torre do Tombo*. Porto: Centro de Estudos Humanísticos da Secretaria de Estado da Cultura, 1988.

LIVRO das leis e posturas. Lisboa: Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa, 1971.

ORDENAÇÕES Afonsinas. Livro II, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998.

PRIMEIRA concordata entre D. Dinis e o clero (1289). In: ALMEIDA, Fortunato de. *História da Igreja em Portugal*. Volume IV. Nova edição preparada e dirigida por Damião Peres. Porto: Portucalense; Civilização. 1971, p. 61-69.

SEGUNDA concordata entre D. Dinis e o clero. In: ALMEIDA, Fortunato de. *História da Igreja em Portugal*. Volume IV. Nova edição preparada e dirigida por Damião Peres. Porto: Portucalense; Civilização. 1971, p. 70-73.

Bibliografia

ALMEIDA, Fortunato de. *História de Portugal*. Volume I. Porto: Portugalenses Editora, 1967.

CAETANO, Marcelo. Consolidação do Estado (1248-1495). In: *História do Direito português (1140-1495)*. 3ª edição. Lisboa: VERBO, 1992, p. 273-331.

- _____. *História do Direito português (Sécs. XII-XVI)*. 4ª edição. Lisboa/São Paulo: VERBO, 2000.
- COSTA, António Domingues de Sousa. As concordatas portuguesas. *Itinerarium*, ano XII, nº 51, p. 24-46, 1966.
- _____. Concordata. In: SERRÃO, Joel (Dir.) *Dicionário de História de Portugal*. Volume II. Mirandela: Iniciativas Editoriais, 1975, p. 143-145.
- _____. D. Frei Telo, arcebispo-primaz, e as concordatas de D. Dinis. In: *IX centenário da Dedicação da Sé de Braga. Congresso Internacional. Actas*. Volume II/1. Braga, 1990, p. 283-316.
- DOMINGO, Rafael Sánchez. *El derecho común*. In: *El derecho común en Castilla*. Burgos: 2002, p. 91-108.
- HESPANHA, António Manuel. *História das instituições: épocas medieval e moderna*. Coimbra: Livraria Almedina, 1982.
- MALACARNE, Cassiano. *A prática do direito adversário: as infrações institucionais de D. Dinis às leis canônicas (1279-1325)*. 2008. 535 f. (Mestrado em História). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, UFRGS, Porto Alegre. 2008.
- MARREIROS, Maria Rosa Ferreira. *A administração pública em Portugal no reinado de D. Dinis através do estudo de alguns documentos da sua chancelaria (Livro III, fls. 63-81v)*. 1973. (Licenciatura em História). Faculdade de Letras, UC, Coimbra. 1973.
- MATOS, Francisco da Cunha. A concordata celebrada entre Portugal e a santa sé no reinado de D. Dinis e a estabelecida em 2004. *Revista Portuguesa de História*, vol. 44, p. 391-411, 2013.
- MAURÍCIO, Maria Fernanda. *Entre Douro e Tâmega e as inquirições afonsinas e dionisinas*. Lisboa: Edições Colibri, 1997.
- PEIXOTO, Eduardo Melo. *Derecho concordatario medieval português: de D. Dinis a D. Juan I*. *Revista Española de Derecho Canónico*. Salamanca, v. 35, n. 101, p. 308-338, 1979.
- PIZARRO, José Augusto de Sotto Mayor. *D. Dinis*. Lisboa: Temas e Debates, 2008.
- RIBEIRO, João Pedro. *Dissertações Chronológicas e Críticas sobre a História e Jurisprudência Ecclesiástica e Civil de Portugal. Apendices de Documentos*. Tomo III, parte. II. Lisboa: Academia Real de Sciencias, 1813.

O Direito Romano Tardo-antigo: rupturas e permanências de um elemento constitutivo da Antiguidade Tardia

The Late-Ancient Roman Law: ruptures and permanences of a constitutive element of Late Antiquity

Lucas Otávio Boamorte¹

¹ Mestrando do Programa de Pós-graduação em História da Universidade Estadual de Ponta Grossa. Orientadora: Dr. Danielle Regina Wobeto de Araújo. E-mail: lucasboamorte.contato@gmail.com.

Recebido em 5 de janeiro de 2021; Aceito em 14 de junho de 2021.

DOI: 10.12957/nearco.2021.56962

Resumo

O presente artigo busca compreender como o Direito Romano se constitui no fim do Império Romano do Ocidente e como ele reverbera em uma concepção de Antiguidade Tardia, sendo ele um elemento constitutivo deste período marcado por transformações. Seguindo esta premissa, discute-se como a teoria dos estratos do tempo de Koselleck contribui nas discussões sobre o conceito de Antiguidade Tardia e se debruça a respeito da Tradição Romanística e as recuperações do direito romano ao longo da história.

Palavras-chave: Antiguidade tardia; Relações de poder; Direito Romano.

Abstract

This article seeks to understand how Roman Law is constituted at the end of the Western Roman Empire and how it reverberates in a concept of Late Antiquity, as a constitutive element of this period defined by transformations. Following this premise, it discusses how Koselleck's theory of *Zeitschichten* contributes to discussions on the concept of Late Antiquity and focuses on Romanistic Tradition and the recoveries of Roman law throughout history.

Keywords: Late Antiquity; Power relations; Roman law.

“Crise” do Império Romano do Ocidente e a Antiguidade Tardia

O esfacelamento do mundo romano assumido como gênese do mundo medieval é admitido pela historiografia que vê, nesse acontecimento, uma ruptura significativa de determinados paradigmas. Todavia, mais que um acontecimento isolado e singular, pode-se caracterizá-lo enquanto um processo permeado de rupturas e permanências

entre dois mundos, que absolutamente não podem ser tomados como estanques. Encarado como fim ou começo, é correto afirmar que o desfecho dado ao Império Romano do Ocidente permeia as discussões historiográficas tanto de medievalistas quanto de classicistas, tornando-se inclusive ponto de atrito no campo, contudo, este fim pode ser visto como uma vírgula, nunca como um ponto final.

Ao pensarmos o fim da antiguidade tendo como ponto de partida o colapso do mundo romano, estamos admitindo em certa medida o que outros historiadores também reconheceram: que apesar de projetar um período que será marcado por transformações é inegável que o fim do Império Romano do Ocidente marca uma ruptura histórica de dimensões monumentais.

No entanto, se o fim do Império Romano do Ocidente é tido como signo do fim da própria antiguidade, a rigor, o lapso temporal entre a antiguidade e o medievo é repleto de ambiguidades. A própria ideia de crise – empregada aqui – é problemática, na medida em que se operou no período diversos processos que se entrelaçaram. Crise, neste contexto, é entendido como transformações estruturantes de um mundo que já não se configurava como antes. Será empregado então o termo “crise” para compreender as especificidades destas transformações e os elementos que as caracterizam e por certo geraram estas crises, no plural.

Atentando-se à esta crise, particularmente em meados do século III, percebe-se que a instabilidade política, econômica e militar teria configurado uma nova concepção de poder imperial - e que se consolidaria na parte oriental do império – entretanto, a parte ocidental sofreria com as pressões “barbaras” e as invasões destes culminaria na queda do Império. Privilegiando os eventos bélicos na leitura historiográfica da passagem da antiguidade ao medievo, pode ser destacado os momentos emblemáticos em que os povos bárbaros saquearam Roma, símbolo do poderio romano. Desta forma, o saque promovido pelos Visigodos, comandados por Alarico em 410 d.C. e o saque dos Vândalos em 455 d.C. pronunciariam em certa medida episódios mais determinantes do que a deposição de Rômulo Augusto por Odoacro, rei dos hérulos, em 476 d.C., considerado fim oficial do império. Contudo, a divisão do Império em ocidente e oriente é representada também como final da Antiguidade Clássica, considerada esta data de

476 como mera consequência de um processo acelerado de decadência que teve como origem a morte do imperador Teodósio.

O estabelecimento do Principado significava a promoção de famílias municipais às fileiras da ordem senatorial e à mais alta cúpula da administração romana, onde passou a se constituir como um dos eixos do poder imperial. A própria figura do Senado, que já não era mais autoridade central no Estado Romano – contudo ainda com poder e prestígio - passa a ter uma representação figurativa e subordinada aos imperadores, tendo fôlego revivido em algumas disputas por dinastias.

Como observara Perry Anderson “o Estado imperial estava apoiado no sistema de leis civis, não no simples capricho real, e sua administração pública nunca interferiu muito na estrutura legal básica deixada pela República” (ANDERSON, 2004, p.71). Isso denota que o Principado elevou os juristas romanos a posições oficiais dentro da própria organização estatal quando Augusto seleciona um grupo seletivo de “funcionários públicos” relevantes como consultores da lei e lhes concede autoridade imperial às suas interpretações jurídicas. O período do *Dominato* marca a experiência política romana pela atuação legislativa do Imperador através de editais, sentenças e decretos. Com efeito, o desenvolvimento de um direito público autocrático com forte atuação imperial torna-se mais complexo do que o período republicano anterior, como bem salientou Anderson “a distância política entre o *legum servi sumus ut liberi esse possimus* (obedecemos às leis para que possamos ser livres) de Cícero e o *quod principi placuit legis habet vicem* (“a vontade do governante tem força de lei”) de Ulpiano fala por si” (ANDERSON, 2004, p.72).

O principado conservou o ordenamento jurídico clássico de Roma, ao passo que inseria novos poderes ao imperador na esfera jurídica pública. Assim, foi nesse período que Roma viu as grandes sistematizações da jurisprudência, sobretudo com os trabalhos de Papiniano, Ulpiano e Paulo que difundiram o direito romano como um conjunto codificado e organizado para eras posteriores, estabelecendo uma das mais importantes heranças do mundo romano. Contudo, a estabilidade política declinou, entre os anos de 235 e 284 houve ao menos 20 imperadores, dos quais 18 foram assassinados, além das

inúmeras guerras civis e insurreições constantes nos governos de Máximo Trácio a Diocleciano.

Neste sentido, a trajetória política romana - que iniciara na república senatorial, passava para o período do Principado e depois à autocracia do *Dominato* - sinaliza a consolidação do domínio monárquico sobre estruturas cívicas, sejam elas oligárquicas ou democráticas, mas sobretudo locais. No entanto, o fim desse processo seria justamente o crescimento desmedido e um Estado hipertrofiado sufocando as próprias estruturas que o sustentavam. Apesar de todas as medidas tomadas para manter a coesão, a antiga ordem imperial caminharia para a desestruturação iminente.

Dentro da perspectiva historiográfica, a queda do Império Romano²¹³ se consolidou como um paradigma explicativo do processo histórico da Europa e, por conseguinte, de todo o Ocidente. Esse paradigma estabelecia o ano de 476 d.C. como a fatídica data da queda de Roma e da ruptura temporal com Antiguidade Clássica. Por vezes, a historiografia tratou do tema, ou mais especificamente, desse paradigma, como um evento político/militar que explicitaria a decadência do Império Romano. Ora, a partir dos elementos expostos anteriormente, seria equivocado reafirmar que a queda do Império Romano se deu única e exclusivamente pelo saque de sua capital pelos bárbaros.

Em síntese, os elementos constitutivos da crise política, econômica, social – bem como as invasões germânicas – a partir do século III, foram vistos pela historiografia como um conjunto de razões do fim do Império Romano, em certa medida, foi dada primazia aos fatores político-militares como aqueles ressaltados por uma historiografia tradicional. Entre novas e antigas visões sobre o fim do Império²¹⁴, o que se mantém é

²¹³ Desde a publicação de *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (1776) de Edward Gibbon, os conceitos de queda e declínio permeiam as leituras da própria história romana.

²¹⁴ A querela entre duas correntes de pensamento do século XIX vão dar a tônica para os debates a respeito dos usos dos elementos dessa desestruturação do Império Romano à emergência dos nacionalismos característicos do século XIX. Eram elas o romanismo e o germanismo, duas correntes de pensamento que buscavam identificar o que era tributário da cultura romana e o que era essencialmente germânico nas instituições, na cultura e na economia dos reinos medievais. Os germanistas, sobretudo os historiadores alemães, realçavam que a originalidade das instituições dos reinos germânicos era consequência das virtudes dos povos germânicos, em contrapartida, os romanistas valorizavam as

que o processo do colapso romano é permeado por rupturas e permanências e que esse processo é definitivamente um período de transformações. O fim do Império deixou de ser visto como uma monumental decadência, mas como resultado de uma série de fatores que se interligam. É nesse contexto que surge a emergência de uma nova concepção historiográfica que dê novos paradigmas para esse período de transformações, assim a historiografia estabelece esse recorte temporal denominado Antiguidade Tardia.

Os estudos propostos por Reinhart Koselleck e seus “estratos do tempo” nos parece uma boa possibilidade de relacionar sua concepção de tempo estratificado ao conceito de Antiguidade Tardia e percebê-la também como um longo período de diferentes velocidades, acelerações e recuos. Contrastando com a concepção canônica da história quadripartite pensa-se o termo Antiguidade Tardia como uma forma de ressaltar as especificidades desse período de contornos cronológicos imprecisos, da passagem da Antiguidade ao Medievo.

A metáfora de Koselleck é pensada no sentido de definir “estratos do tempo” como camadas que remontam a tempos com profundidades diferentes, pois se transformam, modificam-se e se diferenciam uma das outras em velocidades distintas no decurso da história. Ele utiliza dessa metáfora justamente para analisar os diversos planos temporais em que se desenrolaram os acontecimentos históricos.

O autor evidencia que os historiadores abordam o tempo em pelo menos dois sentidos: um linear e outro circular (ou cílico), o primeiro percebido como uma linha reta onde o decurso da história é irrevogável e o segundo pensado como algo recorrente e circular. Independentemente de qual escolha de sentido temporal, as duas acepções se mostram insuficientes, pois toda sequência histórica possui elementos lineares e elementos recorrentes, mesmo o sentido circular seria considerado um movimento que remete a si mesmo pois possuiria um destino previsto desde o início.

Segundo o autor:

continuidades romanas no período medieval. Essas correntes também se firmaram enquanto escolas teóricas da História do Direito.

Normalmente os historiadores organizam o tratamento do tempo em torno de dois polos: o primeiro concebe o tempo de forma linear, como uma flecha, quer teleologicamente, quer com um futuro indefinido; nesse caso, trata-se de uma forma irreversível de decurso. O outro imagina o tempo como algo recorrente e circular. Esse modelo, que destaca o retorno do tempo, é frequentemente atribuído aos gregos; em contraposição, judeus e cristãos teriam desenvolvido o modelo linear. Momigliano já demonstrou que essa oposição é ideologicamente enviesada. [...]. A circularidade também deve ser pensada em termos ideológicos, pois o fim do movimento é o destino previsto desde o início: o decurso circular é uma linha que remete a si mesma (KOSELLECK, 2014, p.19).

Indagando sobre o ofício do historiador, Koselleck evidencia que, quando este “mergulha” no passado e ultrapassa suas próprias vivências, sendo conduzido por questionamentos, desejos, esperanças e angústias, ele se depara com vestígios que se conservam. Ao historiador deve, ao transformar esses vestígios –fragmentos do passado- em fontes, se movimentar em duas direções: a) ou ele analisa fatos que já foram anteriormente debatidos/articulados na linguagem ou b) com o auxílio do lançamento de hipóteses e métodos, reconstruir fatos que ainda não chegaram a ser articulados, mas que ele revelaria através desses fragmentos.

Na primeira direção, os conceitos tradicionais da linguagem das fontes lhe servem de acesso heurístico para compreender uma dada realidade passada, e na segunda, o historiador se serve de conceitos formados e definidos *a posteriori*, como categorias científicas que são empregadas sem que exista de fato uma empregabilidade nas fontes.

Além disso, o autor evidencia que ocorrem mudanças também nas estruturas de longa duração que até primeiro momento parecem estáticas e pouco móveis. E defende que a teoria dos *estratos do tempo* acaba por demonstrar sua capacidade em medir diferentes velocidades, acelerações, recuos, e atrasos, tornando visíveis o que antes era imperceptível na complexa teia de acontecimentos na longa duração. Nesta

perspectiva, as explicações de longa duração, que se transforma lentamente, podem ser chamadas de “transcendentais”²¹⁵ em relação aos dados empíricos.

Assim, a proposta do autor de diferentes estratos do tempo permite tratar diferentes temporalidades sem cair na falsa ideia de temporalidades lineares ou circulares, que cairiam por terra sob a aplicabilidade da teoria dos estratos do tempo.

Neste sentido, pensando conjuntamente com a teoria dos estratos do tempo, o conceito de Antiguidade Tardia firma-se como novo paradigma explicativo, o da continuidade cultural, associando-se a uma nova forma da história. Essa nova interpretação historiográfica recusou aos antigos axiomas de queda e decadência do Império Romano, tão caras a historiadores fiéis à perspectiva da história quadripartite.

A Idade Antiga não desapareceria junto com a deposição do último imperador romano pelos hunos, tão pouco a Idade Média surgiria nos novos reinos germânicos sob a égide de um império romano decadente, a Antiguidade Tardia está nos dizendo que esse período foi marcado por transformações paulatinas, que sobrepõem umas às outras.

Continuidade mutável: o Direito como elemento da Antiguidade Tardia

A Antiguidade Tardia demonstra que a ideia de um Império Romano muito superior aos seus vizinhos germânicos deve ser relativizada. Por certo que o Império possuía uma máquina administrativa com anos de tradição além da figura do *Imperator*, que encarnava o poder divino. Considerar os povos germânicos como responsáveis diretos da decadência da estrutura do poder imperial é inverídico, uma vez que foram eles que se encarregaram de manter as heranças políticas, institucionais, culturais e jurídicas do mundo romano, contudo heranças reformuladas e readequadas para a nova dinâmica que se instaura.

²¹⁵ Transcendentais aqui não no sentido de um além, mas sim no sentido de que se estendem por várias gerações. Segundo Koselleck, sem a transcendência não haveria nenhuma experiência a ser convertida em ciência.

Neste cenário de crise do Império Romano do Ocidente, que marca a passagem para o medievo, vale ressaltar que esta não abala o seu direito, ele não deixa de existir junto com o fim do Império. O direito romano tardo-antigo se mantém mesmo após a dissolução do Império Romano, reformulado e readequado nas instituições jurídicas nos reinos germânicos.

O Direito, ao longo da antiguidade, foi profundamente influenciado por fatores políticos, sociais, econômicos, filosóficos e religiosos, sendo assim um direito vivo e atuante. O Direito - seu corpus e instituições – começa a ser organizado efetivamente nos séculos I e II a.C. – período que engloba a fase clássica do direito - compilando grande parte das leis e textos relativos a julgamentos, realizando um levantamento das regras gerais. Este direito muito se confunde com a religião e com a magia, onde o caráter ritualístico e a prática do direito em muitos momentos se mesclavam.

O fim da Monarquia e a emergência da República romana marca o fortalecimento e consolidação de instituições como o Senado, órgão que receba proeminência política e consultiva de decisões importantes, bem como a figura do pretor, uma espécie de magistrado encarregado da resolução de conflitos sociais que adquire funções jurisdicionais - anteriormente atribuída ao cônsul - aplicando o direito em situações concretas. Pode-se compreender que, com o surgimento da atuação do pretor, o direito perde em certa medida seu caráter sagrado e mágico e adquire características sociais e legais.

A necessidade de um ordenamento jurídico organizado dos costumes em direito escrito fez com que fosse elaborado as Leis das XII Tábuas, considerada a fonte mais importante o Direito Romano antigo. Essa compilação teria sido redigida com o propósito de organizar de forma escrita o direito costumeiro, impedindo as arbitrariedades empregadas pelos patrícios aos plebeus, desta forma, a Lei das XII Tábuas traz em seu cerne uma atenção em especial para a equidade.

O Império Romano nascente também necessitava de novas concepções jurídicas adequadas ao seu modelo expansionista. Influenciados pelos valores helenísticos, os

jurisconsultos romanos se valeram em muito da filosofia grega, aplicando princípios superiores de equidade no direito.

Após a crise do século III e a consolidação do *Dominato* – regime autoritário do Estado romano – o imperador passou a concentrar poderes de caráter despóticos, monopolizando as fontes criadoras do direito e promulgando uma série de leis que sobressaíam as demais, as leis redigidas pelos imperadores eram chamadas de constituições. As reformas empreendidas por Diocleciano consolidaram as constituições de caráter ainda mais universal, na forma de códigos de leis. Esses *Codex*, fundamentariam as bases para inúmeros outros *codex* ao longo da história romana influenciando sobremaneira as codificações bárbaras.

Diversos ordenamentos jurídicos de diferentes povos germânicos foram influenciados pelo direito romano, mas a observação mais atenta permite que se percebe que, a medida em que essas culturas se chocavam, inevitavelmente ocorriam influências e intercâmbios recíprocos, sendo que o antigo direito consuetudinário germânico passaria, então, a receber os influxos cada vez mais constante dos preceitos extraídos do direito romano escrito.

Esses reinos germânicos, mesmo possuindo um direito próprio, entendiam que, para reinar sobre partes do Império, seria necessário ter uma legislação que pudesse ser empregada aos súditos romanos. Desse modo, compilaram²¹⁶ coletâneas de leis romanas que passa a se fundir com o direito consuetudinário germânico, conservando assim o próprio direito romano.

Com a queda do Império Romano do Ocidente, os reinos bárbaros passam a fortalecer seus próprios institutos jurídicos, assim, a mescla da cultura romana com a germânica resultou na positivação dos institutos jurídicos germânicos aos moldes da codificação romana. Isto estava em consonância com a necessidade da manutenção da

²¹⁶ As compilações germânicas ocupavam-se, principalmente, de direito penal, fixando penas e indenizações, no caso de homicídio e de outros delitos, e regras de processo, o que incluía as provas por ordálias, experiências em que se creditava a demonstração da culpa ou da inocência à intervenção divina.

vida política e os problemas ocasionais entre romanos e germânicos, e que através de um ordenamento de direito poderia lhes assegurar.

Neste contexto, estamos diante de um direito que se transforma, assim como o latim clássico sofrera uma adaptação para ser cooptado pelos germânicos, o direito sofre um processo de “vulgarização” em decorrência do afrouxamento do direito estatal imperial e da adaptação às necessidades surgidas após a desestruturação da autoridade imperial. Vale ressaltar que, da mesma maneira que ocorreu com o latim, não houve uma degeneração do direito. O latim readaptado foi aquele falado pelo povo e pelos provinciais, diferente do utilizado em textos literários e usado pelos “homens cultos”. A vulgarização do direito se dá, sobretudo, àquele direito vivo, e não se limitava ao direito costumeiro ou ao direito setorial – de determinada classe – mas configurava-se em um direito escrito para os novos reinos romano-bárbaros do período da Antiguidade Tardia, em outras palavras, era um direito novo.

Este novo direito, contudo, era bastante similar ao direito romano, as leis romanas foram transcritas nas codificações bárbaras. Muitas das obras de ilustres jurisconsultos romanos só são conhecidas em virtude de serem citadas em compilações germânicas. Ao longo da Antiguidade Tardia percebemos que esse processo codificador vai sendo realizado em diversos reinos bárbaros e em seus textos legislativos. Podemos destacar entre eles: o *Edictum Theodorici*, dos Ostrogodos, a *Lex Burgundionum*, dos Burgúndios, a *Lex Salica*, dos Francos Sálicos, a *Lex Ribuaria*, dos Francos Ripuários, a *Edictum Rothari (Lex Lombardorum)*, dos Lombardos, a *Lex Alamannorum*, dos Alamanos, a *Lex Baiuvariorum*, dos Bávaros, para citar alguns.

Mas foi com a *Lex Romana Visigothorum*, conhecida também como Breviário de Alarico, dos Visigodos, que percebemos influências substanciais do direito romano. Uma vez estabelecidos e com alinhamentos às instituições romanas, os visigodos tornaram-se, em certa medida, transmissores do legado romano. Como destaca Frighetto (2012), isso em virtude de os visigodos serem comparados aos romanos uma vez que usufruíram do legado político-institucional deixado pelos romanos.

O início da legislação visigótica tem como marco o Código de Eurico (466-484), pois coube a ele promulgar o primeiro esboço legislativo para os visigodos, os fragmentos desse código atestam a influência do direito romano e do direito germânico, revelando uma forte tendência para a unidade jurídica. É bem provável que fosse a intenção de Eurico estabelecer essa unidade, entretanto, entre os súditos não parecia ter a mesma receptividade, o que explica a elaboração, mais tarde, do Breviário de Alarico.

A “Lei Romana dos visigodos” (*Lex Romana Visigothorum*), mas que possui outras designações como Código de Alarico, Breviário de Aniano, Breviário de Alarico, que era atribuída aos súditos romanos do reino visigótico corresponde a uma abreviação do Código Teodosiano e de outras fontes de direito romano - como as Institutas de Gaio -, recebe este nome por ser promulgada em 506 pelo rei visigodo Alarico II.

No período que compreende a Antiguidade Tardia, quando se alude à lei romana é invariavelmente a lei romana dos Visigodos e não o próprio Código Teodosiano que se cita, tamanha influência desta legislação. Ao longo do período da Antiguidade Tardia e até o tempo de Carlos Magno, a legislação da Europa ocidental sofreu influência do Breviário de Alarico, que passou a representar uma importante fonte do direito romano no ocidente. A intenção de Alarico II era, com essa compilação, dar uma unidade jurídica aos seus súditos romanos e godos, coadunados em uma única lei.

A pretensão dos chefes bárbaros por uma unidade jurídica se dava em virtude dos problemas levantados em relação à oposição entre a territorialidade das leis²¹⁷ e a personalidade das leis, uma vez que, com o fim do Império Romano do ocidente isso se tornou um problema jurídico, como lidar com os súditos romanos nos reinos bárbaros?

Na medida em que, inevitavelmente, se deu a fusão dos povos, processou-se também uma espécie de convergência entre as diferentes leis. O costume territorial vai aos poucos substituindo a lei pessoal. A lei da maioria da população em cada região

²¹⁷ A questão da territorialidade das leis contrapõe com o princípio da personalidade das leis, de acordo com o primeiro, a lei é aplicada a todas as pessoas que residem dentro dos limites territoriais do Estado, enquanto que o segundo permeia as normas jurídicas aplicadas a certas pessoas, levando-se em consideração determinadas circunstâncias como por exemplo, a origem étnica.

acabou por predominar. No reino Visigodo, com a promulgação do Código Visigótico ou *Liber Iudiciorum* por Rescevindo, passou a vigorar o princípio da territorialidade diferente do código anterior, o Breviário de Alarico, em que a personalidade era o princípio vigente, esta mudança marca o fim da coexistência dos dois ordenamentos (romano e godo), até então aplicados a cada pessoa conforme a sua origem étnica, a partir deste momento, todos os súditos do Reino deixariam de ser “romanos” e “godos” para se tornar “hispânicos”, reunidos sob a mesma jurisdição.

Desta forma, pode se perceber nesse período que ocorre um movimento de codificação esse movimento codificador é característico da Antiguidade Tardia e o pensamento jurídico vai tomar forma em Código. O mundo antigo começa a dar sinais de partida, como aquele longo fôlego que se toma antes de um mergulho. As séries de transformações ocorridas nesse período irão constituir uma nova época que, em certa medida, ainda não pode ser chamada de medieval. Assim, o conceito de Antiguidade Tardia é absolutamente viável para se estabelecer uma nova divisão cronológica, partindo das reformulações e readequações dos âmbitos políticos, ideológicos, institucionais, culturais, religiosos e jurídicos, podemos notar mudanças estruturais.

Tais reformulações e readequações à nova dinâmica social é atestada nas fontes do direito, sobretudo no movimento codificador, o que nos faz assegurar que houve também uma Antiguidade Tardia do Direito. Este período repleto de transformações estruturantes e crises generalizadas não significou a crise do direito romano, que se manteve após a queda do Império, realocado então num ordenamento jurídico germânico que se valeu em muito das leis romanas. Essas reapropriações do direito romano nos conduzem a um conceito conhecido pela historiografia do direito como Tradição Romanística, e são justamente essas reapropriações que fizeram o direito romano sobreviver ao longo da história.

A Tradição Romanística do Direito Romano

A Tradição Romanística pode ser definida como um procedimento intelectual de deslocamento espacial e temporal de uma ordem jurídica histórica. Essa dada ordem

jurídica que existiu em um lugar específico, em um tempo determinado e que pertencia a uma cultura determinada é realocada em outra experiência histórica, movida de lugar e para um outro tempo alheio ao seu. Esse exercício cognitivo, inevitavelmente, acarreta uma ressignificação e uma refuncionalização da experiência jurídica.

Quando o direito romano é retirado do ambiente que construiu aquele conhecimento jurídico específico e realocado em outro momento histórico, esse saber adquiriu naturalmente um outro significado e uma outra função. O estudo da Tradição Romanística dedica-se a compreender essas ressignificações dadas ao direito romano ao longo do tempo, é notar o que foi atribuído de novo, que novas aplicabilidades podem ser dadas a esse direito. Neste sentido, v.g., o caso dos visigodos e sua reapropriação do direito romano, que em sua experiência jurídica, teve um sentido e aplicação diferente do direito vivido pelos romanos no tempo do Império.

Uma das características da Tradição Romanística é não estudar o direito romano à luz de um direito vivenciado pelos antigos romanos, mas sim, como esse direito romano foi reutilizado especialmente em três momentos – que chamaremos aqui de primeira, segunda e terceira Tradição –, são esses momentos: A elaboração do *Corpus Iuris Civilis* no século VI, A Escola dos Glosadores ou a romanística medieval do século XII e os estudos germanistas do século XIX.

O desenvolvimento da Tradição Romanística influenciou de forma indelével ordenamentos jurídicos posteriores, sobretudo, por meio das fontes do direito. Conforme Guandalini Jr.:

A tradição romanística costuma classificar as fontes do direito romano em fontes de conhecimento e fontes de produção. As fontes de conhecimento são identificadas com as fontes de pesquisa historiográfica, ou seja, aqueles elementos que podem contribuir, no presente, para a compreensão das características do direito romano antigo – fontes literárias, documentais, epigráficas, papirológicas, numismáticas, iconográficas, arqueológicas, etc. Já as fontes de produção se associam ao que a dogmática contemporânea comprehende como as formas de manifestação das prescrições jurídicas – análogas às que são, em nosso ordenamento, identificadas com a lei, a jurisprudência, a doutrina e os costumes (GUANDALINI, 2017, p. 10).

As fontes do direito são as formas como o direito se manifesta em sociedade, sistematizando e estruturando uma dada experiência jurídica. Desta forma, o *Corpus Iuris Civilis* -tomado como mito fundador da Tradição Romanística – já se configura como uma ressignificação do direito romano clássico e é ele que molda juridicamente, e, por conseguinte, socialmente a civilização medieval.

A tarefa de recuperação do direito romano não começou propriamente na Idade Média, mas sim no próprio Império Romano, na parte oriental. Por ordem do Imperador Justiniano²¹⁸ (482-565) o *Corpus Iuris Civilis*, nome atribuído muito tempo depois²¹⁹, foi publicado em 529 no Império Romano do Oriente. Essa obra compilatória é composta por quatro partes: o *Codex*, o *Digesto*, as *Institutas* e as *Novelas*.

Os dois primeiros são compilações consolidadas e sistematizadas, respectivamente, das leis e doutrinas romanas, do reinado de Adriano ao de Justiniano; as *Novelas* registram as normas editadas por Justiniano e seus sucessores diretos, ao passo que as *Institutas* representam um manual de estudos, contendo os princípios do Direito extraídos do Código e do *Digesto*, elaborado por uma comissão de juristas nomeada pelo Imperador, formada por Triboniano, Doroteu e Teófilo, professores das escolas de Constantinopla.

O objetivo da compilação era preservar e sistematizar o saber jurídico dos séculos II-III, incluindo o antigo direito produzido pelos jurisconsultos e decisões dos magistrados às novas constituições/leis imperiais. A necessidade de uma integração se dava em virtude da proliferação legislativa no fim do Principado, conforme Guandalini Jr (2015) ressalta:

O caráter fragmentário e desordenado das leis imperiais, a variação da sua eficácia, a divisão administrativa do império em partes distintas, e mesmo a dispersão das opiniões dos juristas clássicos em um sem-número de livros, conduzem à defesa de uma “codificação” do direito vigente, de modo a facilitar sua consulta e manuseio (GUANDALINI, 2015, p.166).

²¹⁸ Em latim *Flavius Petrus Sabbatius Iustinianus Augustus*.

²¹⁹ A difusão desse termo se deve a edição publicada em 1583 por Dionísio Godofredo.

Seria o *Digesto* que remodelaria o pensamento dos antigos mestres na forma de um direito codificado. Contudo, conforme destacado pelo autor, a elaboração do código esboçou um sinal de transformação psicológica, conduzindo a expressão simbólica de uma cultura da palavra transformada em discurso escrito.

O *Digesto* é o que difere o *Corpus Iuris Civilis* das demais codificações do período, inclusive das realizadas pelos povos germânicos, é nele que se encontra a doutrina do direito. Neste sentido, o próprio caráter do *Digesto* já denota um “processo de desenraizamento do pensamento jurídico romano de seu ambiente e de sua história pela técnica jurídica, que conhecemos como tradição romanística” (GUANDALINI, 2015, p.166).

Essa recuperação do direito do passado e sua organização em código não se trata de uma retomada por si próprio e sim por sua conservação, bem como da valoração de um passado que fora perdido para que pudesse contribuir, ao menos juridicamente, para refundar a glória do antigo Império Romano, “uma retomada ressignificadora e homogeneizante do passado no presente, bem ao gosto da tradicionalista visão romana de política” (GUANDALINI, 2015, p.167).

A redescoberta do *Digesto* pelos medievais no século XII reascende essa busca pelo passado grandioso – no sentido de um grande Império Cristão – e a reflexão deste legado romano molda de forma indelével o pensamento jurídico europeu, e consequentemente o americano.

A responsabilidade de redescobrir o saber jurídico romano foi atribuída aos mestres de Bolonha na Itália em finais do século XI. No século XII, a Universidade medieval era um centro de estudos do direito romano e na figura dos glosadores – exímios mestres copistas – as fontes do direito puderam sobreviver.

Nessa nova instituição, o direito romano obtém rapidamente um reconhecimento tal como era dado aos estudos teológicos e uma certa autonomia em relação as pressões religiosas. A Tradição Romanística medieval²²⁰ do século XII se

²²⁰ Coloca-se medieval aqui no sentido estrito do termo, já que para inúmeros historiadores o período de Justiniano é caracterizado como a Alta Idade Média. Uma vez que o presente artigo pretende ressaltar

apresenta com um novo objetivo, diferente do pretendido por Justiniano na Antiguidade Tardia do século VI, marcado pela refundação política.

O propósito da romanística medieval se fundamenta na necessidade de uma ordenação em vista da nova realidade que se opera, buscando no passado elementos de ordem cristã que pudessem lhes servir. Roma nunca sai do radar dos medievais, essa projeção ao passado é muito cara ao medievo, uma vez que, a vinda de Cristo em Roma seria a marca da civilização e do passado grandioso romano, e os medievais seriam os derradeiros sobreviventes deste passado.

Desta forma, a recuperação do *Corpus Iuris Civilis* de Justiniano tem uma notável importância. De acordo com Guandalini Jr é no *Digesto* que os medievais se ancoram para buscar fundamentos à nova ordenação social:

Por um lado [a retomada do direito justiniano], fornece a sofisticação técnica buscada pelo saber jurídico na ordenação das complexidades da nova realidade social; por outro lado, pode atuar como fundamento de validade da nova ordem jurídica construída pelos doutores do direito. Afinal, trata-se de um complexo normativo revestido de sacralidade, que extraí sua autoridade não somente do poder político e da legitimidade axiológica de um imperador católico, mas também de sua venerável antiguidade, que o reveste da indiscutível respeitabilidade que o decorrer dos séculos confere [...] Recebido por uma longa cadeia de gerações, o *Digesto* se apresenta como *uctoritas*, desvinculado de juristas ou governantes particulares, voz de uma grande comunidade tradicional, e por isso garantia de fundação sólida para o novo direito (GUANDALINI, 2015, p.172).

O ofício dos glosadores certamente não se tratava de mera descrição analítica das fontes do direito. A partir de uma atitude filosófica, extraíram do direito fundamentos de validade necessários à nova ordem social, compreendendo a natureza das instituições jurídicas com base em métodos racionais que lhes forneciam conceitos abstratos novos, como o uso da *interpretatio*, atividade ligada à extração racional da norma segundo uma observação minuciosa da realidade. De acordo com Paolo Grossi (2016) a *interpretatio* não se caracteriza como um mero processo cognoscitivo, mas

esse período como tardo-antigo, é interessante evidenciar a divisão cronológica defendida por Le Goff para a Idade Média. Para ele, a Idade Média é dividida em seis períodos: Antiguidade Tardia (V-VIII), Período Carolíngio (VIII-X), Ano Mil (IX-X), Europa Feudal (X-XII), Europa das Cidades (XII-XIV), Outono da Idade Média / Primavera da Modernidade (XIV-XV).

acima de tudo um ato de vontade e liberdade do intérprete, “Interpreto, isto é, corrijo. Igualmente, exprimo mais claramente o significado de uma palavra; igualmente, acrescento, igualmente, estendo; ao contrário, corrijo, isto é, adiciono”.²²¹

Neste sentido, fica claro que os juristas medievais não poderiam descartar de forma arbitrária o direito romano e começar um direito novo, pois dependiam dele.²²² “A trajetória teórica dos glosadores e comentadores se desenvolve sempre entre a necessidade de certeza e estabilidade da norma romana válida e a exigência de se construir um direito efetivo” (GUANDALINI, 2015, p. 173), sendo que este direito deveria estar ligado à realidade social e dar coerência às soluções casuísticas.

Do mesmo modo, a recuperação do direito romano, e do *Digesto*, estariam atrelados aos interesses de reavivar um direito de caráter universal do Império; possuir fontes do direito mais sofisticadas do que aquelas compiladas pelos reinos bárbaros durante a Antiguidade Tardia; trazer um escopo doutrinal à argumentação jurídica e a garantia de unidade política e do direito²²³. Esta pretensão de unidade do direito é levantada por Hespanha (2012), que busca explicitar a produção intelectual do direito na Idade Média:

Por outro lado, o sentimento de unidade do direito foi - em grau não menor - suscitado pela homogeneidade da formação intelectual dos agentes a cargo de quem esteve a criação do saber jurídico medieval - os juristas letRADOS. Tratava-se de universitários com uma disposição intelectual comum,

²²¹ “*Interpretor, idest corrigo [...] Item verbum apertius exprimo [...] item arrogo, item prorogo, sed econtra corrigo id est addo*” (GROSSI, 2016, p. 335)

²²² Além dos doutores das universidades, a Igreja também foi uma importante receptora do direito romano por ser justamente ela, herdeira do Império Romano. Mas a dependência dos medievais também se dava em razões práticas, é neste contexto que surge os notários, pessoa específica para lidar com assuntos jurídicos. Eram os notários responsáveis pela criação de árvores genealógicas, importantes para os pactos de vassalagem, tratados políticos e econômicos, eram necessários para a legitimidade jurídica das reivindicações e especialmente porque esses pactos duravam mais do que os indivíduos que pactuavam. Eram os notários que registravam os rituais de homenagem (onde um nobre se vincula a outro nobre), que é justamente um ato jurídico. Caso um notário não registrasse corretamente todos os passos do ritual de homenagem (colocar a mão entre as mãos do suserano, selar com um beijo, e trocar presentes geralmente um punhado de terra) futuramente um descendente poderia questionar o ritual e reivindicar seu direito.

²²³ O período medieval é marcado por diversas experiências jurídicas, um exemplo disso, são os direitos atribuídos às Corporações de Ofício. Não existia um direito que ficasse acima de todas as corporações, esse corporativismo medieval refletia muito no direito ao ponto de se buscar uma unidade. Em menor medida, as Ordens mendicantes (dominicanos e franciscanos) também teriam elaborados importantes teorias jurídicas, sobretudo ao direito comercial.

modelada por vários fatores que se verificavam em toda a área cultural europeia centro-ocidental. Primeiro, o uso da mesma língua técnica - o latim -, o que lhes criava, para além daquele "estilo" mental que cada língua traz consigo, um mesmo horizonte de textos de referência (numa palavra, a tradição literária romana). Depois, uma formação metodológica comum, adquirida nos estudos preparatórios universitários, pela leitura dos grandes "manuais" de lógica e de retórica utilizados nas Escolas de Artes de toda a Europa. Finalmente, o facto de o ensino universitário do direito incidir unicamente – até segunda metade do século XVIII – sobre o direito romano (nas Faculdades de Leis) ou sobre o direito canônico (nas Faculdades de Cânones), pelo que, nas escolas de direito de toda a Europa Central e Ocidental, desde Cracóvia a Lisboa, desde Upsala a Nápoles, se ensinava, afinal, o mesmo direito. O mesmo direito, na mesma língua, com a mesma metodologia. E do trabalho combinado destes fatores - a unificação dos ordenamentos jurídicos suscitando e possibilitando um discurso jurídico comum, este último potenciando as tendências unificadoras já latentes no plano legislativo e judiciário - que surge o direito comum, *ius commune*.²²⁴

A influência do Cristianismo no direito na Idade Média pode ser percebida também na própria representação dada à fonte do direito, no caso o *Corpus Iuris Civilis*. Ele era considerado a outra face do direito canônico, o direito romano era subsidiário a ele. O deslumbramento com o Código de Justiniano²²⁵ se dava em virtude de ele ser considerado mais racional, contudo, o direito romano não seria obra de imperadores ou juristas, ele fora descoberto, como uma ordem que já existia na realidade e que aqueles grandes intelectuais que descobriram e descortinaram como se fazer justiça na prática, como essa justiça se manifesta na natureza.

Para os medievais o mundo estaria pronto e acabado, o que caberia aos homens entender as regras ocultas que permeiam a natureza, entender essa natureza a partir de uma racionalidade ancorada na fé. A justiça, o bom e a moral seriam obras de Deus, bem como o sistema tripartido da sociedade medieval: os *oratores*, *bellatores* e *laboratores*. Se a sociedade é naturalmente desigual, ela formava direitos desiguais²²⁶.

²²⁴ A respeito da produção intelectual do direito medieval ver mais em HESPAÑHA, António Manuel. Cultura Jurídica Europeia: Síntese de um milénio, Coimbra, Almedina, 2012, p. 16.

²²⁵ A admiração pode ser explicada pelo próprio ato da codificação, onde o *Digesto* representaria a síntese de uma longa tradição de saber jurídico, e que complementaria o direito canônico justamente por não ser um direito criado por um ato de autoridade voluntária, mas um direito criado por uma comunidade de juristas que durante cinco séculos pensou aquela realidade.

²²⁶ Isso refletia nas penalidades sofridas por indivíduos de ordens diferentes. O camponês, por exemplo, culpado de roubo poderia ter sua mão decepada enquanto um nobre perderia sua linhagem nobiliárquica

O direito romano agora revigorado recebia uma áurea sacralizada, uma vez que se organizava em ato normativo pelo Imperador do Oriente, imperador este que era cristão, ou seja, esse direito antigo dotado de autoridade imperial possuía também o fundamento axiológico decorrente do fato de ter sido criado por um “direito cristão” ou ao menos era visto desta maneira pelos medievais.

Considerações finais

Ao longo dos três grandes momentos de recuperação do direito romano ele foi sendo readaptado à dinâmica política, social e cultural da sociedade que empreendeu o seu uso e em sua experiência jurídica particular. Esse olhar para o passado - em busca de elementos que possam orientar o presente e/ou futuro - não é novidade para a História, e como visto, não é para o Direito também. A Tradição Romanística representa esse olhar ao passado em busca de um direito que dispusesse de elementos superiores, mas ao mesmo tempo que possuísse aplicabilidade prática.

Neste contexto, o Direito Romano é visto como uma herança jurídica para a civilização Ocidental, onde este legado teria sobrevivido por ação das recuperações ao longo da história, evidentemente de maneiras e interesses diferentes. Como vimos, os germânicos se apropriaram em grande medida da estrutura jurídica preexistente dos romanos, adaptando o corpo legislativo segundo suas necessidades.

A pretensão dos chefes bárbaros em codificar um conjunto de leis romanas tinha um interesse prático: dar unidade jurídica aos súditos dos novos reinos romano-bárbaros que se formavam com o fim do Império Romano do Ocidente. Contudo, a codificações bárbaras não apresentavam a doutrina do direito, ou seja, não era interesse dos chefes germânicos as questões relativas ao pensamento jurídico. O que se encontra nas codificações bárbaras do início da Antiguidade Tardia, em geral, são leis de caráter penal e o antigo costume que agora passa a ser organizado em códigos escritos, sob influência do direito romano.

transferida hereditariamente. Para Grossi, a terra, o sangue e o tempo são elementos imprescindíveis para se compreender a experiência jurídica europeia.

A produção intelectual do direito romano é construída juntamente com a História de Roma, mas é com a elaboração do *Corpus Iuris Civilis* - já no Império Romano do Oriente, século VI da Antiguidade Tardia – que fica evidente a preocupação de reunir e recuperar o pensamento jurídico romano em um livro que terá notável importância ao longo das recuperações, que é o *Digesto*.

É justamente o *Digesto* que faltava nas codificações bárbaras, mas nem por isso podemos taxá-los como primitivos, suas pretensões em dar unidade jurídica aos cidadãos romanos e germânicos dentro do reino mostra uma notável sabedoria dos chefes bárbaros. Assim, a importância do Direito Romano - bem como da Tradição Romanística- em relação às experiências jurídicas pode ser destacada pela sua atuação no processo histórico de outros ordenamentos de direito, (sobre)vivendo através deles.

Referências bibliográficas

- ANDERSON, Perry. *Passagens da Antiguidade ao Feudalismo*. São Paulo: Brasiliense, 2004.
- FRIGHETTO, Renan. *A antiguidade tardia: Roma e as monarquias romano-bárbaras numa época de transformações (Séculos II-VIII)*. Curitiba: Juruá, 2012.
- GROSSI, Paolo. A ordem jurídica medieval. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014. 344 História e Cultura, v. 5, n. 1, p. 335-340, 2016.
- GUANDALINI JR, Walter. Uma teoria das fontes do direito romano: genealogia histórica da metáfora. *Revista da Faculdade de Direito UFPR*, v. 62, n. 1, p. 9-31, 2017.
- _____. Perspectivas da Tradição Romanística: passado e futuro do Direito Romano. *Sequência* (Florianópolis), n. 70, p. 163-187, 2015.
- HESPANHA, António Manuel. *Cultura Jurídica Europeia: Síntese de um milénio*. Coimbra, Almedina, 2012.
- KOSELLECK, R. Estratos do Tempo. _____. Estratos do Tempo: estudos sobre história. Rio de Janeiro: Contraponto/ PUC Rio, 2014.

Entre Florestas, Loucuras e Profecias: os Merlinos medievais, suas adaptações e ressignificações

*Between Forests, Madness, and Prophecies:
the medieval Merlin, adaptations and reframings*

Lunielle de Brito Santos Bueno¹

¹ Graduada em História pela Universidade Estadual de Londrina, Londrina-PR. Mestranda em História Social pela Universidade Estadual de Londrina – UEL, Londrina-PR. Bolsista CAPES. Orientadora: Monica Selvatici. E-mail: luniellebueno@gmail.com.

Recebido em 5 de outubro de 2020; Aceito em 24 de abril de 2021

DOI: 10.12957/nearco.2021.55076

Resumo

Neste artigo buscamos analisar os usos do personagem Merlin nas obras de Godofredo de Monmouth, do século XII e de Roberto de Boron, do século XIII, bem como as adaptações e ressignificações de uma obra para outra, a partir dos contextos sociais e políticos. Nesses, ambos os autores usaram do personagem para criticarem ou para exaltarem a situação política do local, no passado ou no presente da produção de suas obras. Salientamos que a figura de Merlin, narrativamente e visualmente, tornou-se um modelo para os magos modernos e contemporâneos das literaturas e produções audiovisuais. Todavia, enquanto as características do personagem se assemelham as do Merlin gestado no medievo, as imagéticas são pautadas pelo medievalismo, ou seja, características que não necessariamente estava presente nas produções imagéticas e literárias do período medieval.

Palavras-chave: Merlin; Literatura; Medievalidade; Ressignificação.

Abstract

In this paper we seek to analyze the uses of the Merlin character in the works of Geoffrey of Monmouth, from the 12th century, and of Robert of Boron, from the 13th century, as well as the adaptations and resignifications from one work to another, based on the social and political contexts. In these, both authors used the character to criticize or to exalt the political situation of the place, in the past or in the present, of the production of their works. We point out that the figure of Merlin, narratively and visually, has become a model for modern and contemporary wizards in literatures and audiovisual productions. However, while the character traits resembled those of the medieval Merlin, the Merlin's images were established by medievalism, that is, they were not necessarily present in the imagery and literary productions of the medieval period.

Keywords: Merlin; Literature; Medievality; Resignification.

Fazemos parte de uma geração influenciada pela fantasia que a literatura, os jogos e o cinema trouxeram com suas superproduções. Mundos fantásticos e maravilhosos, bem como personagens inusitadas, são cada vez mais recorrentes entre as preferências do público, e elementos de um passado medieval estão entre os mais buscados por essas produções midiáticas.

Suntuosos castelos, poderosos reis e rainhas, grandes batalhas com guerreiros e seres mágicos são os arquétipos medievais que sobrevivem no imaginário contemporâneo, sendo fortemente reforçado por produções da cultura de massas. O resgate desses elementos medievais passa são adaptados e ressignificados para o tempo presente. Tais processos, que também podem ser caracterizados como medievalismo, apresentam cenários, temas e personagens que muitas das vezes estão colocados nos registros e documentos da Idade Média e, apesar da distância temporal, alguns elementos permanecem similares, outros, por sua vez, parecem sofrer influências de outros tempos históricos. Um dos personagens, o qual está presente nas produções de ficção na contemporaneidade e foi gestado no medievo, é o Merlin.

Por um lado, temos o chapéu pontiagudo e alto, túnicas, barba longa, velho e com um cajado como algumas das características que associamos ao Merlin, imageticamente falando. Por outro, um ser mágico que ajuda Artur e que também dialoga com animais são características que aparecem nos enredos em que o personagem aparece. Todavia, essas características nem sempre remontam à Idade Média. Dito isto, a proposta deste trabalho é fazer uma comparação entre as literaturas medievais dos séculos XII e XIII, na obra de Godofredo de Monmouth, *Vita Merlini*, e de *Merlin*, de Roberto de Boron, a fim de que possamos compreender quais elementos estão presentes nesses primeiros séculos em que o personagem Merlin aparece na literatura medieval e quais elementos, possivelmente, são de outros tempos históricos.

Assim, a obra *Vita Merlini*, do erudito galês Godofredo de Monmouth, foi escrita no século XII, em 1148 aproximadamente, na Inglaterra, em forma de poemas hexâmetros. Composta, originalmente em latim, *Vita Merlini* se difere das demais obras do autor que também têm Merlin como personagem – *Prophetiae Merlini* e *Historia Regum Britanniae* –, por apresentar o personagem como rei em vez dos modelos

posteriormente preponderantes de mago e profeta. O escrito se encontra bastante fragmentado e, provavelmente, as bases desse, segundo Jean Markale, poderiam ser a continuação de *Prophetiae Merlini*, pautada em tradições orais sobre Nennius, um bardo profeta que teria vivido no século V (1989, p. 13).

Por outro lado, *Merlin*, de Roberto de Boron, foi escrito no início do século XIII, em francês. Originalmente em octossílabos, a obra sobrevive em prosa constituída a partir dos fragmentos encontrados. É válido ressaltar que Roberto de Boron foi o primeiro a denotar ao mito do Santo Graal um sentido cristão.

A ideia de compreender que características são ou não da Idade Média nessas duas obras pauta-se no fato de que Merlin se tornou o modelo de mago a se seguir. Os primeiros Merlins das literaturas e, posteriormente, os das pinturas, dos teatros e dos filmes abarcaram uma série de características psicológicas (ou de personalidade) e visuais que fomentaram a idealização de outros personagens mágicos desde então. Dumbledore, Gandalf e magos dos jogos de RPG são exemplos das influências que esse personagem teve, e continua a ter, para as criações do século XX e XXI.

Todavia, os usos desses magos em narrativas nem sempre são as mesmas. Na literatura medieval, por exemplo, os conflitos políticos da Inglaterra e França estão impressos em ambos os poemas. Por conseguinte, o posicionamento dos autores, colocados na construção dos Merlins, são elementos que devem ser considerados. Assim, uma pergunta secundária a partir de nossos estudos se formam, a saber, que papéis esses magos/conselheiros desempenham na narrativa?

Uma resposta prévia a essa pergunta pode ser a de que, na Europa Ocidental dos séculos XII e XIII, a figura de Merlin, bem como o enredo arturiano, foi utilizada no medievo para fins políticos dos grupos detentores do poderio. As obras que contêm como personagem Merlin geralmente visavam o fortalecimento do reino através dele (ZIERER, 2013, p. 155).

Uma das bases dessa resposta é pautada na ideia de que Merlin, conselheiro e guia do rei Artur, auxilia os bretões a vencerem os saxões em doze batalhas, sendo a principal a Batalha de Monte Badon. E, apesar de não sabermos se as batalhas existiram ou não, no século VI, os saxões conseguiram dominar a Bretanha. Sete reinos foram

implementados, todos independentes, e ficaram conhecidos como a heptarquia anglo-saxônica (ZIERER, 2013, p. 155). Entretanto, em 1066, Guilherme I da Normandia, conquistou a região na Batalha de Hastings e, a partir de então, toda a região da Grã-Bretanha acabou controlada pela Dinastia Normanda, formada por senhores feudais de domínios franceses e reis ingleses.

Descendentes dos celtas, os bretões viviam em tribos rivais, cada uma sendo governada por um rei ou chefe, importante somente nos momentos de guerra (ZIERER, 2013, p. 155). Em consequência dessa fragmentação, os bretões foram conquistados por diferentes povos, como no século I, pelos romanos e no século VI, pelos saxões. E nesse primeiro período, no qual foram incorporados ao Império Romano, os druidas sofreram bastante perseguição.

Do druidismo pouco se sabe com certeza, mas estudos apontam que os druidas, nos registros escritos de diversos pensadores como Amiano Marcelino, Júlio César e Plínio, executavam atividades que variavam: juízes, médicos, mentores da filosofia ética, conselheiro de reis, poetas, sábios que utilizavam do artifício de adivinhar para ensinar, adivinhos,²²⁷ intelectuais, participantes de guerras e executores de funções religiosas. Resumidamente, “os druidas eram intelectuais [...] tinham especial sabedoria acerca da natureza em geral tanto da astronomia e cosmologia como dos reinos animal e vegetal; e exerciam funções jurídicas, e políticas além das pedagógicas” (LUPI, 2004, p.71-72).

Dito isto, antes da Bretanha ser parte do Império Romano, os druidas possuíam excelente reputação, mas, com a conquista, perderam o prestígio aos poucos, e essa situação pode ser explicada a partir de duas premissas. A primeira delas é de que sob o olhar romano, os druidas se converteram gradualmente em uma classe religiosa dedicada a superstições e feitiçarias. A segunda é que os escritores romanos eram favoráveis à política de ocupação, e suas críticas aos druidas serviam para reforçar a conquista.

Porém, como numa relação dialética das duas explicações apresentadas, acreditamos que a síntese do que pode ter levado à perseguição é a explicação mais

²²⁷ Vale lembrar que, apesar de algumas associações vincularem os druidas com os adivinhos, ambos, dentro da tradição céltica, pertenciam a grupos diferenciados (BIRKHAN, 2003, p.100).

completa. Assim, o fato se justifica pela resistência representada pelos druidas frente à dominação romana. Por fim, com o declínio de Roma e os constantes ataques de escotos, pictos e saxões, os romanos perderam a ilha para os saxões, associados aos anglos e aos jutos.

Merlin na narrativa de Godofredo de Monmouth

Após a invasão saxã, alguns bretões fugiram para a região da Armórica e outros resistiram na região do atual País de Gales. Nesta região nasceu uma das principais obras de Merlin, *Vita Merlini*, de Godofredo de Monmouth.

No período de composição da obra, o contexto político vivido pelo autor na Inglaterra era conturbado, e em sua escrita é retratada a problemática sucessão do trono após a morte do rei Henrique I, da dinastia Normanda. A própria dinastia (que começa em 1066 com Guilherme I, O Conquistador) era vista como estrangeira pelos ingleses, pois a Normandia fica ao noroeste da França. Todavia, apesar dos problemas externos relacionados à aceitação da Dinastia, problemas internos como a morte do herdeiro por um naufrágio, no ano de 1120, e a existência de um filho ilegítimo, Roberto de Gloucester, também pesavam sob a cabeça de Henrique I. Disto, segue-se que o trono foi reconhecido pelo rei como de direito de Matilda I, sua filha, casada com o conde de Anjou.

Os nobres ingleses, bastante marcados por uma tradição saxã extremamente nacionalista, receosos com o histórico de estrangeiros no poder da Inglaterra, ao verem o marido de Matilda I, Godofredo V de Anjou ou Godofredo Plantageneta, no poder junto à filha de Henrique I, encararam o fato como inconcebível. Então, após o falecimento de Henrique I, Estevão de Blois assumiu o trono inglês, contrariando a vontade de seu tio, o antecessor, e travando uma disputa sociopolítica com a prima e seu marido.

Enquanto Estevão tinha o apoio de nobres e da Igreja Católica, Matilda I conseguiu o apoio de seu meio irmão, Roberto, e de seu tio David I, da Escócia. Após angariar forças políticas e militares para conseguir o trono, Matilda invadiu a Inglaterra e, na Batalha de Lincoln, em 1141, capturou seu primo.

Entretanto, mesmo com a captura do então rei por usurpação, Matilda não conseguiu ser coroada. Os motivos eram o descontentamento popular em relação a figura dela, bem como o sequestro de seu meio irmão, Roberto. Desistindo de suas convicções políticas e cercada pelos guardas de Estevão, Matilda assinou um acordo de troca entre os prisioneiros (Estevão e Roberto) e voltou para Normandia, junto de seu marido. Entretanto, seu filho, Henrique II, continuou na Inglaterra a fim de conquistar o trono inglês e, após excessivos acordos, conseguiu alçar o cargo de rei, em 1154.

Inserido nesse contexto, Godofredo nasceu aproximadamente no ano 1100, em Monmouth, território do atual País de Gales. Em seus escritos, como no próprio *Vita Merlini*, ele referia-se a si mesmo como “Godofredo de Monmouth”, tendo ficado conhecido desta forma. Em 1152, Godofredo foi consagrado bispo de Santo Asafe pelo arcebispo Teobaldo, em Lambeth, e, no ano de 1155, faleceu.

Indícios mostram que ele pode ter se dedicado ao convento beneditino por um curto período e, ainda em vida, ter se vinculado à Universidade de Oxford como cônane secular na faculdade de St. Georges. Além disso, era patrocinado pelo bispo de Lincoln, Alexandre, até a morte deste em 1148, e, posteriormente, pelo sucessor, Roberto de Chesney, a quem dedicou o poema *Vita Merlini*.

A obra foi escrita entre os anos 1148 e 1151, em forma de poemas hexâmetros. Originalmente em latim, diferindo das obras anteriores do autor, *Vita Merlini* é apresentada como a origem do profeta que posteriormente ajudaria aos grandes reis da Inglaterra. A fim de aprofundarmos nossa análise acerca da obra em questão, buscamos apresentar e compreender os escritos anteriores do autor, *Prophetiae Merlini* e *Historia Regum Brittaniae*.

Prophetiae Merlini foi escrita por volta de 1134. Nela podemos constatar a primeira aparição de Merlin na literatura. Foi dedicada a Alexandre, bispo de Lincoln, seu patrocinador. Nesta obra, a figura de Merlin é apresentada como “Merlin Ambrosius”, inspirado na figura do rei Aurélio Ambrósio. Jean Merkale aponta que Godofredo reestruturou um mito corrente da época, consolidado por Nennius, em *Historia Brittonum*. Por sua vez, Nennius foi um monge que, após sua morte, passou a

ser retratado de maneira mitologizada, como um bardo profeta e protetor do povo bretão (MERKALE, 1989, p.59).

Assim, Godofredo, ao escrever *Prophetiae Merlini*, apropriou-se de elementos da obra de Nennius, dentre os quais podemos destacar a narrativa de Vortigern, as duas serpentes (uma branca e uma vermelha) que foram substituídas por dragões, a profecia de derrota da Bretanha diante dos Saxões e o vínculo de Stonehenge com a tradição céltica (PEREIRA; MATIAS, 2013, p.64). Outra similaridade é a origem de Merlin. Por ser filho de um íncubo com uma donzela, é capaz de fazer previsões que, na tradição céltica, seria o equivalente a um *euhagis*, classe responsável por fazer provisões (SILVA, 2002, p.63).

Sua outra obra, *Historia Regum Britanniae*, foi escrita durante os anos de 1135 e 1138 e dedicada a Roberto, filho do rei Henrique I, que encomendou a obra (ZIERER, 2002, p.49). Este livro retomou a origem demoníaca do mago e profeta, repetindo a versão inspirada por Nennius. Merlin é conselheiro de Uter Pendragão, e, graças a uma poção mágica que faz Uter se parecer com o marido de Igerna, Duquesa de Tintagel, Gorlois – que estava morto em batalha –, Merlin propicia o nascimento de Artur. Nesta obra, contudo, a interação das figuras de Merlin e Artur se restringe ao nascimento do rei, tema que será transformado e mais bem explicado em Roberto de Boron, como veremos posteriormente.

Já em *Vita Merlini*, Godofredo de Monmouth explora uma nova face de Merlin. O personagem se aproxima de Myrddin que pode ter vivido, aproximadamente, no século VI no Sul da atual Escócia. Merlin, na obra em questão, é um sábio rei que, após uma batalha devastadora em que três dos seus irmãos morrem, perde o juízo e o encantamento com o mundo. Por isso, Merlin refugia-se na floresta de Caledônia, também no Sul da Escócia e, por isso, é conhecido como Merlin Celidônio (PEREIRA; MATIAS, 2013, p.65).

A ligação deste Merlin com Myrddin é visível pelos nomes dos personagens que são similares aos da lenda do bardo: Merlinus – Myrddin, Thelgesinus – Taliesin/Talgesin, Guendolena – Chwimlean e Rodarchus Largus – Rhyedderch Hael. Também podemos ver semelhanças pelas queixas cantadas nos bosques por ambos os

personagens, bem como a característica selvática e profética. Além disso, notamos que o poeta, nesta última obra, não associa a figura de Merlin ao mundo de Uter e Artur, como anteriormente, sobretudo por se tratar da possível ‘origem’ de Merlin, que antecederia sua ligação com os reis Uter e Artur (GUAL, 1994, p. xxiv).

Assim, *Vita Merlini* insere Merlin numa temática não vista antes. O personagem é apresentado como rei que, após enfrentar uma batalha que causou a morte de seus irmãos, passa a viver como um animal em um exílio na floresta. Nesta, Merlin vê o lugar como seu lar e os animais que lá vivem, como seus companheiros. Por permanecer muitos anos isolado, toda vez que é levado para o reino de sua irmã, Ganieda, age de maneira irrequieta, agindo de forma violenta e exagerada a fim de retornar ao convívio com a natureza.

Quando se exila na floresta, Merlin demonstra se sentir bem, mesmo enxergando nesse ato uma forma de autopunição, por se sentir responsável pela morte de seus irmãos. Tal postura é vista como loucura por aqueles que tem contato com o personagem. Entretanto, ela é apresentada pelo autor como a mais esplêndida graça divina, isso pois Merlin ganha *status* de separado por Deus no decorrer da narrativa (PEREIRA; MATIAS, 2013, p.78-79).

Além disso, pensando nos aspectos gerais,

Vita Merlini é um texto heterogêneo com uma forma irregular. Por um lado, em seus versos nota-se a mão de um clérigo que extraí de suas leituras escolares uma erudição um tanto enciclopédica, um tanto curiosa. Por outro lado, o autor desenha a silhueta do protagonista Merlin [...] O sábio Merlin é antes de tudo um estranho solitário, enlouquecido pelo espetáculo da batalha sangrenta e fratricida, que quer se retirar para a solidão desumana e sombria das florestas, viver ali na companhia de animais selvagens (GUAL, 1994, p. xxvi).²²⁸

²²⁸ La *Vita Merlini* es un texto abigarrado y de factura irregular. Por un lado en sus versos se nota la mano de un clérigo que extrae de sus lecturas escolares una erudición un tanto enciclopédica, un tanto curiosa. Por otro lado, el autor dibuja una silueta del protagonista, Merlín [...] El sabio Merlín es ante todo un extraño solitario, enloquecido ante el espectáculo de la sangrienta y fratricida batalla, que quiere retirarse a la inhumana y tenebrosa soledad de los bosques, para habitar allá en compañía de los animales salvajes.

Como podemos perceber, no trecho acima, Gual aponta o vasto conhecimento de Godofredo na obra, como o conhecimento de animais diversos e de regiões geográficas das ilhas britânicas dominadas por saxões e bretões. Todavia, para além do conhecimento geográfico, na visão de Merlin enlouquecido, Godofredo critica a sociedade e seu contexto histórico. Ao dar continuidade em apresentar a obra, Gual escreveu que o Merlin em *Vita Merlini* é caracterizado como “enlouquecido perante o espetáculo da batalha sangrenta e fratricida”. Neste trecho, Godofredo, ao fazer uma comparação da batalha que deixou Merlin louco com a guerra civil vivida por ele na Inglaterra, critica a guerra entre povos de um mesmo país. As consequências desses embates na vida de todos, inclusive, a do próprio rei é a condição de possibilidade de ficar como o Merlin diante dessa situação: estranho, solitário e enlouquecido.

Gual, ao colocar que Merlin preferia se retirar para a “solidão inumana e sombria dos bosques” e habitar junto aos animais, aponta para mais uma possível crítica do autor em relação à sua sociedade, a saber, viver entre animais é mais saudável e benéfico que viver numa sociedade desumana e sangrenta. Ademais, ao colocar na visão de um Merlin enlouquecido as profecias advindas dos céus, Godofredo concebe a visão mais profunda ao louco, e através dessa, a crítica ao seu contexto histórico vem em forma de profecia

[...] furiosa loucura dos bretões, que a excessiva abundância perturba e exalta além do que é devido! Eles não querem gozar da paz, eles se agitam com as ferroadas da fúria infernal, eles movem a guerra civil, combates fratricidas, eles toleram a ruína das igrejas do Senhor, eles expulsam os santos pontífices para o exílio em reinos distantes, os descendentes do javali de Cornualha. Ao fazer ameaças a si mesmos, eles se matam como espadas execráveis. Não querendo esperar para tomar a coroa por direito legítimo, eles a arrebatam (MONMOUTH, 1994, p.22).²²⁹

²²⁹ [...] locura furiosa de los britanos, a los que la excesiva abundancia trastorna y exalta más allá de lo debido! No quieren gozar de la paz, se acicatean con agujones de furia infernal, mueven guerra civil, combates fratricidas, toleran la ruina de las iglesias del Señor, espulsan a destierro en lejanos reinos a los sagrados pontífices, todo lo conturban los descendientes del jabalí de Cornubia. Poniéndose acechanzas a sí mismos, a sí mismos dan muerte con execrables espadas. No queriendo aguardar a tomar la corona por legítimo derecho, la arrebatan.

Nesse pequeno excerto, retirado do diálogo entre Merlin e sua irmã Ganieda, percebemos certos marcos históricos apresentados na obra. Esses marcos se vinculam intrinsecamente a acontecimentos históricos contemporâneos à vida do autor. Quando escreveu “movem guerra civil, combates faticidas”, refere-se à própria guerra civil ocasionada pela disputa de sucessão do trono inglês entre a herdeira legítima de Henrique I e seu sobrinho, Estevão. Ao destacarmos a passagem “expulsam os santos pontífices para o exílio em reinos distantes”, podemos vincular ao primeiro exílio de Teobaldo de Bec, arcebispo da Igreja da Cantuária, responsável pela consagração de Godofredo de Monmouth como bispo. Isso aconteceu devido ao fato de Teobaldo ter participado do Concílio de Reims, sendo o primeiro contrário às ordens do então rei Estevão, no começo do ano 1148. Teobaldo foi exilado pelo rei na região de Saint-Omer, atual França (DAVIS, 1990, p.52-53).

E, por fim, ao escrever “Não querendo esperar para tomar a coroa por direito legítimo, eles a arrebatam”, remete-se ao episódio da tomada do trono pelo primo Estevão da então sucessora por direito Matilda I. Por conta desse episódio, Matilda I ficou impossibilitada de exercer o cargo de rainha da Inglaterra. Como consequência, houve uma guerra civil e a crítica e Godofredo se estende aos apoiadores de Estevão por, a saber, os nobres ingleses que não queriam outro estrangeiro no poder, como Godofredo Plantageneta, da França.

Além disso, apesar de Merlin nesta obra parecer com um “eremita cristão”, os elementos pagãos, que são predominantes nos versos, não são sistematizados em *Vita Merlini*. Os elementos pagãos mais visíveis encontram-se nas passagens em que o autor se remete ao Zodíaco para que Merlin tenha suas previsões políticas e na passagem do encantamento das maçãs. A partir desses elementos dados por Godofredo, podemos fazer uma ligação aos conflitos anteriores, na Gália, entre os bretões partidários do Império Romano (bretões do Sul) e os partidários da Independência (bretões do Norte), prontos a se aliarem aos saxões e aos pictos, a fim de eliminar qualquer influência romana.

Vale ressaltar que, após a queda do Império Romano, os bretões do Norte foram responsáveis pelo retorno dos elementos celtas, bem como tiveram um papel de

destaque nas lutas contra os invasores saxões, anglos e pictos, por exemplo (MARKALE, 1989, p.17-18). Nesses trechos também podemos perceber a forte influência da narrativa céltica, Merlin em *Vita Merlini*, assemelha-se a um druida pelo interesse partilhado entre esses sobre astronomia e natureza (LUPI, 2004, p.73).

Merlin na narrativa de Roberto de Boron

Uma das características mais marcantes da história da França moderna é o Absolutismo, que pode ser definido, em seu auge, como movimento em que o poder se encontrava centralizado nas mãos do monarca, tendo como características a superação da relação de vassalagem, aproximação com a burguesia e a independência do poder da Igreja.

Ao se configurar como um processo característico da Idade Moderna, o Absolutismo teve seu início no medievo, especificamente na virada dos séculos XII e XIII, com o reinado de Filipe II, de 1180 a 1223, da Dinastia Capetíngia.

Em anos de Cruzadas e de conflitos com a Dinastia Plantageneta na Inglaterra, Filipe II, numa tentativa de se fortificar frente aos conflitos militares, formou um exército nacional profissional, fato que rompe com a dependência da relação de vassalagem. Esse exército ajudou em suas conquistas sobre os domínios ingleses, também foram de suma importância nas decisões dos conflitos com Ricardo I e, posteriormente com seu sucessor, João I; e é nesse contexto de mudança política e conflitos motivados também por questões religiosas que se insere *Merlin*, de Roberto de Boron.

Vindo de Montbéliard, no atual departamento de Doubs, Roberto era clérigo e está presente em relatos na região da Grã-Bretanha desde o ano 1200. Provavelmente, frequentou a corte dos Plantagenetas, dinastia sucessora da Normanda na Inglaterra, e representou em suas obras uma forte tradição cristã (MARKALE, 1989, p.22).

Os escritos de Roberto de Boron estão situados entre os anos de 1191 e 1212 e acredita-se que tenha composto suas obras para Gautier de Montbéliard. Cavaleiro que partiu em cruzada em 1202, e em 1212, morreu em combate. Conhecido por ser de Boron, uma cidade na região da Borgonha, próximo a Montbéliard, Roberto foi o

primeiro a inserir o mito do Santo Graal em relação com o mito de Merlin e Artur sob um novo vés (BOGDANOW, 1994, p.179).

A região da Borgonha foi fortemente influenciada pelo monasticismo, sobretudo por Cluny e Cîteaux. Com o desmembramento do Império Carolíngio, essa região se dividiu em duas unidades políticas, a saber, por um lado, depois de 1032, passou para o Império Germânico, formando o Reino da Borgonha. Por outro lado, o Ducado da Borgonha foi mantido pelos francos e dominado pelos membros da Dinastia Capetíngia até 1361.

Merlin, de Roberto de Boron, encontra-se, originalmente, inserido num díptico em versos e contido nele está a história do Graal, chamada de *Joseph* ou *Le Roman de l'Estoire du Graal* e *Estoire de Merlin*. *Joseph* sobreviveu em sua forma completa, seguido pelos primeiros 504 versos de *Merlin*, em octassílabos. A obra sobrevive pelos fragmentos encontrados a partir da prática de transformar em prosa os romances arturianos, bem como pela prática de combinar narrativas em ciclos maiores. Tal movimento também engloba os escritos de Roberto (BOGDANOW, 1994, p.179).

Nos manuscritos em prosa, os escritos *Joseph* e *Merlin* são seguidos de mais dois livros, a *Demande do Santo Graal* e *Didot Perceval* (nesse último narra-se a morte de Artur). Essas duas obras, que dão sequência às de Roberto, são atribuídas erroneamente ao autor. Entretanto, na maioria dos manuscritos posteriores, a sequência ganha um volume a mais, sendo então: *Estoire del Saint Graal* (baseado em *Joseph* em prosa); *Merlin* seguido de uma continuação conhecida como *Suite Merlin da Vulgata*; *Lancelot* em prosa (adaptação da obra *Charrete de Chrétien de Troyes*); *Queste del Saint Graal* e o desfecho com a *Mort le Roi Artu*.

Dito isto, Roberto de Boron escreveu o livro no formato de romance, mesmo que originalmente sua obra esteja em versos. Ao entendermos que o romance, no medievo, se caracterizava por envolver a glosa, ou seja, a língua vulgar, “ao alcance dos ouvintes”, o autor, ao escrever em francês e não em latim, ganha o *status* de romancista (ZUMTHOR, 1993, p.266-267).

Influenciado por dois importantes poetas e romancistas franceses que se inserem como importantes figuras para a circulação e construção do Ciclo Arturiano,

Chrétien de Troyes e Wace, e provavelmente, por Godofredo de Monmouth, Roberto de Boron integrou Merlin ao universo cavaleiresco. Todavia, uma mudança significativa entre os escritos de Roberto de Boron e os escritos anteriores deve ser mencionado. O personagem Merlin em Chrétien de Troyes e em Wace é incorporado na história da Távola Redonda e do próprio Santo Graal, mas é em *Merlin*, de Roberto de Boron, que a lenda recebe conotação cristã, tocando, até hoje, os imaginários pelas recepções e apropriações do mito.

Por exemplo, ideias como as de bondade e justiça divina, presentes na obra, estão regulamentadas pela Igreja, já que entre os séculos XII e XIII a maior instituição da Europa Ocidental Medieval criou profundas raízes na sociedade, estabelecendo firmemente o poder eclesiástico (ALMEIDA, 2012, p.36).

Diferentemente das obras posteriores, em que Merlin guia o pai de Artur, Uter, até o nascimento do filho, em Roberto de Boron, Merlin guia não só o pai, mas também o próprio Artur. O fim da narrativa se dá até o mago ficar preso pelos encantamentos de sua aprendiz, Nynianne. De acordo com Bogdanow, Roberto de Boron escreveu a primeira Arturíada coerente (SILVA, 2002, p.41-42; BOGDANOW, 1994, p.180).

A fim de termos uma compreensão mais elaborada de Merlin, buscamos analisar a história que antecede a obra aqui analisada, *Joseph ou José de Arimateia*. O enredo da história se desenvolveu a partir da traição de Judas. Uma das características importantes e inéditas dos ciclos arturianos que podemos constatar na obra de Roberto é a incorporação de elementos como a Távola Redonda e o Santo Graal.

Segundo o autor, na época de Jesus era comum o “mordomo” receber dez por cento daquilo que seu senhor arrecadava. Maria Madalena havia passado um unguento nos pés de Jesus e Judas estava convencido que aquele unguento valia pelo menos trezentas moedas, então, trinta moedas que equivaleria aos dez por cento, deveria ser dele. Como sabia que não conseguiria o dinheiro das mãos de Maria Madalena, muito menos de Jesus, Judas pensou que, se vendesse Jesus aos perseguidores, conseguiria suas trinta moedas. Após ser vendido e crucificado, um soldado de Pilatos, José de Arimateia, por amar Jesus Cristo, pediu, após a crucificação, como recompensa por seus serviços prestados há anos, o corpo de Jesus.

Pilatos deu a José o corpo e um vaso que lhe havia sido entregue por um dos judeus que prendeu Jesus. José, ao retirar o corpo de Jesus da cruz, coletou o sangue de suas feridas no vaso e com a ressurreição de Jesus, e o sumiço de seu corpo, José foi acusado e preso. É nesse momento que Jesus vai ao inferno²³⁰ e, após sua descida, os demônios se reúnem em conselho e decidem engravidar uma mulher na terra, sendo este o motivo do nascimento de Merlin.

Na prisão de José, Jesus aparece para ele em forma de luz e diz que todos vão se lembrar da boa ação de José, em cuidar do corpo de Cristo morto. Ademais, o vaso (Graal) seria o símbolo da trindade, pois o sangue nele contido possuía o poder do Deus Pai, do Filho e do Espírito Santo. Assim, quando José precisasse de conselho sobre o que fazer, ele deveria perguntar ao Graal, e o Espírito Santo daria sempre bons conselhos.

Ainda no livro, uma passagem importante a se destacar é a de que Vespasiano sofria de lepra e estava à beira da morte. Tendo ele ouvido rumores de que na Judeia um profeta fazia muitos milagres, pensou que poderia ser curado. Entretanto, quando descobriu que esse homem havia sido crucificado, ficou bastante irritado, mandou seus soldados para punir os responsáveis por tal ação e, então, Vespasiano envia seus soldados para saber quem foi esse profeta e como ele era caracterizado: “(...) 'Quem foi este profeta de quem tanto se falou?' Eles [judeus] responderam que ele realizou os maiores milagres e maravilhas do mundo; ele era um feiticeiro”.²³¹

Enchanter, na tradução para o português significa feiticeiro, encantador ou mágico, o que nos aponta que os judeus qualificavam Jesus de acordo com seu poder de operar maravilhas. Essa observação é bastante importante quando estabelecermos relação entre Jesus e Merlin, pois ambos são abençoados por Deus. O primeiro é filho de Deus, o segundo abençoados em favor de sua mãe, mas ambos são reconhecidos por suas atividades mágicas, aconselham pessoas e propiciam os caminhos para que um plano divino se cumpra.

²³⁰ *While all this was happening, Our Lord descended into Hell, broke in and set free Adam and Eve and as many others as He pleased. And He returned to life, unknown and unseen by those who were standing guard (...)"*. In: BORON, 2001, p.19.

²³¹ “(...) 'Who was this prophet of whom so much has been spoken?' They [jews] replied that he performed the greatest miracles and wonders in the world; he was an enchanter” BORON, 2001, p.27. Na versão em francês a palavra usada é *enchanteur*.

Roberto, ao escrever *Merlin*, enfatizou o caráter cristão do personagem conferindo-lhe uma função mágica e profética vinculada à religião cristã, diferentemente de Godofredo que, em *Vita Merlini*, colocou os elementos cristãos como componente meramente subentendido, sem participar da trama central. Porém, o Merlin, de Roberto de Boron, assim como o Merlin, de Godofredo, também é filho de um íncubo com uma donzela devota do Deus judaico-cristão. Por ser filho de um demônio, Merlin herdou as memórias e lembranças de toda a história do mundo, e, pela misericórdia divina, Deus se compadeceu de sua mãe e lhe concedeu pela graça a visão de acontecimentos futuros.

Além da origem de Merlin ser a mesma em Godofredo e Roberto, é importante destacar alguns pontos similares entre *Merlin* e a *Historia Regum Britanniae* como: (i) o vínculo de ambas as histórias com os dois dragões (um vermelho e outro branco)²³², (ii) as mortes diferentes do mesmo indivíduo sendo narradas com um fim moralizante e (iii) os personagens de ambas as obras são exemplos de como os elementos medievais, ao mesmo tempo que circulam e possuem aspectos narrativos comuns, também são adaptados e ressignificados a partir do interesse dos autores.

Outro ponto similar entre a obra de Roberto de Boron e a de Godofredo de Monmouth, é que na primeira, Merlin se refugia ocasionalmente na floresta de Northumberland, a fim de encontrar o escrivão de sua história, Brás; e na última, Merlin também vive na floresta, mas exilado. Logo, vemos que ambos os Merlins veem na floresta o seu refúgio.

Uma diferença de ambas as narrativas é que Merlin, na obra de Roberto, ajuda Pendragão e Uter a vencerem os saxões e expulsá-los de vez das terras bretãs, diferenciando-se, assim, da previsão contrária de Merlin em Godofredo de Monmouth. Provavelmente isso se deve ao fato da relação espacial e história diferente que Godofredo e Roberto tinham em relação aos conflitos entre bretões e saxões.

232 Os dois dragões aparecem desde a trama de Nennius. Tanto em Merlin quanto em *Historia Regum Britanniae*, a profecia de que haveria dois dragões em baixo do castelo de Vortigern que significaria a decisão da batalha entre saxões e bretões é presente nas duas histórias, visível em Merlin de Robert de Boron, op. cit. p. 80-85.

Em *Merlin*, o sábio mago ajuda os bretões não só com suas profecias, mas com a sabedoria e as estratégias de guerra. No trecho a seguir podemos perceber alguns elementos que demonstram o caráter de guia e conselheiro em tempos de guerra de Merlin na obra de Roberto:

[...] se confiardes em mim. Permitireis mesmo que se afastem (os saxões) o mais possível da costa. Eles não saberão que tendes as forças reunidas. E quanto tiverem avançado pelo interior, enviareis as tropas do lado dos navios deles, para mostra-lhes que quereis impedi-lhes a fuga. [...] Um de vós dois irá com as tropas persegui-los até o cansaço, de modo que se sintam obrigados a acampar longe do rio, A água lhes faltará, e os mais valentes temerão pela vida. Vós os mantereis assim dois dias e, ao terceiro, combatereis. Se agirdes assim, asseguro-vos que vossas tropas vencerão (BORON, 1993, p.114).

No excerto percebemos mais característica similares entre Merlin e um druida, assim como em Merlin de Godofredo. O personagem em questão, sob a pena de Roberto, também é um conselheiro do rei em tempos de guerra, característica que foi associada aos druidas. Entretanto, o que lhe confere a confiança de ser conselheiro real é por ser sábio, visível no diálogo entre Pendragão, irmão de Uter, e Merlin“[...] E agora que sei que sois um homem cheio de experiência e de sabedoria, gostaria que permanecêsseis ao lado de meu irmão” (BORON, 1993, p.115).

Em outras palavras, fruto da relação dialética entre o contexto histórico do autor e de suas leituras de escritos do ciclo artuariano, Roberto apresenta a síntese de um Merlin que, apesar de ser cristão por toda influência do cargo eclesiástico do autor e de estar inserido no contexto das Cruzadas, carrega elementos célticos, provenientes de obras como as de Godofredo.

Considerações Finais

Em *Merlin*, diferentemente de *Vita Merlini* e até de outros escritos do próprio Godofredo, sabemos como o personagem Merlin é representado, em boa parte da narrativa, como um idoso, mas também, em pouquíssimas ocasiões, para causar

confusão e testar pessoas, se figura de jovem mensageiro. Disto, segue-se que é interessante notarmos que, diferentemente do personagem descrito por Roberto, o Merlin de Godofredo e de Chrétien de Troyes são retratados como jovens. Isso pode nos indicar que a associação entre a velhice e o personagem possivelmente surgiu na narrativa de Roberto que por influências de seus estudos clericais ou de algum tipo de tradição narrativa, seja visual ou não, de representar sabedoria vinculada à velhice.

O que podemos perceber é que, apesar de serem histórias diferentes, em *Vita Merlini*, o autor apresenta Merlin como rei, estabelecendo diálogo direto com o local do personagem (a atual Grã-Bretanha), apresentando críticas políticas à guerra civil vivida por Godofredo, que frequentava a corte da dinastia Normanda e discordava do posicionamento de Estevão I. Vemos, também, um cristianismo timidamente colocado num enredo que transborda elementos célticos (a natureza, a astronomia, os encantamentos, a semelhança de Merlin com um druida). E, por fim, é apresentado uma despreocupação em realçar aspectos profundos do personagem, personagem esse que serviu de canal para uma crítica à sociedade em que Godofredo se inseria.

Já em *Merlin*, Roberto apresenta o personagem como aquele que continua o serviço de Cristo, ou seja, mesmo Merlin também se assemelhando ao druida, os elementos cristianizadores, morais, bondosos e justos de sua obra são mais explícitos. Também vemos uma dupla ligação espacial de Merlin nessa narrativa: com a Bretanha do século V, época em que ambas as obras retratam os acontecimentos, e, também, com o contexto sociopolítico do autor, a França.

No período em que Roberto escreveu se deu o início do processo de centralização de poder nas mãos do rei. Portanto, colocar Artur como o rei cristão capaz de unir todos os povos fragmentados por invasões estrangeiras e guiado por Merlin, um profeta abençoado por Deus, seria como apresentar os dois poderes da França unindo-se num mesmo propósito, ou seja, fazer a vontade de Deus através do estabelecimento de um monarca forte que, através da guerra santa, protegesse o “patrimônio” cristão e elevasse a bandeira do cristianismo por onde quer que esse passasse.

Se observarmos as descrições visuais do personagem Merlin aqui analisado, em Godofredo de Monmouth, Merlin é um jovem e em Roberto de Boron, Merlin apresenta

figuração majoritariamente senil. Essa segunda descrição se configura como um aspecto importante que será apropriado por outros autores posteriormente, a fim de conferir mais poder à característica de sábio e experiente que, no imaginário popular, é vinculado a pessoas mais velhas, diferindo-se dos Merlins das narrativas de Godofredo que são apresentados como jovem.

Além disso, ambos os Merlins aparecem e desaparecem muitas vezes durante toda a narrativa, sem dar sinais de quando voltariam e para onde teriam ido. Todas as vezes que o Merlin de Godofredo “some” da vista dos demais personagens, ele se encontra escondido na floresta junto aos animais e plantas. Similarmente, o Merlin de Roberto de Boron, ao desaparecer, vai também à floresta, mas para encontrar seu professor, Brás, e contar-lhe suas experiências, a fim de que ele escreva um livro sobre todas as suas aventuras.

No início do texto lançamos o questionamento de como os magos no medievo foram colocados nessas narrativas e defendemos que o personagem Merlin do ciclo arturiano da Idade Média, foi inserido em teatros, novos ciclos arturianos da modernidade e contemporaneidade, bem como em pinturas e representações cinematográficas. Assim, os magos medievais tornaram-se modelos para outros.

Todavia, os elementos vinculados à imagética partem de uma recriação medieval pautada na contemporaneidade e na reafirmação desses autores em construírem obras “típicas” medievais – e, ao escreverem, constroem uma Idade Média distinta da qual elencamos como medieval –, pautados, muitas das vezes, nos novos elementos que são incorporados nesse arquétipo e nessa ideia de Idade Média pelo Romantismo, por exemplo.

Apesar do Merlin de Roberto de Boron ser velho, em nenhum momento, nem na iluminura de uma das cópias, ele aparece com cabelos e barbas longas. Essa reconstrução imagética tem relação com o Renascimento, recuperando uma estética greco-romana para as esculturas e pinturas. Tal representação se massifica no Romantismo, quando as divindades célticas, como Odin, passam a ser pintados com cabelos longos, barbas longas e cajados, transformando essa representação entre o

pastoril e o divino, um clichê copiado para todos os personagens da mesma origem que tivessem esse ar divinal ligado a natureza.

Os Merlins medievais e outros magos contemporâneos, como Gandalf de J.R.R. Tolkien na literatura, e de Peter Jackson, no cinema, e Dumbledore de J.K. Rowling na literatura e interpretado no cinema por Richard Harris e Michael Gambon, possuem alguns pontos comuns: (i) são personagens dotados de mistério, (ii) aparecem e desaparecerem na narrativa sem uma explicação exata do que foram fazer durante esse período e, uma outra característica comum aos personagens mágicos é que (iii) eles foram colocados nas narrativas como elemento que resgata o passado, seja um passado céltico para a Grã-Bretanha dos séculos XII e XIII ou seja a Idade Média fantasiosa para os séculos XX e XXI.

O entendimento de Idade Média que podemos ter a partir dessas literaturas e adaptações contemporâneas não se trata de conhecimentos apenas do próprio medievo, mas de uma “amálgama de várias Idades Médias [que são] evocadas em um mesmo espaço diegético” (SILVA, 2016, p.20). Ao notarmos que muitos artistas, ao construírem uma narrativa que se passaria nessa “Idade Média”, conheciam literaturas típicas do próprio período, conseguimos compreender o diálogo proposto através de uma adaptação e ressignificação de elementos medievais, imbricando seu contexto de produção, outras leituras, seu próprio estilo literário e sua própria vida como inspiração para as construções narrativas.

Como Groebner aponta “esta época [a Idade Média] foi literalmente criada através de desejos, por mais de centenas de anos e, desde então, ela é projetada, esboçada, equipada e mobiliada com os desejos” (GROEBNER, 2008, p.11). Em outras palavras, as obras não lidam somente com as leituras de obras medievais, mas também, e principalmente, com todos os elementos trabalhados, construídos e ressignificados no decorrer dos tempos.

Os próprios escritos medievais também se transformam com o contexto e estilo dos autores. As localidades, os contextos políticos, as emergências sociais e os meios culturais são distintos e tais elementos são importantes para a construção das obras que se configuram enquanto literatura e história. Ademais, a própria construção do mito

arturiano perpassa questões mais antigas que a própria datação do medievo, por exemplo, quando Godofredo de Monmouth escreve que Merlin transforma Uter no marido de Igerne, a fim de que ao enganá-la, ele possa dormir com ela, pode ter tido sua inspiração na mitologia grega que retrata as diversas transformações de Zeus em homens que estão na guerra, com a finalidade de dormir com suas esposas, enganando-as. Ou seja, a própria produção dos artistas medievais passam por adaptações e ressignificações de outros tempos.

Até mesmos os escritos de Roberto de Boron partem de um conjunto de leituras da lenda arturiana do próprio autor, tendo como base, inclusive, Godofredo de Monmouth, o primeiro a vincular o personagem Merlin ao Artur. E, não obstante, elementos da Alta Idade Média são recuperados por ambos os autores que se encontram, temporalmente, na Idade Média Central e Baixa Idade Média, como exemplo o druidismo e suas características de atuação, função e importância social.

O arquétipo de mago, se configura, então, pelos elementos medievais que foram construídos por Godofredo de Monmouth e Roberto de Boron. A ligação dos medievais com os magos atuais, centram-se principalmente nas questões que envolvem enredo e, no caso de Roberto de Boron, a velhice na composição imagética do sábio Merlin. Mais abertamente e enfaticamente, as imagens e impressões de um medievalismo construído historicamente, que parte das recriações propostas pelos autores e, também, diretores – e demais envolvidos, como roteiristas e produtores – nas adaptações cinematográficas são o ponto fulcral das construções dos magos atuais.

Referências

- BIRKHAN, Helmut. *Some remarks on the druids*. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2003.
- BORON, Robert. de. *Merlin*. Trad. Alexandre Micha. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1993.
- _____. *Merlin and the Grail: Joseph of Arimathea, Merlin, Perceval: The Trilogy of Arturian Prose Romances attributed to Robert de Boron (Arturian Studies)*, NED - New Edition, 2001.

_____. *Histoire du Saint-Graal, et Histoire de Merlin*. Disponível em <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b52505676x>>. Acesso em 15 nov de 2017.

DAVIS, Ralph. H. C. *King Stephen*, Yale English Monarchs Series, 3a. Ed, 1990.

MERKALE, Jean. *Merlim, o mago*. Trad. Francisco José P. N. Vieira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

MONMOUTH, Geoffrey. de. *Vita Merlini*. Disponível em: <http://www.sacred-texts.com/neu/eng/vm/vmlat.htm>. Acesso em: 15 jan. 2017.

_____. *Vida de Merlin*. Trad. Lois C. Pérez Castro, 4ª. Ed., Madrid: Editora Siruela, 1994.

PEREIRA, Rita. C. M.; MATIAS, Kamilla. D. De mago, profeta e louco... Merlin na historiografia e na literatura dos séculos XII e XIII. *Brathair* (Online), v. 13, 2013, p. 63-82.

SILVA, Danielle. G. G. O mito de Merlin na Idade Média e no Romantismo alemão. *Brathair* (Online), v. 2, 2002, p. 36-44.

SILVA, Danielle. Sobre “cavaleiras”: a (re) criação do medievo em Corneia Funke. *Pandaemonium*, São Paulo, v.19, n.29, nov-dez, 2016, p.1-20.

ZIERER, Adriana. *Da ilha dos bem-aventurados à busca do Santo Graal: uma outra viagem pela Idade Média*. São Luís: Editora UEMA, 2013.

ZIERER, Adriana. Artur: de guerreiro a rei cristão nas fontes medievais latinas e célticas. *Brathair* (Online), v. 2, 2002, p. 45-61.

ZUMTHOR, Paul. *A letra e a voz*. Trad. Amálio Pinheiro e Jerusa Pires Ferreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

O Favor Divino e a Faculdade de Governar: Sobre D. Afonso Henriques de Portugal (1140-1179)

El favor divino y la facultad de gobernar: sobre D. Afonso Henriques de Portugal (1140-1179)

Maria Fernanda Ribeiro Tomé Miranda dos Santos¹

¹ Mestre em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ) como bolsista CAPES. Licenciada e Bacharel em História pela Universidade Gama Filho (UGF). As áreas de atuação/interesse da pesquisadora são: Ideias Políticas e Cultura da Idade Média, Relações de Poder no Medievo, Realeza Medieval Ibérica, História do Direito, História da Igreja e Ordens Monástico-Militares.

Recebido em 26 de março de 2021; Aceito em 3 de julho de 2021.

DOI: 10.12957/nearco.2021.58676

Resumo

Partindo da premissa que o título usual de referência ao rei medieval, a fórmula *Rex Per Gratia Dei*, vinculava o poder secular ao poder espiritual cristão, pertencendo a uma antiga linha de argumentos de cunho jurídicos pautados na Bíblia, abordaremos a concepção político-religiosa da “Graça Divina” e a legitimação do poder secular medieval através do estudo de caso de D. Afonso Henriques, primeiro monarca português.

Palavras-chave: Direito Medieval; Realeza; Igreja Católica.

Resumen

Partiendo de la premisa de que el título habitual de referencia al rey medieval, la fórmula *Rex Per Gratia Dei*, vinculaba el poder secular al poder espiritual cristiano, perteneciendo a una vieja línea de argumentos jurídicos basados en la Biblia, nos acercaremos de la concepción política-religiosa de la “Gracia Divina” y la legitimación del poder secular medieval através del estudio de caso de D. Afonso Henriques, el primer monarca portugués.

Palabras-clave: Derecho medieval; Realeza; Iglesia Católica.

Introdução

Este artigo é parte de minha dissertação de mestrado na qual abordei a trajetória de D. Afonso I utilizando alguns aspectos do conceito weberiano de autoridade legítima. D. Afonso Henriques (1109-1185) foi filho de D. Teresa, ilegítima filha do Imperador Afonso VI de Castela e Leão, e de D. Henrique, pertencente a família ducal da Borgonha. Casou-se com D. Mafalda de Sabóia em 1146, dando início a linhagem dos futuros reis de Portugal. Governou o condado português de 1128, após tomá-lo de sua mãe, até 1185 quando faleceu, tendo apenas em 1179 recebido o reconhecimento pelo poder pontifício do título régio e da independência do território.²³³

Conhecido por suas vitórias militares contra os povos de religião islâmica na guerra de Reconquista, por unificar o território que viria a ser Portugal e torná-lo independente do reino leonês, seu retrato é muitas vezes controverso, oscilando entre Afonso I, o fundador, que recebeu ajuda diretamente de Deus durante a Batalha de Ourique (1139), e Afonso Henriques, “caudilho”²³⁴ rebelde contra a hierarquia a qual articulava-se, de humor irascível, violento, que fazia acordos com aliados e inimigos e que costumeiramente não os cumpria.

D. Afonso Henriques governou o território por 51 anos (1128-1179) sem o reconhecimento jurídico perante a Igreja e o papado, e sem ritual de consagração e unção régias. Conforme a historiografia tradicional (MATTOSO, 2014, p. 120-260), D. Afonso passou a intitular-se “Rei pela Graça de Deus” a primeira vez na *Carta de*

²³³ SANTOS, Maria Fernanda Ribeiro Tomé Miranda dos. *A Construção da autoridade legítima de D. Afonso Henriques de Portugal (1140-1185)*/ Maria Fernanda Ribeiro Tomé Miranda dos Santos-2018. Orientador: Prof.º Dr.º Tânia Maria Tavares Bessone da Cruz Ferreira. Coorientador: Prof.º Dr.º Bruna Soalheiro Cruz. Dissertação (mestrado)-Universidade Estadual do Rio de Janeiro. Programa de Pós-Graduação em História.

²³⁴ Termo encontrado para referenciar o duque na IVª. Crónica Breve de Sta. Cruz. Caudilhamento: Ofício, dignidade, ou distinção de um chefe militar, que seria a primeira personagem da tropa ou esquadra. Caudilho: Guia, Capitão. VITERBO, Joaquim de Santa Rosa de. *Elucidario das palavras, termos e frases, que em Portugal antigamente se usaram*, Volume I. 3ª. Ed. Publisher, A. J. Fernandes Lopes, 1865. Original from, Oxford University. Pg. 178. Disponível em: http://purl.pt/13944/4/l-14591-v/l-14591-v_item4/l-14591-v_PDF/l-14591-v_PDF_24-C-R0090/l-14591-v_0000_capa-capa_t24-C-R0090.pdf

confirmação e couto ao presbítero D. Nuno Gonçalves da Ermida de Stª. Marinha de Panóias (1140),²³⁵ não voltando a utilizar títulos como *princeps* e *infante*.²³⁶

Entretanto, sua divulgação como herói nacional se realiza após o seu tempo histórico, através das compilações²³⁷ da sua trajetória em *Crónicas* do século XIV, a pedido da recém instaurada Dinastia de Avis, alicerçando um relato de fundação centrada na lendária Batalha de Ourique (1139) e projetando-se diacronicamente até sua primeira tentativa de canonização no século XVI.

Destaca-se que as fontes documentais produzidas durante o seu reinado são cartas de doação, Couto, Forais e Anais, com breves registros dos fatos redigidos por clérigos. O único relato descriptivo que chegou a nós e escrito durante o governo de Afonso Henriques, em que o mesmo é um dos protagonistas, é a “*A Conquista de Lisboa ao Mouros em 1147. Carta de um cruzado inglês*” (1147) escrita pelo monge Osberto.²³⁸

²³⁵ AZEVEDO, Rui Pinto de. *Documentos Medievais Portugueses, Documentos Régios, Documentos dos Condes Portucalenses e de D. Afonso Henriques. (Volume I, Tomo I e II)* Lisboa: Ed. Academia Portuguesa de História, 1958. (Consultado em 06/10/2015)

²³⁶ Maria João Guerreiro, em sua dissertação a respeito da intitulação régia de Afonso Henriques e seu filho Sancho I, optou por uma abordagem diplomática dos títulos, buscando analisar em um rol de documentos jurídicos, as alterações dos modos de nomear o rei, com ênfase nos chanceleres responsáveis pela escrita na corte. A autora afirma que, das seis fórmulas de intitulação de Afonso Henriques analisadas, “*Ego Alfonsus Portugalensium rex*”, referenciando o território, é a mais utilizada, e “*Ego egregius rex Alphonsus “Dei vero providentia totius provincie Portugalensium princeps*” a mais completa. GUERREIRO, Mª. João P. Santos. *Por Graça de Deus, Rei dos Portugueses. As Intitulações Régias de D. Afonso Henriques e D. Sancho I.* 2010. 220 fl. Dissertação (Mestrado em Estudos Medievais). Lisboa: UAB – Universidade Aberta Pública Digital, 2010. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10400.2/1584>

²³⁷ Conforme afirma a historiadora Kátia Michelan em sua dissertação de mestrado no qual busca comparar três versões da trajetória de Afonso Henriques, escritas cronísticas e em língua vernácula, a reutilização de fontes posteriores era modelar a arte trovadoresca medieval e substancial à escrita da história no fim do período medieval português. A compilação, perfil da produção cronística medieval, instrumentava uma fonte principal a outros documentos que, para o cronista, propiciava informações que este concebia como verdades sobre o passado. MICHELAN, Kátia Brasilino. *Três Histórias de Afonso Henriques. Compilação, Reprodução e Reconstrução de uma Trajetória e uma Imagem*. 2004. Dissertação (Mestrado em História) Universidade Estadual Paulista “Julio de Mesquita”, Programa de Pós-graduação em História da Faculdade de História, Direito e Serviço Social. Franca, São Paulo. 2004

²³⁸ Tive a oportunidade de consultar *A Conquista de Lisboa ao Mouros em 1147. Carta de um cruzado inglês*, pela tradução do original em latim para português pelo Dr. José Augusto de Oliveira. Entretanto, devido aos limites a que é necessário se ater, e considerando a riqueza da narrativa, quantidade de detalhes, reprodução de discursos diretos e acordos como o pacto entre D. Afonso Henriques e os Cruzados, ou entre D. João Peculiar e os habitantes de Lisboa, assim como as várias contendas internas do exército cristão e o tom moralizador da obra, a tal ponto, que impossibilita neste trabalho abordar a narrativa de forma profunda, problematizada em seus múltiplos aspectos e com uma discussão

Entendemos que o político configura-se no processo litigioso da elaboração de normas de participação, explícitas e implícitas, que definem e regulam a vida da cidade. Os documentos pertencentes à chancelaria real possuem caráter normativo: são cartas de couto e doações que definem os limites da terra ao beneficiário ou população livre, estabelecendo regras de organização militar, tributos e direitos. Para este artigo utilizaremos as cartas de correspondência entre D. Afonso Henriques e o Papa Lúcio II.

Conforme Quentin Skinner (2000), ao explicarmos as ações dos agentes históricos, é necessário considerar seu vocabulário normativo, pois se configura como um dos fatores determinantes das ações humanas, inclusive na análise de seu comportamento político e limitações. Destaca o autor que uma teoria política secular dissociada dos valores da ética e moral cristãs, só ocorreria no final do século XV. O poder espiritual e temporal na sociedade cristã medieval até os séculos XIV-XVI (KRITSCH, 2004, p. 110; ULLMANN, 1971), provém e é distribuído por Deus, que confiou as chaves celestes ao herdeiro de Pedro, o Sumo Pontífice. (KRITSCH, 2004, p.110 apud ULLMAN, 1971)

Considerações sobre a origem do poder medieval: O rei e o Papa

O rei ungido e coroado é o ideal de monarca cristão que prevaleceu durante o período do século V ao XV, não sendo, no entanto, concebido como um padrão. Fazê-lo seria negativizar diversas monarquias, principalmente hispânicas,²³⁹ que de fato ocorreram fora de tal modelo, como o próprio Afonso Henriques. Todavia, esse ideal de realeza com vínculos sobrenaturais com Deus, Cristo e os perfis de reis das escrituras bíblicas foi utilizado como recurso de afirmação e legitimação do poder em

historiográfica diversificada, principalmente a respeito de seu autor. In: OLIVEIRA, José A. (trad) *A Conquista de Lisboa ao Mouros em 1147. Carta de um cruzado inglês*. Apres. José da Felicidade Alves. Col. Cidade de Lisboa, Lisboa: Ed. Livros Horizonte, 1989.

²³⁹ MARAVALL, J. A. *El concepto de España en la Edad Media*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1981. Cf. RUCQUOI, Adeline. *História Medieval da Península Ibérica* (Introdução). Lisboa: Editora Estampa, 1995.

diversificadas formas, conjunturas e momentos, tanto pela Igreja, quanto pelas monarquias.

O historiador Marc Bloch (1993), ao investigar o caráter sacro e miraculoso da realeza medieval francesa e inglesa, corrobora que o ceremonial hebraico do antigo testamento, no qual acredita-se que propagou a unção régia a partir do século VII, não se limitava exclusivamente aos reis, configurando um processo que transfere um caráter sagrado a algo ou alguém que pertencia ao terreno. Para o autor era consenso que a santidade real só existia a partir da unção, ritual que estabelecia a ligação do governante com o divino. Compreende-se que o rei é apenas um instrumento e intermediário de Deus, mas os milagres²⁴⁰ que supostamente os monarcas realizavam eram feitos por Deus. (BLOCH, 1993, p. 130-132).

Deste modo a unção era a solenidade régia plena, conferindo ao rei ou imperador a justificativa bíblico-jurídica cristã e o caráter de sagrado originalmente atribuídos aos reis da antiguidade. (BLOCH, 1993, p. 151-153.)

De acordo com Bloch (1993), a “unção-sacramento” justificada por teólogos de importância como S. Agostinho, o Anônimo de York, S. Bernardo, entre outros, marcava a entrada dos reis em uma vida mística, uma transformação espiritual, atribuindo a sagrada régia poderes similares aos de purificação dos pecados que possuía o batismo, e tornava o homem um *christianus*. (Idem, p. 154.)

Logo o rei que possuía poderes taumaturgos reafirmava e legitimava seu direito régio, distinguindo-o dos reis comuns ou mesmo de barões. Este traço viria a ser um fator de prestígio particular entre os reis franceses e ingleses. Ernest Kantorowicz (1957) discute a doutrina cristocêntrica da realeza com base nos escritos do século XII do

²⁴⁰O poder milagroso dos reis inicialmente era entendido como resultado da predestinação familiar. A partir da época carolíngia, esta virtude sagrada passou a ser atribuída à unção. Logo, conforme Bloch (1993), entende-se, uma espécie de complementariedade entre estas duas concepções, na medida em que para o homem medieval, o mundo temporal e o espiritual se correlacionam constantemente em complementariedade.

Anônimo Normando,²⁴¹ consistindo na ideia de que o monarca seria uma *persona geminata*, tal como o próprio Cristo, conjuntamente humano e divino. Entretanto, diferentemente da segunda pessoa da Trindade, que é divino por natureza, o rei tornar-se-ia divino pela Graça. De acordo com o autor, quando o Normando escreveu seus tratados, o conceito do rei como pessoa dotada de qualidades espirituais ainda progredia e estava longe de passar do seu auge. Partindo do Antigo para o Novo Testamento, o historiador inicia suas considerações com as unções dos reis de Israel, os *christi*, os reis ungidos do Antigo Testamento, que haviam previsto a chegada do verdadeiro *Christus* régio. Após o advento de Cristo, sua ascensão e exaltação como ‘Rei da Glória’, a realeza terrena passaria constantemente por uma transformação e receberia sua função própria na economia da salvação. Deste modo o rei atuava como uma *persona mixta*, lhe sendo atribuído, conforme afirmam também Bloch (1993) e Ullmann (1971 p.124), uma certa competência espiritual como manifestação de sua consagração e unção (KANTOROWICZ, 1998).

Destarte Kantorowicz (1953) ratifica que, por um breve período, o rei torna-se “deificado” em virtude da graça, ao passo que o Rei celeste é Deus eternamente por natureza. A contradição abordada entre natureza e *graça* era comumente utilizada para indicar não só que a fragilidade da natureza humana era remediada pela *graça*, mas concomitantemente, que a *graça* incentivava o homem a participar também da natureza divina.

Neste último sentido, o paradoxo entre ambos constituía de fato no condutor para a remota “deificação” cristã do homem em geral, e não apenas para os reis consagrados e ungidos. O anônimo, no entanto, sobreponha essa “divinização pela *graça*” preferencialmente ao rei, como manifestação de sua unção e do ato ritual de

²⁴¹ Escrito provavelmente no início do século XII, o *Tractatus Eboracensis*, cujo autor desconhecido é comumente denominado Anônimo de York ou Normando, consiste em obra com trinta e um opúsculos, nos quais os *De Consecratione Pontificum et Regum* e *Apologia Archiepiscopi Rotamagensis*. Principalmente tratam da questão. In: SOUZA, José Antônio de C. R. de. *O reino de Deus e o reino dos Homens: as relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média (da Reforma Gregoriana a João Quidort)*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997, p. 53.

consagração, e utilizava a antítese para sublinhar que a “eminência de deificação” favorecia o rei de um corpo de graça pelo qual se tornava “outro homem”, superior.

Conforme Walter Ullmann (1971, p. 121) o problema da realeza na Idade Média era a origem do seu poder, e a expressão *Rex Dei Gratia*, expressava a concepção descendente de governo pelo rei.²⁴² A função do rei, ao depender da *Graça* divina, adquiria um caráter sagrado pois ligava-se estreitamente com Deus, e distanciava-se do povo que anteriormente o havia eleito.

Deste modo, a concepção de “Graça” foi instrumento de afirmação particular e determinante do poder secular, relacionada com a tradição e significado do título régio que identifica o monarca como escolhido por Deus, e que foi utilizado por Afonso I, conforme dito, sem a sanção dos pontífices contemporâneos ao seu governo até 1179. Considerando pela perspectiva do papado, a norma fundamental era o “princípio ativo da indivisibilidade”, no qual as ações e funções do indivíduo batizado não se dividia na Idade Média de forma compartimentada, sejam estas religiosas, morais, políticas, econômicas, culturais, entre outras.

Relevava-se a totalidade do indivíduo cristão que obedecia apenas a uma norma, a da Igreja e, para esta, toda ação teria uma interpretação cristã e era motivada por normas cristãs. Sendo incluso nesse princípio de indivisibilidade ou totalidade, o pensamento de que as ações terrenas refletem no mundo celestial e no objetivo de ordenar a sociedade em busca da salvação.

Nesta premissa, a união de todos os cristãos era uma unidade indivisível e no qual sua coerência residia na adesão a suas normas derivadas da fé cristã. Os poderes Petrinos abrangiam a todos, ninguém e nada estavam fora de sua jurisdição, concepção

²⁴² Durante o Século V, os imperadores bizantinos, passaram a utilizar *imperator Dei gratia* em substituição ao *divus imperator*, simbolizando deste modo que não era em si mais divino, e seu poder não provinha mais do *populus* e sim de Deus. No entanto, a fórmula *Dei Gratia* era utilizada um século antes dos imperadores pelos bispos. Desde o século VIII tal fórmula tornou-se usual no Ocidente a partir de Carlo Magno.

fundamentada pela bíblia de que os poderes de Pedro foram delegados por Cristo, e estes se exerciam sobre todos os homens batizados.

De acordo com o historiador Walter Ullmann, o Papa herdou de São Pedro a *clavis regni coelorum*, também designada *claves juris*, ou seja, as chaves do reino dos céus, recebidas por este de Cristo e com elas o poder de atar e desatar, ligar o cristão e as ações no mundo aos céus. (ULLMANN, 1971, p. 41). Paolo Prodi (2005) em sua obra a respeito da história e teoria do direito e do ordenamento jurídico no ocidente, corrobora sobre a aplicabilidade do conceito de ordem dentro da sociedade cristã como noção fundamental do universo religioso, físico, moral e jurídico. Conforme o autor, é a ordem que regula a relação entre os homens, e entre os homens e Deus através da culpa, ou do local de reconhecimento da culpa, e no qual afirma que a culpabilidade se estrutura como um processo de inclusão/exclusão, resultando no lugar da soberania e do poder. Deste modo o cristianismo sobre influência hebraica, inovou ao introduzir o conceito de pecado como culpa em relação ao Deus. (PRODI, 2005, p. 16-18.)

Considerando que o mundo medieval ocidental se divide em duas esferas distintas e correlacionadas, o sagrado e o profano, o puro e o impuro, o admitido e o proibido, a linha divisória que separa essas esferas polarizadas, conforme Paolo Prodi, é a lei. A profecia e a espera do messias, acrescenta paralelamente o conceito de pecado como culpa, como infidelidade a Deus e ao pacto, no qual a expiação só pode ser encontrada no espaço profético em que a justiça do homem é medida com a justiça de Deus. Resulta-se deste modo, o que Prodi denomina “legalismo”, cujo qual toda transgressão da lei é pecado e este tende a absorver todo erro ou toda infração, com extensões progressivas desde as primeiras faltas rituais até os mais complexos mandamentos éticos (PRODI, 2005, p. 19 e 20). Logo, a contínua referência ao pecado, à misericórdia e ao perdão nos escritos que o autor denomina “neotestamentários”, resulta na concessão do poder de interpretar e concretizar o poder divino à assembleia dos discípulos (a Igreja), instituído por Cristo o sacramento da penitência através da *claves regni coelorum*. (Idem, p. 22)

Desta maneira constitui-se um foro, tanto interno da consciência quanto externo das ações, que se torna singular a justiça humana, não que coabitem dois sistemas de normas dentro da comunidade cristã, mas da constituição de uma estrutura alternativa em relação a justiça política. Destarte, o Papa apresentava uma concepção de monarquia ou *Principatus* papal, (ULLMANN, 1971, p. 43) estabelecendo que herdara de São Pedro poderes de caráter monárquicos, aparecendo tal perspectiva pela primeira vez na Espanha no século IV. Além disso, a sucessão petrina se relacionava ao status jurídico delegado por Cristo, independente das características pessoais do papa. Todavia, ao retomarmos brevemente as discussões a respeito da *auctoritas* e *potestas*,²⁴³ relembremos que tal questão principiou-se com o Papa Gelásio I, no Concílio de Calcedônia em 451, no qual enunciou a posteriormente designada “doutrina dos dois poderes” (ARNALDI, 2006, p. 567-589).

Estabeleceu-se com esta doutrina a concepção de que duas forças governavam e eram essenciais para a ordem divina no mundo terreno, a *auctoritas* sagrada dos pontífices,²⁴⁴ conceito compreendido aqui como a fonte própria do poder, una e indivisível, do qual o poder (*potestas*) dos reis, *duces* e imperadores é uma parcela desta, e abaixo em dignidade à autoridade do Papa. Esta divisão de poder e o fundamento filosófico e teosófico a partir de Gelásio I,²⁴⁵ com influências neoplatônicas,

²⁴³ Em português e na terminologia atual, estes vocábulos são sinônimos, no entanto, conforme Strefling, em latim e no Direito Romano possuíam significado distinto. STREFLING, Sérgio Ricardo. *Igreja e Poder: plenitude do poder e soberania popular em Marsílio de Pádua*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. p.25.

²⁴⁴ No entanto, o papa possui a *plenitudo potestatis* que se relaciona a concepção de *consortium potentiae* ou uma relação de poder entre Cristo, Pedro e Papa. Tal debate tem seus pormenores ao dividir-se em *potestas jurisdictionis*, referente aos assuntos jurídicos, aqueles que dentro da concepção bíblica e papal, pertencia ao pontífice pela herança petrina, e a *potestas ordinis*, relacionado com os assuntos sacramentais, consistindo na qualidade de sacramento carismática própria do papa, como o poder de sagrar um bispo (ULLMANN, 1971, p. 44-46).

²⁴⁵ Seguindo o pensamento de Agostinho e Crisóstomo, o papa Gelásio I, escreveu diretamente ao imperador a função e divisão do poder entre ambos, com superioridade do espiritual. Por conseguinte, Gregório o Grande, ou Magno (aprox. 540-604), foi papa e posteriormente canonizado, sendo um dos doutores da Igreja responsável por extensa obra, no qual destaca-se “*Dialogos*”. Escrevendo como Agostinho, em um conturbado período de guerras entre Roma, godos e francos, Gregório defendia a união entre a monarquia e a Igreja em assistência mútua, buscando alcançar a ordem e unidade cristãs.

fundamentaram a teoria papal e a concepção descendente do governo nos séculos precedentes.

O significado da *Graça*

Em uma acepção simples, a palavra *graça* significava privilégio, concessão,²⁴⁶ favor, ou algo que quem o recebia não tinha originalmente direito. A “Graça de Deus” é um dos primeiros princípios da teologia cristã, mencionado no início do Livro Gênesis, e relaciona com temas conhecidos e debatidos na Idade Média como a Queda de Adão e Eva (e do homem), o Pecado Original, Redenção, a Natureza e a punição/benevolência de Deus. Tais temas, assim como a “graça”, sua evolução e posterior aplicabilidade na teoria política do papado e do reino, passou pelo crivo de expoentes pensadores e teólogos do período Medieval.

Dentre os teólogos e pensadores que debateram as múltiplas interpretações da temática da “Graça” nas escrituras bíblicas, destacamos o bispo Agostinho de Hipona (354 d.C – 430 d.C).²⁴⁷ Abordando a antítese “Natureza x Graça”, Agostinho em seu Tratado sobre o Livre-arbítrio, introduz a noção de pecado original herdado de Adão, no qual o homem perdeu sua inocência e bondade, que o bispo denomina “Natureza Primeira”, própria da criação divina, para tornar-se um ser manchado pelo pecado, de “Natureza Segunda”. Logo, o homem possui a necessidade de Salvação concedida pela misericórdia de Deus através de sua *Graça*, que é um auxílio ao livre arbítrio, a vontade do homem, a fazer o bem e ter necessidade do bem.

²⁴⁶ Atentamos ao “princípio de concessão” que por logística exclui o direito a coisa concedida, e aplicado pelo papado, soma-se a concepção de que todo poder dentro da comunidade cristã é um poder provindo de Deus e concedido pelo pontífice.

²⁴⁷ Agostinho de Hipona ou Santo Agostinho, foi bispo da cidade de Hipona, província romana na África. Pertencente a patrística medieval, fez parte dos pensadores cristãos latinos e seus escritos assomam à influência do Direito Romano e da cultura clássica, com o legado judaico-cristão extraído dos escritos de Paulo, sendo a *Cidade de Deus*, sua obra mais divulgada.

Para Agostinho toda ação humana é graça divina, convite de Deus, e a liberdade condiz em agir conforme essa graça.²⁴⁸ Agostinho defende ainda que a *Graça* é fruto da vontade e liberdade do amor de Deus, e concedida por Ele independentemente dos méritos e ações dos homens, cujo qual não podem ser salvos sem seu auxílio. O livre arbítrio não é suficiente para o homem alcançar a perfeição, somente o alcançará com o auxílio da graça divina.²⁴⁹

Deste modo, Deus deu suas leis a humanidade através dos reis, considerando o ofício real como um ofício eclesiástico e a Igreja, um só corpo. Assim, em uma concepção teleológica, o governante estava a serviço dos preceitos da Igreja, que buscava a salvação de todos os seus membros. Conforme anteriormente exposto à dissipada concepção do rei ideal como um homem acima dos demais, em capacidades militares, políticas, valores morais (respeitando as particularidades sociais e períodos distintos), o mais perfeito entre os homens que governa, acrescentasse-a as ideias agostinianas, inaugurando o que nos séculos posteriores se firmará como noção do papado da Graça divina, uma concessão e benção ao rei, e o que o legitima, através do ritual de unção e entrega de insígnias.

João Crisóstomo (cerca de 354 a 407 d. C), patriarca de Constantinopla em 397 e contemporâneo de Agostinho, formulou um princípio de separação de poderes e da superioridade do espiritual sobre o temporal, afirmando que ao rei foram confiados os corpos e ao sacerdote as almas. Esse pensamento será, conforme Michel Senellart (2006), retomado no século VII sobre influência do agostinianismo.

No entanto, Isidoro de Sevilha releva-se dentro de tais concepções, pois pertence ao âmbito do que viria a ser o território peninsular e foi próximo a monarquia visigoda.

²⁴⁸ Santo Agostinho escreve em um momento de pertubações no centro romano, causados pela expansão do cristianismo entre os pagãos ainda existentes e com o saque de Roma por Alarico. Devido à fragilidade que o Império Romano se encontrava, o bispo de Hipona via a influência da Igreja no império necessária para que as duas instituições garantissem a paz.

²⁴⁹ LEITE JÚNIOR, Pedro G. da Silva; SILVA, Lucas Duarte da. (org.) *Santo Agostinho: Reflexões e estudos*. (Série Filosofia) Porto Alegre: Ed. EDIPUCRS, 2014. 294 p. Cf: COUTINHO, Maria da Graça Pereira. “A graça e o tempo em Santo Agostinho”. *Didaskalia*. Lisboa. ISSN 0253-1674. 31:2 (2001) 27-70 p. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10400.14/18646>.

Sobre influência de Agostinho e Gregório, Isidoro escreveu um perfil do príncipe ideal, vinculado a preceitos morais e cristãos e às concepções políticas teleológicas anteriores, nas quais a realeza perfeita estaria a serviço da Igreja. Por conseguinte, Isidoro de Sevilha elaborou uma enciclopédia do conhecimento antigo em sua *Etymologiae*, inacabada, porém conforme Senellart, uma síntese da cultura greco-romana e do pensamento cristão, com influências diversificadas até o século XIV. Inspirando-se inicialmente em Recaredo (559 d.C-601d.C), governante que se converteu e oficializou o cristianismo no reino visigodo, o mesmo representaria o rei visigodo-cristão modelar, com características favoráveis a um bom governante (*virtus*).

Ao dissertar sobre *reger*, *rei* e *reino*, Isidoro relaciona *reger* e *corrigir*, atribuindo uma conduta moral, função e legitimidade ao título de rei, no qual o governante deve agir com retidão moral para ser apto ao título régio, e se pecar deve perdê-lo. Tal pensamento tem raízes nos debates agostinianos sobre o pecado, a dominação da própria carne e a correção dos impulsos. Cita-se Isidoro:

A palavra reino (*regnum*) vem de rei (*a regibus*). Com efeito, do mesmo modo que rei é tirado de reger (*a regendo*). (...) Do mesmo modo que sacerdote (*sacerdos*) vem de santificar (santificando), rei vem de reger. Ora, não se rege se não se corrige (SENELLART, 2006. p. 70. Grifo nosso).

Sobre as raízes germânicas e análise etimológica por Isidoro de rei, Senellart afirma que no vocábulo *kun-ing-az*, o radical *kun* significa família, raça, e a latina (*rex*), do nome do rei, referindo-se em germânico e em latim a noções divergentes. *Kun* relaciona-se com o pertencimento a uma raça, a laços de sangue. Em *rex*, prevalece a ideia de correto cumprimento das obrigações e dos ritos. (SENELLART, 2016, p. 70 e 71)

Desta forma, para o bispo de Sevilha a realeza como instituição estava a serviço da causa cristã, da vontade de Deus. Logo seu poder originava de duas vertentes, Deus e o povo cristão. É Deus que dá o poder, mas o rei é convocado pela comunhão de fiéis, e a Igreja, o *regnum Christi*.

Considerando o perfil eletivo da monarquia visigoda pagã anterior a Recaredo, Isidoro une em sua teologia política cristológica, a aprovação popular com o sancionamento divino, só de Deus provém o poder real.

De acordo com Pâmela Michelette (2013) tal concepção descendente de poder nos escritos isidorianos é perceptível quando o bispo referencia o rei visigodo Suintila (588 d.C-633 d.C), utilizando a fórmula “*gratia diuina*”. Logo, dentro das premissas eclesiásticas com fundamentos paulinos, o que se é não o devemos a nossas conquistas ou méritos pessoais, mas pela ‘*Graça de Deus*’, o conferimento do ofício real era um benefício, uma *gratia*, o que impossibilitava o rei de exigir sua aquisição como um direito, sendo um favor divino o apanágio de ocupar o trono.

A implícita ideia de concessão da ‘graça cristã’ relaciona-se com a de ‘graça real’ como um benefício e com a perspectiva de que o direito e o poder se ramificavam deste. Os súditos do rei não podiam exigir juridicamente direitos, eram detentores de privilégios, doações, ocupavam ofícios mas conforme a graça real (*gratia regis*), e assim como o monarca, sendo seu ofício uma prerrogativa da graça superior (divina ou real), o mesmo poderia perder tal direito quando em *des-gratia*. (ULLMANN, 1971, p. 124)

Deste modo, o ungimento real estabelecia o vínculo do rei com a divindade como um de seus vigários, nomeado de forma tangível. O óleo crismático sobre a cabeça e mãos era a ação concreta que tornava a graça divina manifesta no rei.

Observa-se, entretanto, que a partir do século XIII, as monarquias ocidentais passaram a contabilizar os anos de reinado a partir do ungimento e coroação, (Idem, p.124) conforme ocorreu com Sancho I, filho de Afonso Henriques, e não mais a partir da subida ao trono.

Portanto e conforme o princípio de idoneidade ou adequação presente na literatura papal do século V ao XV, um ofício só poderia pertencer a alguém com capacidade para desempenhar as funções que o cargo compreendia. Tal idoneidade ou capacidade se relacionava com a utilidade dentro do corpo cristão. Logo, a abstenção

de um ofício pelo pontífice, sendo este real ou episcopal, se referia a um padrão objetivo de utilidade. (ULLMANN, 1971, p. 69)

De acordo com os postulados pontifícios a função útil do príncipe, portador do *gladium*, segundo as palavras de Paulo, era combater o mal, sendo este mal no mundo designado pelo pontífice, que possuía *sciencia*, conhecimento para determinar o que era o mal e o pecado.

Deste modo, dentro do ponto de vista dos princípios papais, o rei não era autônomo em assuntos que afetavam a estrutura da Igreja e este, almejando ser um príncipe católico, deveria respeitar os ditames do papa, sobre pena de incorrer em excomunhão ou deposição. Assim sendo, o rei que se sujeitava ao papa aumentava sua honra e liberdades, o príncipe secular era, deste modo, concebido como um órgão instituído pela divindade para auxiliar o papa em sua função de governante do corpo cristão.

Considerando tal incumbência do rei e a propaganda cristã contra os mouros, estes como a representação do mal, verdadeiros inimigos da cristandade e da fé cristã, tanto na Terra Santa quanto na Península Ibérica, D. Afonso Henriques, apesar de conhecido como o intrépido guerreiro, combatente de mouros, e autointitulado como *Miles Sancti Petri*, estabeleceu pactos de tréguas com o califa *Ibn Wazir*, que dominou Lisboa e Santarém, *Ibn Qasi*, senhor da região de Silves e *'Ali al-Wahibi*, senhor de Tavira. O “*Chronicon Lusitano*” e os “*Anais do Rei Afonso*” aludem que, a partir de 1144, Lisboa e Santarém passaram a pagar “párias” ou tributo a Afonso Henriques. Em contrapartida, evitava sua invasão pelas tropas portuguesas. (Mattoso 2014, p. 205 e 206)

Por conseguinte, encontram-se referências a acordos de colaboração, tréguas nos conflitos em determinado momento e pagamento de tributos, entre ambas as partes, não sendo eventualmente cumpridos por D. Afonso Henriques que, conforme José Mattoso, possuía um acordo de trégua com Santarém que o rompeu dias antes de a invadir e conquistar em 1147.

As correspondências entre D. Afonso Henriques e o Papa Lúcio II através da Carta “*Claves Regni Coelorum*” de 1143 e a Bula “*Devotionen tuam*” de 1144

A Carta “*Claves Regni Coelorum*” aqui abordada, foi emitida por D. Afonso Henriques ao Papa Lúcio III em 1143. Conforme a tradição, seu original foi escrito em latim, possuindo uma lauda e três traduções diferentes, no qual optou-se pela versão contida na *Monumenta Henricina*.²⁵⁰

D. Afonso Henriques acorda neste documento o pagamento de tributo,²⁵¹ constituindo o território portucalense como ‘censual’ à Igreja de Roma e ao Papa Lúcio II, se referindo ao que o mesmo denomina como sua terra, na presença do Cardeal D. Guido e demais testemunhas.²⁵² O título da carta de D. Afonso aparenta ser o reconhecimento do governante português de que o Papa possui o poder das chaves, dado diretamente por Cristo e, consequentemente, aquele que tem a verdadeira autoridade e jurisdição de lhe reconhecer o título régio.

No entanto, designando-se antecipadamente perante o pontífice “*por graça de Deus Rei de Portugal*”, o mesmo presta homenagem ao sucessor petrino, afirmindo-se como um *Miles Sancti Petri*,²⁵³ e tomando o Papa como “*padroeiro e advogado*” perante as dificuldades cotidianas e, almeja através dos conselhos pontifícios alcançar os “*méritos da bem-aventurança*”.

²⁵⁰ Reproduzida em: DIAS, Ana Patrícia; FERNANDES, Maria. “Em Torno da *Claves Regni*: do Texto à Simbólica do *Miles Sancti Petri*” 34 pp., *Repositório da Universidade de Lisboa*, Faculdade de Letras. Lisboa: Academia Portuguesa da História, 2009. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10451/8971> (Consultado em 29/10/2016).

²⁵¹ De acordo com o documento equivale a um “tributo anual de quatro onças de ouro.”

²⁵² Confirmações de D. João Peculiar, Arcebispo de Braga de 1139 a 1175, D. Bernardo, Bispo de Coimbra entre 1128 e 1147, D. Pedro Rabaldes, Bispo do Porto de 1138 a 1145.

²⁵³ A fórmula *Miles Sancti Petri* aparece inicialmente no *Juramentus Regis* proposto por Gregório VII, é comumente traduzida como Cavaleiro de São Pedro, pode ser compreendida como Vassalo de São Pedro, o que aparentemente corresponde as intenções da Igreja de obter protetores guerreiros, mas não a obriga necessariamente a proteger os mesmos, como solicita Afonso Henriques na carta *Claves Regni*. Ver: SALLES, Bruno Tadeu. “A intervenção gregoriana na cristandade: a vassalidade de São Pedro e o dominium pontifício” (1075-1088). Revista OPSIS, [S.I.], v. 11, n. 1, p. 210-233, set. 2011. ISSN 2177-5648. Disponível em: <<https://www.revistas.ufg.br/Opsis/article/view/11087>>. Acesso em: 24 mai. 2017. DOI:<https://doi.org/10.5216/o.v11i1.11087>.

D. Afonso intitula-se ainda como “*verdadeiro soldado de S. Pedro e do Pontífice Romano*”, e solicita a “*defesa e auxílio da Sé apostólica*” para que ele não seja obrigado a admitir em suas terras outro poder e senhorio, seja eclesiástico ou secular, que não o da Santa Sé e seus legados. Como resposta, em maio de 1144 o Papa Lúcio II emitiu a Bula “*Devotionen tuam*” a D. Afonso Henriques. O documento contém uma página, originalmente em latim e consultado a tradução de Diogo Freitas do Amaral.²⁵⁴ O Pontífice inicia a carta com agradecimentos pela devoção de Afonso Henriques, denominando-o seguidamente de “ilustre duque”, e salientando que por este estar a serviço de Deus contra os pagãos e ocupado com muitos negócios, o mesmo não pôde ir a sua presença (conforme enunciava os pressupostos gregorianos), confirmando porém que D. Afonso Henriques havia, através da figura do cardeal Guido prestado estas homenagens a seu antecessor, Papa Inocêncio III, e que, por meio de várias outras cartas do duque e de D. João Peculiar, arcebispo de Braga, no qual D. Afonso Henriques dedica sua terra e sua pessoa a proteção de Pedro.

Logo após relembrar as promessas de Afonso Henriques aos papas anteriores, Lucio II aceita o pagamento anual de quatro onças de ouro, pelo mesmo e seus herdeiros, recebendo-os entre os “herdeiros do príncipe dos apóstolos” para, com o auxílio do apóstolo Pedro, permaneçam sobre sua benção e proteção, tanto das almas quanto dos corpos, para que, defendidos contra inimigos invisíveis e visíveis, alcancem o reino celeste.

Este documento releva-se, pois, inicialmente é a única resposta papal às investidas de reconhecimento do título de rei por D. Afonso Henriques conhecida, e a afirmação de que o governante português tentou tal diálogo além da Carta Claves Regni. Destaca-se a saudação do Papa Lucio II, ressaltando que para o mesmo, D. Afonso

²⁵⁴ AMARAL, Diogo Freitas. “Em que momento se tornou Portugal um País Independente”. 2º Congresso Histórico de Guimarães: *A política portuguesa e as suas relações com o exterior*. Guimarães. Município de Guimarães, 1996. Vol. 2, 139-181. Disponível no web site do Arquivo Municipal Alfredo Pimenta. <http://www.amap.pt/page/224#i2>. Consultado em 21/10/2016).

Henriques é um dux,²⁵⁵ logo, sua terra o ducado portucalense e não um rei, como este havia afirmado na carta anterior ao mesmo papa e que o pagamento de tributo e vassalagem são aceitos, porém, não faz referência a afirmação de Afonso Henriques de não mais ser obrigado a aceitar outro poder, ou da honra deste como Miles Sancti Petri.

Observamos que, eventualmente cumprindo a função de combater os inimigos da Igreja, D. Afonso Henriques o fazia com o reconhecimento do papado como um comandante militar, um dux. Partindo do desígnio de Lúcio II, os três papas que o precederam²⁵⁶ partilhavam da mesma concepção, na medida em que não houve reconhecimento de Afonso por estes, considerando o princípio de que os papas não estavam vinculados as decisões de seus antecessores, pois her davam o trono diretamente de Pedro. Provavelmente isso é devido ao fato do dux português exercer a função de combater os mouros por interesse particular de expandir seu território sobre as fronteiras inimigas de forma legítima, conforme assegurava a Carta aos Príncipes da Hispânia de Gregório VII,²⁵⁷ mesmo sem o reconhecimento do título rex.

Concomitantemente à ideia de justiça, se relacionava a aplicação de normas dentro do corpo cristão, vinculadas aos poderes jurisdicionais do papa contidos na claves juris, a Igreja era a sede da justiça e contrariar suas normas, era opor-se ao direito

²⁵⁵ Conforme Tácito em sua obra “Germania”, no centro do entendido por esfera pública germânica, ao qual o mesmo denomina “assembleia”, localiza-se um rei, “*reges ex nobilitas*”, escolhidos pela nobreza e os “*duces ex virtute sumunt*”, os duques pela virtude. Logo, os *dux* eram escolhidos por sua capacidade (*ex virtute*) em comandar o povo na guerra, não constituindo uma instituição fixa na sociedade, pois sua existência condiciona-se à questões bélicas. Sendo que tal cargo só poderia ser exercido por alguém de linhagem nobre ou um *rex* (possuindo este a nobreza hereditária e a virtude guerreira). Um líder hábil em comando, passava a possuir amplos poderes em contexto de guerra, sendo elevados por sua própria fortuna. Alguns *dux* foram chamados *rex* pelos romanos, mas um deles, Julius Civilis, de acordo com Tácito, fez um rito de juramento e foi, provavelmente, erguido no escudo como líder, deixando seu cabelo crescer e tingindo-o de vermelho em homenagem ao deus *Pórr*. SANTOS, 2018, p. 106-107.

²⁵⁶ Eugenio III 1145-1153/ Anastácio IV 1153-1154/ Adriano IV 1154-1159. Considerando que Alexandre III iniciou seu pontificado em 1159, ainda demorou 20 anos para emitir a *Manifestis Probatum*.

²⁵⁷ A guerra de Reconquista na Península adquiriu status de Guerra Santa, após a indulgência prometida para aqueles que combatessem pela Cruz na Península, promulgada por Alexandre II, e ressaltada pela *Carta de Gregório VII aos príncipes de Hispânia*, na qual o papa incentiva o combate em nome de São Pedro, e do qual ouve ressonância no juramento de 1077 do duque Roberto de Guisca (SALLES, 2011, p. 210).

que possuía, sendo o opositor bispo ou rei, justificaria conforme Ullmann (1971, p. 76), que o pontífice declarasse falta de idoneidade do beneficiário do cargo.

Considerando que de acordo com a doutrina papal, o temporal não possui valor nem sustentação próprios se não sendo um meio para o fim da unidade cristã, a distinção categorizada de atividades (religiosas, políticas, sociais, entre outras) só contava se inserida pelo ‘princípio de utilidade’²⁵⁸ na concepção indivisível da sociedade cristã.

Deste modo o importante era a conduta do cristão no mundo, que mesmo em âmbito temporal, tinha consequências na sociedade como um todo, o que significava que a jurisdição e o direito papal se relacionavam com as ações e a conduta dos cristãos, pois o pontífice estava autorizado e destinado a conduzir a comunidade de fiéis. Tal concepção de forma aplicada remete ao direito papal de excomungar e depor os reis e imperadores, na medida em que, estes reconhecem que seu poder é de origem divina com a fórmula “pela graça de Deus”, o pontífice estava qualificado a julgar os príncipes temporais conforme sua conduta.

Se em relação ao temporal, a conduta do cristão era repreensível, não havia impedimento para o pontífice exercer tal jurisdição ou optar por não conceder a graça divina expressa no reconhecimento do título régio. No caso, sendo a deposição de um rei jurisdição papal, a mesma não era necessariamente uma ofensa a pessoa do rei, mas era o ponderamento pontifício de que o ofício real não estava em portador adequado. (ULLMANN, 1971, p. 76)

Recordamos aqui que Afonso Henriques aparentemente não cumpriu os juramentos de vassalagem que prestou ao imperador da Hispânia, tanto o de Guimarães ainda como infante (1127), como o Tratado de Tui (1137), o encontro de Valdevez (1139)

²⁵⁸ Em 1245 o Papa Inocêncio IV destituiu Sancho II, bisneto de Afonso Henriques, como *Rex inutilis* por não participar ativamente da guerra de Reconquista e por querelas com o clero local, através da Bula *Grandi non immerito*. Assumiu então Afonso III, seu irmão como protetor do reino, com inicial apoio do clero, nobreza e mercadores, mas sendo posteriormente excomungado em 1268 até 1279, ano de sua morte.

e Zamora (1140), guerreando com Afonso VII por territórios ao sul da Galiza, aceitando homenagens de nobres vassalos ao Imperador. Além dos conflitos militares com seu suzerano, ao pormenorizar os relatos sobre as relações entre a nobreza portuguesa e Afonso Henriques, algumas das narrativas sobre sua conduta moral podem ser controversas.

Deste modo, seria cabível a qualquer um dos pontífices durante seu governo intervir a favor de Afonso VII com a justificativa de manter a unidade e paz entre os cristãos sem ofender Afonso Henriques, assim como criticar ou proibir o uso do título régio pela chancelaria afonsina, na medida em que o Dux se reconhece como governante Cristão e que possui a Graça divina. A Carta Claves Regni Coelorum, ratifica ainda mais a questão, na medida em que manifesta deste o título o reconhecimento do “poder das chaves” pontifício, utiliza o conceito de Miles Sancti Petri e a fórmula “por graça de Deus Rei de Portugal”.

Por conseguinte, a natureza do poder papal autorizava o papa transferir reinos, territórios, principados, todas as posses físicas à cristãos mais adequados, tornando-se uma concessão. O direito a propriedade privada do reino era considerado pelo papado como consequência da graça divina, estabelecida no ritual de coroamento e unção régios e no juramento real realizado concomitante ao rito.

Entretanto, conforme a historiografia do primeiro rei exposta anteriormente, não há registros de tal cerimônia, o que levaria a questionar o direito de Afonso Henriques a propriedade privada do território português ou justificaria sua busca pelo reconhecimento jurídico do papa através das correspondências com Lúcio II.

Observa-se que, deste modo, a inclinação de considerar a utilização da fórmula Dei Gratia no título régio apenas como um costume, elogioso a pessoa do rei ou diplomaticamente, seria desconsiderar uma longa linha de pensamento e influência que dividiu diversos teólogos e filósofos de ambos os posicionamentos durante todo o período medieval.

Considerações finais

Apesar das qualidades morais e bélicas vinculadas ao dux, ainda figurava a questão do sancionamento jurídico de sua autoridade, e a garantia da instância máxima de sua época, o papado, da hereditariedade de seu domínio e dignidade régia. A obediência à autoridade da Igreja romana e do pontífice era obrigação de todo cristão, principalmente do rei, devendo a salvação das almas a rendição à esta autoridade, vinculada diretamente a Deus.

Entretanto, independente do personagem real, constata-se que a chancelaria Afonsina utilizou uma estratégia para legitimar sua autoridade de forma perpétua e inquestionável, ao aplicar o conceito eclesiológico da Dei Gratia, junto ao título Rex em seus documentos jurídicos sem o consentimento da cúria romana. Tal conceito, validado e controlado através do ritual de unção e conforme interesse político da Igreja, reúne a concepção cristã do rei ser escolhido por Deus, príncipe cristão e de idoneidade moral.

Acredita-se que o uso do conceito da Graça, pertencente a uma longa linha de pensamento medieval, resultou na aceitação emocional, crença de que Afonso Henriques era de fato portador da graça divina, por ser homem de conduta exemplar e portador de valores morais cristãos, assim como de que pela obediência a sua autoridade recebida do divino se encontra a salvação.

Referências

Documentação

Carta de confirmação e couto ao presbítero D. Nuno Gonçalves da Ermida de Stª. Marinha de Panóias1 (1140) In: Documentos Medievais Portugueses, Documentos Régios, Documentos dos Condes Portucalenses e de D. Afonso Henriques (Volume I, Tomo I e II). Organização De Rui De Azevedo. - Ed. Academia Portuguesa de História - Lisboa, 1958

Carta “Claves Regni Coelorum” de D. Afonso Henriques, dirigida ao Papa Lúcio II. 13 de Dezembro de 1143. In: Dias, Ana Patrícia; Fernandes, Maria. Em Torno da Claves Regni: do Texto à Simbólica do Miles Sancti Petri, 34 pp., Repositório da Universidade de Lisboa,

Faculdade de Letras. Lisboa: Academia Portuguesa da História, 2009. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10451/8971>. Consultado em 29/10/2016.

Bula “Devotionen tuam”, do Papa Lúcio II a D. Afonso Henriques. 01 de Maio de 1144. In: AMARAL, Diogo Freitas. “Em que momento se tornou Portugal um País Independente.” In 2º Congresso Histórico de Guimarães: A política portuguesa e as suas relações com o exterior. Guimarães: Município de Guimarães, 1996. Vol. 2, 139-181. Disponível no web site do Arquivo Municipal Alfredo Pimenta. (<http://www.amap.pt/page/224#i2>). Consultado em 21/10/2016.

Bula Manifestis Probatum- 23 de Maio de 1179 In: GONÇALVES, Francisco Rebelo (Tradução da Bula "Manifestis Probatum") Lisboa: Academia das Ciências de Lisboa: [s.n.], 1981 ([Braga : Tip. Barbosa & Xavier]). p. 53-55. In: Portugal, um estado de direito com oitocentos anos, 1981. Disponível em: <http://www.arqnet.pt/portal/portugal/documentos/> manifestis_probatus.html. Consultado em 29/10/2016.

Bibliografia

AMARAL, Diogo Freitas. “Em que momento se tornou Portugal um País Independente”. 2º Congresso Histórico de Guimarães: A política portuguesa e as suas relações com o exterior. Guimarães: Município de Guimarães, 1996. Vol. 2, 139-181. Disponível no web site do Arquivo Municipal Alfredo Pimenta. (<http://www.amap.pt/page/224#i2>). Consultado em 21/10/2016)

AZEVEDO, Rui Pinto de. *Documentos Medievais Portugueses, Documentos Régios, Documentos dos Condes Portucalenses e de D. Afonso Henriques*. (Volume I, Tomo I e II) Lisboa: Ed. Academia Portuguesa de História, 1958. Consultado em 06/10/2015.

BLOCH, Marc. *Os Reis Taumaturgos. O caráter sobrenatural do poder régio, França e Inglaterra*. São Paulo: Cia. Das Letras, 1993

COUTINHO, Maria da Graça Pereira. “A graça e o tempo em Santo Agostinho”. Didaskalia. Lisboa. ISSN 0253-1674. 31:2 (2001), p. 27-70.

DIAS, Ana Patrícia; FERNANDES, Maria. “Em Torno da Claves Regni: do Texto à Simbólica do Miles Sancti Petri” 34 pp., Repositório da Universidade de Lisboa, Faculdade de Letras. Lisboa: Academia Portuguesa da História, 2009. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10451/8971> Acesso em 29/10/2016.

GUERREIRO, Mª. João P. Santos. *Por Graça de Deus, Rei dos Portugueses. As Intitulações Régias de D. Afonso Henriques e D. Sancho I*. 2010. 220 fl. Dissertação (Mestrado em Estudos Medievais). Lisboa: UAB – Universidade Aberta Pública Digital, 2010.

KANTOROWICZ, Ernest. *Os dois corpos do rei. Um estudo sobre teologia política medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

KRITSCH, Raquel. "Rumo ao Estado Moderno: As raízes medievais de alguns de seus elementos formadores". *Revista De Sociologia e Política*. Nº. 23. (103-114) Nov. 2004.

LEITE JÚNIOR, Pedro G. da Silva; SILVA, Lucas Duarte da. (org.) *Santo Agostinho: Reflexões e estudos*. (Série Filosofia) Porto Alegre: Ed. EDIPUCRS, 2014.

LE GOFF, J.; SCHMITT, J. (org.) *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Vol. 1. Tradução de Hilário Franco Júnior., São Paulo: EDUSC, 2006.

MARAVALL, J. A. *El concepto de España em la Edad Media*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1981.

MATTOSO, José: *D. Afonso Henriques*. Ed. Círculo de leitores e Centro de estudos dos povos e culturas de expressão portuguesa, 2014.

MICHELAN, Kátia Brasilino. *Três Histórias de Afonso Henriques. Compilação, Reprodução e Reconstrução de uma Trajetória e uma Imagem*. 2004. Dissertação (Mestrado em História) Universidade Estadual Paulista “Julio de Mesquita”, Programa de Pós-graduação em História da Faculdade de História, Direito e Serviço Social. Franca, São Paulo. 2004.

MICHELETTE, Pamela Torres. "Isidoro de Sevilha e a construção de um conceito de monarquia teocrática no reino visigodo". *Revista Crítica Histórica*, Ano IV, nº. 7, julho/2013. ISSN:2177-9961.

OLIVEIRA, José A. (trad) *A Conquista de Lisboa ao Mouros em 1147. Carta de um cruzado inglês*. Apres. José da Felicidade Alves. Col. Cidade de Lisboa, Lisboa: Ed. Livros Horizonte, 1989.

PRODI, Paolo. *Uma História da Justiça: do pluralismo dos tribunais ao moderno dualismo entre a consciência e o direito*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2005.

RUCQUOI, Adeline. *História Medieval da Península Ibérica*. Lisboa: Editora Estampa, 1995.

SALLES, Bruno Tadeu. "A intervenção gregoriana na cristandade: a vassalidade de São Pedro e o dominium pontifício" (1075-1088). *Revista OPSIS*, [S.I.], v. 11, n. 1, p. 210-233, set. 2011. ISSN 2177-5648. Disponível em: <<https://www.revistas.ufg.br/Opsis/article/view/11087>>. Acesso em: 24 mai. 2017.

SANTOS, Maria Fernanda Ribeiro Tomé Miranda dos. *A Construção da autoridade legítima de D. Afonso Henriques de Portugal (1140-1185)*/ Maria Fernanda Ribeiro Tomé Miranda dos Santos-2018. Orientador: Prof.ª Dr.ª Tânia Maria Tavares Bessone da Cruz

Ferreira. Coorientador: Prof.º. Dr.º. Bruna Soalheiro Cruz. Dissertação (mestrado)-Universidade Estadual do Rio de Janeiro. Programa de Pós-Graduação em História.

SENNELLART, Michel. *As Artes de Governar. Do Regimem medieval ao conceito de Governo*. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Editora 34, 2006.

SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Cia. Das Letras, 2000.

SOUZA, José Antônio de C. R. de. *O reino de Deus e o reino dos Homens: as relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média (da Reforma Gregoriana a João Quidort)*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

STREFLING, Sérgio Ricardo. *Igreja e Poder: plenitude do poder e soberania popular em Marsílio de Pádua*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

ULLMANN, Walter. *Principios de Gobierno y Politica em la Edad Media*. Trad. (espanhol) Graciela Soriano. Madrid: Ed. Resta de Occidente. 1971.

Aspectos Processuais da Legislação Castelhana: as Testemunhas no *Fuero Juzgo* e no *Fuero Real*

Procedural Aspects of Castilian Legislation: Witnesses in Fuero Juzgo and Fuero Real

Mayara Ramos Saldanha¹

Rosiane Graça Rigas Martins²

¹ Mestranda em História pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ) sob a orientação do Prof. Dr. Yllan de Mattos Oliveira. Graduada em História pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e membro do Programa de Estudos Medievais da UERJ (PEM-UERJ). E-mail: maysaldanha@hotmail.com.

² Doutora em História Comparada pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Pesquisadora Associada dos Programas de Estudos Medievais da Universidade Federal do Rio de Janeiro e da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (PEM-UFRJ-UERJ). E-mail: rosiane_rigas@yahoo.com.br.

Recebido em 29 de março de 2021; Aceito em 7 de junho de 2021.

DOI: 10.12957/nearco.2021.58744

Resumo

Neste artigo buscamos analisar aspectos relativos ao papel das testemunhas em dois códigos jurídicos castelhanos do século XIII, o *Fuero Juzgo* e o *Fuero Real*. Procuramos fazer um estudo comparativo das leis referentes às testemunhas em ambos os *fueros* como forma de refletir acerca de sua influência nos processos e possíveis usos feitos pela monarquia.

Palavras-chave: Fuero Real; Fuero Juzgo; Testemunhas.

Abstract

In this article we seek to analyze aspects related to the role of witnesses in two Castilian legal codes of the thirteenth century, fuero juzgo and fuero real. We tried to make a comparative study of the laws referring to witnesses in both *fueros* as a way to reflect on their influence on the processes and possible uses made by the monarchy.

Keywords: Fuero Real; Fuero Juzgo; Witnesses.

Introdução

No presente trabalho nossa proposta é analisar, em perspectiva comparada, a maneira pela qual as testemunhas são abordadas em duas fontes jurídicas castelhano-leonesas do século XIII, o *Fuero Juzgo*, estabelecido no reinado de Fernando III, e o *Fuero Real*, instituído por Afonso X, filho e sucessor do anterior. Em ambos os códices é possível encontrar títulos que discorrem especificamente sobre as atribuições das testemunhas e que estruturam as regras para a participação delas nos pleitos.

Em se tratando do estudo do processo judicial, primeiramente é necessário refletir acerca da renovação do direito que já estava em curso pelo menos desde o século XI, inicialmente no âmbito eclesiástico e nas Universidades, de onde se estenderiam, também, para as cortes reais. Uma crescente racionalização das normas jurídicas foi, aos poucos, sendo desenvolvida e, consequentemente, novas regras processuais foram sendo estabelecidas.

Se anteriormente não havia um modelo comum de provas e regras processuais que ditassem como os casos deveriam ser julgados, isso começa a mudar com o estabelecimento do *Dictatus Papae* por Gregório VII (1073-1085), que determinava o direito à apelação à corte papal, inviabilizando o uso de ordálios e incorporando novas formas de provas, escritas e orais (PENNINGTON, 2016, p. 126).

O uso de diferentes tipos de provas representou uma alteração significativa no sistema probatório, e aos poucos a utilização de testemunhas e documentos ganhou espaço frente aos antigos ordálios. O juiz adquiriu uma atuação mais participativa, tornando-se responsável por analisar logicamente as provas e ouvir os testemunhos, ponderando sobre eles para chegar a um juízo final.

Cabe ressaltar que essas transformações eram fundamentadas tanto no direito romano quanto no direito canônico, principalmente por tratar-se de uma empreitada iniciada por eclesiásticos. Um exemplo é o canonista Paucapalea²⁵⁹ que, trabalhando

259 Paucapalea foi um dos primeiros canonistas a comentar o Decreto de Graciano, já por volta de 1150.

sobre o Decreto de Graciano²⁶⁰, foi buscar no Gênesis e em Deuterônômio os argumentos favoráveis ao depoimento das testemunhas e recursos probatórios. Embora fossem aceitos diferentes meios de prova, como documentos ou juramentos, o testemunho era o principal (KEMMERICH, 2016, edição kindle, localização 1639).

A partir de então configurou-se, gradativamente, uma necessidade prática de organizar as regras do processo judicial. Outra obra que teve significativo destaque nesse sentido foi o Tratado de Bulgarus, eminent professor de direito romano em Bolonha, datado por volta de 1130 e que teve ampla circulação da Itália à Espanha (PENNINGTON, 2016, p. 128). Neste, estão especificados diferentes tópicos relativos ao processo como funções dos juízes, advogados, testemunhas, litigantes, tipos de litígios, entre outros.

Os tratados e escritos dos canonistas foram imprescindíveis para organizar as normas do direito romano-canônico, cujo desenvolvimento se deu de fato no ambiente universitário, de onde posteriormente saiu a maioria dos juristas especializados, clérigos ou laicos, que foram atuar nas cortes reais. A Universidade de Bolonha era expoente nesses estudos naquele momento, assim como a Universidade de Salamanca e a Escola de Tradutores de Toledo, cujos trabalhos desenvolvidos foram imprescindíveis para os códigos legislativos produzidos em Leão e Castela por Fernando III e Afonso X.

Entre as principais razões colocadas para esse movimento de renovação do direito, podemos apontar as reformas da Igreja iniciadas por Gregório VII e as diversas transformações sociais, culturais, políticas e econômicas em curso, que apresentavam uma crescente complexidade de questões e que colocavam em xeque a irracionalidade dos procedimentos jurídicos até então utilizados.

Essas transformações iniciadas no século XI, vão se cristalizar ao longo de todo o século XIII e é importante destacar que essa remodelação não se deu somente devido

260 O Decreto de Graciano é uma compilação legislativa datada de 1140 organizada pelo monge e professor de teologia Graciano. Tinha por objetivo harmonizar e conciliar as diferentes, e muitas vezes discordantes, fontes jurídicas existentes na Igreja. Sua obra foi fundamental para a criação e organização de uma doutrina eclesiástica.

aos conteúdos ou a matéria jurídica em si, mas relacionada também à questões políticas e relações de poder.

Finalmente, allá por el siglo XII, la Edad Media asiste a la invención de nuevas formas de justicia y de procedimientos judiciales. Esta “invención” – es necesario decirlo – está ligada a formas y condiciones de posibilidad del saber que no están vinculadas simplemente al resultado de un “progreso de la racionalidad”, sino que fueron el resultado de transformaciones en la estructura política que las hicieron posibles y necesarias. Esto es: la aparición de una nueva forma de establecimiento de la verdad (y de todas las prácticas judiciales derivadas de ella) está ligada a relaciones de poder muy precisas, y la transformación en el enfoque de la “verdad jurídica” debe ser apreciada a la luz de tales relaciones. (FONSECA, 2012, p. 29-30).

Isso é bem verdade para o caso da monarquia castelhana, onde o rei passou a se utilizar da ideia de que ele é o representante de Deus no mundo material e o responsável por exercer a justiça na terra, cuidando para que toda a sociedade se conserve em paz e bem. Logo, podemos perceber que não há um afastamento do caráter divino da justiça, mas novas interpretações de como o sagrado e o laico se inter-relacionam.

Se Deus não é mais aquele que decide diretamente se alguém é culpado, como nos ordálios, ele designa aos reis a obrigação de garantir que essa justiça seja feita em seus reinos. É a ideia do Rei-juiz que se inspira no Deus-juiz, ou seja, a justiça real é a aplicação no mundo material da justiça divina no mundo espiritual.

Conforme argumenta José Manuel Nieto Soria (1997), ao tratar do poder real em Castela, houve a “transposición concreta de normas y conceptos desde la teología y el derecho divino y eclesiástico al nuevo derecho régio, com todas sus potencialidades autoritarias para el modelo de realeza que se proyectaba.” (SORIA, 1997, p. 56-57).

Dessa forma, a análise das fontes jurídicas produzidas tanto no reinado de Fernando III quanto no de Afonso X, mostra a continuidade de um projeto cujo objetivo maior era a centralização política e a organização interna do reino, com fins de afirmação da legitimidade de ambos os monarcas. O controle da justiça, e por consequência do processo judicial, era mais uma ferramenta nesse sentido, uma estratégia de ratificação do poder do governante e maneira de garantir o controle social e territorial.

Uma observação detalhada dos primeiros dois livros do *Fuero Juzgo* e do *Fuero Real* deixa ver essa tentativa de organização do processo judicial, estabelecendo-se diversas disposições sobre sua estrutura, as figuras que nele atuam, os procedimentos para as demandas, entre outros. As testemunhas têm destaque especial nas duas obras, obtendo títulos específicos que discorrem amplamente sobre o assunto e abordam variadas questões relativas a elas.

Assim, com vias de melhor compreender o papel das testemunhas e suas formas de atuação nos pleitos, entendendo que a maneira mesmo com que estes foram organizados era parte de um projeto de centralização monárquica, nos propomos a analisar em uma perspectiva comparada ambos os fueros no tocante a este aspecto.

O estabelecimento do *Fuero Juzgo* e do *Fuero Real*

O *Fuero Juzgo* é a versão castelhano-leonesa do *Liber Iudicium*, a antiga legislação hispano-gótica, que foi traduzido para o vernáculo durante o reinado de Fernando III, que governou no período de 1217 a 1252. Ele efetivou a unificação dos reinos de Leão e Castela em 1230, em um esforço expansionista que já vinha sendo empreendido pelo menos desde a conquista de Toledo, em 1085, por Afonso VI (RUCQUOI, 1992, p. 65).

Após a unificação dos reinos fez-se necessário fortalecer o poder monárquico e uma das estratégias utilizadas foi a organização da justiça. Buscando a manutenção do controle político e o ordenamento do convívio social, necessário frente a uma população tão heterogênea, o direito foi uma importante ferramenta. Assim, o monarca iniciou a concessão do *Fuero Juzgo* às regiões conquistadas em Andaluzia e Murcia por volta de 1241, inicialmente tentando conter a pluralidade de fueros vigentes por todo o reino (REIS, 2007, p. 165).

Nesse sentido, essa tradução era parte de um projeto que visava delinear as fronteiras do reino frente aos muçulmanos, atender aos interesses dos nobres locais e garantir a unidade e organização do reino.

No campo jurídico, Fernando III investiu na elaboração de um projeto de unificação jurídica que demolisse o particularismo de ordenamentos que caracterizava o reino castelhano em decorrência da política anterior de concessão foral. [...] O monarca mandou, então, traduzir para o romance o *Liber Iudiciorum* a que deu o nome de FJ [Fuero Juzgo]. Texto que tinha a seu favor o alto valor simbólico que possuía por ser considerada a fonte primordial do direito visigodo. Era garantida a este texto, portanto, a tradição e a antiguidade necessária para estabelecer-se como base o direito da corte fernandina. O FJ possuía duas características primordiais: a heterogeneidade temática e a defesa clara do poder centralista monárquico. (SILVEIRA, 2016, p. 7).

Ainda sobre a escolha pela tradução deste ordenamento jurídico em específico, segundo Ana Maria Barrero, explica-se por ser um texto de reconhecida autoridade; por dispor de uma série de assuntos ainda considerados vitais para aquelas comunidades; pelo seu alto valor simbólico em razão da sua origem, mas principalmente, porque “*se reserva al Rey la posibilidad de cubrir sus insuficiencias, dictar nuevas normas; en definitiva, de crear derecho*” (BARRERO, 2001, p. 126).

O *Fuero Juzgo*, na edição utilizada neste artigo, está dividido em XII livros, 55 Títulos, e 599 leis. Elas tratam, dentre outras disposições, das relativas à autorização do divórcio, dos diferentes tipos de contratos e dos temas relativos à questão da propriedade. Seus dois primeiros livros falam sobre o que é a lei e seus elaboradores; o pleito, seus partícipes e funcionamento, bem como os procedimentos a serem seguidos pela pessoa posta “*en juicio*”.

Sobre a quantidade de manuscritos do *Fuero Juzgo*, há mais de trinta edições. Em nossa análise, utilizaremos a *Edición de la Real Academia Española, 1815*, publicada pela Imprenta Nacional de La Agencia Estatal Boletín Oficial del Estado, no ano de 2015.

Afonso X, cujo reinado estendeu-se de 1252 a 1284, seguiu por um caminho semelhante e não apenas manteve o projeto jurídico de seu pai, como o ampliou e modificou, renovando o direito castelhano. Primeiramente ele continuou a conceder *fueros* antigos às cidades que iam sendo conquistadas, porém logo deu início à redação do seu próprio aparato jurídico, cercando-se de um grupo de legistas formados nas principais universidades da época. Importante ressaltar também o fato dos dois

monarcas terem editado seus códigos jurídicos em castelhano, o que facilitava a disseminação dos mesmos.

As obras jurídicas afonsinas foram baseadas tanto no direito romano e canônico, quanto no direito comum. Importante ressaltar que com a renovação jurídica já em curso nos últimos séculos, conforme abordado anteriormente, nada mais natural do que ter presente nestas obras influências e alterações frutos daquela renovação.

Entre as obras jurídicas afonsinas, uma das principais é o *Fuero Real*, que apresenta um total de mais de quinhentas leis, divididas em cerca de setenta títulos organizados ao longo de seus quatro livros. Destes, os dois primeiros dispõem sobre o funcionamento do pleito, as atribuições e atuações dos funcionários públicos, os prazos, entre outros, e os dois últimos da disposição de leis para ordenação do convívio social.

Há mais de 40 manuscritos preservados do *Fuero Real*. Contudo, segundo Jerry R. Craddock, “el texto tiene una extraordinaria fijeza”, sendo raras as variações textuais (CRADDOCK, 2008, p. 11). Em nossa pesquisa, utilizamos a *Edición de La Real Academia de la Historia, 1836*, publicada pela Imprenta Nacional de La Agencia Estatal Boletín Oficial del Estado, no ano de 2015.

Este código é, portanto, uma compilação de leis que unificava a pluralidade de direitos então existentes em uma única obra jurídica, atuando no fortalecimento do poder monárquico através da centralização, visando substituir as cartas municipais e “reservar ao rei o poder judicial e notarial nas principais cidades do reino”. (RUCQUOI, 1995: 179). Percebe-se assim a continuidade feita por Afonso X do projeto político de manutenção da autoridade central estabelecido por seu pai.

Se o direito foi mobilizado enquanto um aparato útil ao maior controle por parte destes monarcas, com ele todos seus aspectos internos, como o processo judicial e, principalmente, os envolvidos nessas contendas, as testemunhas por exemplo. Já que legislar sobre esses “atores” processuais era também uma forma de ordenar a própria sociedade.

Embora saibamos que os dois códices se inter-relacionam no sentido de um programa político de reinado, ainda não temos as dimensões exatas do alcance dessas inter-relações em seu conteúdo, nem até que ponto foi preciso alterar, inserir ou retirar dispositivos para dar andamento aos objetivos da monarquia. As testemunhas, por exemplo, são amplamente regulamentadas nas duas fontes, resta saber quais os limites para as aproximações ou afastamentos de uma para outra.

O estudo das testemunhas em perspectiva comparada

As leis referentes às testemunhas encontram-se no Livro II, tanto no Fuero Juzgo quanto no Fuero Real. A partir deste momento serão usados FJ e FR para se referir às obras respectivamente, visando dinamizar a leitura.²⁶¹ No FJ o Título IV é chamado “*De las testimonias e de lo que testimonian*” e consta de treze dispositivos, já no FR o Título VIII “*De las testimonias e de las pruebas*” engloba um total de vinte e uma leis.

Na comparação da legislação sobre as testemunhas, vamos nos pautar no pressuposto de Jurgen Kocka, de que as unidades comparativas podem ser separadas umas das outras e analisadas individualmente, considerando cada caso como um fato independente. Para esse autor, “essa metodologia permite identificar questões e problemas que, de outro modo, poderiam ser negligenciados.” (KOCKA, 2014, p. 283)

Assim, buscamos identificar e analisar as semelhanças, diferenças e as particularidades contidas nas normativas sobre o papel das testemunhas apresentadas no FJ e no FR, por meio da comparação sistemática dos dados levantados. Para tanto, utilizamos três comparáveis, ou seja, temas de comparação: 1) Quem pode testemunhar em um pleito; 2) Quem não pode ser testemunha no pleito; 3) Quem dá falso testemunho; Empregando a proposta de Kocka, passamos a apresentá-las a seguir.

A respeito das testemunhas aceitas em um processo, a Lei I do FR afirma que em todo pleito são válidos os testemunhos de dois *omes buenos*, enquanto a Lei III do FJ

261 Adotaremos a seguinte notação para fazer referências às leis, de ambos os fueros, após suas respectivas citações: (FUERO, Livro, Título, Lei).

estabelece a mesma norma quanto à quantidade de testemunhas e a necessidade de que sejam *omes buenos*, mas se diferencia do FR ao dizer que esses testemunhos são válidos onde a lei mandar e não em todo pleito.

Embora exista um debate acerca que quem eram esses *omes buenos*, em linhas gerais podemos dizer que eram pessoas notáveis do reino, proprietários de terras e parte da nobreza, alta ou baixa. Esta condição era, muitas vezes, uma mescla entre aspectos morais e econômicos, sendo ambos necessários para se fazer a justiça (DIAZ, 1989, p. 233-234).

É possível pensar que a concessão do FJ se dava principalmente às regiões que iam sendo reconquistadas, com o objetivo de lhes garantir uma normatização de acordo com os pressupostos unificadores pretendidos pelo monarca.

A escolha do Fuero Juzgo para ser difundido para toda a Andaluzia e o reino de Murcia deveu-se, primeiramente, a fatores de ordem prática: sua melhor adequação às cidades de tradição moçárabe; o êxito da concessão desse código como Fuero de Toledo às zonas circunvizinhas conquistadas por Fernando III, além da sua característica de código amplo e completo. Existe também uma razão ideológica: seu caráter de código oriundo da atividade legislativa dos reis visigodos; portanto, mais propício ao resgate da unidade pretendida por Fernando III e ao fortalecimento do poder real almejado pelo monarca. (REIS, 2013, p. 280)>

No entanto, enquanto Fernando resguardava certo domínio jurídico em algumas regiões como Leão, Toledo e Andaluzia, apesar da pluralidade de fueros que ainda existia, isso não ocorreu em Castela, que utilizava seus próprios costumes ou fazañas. Dessa maneira, durante o reinado de Afonso X, havia a necessidade de se garantir que essas regiões estariam de fato sob a autoridade do rei, e a distribuição de um fuero que vigorasse em todo o reino, foi uma das estratégias utilizadas por ele.

Voltando às testemunhas, percebemos que se o FJ determina que os testemunhos de dois *omes buenos* valem onde manda a lei, isso poderia significar uma brecha para outras normativas que também estavam em vigor. Já no FR, este ponto está mais bem delimitado ao dizer que isso vale para todo pleito, pois esse código mesmo tinha a pretensão de ser único para todo o reino, conforme estabelecido por lei:

Bien sofrimos e queremos que todo ome sepa otras leyes por ser mas entendudos los omes e mas sabidores, mas non queremos que ninguno por ellas razon nin judguea, mas todos los pleitos sean juzgados por las leyes deste libro, que nos damos a nuestro pueblo, e mandamos guardar. (FR, I, VI, V).

Ainda sobre a quantidade de testemunhas, Jesús Vallejo (1985) argumenta a respeito do princípio geral que pressupõe a necessidade de se ter, no mínimo, dois testemunhos para que a prova seja validada. Esta ideia já era discutida por canonistas como Paucapalea, quando este buscava argumentos bíblicos que fundamentassem os processos judiciais das cortes eclesiásticas. A passagem de Deuteronômio onde Moisés afirma que a verdade pode ser encontrada nas palavras de duas ou três testemunhas foi a justificativa encontrada por ele para validar esse preceito (PENNINGTON, 2016, 138).

Sobre a questão do juramento, os dois fueros apresentam dispositivos que alegam ser este um ato indispensável para validar o testemunho. No FJ é a Lei II, “*Que las testimonias non devem seer creydas, si non iuraren;*”, que estabelece que ninguém pode ser testemunha se não jurar. Já no FR, a Lei IX coloca o mesmo princípio a respeito do juramento, e diz que ninguém deve ser recebido como testemunha se não jurar.

Apesar das duas leis parecerem muito semelhantes, o FR estipula uma punição mais diretamente ligada à recusa de juramento, que é o pagamento àquele que perdeu com a recusa do valor referente à perda. No FJ a punição à recusa do juramento se confunde com o ato de não dizer a verdade ou mesmo se abster de dizer o que se sabe, e está separada em proibição de ser testemunha novamente, para homens de classe alta, ou a mesma punição com o adicional de receber 100 açoites²⁶² e ser difamado, caso seja homem de baixa classe ou homem livre.

No entanto, Vallejo ressalta que no FR é considerado falso testemunho não apenas o relato contrário à verdade, mas também o ocultamento deliberado dessa verdade pela testemunha, que está estabelecido no Livro IV, Título XII que trata dos

262 Esta era uma penalidade imposta àqueles considerados criminosos e delinquentes, podia ser usado uma espécie de chicote ou bastão para aplicar o castigo.

falsários (VALLEJO, 1985, p.531). Embora se aproxime da disposição do FJ, o FR não diferencia penalidades por diferentes classes sociais neste dispositivo.

Analizando quem pode ser testemunha em ambos os feros, já destacamos a resposta afirmativa aos “*omes buenos*”, que no FR não somente têm liberdade para dar testemunho, mas são ainda considerados para outras funções como pesquisadores (FR, II, VIII, III). Ainda no FR, aqueles considerados muito pobres poderiam ser testemunha se fossem de “*buena vida e de buontestimonio*” (FR, II, VIII, IX), e também os alcaides se não houvesse nenhum impedimento por lei.

No caso das mulheres, o FJ permite que sejam testemunhas a partir dos 14 anos de idade: “*E ninno ó la ninna pues que ovieren cumplidos XIII annos, mandamos que puedan seer testimonias en todo pleyto.*” (FJ, II, V, XII).

No FR, “*no pueda testimoniar contra outro [...] ninguno que no haya diez y seis años cumplidos*” (FR, II, VIII, IX). Além da diferença de faixa etária estabelecida para as testemunhas no pleito, a lei especifica que o testemunho feminino só era permitido nos assuntos ditos “mulheris”, ou nos que pudessem acarretar algum tipo de mal ao rei:

Toda muger vecina o fija de vecino pueda testiguar en cosas que fueren fechas o dichas em baño, e en forno, e en molino, e en rio, e en fuente, e sobre filamentos, e sobre teximientos, e sobre partos, e acatamiento de muger, e em otros fechos mugeriles, e non em otras cosas si non em las que manda la ley, si non fuer muger que ande em semeianza de varón, que no queremos que testimonie si non em cosa que sea contra rey o contra su señorío. (FR, II, VIII, VIII).

A maioria das leis que tratam da condição feminina no FR está voltada para questões que, apesar de parecerem estar restritas ao âmbito privado, interferem diretamente na vida pública, como a normatização do casamento, da herança e das implicações relativas ao adultério.

No caso das leis que tratam da participação feminina em processos judiciais, quase sempre se mostram muito restritivas, como pudemos ver no trecho da citação anterior. Nele limitam-se os testemunhos das mulheres aos fatos ocorridos no âmbito privado ou sobre assuntos considerados do âmbito feminino, como partos por exemplo.

Há uma particularidade, na lei do FR, diretamente ligada aos papéis sociais destinados a homens e mulheres da sociedade medieval, definidos a partir de atributos dirigidos a cada elemento, tais como a virilidade masculina e a castidade feminina. Imbuídos destes papéis sociais, homens e mulheres deveriam submeter-se a um processo de disciplinarização e de enquadramento de seus corpos de forma a poder desempenhar adequadamente os papéis que a sociedade lhes delegou. (L'HERMITTE-LECLERQC, 1992, p. 258)

Caso a lei considerasse que a mulher adotava um comportamento atribuído ao masculino, não lhe seria permitido testemunhar: *"si no fuere muger que anda en semejanza de varon: que non queremos que testimonie"* (FR, II, VIII, IX).

Essa exclusão juridicamente legitimada baseava-se no fato que,

O controle que as autoridades laicas e eclesiásticas pretendiam exercer sobre os corpos de homens e mulheres passava por dois movimentos contínuos e complementares: o controle das relações matrimoniais e das sexuais. Isto porque o discurso eclesiástico só considerava como legítima a sexualidade exercida no casamento e o direito real, que em grande parte dispunha dos referenciais teológicos, corroborava com esta noção, punindo os delitos sexuais que colocassem em risco a legalidade da instituição matrimonial. (CARRASCO MANCHADO, 2008, p. 123)

Esse critério de exclusão, pautado na sexualidade da testemunha, não se limitará ao sexo feminino; o *"home que anda em semejanza de muger"* (FR, II, VIII, IX), também será alvo desse impedimento, na matéria do FR que trata dos que não podem ser testemunhas, conforme veremos a seguir.

As leis do FJ e FR que tratam dos aspectos referentes aos que não podem testemunhar, adotam como critérios restritivos os desvios de conduta social, religiosa, sexual e legal; vínculos parentais e servis; faixa etária; capacidade mental; boa ou má índole; condição econômica das testemunhas. Elas evidenciam a influência do direito eclesiástico e das normas costumeiras na elaboração das leis, bem como a contribuição desses direitos nos ideais de afirmação da autoridade real, almejados por Fernando III e Afonso X.

No FJ, não são válidos os testemunhos dos homicidas; dos que preveem o futuro e dos que vão consultá-los; dos que dão ervas; dos ladrões; dos pecadores; dos que violam as mulheres; dos perjuros e daqueles que se encontram sob a condição servil:

Los omizeros, é los sorteros, é los servos, é los ladrones, é los pecadores, é los que dan yervas, é los que fuerzan las muieres, é los que dixíron falso testimonio, é los que van por pedir conseio à las sorteras: estos non devén recibir por testimonios en nenguna manera. (FJ, II, IV, I)

O caráter definitivo da restrição de cada um fica claro na lei, enquanto que, no FR, há casos onde esse impedimento pode ser revogado, como o do excomungado e o de um homem que tenha inimizade com outro. Isso significa que, sendo a pena de excomunhão anulada e a inimizade desfeita, os envolvidos nessas condições poderão testemunhar nos pleitos em que forem intimados a depor.

Além dessas duas exceções, e de alguns casos em comum com o FJ, tais como os ladrões, os adivinhos e seus consulentes, os homicidas, os servos, o pecador/herege, os que dão ervas e os que deram falso testemunho, uma série de outras categorias são impedidas de testemunhar no FR, em razão de suas condutas, conforme citado na lei IX:

Otrosí, no pueda testimoniar contra otro que aya parte en la demanda, [...], ni home que mató home à tuerto, ni traydor, ni alevoso, ni descolmugado, mientras lo fuere, ni herege, ni siervo, ni ladron, ni home que ande fuera de su orden sin licencia de su mayor, ni home que dá yervas à otro por facerle mal, ni robador conocido, ni home que no ha memoria, ni home que dixo falso testemunho, ni el que es dado por sentencia por falso de cualquier falsedad, ni perjurado, ni adevino, ni sortero, ni los que van à ellos, ni alcahuete conocido, ni home que anda en semejanza de muger, ni aquel que haya natura de home y de muger, ni enemigo contra su enemigo, mientras duráre la enemistad, é ningun paniguado por, ni home muy pobre, si no fuere probado por de buena vida, y de buen testimonio. (FR, II, VIII, IX).

Por suas particularidades, algumas interdições abrem possibilidades a reflexões que não serão discutidas nesse texto, mas que, segundo o pressuposto de Kocka (2014), ao ser analisadas separadamente, no apontariam questões relevantes sobre a sociedade castelhana no século XIII, a partir dos textos jurídicos vigentes naquele território: a do religioso que deixa a ordem sem licença de seu superior, cuja sanção civil, cremos, se

somaria às punições próprias das regras a qual estivesse vinculado; do homem que não tem memória, que nos remete às questões de incapacidade mental e do tratamento dado aos portadores de deficiências naquele período; o cafetão conhecido, onde três questões são colocadas em evidência: a exploração sexual, a prostituição e a publicização dessas atividades, bem como a exposição negativa de seus protagonistas.

A boa fama e a pobreza também são aspectos relevantes quando se trata de que pode ou não testemunhar além do caráter de traiçoeiros e traidores. E, como havíamos dito anteriormente, a questão da sexualidade daquele que testemunha aparece mais vez na lei, dessa vez, em relação ao “home que anda en semejanza de muger, ni aquel que haya natura de home y de muger” (FR, II, VIII, IX)

Esse trecho do FR nos traz duas características “desviantes”: uma de “andar semelhante a uma mulher”; outra a de ter a “natureza de homem e de mulher”. Daí, questionamos: haveria, na sociedade castelhana, elementos que se travestiam? Ou, dada a diversidade populacional e cultural naquele território, seria considerado como feminino algum tipo de vestuário característico de alguma etnia que por ali circulava? E quanto à natureza feminina e masculina do homem expressa no texto, diria respeito, exclusivamente, à prática social com os dois sexos, ou também a gestos, expressões e outros comportamentos adotados por ele o classificavam como de “natureza dupla”?

Destacamos que nenhuma das questões apontadas nas particularidades sobre quem não pode ser testemunha até aqui elencadas, não serão aprofundadas em nosso texto, contudo as elencamos por alinharem-se à nossa proposta de buscar identificar e analisar as semelhanças, diferenças, bem como as particularidades contidas nas normativas sobre o papel das testemunhas apresentadas no FJ e no FR, por meio da comparação sistemática dos dados levantados.

O último aspecto restritivo sobre as testemunhas diz respeito aos graus de parentesco entre os envolvidos no pleito. Tanto o FJ em sua lei XIII, quanto o FR na lei IX, decretam que pais, filhos, irmãos, tios, primos e sobrinhos, não podem ser testemunhas contra estrangeiros, exceto se o pleito for entre parentes de uma mesma linhagem, ou se outro homem livre não pudesse ser testemunha no pleito.

À luz do que foi dito anteriormente sobre as mulheres, apesar de parecer uma questão restrita ao âmbito do privado, questões patrimoniais eram relevantes à nobreza e qualquer possibilidade de favorecimento de grupos nobiliárquicos em detrimento de um estranho, interferiria diretamente e negativamente na vida pública devendo, portanto, ser coibido pelas leis régias.

Para analisarmos as leis que abordam a nossa última variável – o falso testemunho – é preciso antes dizer que elas não se encontram apenas nos dispositivos especificados, no FJ a Lei VI “*De los que dizen falso testimonio*” e no FR a Lei XIII, mas pode ser subentendida em outras matérias ao longo do Título referente às testemunhas.

Na lei VI do FJ, são condenados por falso testemunho tanto o indivíduo que testemunhou, quanto um possível influenciador que o possa ter levado a cometer esse ato. Há uma diferenciação de classe social para determinar a punição a ser aplicada caso a mentira seja descoberta ou confessada, mas não anula-se o pleito exceto se o falso testemunho puder ser provado por documentos ou outras testemunhas.

Se for pessoa de alta classe deve pagar tudo o que fez o outro perder decorrente de seu ato e não mais poderá ser testemunha em pleitos futuros. Já se for de baixa classe e não puder pagar o dano infligido ao outro, deve ser entregue a ele como servo.

O FR em sua Lei XIII é muito parecido com a Lei VI do FJ ao dizer que se o falso testemunho for descoberto ou confessado este deve pagar àquele que prejudicou o valor de seu dano e, caso não possa pagar, fique sob poder dele, mas só até lhe resarcir o que é devido. Um detalhe importante é que nesta lei o FR não distingue expressamente penalidades diferentes para alta e baixa classe. No entanto, isto não deve ser interpretado como sinal de uma legislação mais justa e igualitária nos termos que entendemos hoje.

A distinção feita na aplicação das penalidades e a permissão ou proibição de participação nas variadas esferas do processo mostram o lugar que cada um ocupava naquela sociedade. “A lei produzida não era igualitária, não reduzia todos os súditos ao

mesmo status social, pelo contrário, marcava a diferenciação entre os indivíduos de forma acentuada.” (SILVEIRA, 2017, p. 194).

Conforme visto anteriormente, a necessidade de duas testemunhas era importante, apesar de poderem ser aceitas em maior número, e estava relacionada com o princípio geral já estabelecido e fundamentado pelos canonistas com base nos escritos bíblicos. Assim, podemos pensar que o falso testemunho feria esse princípio de dois testemunhos como sendo a “verdade”, e aos próprios preceitos bíblicos.

Além disso, feria também a ideia de “bem comum”, ou seja, ao agir contrariamente às leis estabelecidas para garantir o bem de todos afrontava-se a comunidade como um todo, e não apenas o indivíduo a quem ele prejudicou. A noção de que o rei era o responsável por garantir que todos vivessem em paz e justiça foi bastante explorada principalmente por Afonso X em sua obra legislativa, o que revela uma tentativa de maior fortalecimento da autoridade real de um fuero para outro.

O FJ ressalta também em sua Lei VIII que quando uma testemunha confessar que disse mentiras e quiser dar novo testemunho este não valha e nem o pleito seja desfeito, exceto se puder ser provado, uma vez que sua palavra deixa de ser confiável.

La maldad de las falsas testimonias non saben prender mesura em dezir falsedad, mas ennader um periuio á otro. E por ende estos atailes son condenados de muerte segund la ley de Dios, porque son provados que dizen falsa testimonia contra su próximo. E nos querémos daquí adelantre toller que non puedan seer testimonias, ca non devem seer muertos tan solamientre por la ley de Dios, mas demas por la ley de los omnes. (FJ, II, IV, VIII)

A Lei IX, “*De los que aduzen otros omnes que digan falso testimonio*”, apresenta ainda outra normativa relativa ao falso testemunho dado com a intenção de fazer homem livre ou liberto cair em servidão ou libertar servos alheios. O FR não traz nada especificamente sobre isso neste Título.

Outras leis que não são expressamente sobre falso testemunho, mas estão relacionadas e podem ser entendidas como maneiras de evitar que isso ocorra são aquelas que dispõem sobre o testemunho dado presencialmente, diante do alcaide. A Lei V do FJ estabelece “*Que el testigo non puede testimoniar por letras, mas por sí*

mismo", ou seja, deve testemunhar presencialmente, exceto se forem idosos, doentes ou morarem muito distante.

Nesse caso, o testemunho dado em seu nome por outra pessoa é válido, desde que feito segundo o procedimento dito na lei. A Lei XII do FR trata da mesma questão de igual maneira ao dizer que ninguém mande testemunho por carta, mas diga-o diante do alcaide ou de quem ele mandar. A Lei X do FR coloca as regras para tomar testemunho de pessoas doentes ou que morem distante, que nesse caso pode ser por escrito, desde que diante do alcaide.

Ambos os fueros regulam de forma parecida estes casos e abrem exceções para o recebimento de testemunhos por escrito, desde que sejam dados diante do alcaide responsável pelo pleito, ou por outro alcaide designado no caso de pessoas que residam longe do local onde é a jurisdição do dito pleito. Pode-se perceber aqui que o escrito estava começando a ganhar força, embora o oral ainda fosse muito importante para os processos naquele momento.

A Lei III do FJ, por exemplo, trata *"De la testimonia que dice uma cosa, y el escrito dice outra;"*, colocando que quando se tem um testemunho e algo por escrito que se diferencie dele, vale o que está escrito. E, caso o juiz necessite de maiores provas sobre o que está em disputa, ele primeiramente vai comparar o escrito da testemunha com outros feitos por ela e só depois disso tomar o seu juramento como prova.

Em geral, os litigantes podem fazer objeções às testemunhas, como dito na Lei XVI do FR e nas Leis VII e VIII do FJ, desde que o façam dentro do prazo da lei. Se não fizerem o alcaide proceda o julgamento normalmente recebendo os testemunhos como verdadeiros. As testemunhas devem sempre ter conduta moral ilibada, sendo reconhecidos e respeitados pela sua comunidade. Finalizadas a análise das comparáveis escolhidas por nós, passaremos às considerações finais do nosso trabalho.

Conclusão

A nossa proposta foi realizar uma análise comparativa sobre a atuação das testemunhas nos processos judiciais, contidos nos textos jurídicos em vigor nos reinados de Fernando III e de seu filho e sucessor, Afonso X, na Castela do século XIII.

A crescente racionalização do processo judicial, ocorrida a partir do século XI, incluiu a incorporação de novas formas de provas, entre elas a testemunha e o testemunho, que passaram a ter cada vez mais importância. Essas mudanças refletiram-se no direito aplicado pelas monarquias, como no caso da castelhana, onde ambas as obras aqui analisadas reservam especial atenção a esse tópico.

Na comparação da legislação sobre as testemunhas, contida no *Fuero Juzgo* e do *Fuero Real*, a partir de três variáveis – quem pode testemunhar, quem não pode ser testemunha e quem dá falso testemunho no pleito, podemos elencar algumas considerações:

As duas leis mencionam, a participação de homens e mulheres no pleito: os *omes buenos*, como pessoas de reputação ilibada, advindos do ramo nobiliárquico e de boa condição econômica. Tais requisitos, não estão evidenciados nas leis que tratam das mulheres como testemunhas e limita os seus testemunhos aos assuntos considerados *mulheris*.

Havia uma idade mínima para que os testemunhos de homens e mulheres fossem válidos, que se diferem nos dois fueros: no FJ, a idade mínima, são de 14 anos, já no FR, ambos deveriam ter 16 anos completos.

Sobre as restrições, várias categorias de agentes sociais figuram nos dois textos jurídicos e sua exclusão do processo são, em sua maioria, em função das más condutas de cada um dos agentes, tais como os homicidas, os adivinhos, ladrões, cafetões. Contudo, elas não se restringem a esses aspectos e a insanidade mental, a pobreza a condição servil e comportamentos ligados à sexualidade também aparecem como particularidades nas leis.

Quanto aos falsos testemunhos, eles poderiam ser tanto descobertos quanto confessados, sendo ambos passíveis de punições diferenciadas de acordo com o status social e econômico dos envolvidos.

Com base na análise, concluímos que as fontes trazem, em seu conteúdo, similitudes, diferenças e particularidades a respeito das testemunhas, baseadas, em aspectos tais como, o status social, econômicos além da conduta.

A partir do momento em que cada monarca foi exercendo o seu papel de promotor da justiça, percebemos novos ajustes nas leis, envolvendo os graus de parentesco, maiores especificações acerca de alguns dispositivos, sem perder, de vista a própria renovação do direito que já estava ocorrendo naquele momento tanto no âmbito civil, como no eclesiástico.

Todo esse empenho era parte do projeto de centralização e afirmação régia, empreendido, primeiro, por Fernando III, seguido por seu filho e sucessor Afonso X naquele território castelhano.

Referências Bibliográficas

Documentação

FUERO Juzgo. Edición de la Real Academia Española, 1815. *In: Colección Leyes Históricas de España. Estudio preliminar de Santos. M. Coronas.* Madrid: Imprenta Nacional de La Agencia Estatal Boletín Oficial del Estado, 2015.

FUERO Real de Alfonso X El Sabio. Edición de La Real Academia de la Historia, 1836. *In: Colección Leyes Históricas de España. Estudio preliminar de Antonio Pérez Martín.* Madrid: Imprenta Nacional de La Agencia Estatal Boletín Oficial del Estado, 2015.

Bibliografía

ÁLVAREZ DIAZ, Salvador. Los omes buenos en las villas realengas de Álava, 1168-1332. *Jornadas sobre Cortes, Juntas y parlamentos del Pueblo Vasco*, San Sebastián, Cuadernos de Sección, Derecho, 6, p. 231-239, 1989.

BARRERO, Ana María. *El proceso de formación del derecho local medieval através de sus textos: los fueros castelhanos-leoneses*. In: IGLESIAS, J. I. de D. (Coord.). SEMANA DE ESTÚDIOS MEDIEVALES. 1., Nájera, 1990. Actas... Logroño: IER, 2001. p. 91-130.

CARRASCO MANCHADO, Ana Isabel. *Entre el delito y el pecado: el pecado contra naturam*. In: CARRASCO MANCHADO, Ana Isabel; RÁBADE OBRADÓ, María Pilar (coord.). *Pecar en la Edad Media*. Madrid: Sílex, 2008, p. 113-148.

FONSECA, Ricardo Marcelo. *Introducción teórica a la historia del derecho*. Madrid: Universidad Carlos III de Madrid, 2012.

KEMMERICH, Clóvis Juarez. *O direito processual na Idade Média*. Porto Alegre: Edição Kindle, 2016.

KOCKA, Jürgen. *Para além da comparação*. Revista Esboços, Florianópolis, v. 21, n. 31, p. 279-286, 2014. LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Campinas, SP: UNICAMP, 1990

L'HERMITTE-LECLERQC, Paulette. "Las mujeres en la orden feudal. (siglos XI y XII)". In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle (org.). *Historia de las mujeres. La Edad Media. La mujer en la familia y en la sociedad*. Madrid: Taurus, 1992. p. 247-300, p. 258.

NIETO SORIA, Juan Manuel. *Origen divino, espíritu laico y poder real en la Castilla del siglo XIII. Anuario De Estudios Medievales, España*, 27(1), p. 43-101, 1997. Disponível em: <https://doi.org/10.3989/aem.1997.v27.i1.642>. Acesso em: 05 jan. 2021.

PENNINGTON, Kenneth. *The jurisprudence of procedure*. In: PENNINGTON, Kenneth; HARTMANN, Wilfried. (edit). *The history of courts and procedure in medieval canon law*. Washington, DC: The Catholic University of America Press, 2016. p. 125-159.

REIS, Jaime Estevão dos. *Território, legislação e monarquia no reinado de Alfonso X, o Sábio (1252-1284)*. 2007. 250 f. Tese (doutorado) - Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências e Letras de Assis, São Paulo, 2007. Disponível em: <http://hdl.handle.net/11449/103168>. Acesso em: 11 ago. 2020.

REIS, Jaime Estevão dos. *O panorama legislativo dos territórios da Coroa de Castela no início do reinado de Alfonso X, o Sábio*. Mirabilia: Electronic Journal of Antiquity, Middle & Modern Ages, n. 16, p.260-285, 2013. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4335163>. Acesso em: 04 mar. 2021.

RUCQUOI, Adeline. *De los reyes que non son taumaturgos: los fundamentos de la realeza em España. Relaciones: Estudios de Historia Y Sociedad*, México, v. 13, n. 51,p. 55-100, 1992.

_____. *História Medieval da Península Ibérica*. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.

SILVEIRA, Marta de Carvalho. *A lei na Idade Média. Penalidades corporais em Castela*. Curitiba: Editora Prismas, 2017.

_____. *As penalidades corporais: uma análise comparativa do Fuero Real e do Fuero Juzgo*. In: XVII Encontro de História da Anpuh-Rio – Entre o local e o global, 2016, Nova Iguaçu. Anais do XVII Encontro de História da Anpuh-Rio – Entre o local e o global, 2016.

VALLEJO, Jesús. *La regulación del proceso en el Fuero Real: desarrollo, precedentes y problemas*. Anuario de historia del derecho español, n. 55, p. 495-704, 1985.

Disponível em:

https://www.boe.es/biblioteca_juridica/anuarios_derecho/articulo.php?id=ANU-H-1985-10049500704. Acesso em: 2 nov. 2019.

O poder pastoral em Gregório I: um mapeamento teórico

Pastoral power in Gregory I: a theoretical mapping

Rodrigo Fernandes Vicente¹

¹Mestrando no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de São Paulo (PPGH/UNIFESP); é graduado em História pela mesma universidade. Estuda a transformação das relações de poder na península Itálica dos séculos VI e VII, e as convergências e divergências entre bizantinos e ocidentais a partir da perspectiva do papado de Gregório I (590 - 604 EC). Está vinculado ao Laboratório de Estudos Medievais (LEME/UNIFESP) e ao Laboratório de Estudos Bizantinos e Mediterrânicos (LAEMEB/LEME-UNIFESP). Orientador: Prof. Dr. Fabiano Fernandes. Contato: rodrigofevicente@gmail.com / r.vicente@unifesp.br.

Recebido em 30 de março de 2021; Aceito em 9 de julho de 2021.

DOI: 10.12957/nearco.2021.58791

Resumo

Parte de um trabalho monográfico, o presente artigo se dispõe em analisar a forma como que o papa Gregório I – ou *Magno* – (pontificado 590 – 604) concebeu o poder pastoral através de sua *Regula Pastoralis*. Elaborada logo após a ascensão de Gregório ao trono de Pedro, a *Regula* é abordada no sentido de mapear a dinâmica de poder encarada por Gregório e os problemas enfrentados durante o seu pontificado.

Palavras-chave: Gregório I; História da Igreja; poder pastoral.

Abstract

As a part of an undergraduate thesis, this article analyzes the way in which Pope Gregory I - or the Great - (pontificate 590-604) conceived the pastoral power through his *Regula Pastoralis*. Elaborated shortly after Gregory's ascension to the throne of Peter, the *Regula* is approached in the sense of mapping the power dynamics faced by Gregory and the problems faced during his pontificate.

Keywords: Gregory I; Church History; pastoral power.

Há algum tempo em que os historiadores debatem acerca da transição da antiguidade para o feudalismo. Nomes como Edward Gibbon, Marc Bloch, Moses Finley, Perry Anderson – e até mesmo sociólogos como Max Weber –, se debruçaram sobre essa época que, de tão distante e com tão poucas fontes, já foi dada como uma “Idade das Trevas”. Mas até hoje essa questão se faz candente. Desde o início dos anos de 1970 com a publicação de *The World of Late Antiquity* (1971), Peter Brown colocou uma nova

luz sobre o tema propondo uma continuidade do mundo antigo – desde meados do século III até o alvorecer do mundo carolíngio, no século VIII - agora reformulado sob matrizes cristãs. A tese de Brown causou um grande impacto no meio acadêmico ao ponto de que, após quase cinco décadas, ainda vermos os termos “antiguidade tardia” nos trabalhos acadêmicos sobre o período. Declinando do conceito de Brown, neste texto procuro usar outras balizes teóricas, é evidente que temos uma herança da antiguidade, principalmente se estamos tratando da cidade de Roma, mas o que interessa aqui é: como Roma desenvolveu sua influência sobre o mundo mediterrâneo além de seu passado imperial glorioso? (MASKARINEC, 2018, p. 11) Fato é que tratamos aqui de uma cidade que apenas era uma sombra daquilo que fora um dia, e que tínhamos somente uma instituição que referendava a importância da cidade naquele momento: a Igreja.

Aqui, ao nos pautarmos sob o prisma do materialismo histórico-dialético, vemos que os conflitos emergem como expressão do funcionamento da sociedade e das contradições que nela existem (BASTOS, 2010, p. 77), e que justamente nesse período de transição da antiguidade da Idade Média, nós temos uma crise econômica e espiritual que atinge fortemente o Império Romano o fazendo ceder em partes, e se remodelar em outras. Para isso, novas narrativas de poder surgem, e é nisso que vamos nos ater.

A Roma de Gregório I era uma cidade decadente; destruída por conta de séculos de guerras e saques, e constantemente sofria com pestes. O rio Tibre, quando de fato era um dos principais rios propiciava a agricultura no Lácio, inundava e destruía tudo aquilo que havia de subsistência para a pobre população – como fora em meados de 590. Gregório Magno, em suas *Homilias sobre Ezequiel*, pregadas em uma cidade sitiada pelos lombardos (no inverno de 592/93) trona-se um grito abafado de uma Roma que clama pela ajuda do poder imperial bizantino enquanto navegava “por um mar de espadas lombardas” - e tudo aquilo soava para Gregório como claros sinais das trombetas do apocalipse (DEMACOPOULOS, 2015, p. 92). A região do Lácio, em meados do século VI, de fato sofreu com as campanhas militares contra os Godos enviadas por Justiniano e comandadas por Belisário naquilo que ficou conhecido como a Guerra Gótica; após conquistarem a África setentrional do Vândalos, Belisário varreu o poder

gótico da Itália trazendo o Cidade Eterna de volta para o seio da *romanitas*. Mas Gregório nos apresenta um mundo em desolação. Alguns historiadores como Bronwen Neil (2013, p. 3-4) afirmam que Gregório se utiliza constantemente de hipérboles como uma forma de sensibilizar o poder imperial para a sua situação. De fato, não podemos nos esquecer que o século VI na Itália foi particularmente caótico, com diversas guerras, invasões e pestes. Seu próprio predecessor, Pelágio II, morreu de peste em 589. Com um mundo agonizante, Gregório verá na Igreja como um sustentáculo daquilo que restava de ordem no mundo italiano de sua época, não à toa, todas as suas políticas se definem como uma tentativa de organizar o mundo e o seu entorno, com a Igreja servindo de alento para uma população sofrida, e a sua liderança servindo de *rector* para uma sociedade em crise. Essas reflexões de Gregório serviram de norte para a análise da *Regula pastoralis*, um manual de conduta elaborado no início de seu pontificado (em meados de 590/591) e representa o cerne daquilo que Gregório entende como *rector* e do papel do episcopado (ou do governador civil) perante a sociedade.

O Mediterrâneo de Gregório era ainda um mundo conectado. O *mare nostrum* dos romanos ainda continuava com suas rotas comerciais de circulação de bens e pessoas ativas a despeito da deposição de Rômulo Augusto pelos Ostrogodos em 476, porém, o centro deste mundo era outro (BOY, 2019, p. 146). Com a cidade de Roma empobrecida e sem muita influência política, a grande cidade que regia o domínio das águas Mediterrânicas era Constantinopla – a atual capital imperial. Gregório, um grande intelectual para sua época, é dado como um dos grandes doutores da Igreja e reconhecido como um dos grandes nomes da patrística ocidental. Gregório foi um dos nomes centrais em sua época pois se encontrava no encontro de várias encruzilhadas: entre um mundo latino e grego; entre um mundo romano e bárbaro. Isto é, estudando Gregório Magno nós temos um leque aberto das conexões possíveis da alta Idade Média, nós podemos tanto relacionarmos as ligações entre a península Itálica e o mundo germânico (com a Missão Gregoriana aos anglo-saxões levada a cabo pelo monge Agostinho – que posteriormente veio a se tornar o primeiro bispo da Cantuária, - por exemplo), ou relacionarmos a posição de Roma no tabuleiro do Império Bizantino da época e suas relações com as demais Sés do mediterrâneo (Constantinopla, Alexandria,

Antioquia, entre outras). Temos uma série de possibilidades analisando as posições políticas e teológicas de Gregório. É prudente salientar que, a partir do momento em que o historiador busca utilizar debruçar-se na análise das formações econômicas pré-capitalistas com base no materialismo histórico-dialético as relações entre público e privado, Estado e Igreja, são muito mais obscuras do que em outros recortes. Até mesmo alguns historiadores renomados como Henri Pirenne em seu monumental *Maomé e Carlos Magno* derrapa nesses quesitos ao estabelecer o Reino Franco como um Estado laico. Se o historiador for rigoroso, até mesmo a noção de Estado é problemática utilizar para os recortes delimitados no pré-capitalismo. Quando Karl Marx (2011) lança os olhos para a sociedade romana clássica se depara com o *latifudium* que em certa medida sobrevive até a época de Gregório Magno que inclusive será fundamental para um momento de penúria abastecer a cidade de Roma onde Gregório utiliza terras de sua própria família para o abastecimento da *urbi*.

Nascido, aproximadamente, no ano de 540 – no seio de uma das poucas famílias senatoriais remanescentes em Roma e que detinha antigas relações com a Igreja –, Gregório obteve uma educação de bom nível nos moldes do *trívium* – sendo versado em gramática, retórica, literatura e com bons conhecimentos em direito. Tal como Santo Agostinho (354 – 430), bispo de Hipona, descreveu em suas *Confissões*, Gregório demonstrou ter pouco (ou nenhum) domínio da língua grega. O historiador bizantinista norte-americano Andrew Ekonomou (2007, p. 6) levanta a hipótese de que, sendo eles grandes teólogos cristãos, cada um em sua época, certamente detinham algum domínio do grego dada a grande proeminência dos autores orientais no cristianismo da época. Agostinho, até mesmo por conta da biografia, talvez realmente tivesse pouco domínio do grego, mas no caso de Gregório certamente algum domínio da língua grega ele teve, apesar de seu conhecimento a respeito de literatura e mitologia helênica se deu, sobretudo, através de traduções latinas.

Ekonomou afirma que Gregório tinha um profundo sentimento de pertencimento à Roma e tinha em Agostinho uma das suas principais referências – teológicas. Logo após as Guerras Góticas houve um grande fluxo de oficiais imperiais do Oriente em direção a Roma e a Ravena. Com o Papa Virgílio clamando por uma “unidade

do mundo romano [*Romanitas*]", logo após a controvérsia dos Três Capítulos, diversas obras da patrologia Grega foram traduzidas para o latim, contribuindo assim para que Gregório entrasse em contato com pensadores gregos como o seu homônimo Gregório Nazianzeno que foi uma das grandes bases para a sua produção teológica. Num momento em que a educação clássica quase se extinguiu em Roma, os estudiosos da cidade pouco tinham acesso a textos clássicos devido aos constantes assaltos à Cidade Eterna. No momento posterior as Guerras Góticas, houve tentativas de revitalizar a cidade por parte de Justiniano – vale lembrar que Roma não tinha (e nunca teve) um sistema educacional mantido pelo poder imperial na cidade. Com o passar do tempo o entusiasmo em revitalizar Roma foi cessando e, por fim, Roma foi administrada como uma província qualquer (EKONOMOU, 2007, pp. 6-8). Fato é que a educação recebida por Gregório lhe parece bastante favorável a quem se destina a administração da coisa pública. Subordinada ao Exarcado de Ravena²⁶³ dentro da organização imperial bizantina; Gregório aos 33 anos, tal como ocorreu com seu pai, acende ao cargo de prefeito de Roma, topo da administração civil da cidade. Gregório exerceu a prefeitura entre 572 e 575, onde sua atividade civil coincide com a primeira fase de expansão dos Lombardos ao norte da península Itálica. Após isso, retirou-se no Mosteiro de Santo André numa antiga *villa* de propriedade de sua família nos arredores da cidade (onde atualmente fica a Igreja de *San Gregorio al Celio*) dando início a sua trajetória religiosa e de profunda contemplação e ascetismo. Em sua vida monástica Gregório procurava seguir os preceitos de Atanásio de Alexandria e de Basílio, o Grande, em que tentava adaptar o modo de vida ascético dos Padres do Deserto para o meio urbano. Ekonomou (2007, p. 7) argumenta que, se os gregos não foram tão influentes para a educação cívica de Gregório, o seu modo de vida religioso era amplamente influenciado pela patrística oriental. Apesar disso, um dos poucos autores gregos que Gregório cita nominalmente é o de Gregório Nazianzeno, seu homônimo, que teve uma biografia similar a sua ao

²⁶³ O Exarcado de Ravena era a divisão administrativa do Império Bizantino que governava a Itália; Foi formado logo após a invasão lombarda, substituindo a antiga prefeitura, e tinha em seus exarcas quase sempre indivíduos com formação militar (MARTYN, 2004, pp. 20-21). O termo vem do *grego* ἔξαρχος [*eksárxhos*], "chefe, pontífice máximo, comandante militar", Gregório chegou a se corresponder com todos os exarcas que ocuparam o cargo durante o seu pontificado.

iniciar a vida religiosa no ascetismo para posteriormente exercer o cargo de patriarca de Constantinopla. É provável que a obra de Nazianzeno tenha sido lida por Gregório ainda em Roma na efervescência grega na cidade posterior a Reconquista de Justiniano, mas o próprio Andrew Ekonomou não nos dá certeza desta informação. Após a experiência como administrador civil, Gregório foi ordenado diácono pelo papa Pelágio II, e enviado para o cargo de apocrisário apostólico no intuito de defender os interesses da Sé de Roma junto a corte imperial em Constantinopla em 579. Pelágio II valeu-se da experiência de Gregório como administrador na prefeitura de Roma para o cargo e Demacopoulos (2015) destaca que este período de Gregório junto a autoridade imperial foi de fundamental importância para compreendermos a sua atuação como papa na posteridade.

Com a morte de Pelágio II em 589 – causada pela peste, que fora uma dentre as inúmeras tragédias que atingiu Roma nos momentos finais do século VI – Gregório logo foi aclamado Papa. Com a inexistência do conclave, os Papa (tais como as canonizações) eram eleitos na base da aclamação popular. Gregório retirou-se da vida monástica em que havia regressado desde o seu retorno de Constantinopla em 585, mas não se sentiu preparado, inclusive para fora de Roma partiu. Ao aceitar o bispado de Pedro, Gregório logo redigiu a sua *Regula pastoralis* em 591. Em um momento em que o poder secular havia sido reduzido à insignificância em Roma, com o senado reduzido ao pó posteriormente as Guerras Góticas, e com grande parte da elite romana se refugiando em suas propriedades rurais na Sicília ou em busca de um resto de prestígio junta a corte de Constantinopla, a Igreja se tornou a única instituição sólida em Roma. A intenção de Gregório com a Regra coloca-se clara: disciplinar o episcopado. De fato, como Claudia Rapp (2005) nos mostra, nós temos aqui um novo tipo de liderança surgindo, que neste caso é a liderança levada a cabo pelos bispos.

O Cisma dos Três Capítulos, cuja as origens remontam o Concílio da Calcedônia em meados de 451 e que acabou se intensificando no Segundo Concílio de Constantinopla em 553, provocou fraturas na península Itália principalmente nas Sés ao norte da península. Como Robert Markus (1997, pp. 125-7) nos lembra, este é apenas mais uma das dramáticas querelas cristológicas que casou cismas tais como as Igrejas

do Egito e da Síria que enfraqueceram a unidade imperial provocando uma fratura na unidade da *romanitas* e propiciando essas regiões a invasões. Não é via de regra e nem uma mera ação e reação que o norte da Itália se tornou propício para as invasões lombardas unicamente por conta do cisma, a expansão dos ávaros advindos da Ásia central empurrou os lombardos obrigando-os a atravessares os alpes e assim encontrarem a região milanesa completamente desprotegida com o império pro vezes preferindo manter as tropas no oriente na luta contra os persas sassânidas do que deixá-los na Itália e proteger o norte. Como mencionado, a época de Gregório é um momento de fragilização econômica, social e política de Roma, cuja a proteção não era uma das maiores prioridades para o Império. Os perigos de um novo ataque lombardo constantemente prejudicavam a comunicação de Roma com Ravena (exarcado e principal posto da administração imperial na província) ou com Constantinopla. Com o envio de alimentos para Roma sendo escasso a cidade necessitava constantemente da caridade da Igreja. Gregório utilizou inclusive terras de sua família na Sicília – que posteriormente foram cedidas a Igreja – Gregório organizava carregamentos de grãos que eram transportados em embarcações da ilha até Roma, onde posteriormente eram distribuídos a população. A distribuição de grãos foi mantida após a morte de Gregório Magno em 604 – dado que suas propriedades foram transferidas aos bens da Igreja –, porém tais suprimentos não eram mais disponibilizados de maneira gratuita a partir do pontificado de Bonifácio III (DEMACOPOULOS, 2015, p. 104).

Através de uma cuidadosa análise das cartas de Gregório nós podemos observar como ele se utilizava da sua retórica com o Imperador Maurício para obter ganhos políticos, pastorais e teológicos subvertendo a lógica greco-romana de, como subordinado, orientar o imperador em suas responsabilidades. Gregório, numa linguagem respeitosa e suave, argumenta com Maurício que tem muito mais legitimidade para gerir questões que envolve a Igreja pois ele mesmo se considera como um embaixador de Deus. Isto é, naquilo que se dizia respeito das questões temporais, o imperador era a autoridade legítima; porém, em questões relacionadas a Igreja e tudo naquilo que se dizia a respeito de questões teológicas e missionárias (isto é, em tudo aquilo que dizia a respeito da *christianitas*) Gregório se considerava muito mais legítimo

que o imperador (DEMACOPOULOS, 2015, p. 89). Em uma das recomendações que Gregório envia ao imperador como forma de resistência aos bárbaros consistia, sobretudo, numa conversão deste povo do paganismo e do arianismo ao catolicismo; fora isso também eram salientadas melhorias nas devesas das cidades e a resolução da cisão dos três capítulos. A despeito de tudo isso, desde o início do seu pontificado Gregório dá indícios de envio de missões evangelizadoras aos Lombardos. Tentativas de conversão através da Rainha Teodolinda, esposa de Agilolfo. (DEMACOPOULOS, 2015, p. 118). É aqui importante salientarmos que a política de proteção de Roma de Gregório foi bem-sucedida pois, foi formada um equilíbrio de poderes dentro da península em que, por mais que os duques lombardos conspirassem em atacar Roma, tal atitude nunca se mostrou bem-sucedida. Basta analisarmos que o Exarcado de Ravenna – polo do poder Imperial na península – preferiu defender a rota dentre Roma e Ravenna do que a cidade em si. As tropas em imperiais em Roma se encontravam mal pagas e mal treinadas e, além disso, uma praga atingiu a cidade em 592. A trégua entre romanos e lombardos foi costurada graças a negociação de paz entre Gregório e o rei Agilolfo. Em 595 numa das viagem em que o rei bárbaro fora a Roma encontrar Gregório, o papa acabou por convencendo os lombardos que a Igreja e o Império eram instituições distintas. Ao contrário do rei godo Teodorico, que incentivou as artes, respeitou o Senado, e inclusive patrocinou intelectuais como Boécio, os lombardos destruíam todo e qualquer resquício de romanidade por onde passavam (ANDERSON, 2013, p. 139). Isso posto, Gregório observou a necessidade de uma re-romanização do norte da península.

A questão aqui torna-se clara, Gregório, estando numa encruzilhada entre poderes e civilizações – o mundo grego *versus* o mundo latino, a civilização romana *versus* os bárbaros – se viu no meio de numa disputa pela hegemonia do poder. Gregório antes de tudo se mostrava um programático apesar dele falar “a língua do Império” em seus escritos, e de exaltar a figura do Imperador, inclusive entre os bárbaros, como o modelo de monarca e de ortodoxia cristã, a sua maneira de agir por vezes se mostrava avessa daquilo que pregava (MARKUS, 1997, p. 84). Desde os primeiros séculos da cristandade o poder civil tinha em torno de si um caráter sagrado, todo Imperador era um enviado de Deus na terra, e – por mais que o governante seja um déspota – sua

população deveria abençoá-lo e resignar-se, pois, se ele lá estava era porque Deus assim queria. Nas Sagradas Escrituras encontramos Paulo de Tarso afirmando categoricamente em sua epístola aos romanos que “cada um se submeta às autoridades constituídas, pois não há autoridade que não venha de Deus, e as que existem foram estabelecidas por Deus” (Rm, 13:1). Ora, a teologia cristã sempre demostrou grandes dificuldades em lidar com o poder secular em sua história, até porque, como líder com o poder terreno se Cristo afirmou que seu Reino não é deste mundo? (Jo, 18:36). Os primeiros padres da Igreja debruçaram-se enormemente dentro deste debate que, infelizmente, não vamos conseguir da conta neste trabalho. Como Eusébio de Cesareia defendeu, o Imperador era diretamente responsável por estabelecer a *Pax Christiana* e a *Pax Romana*, até porque a noção monoteísta em centrar toda a fonte de poder em um único Imperador tornou a doutrina cristã bastante palatável para o Império.

Uma análise crítica que podemos fazer da *Regula pastoralis* é dela enquanto um projeto de poder. Ao Gregório estabelecer preceitos morais do seu episcopado, além de instruí-los como admoestar diferentes tipos de pessoas: “coléricos ou mansos”, “ricos ou pobres”, Gregório aqui nos apresenta as bases da expansão da Sé de Roma entre os germanos, isto é, num momento em que Roma estava sendo posta de maneira cada vez mais marginal dentro do mundo Imperial, Gregório olhou para os novos Reinos germânicos que se formavam no seu entorno como um meio de expansão, influência e hegemonia. Um dos exemplares da *Regula pastoralis* foi enviada a João, bispo de Ravenna, e amigo de Gregório. É certo notar que por um longo tempo Ravenna foi um problema para Roma por ser a cede do poder civil na península desde o final do Império Romano do Ocidente e posteriormente capital górica da Itália. Consagrado bispo por volta de 580, João II (ou III, dependendo das fontes) de Ravenna era tido como um homem de confiança de Gregório. Roma e Ravenna disputavam influência política e religiosa na península Itálica desde meados do século V, quando houve a última mudança da capital imperial de Milão para Ravenna, antes da capitulação do Império do Ocidente perante os ostrogodos. Durante todo período “gótico”. Ravenna cresce em importância religiosa e secular, e continua assim durante o período de Gregório. Após a reconquista de

Justiniano, Ravena se estabelece como centro do poder imperial de Constantinopla no ocidente e se se torna a partir de 582 sede do exarcado.

Desde cedo, foram elaborados artifícios eclesiásticos para que a importância dentro da Igreja corresponesse a sua importância dentro da política secular. Conforme Robert Markus define, “sem Roma, Ravena poderia ser o coração da Itália” (1997, p. 145). Em uma das estratégias para reforçar seu poder político-simbólico Ravena desenvolveu além do culto de Santo Apolinário (santo local, martirizado no século II), o culto a Santo André. Tal como outras sés da bacia mediterrânea, como Alexandria com São Marcos e Roma com São Pedro, Ravena procurava em Santo André a sua legitimidade eclesiástica, dado que - como irmão de Pedro e apóstolo de Cristo - se Ravena não era assim colocada como superior a Roma, pelo menos estaria no mesmo patamar da sé de Pedro.

Na década de 540, com a conquista de Ravena por Justiniano, a Sé foi elevada para o grau de arquiepiscopado. Conforme o próprio Markus (1997, p. 146) avalia, o título não se mostrava muito claro, e não continha efeitos práticos expressivos, mas servia para diferenciar Ravena frente às outras sés. Após o reinado de Justiniano, Ravena se torna o pivô de uma disputa de hegemonia com Roma na península Itálica, com as disputas dos Três Capítulos.²⁶⁴ Efetivamente, em 592, João de Ravena foi um dos primeiros a receber um exemplar da *Regula Pastoralis* de Gregório acompanhada de uma carta de Gregório assinalada a “João, reverendíssimo e santo irmão, meu colega no episcopado” (Ep. 1.24a). Gregório, político astuto que foi, pregava fervorosamente por uma unidade cristã na liturgia. Com grande maturidade intelectual, e utilizando da grande retórica que lhe era pertinente, estabeleceu na *Regra* um espírito governativo, atribuindo-lhe a experiência que teve como aprocrisário e administrador público nas questões pastorais. A advertência de Gregório a João demonstrou isso de maneira *sui generis* - como uma forma do papado impor seu poder sob os bispos ocidentais cismáticos.

²⁶⁴ A controversa dos Três Capítulos foi uma dentre as várias querelas que ocorreram na Igreja no decorrer dos séculos IV e V na medida em que temos a tentativa de conciliar Igrejas orientais (Síria e Copta) com a ortodoxia.

A Regra trouxe consigo um sentido de *ordo* (ou “ordem”) que foi posteriormente muito cara não somente aos abades, bispos e diáconos (pastores cristãos por excelência), mas também aos reis e imperadores no trato com o “governo das almas”. Gregório esclareceu João de Ravena, de forma muito cordata, que o pior pecado que um pastor poderia cometer era o orgulho e que, antes de tudo, o governo das almas era um fardo; porém o que levava a conceber tal obra, não era somente advertir aquele que ambiciona ao serviço pastoral e que não lhe convém, mas também aquele que ocupa um alto grau de governo pastoral - e que o conseguiu de maneira legítima - considere as suas ações para que haja de maneira coerente com o cargo que ocupa. Digno de nota é o fato de que, mesmo falando com um subordinado seu, Gregório revela a sua inexperiência que “não sabendo avaliar-se a si mesmos, aspiram ensinar o que não aprenderam e consideram o fardo deste magistério tanto mais leve quanto mais ignoram a sua grandeza” (Ep. 1.24a).

Isto é, se formos partir da análise marxista do período, nós vamos nos deparar com um momento chave em que a Igreja passou a ser uma superestrutura; isto é, a Igreja não apenas não apenas vai elaborar e explorar uma visão de mundo, mas também gere os meios de produção. Deus, os anjos, e os santos, povoaram as mentalidades dos contemporâneos como se fosse uma estrutura análoga a da terra. Com a dissolução do Senado nas Guerras Góticas e com a debandada dos aristocratas da península Itálica - como não há, em nenhum período da história, vácuo de poder -, o poder político caiu no colo do papado ao ponto de que Roma teria uma profunda crise no abastecimento se não fosse as terras da Igreja providenciando os mantimentos para a população. Pois além de suprir as necessidades básicas da população, e em um cenário de contínua guerra, peste e fome, a Igreja também serviu “ânimo de um mundo sem coração, assim como o espírito de estado de coisas embrutecidos” (MARX, 2013). Gregório ainda teria que lidar com as querelas envolvendo o patriarca João VI de Constantinopla que legou para si o título de Patriarca Universal em 595; porém, com as políticas de poder estabelecidas no seu pontificado desde 590 com a Regra pastoral, o bispo de Roma se tronaria “mais universal” que o constantinopolitano.

Referências

Documentação

GREGÓRIO MAGNO. *The Letters of Gregory the Great*. Tradução, introdução e notas de John R. C. Martyn. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 2004.

GREGÓRIO MAGNO. *Regra pastoral*. Trad. Sandra Pascoalato. São Paulo: Paulus, 2010.

Bibliografia

BASTOS, M. J. da M. *Escravo, Servo ou Camponês? Relações de Produção e Luta de Classes no Contexto da Transição da Antiguidade à Idade Média*. Politeia: História e Sociedade. Vitória da Conquista, v. 10, n. 1, p. 77-105, 2010.

DEMACOPOULOS, G. *Gregory the Great: Ascetic, Pastor, and the First Man of Rome*. Norte Damme: Norte Damme University Press, 2015.

EKONOMOU, A. J. *Byzantine Rome and The Greek Popes. Eastern Influences on Rome and the Papacy from Gregory the Great to Zacharias*. Plymouth: Lexington Books, 2007.

MARKUS, R. A. *Gregory the Great and his World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

MARX, K. *Formações econômicas pré-capitalistas*. São Paulo: Paz e Terra, 2011.

MARX, K. *Crítica a filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2013.

NEIL, Brown. The Papacy in the Age of Gregory the Great. Em: ____ ; DEL SANTO, Matthew (org.). *A Companion to Gregory the Great*. Leiden/Boston: Brill, 2013.

PIRENNE, Henry. *Maomé e Carlos Magno. O impacto do islã sobre a Civilização europeia*. Rio de Janeiro: Contraponto/Editora PUC-Rio, 2010.

RAPP, Claudia. *Holy Bishops in Late Antiquity. The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*. Los Angeles: California University Press, 2005.

RAPP, Claudia. *O legado de Roma. Iluminando a idade das trevas, 400-1000*. Campinas: Editora Unicamp, 2019.

Lei suntuária de *Valladolid* de 1258: a aparência e a moda para as mulheres, os judeus e os mouros

Valladolid sumptuary law of 1258: appearance and fashion for women, Jews and Moors

Thaiana Gomes Vieira¹

¹ Historiadora e Professora de história formada pela Universidade Federal do Rio de Janeiro e Mestre em Artes, Cultura e Linguagens, formada pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Atualmente, doutoranda em Design de Moda na Universidade da Beira Interior sob orientação da Professora Doutora Madalena Pereira. Contato: thaianavieira@hotmail.com.

Recebido em 30 de março de 2021; Aceito em 27 de junho de 2021.

DOI: 10.12957/nearco.2021.58798

Resumo

O período da Baixa Idade Média é fecundo em normatividades e é quando surge a moda. As vestimentas são, nesse momento, representações sócio-políticas e as leis suntuárias reconhecem e registram as condições dos habitantes da comunidade. O presente trabalho tem como objetivo principal verificar quais eram as motivações da instituição monárquica de *Valladolid* ao legislar sobre as roupas no ano de 1258.

Palavras-chave: Moda. Leis suntuárias. *Valladolid*.

Abstract

The period of the Low Middle Ages is fruitful in regulations and that's when fashion appears. At that time, the garments are socio-political representations, and the sumptuary laws recognize and record the conditions of the community's inhabitants. The present work has as main objective to verify what were the motivations of the monarchical institution of *Valladolid* when legislating about clothes in the year 1258.

Keywords: Fashion. Sumptuous Laws. *Valladolid*.

Introdução

As modificações ocorriam em diversos âmbitos da sociedade, e também no vestuário. O desenvolvimento têxtil afetou diretamente a habitação e o traje, transformando-os. A partir dos progressos nesse segmento foi possível a elaboração de diversas qualidades de panos, inclusive cada cidade possuía uma especialidade, um

tecido que somente ela conhecia o fabrico e sobre o que guardava segredo. Além disso, razões estéticas e psicológicas também justificam a alteração, por exemplo, do vestuário dos séculos XII a XV, que acompanhou a transformação dos estilos artísticos.² A moda em seu sentido de variedade surge a partir das novas condições da produção; a expansão demográfica; o aumento da riqueza coletiva; o desenvolvimento da vida urbana, a intensificação do comércio à distância e o consequente contato entre povos; o surgimento da burguesia; o aparecimento da noção de indivíduo, especialmente a partir do século XII.

O fenômeno moda também influenciou as cidades ocidentais. A lã, que foi a principal matéria-prima para a elaboração das roupas, sendo, inclusive, exportada, abriu espaço também para a seda, as peles, os metais, entre outros materiais. As cidades apesentavam-se como centros de produção e comércio, nas quais se desenvolveram os ofícios relacionados à moda, tais como vendedores de tecidos, costureiros, fabricantes de meias, sapateiros, chapeleiros, fabricantes de aviamentos e alfaiates. (FOGG, 2013, p. 42)

Como anteriormente apontado, no século XIV, a roupa apresentou algumas diferenças em relação ao século anterior e nesse momento o homem tinha um visual que sobressaía em relação ao feminino. A roupa masculina encurta e ajusta bruscamente, ao menos aos olhos dos defensores da tradição (BRAUDEL, 2005, p. 286). Elas eram para os contemporâneos, segundo Braudel, “tão curtas e tão estreitas que deixam perceber o que o pudor manda ocultar” (BRAUDEL, 2005, p. 286). O vestuário feminino apresentou um desenvolvimento menos acentuado. O que acontece é que enquanto a silhueta do homem atual se desenhava no século XIV a da mulher permaneceu enraizada em uma tradição que impediu sua transformação rápida. Religião, pudor, recato podem ter condicionado essa lenta transformação (MARQUES, 2010, p. 73).

Ainda durante o século XIV, as roupas das camadas privilegiadas ganharam muitos enfeites e acessórios, como botões e cintos ornamentados ouro, prata ou com pedras preciosas. Os tecidos também variavam de acordo com a camada social, de modo que as cores mais pigmentadas e os tecidos mais finos eram permitidos apenas às

camadas altas. E os tecidos crus, mais brutos, sem tantos adornos ou cores eram conferidos às camadas baixas.

Estudar sobre a moda é debruçar sobre um fenômeno completo e complexo. O historiador Daniel Roche aponta que “A indumentária, mais do que qualquer elemento da cultura material, incorpora os valores do imaginário social e as normas da realidade vivida; é o campo de batalha obrigatório do confronto entre a mudança e a tradição.” (ROCHE, 2000 p. 262).

Os caminhos para estudar moda na Idade Média são: literatura, imagens, leis e artefatos. A literatura aponta aspectos da aparência e vestimentas, porém são pouco descritos de forma mais detalhada. As imagens trazem as roupas e adornos, mas muitas vezes são representações alegóricas e possuem muitos outros fatores determinantes que dificultam a análise da sociedade por meio das vestimentas.²⁶⁵ Os artefatos seriam instrumentos bastante completos para esse objetivo, entretanto pouquíssimos resistiram às ações do tempo. As leis possuem o empecilho de verificar sua eficácia, contudo aparece como fonte mais completa para a realização do estudo da sociedade baixo medieval por meio do que normaliza com relação às roupas, adornos, tecidos, matéria-prima e trabalhadores.

As leis, que trazem regras sobre consumo de elementos de moda, que analisaremos estão presentes nas Atas das cortes dos Antigos Reinos de Leão e Castela, publicadas pela *Real Academia de la Historia*, impressas pela *Imprenta y Estereotipia de M. Rivadeneyra*, em Madrid, em 1861 e 1863 sob o título de *Cortes de los antigos reinos de Leon y de Castilla* e possui cinco tomos.

265 Como por exemplo, as pinturas que muitas vezes apresentam diversos itens da aparência mesmo que o sujeito representado não os possuísse. Faziam isso com o objetivo de retratar poder, riqueza e associar o protagonista da representação imagética a alguma elevação social, política e econômica, mesmo que muitas vezes ela não tivesse relacionada à aparência. O que, por sua vez, reforça a ideia de que possuir itens de vestimenta e adorno é um luxo, permitido àqueles sujeitos poderosos. Tanto quanto o fato de estarem sendo retratados. Nesse momento pintavam-se figuras religiosas e figuras alegóricas, comumente aqueles que encomendaram as figuras bíblicas e reis e nobres. Em resumo, muitas vezes as peças de aparência são retratadas mais por seu simbolismo de poder e riqueza do que propriamente por sua utilização por aqueles sujeitos da imagem, o que é inviável para uma análise complexa da utilização das peças nas sociedades baixo medievais.

Conceitualização

A palavra “moda” possui tantas aplicações, é utilizada de tantas formas e de modos tão amplos que é preciso definir o que, exatamente, estamos considerando quando anunciamos moda nesse trabalho. Denise Pollini aponta que “A moda está muito mais relacionada a um conjunto de fatores, a um sistema de funcionamento social, do que especificamente às roupas, que são apenas a ponta desse iceberg.” (POLLINI, 2007, p.17).

A moda é, em sentido geral, a adoção de uma postura, apreensão de uma realidade, de um comportamento, de uma identidade. A roupa marca, representa e comunica algo. Considerando o contexto e os dispositivos de uma época, aquela permite a produção e a compreensão do cenário, configura uma linguagem específica, e, por fim, a percepção de uma encenação da realidade. Moda é, neste caso, uma intervenção que organiza e hierarquiza o mundo e as relações sociais; é uma linguagem de um grupo e de uma época, materializa e oferece sentido aos sujeitos históricos e concretiza um estilo de ser e de estar numa sociedade. Sublinhamos que a moda não consegue ser, efetiva e longamente, privativa de um grupo. Ao tornar-se pública, ao ganhar as ruas, ela pode ser partilhada por outros grupos ou sofre uma releitura. Esta valoriza uma “distância” entre os sujeitos, e ao realizar tais processos ela significa e ressignifica os sentidos.

Muitas são as transformações ocorridas na Baixa Idade Média, mas a inovação no aspecto social interfere em diversos outros segmentos. Surge uma nova camada, a burguesia.²⁶⁶ Eles viviam nas cidades e constituíam os núcleos principais de atividade econômica e cultural. Nos centros urbanos, o contato com diversos grupos é direto, real e cotidiano. Assim, a emulação, profissional, alimentar, postural, de linguagem e também de vestuário, acaba acontecendo. Sobre o que António Marques destaca:

Ao sair da igreja, ao tomar assento na assembleia camarária, ao participar nas festividades da sua cidade, o burguês sentia sempre o desejo de superar o seu concidadão. Pretendia chamar a atenção sobre si através da qualidade de

²⁶⁶ Destacamos que nesse momento é uma burguesia incipiente, não como teremos nos séculos XVI e XVII. De qualquer forma, nesse período ela incomoda demais a aristocracia e quer se distanciar das camadas baixas, então se estabelece com características próprias.

tecido que envergava e da forma como o talhava. Queria, em suma, mostrar-se diferente, mais rico, e mais belo (MARQUES, 2010, p. 45).

Durante séculos, o traje de moda permaneceu um consumo luxuoso e prestigioso confinado às classes nobres e o vestuário respeitava a hierarquia das condições. Com a emulação insistente dos burgueses com relação às modas da aristocracia, a elite decide elaborar normatizações que os impeça de ter aparência semelhantes. As leis suntuárias proibiam as camadas baixas de se vestirem como os nobres. Segundo Diana Crane "...leis suntuárias especificavam os tipos de material e ornamento que podiam ser usados por membros de diferentes classes sociais" (CRANE, 2013, p.24). Fica claro, desde esse período inicial (século XIV principalmente), que a moda já revelava seus traços sociais e estéticos característicos, mas apenas para grupos muito restritos que monopolizavam o poder de criação e iniciativa.

Segundo Gilles Lipovetsky, "Só a partir do final da Idade Média é possível reconhecer a ordem própria da moda, a moda como sistema, com suas metamorfoses incessantes, seus movimentos bruscos, suas extravagâncias." (LIPOVETSKY, 2009. p.24). Desse modo, o que consideramos comumente como moda surgiu no final da Idade Média, particularmente no século XIV, quando apareceu um tipo de vestuário diferenciado para os dois sexos: curto e ajustado para o homem, longo e justo para a mulher (LIPOVETSKY, 2009. p.31). O autor acrescenta: "Se o lugar do aparecimento importante revolução do vestuário é controvertido, sabe-se em compensação que muito depressa, entre 1340 e 1350, a inovação difundiu-se por toda a Europa ocidental." (LIPOVETSKY, 2009. p.32). Foi a partir desse momento que as mudanças começaram, intensificaram e as variações tornaram-se mais correntes em toda a Europa ocidental.

Segundo Daniel Roche,

A moda era, portanto, antes de tudo, um ponto de equilíbrio entre o coletivo e o individual, uma maneira de marcar a hierarquia social, ao mesmo tempo fixa e móvel. À medida que floresceram as distinções indumentárias, a fantasia de alguns e o conformismo de outros desencadearam ação defensiva de parte de instituições (a Igreja) ou grupos (a burguesia) que haviam ficado para trás (ROCHE, 2007, p.61).

Destacamos que essa data (1340-50) marca a difusão da moda pela Europa Ocidental. Antes dessa expansão houve inovações na aparência e vestuário que ocorreram e não foram suficientes para alastrar por toda a Europa, ou seja, aconteceram e ficaram restritas em suas regiões. É desse modo que justifico a utilização de uma lei anterior ao período considerado como o surgimento da moda na Europa.

Na região de *Valladolid*, antes da data de 1340-50, já havia mudança relevante no vestuário, tanto que houve necessidade de normatizar sobre ela. Entretanto, não foi tão impactante ou tão bem aceita pelos sujeitos das demais localidades a ponto de estender-se por toda a Europa ocidental nesse momento e por esse motivo não marca a difusão da moda. Além disso, ressaltamos que a regulamentação é mais voltada, no que se refere à vestimenta, aos grupos marginalizados: mouros e judeus. Ou seja, não implica necessariamente grandes transformações em termos de moda, mas pratica o objetivo visual de segmentar esses grupos e demarcá-los como marginalizados.

Atas da corte de *Valladolid* de 1258

A aparência se altera de modo brusco inicialmente pelo vestuário masculino. Como aponta Braudel,

A grande mudança é que por volta de 1350, encurta de uma assentada o vestuário masculino, de maneira escandalosa aos olhos das pessoas sensatas, dos idosos, dos defensores da tradição. (...) Esta roupa justa ao corpo há de durar, e os homens nunca mais andarão de saias compridas. Quanto às mulheres, os corpetes também se apertam, desenham as formas e abrem-se em amplos decotes-outro motivo de censura (BRAUDEL, 2005, p. 286).

Nesse sentido, destacamos que não foi sempre que a moda foi associada ao feminino. Logo no momento de surgimento, o fenômeno acometia a homens e mulheres, não de todas as idades, mais recorrentemente aos jovens, porém de ambos os sexos. Inclusive, “os primeiros controlos sumptuários medievais, fixados por Carlos Magno e pelo seu piedoso filho, não prestavam especial atenção ao vestuário ou à ostentação das mulheres.” (HUGHES, 1990, p.186).

Ainda,

os cronistas monásticos do século XII²⁶⁷ encontraram sinais de declínio moral não nas roupas alongadas e justas das mulheres, mas antes nos laços apertados e nas caudas exageradas dos homens, cujas cabeleiras caídas e andar afectado completavam uma ameaça travestida aos modelos de um passado marcial. (...) Mas eles apontavam igualmente a invenção de certas modas particularmente odiosas, criadas directamente para a vaidade masculina (HUGHES, 1990, p.186).

A moda somente passa a ser associada ao feminino quando a roupa adquire potencial de significação social. Nesse momento, o tecido e as peças produzidas a partir do mesmo são considerados item de status e, consequentemente, de mobilidade social, com a possibilidade de moldar a distinção política e também entre os sujeitos da comunidade (HUGHES, 1990, p.174). Sobre isso Diane Hughes aponta

As mulheres sentiram-se particularmente vulneráveis à manipulação social que a indumentária permitia, pois, suas marcas visíveis ajudaram a fixar e solidificar uma identidade social necessariamente mais fluida que a dos homens que a concebiam. Quase ao mesmo tempo do auge da produção têxtil dos séculos XII e XIII, ocorreu uma troca que acentuou a ambiguidade de sua posição social e, em consequência, contribuiu a sua dependência referente às distinções e definições da vestimenta: o desenvolvimento de uma ideologia patrilinear de descendência por via masculina.²⁶⁸ (HUGHES, 1990, p.175).

Não queremos dizer que a moda acontece apenas em função dos homens. As mulheres usam a aparência para situar seu posicionamento em relação ao seu marido, pai e família. Entretanto, estas também possuem autonomia no seu modo de vestir e utilizar adereços, penteados, lenços e outros complementos vestimentares. Ou seja,

²⁶⁷ O trecho destaca um apontamento de moda antes de 1350, momento aproximado do que consideramos o surgimento da moda, mas ressaltamos que isso não interfere na nossa perspectiva. Afinal, não desconsideramos expressões locais antes da segunda metade do século XIV. Esse momento é considerado o surgimento da moda que tem força para expandir por toda a Europa. Antes, houveram algumas, poucas, transformações no vestuário, mas sem grandes impactos fora de sua localidade.

²⁶⁸ Traduzido pela autora a partir do original: “Las mujeres se sintieron particularmente vulnerables a la manipulación social que la indumentaria permitía, pues sus marcas visibles ayudaron a fijar y solidificar una identidad social necesariamente más fluida que la de los hombres que la diseñaban. Casi al mismo tiempo que el auge de la producción têxtil de los siglos XII y XIII, tuvo lugar un cambio que acentuó la ambigüedad de su posición social y, en consecuencia, contribuyó a su dependencia respecto de las distinciones y definiciones de la vestimenta: el desarrollo de una ideología patrilineal de descendencia por vía masculina.”

elas conseguem na aparência demonstrar a posição da família e também, em alguma medida, a sua expressão além do previsível.

A principal manifestação dessa mobilidade fluida, principalmente em função da patrilinearidade é momento do casamento, conforme a análise que segue.

Destacamos que a moda medieval não é homogênea. Não se pode considerar que todas as mulheres de um grupo social se vestiam exatamente do mesmo modo, ou que as pertencentes de uma mesma religião usavam as roupas detalhadamente iguais, ou que as trabalhadoras tinhiam apenas suas peças destinadas ao labor, ou que suas vestimentas festivas fossem iguais às de seus pares. O que percebemos é um determinado padrão para o período e para as camadas sociais mais relevantes, porém as peças variavam de tecidos, cores, ornamentos, dentre outros detalhes. Além do fato de alguns itens particulares inseridos na aparência pelos próprios sujeitos, buscando alguma distinção.

Nesse sentido, optei por ressaltar a lei de 1258 para tratar das mulheres, judeus e mouros, momento que a moda ainda não é considerada como realidade em toda a Europa, para trabalhar justamente com especificidades. Ou seja, mesmo concordando que a moda tenha surgido enquanto sistema posteriormente, julgo relevante destacar expressões anteriores.

Mulheres

A aparência feminina tem muita relevância no reino de Castela na Baixa Idade Média. É alvo de regulamentações laicas e religiosas voltadas para a comunidade e também religiosa voltada para a coletividade cristã. Ou seja, nesse período muitos documentos foram redigidos preocupados com a imagem feminina, são leis, regras que possuem suas cláusulas referentes à exterioridade, obras de literatura que abordam a temática e discursam sobre possibilidades de manipulação a partir da aparência, dentre outros.

Mulheres são nesse momento as que mais aparecem retratadas nas leis com relação às vestes suntuosas. Acreditamos que esse fato ocorre porque os homens dessa sociedade demonstram nas mulheres o poder que possuíam; porque havia uma preocupação para que as mesmas não incidissem ou não conduzissem outros sujeitos ao pecado e à infração; ou simplesmente porque elas infringiam as leis com mais frequência que os homens, gerando a necessidade de intensificar as regras.

Para essas mulheres a condição conjugal é superior à sua posição social. Ou seja, a mulher que é casada deve seguir e respeitar a aparência coerente a essa situação, abdicando de muitos itens considerados luxuosos e de moda, ainda que possuam riqueza para usá-los, conforme a lei permite. Inclusive porque a atenção à aparência tem como principal motivação atrair os olhares dos homens para que alcançassem o casamento, função principal da mulher nessa sociedade, seguida da reprodução. Quando as mulheres casavam, o cuidado com a exterioridade deve acontecer para que os maridos não cometessem adultério, mas essa imagem deveria ser comedida, para que atraísse apenas o seu companheiro. Do contrário, o uso de peças belas, adornadas e valorizadas era considerado um insulto, na maioria das vezes, contra a normatização e também um pecado, em resumo, uma dupla infração.

Destacamos um aspecto que segue a lógica anteriormente anunciada,

E quem casar com concubina, no cabelo que não dê mais de sessenta maravedís em panos para seu casamento. E o que casar com viúva que dê sessenta maravedís em panos para seu casamento e o que der mais do que isso que o rei manda, que fique a sua mercê.²⁶⁹

Ou seja, a normatização parece empenhada em elaborar um padrão de aparência às mulheres no momento do casamento, especialmente sobre artigos de luxo tão simbólico como o tecido sobre o cabelo.

A preocupação em regulamentar o momento do matrimônio acontece porque esse é um rito social extremamente relevante, uma ferramenta de construção ou

²⁶⁹Traduzido pela autora a partir das Atas da corte de *Valladolid* de 1258: “Et quien casar con mançeba en cabello que non dé .mas de .LX mr. por pannos para sus bodas. El el que casare con biuda quel dé .LX. mr. por pannos para sus bodas e el que mas diere desto que manda el Rey que sea a sua merçerd.”

reconstrução social e política dentro da sociedade (HUGHES, 1990, p.175). Ou seja, pela sua relevância era um momento oportuno para aqueles que quisessem manipular seu lugar na comunidade por meio da aparência, daí serem alvo de regras urbanas.

Rivair Macedo aponta que o cabelo é relevante nas sociedades medievais em diversos aspectos, tanto para o sujeito quanto para a comunidade.

Tal cuidado revela-nos o quanto, na percepção do corpo tida pelos medievais, os cabelos constituíam signo importante da consciência de si e da representação social. Nas sociedades tradicionais havia certa conexão entre o tamanho, o formato e a disposição da cabeleira com regras e tabus de natureza sexual. Em diferentes conjuntos culturais, as mudanças marcadas por penteados são comumente acompanhadas de alterações no status sexual que ocorrem, por exemplo, na puberdade e no casamento (MACEDO, 1998, p. 308).

Nesse sentido, o tecido sobre o cabelo é emblemático, pois a mulher jovem poderia mostrar os fios soltos, ou presos, penteados ou com chapéus. Já as mulheres casadas deveriam utilizar um pano sobre a cabeça com a finalidade de cobrir o cabelo, item de sedução feminina, que a partir do ato do matrimônio deixa de ser necessário, e respeitoso, apresentá-lo nas ruas ou na frente de outros. Mulheres dedicadas à vida religiosa também cobriam a cabeça com o intuito de ocultar o cabelo sedutor. Ainda sobre isso Rivair Macedo sublinha as considerações do antropólogo Edmond Leach (1983) e apresenta que

nas situações aludidas, em geral o cabelo longo esteve associado simbolicamente à sexualidade não restringida, enquanto o cabelo curto, cabeça parcialmente raspada ou cabelo bem amarrado indicava sexualidade restringida, e a cabeça totalmente raspada, a abstinência sexual (MACEDO, 1998, p. 308).

O hábito de utilizar véus sobre a cabeça, ao que as reflexões indicam, é oriundo da cultura muçulmana (BOUCHER, 2010, p. 164). O que é mais relevante é que o tecido sobre a cabeça mantém o ideal de fidelidade e, até certo ponto, castidade, nas duas civilizações. Sobre o que Rivair Macedo destaca:

Dentro dos sistemas simbólicos da Idade Média, o tamanho e a forma da cabeleira podiam indicar aspectos das convenções sociais: solta, tinha forte valor erótico, porém desfeita e desgrenhada indicava tristeza. O modo pelo qual as mulheres dispunham-na revelava seu lugar na família e na sociedade. Com frequência, às jovens solteiras era permitido mantê-la exposta e ligada

por uma trança, indicação visível de sua disponibilidade para o casamento. As mulheres casadas deveriam mantê-la escondida, discreta, ou então amarrada em duas tranças e coberta por touca ou chapéu, evidenciando desse modo seu compromisso conjugal. (Régnier-Bohler, 1991, p.362; Frugoni, 1993, p. 474-475) (MACEDO, 1998, p. 309).

Diane Hughes aponta a questão da diferenciação moral das mulheres que usam os diferentes tipos de véus. De modo geral, são utilizados para as mulheres casadas, com a intenção de castidade. Porém era utilizado por mulheres não casadas, como a própria lei aponta, como o caso das viúvas, com algumas diferenciações. A autora, por exemplo, destaca que as prostitutas utilizam tipos de lenço sobre a cabeça com cores e tecidos, e consequentemente conotações, bem divergentes das outras mulheres.

No século XIII, os eclesiásticos trataram de criar uma categoria visual de honra feminina insistindo no véu como sinal de mulher adequadamente casada, moda que muitos governos urbanos negaram às prostitutas públicas, que deveriam caminhar com o invento de véus de seda transparente, que não escondiam nada, e outros que cobriam demais e emascavavam perigosamente a identidade e status da mulher²⁷⁰ (HUGHES, 1990, p. 186).

A intenção é de moralização dessa mulher que deve ser vista pelos outros habitantes da comunidade como perigosa, com a face escondida, ou vista com dificuldade, de qualquer modo, a identificando como ameaçadora. Ou alguém tão desprezível que pode ser vista por todos, quando liberado o uso de véus transparentes. Condição bem diferente das mulheres de condição matrimonial diferente, seja casada ou viúva, que merecem olhar e tratamento respeitosos e condizentes tanto dos homens quanto das demais mulheres.

Os valores que aparecem nos trechos ressaltados da lei aparecem justamente para balizar as quantias gastas com a aparência. As motivações de significação social e demonstrativo de patrimônio da família acabam incentivando o uso de peças valiosas e, consequentemente, muito consumo no âmbito da exterioridade pessoal. Nesse sentido,

²⁷⁰ Traduzido pela autora a partir do original: En el siglo XIII, los eclesiásticos habían tratado de crear una categoría visual de honor femenino insistiendo en el velo como signo de mujer adequadamente casada, moda que muchos gobiernos urbanos negaron a prostitutas publica, quienes tenían que caminar con el invento de velos de seda transparente, que no escondían nada, y otros que cubrían demasiado y enmascaraban peligrosamente la identidad y el status de la mujer.

não é surpreendente que o casamento seja um dos primeiros acontecimentos que a lei urbana se volta com a intenção de normatizar. (HUGHES, 1990, p.186)

São muitos os itens que podem ser adquiridos para demonstrar poder, riqueza e destaque. Por exemplo: batas, véus, joias, sapatos, bolsas, mangas, casacos, chapéus, e muitos outros acessórios menores. Isso faz com o que a lei fique cada vez mais complexa, em resposta à sociedade que vai incrementando o significado social de todos esses elementos, materiais que os compõem, valores de presentes aos noivos (que também dá relevância e simbologia àqueles que oferecem), dentre outros aspectos.

Essas vestes tão elaboradas não podem ser sempre desmanchadas para feitura de novas peças para as outras gerações. Isso causa um desperdício de tecidos, de materiais, de mão de obra para confecção das roupas, de metais preciosos e até ouro, que muitas vezes compunham as vestimentas, e consequentemente, desprendiam e dissipavam muita verba.

Objetivando manter recursos dentro do patrimônio familiar, e perder menos valores com esses movimentos da moda de substituição em curto tempo de peças e de não reutilização de todos os materiais custosos, os homens da cidade acabam por limitar nas leis valores a serem gastos em cada peça segundo as condições de provimento, atuação e camada social. Sobre o que Diane Hughes aponta:

É certo que a necessidade de atender às exigências cada vez mais volúveis da moda alentou às mulheres a incluir rolos de tela sem cortar entre os elegantes vestidos de seu enxoval de noiva, também é verdade que levou aos maridos que estavam na legislatura a declarar fora da lei as novas modas em *gorgueras*, *corsés* e mangas que cediam à pressão social e mantinham suas esposas ao último grito da moda, ameaçavam consumir a riqueza familiar no término da duração do matrimônio.²⁷¹ (HUGHES, 1990, p.177)

271Traduzido pela autora a partir do original: "Si bien es cierto que la necesidad de atender las exigencias cada vez más veleidosas de la moda alentó a las mujeres a incluir rollos de tela sin cortar entre los elegantes vestidos de su ajuar, también es verdad que llevó a los maridos que estaban en la legislatura a declarar fuera de la ley las nuevas modas en gorgueras, corsés y mangas que, si cedían a la presión social y mantenían a sus esposas al último grito de la moda, amenazaban con consumir la riqueza familiar en el término de duración del matrimonio."

Judeus

Judeu, de acordo com o dicionário Priberam da Lingua Portuguesa²⁷² é quem professa a religião judaica; relativo à tribo ou ao reino de Judá; o mesmo que israelita; indivíduo que viaja com muita frequência, que não se fixa num lugar; agiota, usuário. Todas essas características podem referir-se ao sujeito que pertence à religião judaica, pois ela possui diversas implicações e possibilidades. Mas o fato é que esse grupo possui estereótipo marcado mesmo nos dias atuais.

Segundo Henry Loyn, a história desse grupo, os judeus, inicia na Antiguidade e a “Idade Média devia ser corretamente interpretada como um episódio vital na Diáspora,²⁷³ ou dispersão, dos judeus, no decorrer da qual eles passaram a ser um povo predominantemente europeu e urbano.” (LOYN, 1990, p. 345) O mesmo autor, explica:

A perda de um reino judeu significou que a responsabilidade pela sobrevivência do Judaísmo e da consciência de uma herança judaica ficou com os grupos dispersos que se mantiveram leais ao sentimento de história judaica consubstanciado no Antigo Testamento e na língua hebraica, e ao ritual judeu, especialmente a circuncisão masculina e a guarda do sábado (sabbath) (LOYN, 1990, p. 345).

Em resumo, esse grupo possui em sua trajetória a tradição de estar unidos e de viver em conformidade com lealdade aos seus pares principalmente e com o Antigo Testamento. Essas características surgem no momento de maior dificuldade que essa comunidade passou, que foi no momento da perda do reino. Nesse sentido, os sujeitos, sem domínios de terra, iniciam sua peregrinação por diversas regiões do mundo buscando um local para habitar, praticar suas crenças, costumes e viver em sociedade.

Desse modo, os judeus foram se alocando em reinos que eram habitados por pessoas cristãs na maior parte da demografia. Ou seja, eram encarados inicialmente como diferentes, posteriormente como aquele que não é cristão e nesse momento, começavam os julgamentos e condenações que a cristandade realizava com o grupo

²⁷² Judeu, in Dicionário Priberam da Língua Portuguesa. Disponível em: <https://www.priberam.pt/dlpo/judeu> Acesso em 15-03-2021.

²⁷³ Separação de um povo ou de muitas pessoas, por diversos lugares, geralmente causada por perseguição política, religiosa, ética ou por preconceito. Diáspora, in Dicionário online de Português. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/diaspora/>. Acesso em 07 de março de 2021.

religioso divergente. No que se refere à Idade Média destacamos também o que o historiador especialista nesse grupo religioso, Sergio Feldman, aponta:

O judeu é parte de um entendimento diferente. A sociedade medieval é regida pelo religioso e cultural e este permeia as relações sociais e políticas. Os judeus foram inseridos no mundo cristão antes de assumirem uma função socioeconômica e além desta. Fazem parte da finalidade da História definida e delineada pelos Padres da Igreja nos séculos 4 e 5 (FELDMAN, 2015, p. 4).

Sublinhamos que os judeus são considerados como diferente dentro da noção de unidade cristã, ou seja, como eles não pertencem a essa consubstanciação são tidos como o elemento distinto. A questão é que mesmo com religião diferente e todo o exílio que isso poderia acarretar, esse grupo possui habilidades bastante úteis dentro das sociedades medievais, como trataremos a seguir. E na maioria das vezes essas aptidões são aproveitadas, mas esses sujeitos são marcados conforme sua condição religiosa. Ou seja, é uma incorporação social no sentido de que esse grupo faz parte daquela sociedade, porém são colocados à margem da sociedade cristianizada, o que acaba os excluindo e conferindo-os uma realidade de sobrevivência excludente.

No que se refere à história da península Ibérica, os judeus estiveram presente em grande parte de seus momentos, senão todos eles, e permanentemente em minoria comparado aos outros grupos. Sobre isso Sergio Feldman aponta:

Na Península Ibérica a presença judaica alternou alguns momentos. Um momento de proteção imperial, matizado por uma Igreja militante e ativa no baixo Império. Dois momentos sob os reinos bárbaros: sob os reis visigodos arianos, ocorre certa indiferença e uma tolerância relativa; sob os reis visigodos católicos os judeus são banidos e exilados do reino visigótico. Os que permanecem devem se converter ao Cristianismo. Segue-se uma severa e aguda perseguição aos conversos, acusados de criptojudaísmo²⁷⁴ e que culminou numa legislação intolerante e numa aparente perseguição aos judeus batizados à força e a seus descendentes através do século sétimo e que se encerra em 711 com a invasão muçulmana. (FELDMAN, 2007, p. 4)

²⁷⁴ “Ato ou costume de judaizar fora dos alhares da sociedade. Tradição criada pelos cristãos novos após o estabelecimento da inquisição, na Espanha em 1492 e em Portugal 1496. O praticante de criptojudaísmo é denominado na península ibérica e América Latina de Marrano ou Chueta.” Criptojudaísmo in Dicionário Informal. Disponível em: <http://www.dicionarioinformal.com.br/criptojuda%C3%ADsmo/> Acesso em: 15 de março de 2021.

Durante o período da Reconquista²⁷⁵ a situação se altera um pouco, inclusive pelo caráter do longo tempo de guerra. Sublinhamos novamente o historiador sobre esse momento:

Na prática foi uma luta de setecentos anos com longos períodos de paz e de interação entre cristãos, muçulmanos e judeus. Na memória coletiva se trata de um combate secular e enraizado na identidade cristã. Fica claro que o matiz ideológico influencia a discussão. A guerra esteve entremeada por longos períodos de vida cotidiana em locais nos quais cristãos, muçulmanos e judeus viveram lado a lado e tiveram ora convivência respeitosa, ora os conflitos comuns ao cotidiano. Não ocorreu uma guerra contínua por sete séculos (FELDMAN, 2007, p. 3).

Entretanto o que é mais relevante nesse momento é que

em meio a guerras e tensões, debates e tentativas de conversão do ‘outro’, seja por meio de pregação, seja por meio de conversões forçadas, a tolerância era limitada e matizada pelos interesses ora da Igreja, ora da Coroa, ora dos componentes de setores sociais envolvidos com o ‘outro’ (FELDMAN, 2007, p. 3).

Ou seja, o judeu é considerado outro, estigmatizado, marginalizado, mas em alguma medida ele se faz necessário naquela comunidade, como consideram as maiores autoridades, a Coroa e a Igreja, que passam a manipular suas grandes ações e atividades conforme seus interesses.

Sobre isso o especialista Sergio Feldman aponta

A necessidade dos judeus para a expansão dos reinos cristãos se configura como inevitável. Seu papel nas finanças, no comércio, na medicina e especialmente na administração pública é quase óbvio e compreensível, visto não haverem letrados, salvo clérigos. A fragilidade cultural dos reinos do norte diante do inimigo muçulmano somada ao vazio demográfico gera a busca de elementos que colonizem as regiões que começam a ser ocupadas e ajudem na organização da sociedade. Os reis desenvolvem uma

275 Nome dado ao processo pelo qual, a partir do século XI, as comunidades cristãs da Espanha reconquistaram os territórios perdidos para os muçulmanos nas décadas imediatamente seguintes a 711. As principais datas decisivas são: a recuperação de Toledo em 1085; a formação do reino de Portugal e a conquista de Lisboa (1148); a batalha de Navas de Tolosa (1212) e a subsequente extensão da autoridade cristã a Sevilha e Córdoba. No final do século XIII, somente o reino de Granada ainda estava em mãos muçulmanas, assim permanecendo até 1492. As fontes literárias tendem a romancear e simplificar excessivamente a Reconquista em sua interpretação da história hispânica, vendo-a como uma longa Cruzada desde o reinado de Carlos Magno até o final da Idade Média. A realidade, porém, era muito diferente, e a Reconquista deve ser interpretada no contexto de uma interação complexa de povos — cristãos, muçulmanos e judeus — que fez da Espanha uma das mais importantes fontes de vida intelectual e cultural na Idade Média central. LOYN, Henry Royston. *Op. Cit.*.. p. 482.

dependência aguda da funcionalidade judaica em cargos de administração, finanças e nos cargos diplomáticos. A maioria absoluta dos judeus é letrada, e geralmente domina cerca de três idiomas: hebraico, árabe e o romance (castelhano arcaico ou latim vulgar). Por vezes associam a esses dotes outros, que lhes coloca como adequados a ajudar os reis por saberem que só eles podem garantir sua integridade física e os direitos legais desses servidores considerados infiéis pelo clero e pelos cristãos. No âmbito da sociedade, somente os reis podem proteger os membros da comunidade judaica, da violência dos nobres e do povo ‘comum’ e da sanha do clero regular e secular (FELDMAN, 2007, p. 5).

Provada a necessidade do judeu na comunidade ibérica medieval, tanto no âmbito cultural, social, econômico e até religioso, vamos a sua exclusão social. Esse grupo religioso, possui características muito específicas em diversos segmentos e que na maioria das vezes distingue largamente dos demais habitantes de qualquer camada social. Assim, já há uma dificuldade de inserção espontânea. Ao que se soma o olhar dos cristãos os sinalizando como “outro” e apontando e destacando suas diferenças. A competência dos judeus nos assuntos administrativos e econômicos são, depois das motivações religiosas propagadas pelo cristianismo, os estímulos mais fortes para a segregação. Conforme Sergio Feldman descreve:

Assim os judeus são alvo de ódio visceral de certos setores sociais: os poucos e frágeis burgueses que ocupam o comércio e o artesanato e dependem do financiamento de alguns judeus e sofrem a concorrência de outros; o clero secular inculto e preconceituoso que deplora a inserção social dos judeus na corte; de maneira mais ampla e competente o clero regular, em especial as ordens mendicantes do século 13 que se organizariam numa campanha antijudaica; e a nobreza, ora endividada com os judeus e ora em choque com o monarca e que percebe que o aumento do poder da Coroa se dá através do apoio judaico (FELDMAN, 2007, p. 7).

Assim, nesse contexto de necessidade desse grupo, de demarcação e de certo ódio com relação aos judeus, temos no artigo 26 da lei em questão:

Que nenhum judeu não traga pena branca nem *cendal* de nenhum modo, nem *siella de barba* dourada nem prateada, nem calças *bermeias* nem pano tingido nenhum, senão *pres* ou *bruneta* preta ou inglês ou *enssay* negro, fora aqueles que o Rei mandar.²⁷⁶

²⁷⁶Traduzido pela autora a partir das Atas da corte de *Valladolid* de 1258: “Que ningun judio non traya pena blancanin çendal em ninguna guisa, nin siella de barba dorada nin argentada, nin calças bermeias ninpanno tinto ninguno, sinon pres o bruneta prieta o inglés o enssay negro, fuera a aquellos quelo el Rey mandare.”

Nesse trecho está definido que nenhum judeu, poderia usar tecidos e adornos luxuosos. Ou seja, a normatização recai sobre a aparência do personagem. Acerca do que Rivair Macedo destaca a relevância:

A distinção pelo vestuário era o sinal exterior de uma sanção moral dirigida a indivíduos tidos como perniciosos aos membros da sanior pars da sociedade. No caso em tela, tanto os judeus quanto os muçulmanos que viviam em território cristão eram considerados infames desde o nascimento, sofrendo por isso uma série de limitações de natureza jurídica que os rebaixavam perante a estima coletiva e afetavam sua publica fama, quer dizer, sua imagem social. A estes estava vedado o acesso a funções públicas ou a obtenção de honras, não lhes era reconhecido valor ao juramento e seu testemunho tinha pouca ou nenhuma credibilidade como meio de prova. Carregavam consigo o estigma da indignidade social, sendo portadores daquilo que os especialistas em história do direito qualificam de infamia facti. (MACEDO, 2003, p. 5)

O artigo impõe que nenhum judeu, de nenhuma condição de trabalho, idade, sexo ou família, utilize os elementos ressaltados. Ou seja, a condição de judeu se sobrepõe a qualquer outra situação ou função dele na sociedade. A proibição ao luxo possivelmente acontece, pois eles possuíam, na maioria das vezes, recursos para adquirir esses apetrechos e panos. E cristão nenhum ficava satisfeito de ver sujeito de grupo tão odiado com aparência mais satisfatória que a sua própria.

Além disso, destacamos o trecho final do artigo 26 da lei em questão “fora aqueles que o Rei mandar”. Esse fragmento indica que não poderiam usar os elementos abordados anteriormente, exceto quando o rei mandar utilizar algo. Pensamos que aqui seja uma abertura para os signos de distinção que aparecem inicialmente no IV Concílio de Latrão no século XIII, 1213 especificamente.

O referido artigo canônico determinava a obrigatoriedade do uso de trajes especiais, mas era omissa quanto ao aspecto que deveriam ter. Para os judeus, o sinal infamante variou em detalhes e cores, consistindo no porte de uma roda de feltro amarelo costurada nas vestes que lhes cobria o peito ou o ombro (roelle, rouelle, rotela), de uma estrela amarela, ou então no uso de um chapéu cônico. (MACEDO, 2003, p. 7)

Não vou adentrar na questão do concílio para não desvirtuar de nosso tema e objetivos. Mas cabe ressaltar que esse trecho no concílio²⁷⁷ se refere à necessidade de

²⁷⁷Cânon LXVIII do IV Concílio de Latrão.

distinguir os sujeitos visualmente, pois em algumas localidades judeus, cristãos, mouros estão todos vestidos iguais, sem qualquer distinção. Desse modo, não se tem como saber qual sujeito pertence a qual grupo dificultando a adequação do comportamento. (MACEDO, 2003, p. 6)

Porém, o que acontece, conforme Rivair Macedo aponta, é que na Península Ibérica houve resistência em adotar esse artigo.

Em Aragão, já em 22/12/1228 Jaime I, o Conquistador, obrigou os judeus a usar sinal distintivo em público, mas em Castela Fernando III mostrou alguma relutância em fazer o mesmo, uma vez que parte da comunidade judaica ameaçava abandonar o reino e migrar para terras sob domínio islâmico, tal a indignação que sentiram. (MACEDO, 2003, p. 7)

E ainda:

A pressão clerical era recorrente nos decretos papais e nas decisões emanadas dos concílios peninsulares. Em 1239 Gregório IX, à pedido dos prelados de Córdoba e Baeza, mandou que o bispo de Córdoba obrigasse os judeus ao uso dos sinais. A mesma decisão aparece nas atas do Concílio de *Valladolid*, em 1228, nas do Concílio de Zamora em 1313, e nas do Sínodo de Alonso de Fonseca celebrado em Ávila em 10/09/1481, onde aos judeus era prescrito o uso público de sinais vermelhos, aos mouros, capuzes amarelos com luas azuis e às mouras, luas de pano azul nos mantos, para que fossem conhecidos e se evitasse erros e pecados. (MACEDO, 2003, p. 8)

Nota-se que o Concílio de *Valladolid* já normatizou a diferença em 1228 apontando a utilização de signos distintivos aos judeus e mouros, inclusive. Porém, trinta anos depois ainda era necessário reafirmar a diferença desse grupo na lei. A repetição, como já dito em outro momento, nos sugere que a lei não estava sendo cumprida, muito provavelmente. Ou, mesmo sendo cumprida, não era tão eficaz como identificação, precisando limitar o consumo de elementos luxuosos para segregar mais os sujeitos. Afinal, a combinação do signo de distinção, somada ao luxo de peças adornadas e tecidos ricos, pode passar uma mensagem conflitante aos demais habitantes, e consequentemente um tratamento inadequado ao personagem.

Resistência de um lado e pressão clerical de outro, considero que tenham sido as motivações para a elaboração desse artigo na ata das cortes de *Valladolid* de 1258. Ou seja, tentar identificar os judeus na sociedade, sem peças luxuosas disponíveis na

região e com a abertura para, a qualquer momento, o rei normatizar sobre a inclusão de algum signo distintivo, privando-os da riqueza e da convivência em sociedade.

Mouros

De acordo com o dicionário Infopédia²⁷⁸ de língua portuguesa, mouros²⁷⁹ são aqueles que seguem o islamismo; muçulmanos; e até, naturais ou habitantes do norte da África. O dicionário Informal de língua portuguesa descreve o mesmo verbete como “é um indivíduo da etnia dos mouros, que é um povo árabe-berbere, que conquistaram a península Ibérica, vindo do Sahara (VIDE SAHARA) e da Mauritânia.”²⁸⁰

De modo geral, mouros são povos que se instalaram na Península Ibérica durante vários momentos da Idade Média. O dicionário aponta um povo “árabe-berbere” porque eram os mais conhecidos, porém existiram outros. Até o século IX, logo que conquistados eram aniquilados. Porém, a partir desse momento, eram poupadados, com objetivo maior de utilização de sua mão-de-obra de modo escravizado. Em muitas regiões da atual Espanha esse grupo possuía a proteção da monarquia e recebiam alguns benefícios. Suas principais atividades eram no campo da agricultura e do artesanato, o que representava parcela significativa na economia região que habitavam. (AZEVEDO, 1999, p. 219)

Assim, temos no artigo 27 da ata das cortes de *Valladolid* de 1258:

Manda o Rei que os mouros que moram nas vilas que são povoadas de cristãos que andem com a extremidade superior em formas circulares ou o cabelo partido sem topete, e que tragam as barbas longas como manda sua lei, nem tragam cendal nem pena branca nem pano tingido, senão como dito acima sobre dos judeus, nem sapatos brancos nem dourados e o que fizerem que seja a mercê do Rei.²⁸¹

²⁷⁸ Mouros. Dicionário Infopédia de Língua Portuguesa. Disponível em: <https://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa/mouro> Acesso em 12 de março de 2021.

²⁷⁹ Também chamados de “mudéjares” e “mouriscos”. Mouriscos é mais utilizado quando batizado e convertido ao cristianismo, porém encontrei em alguns estudos o termo sem essas condições.

²⁸⁰ Mouros. Dicionário Informal. Disponível em: <http://www.dicionarioinformal.com.br/mouro/> Acesso em 12 de março de 2021.

²⁸¹ Traduzido pela autora a partir das Atas da corte de *Valladolid* de 1258: “Manda el Rey quelos moros que moran enlas uillas que son pobladas de cristianos que anden cerçenados aderredor o el cabelo

Ressaltamos o fragmento “que tragam as barbas longas como manda sua lei” que permite aos sujeitos homens que levem suas barbas conforme sua religião prega. Considero isso como um certo benefício da monarquia a esse grupo. Além disso, pensamos que tal fato auxilia no aspecto de identificação externa. Assim, a atitude de normatizar dessa forma pode ser analisada como uma via de mão dupla, de modo que agrada aos mouros, por não criar obstáculos a sua fé, e favorece o aspecto de identificação visual e consequentemente de manutenção da ordem social dos habitantes de *Valladolid*.

O termo “a mercê do Rei” indica que o mouro fique em sua completa dependência. Ou seja, o mouro nesse caso, pode apenas fazer com sua aparência aquilo que o monarca aprovar. Conforme a análise do grupo anterior, aqui existe uma brecha da lei para que seja outorgada qualquer medida sob o argumento de ser a vontade do soberano.

O artigo pretende padronizar também o modo como esses personagens arrumam seus cabelos. Isso nos indica, primeiro, que os mouros levavam os cabelos maiores e de maneira mais diferenciada que os demais habitantes da sociedade. E, segundo, que os cabelos também eram componentes relevantes da aparência pessoal. E, terceiro, que não havia uma única maneira de homens e mulheres organizarem seus fios.

Destacamos um fato que Rivair Macedo resume:

Em estudos sobre a vestimenta mudéjar²⁸² nos testemunhos iconográficos castelhanos da segunda metade do século XIII, como o *Livro del Aljedrezz, dados y tablas de Alfonso X*, certos estudiosos tem colocado em evidência o quanto o traje mudéjar adaptou-se às modas imperantes na sociedade castelhana, influência tanto maior nas camadas menos aquinhoadas, embora o mesmo possa ser dito em relação às incorporações mouriscas à indumentária cristã. Parece-nos que, do lado mouro, a adaptação era o

partido sin copete, e que trayan las baruas luengas como manda su ley, nin trayan çendal nin pena blanca nin panno tinto, sinon como sobredicho es delos judios, nin çapatos blancos nin dorados e el quelofiziere que sea a merçed del Rey.”

²⁸²“Dito sobre uma pessoa: muçulmano, que seria permitido, em troca de um tributo, viver entre os cristãos vencedores, sem mudar de religião.” Mudejár. In *Diccionario de la lengua española*. Disponível em: <http://dle.rae.es/?id=PzaUYdS> Acesso em 20 de março de 2021.

resultado da convivência, mas também do desprestígio que aqueles trajes de origem poderiam representar. Seja qual for o motivo, o fato é que as autoridades estavam atentas e esforçavam-se para marcar o distanciamento que a mudança da indumentária poderia diminuir. (MACEDO, 2003, p. 17)

Apesar dos distanciamentos em tantos âmbitos, os grupos religiosos acabavam absorvendo e copiando alguns aspectos da aparência e vestimenta dos demais. Pensamos que talvez, nesse momento, em que a lei é elaborada e imposta, essas trocas estejam intensas e a identificação visual esteja ficando mascarada. Ainda, aqui se apresenta aspecto crucial do sistema de moda, a emulação e adaptação. Nesse caso especificamente, sobrepujando diversas outras prioridades como a caracterização do personagem de acordo com o seu grupo religioso. A estética, a roupa bela, o adorno chamativo, acaba sendo prioridade em algumas ocasiões.

Destacamos o trecho “senão como dito acima sobre dos judeus” em que o próprio artigo já releva a equivalência entre os judeus e mouros para a sociedade, de modo geral. E ressaltamos o fato de serem iguais as condições de restrição do luxo. O que apenas reforça a condição de ambos os grupos como diferentes e marginalizados na sociedade. O que por um lado, afasta ambos da cristandade, e por outro lado, os aproxima no olhar dos cristãos, os dois são marginalizados dessa sociedade.

Os mouros, assim como os judeus, eram símbolos da marginalidade. Afinal, na Europa Ocidental na Idade Média, o fator de diferenciação dos sujeitos, era, primordialmente, a sua fé. (GEREMEK, 1995, p.42). Pontuamos isso para situar que há diferenças, e hierarquia, entre os marginalizados, de modo que os religiosos, eram os mais perigosos à ordem social. Por isso, precisavam levar em sua aparência sinal que os situasse como infamantes.²⁸³

O principal alvo das normatizações aponta para a vida pública desses sujeitos, inicialmente pela necessidade de controle social e pela vigília dos valores cristãos. Desse modo, esses grupos deveriam ser identificados como diferentes, representados do

283Destacamos que o reino de Castela apresenta leis mais rígidas que outros locais da Europa Ocidental no que se refere ao tratamento de mouros e judeus. Isso tanto nos séculos XIII, XIV, XV. Sobre o tema, indicamos a leitura do artigo: MACEDO, Rivair. Os sinais da infâmia e o vestuário dos mouros em Portugal nos séculos XIV e XV. *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre*, Bucema, Hors-série, n. 2, 2008.

mesmo modo e tratados de modo adequado a sua condição de marginalizado da fé. É nesse sentido que aparece a utilidade do signo da infâmia, ela permite que desde o primeiro contato visual o personagem seja identificado conforme sua situação.

Considerações finais

Observamos que um dos objetivos para a elaboração das leis suntuárias foi a criação de um código de aparências, de modo que os sujeitos sejam identificados conforme sua condição social em termos religiosos, econômicos e de sexo. No caso de *Valladolid*, no século XIII, na lei de 1258, aconteceram normatizações referentes à exclusão daqueles que são exonerados.

De modo geral, pensamos a roupa nos séculos XIII e XIV como uma estratégia social. Ou seja, por meio da vestimenta o sujeito poderia inserir-se em determinado grupo, aproximando o máximo possível sua aparência à do grupo desejado. Desse modo, receberia o mesmo tratamento que todos os pertencentes àquela camada social ou agrupamento. Outra opção era a segregação que acontecia também no espaço da expressão do personagem. Esta consistia em estipular signos distintivos aos grupos que eram marginalizados naquela sociedade.

Ressaltamos que a aparência se distinguia especificamente nos detalhes, as peças de vestimentas e a base das roupas se alteraram pouco de um grupo social para outro. O que se altera e diferencia os perfis são os detalhes, os adornos, os tecidos com que são feitos, as cores e as origens do tecido.

A região de *Valladolid*, e a península Ibérica como um todo, são palco de guerras por motivações religiosas e territoriais por aproximadamente sete séculos. O que acontece é que durante esses séculos houve períodos de paz, sem batalhas, porém com os grupos protagonistas da disputa habitando os mesmos locais. O resultado é que por mais que sejam opositores, eles interagem cotidianamente e interferem, a longo prazo, na cultura do outro. Percebemos essa influência na linguagem, na alimentação, nas formas de trabalho e também nas vestimentas e adornos.

Consideramos que era necessário detalhar o código de aparências para manter a ordem social, ou, pelo menos, tentar conter os excessos que atacavam diretamente a manutenção dessa hierarquia. As normas de *Valladolid* no século XIII, sobretudo para o ano de 1258, aparecem reafirmando a ordem vigente. Nesse sentido, as ameaças que as variações da aparência causavam pareciam ser solucionadas.

Referências bibliográficas

- AZEVEDO, Antonio Carlos do Amaral. *Dicionário de nomes, termos e conceitos históricos*. 3a. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.
- BOUCHER, François. *História do vestuário no Ocidente das origens aos nossos dias*. São Paulo: Cosac Naif, 2010. p. 164.
- BRAUDEL, Fernand. *Civilização material, economia e capitalismo séculos XV-XVIII: As estruturas do cotidiano*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- CRANE, Diana. *A moda e seu papel social: classe, gênero e identidade das roupas*. Tradução de Cristiana Coimbra. 2 ed. São Paulo: Editora Senac, 2013.
- Criptojudaísmo* in *Dicionário Informal*. Disponível em: <http://www.dicionarioinformal.com.br/criptojuda%C3%ADsmo/> Acesso em: 05 de abril de 2017.
- Diáspora*, in *Dicionário online de Português*. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/diaspora/>. Acesso em 07 de abril de 2017.
- FELDMAN, Sergio. *A monarquia visigótica e a questão judaica: entre a espada e a cruz*. Saeculum, 17, João Pessoa: Universidade Federal da Paraíba, 2007.
- FELDMAN, Sergio. *A presença judaica nas cortes medievais castelhanas: de meados do século 13 a meados do século 14*. Arquivo Maaravi: Revistadigital de Estudos Judaicos da UFMG. Belo Horizonte, v. 9, n. 16, 2015.
- FOGG, Marine. *Tudo sobre moda*. Rio de Janeiro: Sextante, 2013.
- GEREMEK, Bronislaw. *Os filhos de Caim: vagabundos e miseráveis na literatura europeia, 1400-1700*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. P.42.
- HUGHES, Diane Owen. *As modas femininas e seu controlo*. In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle. (dir.). *História das mulheres no Ocidente. Vol 2: Idade Média*. Porto: Afrontamento, 1990. p.186.

Judeu, in Dicionário Priberam da Língua Portuguesa. Disponível em: <https://www.priberam.pt/dlpo/judeu> Acesso em 15-03-2021.

LIPOVETSKY, Gilles. e ROUX, Elyette. *O Luxo Eterno. Da Idade do Sagrado ao Tempo das Marcas.* São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

LIPOVETSKY, Gilles. *O império do efêmero: a moda e seu destino nas sociedades modernas.* São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

LOYN, Henry Royston. *Dicionário da Idade Média.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

MACEDO, José Rivair. *Os sinais da infâmia e o vestuário dos mouros em Portugal nos séculos XIV e XV.* Flávio de CAMPOS & Eliana Magnani Soares CRISTEN. *Le Moyen Age vu d'ailleurs.* São Paulo: Instituto de Estudos Avançados da USP, 2003.

MACEDO, Rivair. *A face das filhas de Eva - os cuidados com a aparência num manual de beleza do século XIII.* História, São Paulo, v.17-18, p. 293-314, 1998. p. 308.

MACEDO, Rivair. *Os sinais da infâmia e o vestuário dos mouros em Portugal nos séculos XIV e XV.* Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre, Bucema, Hors-série, n. 2, 2008.

MARQUES, António Henrique Rodrigo de Oliveira. *A sociedade Medieval Portuguesa: aspectos da vida quotidiana.* 6 ed. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2010.

Mouros. *Dicionário Infopédia de Língua Portuguesa.* Disponível em: <https://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa/mouro> Acesso em 12 de março de 2021.

Mouros. *Dicionário Informal.* Disponível em: <http://www.dicionarioinformal.com.br/mouro/> Acesso em 12 de março de 2021.

Mudejár. In Diccionario de la lengua española. Disponível em: <http://dle.rae.es/?id=PzaUYdS> Acesso em 20 de março de 2021.

POLLINI, Denise. *Breve história da Moda.* São Paulo: Claridade, 2007.

ROCHE, Daniel. *A cultura das aparências: uma história da indumentária (séculos XVII-XVIII).* São Paulo: SENAC, 2007.

ROCHE, Daniel. *História das coisas banais: Nascimento do consumo séc XVII-XIX.* Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

Um breve panorama sobre a Península Itálica na Baixa Idade Média, a partir do caso específico da cidade de Florença

An brief overview of the Italian Peninsula in the Lower Middle Ages, from the specific case of the city of Florence

Thatiane Piazza de Melo¹

¹ Doutoranda em História pela Universidade Federal Fluminense, tendo mestrado e graduação pela mesma. Orientadora: Renata Rodrigues Vereza. E-mail: thatianepiazza@hotmail.com.

Recebido em 11 de janeiro de 2021; Aceito em 3 de junho de 2021.

DOI: 10.12957/nearco.2021.57047

Resumo

O artigo aborda sobre as relações políticas vivenciadas na Península Itálica na Baixa Idade Média, em específico sobre a cidade de Florença. Esta encontra-se cercada por distintos poderes que se opõem entre o Império Papal e o Sacro Império. Além disso, neste período também ocorreu a Guerra dos Cem Anos, que apesar de não serem conflitos ocorridos nesse território, trouxeram diversos impactos políticos. Depois também ocorreram diversos surtos da Peste Negra e apesar de tudo esses acontecimentos, esse período vivenciou também uma expansão dessa cidade.

Palavras-Chave: Península Itálica, Florença, Idade Média.

Abstract

The article deals with the political relations experienced in the Italian Peninsula in the Low Middle Ages, specifically about the city of Florence. This one is surrounded by different powers that oppose between the Papal Empire and the Holy Empire. In addition, during this period there was also the Hundred Years War, which, despite not being conflicts in that territory, brought several political impacts. Then there were also several outbreaks of the Black Death and despite all these events, that period also experienced an expansion of that city.

Keywords: Italic Peninsula, Florence, Middle Ages.

Introdução

A Península Itálica, no período da Baixa Idade Média, abrangia uma região com uma grande diversidade política. Esse território era dividido em três principais e distintas áreas: as regiões norte, central e sul. Nesta última parte estavam localizados os reinos de Nápoles e da Sicília, ambos dominados politicamente pela casa de Anjou no século XIII. Porém, em 1282, o reino da Sicília passou ao poderio da casa aragonesa com o rei Pedro III, o Grande. Observa-se que essa região da Península conviveu, nesse período, com uma disputa entre os reinos de Aragão e da França, um contexto muito diverso do que foi vivenciado nas outras regiões.

A parte central tinha a cidade de maior influência: Roma, principalmente por seu poderio em decorrência do governo Papal que englobava diversos locais sob sua dominação. As cidades mais próximas a ela pertenciam a esse governo e eram denominadas de cidades pontifícias, incentivadas com construções católicas que fortaleciam esses vínculos de dominação. Até mesmo as cidades localizadas mais ao norte da Península Itálica vivenciavam essa disputa do poderio do Império Papal.

Por último, a região norte, abordada com maior intensidade nessa tese, era submetida aos grandes: ao Papa e ao Imperador do Sacro Império e, em alguns casos, a ambos ao mesmo tempo, tendo como um dos principais fatores, a sua localização, como mostra o mapa a seguir (Figura 1). (GUENÉE, 1981). Com relação ao poderio do Sacro Império na região norte da Península, o autor relatou que em 1282 as burguesias de Florença e de Siena só prestariam o juramento de fidelidade ao imperador caso ele aparecesse em pessoa, ou, ao menos, que uma tropa fosse enviada como sua representante. Nesse caso, o imperador Carlos IV esteve nas duas cidades e concedeu cargos políticos às mesmas, no intuito de legitimar o seu poder. Esse autor também descreve que esse poder foi garantido a partir do cargo de “vicariato de Império”, ou seja, o imperador criava um alto cargo para instituir seu poder na região.

A Igreja Católica, na figura do papado também adotava esse tipo de estratégia nas cidades concedendo cargos e títulos. A nobreza e a alta burguesia citadina almejavam receber esses cargos tanto os concedidos pelo Papa, como pelo Imperador -

vicariato papal e vicariato imperial, respectivamente - ou também um título senhorial – conde, duque ou marquês – com a finalidade de obter maior controle sobre a população urbana. Outra estratégia instituída pelo Império Papal era o incentivo para as diversas construções religiosas nas cidades, edificações essas que também faziam parte de sua rede de controle desses locais.

No decorrer do século XIV, os imperadores perderam cada vez mais o seu poder na região norte da Península; os que ainda desempenharam relativa influência nesse local foram os imperadores Henrique VII e depois Carlos IV, contudo Frederico III não conseguiu ser coroado rei em Milão no ano de 1452.

No início do século XIV, e há muito tempo, o problema do Império divide os habitantes da península em dois partidos violentamente opositos. Os guelfos são os inimigos do imperador; os gibelinos são os seus amigos fiéis. Na verdade, desde esse momento”, o divórcio entre as duas posições não é tão fundamental, pois os guelfos não recusam radicalmente a instituição imperial, assim como os gibelinos não condenam totalmente as liberdades comunais. Porém, no século XIV, guelfos e gibelinos vão aos poucos aproximando as suas perspectivas. E todos logo pensam que a sua política deve tender, antes de tudo, a salvaguardar a sua autonomia contra quem quer que seja. E todos admitem também que o imperador ainda tem uma função a desempenhar na península. Na realidade, está fora de dúvida que o Imperador intervém na vida política italiana no fim da Idade Média. (GUENÉE, 1981, p.57).



Figura 1 – Mapa da Península Itálica em 1494.

Referência: Disponível em:

https://pt.wikipedia.org/wiki/Hist%C3%B3ria_da_It%C3%A1lia#/media/Ficheiro:Italia_1494-es.svg Acesso em: 07 de dez. 2020.

Contexto político

Neste contexto também ocorreram conflitos armados que causaram um impacto social na região como, por exemplo, a Guerra dos Cem Anos entre os anos de 1337 até 1453. Uma guerra que envolvia diversos territórios na Europa, inclusive, indiretamente, a Península Itálica, uma vez que seus bancos auxiliavam a Inglaterra no financiamento desta. Com a derrota do rei Eduardo III da Inglaterra, não foi efetuado o pagamento das dívidas contraídas, levando alguns bancos italianos à falência. Assim, outras companhias com funções bancárias também sofreram esse destino, gerando um período conturbado economicamente.

Em meio à fragilidade econômica causada pela guerra, a região enfrentou também uma queda demográfica. Uma mudança climática que acarretou uma fase de clima mais frio e instável, entre 1315-1317, teve como consequência uma diminuição na produção de cereais, o que gerou um aumento no preço desses grãos. Esse fato incidiu substancialmente a população mais pobre que não possuía poder aquisitivo para comprar esses alimentos. Nota-se, portanto, um período de fome e fragilidade para essa parcela da população.

O declínio na taxa populacional era notado antes mesmo da própria Peste Negra devido à existência de longos períodos de fome. (PERROY, 1965). Em função desse panorama, foi rápida a contaminação gerada pela peste, já que uma população debilitada era mais vulnerável à contração de doenças. As pessoas que adoeciam eram, em sua maioria, pertencentes à parte mais pobre da população, mas ambos os setores sociais estavam apreensivos pela falta de conhecimento para combater este mal. (DELUMEAU, 1989).

Nota-se que as condições de salubridade das cidades favoreciam a proliferação de ratos, por conta das construções das moradias em condições precárias e pela sujeira dos dejetos que eram jogados nas ruas, devido à falta de saneamento básico no período. (LIDBERG, 2001). A Peste Negra em Florença teve seus primeiros surtos entre 1340-1341 e apresenta os piores momentos em: 1360-1363, 1371-1374, 1399-1400, 1417 e 1422-1425. Entre 1348 e depois em 1363, atingiu a cidade e reduziu consideravelmente a

população. Se antes da peste a população da cidade chegava a possuir 90 a 100 mil habitantes, depois desse episódio não passava de 60 mil pessoas. (TENENTI, 1973).

Nesse período, a Peste Negra se propagou rapidamente por toda a Europa e teve maior intensidade nas grandes cidades portuárias, sendo a mortalidade mais alta entre os grupos mais pobres. (FRUGONI e BARBERO, 1999). Já para as famílias ricas, os autores atribuem a menor mortalidade não tanto pela alimentação, mas pela possibilidade de fugirem para o campo ou para lugares em que quase não existia a doença, como o caso dos jovens florentinos que fogem da cidade de Florença durante uma crise de Peste Negra relatado no livro “Decamerão”. (BOCCACCIO, 1803). A diminuição da população causada pela Peste Negra provocou uma mudança considerável nas cidades italianas. Esse panorama levou a falência de algumas companhias mercantis que se depararam com a falta de mercadorias e de clientes para os seus produtos. Essa elite de comerciantes das cidades portuárias, localizadas ao norte e ao centro da Península Itálica.

Estudo de caso: Florença

As origens dessa cidade são remetidas ao Império Romano. A cidade pertencia ao Império no ano de 59 a.C, período no qual governava Cesar Augusto. (NESTI, 2010). Era um pequeno espaço de território, um quadrilátero com aproximadamente 500 metros de lado e que era um acampamento romano, possuindo por volta de 37 hectares e uma população de mais de 10.000 pessoas. (NORMAN, 1995). Nesse período foi construída a primeiro muro em volta da cidade, erguido no final do I século a.C. Na metade do século III, São João Batista foi nomeado padroeiro da cidade em uma tentativa de dominação pela Igreja Católica, já que essa posição era anteriormente atribuída ao deus Marte, divindade pagã.

Com o fim do Império Romano, alguns povos de diferentes localidades dominaram a cidade na Idade Média. Primeiros os Bizantinos no século VI, depois os Lombardos nos séculos VII e VIII e, depois, os Francos no século IX, com o domínio do

Império Carolíngio na cidade. Após a morte de Carlos Magno, o poderio do seu império foi diminuído, perdendo a influência na região da Península Itálica.

No decorrer das migrações germânicas ao longo da Alta Idade Média, a população nas cidades diminuiu e foram feitas fortificações no centro urbano de Florença. No século IX receberam muros construídos pelo governo da cidade, com os quais traziam a divisão entre as pessoas que estavam dentro e a grande parte da cidade que existia fora desses muros. No século XI, a cidade tinha um papel ativo na política da Península com uma população que cresceu consideravelmente e chegou a aproximadamente 20.000 habitantes. (NORMAN, 1995).

Neste mesmo século, a cidade de Florença apoiava o papa Gregorio VII e a condessa Matilda com o grupo dos guelfos, que eram aliados ao Pontífice, e que queriam manter Florença como uma comuna independente. Já o grupo dos gibelinos eram apoiadores do Imperador Henrique IV e tinham a ambição de retomada do Império Romano. O poder imperial entrou em conflito com o Império Papal que possuía sua centralidade em Roma. Contudo, de acordo com a sua posição geográfica, a cidade estava mais próxima de Roma, dessa forma a Igreja Católica conseguia exercer seu poderio de forma mais efetiva em Florença.

A cidade, no século XII, teve uma grande expansão comercial, econômica e demográfica, crescendo consideravelmente de tamanho. Nesse período Florença atinge aproximadamente 80 hectares e por volta de 30.000 pessoas moravam na cidade. (NORMAN, 1995). Um reflexo do crescimento pode ser observado entre 1173-74 no qual foram construídos novos muros em Florença que incorporaram este novo espaço urbano. O século XIII também foi marcado por um crescimento demográfico, com a migração de muitas pessoas dos arrabaldes para morar dentro da muralha, algumas pertencentes à própria região e outras oriundas de cidades vizinhas. (PINTO, 2016).

No início do século XIV, Florença manteve esse crescimento populacional e demográfico descrito no século XII. Para atender a tamanho crescimento, o espaço citadino sofreu alterações. Em 1284 foi projetada por Arnolfo di Cambio uma muralha que ampliava o território da cidade de Florença, construção que englobava os burgos da

cidade e possuía 73 torres, em cada torre havendo duas portas. “Em 1333 foi terminada a última mura de Florença, permaneceu intacta até a segunda metade de 1800.” (PETROLI, A, e PETROLI, F, 2017, p.14).

A Figura 2 a seguir, apresenta a planta da cidade nos Trezentos, com esta nova mura e as diversas construções arquitetônicas desenvolvidas nesse período. Foram construídos monumentos de destaque, como: a Catedral Santa Maria del Fiore, o Campanário, a Igreja de São Lourenço, a Igreja de Santa Croce, a Igreja Orsanmichele, a Igreja Santa Maria Novella, o Palácio Bargello e o Palácio Vecchio. Essas duas últimas construções eram as sedes de governo da cidade, nas quais os representantes também habitavam. Contudo, podemos destacar que todos os outros monumentos descritos são construções religiosas, principalmente igrejas, sendo tal aspecto ratificante do grande poder que o Império Papal exercia na cidade neste século.



Figura 2 – Planta prospectiva de Florença. Século XIV.

Referência: PETRIOLI, Andrea e PETRIOLI, Fabrizio. **1333. Firenze dove passavano le ultime mura.**
Firenze: Edizioni Polistampa, 2017, p.15

Considerações Finais

Apesar da cidade de Florença ter vivenciado um período conturbado na Idade Média nos conflitos entre o Império Papal e o Sacro Império, além da Guerra dos Cem Anos e dos intensos surtos de Peste Negra, não se pode rotular esse período como a “idade das trevas”, em contraposição ao anterior, que trouxe o crescimento e desenvolvimento das cidades como a “idade do ouro”. Nota-se que esses dois termos

dividiram a historiografia ao descreverem de forma antagônica um mesmo período: o medieval.

Todavia, a partir das questões apresentadas nesse artigo, torna-se claro que apesar desses conflitos vivenciados, nesse mesmo período da Baixa Idade Média em que a cidade se expande. Passando a receber novos muros e construções, Florença demonstra toda a sua riqueza e importância neste momento. Para além de uma visão apenas pessimista sobre esse período, é necessário demonstrar que ocorreram grandes transformações nas cidades que impulsionaram seu crescimento. Sendo assim, o intuito seria desmistificar tamanha visão, corroborando com a perspectiva de que esses dois momentos estiveram presentes nos diversos acontecimentos ao longo da Idade Média e configuraram uma relação dual dessa sociedade. (LE GOFF, 2008).

Referências Bibliográficas

- BARBERO, Alessandro e FRUGONI, Chiara. *Medioevo: Storia di voce, racconto di immagini*. Roma: Editori Laterza, 1999.
- BOCCACCIO, Giovanni. *Decameron*. Milano: Società tipografica de Classici italiani, 1803.
- DELUMEAU, Jean. *Tipologia dos comportamentos coletivos em tempo de peste*. In: _____. História do medo no Ocidente: 1300-1800, uma cidade sitiada. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- GUENÉE, Bernard. *O Ocidente nos séculos XIV e XV: os Estados*. São Paulo: Pioneira e Editora da Universidade de São Paulo, 1981
- LE GOFF, Jacques. *Uma Longa Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.
- LINDBERG, Carter. Crise agrária, fome coletiva e peste. In: _____. *As Reformas na Europa*. São Leopoldo: Sinodal, 2001. cap.2, pp. 38-72.
- NESTI, Riccardo. *As cidades de Arte: Florença, história da arte e folclore*. Florença: ATS Italia Editrice, 2010.
- NORMAN, Diana. *Siena, Florence and Padua: art, Society and religion 1280-1400*. London: Yale University Press, 1995, vol.2.

- PERROY, Édouard. *A Idade Média*. Rio de Janeiro: Difusão Europeia do Livro, 1965.
- PETRIOLI, Andrea e PETRIOLI, Fabrizio. *1333 Firenze dove passavano le ultime mura*. Firenze: Edizioni Polistampa, 2017, cit.p.14.
- PINTO, Giuliano. *Firenze medievale e dintorni*. Roma: Viella, 2016.
- TENENTI, Alberto. *Florença na época dos Médici: da Cidade ao Estado*. São Paulo: Perspectiva S.A, 1973.

Traduções

As Constituições das Irmãs da Ordem dos Frades Pregadores (1259): uma tradução

The Constitutions of the Sisters of the Order of Friars Preachers (1259): a translation

Alexander de Carvalho¹

Carolina Fortes²

¹ Doutor em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UERJ. Professor de ensino básico, SME-RJ. E-mail: carvalhoalexander@gmail.com.

² Professora Adjunta de História Medieval do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense. E-mail: carolfortes@hotmail.com.

Recebido em 30 de março de 2021; Aceito em 13 de julho de 2021.

DOI: 10.12957/nearco.2021.59012

Resumo

A História do ramo feminino da Ordem dos Frades Pregadores no século XIII não é fácil de ser contada. Não é só a escassez de documentos que torna essa empreitada difícil para os primeiros decênios de existência da Ordem, mas o fato de que os frades tenham resistido com vigor à que casas de mulheres fossem incorporadas à Ordem. Essa resistência, no entanto, foi solapada constantemente pelos interesses de certos frades, bem como da Cúria Papal e de membros da aristocracia laica, em conferir apoio institucional e espiritual aos grupos de mulheres, espalhados pela Cristandade, que se devotavam à vida religiosa a partir da missão dominicana. Antes de apresentarmos a primeira tradução para a língua vernácula do texto das Constituições, nossa intenção é apontar em nossa introdução uma breve trajetória da vida religiosa feminina dominicana.

Palavras-chave: Ordem dos Frades Pregadores; Ordem Segunda Dominicana; Legislação medieval.

Abstract

The story of the female line of the Order of Friar Preachers in the 13th century is not an easy one to tell. It is not only the scarcity of documents that makes this undertaking difficult for the first decades of the Order's existence, but the fact that the friars vigorously resisted the incorporation of women's houses into the Order. This resistance, however, was constantly undermined by the interests of certain friars, as well as the

Papal Curia and members of the secular aristocracy, in providing institutional and spiritual support to women's groups, spread throughout Christendom, who devoted themselves to religious life from onwards of the Dominican mission. Before presenting the first translation into the vernacular language of the text of the Constitutions, our intention is to point out in our introduction a brief trajectory of Dominican female religious life.

Keywords: Order of Friar Preachers; Dominican Second Order; Medieval legislation.

A história do braço feminino da Ordem dos Pregadores começa com Domingos de Gusmão. Em 1207, o hispano funda a primeira casa de mulheres sob sua supervisão no povoado de Prouille, na região do Midi francês, para recém conversas do catarismo.²⁸⁴ Antes de sua morte, em 1221, Domingos também já havia estabelecido as comunidades de irmãs em Madrid e em São Sisto de Roma, além de ter planejado um quarto convento, o de Santa Inês em Bolonha, terminado sob a supervisão de seu sucessor, Jordão da Saxônia. Como essas quatro casas estavam associadas ao fundador, seriam percebidas como mais legítimas do que as criadas posteriormente. Isso porque, nas décadas seguintes, numerosas fundações de mulheres iriam se afiliar à Ordem. Como ocorreu também com premonstratenses, cistercienses e franciscanos, conforme crescia a obrigação dos pregadores com *a cura mulierum*, também se adensava a oposição dos frades, preocupados com o valor do trabalho devotado às mulheres. Essa oposição aparece oficialmente pela primeira vez no Capítulo Geral de 1228, quando os definidores estabeleceram o seguinte decreto:

Em nome da obediência e sob pena de excomunhão, nós formalmente proibimos a todos os irmãos que operem de qualquer forma para que as monjas ou comunidades de mulheres religiosas de qualquer tipo sejam admitidas no cuidado da Ordem. Ao mesmo tempo proibimos qualquer um de receber qualquer mulher ao hábito ou fazer profissão.²⁸⁵

284 Há controvérsias quanto ao papel central de Domingos na fundação da casa de Prouille. É possível que a fundação prouiliana tenha sido dirigida por Diego de Osma, companheiro de Domingos na missão de pregação contra os cátaros. Cf. VICAIRE, Marie-Humbert. *Histoire de Saint Dominique*. Paris: Du Cerf, 2004. p. 239.

285 “In the name of obedience and under penalty of excommunication, we formally forbid any of the brethren to arrange in any way for nuns or communities of religious women of any sort to be committed to the care of the Order. And at the same time we forbid any one to receive any woman to the habit or to profession.” O’CONNOR, J. *Saint Dominic and the Order of Preachers*. New York: The Holy Name Bureau, 1916. p. 115. Todas as traduções subsequentes, assim como esta, foram realizadas por nós, os autores.

Não há nada de original nessa proibição dos frades, uma vez que o mesmo tipo de interdição já havia sido estabelecido por Premonstratenses (em 1198) e Cistercienses (no mesmo ano de 1228). No entanto, os dominicanos não são claros quanto aos mosteiros já existentes, aqueles criados por Domingos. O que imporá uma tensão entre os frades, pois vemos que logo em 1229, Jordão da Saxônia repreende com firmeza o provincial da Lombardia, bem como tenta tranquilizar Diana de Andaló, senhora do mosteiro de Santa Inês de Bolonha, no sentido de assegurar que as casas femininas fundadas por Domingos não deveriam ser alijadas do cuidado dos frades (WALZ, 1951, XLVII, p. 53; p. 55.).

Ao que tudo indica, a oposição continuará firme na década seguinte, pois temos o registro de duas cartas enviadas pelo papa Gregório IX a Jordão da Saxônia, em 1236, ordenando que os conventos de Prouille (RIPOLL & BRÉMOND, 1729, p. 86) e Madri (RIPOLL & BRÉMOND, 1729, p. 87) fossem reincorporados à Ordem. Os sucessores de Jordão na liderança da Ordem – Raimundo de Penaforte (1238-1240) e João, o Teutônico (1241-1252) – serão abertamente contrários ao trabalho pastoral junto às mulheres religiosas.

Logo após sua eleição como Mestre Geral, Raimundo instou Gregório IX a permitir que os frades se dissociassem do cuidado com as monjas. Em outubro de 1239 o papa emite a bula *Inspirationis divinae* (RIPOLL & BRÉMOND, 1729, p. 107), em que declara que os frades não estavam mais obrigados a aceitar o cuidado das monjas ou outras mulheres religiosas, a não ser que as cartas papais fizessem menção explícita à essa concessão. Assim, no futuro, se uma carta papal exigisse dos frades a *cura mulierum*, deveria citar expressamente a bula de Gregório. Brett afirma que, embora esse decreto não fosse um golpe mortal para as monjas, diminuía consideravelmente a responsabilidade dos frades sobre as religiosas (BRETT, 1984, p. 62).

A partir daí a oposição à qualquer responsabilidade sobre as religiosas parece se aprofundar, porque o Capítulo Geral de 1240 decide:

Advertimos aos nossos frades que não administrem os sacramentos de modo nenhum às mulheres religiosas, a não ser a penitência. Aqueles que, de fato,

fizerem o contrário, após o capítulo geral, cujo último foi celebrado em Bolonha, quando lhes foi então proibido e repreendido severamente, jejuem sete dias a pão e água e rezem sete missas do Espírito Santo e sete saltérios e recebam sete disciplinas (REICHERT, 1898, p. 17).

Em 1242, novamente reunidos no Capítulo Geral, os frades aprofundam essa proibição:

Os frades que administram o sacramento da extrema unção às monjas ou outras religiosas ou tenham instituído ou destituído prelados para elas ou que tenham exercido o ofício da visitação em suas casas impomos 7 dias a pão e água, 7 salmos e 7 disciplinas e em virtude da obediência estrita antecipamos que se abstêm de tais coisas e elas não falem nem disso nem de nada mais. Quem, porém, já as tiver visitado não está isento deste preceito por conta das cartas enviadas pelo senhor papa a não ser que nelas esteja contido um privilégio ou um preceito especial do papa. Nem qualquer dos frades de outros sermões, ou colações ou escrituras sagradas traduza do latim para o vulgar. (REICHERT, 1898, p. 24).

João, o Teutônico, que presidira ambos os capítulos, foi além dessas proibições. O Mestre Geral pediu ao papa Inocêncio IV que renovasse a bula *Inspirationis divinae*, ao que o pontífice aquiesceu em setembro de 1243 (RIPOLL & BRÉMOND, 1729, p. 120). Sabemos que essas ações pesaram sobre a realidade da vida comum das monjas, pois, certamente em resposta a um pedido das irmãs de São Sisto de Roma, Inocêncio determinou, em fevereiro de 1244, que a Ordem providenciasse frades para sua direção espiritual, estabelecesse um capelão residente e corrigisse seus erros, como fizeram Domingos, Jordão e Raimundo antes de João (RIPOLL & BRÉMOND, 1729, p. 131).

Mas não foram apenas as monjas de São Sisto que recorreram ao papado contra a rejeição dos dominicanos. Entre o final de 1244 e o início de 1245, Amicia de Monfort, filha de Simon de Monfort e prioresa do mosteiro de Montargis, na França, escreveu para a cúria rogando para que sua comunidade fosse incorporada à Ordem. Em abril de 1245, o pontífice determina que assim se fizesse (RIPOLL & BRÉMOND, 1729, p. 148).

Há, aqui, um fato novo: a casa de Montargis não tinha uma tradição vinculada ao fundador. De acordo com Creytens, ela teria sido fundada em 1245 (CREYTENS, 1947, p. 45). Assim, se uma casa recém-inaugurada poderia conseguir afiliação aos dominicanos, outras também poderiam seguir pelo mesmo caminho. É o que demonstra Grundmann (2005, p. 109), ao informar que até 1246 pelo menos trinta mosteiros femininos haviam sido filiados à Ordem. Em uma bula do mesmo ano, Inocêncio IV informava à Ordem dos Pregadores que, independentemente de privilégios concedidos anteriormente, eles deveriam receber o encargo

de todo e qualquer mosteiro feminino de acordo com a determinação da Sé Romana (RIPOLL & BRÉMOND, 1729, p. 160).

João, o Teutônico, também precisou lutar contra tendências de aceitação das mulheres no interior da própria Ordem. No Capítulo Geral de 1245 (REICHERT, 1898, p. 32) novamente lemos uma interdição aos frades de administrar a extrema unção em mulheres, alargando-se, assim, a proibição de 1242. Em 1247 o Capítulo Geral admoestava que os frades jovens não deveriam ser enviados a ouvir confissão de mulheres e que todos os irmãos deveriam cuidar para que não tivessem muita familiaridade com elas (REICHERT, 1898, p. 40). Na reunião de 1250 determina-se que os priores conventuais não deveriam permitir aos frades que frequentassem os mosteiros femininos ou ouvissem confissão de mulheres a não ser em circunstâncias excepcionais (REICHERT, 1898, p. 53).

Certamente por insistência de João, Inocêncio IV lança uma nova bula em julho de 1252, estipulando que a Ordem estava isenta de responsabilidade sobre qualquer nova comunidade feminina pelos próximos vinte anos (RIPOLL & BRÉMOND, 1735, p. 30). Em setembro do mesmo ano o papa, mais uma vez respondendo às demandas de João, exime a Ordem de toda *cura mulierum*, com exceção da devida aos mosteiros de Prouille e São Sisto (RIPOLL & BRÉMOND, 1729, p. 217). As monjas das casas abandonadas poderiam ainda viver sob a regra dos pregadores e compartilhar de seus privilégios, mas o controle espiritual e temporal sobre elas deveria recair sobre os bispos locais (RIPOLL & BRÉMOND, 1729, p. 226).

Logo as monjas ganhariam dois defensores, no entanto. O primeiro deles foi Hugo de St. Cher, frade pugador e legado papal desde 1251. Inocêncio IV lhe incumbirá a missão de averiguar a situação das monjas que seguiam a regra dos pregadores e chegar a uma solução de consenso (RIPOLL & BRÉMOND, 1735, p. 32). O cardeal, como medida de emergência, colocou o mosteiro de Santa Inês de Bolonha sob a direção dos frades até que um novo mestre geral fosse eleito.²⁸⁶ Este seria Humberto de Romans, o novo defensor das monjas dominicanas e responsável pelo documento que ora vai traduzido.

Em 1255, no Capítulo Geral realizado em Milão, os definidores sob a supervisão de Humberto decretaram que qualquer mosteiro feminino deveria requerer afiliação à assembleia dos frades, e a anuência, como ocorria com toda regra dos pregadores, deveria ser confirmada por três capítulos (REICHERT, 1898, p. 75). Em 1256, o Capítulo Geral reunido volta ao tema para

286 João, o Teutônico, faleceu em novembro de 1252.

estabelecer que os frades não deveriam, nem direta nem indiretamente, comprometerem-se voluntariamente com a *cura mulierum* (REICHERT, 1898, p. 83).

Ao que tudo indica, a notícia se espalhou, pois mosteiros femininos que haviam pertencido à Ordem anteriormente se dirigiram à Cúria solicitando readmissão aos cuidados pastorais dos Pregadores. O primeiro de que temos notícia foi o de Montargis, pois em janeiro de 1257 Inocêncio IV coloca novamente essa casa sob a tutela dos frades (RIPOLL & BRÉMOND, 1729, p. 328). No mês seguinte, Hugo de St. Cher irá usar seu poder de legado papal da Germânia para fazer com que as casas de mulheres daquela província dominicana fossem aceitas pelos frades (HINNEBUSCH, 1966, p. 392). Em seguida, Hugo agiu em favor da casa de Santa Inês de Bolonha, que foi reincorporada aos cuidados dominicanos por decreto papal de abril de 1257 (RIPOLL & BRÉMOND, 1729, p. 335). Ainda no mesmo mês, Hugo determinou ao capítulo provincial da província germânica que reincorporasse todas as casas femininas que anteriormente tivessem sido associadas à Ordem por mestres gerais, o capítulo geral ou o papado (REICHERT, 1898, p. 88-89).

No Capítulo Geral de 1257, fica estabelecido que:

Manda o mestre da Ordem que os priores provinciais e seus vigários lhe escrevam na sequência do Capítulo Geral quantas casas nossas irmãs possuem em suas províncias, o número de irmãs em cada casa e quais têm proveitos e pagamentos e que tipo de autoridade lhes é atribuída. (REICHERT, 1898, p.88).

Nesse mesmo ano, o próprio Humberto pede a Alexandre IV que reedite a bula de Inocêncio IV salvaguardando a Ordem da *cura mulierum*. Segundo Brett, com quem concordamos, essa ação se explicaria não porque o mestre geral pretendesse dissociar os frades por completo das monjas, mas para deter em seu poder o controle sobre a afiliação de casas femininas (BRETT, 1984, p 72).

Novamente reunidos os frades no Capítulo Geral, em 1259, definem:

Determinamos severamente e obedientemente à virtude que nenhuma mulher deve ser tida como irmã por qualquer frade, a não ser pelos priores provinciais nas províncias em que eles se estabelecem com a autoridade da ordem outorgada por algum mestre da ordem ou capítulo geral ou papa. Os priores provinciais, porém, devem ser interrogados diligentemente sobre isso e devem levar, no capítulo seguinte, ao mestre quantas são as irmãs e em que partes do convento elas estão alojadas. (REICHERT, 1898, p. 98).

Se o censo pedido em 1257 foi realizado, dele não temos notícia. Fato é que nas atas dos anos subsequentes não há registro a respeito desse levantamento. De toda forma, a mera

ação de requisitá-lo aponta para um abrandamento das tensões quanto à aceitação de casas femininas associadas aos frades. No entanto, restava ainda uma questão a ser resolvida: a homogeneidade das formas de vida praticadas pelas irmãs. Certamente é essa preocupação que leva Humberto a requer do papa autoridade para formular um novo conjunto de constituições. Com a permissão papal, Humberto apresentará sua regra no Capítulo Geral de 1259. De acordo com Brett, (1984, p. 73) o texto das Constituições se inspirou naquele que o próprio Humberto havia escrito para as monjas de Montargis, e seria utilizado pelas religiosas dominicanas até 1930 (HINNEBUSCH, 1966, p. 381).

Já Smith e Cariboni estabelecem uma história do texto muito mais complexa. De acordo com Smith, foram escritas, entre 1220 e 1259, várias versões das Constituições para as religiosas dominicanas. Para a historiadora, a primeira delas teria sido redigida ainda por Domingos, e deveria ser observada junto com a Regra de Santo Agostinho. Ela chama atenção para o fato de que, àquela altura, era pouco comum a utilização da regra agostiniana por comunidades de mulheres enclausuradas e que, portanto, essa era uma opção consciente da parte de Domingos de alinhar a vida das religiosas à dos frades (SMITH, 2014, p.74). Smith acredita que uma série de Constituições foram desenvolvidas entre 1220, quando Domingos estabeleceu a comunidade de São Sisto em Roma, e a redação final aprovada, no Capítulo Geral de 1259.

Cariboni enfatiza um aspecto bastante relevante da realidade jurídica eclesiástica da Idade Média Central, que não devemos perder de vista: “os textos normativos e, em particular, as regras, foram sempre consideradas como fundadoras, juridicamente, da vida religiosa.” (CARIBONI, 2009, p. 34). Extrapolando a premissa de Cariboni, e conhecendo o árduo caminho que as monjas dominicanas enfrentaram desde a fundação das primeiras casas de mulheres da Ordem, podemos entender o estabelecimento das Constituições como o reconhecimento da existência jurídica e, portanto, da aceitação do que é legítimo chamar de Ordem Segunda.

Um local chave, como já vimos, a partir do qual se organizará, pelo menos em termos simbólicos, o percurso normativo das mulheres dominicanas é o mosteiro de São Sisto de Roma. Essa casa, que nas primeiras décadas do século XIII é o centro de uma reforma conventual levada a cabo pelo papado, que visa recolher ali todas as mulheres religiosas de Roma, terá em Domingos seu líder e o responsável por redigir sua forma de vida. Desse documento, as *Institutiones Sacti Sixti de Urbe*, a mais antiga versão completa preservada é de 1291. Sabemos da sua adoção por algumas comunidades femininas graças a indicações presentes em documentações papais enviadas a estes mosteiros. São apenas dois os indícios diretos que o

vinculam a casas associadas aos dominicanos: uma carta que Gregório IX envia a Prouille em 22 de março de 1236 (TUGWELL, 1995, p. 165) e outro que o mesmo pontífice remete ao bispo de Osma, em 9 de abril de 1238, a favor do mosteiro de São Estevão de Gormaz (TUGWELL, 1995, p. 88-89).

As demais referências às Instituições de São Sisto, a partir da década de 1230, trata-se sobretudo de sua indicação, pelo papado, para mosteiros de regiões germânicas que ainda não estavam sob a jurisdição dos pregadores (CARIBONI, 2009, p. 40). Cariboni nota que a difusão das *Institutiones* ocorre independentemente da contribuição do que podemos chamar de “núcleo duro” dos pregadores que, como já observamos, durante décadas foram contrários a institucionalização de casas de mulheres. A Sé Apostólica, na tentativa de dar enquadramento institucional a um número notável de comunidades, optará por utilizar de formas institucionais já consolidadas, como São Sisto, que era ao mesmo tempo mosteiro papal e legado aos primeiros pregadores. “Tratava-se de um primeiro e simples nível institucional, que se utilizava da obra de Domingos em São Sisto, na realidade uma obra na qual ele foi apenas co-protagonista, elevando-a a um plano simbólico-legitimador.” (CARIBONI, 2009, p. 41). Tal percurso levou, algumas décadas mais tarde, a resultados reais e mais estáveis com a incorporação efetiva de muitas comunidades que haviam inicialmente apenas adotadas as instituições e que, geralmente, entravam em contato com os conventos dos pregadores, mas as quais, por muitos anos, estiveram impedidas de se inserir efetivamente na Ordem.

A documentação pontifícia nos informa apenas sobre a adoção, pelos monastérios femininos, das Instituições de São Sisto, pouco sabemos sobre o real conteúdo deste texto na primeira metade do século XIII, às vezes indicado com o termo *Institutiones*, outras vezes como *Regula*. Ainda segundo Cariboni, as *Institutiones*, embora talvez contenham um núcleo original que se refere às *consuetudines* primitivas dos pregadores, foram remanejadas e modificadas em muitos pontos de forma substancial (CARIBONI, 2009, p. 42). O texto aparece indicado em uma carta de Gregório IX de julho de 1232 endereçada não às religiosas dominicanas, mas às *sorores penitentes* de Santa Maria Madalena in Alemannia. Este documento papal não foi conservado de forma original, mas apenas em uma cópia redigida pela chancelaria de Nicolau IV, em 1291, que contém um texto com interpolações evidentes do final do século XIII (TUGWELL, 2006, p. 57).

Se o conteúdo das Instituições de São Sisto, nas primeiras décadas de existência da Ordem, escapa-nos quase completamente é, ao contrário, claramente documentada em muitos

cenóbiros, inseridos mesmo que marginalmente na órbita dominicana, a presença de um texto mais ou menos datado das Constituições dos pregadores adaptada ao elemento feminino. Foram conservadas pelo menos 3 versões. A primeira, se bem que contida em um código miscelâneo composto entre os séculos XIV e XV, refere-se às constituições primitivas na redação precedente que lhe dá Raimundo de Penaforte e datável do período entre 1228 e 1231. O texto, editado por André Simon, era adotado pela comunidade das *sorores penitentes* e integrava as Instituições de São Sisto (SIMON, 1918, p. 154-169). A segunda versão, editada por Vera Sack, está contida em um manuscrito produzido pouco antes da metade do século XIII na região da Germânia, e trata-se da tradução de fragmentos de um texto modificado pelas monjas das constituições promulgadas por Raimundo de Penaforte em 1241 (SACK, 1975, p. 127-167). À diferença da primeira, essa recolha não foi atribuída à instituição de São Sisto mas apenas a regra de Santo Agostinho. Uma terceira versão foi publicada por Raymond Creytens, e foi composta por volta de 1250 para o mosteiro francês de Montargis, ao qual já aludimos antes, que estava sob a influência de Humberto de Romans, naquele período prior provincial da Ordem para a França. Diferentemente das duas outras versões, essa última era dedicada a uma comunidade já incorporada plenamente à Ordem.

Para Cariboni, no que se afasta da interpretação de Brett, a Constituição de Montargis não deve ser considerada como um estágio intermediário entre as Instituições de São Sisto e a Constituição que Humberto de Romans publicou em 1259 por ocasião do Capítulo Geral de Valenciennes, mas pode ser vista sobretudo como inserida nesta série de textos de uso por mosteiros femininos específicos que, aqui e ali, colocavam-se sob as diversas redações das constituições masculinas.

É assim que, enfim, chegamos a apresentar aos leitores e leitoras, a tradução do texto das Constituições das Irmãs da Ordem dos Pregadores, no intuito de dar a conhecer e, principalmente, fomentar os estudos sobre a vida religiosa feminina das dominicanas.²⁸⁷ Tudo ainda está por ser escrito sobre esse exemplo de legislação medieval. Há que se compará-lo ao texto da redação de 1256. Há que se compará-lo com a legislação dos frades. Há o levantamento meticoloso daquilo que as monjas podiam ou não fazer. Há todo um estudo a ser feito sobre a forma como se trata o corpo e as relações de gênero. Enfim, esperamos que a tradução das

²⁸⁷ Baseamo-nos na versão contida na base de dados Documenta Catholica Omnia, disponível na internet no endereço https://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1259-1259,_Soreres_Ordinis_Fratrum,_Constitutiones,_LT.pdf

Constituições enseje novos estudos que larguem o campo ainda pouquíssimo explorado da vida religiosa feminina dominicana.

Constituições das irmãs da Ordem dos Frades Pregadores

Começam as constituições das irmãs da Ordem dos Frades Pregadores.²⁸⁸ Como a Regra nos ordena a unidade dos corações e das mentes no Senhor, é bom que, vivendo de acordo com a mesma regra e profissão, vivamos também em uniformidade na observância canônica da religião; a unidade interior dos corações será, portanto, o alimento e o sinal da uniformidade externa de conduta. O que poderá ser mais competentemente e mais plenamente observado se o confiarmos à escrita de modo a todos terem conhecimento do modelo de vida a partir de um atestado escrito, ninguém se atrevendo a mudar, acrescentar ou remover nada. Correr-se-ia o risco de uma dissipação progressiva se fosse negligenciada o mínimo registro.

Em tudo isso, porém, quem estiver presidindo tem a faculdade de deliberar com as irmãs sobre seu próprio convento quando o julgar apropriado: a não ser que o prior provincial ou seus vigários tenham motivo de ordenar diferentemente. Como as outras irmãs, a prioresa também se beneficia das deliberações.

Sendo assim, para que providenciássemos a unidade e a paz das irmãs, compomos cuidadosamente este livro que chamamos de livro das constituições, dividindo-o nos capítulos abaixo de modo a se alcançar melhor resultado. Declaramos, porém, que as constituições não obrigam as irmãs à culpa, mas apenas à pena, a não ser que haja preceito ou desprezo. Seguem-se as divisões dos capítulos: (I) Do ofício da igreja; (II) Das inclinações; (III) Dos sufrágios dos mortos; (III) Dos jejuns; (V) Do alimento; (VI) Da refeição; (VII) Dos enfermos; (VIII) Das sangrias; (IX) Dos leitos; (X) Das vestes; (XI) Da posse comum das coisas; (XII) Da comunhão e lavagem da cabeça e corte do cabelo; (XIII) Do silêncio; (XIII) Da recepção; (XV) Das noviças e sua instrução; (XVI)

²⁸⁸ As Constituições se iniciam com uma carta escrita por Humberto de Romans, dirigida ao Capítulo reunido em 1259.

Da profissão; (XVII) Da culpa leve; (XVIII) Da culpa média; (XIX) Da culpa grave; (XX) Da culpa mais grave; (XXI) Da culpa gravíssima; (XXII) Das apóstatas; (XXIII) Da eleição da prioresa; (XXIII) Da instrução da prioresa; (XXV) Das zeladoras; (XXVI) Da despenseira; (XXVII) Do trabalho; (XXIX) Do entrar e sair das casas; (XXX) Do capítulo; (XXXI) Da concessão das casas.

Do ofício da igreja: primeiro capítulo

Ao primeiro sinal, que as irmãs se levantem com agilidade madura, preparando-se honesta e religiosamente. Que as irmãs ouçam as matutinas e todas as horas canônicas comunitariamente, a não ser que haja causa para dispensas pessoais. Todas as horas canônicas devem ser ditas clara e distintamente, de modo que nem a devoção seja distraída e nem tudo mais que elas tenham que fazer seja impedido. É assim que deve ser feito: observe a pausa métrica no meio do verso, e não prolongue muito a voz nem na pausa nem no final do verso. O ritmo, no entanto, deve ser adaptado ao tempo litúrgico. A hora da Santíssima Virgem deve ser dita antes das horas canônicas na igreja.

Durante as duas refeições das irmãs, que a leitura seja feita na igreja antes do Completório: haja agora e sempre com temperança, irmãs. Depois de ser dita por quem estiver presidindo *Adiutorium nostrum in nomine domini*, feita a confissão e dito o completório, a hebdomadária deve aspergir a água benta. Depois que se diga o *Pater Noster* e *Credo in Deum*. Depois dos completórios, as disciplinas devem ser tidas no tempo litúrgico.

Que seja concedido espaço adequado às irmãs para as meditações e orações sacras privadas até o toque anterior às matutinas. Tendo-se feito o toque, porém, todas devem sair da igreja e entrar em seus dormitórios. Deve-se estabelecer, porém, outro local em que as irmãs se reúnam para realizar o ofício divino, estando presente a prioresa ou outra que disso se encarregue oportunamente a tempo.

Das inclinações: segundo capítulo

Ao entrarem no coro na hora certa, as irmãs devem se inclinar profundamente diante do altar. E ao chegarem aos seus assentos, tendo sido feito sinal por quem estiver presidindo, dobram os joelhos e se inclinem profundamente no tempo litúrgico, dizendo o *Pater Noster* e *Credo in Deum* nas matutinas e na prima; em todas as outras horas, apenas o *Pater Noster*. Feito novamente o sinal, levantem-se. Tendo começado, então, a hora canônica, virem-se para o altar e façam o sinal da cruz. E na *Gloria Patri* inclinem-se profundamente um coro diante de outro coro ou prostem-se de acordo com o tempo litúrgico até a *Sicut erat*. E que assim seja feito sempre que se digam o *Pater Noster* e o *Credo in Deum*, exceto na missa e no início das leituras e na ação de graças, quando se deve inclinar apenas no *Pater Noster* e na oração *Retribuere*.

E assim se deve fazer na primeira reunião para a missa, na oração após a comunhão, na oração pela igreja; nas Horas individuais, na coleta e na *Gloria Patri* no início da hora. Em cada *Gloria Patri*, nos últimos versos dos hinos, no penúltimo verso do cântico *Benedicto*, devem-se curvar de joelhos; também no canto das palavras *suscipe deprecationem mostram* da *Gloria in Excelsis*, e nas palavras *ex Maria Virgine et homo factus est* do Credo na missa, assim como na benção que precede as leituras, no capítulo da oração *Sancta Maria* e em todas as orações quando o nome da Santíssima Virgem e de São Domingos forem ditos; também quando o nome da Santíssima Virgem for dito na antífona *Salve*.

Iniciada a hora como dito e, de fato, tendo-se inclinado na *Glória* depois do *Venite*, que se levantem, um coro diante do outro coro. No primeiro salmo, um coro se senta, no segundo que se levante este e que se sente o outro coro, alternando dessa forma até o *Laudate Dominum de Celis*. E que se faça assim em todas as horas canônicas. No final da leitura das matinas, caso não seja ofício dos mortos, a leitora se curva entre o púlpito no meio do coro e os degraus do altar, ou se prostra de acordo com o tempo litúrgico.

Novamente no *Salve sancta Parens*, no *Veni Creator Spiritus* e no começo da antífona da Santíssima Virgem que se diz depois dos completórios, os joelhos devem-se curvar. Nos dias de semana, as irmãs devem permanecer prostadas desde o final do *Sanctus* até o *Agnus Dei*. Nas festas de três e nove leituras, as irmãs devem permanecer prostradas

desde a elevação do Corpo de Cristo até o *Pater Noster*. A mesma norma vale para as prostrações nas festas de três e nove leituras.

Quando a prelada ou quem estiver presidindo ordenar uma oração em comum, todos devem-se inclinar. Do mesmo modo façam todas aquelas às quais se tenha mandado fazer ou dizer algo. Quem recebe uma ordem, um ofício ou um ministério deve inclinar-se humildemente em obediência. Ao receber qualquer tipo de doação, as irmãs devem-se inclinar profundamente, dizendo: “bendito seja Deus pelos seus dons”.

Do sufrágio dos mortos: terceiro capítulo

Da festa de São Dionísio até o Advento, para o aniversário dos frades e irmãs, as irmãs letradas devem dizer os saltérios, as irmãs iletradas, quinhentos *Pater Noster*. Que se faça o mesmo por cada irmã morta de seu convento; e o mesmo se faça pelo mestre da ordem e pelo prior provincial mortos. Igualmente se faça pelo visitador que tenha morrido na visitação. Os aniversários dos pais e mães devem se dar no terceiro dia após a Purificação da Santíssima Virgem; dos benfeiteiros e parentes, no dia seguinte às oitavas de Santo Agostinho; dos frades e irmãs no dia seguinte ao de São Dionísio.

Dos jejuns: quarto capítulo

Da Páscoa à Santa Cruz, as irmãs tomam duas refeições diárias; exceto nos dias das Rogações, sextas-feiras, vésperas de Pentecostes e jejuns do quarto (mês); vésperas dos Santos João Batista, Pedro e Paulo, Tiago, Lourenço, Assunção da Santíssima Virgem Maria e de São Bartolomeu. Da Santa Cruz até a Páscoa, deve-se observar um jejum contínuo e, tendo sido dita a nona, deve-se comer, exceto aos domingos, a não ser que se haja dispensado diferentemente e por algum motivo.

Durante todo o Advento deve-se fazer uso do alimento quaresmal e que se jejue, do mesmo modo nos jejuns do *Quatuor Temporum* e nas vésperas das ascensões, pentecostes, de São João Batista e Paulo, São Lourenço, assunções da Santa Maria, de Mateus, Simão e Judas, de todos os santos e de Santo André, do mesmo modo todas as sextas-feiras, a não ser que por algum motivo se delibere de outro modo ou a não ser

que seja festa precípua. À festa principal damos o nome de semidúplex ou dúplex, do mesmo modo a segunda-feira e terça-feira depois da Quinquagésima.

Do alimento: quinto capítulo

Na hora adequada, antes do almoço e antes do jantar, a sacristã toca alguns sinos para que as irmãs não demorem a vir para a refeição. Quando a refeição está pronta, e somente então, o címbalo é tocado. Elas devem lavar as mãos, quem preside toca o sino do refeitório, e as irmãs entram. Tendo entrado, que diga o *Benedicite* aquela que diz os versículos e todas continuam a bênção. As servas seguem a ordem: desde as últimas até a mesa da prioresa.

Nenhuma refeição deve ser dada às servas ou às ministras que não tenha sido servida a todas. Uma irmã não deve passar à outra irmã o prato, salvo à prioresa. Quando, porém, o tiver recebido, pode passá-lo apenas à sua direita e esquerda. A prioresa deve comer no refeitório e se contentar com a comida do convento; do mesmo modo, as enfermeiras e outras que ministrem qualquer ofício. A comida não deve nunca conter carne em nosso convento. As irmãs têm à sua disposição dois pratos cozidos por dia e mais, de acordo com o julgamento e disponibilidade da prioresa. Se alguém notar no prato de quem está ao lado que falta algo do comum a todas, deve perguntar à criada. Se alguém ofender de algum modo as irmãs que estão servindo ou comendo, deve levantar-se da mesa e pedir desculpas. E, tendo sido feito sinal por quem estiver presidindo, retorne ao seu local.

Da refeição: sexto capítulo

Nas horas de jejum, no momento adequado, a sacristã deve fazer o sinal da refeição, então a mestre do refeitório deve tocar o címbalo. Assim entram as irmãs no refeitório e, ao sinal de quem esteja presidindo, uma leitora deve ler à frente *lube Domne Benedicere*, então é dada a bênção *Noctem quitam etc.* Durante a leitura, poderão beber o que quiserem. Feito o sinal por quem esteja presidindo e tendo sido dito o *Benedicite*

pela leitura, a ebdomadária deve dar a benção *Largitor omnium bonorum* etc. Terminada a leitura, quem esteja presidindo diz *Adiutorium* etc. e em silêncio as irmãs devem entrar na igreja. Quem quer que queria beber além da hora deve pedir licença e que uma companheira a acompanhe.

Dos enfermos: sétimo capítulo

Deve-se cuidar para que nenhuma negligência por parte da prioresa se dê com relação aos enfermos. Deve-se procurar tratar os enfermos de modo a se recuperarem o mais rapidamente possível, como diz a Regra de Santo Agostinho. Eles podem comer carne, se a gravidade de sua enfermidade ou debilidade o exigirem, segundo o julgamento da prioresa. Se alguma irmã tiver tal enfermidade que não a debilite muito nem comprometa o apetite, ela não deve deitar-se em colchão nem quebrar seu jejum habitual nem mudar a comida servida no refeitório. Na casa apenas duas salas devem ficar reservadas para que as adoentadas e as enfermas comam, numa sala, carne, na outra, outros alimentos, exceto em casos de necessidade evidente. Se, porém, a prioresa ficar doente, ela deverá ser tratada na enfermaria com as outras.

Das sangrias: oitavo capítulo

Devem-se fazer quatro sangrias ao ano: a primeira no mês de setembro, a segunda, depois do Natal, a terceira depois da Páscoa, a quarta perto da festa de São João Batista. Além dessas sangrias ninguém deve ser sangrado, a não ser que, em algum caso, a critério da prioresa, ela julgue diferentemente. As sangrias devem ser feitas de acordo com a disponibilidade da casa para melhor comodidade. Por causa da sangria, não se devem comer carnes.

Dos leitos: nono capítulo

As irmãs não devem dormir em colchões a não ser na enfermaria. Ser-lhes-á permitido dormir sobre cama de palha, lãs e sacos. Devem dormir com túnica, véu e capitegio e

juntos; também com sapatos nas áreas em que as mulheres costumam usar sapatos. A nenhuma que esteja apta para o modo de vida comum é permitido dormir em quartos especiais, exceto quando for necessário cuidar de algum bem, em cujo caso não menos que três devem se deitar no local mencionado.

Da vestimenta: décimo capítulo

As irmãs devem vestir roupas de algodão respeitáveis e não roupas especialmente caras, devem-se preferir mantos baratos. Podem usar pele entre duas túnicas que deve ser um pouco mais curta que as túnicas. Não devem usar linho a não ser que a prioresa julgue necessário para alguma irmã por conta de grave enfermidade. As irmãs não devem usar peles ou mantas de peles selvagens. A túnica deve ir até os tornozelos; os escapulários, sem os quais não se deve estar, devem ser mais curtos que as túnicas. Devem vestir tamancos, manta e véu quando for necessário e a ocasião o permitir. Não devem vestir luvas.

Dos bens comuns: décimo primeiro capítulo

Todas as irmãs devem uma vez ao ano ou mais, como lhes for ordenado, expor juntas tudo que possuem à prioresa, deixando tudo à sua disposição. Nenhuma irmã deve se apropriar de bacia ou vaso ou coisas parecidas. Também nenhuma irmã deve ter arca ou outra coisa que se prenda com pregos, exceto aqueles que forem necessários para o ofício. Nenhuma irmã deve enviar ou receber cartas ou cédulas ou escritos, mesmo que esteja aberto e sem selo, mesmo que o escrito esteja em tábua ou em cera, sem antes mostrar ao mestre ou ao prior provincial ou ao vigário. A prioresa, com duas irmãs que ela eleger, quando julgar necessário, deve fazer escrutínio dos leitos das irmãs quando elas estiverem ausentes, e se encontrar algo que ela tenha sem a licença da prioresa, tal coisa deve ser tirada dela e ela deve receber a devida punição. Também sem licença especial e expressão das pessoas, não deem nada nem que seja algo minúsculo, nem recebam. Qualquer uma que fizer o contrário deve ser desprezada como se tivesse furtado.

Da comunhão e lavagem da cabeça e corte dos cabelos: décimo segundo capítulo

A comunhão poderá ser feita quinze vezes ao ano nos prazos que parecem adequados aos irmãos responsáveis pelo cuidado das irmãs, contanto que para tal se possam ter confessionários suficientes. E em sete desses prazos poderão lavar a cabeça e cortar os cabelos. O corte de cabelo deve deixá-lo curto, como cabe a pessoas religiosas.

Do silêncio: décimo terceiro capítulo

As irmãs devem guardar silêncio no oratório, no claustro, no dormitório, no refeitório. Alhures é permitido falar com licença especial, no modo e tanto quanto for concedido. Mesmo assim, se alguém, de modo submisso e breve, postular necessidade de falar, que não se prive do silêncio por muito tempo.

Todas as irmãs devem guardar silêncio à mesa, tanto a prioresa quanto as outras, exceto aquela que for superior entre elas ou que tenha sido delegada a falar por ela; depois do que, ela também deve calar-se. Ninguém mais deve falar, exceto para os serviços necessários à mesa numa única frase breve e submissa. Se alguém quebrar intencionalmente o silêncio ou der licença para falar, ela deve beber apenas água numa refeição e receber uma disciplina no capítulo diante de todos sem dispensa, salvo as enfermas acamadas. Que a prioresa cuide para não dar licenças para falar sem que ela tenha razão bem fundamentada.

Do mesmo modo, quatro das irmãs muito religiosas e discretas devem ser designadas, sem que delas uma ou duas ou a prioresa ou a subprioresa nenhuma tenha licença de ir até a janela do locutório dos seculares, nem a irmã deve dizer algo ali a não ser para ouvir sua companheira ou companheiras. Essa companheira ou essas companheiras devem, porém, repreendê-la por quaisquer meios, seja com palavras ou gestos ou de outro modo, caso notem que ela deva ser repreendida. A prioresa e a subprioresa, porém, não devem falar com ninguém no mencionado locutório, a não ser na presença de alguma das quatro já mencionadas ou das irmãs mais antigas.

Não se deve dar licença para falar a ninguém no locutório dos fiéis ao sair ou entrar dele enquanto se dizem as horas ou a missa ou quando todos dormem ou comem, a não ser por motivo grandemente necessário. Não se deve falar às janelas dos confessionários nem sobre outros nem sobre as confissões consciente e intencionalmente, a não ser, talvez, sobre aquilo que concerne ao ofício da igreja com os seculares, e mesmo neste caso com licença, e breve e submissamente.

Nenhuma irmã deve confessar qualquer fiel ou qualquer um de outra ordem nem frade, a não ser com licença do mestre ou do prior provincial ou daquele que momentaneamente e de forma especial tenha sido encarregado com esse poder. Também não se deve falar junto à roda, a não ser que ela ou ele, por causa de algum ofício, tenham sido ele ou ela mesma designada para a roda. Eles, no entanto, não devem falar ali, a não ser o que for pertinente ao ofício mencionado.

Pela primeira quebra do silêncio cometida consciente e deliberadamente, a irmã deve dizer o salmo *Miserere* fora da mesa; pela segunda, ela deve receber uma disciplina diante de todos; pela terceira, ela deve sentar-se uma vez sobre a terra no almoço, não no jantar. Este cálculo deve ser feito entre dois capítulos. A prioresa, no entanto, poderá dar algumas licenças gerais para falar às despenseiras, cozinheiras ou outros encarregados na medida em que seus ofícios exigirem.

Da recepção: décimo quarto capítulo

Não se deve admitir como irmã ninguém que seja jovem demais. Não se deve também admitir ninguém sem exame diligente de seus costumes e modo de viver, forças corporais e inteligência, também deve-se saber se é casada e não divorciada de seu marido pela Igreja. Ela deve ser ainda mais diligentemente examinada para saber se está grávida ou não, e caso não haja como ter certeza, deve-se esperar até que se possa ter certeza. Deve-se também investigar se ela é serva ou se está em débito ou se está obrigada a outra profissão ou se tem alguma enfermidade oculta ou qualquer outro impedimento por causa do qual não se deve autorizar sua admissão. Esse exame deve

ser realizado pela prioresa e duas irmãs discretas que devem ser eleitas por deliberação do capítulo.

Quando aquela que está para ser aceita for conduzida ao capítulo, ela deve se prosternar ao centro. Tendo sido interrogada, por quem está presidindo, quanto ao que busca, ela deve responder: *a misericórdia de Deus e de vós*. Tendo-se ficado levantado por ordem de quem estiver presidindo, é-lhe explicada a austeridade da ordem e quando lhe é perguntado qual é sua decisão, ela deve manifestar seu completo consentimento em guardá-la, depois disso deve-se dizer [por quem preside]: “*Que o mesmo Senhor que deu início leve à perfeição*”. E todas juntas devem responder *Amém*. Então se deve despir das roupas seculares e vestir as religiosas, sendo, assim, recebida em capítulo na comunidade das irmãs. Entretanto, antes de prometer uma vida comum e obediência e faça profissão, ela deve servir um período de noviciado.

Estabelecemos um ano como tempo de noviciado ou mais, assim como quem preside, em conselho, achar melhor determinar, de modo a ela experimentar melhor as asperezas da ordem e para que as irmãs conheçam seus costumes. O mestre da ordem ou o prior provincial, atendendo às necessidades da casa que se forem fazendo, deve determinar um certo número de irmãs que supram as necessidades, além do que não se deve receber ninguém como irmã na comunidade, se não for alguém a quem não se possa negar o hábito sem grave dano ou escândalo: nesse caso não deve ser admitida sem o consentimento e licença do mestre ou prior provincial.

Também é lícito admitir algumas irmãs em número moderado por conveniência dos trabalhos e da ajuda das outras irmãs. Devem elas dizer nos dias comuns de manhã vinte e oito *Pater Noster*; nas festas, porém, de nove lições, quarenta; nas vésperas, quatorze; pela *Preciosa*, três; pela benção da refeição, um; pelas graças depois da refeição, três. Nos jejuns e vigílias e nos outros momentos que competem as mesmas obrigações têm as todas as irmãs.

Das noviças e sua instrução: décimo quinto capítulo

A prioresa deve escolher uma mestra diligente para a instrução delas que as ensine sobre a ordem e que as faça acordar para a igreja; e onde quer que elas sejam negligentes, cuidem de corrigi-las por meio de palavras ou sinais. É necessário, tanto quanto possível, penitenciar as negligências manifestas, trazendo-as diante da mestra ou repreendendo-as no capítulo. Deve-se ensinar a elas a serem humildes, tanto com o coração quanto com o corpo, a frequentemente confessar com pureza e discrição, a viver sem ser para si própria, a abdicar de sua própria vontade em prol da vontade de suas superiores e a observar a obediência em tudo. Elas devem ser ensinadas a se portar desse modo em todos os lugares e em tudo, a ficarem no lugar em que tenham sido colocadas, a se manterem bastante em suas câmeras, a não levantarem os olhos. Do mesmo modo devem orar e tão silenciosamente que não façam barulho que incomode as outras. Do mesmo modo, no capítulo, ou alhures, se forem repreendidas pela que estiver presidindo, elas devem pedir perdão; e se alguma tiver ofendido uma irmã sua, deve-se prostrar a seus pés e pedir perdão.

Elas também devem ser instruídas a não entrar em contenda com ninguém e a em tudo obedecer a suas mestras. Nas procissões, elas devem prestar atenção à irmã a seu lado e não devem falar nos locais e momentos proibidos; nos outros lugares, não se deve falar sem licença e que não julguem ninguém de dentro, já que se alguma tiver sido vista fazendo algo aparentemente ruim, pode ser que seja, na verdade, algo bom ou feito com boa intenção, pois frequentemente o juízo humano é falho. E que não falem dos ausentes nada que não seja bom e que recebam disciplinas frequentemente. Elas devem beber com as duas mãos e sentadas. Elas devem cuidar dos livros, das roupas e das outras coisas do monastério diligentemente. E se fizerem um pedido a quem estiver presidindo e ele lhe for negado, não devem pedir a outra, a não ser se explicitar a negação do pedido da anterior; mas se o pedido tiver sido negado pela de grau superior, não deve ir à de grau inferior.

Também as confissões das noviças devem ser recebidas antes da profissão; e elas devem ser instruídas diligentemente sobre o modo de confessarem-se e em tudo o mais. Elas devem, também, saldar suas dívidas e tudo o mais devem colocar aos pés da prioresa de modo a se libertarem de tudo. Também devem as noviças, e as outras irmãs aptas,

estudar diligentemente o canto dos salmos e o ofício divino. Além de saber ou aprender o que devem dizer nas horas, todas devem se ocupar com o exercício de aprender algum trabalho. As noviças não devem assistir ao capítulo das culpas, mas devem em princípio se acusar ou a mestra deve ouvir suas culpas fora do capítulo. E ela deve, quando lhe for possível, instrui-las diligentemente nos modos e corrigi-las caridosamente.

Da profissão: décimo sexto capítulo

Tal é o modo de fazer a profissão: Eu, N., faço profissão e prometo obediência a Deus e à Santíssima Maria e a São Domingos e a ti, N. prioressa ou a ti N. mestre da ordem dos frades pregadores, segundo a regra de Santo Agostinho e as instituições das irmãs de cujo cuidado a referida ordem é responsável. Serei, portanto, obediente a ti e às outras prioressas minhas até a morte. As roupas das noviças devem ser abençoadas na profissão delas do seguinte modo: *Ostende nobis Domine misericordiam tuam. Et salutare tuum da nobis. Domine exaudi orationem meam. Et clamor meus ad te veniat.* Devemos orar: *Domine Jesu Criste, qui tegimen nostre mortalitatis induere dignatus es: obsecramos immense largitatis tue habundantiam, ut hoc genus uestimentorum quod sancti patres ad innocencie et humilitatis indicium ferre sanxerunt. ita benedicere digneris: ut que hoc usa fuerit. te induere mereatur. christum dominum nostrum.* Logo depois deve-se aspergir água benta. Nenhuma que tenha menos de 13 anos deve ser admitida na profissão. Não permitimos que sejam abençoadas por quaisquer outras irmãs, já que assim foi ordenado por São Domingos com relação àquelas que foram de seu tempo; e é assim desse modo para que a benção seja ocasião para que algumas enlevem sobre as outras.

Da culpa leve: décimo sétimo capítulo

Culpa leve dá-se quando a alguma irmã tiver sido dado o sinal e ela não tiver deixado todas as suas ocupações com pressa madura e não se tiver preparado para que chegasse ao local ao qual se fez sinal pontualmente. Se alguma irmã não cumprir com pontualidade o ofício de ler ou de cantar para qual foi designada ou se perturbar o

responsório ou a antífona ou outra atividade de início do coro. Se alguma irmã errar lendo ou cantando e não fizer humilhação imediatamente diante do coro. Se esquecer de trazer o livro que se deve ler à mesa ou no capítulo ou na igreja. Culpa igual se dá se alguma irmã não vier rapidamente para a mesa ou a assembleia ou o capítulo ou as horas na igreja ou o trabalho comum; ou, estando encarregada da lição à mesa, não chegar a tempo para a benção. Se alguma irmã fizer tumulto no dormitório ou alhures no convento ou atrapalhar de algum modo as que rezam ou leem ou trabalham. Se, por negligência de alguma irmã, cair o pano que envolve o cálice ou o tacho ou os *corporale* ou a estola ou o manípulo ou outras coisas semelhantes ao serviço do altar. Se alguma irmã não cuidar bem de suas vestes, colocando-as na hora certa em seu lugar adequado com ordem e limpeza.

Também é leve culpa se alguma irmã perder ou quebrar algum utensílio ou se deteriorar alguma veste sua ou a perder. Se alguma irmã dormir no ofício ou sermão ou trabalho ou tiver os olhos vagantes direcionados para o claustro ou a casa futilmente. Se vagar ociosamente ou rir dissolutamente ou provocar o riso nas outras ou se aparecer repreensivelmente fazendo por meio de algum gesto ou modo de andar ou de se portar ou pelo hábito ou palavras. Para essas culpas, um salmo ou mais segundo parecer caber à quantidade do excesso pelo capítulo reunido.

Da culpa média: décimo oitavo capítulo

Média culpa se dá quando alguma irmã não chegar na *Gloria* do primeiro salmo e não desculpar no meio do coro ou se não estiver presente no princípio do capítulo na vigília da Anunciação e da Natividade do Senhor para que se faça a graça por meio da recitação dos exórdios da nossa redenção de coração e corpo ao nosso Redentor. Semelhante culpa se dá se alguma irmã, não atendendo ao ofício, por meio do vagar dos olhos e de movimento não religioso demonstrar a volubilidade da alma. Se alguma irmã não souber antecipadamente o que deve ler e se pôr a ler outra coisa ou cantar diferentemente do que lhe fora ordenado. Se alguma irmã rir no coro ou fizer outras rirem ou causar qualquer distúrbio no convento.

Também se dá média culpa se alguma irmã faltar sem causa minimamente razoável ao capítulo ou ao sermão ou à assembleia ou à refeição comum ou ao trabalho ou a qualquer hora. Se alguma irmã deixar de fazer o que foi mandado à comunidade. Se comer ou beber algo sem a benção. Semelhante culpa dá-se se alguma irmã acusar outra irmã no mesmo dia em que ela (mesma) tiver sido acusada dando a aparência de vingança ou se, gritando ao acusar, cometer algum julgamento. Se alguma irmã afirmar ou negar alguma coisa com juras, como se costuma dizer, ou disser algum vanilóquio. Se alguma irmã fizer uso de deixar de dizer irmã ao nomear outra irmã pelo nome. Para essas culpas devem ser impostos salmos, disciplinas e vênias segundo a discriminação obtida no capítulo com a consideração da gravidade das culpas.

Da culpa grave: décimo nono capítulo

Grave culpa dá-se se alguma irmã com outra tiver alguma querela ou discutir vergonhosamente. Se uma dirigir um opróbio a outra ou apontar uma culpa pela qual ela já se tenha desculpado ou se fizer algum vitupério no que acusa; ou se aquela que foi acusada fizer uso de palavras desalinhadas e maledicentes ou maliciosamente irreligiosas contra a que a acusou. Semelhante culpa se dá se alguma irmã semear discórdia entre as irmãs ou se for descoberta espalhando maledicências e cochichos sobre as irmãs. Se vomitar maliciosamente coisas más sobre as irmãs ou sobre a casa ou defender falha sua ou de outra. Se contar alguma mentira ciente mente. Se alguma irmã não observar costume de guardar o silêncio.

Também se dá grave culpa se alguma irmã comer carne sem licença ou necessidade ou quebrar jejum estabelecido. Se alguma irmã fixar os olhos em alguém ou emitir fala torpe. Se alguma irmã tomar sem licença coisas delegadas a outras irmãs mesmo sem intenção de manter ou se faltar ao capítulo ou ao sermão ou ao dormitório comum sem causa nem licença. Para essas culpas e outras semelhantes elas devem ser penitenciadas a três dias a pão e água e três disciplinas diante de todos, ainda mais salmos e vênias de acordo com os maiores ou menores excessos como se julgar justo.

Da culpa mais grave: vigésimo capítulo

Culpa mais grave se dá se alguma irmã, por contumácia ou rebelião manifesta, for desobediente com suas superioras; ou se ousar entrar em contenda acirradamente. Se alguma irmã ferir outra maliciosamente. Se alguma irmã pegar coisas concedidas a outras ou de uso comum com a intenção de esconder ou se tiver ela mesma alguma coisa. Semelhante culpa se dá se alguma irmã der presentes ou outras coisas sem licença ou receber ou, tendo recebido, esconder. Se alguma irmã enviar cartas sem licença ou receber ou ler ou fizer lerem para si. Se alguma irmã revelar algum segredo vergonhoso da casa ou das irmãs para algum estranho ou se cometer qualquer crime capital.

Para essas culpas, quem tiver cometido alguma delas deve pedir perdão pelo seu crime, deve proferir sua monstruosidade com muito lamentar e, desnudada até a cintura, levar pancada nos pés, um de cada vez: primeiramente pela prioresa, então pelas que estão sentadas ao seu lado e assim também por todas as noviças do convento. No refeitório ela não deve comer na mesa comum com as outras, mas no meio do refeitório sobre a terra batida e que lhe seja providenciado pão mais rústico e água, a não ser que quem estiver presidindo lhe dê algo por misericórdia; também não se devem misturar as sobras de sua comida com as sobras das outras. Nas horas canônicas e nas graças depois da refeição, ela deve se prostrar ante a porta da igreja enquanto as irmãs entram e saem. Nenhuma irmã deve ousar aproximar-se dela ou mandar alguma coisa. E, pelo tempo em que estiver nessa penitência, não comungue nem receba o ósculo santo, nem seja anotada para nenhum serviço na igreja nem lhe encomendem obediência. No entanto, a prioresa, para que aquela que se encontra nessa culpa não caia em desespero, pode enviar algumas irmãs mais velhas para adverti-la sobre a penitência, provocando a paciência e alimentando a compaixão, e para exortar à satisfação e ajudá-la com sua intervenção. A tudo isso deve mostrar suporte todo o convento se ela demonstrar a devida humildade e quem preside não deve recusar ter misericórdia com ela; e se parece devido, deve apanhar de novo do modo supracitado.

Do mesmo modo deve ser penitenciada aquela que, Deus nos livre, cair no pecado da carne, o qual deve ser punido mais gravemente que os outros e que é o que mais abominamos. Aquela a quem tal suceder poderá retirar o véu negro enquanto estiver

nessa penitência. Se, no entanto, o pecado for oculto, deve-se fazer inquirição secreta segundo o momento e a pessoa e que se tenha a penitência em concordância. Se, porém, algumas irmãs, por conspiração ou conjuração ou acordo malicioso se manifestarem contra a prioresa ou superioras, elas devem ser penitenciadas do modo supracitado e, de resto, não devem se impor a elas nenhuma obediência. Mas se alguma irmã tiver algo contra a prioresa não com malícia, mas em verdade, que não deva nem seja decente tolerar, primeiramente deve ter com ela humilde e caridosamente para adverti-la em prol de correção. Mas, se assim advertida frequentemente, for negligente com a correção ou for desdenhosa, deve-se levar o caso ao prior provincial ou a seu vigário.

Da gravíssima culpa: vigésimo primeiro capítulo

Gravíssima culpa é a incorrigibilidade daquela irmã que não teme cometer culpas e se recusa a cumprir a pena. Se alguma irmã se encontrar em tal estado, que ela seja despidas do hábito das irmãs e privada da sua sociedade, ela deve ficar reclusa em local separado e deve receber a alimentação devida à culpa mais grave exposta acima. Para tal correção devem-se ter alguns locais adequados nos quais não apenas se encerrem as preditas incorrigíveis, mas também as com doenças contagiosas e sobre quem caia a suspeita provável de causar danos às pessoas ou coisas ou de fuga. No entanto, mesmo para algumas culpas menores será possível impor a quem as cometer a interdição nesses mesmos lugares separados por algum tempo conforme o que se julgar devido.

Das apóstatas: vigésimo segundo capítulo

Se alguma irmã estiver em apostasia ou em fuga, depois de ser pega e reconduzida, deve sofrer a pena supra determinada para as incorrigíveis. Se alguma irmã fugitiva, porém, voltar voluntariamente pedindo perdão, ela não deve de modo nenhum ser admitida em definitivo, principalmente se houver suspeita de lapso carnal, antes de consultar o mestre ou prior provincial a quem deverá ser explicado o caso e de quem virá o que se há de fazer. Caso dê-se de ela ser recebida, ela deve ser desnudada até a cintura e deve

apanhar, no capítulo, com a virga e deve, prostrada, pedir perdão; e deve também receber todas as penas supracitadas para a culpa mais grave ou o lapso carnal ou a conspiração. Tendo recebido, no entanto, as misericórdias ali estipuladas, deve receber os subsequentes sinais da penitência segundo seus excessos precedentes, sendo mais ou menos, mais cedo ou mais tarde.

Da eleição da prioresa: vigésimo terceiro capítulo

O mestre ou o prior provincial deve providenciar a prioresa onde tal seja o costume até hoje. Outras prioresas devem ser escolhidas pelo convento segundo a forma canônica, ou seja, por escrutínio ou por comissão ou por inspiração comum, deixando de lado todas as sutilidades e cavilações das leis; e tal escolha deve ser confirmada, caso assim se considere, pelo mestre ou prior provincial ou vigário especialmente designado para esse fim. O convento que pedir confirmação para a eleita prioresa deve escrever o número e os nomes das candidatas. Se, no entanto, dentro de um mês não tiverem eleito a prioresa, o mestre da ordem ou prior provincial deve providenciar uma prioresa ao convento. As irmãs, um ano depois de sua profissão, e não antes, devem ser admitidas na eleição da prioresa.

Da instituição da subprioresa: vigésimo quarto capítulo

A prioresa deve instituir a subprioresa, em deliberação com as irmãs discretas, o prior provincial ou seu vigário, cujo ofício será ter diligência e cuidado para com o convento e as outras coisas às quais a prioresa a incumbir ou permitir. Ela não deve ser acusada nos capítulos cotidianos a não ser quando, por conta de algum excesso maior, a prioresa julgar adequado. A mesma subprioresa, morta ou removida a prioresa, deve fazer as vezes dela em sua inteireza até que nova prioresa seja eleita e confirmada e estiver presente na casa ou caso o mestre ou o prior provincial ou o vigário julgar diferentemente.

Das zeladoras: vigésimo quinto capítulo

A prioresa deve designar em deliberação duas irmãs discretas e zelosas da ordem que sejam solícitas e atenciosas com as ações e feitos das irmãs e que depois das completas, durante o dia, circulem pelos claustros e oficinas, e se descobrirem alguma irmã se comportando menos religiosamente, devem acusá-la no capítulo. Devem também informar ao visitador quando de suas visitas sobre o estado da religião das irmãs, se ele é bem guardado ou não.

Da despenseira: vigésimo sexto capítulo

As irmãs devem ter como despenseira uma das mais maduras e discretas da casa que tanto para si quanto para suas companheiras em deliberação com a prioresa e a subpriesa cuide bem, fiel e devotamente das temporalidades do convento; ela não deve dar dinheiro, panos, comida, vinho, queijos ou coisas semelhantes sem licença geral ou especial. A despenseira deve, diante da prioresa, subpriesa e três das irmãs superiores designadas para isso, prestar contas do convento, tanto do que recebeu quanto do que gastou. Uma vez ao ano ou mais, se se julgar necessário, ela deve expor as contas e o estado da casa diante do prior provincial ou de seu vigário. As posses, sem o consenso do convento, não podem ser transferidas ou diminuir.

Do trabalho: vigésimo oitavo capítulo

Porque a ociosidade é inimiga da alma, além de mãe e alimentadora de vícios, nenhuma irmã deve ficar ociosa, mas deve observar diligentemente para que, mesmo fora das horas e tempos em que devem necessariamente atender às orações ou ao ofício ou a outras ocupações, insistam em manter suas mãos ocupadas em algo útil a todas, como tiver sido ordenado. Quando as irmãs estiverem no trabalho e enquanto estiverem trabalhando, a prioresa ou subpriesa ou qualquer outra designada pela prioresa para esse fim deve estar presente. Elas devem trabalhar em silêncio. Nenhuma irmã deve

deixar o trabalho sem licença e necessidade, e aquela que tiver saído, satisfeita a necessidade, deve retornar.

Dos edifícios: vigésimo nono capítulo

Os edifícios das irmãs devem ser humildes em que não se notem nada que chame demais a atenção, nem superfluidades, e deve-se empregar grande cuidado para que se ordenem as oficinas do melhor modo possível para o serviço da religião. Antes de tudo é necessário garantir que as paredes sejam muito altas e fortes para que não haja nenhuma possibilidade de entrar ou sair por elas. E não deve haver no claustro das irmãs senão uma porta boa e forte que se feche com duas chaves ou mais e com formatos diferentes, sendo uma para a parte de dentro, outra, para a de fora. E a chave de dentro deve ser custodiada por alguém que esteja fora; e a chave que fecha pelo lado de fora deve ser guardada dentro segundo a disposição da prioresa e do convento.

Deve-se adaptar algum lugar conveniente do mesmo claustro na mesma parede de modo inseparável e muito próximo o instrumento rotundo que chamamos de roda, através da qual se possam dar e receber coisas necessárias, de tal modo que nem quem entrega algo veja quem o recebe, nem quem receba algo veja quem o entrega. Na mesma igreja, no entanto, no local intermédio entre as irmãs e os estranhos, deve-se adaptar uma janela de ferro de tamanho suficiente na qual se façam os sermões, e algum local adequado devem-se instalar duas janelas de ferro pequenas para que se possam ouvir as confissões.

Poderá também haver um locutório, para que se possa falar com os estranhos, algum lugar conveniente, onde se deve adaptar uma janela de ferro de modo semelhante ao que se disse da janela maior da igreja; ou na mesma igreja na janela maior poderão fazer conversação com os estranhos onde não houver locutório. Além disso todas as supraditas janelas grandes ou pequenas devem ser de tal modo instaladas para que não haja contato entre as internas e os estranhos, seja por meio de ferro reforçado ou por meio de pregos bem afiados. Todas essas janelas grandes e pequenas também devem, assim como a roda, ter a madeira robusta e boa e que ela seja muito bem presa por

pregos. Além das janelas supracitadas nenhuma outra deve existir, a não ser talvez para falar com a família, uma outra pequena janela de confissão em local adequado com a licença do mestre ou do prior provincial.

Da entrada e saída das casas: vigésimo nono capítulo

Querendo estabelecer grande cautela quanto à entrada e saída das irmãs da casa, mandamos que nenhuma irmã saia do claustro sob pena de anátema, senão por causa de perigo de fogo ou ruína ou ladrões ou malfeiteiros ou eventos semelhantes que possam trazer perigo de morte, a não ser, talvez, que, com a licença do mestre, acontecer de alguma irmã ser transferida para outra casa fundada ou por fundar. Um rei ou rainha ou bispo metropolitano ou diocesano ou legado ou cardial ou papa ou patrono ou patrona se desde o início da fundação tal lhes tenha sido concedido, podem entrar acompanhados de irmã respeitável e moderada onde desse modo tenha sido costume. Também o mestre, ou o prior provincial, ou o visitador tenha sido enviado para isso com motivo para a visitação: eles podem entrar na companhia de uma irmã madura uma ou outra vez, mas isso deve permanecer caso raro.

Quando, no entanto, algum dos supracitados entrar, a prioresa e três irmãs antigas devem sempre acompanhá-los; as outras, entretanto, não devem vagar pela casa, mas devem estar juntas no capítulo ou na igreja ou noutro local decente, a não ser aquelas que estejam ocupadas em seus ofícios, e isso até que os que entraram tenham saído. Nenhuma irmã deve falar em separado com um dos que entraram, exceto a prioresa e as três irmãs designadas para isso.

A prioresa e as três irmãs devem estar e andar simultaneamente de duas em duas e nenhuma delas deve falar algo a alguém que a outra não possa também ouvir. Deve-se falar com aqueles que por algum motivo tiverem entrado apenas o que for necessário breve e sucintamente.

Também se se fizer necessário alguma obra, operários poderão entrar com a licença do prior provincial ou do vigário, então a prioresa e a subprioresa e a procuradora ou outras três das antigas e maduras designadas para isso poderão falar com os operários, e de tal

modo que uma das outras duas possa ouvir. As outras não devem, de forma alguma, falar com eles e se aproximar deles. Se acontecer de alguma se encontrar enferma de forma a não poder ir até o local costumeiro de comunhão, mas seja necessário comungá-la, então o sacerdote vestido de sobrepele e estola, levando o corpo de Cristo, respeitosamente tendo atrás de si duas irmãs com círios e água benta e outra tocando uma campainha, pode entrar acompanhado de algumas das mais antigas irmãs até a enfermaria; então que se comungue a enferma assim como está disposto no ordinário.

Se, porém, alguma irmã estiver muito enferma de modo a precisar da unção, então o sacerdote vestido para a comunhão deve levar o óleo da sagrada unção e uma irmã deve levar a cruz diante de duas irmãs com círios até a enfermaria e todo o convento deve ir adiante em procissão. Entrando na enfermaria o sacerdote, deve dizer: *Pax huic domui etc.* e todos os demais façam como está anotado no ordinário; e a limpeza com estopas deve ser feita pela prioressa ou outra irmã que ela tenha mandado.

Deve-se acautelar para que não aumente muito o número de entradas de forma que a comunhão seja um motivo para entrar e a unção seja outro, sem grande causa, mas se possa fazer ambas de uma vez só. E quando for necessário fazer a comunhão e a unção, uma irmã deve portar a cruz e o irmão deve deferir a unção sagrada; primeiramente deve-se fazer a comunhão, então a unção. E, neste caso, o convento deve permanecer na enfermaria até que o ofício tenha terminado.

Do capítulo: trigésimo capítulo

O capítulo deve ser realizado depois das matinas ou depois da prima ou depois da terça ou da missa, se a missa for dita depois da prima. Às vezes pode ser omitido, a critério da prioressa. Tendo entrado no capítulo, a leitora faz a leitura da luta e daquilo que do calendário se deve dizer, e a hebdomadária continua com *Preciosa est*. Então, as irmãs sentam-se, a leitora pronuncia a lição das constituições ou do Evangelho no tempo certo, depois de ter dito primeiramente o *lube domne* e a hebdomadária tendo dado a bênção, *Regularibus disciplinis* ou *Divinum auxilium* no tempo certo. Tendo sido feita a

absolvição dos mortos, aquela que preside o capítulo diz *Benedicite*, todos respondem *Dominus* e fazem inclinações.

Então, tendo-se recitado os benefícios e tendo sido feitas as orações de recomendação e tendo sido dito pela prioresa o *Retribuere dignare etc.*, devem ser ditos por todo convento os salmos: *Ad te levavi, De Profundis, Kyrie Eleison, Pater Noster*, subsequentemente os três versículos devem ser ditos pela ebdomadária: *Oremos pro domino Papa, Saluos fac seruos tuos et acillas tuas, Requiescant in pace*. E logo depois as três orações: *Omnipotens sempiterne deus qui facis mirabilia, Pretende, Didelium deus*, com o que a irmãs devem sentar-se. Então, quem estiver presidindo, poderá dizer brevemente com decência e correção aquilo que julgar preciso.

Depois a que preside deve dizer: que peçam perdão aquelas que se sentirem culpadas. Continuando: que aquelas que se sabem culpadas peçam perdão prostrando-se. Então, tendo sido ouvidas primeiramente as noviças, se naquele capítulo se derem a ouvir, tendo saído, devem-se levantar humildemente e confessar suas culpas, e para aquelas culpas que requerem correção, devem-se preparar para a correção que deverá ser cumprida por quem estiver presidindo o capítulo ou por aquela que ela ordenar. As irmãs não devem falar no capítulo, a não ser por dois motivos, a saber, para dizer suas culpas ou das outras com franqueza; e deve responder apenas o que lhe for perguntado pelas preladas. Enquanto uma estiver de pé e falando, as outras devem se calar.

Nenhuma irmã deve fazer acusações a partir apenas de suspeitas. Do mesmo modo, nenhuma irmã deve fazer acusações a partir do que ouviu, a não ser que diga de quem ouviu. De modo semelhante, acautele-se de mencionar coisas más que tenha ouvido de outras, a não ser que diga de quem e sobre quem se trata o que se tenha ouvido. Tendo sido ouvidas as culpas, deve-se dizer os salmos: *Lautate dominum como verso Ostende nobis Domine e Domine exaudi e Collecta actiones nostras etc.* No final, a prioresa deve dizer o *Adiutorim nostrum in nomine domini etc*, e assim termina o capítulo. Quando não houver o capítulo das culpas, deve-se dizer o que concerne ao calendário: a *Preciosa* seja no coro ou no capítulo no modo supracitado, excetuando as citações aos benfeiteiros e as orações anexas.

Da concessão das casas: trigésimo primeiro capítulo

Proibimos, sob pena de excomunhão, que alguma irmã, direta ou indiretamente, cientemente busque construir uma nova casa de irmãs ou que encomende uma já construída para a ordem dos frades pregadores, a não ser que tenha primeiramente recebido consentimento do Capítulo Geral. Com a mesma deliberação ordenamos que nunca, em nenhum caso, se receba de alguma irmã casa sob os cuidados da ordem, a não ser com suficiente provisão de bens temporais para a necessidade das irmãs. Nenhuma irmã deve levar este livro a fim de transcrevê-lo ou lê-lo sem licença do mestre ou do prior provincial.

Referências bibliográficas

Documentação

Acta capitularum generalium ordinis praedicatorum (1220-1303). In: REICHERT, B.-M.(ed.) *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica*, vol.I, tomus III. Roma: Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide, 1898.

Constitutiones Monialium Sacri Ordinis Praedicatorum. Disponível na Internet: https://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1259-1259,_Soreres_Ordinis_Fratrum,_Constitutiones,_LT.pdf

RIPOLL, Thomas & BRÉMOND, Antonin. (Eds.) *Bullarium Ordinis fratrum Praedicatorum*, vol. I, Roma, 1729.

RIPOLL, Thomas & BRÉMOND, Antonin. (Eds.) *Bullarium Ordinis fratrum Praedicatorum*, vol. VII, Roma, 1735.

WALZ, Angelus. (ed.) *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica*, vol. XXIII. Roma: Institutum Historicum FF. Praedicatorum, 1951.

Bibliografia

BRETT, Edward. *Humbert of Romans. His Life and Views of Thirteenth Century society*. Toronto: PIMS, 1984.

- CARIBONI, Guido. *Osservazioni sui percorsi normativi per le comunità religiose femminili nell'ambito dei predicatori fino a Umberto di Romans*. In: ZARRI, Gabriella & FESTA, Gianni. Il velo, la penna e la parola. Le domenicane: storia, istituzione e scritture. Firenze: Nerbini, 2009.
- CREYTENS, Raymond. *Les Constitutions primitives des soeurs dominicaines de Montargis (1250)*, Archivum Fratrum Praedicatorum, XVII, 1947.
- HINNEBUSCH, William. *The History of the Dominican Order. Intellectual and Cultural Life to 1500*, Vol.I . New York, 1966.
- GRUNDMANN, Herbert. *Religious Movements in the Middle Ages. the historical links between heresy, the Mendicant Orders, and the women's religious movement in the twelfth and thirteenth century, with the historical foundations of German mysticism*. New York: Notre Dame, 2005.
- O' CONNOR, J. *Saint Dominic and the Order of Preachers*. New York: The Holy Name Bureau, 1916. p. 115
- SACK, Vera. *Bruchstücke von Regel und Konstitutionem sudwestdeutscher Dominikanerinnen aus der Mitte des 13. Jahrhundert (um1241/42)*. Neue Folge, 84, 1975, p. 127-167.
- SIMON, André. *L'Ordre des Pénitentes de Sainte-Marie-Madeleine en Allemagne au XIIIe siècle*. Fribourg-en-Suisse, 1918.
- SMITH, Julie Ann. 'The hours that they ought to direct to the study of letters': literate practices in the constitutions and rule for the Dominican Sisters. *Parergon*, vol. 31, no. 1, 2014.
- TUGWELL, Simon. *Notes on the Life of Saint Dominic*, Archivum Fratrum Praedicatorum, LXV, 1995.
- TUGWELL, *Were the Magdalen Nuns really turned into Dominicans in 1287?*, Archivum Fratrum Praedicatorum, LXXVI, 2006.
- VICAIRE, Marie-Humbert. *Histoire de Saint Dominique*. Paris: Du Cerf, 2004. p. 239.

A diferença entre os sentimentos humanos e divinos, a coexistência de ira, amor e misericórdia em Deus e a diferença entre a ira justa e a injusta: tradução dos capítulos XV, XVI e XVII da obra *De ira Dei* de Lactâncio

*The differences between human and divine feelings, the coexistence of wrath, love and mercy in God and the difference between just and unjust wrath: translation of Chapters XV, XVI and XVII of Lactantius' *De ira Dei**

Cristóvão José dos Santos Júnior¹

¹Doutor em Literatura e Cultura pela Universidade Federal da Bahia. E-mail: cristovao_jsjb@hotmail.com.

Recebido em 30 de março de 2021; Aceito em 4 de julho de 2021.

DOI: 10.12957/nearco.2021.58813.

Resumo

Prosseguimos com a tradução da obra *De ira Dei* de Lactâncio. Neste instante, apresentamos os capítulos XV, XVI e XVII. Saliente-se, então, que os produtos parciais fornecidos fazem parte de um projeto mais amplo de tradução da *De ira Dei*, o qual está sendo gradativamente desenvolvido e se insere, por sua vez, em um projeto ainda maior, que versa sobre a tradução de autores tardo-antigos. Visto que Lactâncio é um escritor pouco estudado em língua portuguesa, como ocorre com Fulgêncio e Ausônio, também por nós traduzidos, sentimos a necessidade de apresentar mais uma vez, ainda que de forma breve, elementos básicos ligados à sua biografia e à obra traduzida. Assim, o leitor que ainda desconhece nosso projeto não será surpreendido pela ausência de qualquer contextualização. Na sequência, indicamos algumas de nossas escolhas lexicais ligadas aos capítulos traduzidos. Ato contínuo, trazemos o texto de chegada por nós empreendido. No capítulo XV, Lactâncio aponta que Deus não possuiria os sentimentos que seriam típicos da fraqueza moral humana, como o medo, a paixão e a cobiça, conforme sugeriria o filósofo Epicuro. No capítulo XVI, Lactâncio afirma que *ira, caritas e miseratio* seriam *adfectus* divinos, coexistindo em Deus. No capítulo XVII, Lactâncio diferencia a ira justa da injusta partindo de pensadores como Cícero, Sêneca, Possidônio e Aristóteles. Por fim, apresentamos o texto de partida, que diz respeito, novamente, à edição crítica fixada por Christiane Ingreameu (1982).

Palavras-chave: Lactâncio. Ira de Deus. Sentimento divino. Antiguidade Tardia. Filosofia Moral Cristã.

Abstract

In this paper, I continue with the translation of Lactantius' *De ira Dei*. I am now translating Chapters XV, XVI and XVII. It should be emphasized that the partial products provided are part of a larger project of translation of the *De ira Dei*, which is being gradually developed and is part of a larger project, which deals with the translation of late Antique authors. Since Lactantius is a writer not that well studied in Portuguese, as is the case with Fulgentius and Ausonius, also translated by me, I felt the need to present once again, albeit briefly, basic elements linked to his biography and the work translated. Thus, the reader who is still unfamiliar with the project will not be surprised by the absence of any contextualization. Next, I indicate some of our lexical choices linked to the translated chapters. At last, I present the target text that we undertook. In Chapter XV, Lactantius points out that God does not possess the feelings that are typical of human moral weakness, such as fear, passion and greed, as suggested by the philosopher Epicurus. In Chapter XVI, Lactantius states that *ira*, *caritas* and *miseratio* would be divine *adfectus*, coexisting in God. In Chapter XVII, Lactantius differentiates between just and unjust anger, based on thinkers such as Cicero, Seneca, Possidonus and Aristotle. Finally, I present the source text, which is again the Christiane Ingreameu's critical edition (1982).

Keywords: Lactantius. God's wrath. Late Antiquity. Christian Moral Philosophy. Paganism.

Breves notícias sobre a *De ira Dei* e seus capítulos XV, XVI e XVII

Na esteira das informações apresentadas em nossas publicações a respeito da *De ira Dei*, a fortuna crítica considera, a partir das informações fornecidas por São Jerônimo, de dados intratextuais e de citações de outros escritores, que Lúcio Cecílio (ou Célio) Firmiano Lactâncio teria vivido entre os séculos III e IV d.C., sendo originário da Numídia, uma região situada ao norte do continente africano. Sua formação teria incluído estudo de grego, latim e retórica, tendo, provavelmente, sido discípulo de Arnóbio de Sica²⁸⁹. Ademais, ele teria recebido reconhecimento ainda em vida, havendo se tornado preceptor de Crispo, filho do imperador Constantino.

A produção lactanciana reverberou durante a Antiguidade tardia e a Idade Média, repercutindo no pensamento de escritores notáveis, a exemplo de Santo Agostinho de Hipona (séc. IV – séc. V d.C.), maior expoente da Patrística, e Fulgêncio, o

289 Conforme já indicado em nossos outros trabalhos tradutórios, pouco se sabe sobre Arnóbio de Sica. A fortuna crítica tende a considerá-lo o apólogista cristão responsável pela obra *Aduersus nationes*, em que se critica o paganismo ao longo de seus sete Livros.

Mitógrafo (séc. V – séc. VI d.C.). Conquanto seja inegável sua relevância, a obra de Lactâncio ainda não foi totalmente traduzida para nosso idioma. Em nosso estudo, encontramos tão somente tradução da obra *De mortibus persecutorum*, de José Pereira da Silva (1995), e do escrito *De Aue Phoenice*, traduzida pelos pesquisadores Daniel Carrara e Everton Natividade (2006).

Diante da evidente lacuna tradutória de um documento que possui sua importância, decidimos incluir a *De ira Dei* em nosso projeto de tradução de obras tardias²⁹⁰, objetivando engendrar seu primeiro texto de chegada²⁹¹ para nosso idioma, o que tem sido paulatinamente executado. Esse escrito se trata de um importante testemunho apologético tardio, em que Lactâncio refuta perspectivas estoicas e epicuristas, visando a justificar a ideia cristã de ira divina. Quanto a isso, cumpre recordar – conforme alhures apontado por nós – que Luca Gasparri (2013) afirma, inclusive, que essa é a única obra antiga supérstite inteiramente dedicada à temática da cólera de Deus.

No presente momento, ofertamos a tradução integral dos capítulos XV, XVI e XVII da *De ira Dei*, a partir, novamente, da edição crítica de Christiane Ingremel (1982), que forneceu, juntamente com Gasparri (2003), significativo conjunto de comentários explicativos em notas, os quais foram muito valiosos para nosso estudo²⁹². Na décima quinta seção da obra, Lactâncio discute a natureza dos sentimentos divinos e humanos, ressaltando que as emoções humanas típicas de sua fraqueza moral não possuem matéria em Deus, muito embora exista a ira celestial asseguradora da justiça.

290 Também estamos traduzindo a *De aetatibus mundi et hominis* (*Das idades do mundo e da humanidade*) de Fulgêncio, as *Institutiones* (*Institutas*) de Justiniano e a obra poética de Ausônio.

291 Consoante informado em nossas demais publicações, foram localizados apenas alguns excertos tradutórios referentes a perquirições com maior recorte em seu direcionamento, a exemplo do exame empreendido por Paulo Tigges Júnior (2007), que traduziu algumas passagens da *De ira Dei* em sua dissertação de mestrado. Quanto às realizações para línguas estrangeiras, essa obra já foi traduzida para o eslovaco por Tomáš Bajus (2005); para o italiano por Umberto Boella (1973) e Luca Gasparri (2013); para o alemão por Gerhard Crone (1952); para o francês por Christiane Ingremel (1982) e para o inglês por Mary Francis McDonald (1965).

292 Os capítulos I, II, VIII e XIV da *De ira Dei* já foram publicados por Cristóvão Santos Júnior (2020a, 2020b, 2020c e 2020d).

No capítulo XVI, por sua vez, sustenta-se que os sentimentos (*adfectus*) de ira (*ira*), amor (*caritas*) e misericórdia (*miseratio*) coexistiriam em Deus e se complementariam para salvaguardar a justiça. Conforme tal apólogista, a ira contra os maus, o amor com os bons e a misericórdia com os aflitos seriam sentimentos virtuosos e pertinentes a Deus, sendo responsáveis pela garantia da ordem e da observância das normas. Caso não houvesse ira em Deus, os maus agiriam sem qualquer temor, de modo que a convivência social tornar-se-ia caótica, prevalecendo apenas a lei do mais forte.

O capítulo XVII, mais extenso que os dois anteriores, versa sobre a oposição entre a ira justa e a injusta. Inicialmente, Lactâncio questiona o posicionamento de Epicuro, segundo o qual Deus seria indiferente às ações humanas. Nesse sentido, aponta-se que a inércia é qualidade própria da morte, a qual não alcançaria Deus, de modo que não se afiguraria razoável supor que ele não se perturbaria com o pecado dos homens. Na sequência, considerando que haveria ira em Deus, Lactâncio adentra efetivamente na distinção entre a ira justa e a injusta, recorrendo a pensadores como Cícero, Sêneca, Possidônio e Aristóteles. Assim, defende-se que a ira que tem lugar em Deus é aquela devidamente refletida e orientação à justa correção dos vícios.

Quanto à nossa prática tradutória, é válido enfatizar que buscamos continuamente submeter nossos trabalhos de tradução aos periódicos acadêmicos, a fim de obter o retorno especializado dos pares mais experientes, o que consideramos de grande valia para o aperfeiçoamento global de nossa pesquisa. Assim, conforme costumamos indicar em nossas publicações, abrimo-nos ao aprendizado com os demais pesquisadores de nossa área, os quais, constantemente, fornecem-nos relevantes sugestões para a compreensão e tradução das obras por nós examinadas.

À semelhança das demais traduções já publicadas acerca da *De ira Dei*, nosso texto de chegada foi desenvolvido com o escopo de atender ao público acadêmico, mas sem perder de vista a busca por certa fluidez linguística. Desse modo, buscamos cultivar os casos e a sintaxe latina, além das marcas retóricas do texto de partida com o emprego de lexicais de viés religioso e com o intenso uso de operadores argumentativos que se coadunam com o caráter apolológico do escrito latino.

Assim, tendo em conta nosso trabalho de sistematização lexical, traduzimos, quanto ao capítulo XV, *fortasse*, com uma ocorrência, uma vez por “pode ser”; *peccatum*, com uma ocorrência, uma vez por “pecado”; *prauitas*, com uma ocorrência, uma vez por “perversão”; *iustitia*, com duas ocorrências, duas vezes por “justiça”; *iniustitia*, com uma ocorrência, uma vez por “injustiça”; *iniustus*, com duas ocorrências, duas vezes por “injusto”; *lux*, com duas ocorrências, duas vezes por “luz”; *bonum*, com cinco ocorrências no singular, cinco vezes por “bem”; *malum*, com cinco ocorrências no singular, cinco vezes por “mal”; a expressão plural *bona et mala*, com uma ocorrência, uma vez por “coisas boas e más”; *anima*, com uma ocorrência, uma vez por “alma”; *corpus*, com uma ocorrência, uma vez por “corpo”; *ratio*, com duas ocorrências, duas vezes por “razão”; *enim*, com uma ocorrência, uma vez por “de fato”; *ergo*, com uma ocorrência, uma vez por “logo”; e *item*, com uma ocorrência, uma vez por “igualmente”.

No capítulo XVI, traduzimos *enim*, com quatro ocorrências, quatro vezes por “de fato”; *nam*, com uma ocorrência, foi traduzido uma vez por “na realidade”; *quia*, com quatro ocorrências, foi traduzido quatro vezes por “visto que”; *ergo*, com duas ocorrências, foi traduzido duas vezes por “logo”; *igitur*, com duas ocorrências, foi traduzido duas vezes por “portanto”; *ira*, com cinco ocorrências, foi traduzido cinco vezes por “ira”; *adflictus*, com três ocorrências, foi traduzido três vezes por “aflito”; *adfectus*, com três ocorrências, foi traduzido três vezes por “sentimento”; *materia*, com duas ocorrências, foi traduzido duas vezes por “matéria”; e *lex*, com duas ocorrências, foi traduzido duas vezes por “lei”.

No capítulo XVII, finalmente, traduzimos *ergo*, com sete ocorrências, sete vezes por “logo”; *mutus*, com uma ocorrência, uma vez por “mudo”; *cura*, com uma ocorrência, uma vez por “cuidado”; *semper*, com uma ocorrência, uma vez por “sempre”; *curare*, com três ocorrências, três vezes por “importar-se”; *ideo*, com uma ocorrência, uma vez por “por isso”; a expressão *non quia*, com uma ocorrência, uma vez por “não porque”; *quia*, com outras nove ocorrências, nove vezes por “visto que”; *sed*, com oito ocorrências, oito vezes por “mas”; *nam*, com cinco ocorrências, cinco vezes por “na realidade”; *nomen*, com duas ocorrências, duas vezes por “nome”; *administratio*, com duas ocorrências, duas vezes por “administração”; *disciplina*, com uma ocorrência,

uma vez por “disciplina”; *discipulus*, com uma ocorrência, uma vez por “aluno”; *lex*, com seis ocorrências, seis vezes por “lei”; *mors*, com quatro ocorrências, quatro vezes por “morte”. No que concerne, por derradeiro, ao âmbito antroponomástico, convém destacar que *Cicero*, com duas ocorrências, foi traduzido duas vezes por “Cícero”; *Posidonius*, com uma ocorrência, foi traduzido uma vez por “Possidônio”; *Seneca*, com uma ocorrência, foi traduzido uma vez por “Sêneca”; e *Epicurus*, com uma ocorrência; foi traduzido duas vezes por “Epicuro”, haja vista a necessidade de evidenciar o sujeito zeugmático do segundo parágrafo concernente ao verbo *inquit* (“diz”).

Texto de chegada em língua portuguesa

15, 1. Pode ser que alguém pergunte aqui de onde os pecados teriam chegado ao homem, ou que perversão teria distorcido a regra da instituição divina para coisas piores, de modo que, embora tenha nascido para a justiça, produziria, todavia, coisas injustas.

2. Eu já expliquei acima que Deus teria simultaneamente anteposto o bem e o mal, e que Ele, certamente, ama o bem, porém odeia o mal, que se opõe ao bem. Mas, por isso, Ele teria permitido o mal para que o bem brilhasse, porque, assim como muitas vezes ensinei, entendemos que um não pode perdurar sem o outro. Finalmente, o próprio mundo teria sido composto a partir de dois elementos opostos e reciprocamente ligados, o fogo e a umidade. A luz não teria podido surgir, a não ser que as trevas tivessem surgido, visto que não pode um superior existir sem um inferior, nem o oriental sem o ocidental, nem o calor sem o frio, nem o mole sem o duro.

3. Assim, nós também fomos constituídos a partir de dois elementos igualmente opostos, a alma e o corpo, dos quais uma é atribuída ao céu, visto que é tênu e intangível, a outra à terra, visto que é palpável. Um é substancial e eterno, o outro é frágil e mortal. Logo, o bem está unido a um, e o mal ao outro. Para um estão a luz, a vida e a justiça; para o outro estão as trevas, a morte e a injustiça. 4. Disso decorreu nos homens a depravação de sua natureza, de modo que tivesse sido necessário se instituir uma lei pela qual pudessem tanto os vícios ser proibidos como os deveres da virtude ser exigidos. 5. Portanto, já que existiriam, nos afazeres humanos, coisas boas e más, das

quais demonstrei a razão, é necessário que Deus se move em ambas as partes. Quando vê acontecer coisas justas, Ele se move em direção à bondade, e, quando reconhece coisas injustas, Ele se move em direção à ira.

6. Mas Epicuro contesta e nos diz: se existem, em Deus, um sentimento de alegria em direção à bondade e um outro de ódio em direção à ira, é necessário que Ele tenha medo, paixão, cobiça e os demais sentimentos que são típicos da fraqueza moral humana. 7. – Não é necessário que quem se ire tema, ou que quem se alegre se lamente. Afinal, os irados são os menos tímidos, e os alegres lamentam-se por sua natureza. Mas é necessário falar sobre os sentimentos humanos, pelos quais nossa fraqueza sucumbe? Examinemos a necessidade divina (não quero, de fato, dizer “natureza”, visto que se acredita que Deus nunca nasceu.

8. O sentimento de medo tem matéria no homem, mas não a tem em Deus. O homem, visto que está sujeito a muitas desventuras e perigos, teme, a valer, que existe uma força maior que o açoite, espolie, lacere, aflija e aniquile. Contudo, Deus – sobre o qual não recai miséria, nem ofensa, nem dor, nem morte, não pode temer de nenhum modo, visto que não existe nada que possa empregar força contra Ele.

9. Igualmente, a razão e a causa da paixão no homem são evidentes. Na realidade, visto que ele foi feito frágil e mortal, foi necessário que se gerasse um outro sexo diverso, de cuja combinação se pudesse produzir descendentes para garantir a perpetuação da espécie. 10. Contudo, esta paixão não tem lugar em Deus, visto que tanto a fraqueza como a morte lhe são alheias. Não existe nenhuma mulher cuja união com Ele possa deleitar, nem precisa de sucessor aquele que sempre existirá. 11. Pode-se falar da mesma maneira sobre a inveja e a cobiça, que, por razões certas e evidentes, recaem no homem, mas de nenhum modo em Deus.

12. Mas, em verdade, a bondade, a ira e a misericórdia têm matéria em Deus, e, corretamente, seu supremo e singular poder lhes faz uso para a conservação das coisas.

16, 1. Alguém questionará qual seria essa matéria. Em primeiro lugar, os homens aflitos por males incidentais recorrem a Deus, aplacam-no e lhe suplicam, acreditando que Ele pode afastar deles os males. Portanto, Deus tem motivo para ser misericordioso

e não é, de fato, tão impiedoso e desdenhoso aos homens que negue ajuda aos que se encontram em dificuldade.

2. Ademais, muitos foram convencidos de que a justiça agrada a Deus, e, visto que Ele seria senhor e pai de todas as coisas, veneram-no com preces constantes e votos frequentes, oferecem-lhe presentes e sacrifícios, e recebem seu nome com louvores, empenhando-se em contentá-lo com justas e boas obras. Logo, existe motivo pelo qual Deus tanto possa como deva ser benéfico. 3. Na realidade, se nada é tão pertinente a Deus do que a benevolência, e nada, por outro lado, lhe é tão alheio do que ser desagradecido, é necessário que Ele forneça algo pelas considerações de seus melhores adoradores e dos que vivem de modo santo e retribua em troca, não incorrendo na culpa do ingrato, a qual é criminosa até mesmo ao homem.

4. Ao contrário, contudo, outros são facínoras e malvados, que sujariam todas as coisas com suas paixões, devastariam com massacres, fraudariam, roubariam, mentiriam, não poupariam seus familiares, nem seus pais, e negligenciariam as leis e até mesmo o próprio Deus. Portanto, a ira tem matéria em Deus. 5. De fato, não é permitido a Ele, quando vir tais coisas ocorrerem, não se mover e insurgir para a punição dos pecadores e para destruir tanto os homens nocivos como perniciosos, a fim de que proteja todos os homens bons. Desse modo, a beneficência se faz presente também na ira.

6. Logo, encontram-se infundados os argumentos daqueles que, no mesmo momento que não querem que Deus se ire, querem que Ele seja benéfico, visto que isso não pode ocorrer sem ira, ou daqueles que consideram não existir nenhum movimento de ânimo em Deus. 7. E, visto que existem alguns sentimentos que não recaem em Deus, como paixão, medo, avareza, tristeza e inveja, disseram que Ele desvia completamente de todo sentimento. De fato, ele desvia destes últimos, visto que são sentimentos viciosos. Contudo, Ele tem como adequados, justos e verdadeiros os que são virtuosos, isto é, a ira contra os maus, o amor com os bons e a misericórdia com os aflitos, na medida em que são dignos pelo poder divino²⁹³. 8. Certamente, se Ele não os tiver, a

293 Convém recordar o trecho III, XXXII, 79, da obra *De natura deorum* (*Sobre a natureza dos deuses*) de Marco Túlio Cícero, na tradução proposta por Leandro Vendemiatti (2003): Segue-se que haja neles a mesma razão que no gênero humano, a mesma verdade esteja em ambas as partes e a mesma lei, que é

vida humana se desordenará e o estado das coisas atingirá tanta confusão que, desprezadas e suplantadas as leis, somente a imprudência reinaria, de modo que, finalmente, ninguém poderia estar seguro, a não ser o que prevaleceria com sua força: assim, toda a terra será devastada, como que em um banal latrocínio. Agora, na verdade, existe um lugar com virtudes e os crimes são mais raros, na medida em que os maus esperam a pena, os bons a graça e os aflitos a assistência.

9. Mas, de fato, muitas vezes, os criminosos são mais felizes, os bons mais miseráveis, e os justos são torturados impunemente pelos injustos. Posteriormente, examinaremos o porquê de essas coisas acontecerem. Por enquanto, expliquemos sobre a ira e se haveria alguma em Deus, ou se Ele não se preocuparia completamente com nada, nem se moveria diante das coisas que são geradas impiamente.

17, 1. Epicuro diz que Deus não se importa com nada. Portanto, Ele não tem poder, já que é necessário que quem o tenha se importe. Ou, se Ele o tem e não o utiliza, qual é o motivo para tanta negligência, de modo que, não lhe direi apenas nossa raça, mas também o próprio mundo lhe seja insignificante?

2. Por isso, Epicuro diz que Deus é incorrupto e abençoado, visto que sempre está inerte. Logo, a quem foi cedida a administração de tantas coisas, se elas, que vemos serem governadas por uma razão superior, são negligenciadas por Deus? Ou de que modo pode estar inerte aquele que vive e sente? Na realidade, o repouso é uma coisa relativa ao sono ou à morte. 3. Mas nem o sono tem repouso. Na realidade, quando estamos adormecidos e nosso corpo certamente repousa, nossa mente, todavia, agita-se irrequieta. Ela inventa para si imagens que reconheceria, de modo que exerce seu movimento natural por uma variedade de visões e se atraí às falsidades, até que os membros se satisfaçam e obtenham vigor a partir do repouso. 4. Portanto, o repouso eterno é somente próprio da morte. Por outro lado, se a morte não atinge Deus, é

o ensinamento do correto e o afastamento do mal. Disso se comprehende que a prudência também e a mente chegaram aos homens da parte dos deuses; é por esse motivo que nas instituições dos antepassados a Mente, a Boa-Fé, a Virtude e a Concórdia foram imortalizadas e publicamente consagradas, as quais quem concordaria em afirmar que não estejam entre os deuses, visto que veneramos suas augustas e santas imagens? Ora, se estão no gênero humano a mente, a boa-fé, a virtude e a concórdia, de onde é que estas teriam podido confluir à terra senão dos superiores? Já que há em nós reflexão, razão e prudência, é necessário que os deuses as tenham maiores, e não apenas tenham, mas também as usem nas mais importantes e melhores coisas.

porque Deus, portanto, nunca está inerte. Qual pode ser, na verdade, a atividade de Deus senão a administração do mundo? Se, na verdade, Deus gera o cuidado do mundo, é porque Ele cuida da vida dos homens e examina os atos individuais e deseja que eles sejam sábios e bons. 5. Esse é o desejo de Deus, essa é a lei divina. Aquele que o segue, aquele que o observa, é caro a Deus. Portanto, é necessário que Deus se movea pela ira contra aquele que tenha violado ou desprezado essa lei eterna e divina.

6. – Epicuro diz “se Deus faz mal a alguém, então não é bom”. Enganam-se, não por um pequeno erro, aqueles que acusam a censura, tanto humana como divina, de acidez e malícia apenas por seu nome, julgando que se deva dizer-se nocivo aquele que aflige com pena os homens nocivos. Se é assim, nós temos, portanto, leis nocivas que sancionaram penalidades aos pecadores; juízes nocivos que afigem com pena de morte os culpados pelo crime. 7. Se é assim e a lei é justa, a qual retribui ao homem nocivo o que ele merece, e se diz que o juiz é íntegro e bom quando vinga os mal feitos, uma vez que aquele que pune os maus salvaguarda a saúde dos bons, logo, Deus também não é nocivo, já que obsta as coisas más. Contudo, é nocivo aquele que faz mal a um inocente ou poupa um homem nocivo, de modo que causaria mais males.

8. Convém indagar a estes que supõem Deus como imóvel se aquele que tenha um bem, uma casa ou uma família – na hipótese de seus escravos, desdenhando a paciência de seu senhor, invadissem todas as suas coisas, fruíssem eles próprios de seus bens e a família ainda os honrasse, enquanto o senhor fosse desdenhado por todos, sendo escarnecido e abandonado – poderia ser considerado um homem sábio caso não se vingasse dos insultos e tolerasse que fruíssem de seus bens aqueles sobre os quais tenha poder? Em que lugar pode ser encontrada tanta paciência? Se é, todavia, que se deva chamar de paciência, em vez de uma letargia apática. 9. Mas é fácil suportar o desdém. E se aquelas coisas que são ditas por Cícero ocorressem? “Também questiono se, de fato, algum chefe de família, quando por um escravo fossem assassinados seus filhos, morta sua esposa e incendiada sua casa – caso não lhe tivesse infligido uma penalidade violentíssima –, seria visto como clemente e misericordioso ou como desumano e crudelíssimo?”

10. Desse modo, se perdoar crimes desse gênero é algo mais próprio da crueldade do que da piedade, não é, logo, próprio da virtude em Deus não se mover contra as coisas que são feitas injustamente. 11. Na realidade, o mundo é como a casa de Deus, e os homens como seus escravos. Se seu nome lhes fosse tomado com escárnio, qual ou quanta seria sua paciência para que Ele cedesse às suas honras e visse baixas e iníquas ações sem indignar-se, o que é próprio e natural a Ele, a quem os pecados não agradariam? 12. Logo, é próprio da razão irar-se. De fato, os delitos são removidos e a permissividade é refreada, o que, certamente, seria agir justa e sabiamente. Mas os estoicos não viram que existe uma distinção entre o correto e o baixo, como existe ira justa e injusta; e, visto que não encontraram uma solução para o tema, desejaram extirpar a ira por completo. Entretanto, os peripatéticos – aos quais respondemos suficientemente no Livro VI das Instituições – disseram que ela não deveria ser extirpada, mas sim moderada.

13. Contudo, que os filósofos não teriam sabido qual é a razão da ira está evidente nas explicações que Sêneca enumerou nos Livros que compuseram sua obra *Sobre a Ira*: ele afirma que a ira é o desejo de ser vingada uma injustiça, ou, como diz Possidônio, é o desejo de punir quem julgues ter te lesado iniquamente. Alguns definiram assim: a ira é a incitação do ânimo para causar dano naquele que o causou ou quer causá-lo. A definição de Aristóteles não é muito diversa da nossa. De fato, ele diz que a ira é o desejo de retribuir a dor. 14. Esta é a ira injusta da qual falamos acima, que também se encontra nos seres mudos, mas que no homem deve ser, na verdade, coibida, para que não desponte um mal maior pela fúria. Essa ira não pode existir em Deus, visto que é Ele é inviolável. Contudo, ela se encontra no homem, visto que ele é frágil. De fato, a lesão imprime a dor, e a dor provoca desejo de vingança.

15. Logo, onde está aquela ira justa pela qual o homem se move contra os delinquentes? Certamente, ela não é o desejo de vingança, visto que a injustiça não a precede. 16. Não falo daqueles que pecam contra as leis: embora um juiz possa irar-se contra eles sem que haja crime, finjamos, todavia, que ele deva estar com o ânimo tranquilo quando ele submete o culpado à sua pena, visto que ele é servo das leis, não de seu ânimo ou de seu poder. Assim, de fato, eles querem e se esforçam para eliminar

a ira. Mas eu falo principalmente daqueles que estão sob nosso poder, como os escravos, os filhos, as esposas e os alunos: quando nós os vemos delinquir, somos impelidos a repreendê-los. 17. De fato, é necessário que as coisas que são baixas desagradem ao homem que é bom e justo, e que aquele a quem o mal desagrada se move quando o veja ser cometido. Logo, levantamo-nos para a punição, não porque fomos lesados, mas para que a disciplina seja preservada, os costumes sejam corrigidos e a permissividade seja reprimida. 18. Esta é a ira justa, a qual assim como, no homem, é necessária à correção das coisas baixas, é certamente necessária em Deus, que é de onde provém o exemplo para o homem. 19. Na realidade, assim como devemos repreender os que estão sujeitos ao nosso poder, assim também Deus deve repreender os pecados de todos. Para que ele o faça, é necessário que ele se ire, visto que é natural que o bom se move e se incite contra o pecado alheio.

20. Logo, assim tiveram que definir: a ira é um movimento do ânimo que se insurge para reprimir os pecados. Na realidade, a definição de Cícero, segundo a qual “a ira é ânsia de vingar-se”, não dista muito daquela supramencionada. 21. Contudo, a ira que podemos denominar de fúria ou irascibilidade não deveria, certamente, nem no homem existir, visto que é totalmente viciosa. Por outro lado, a ira pertinente à correção dos vícios nem deve ser removida do homem, nem de Deus, visto que é útil e necessária às coisas humanas.

Referências Bibliográficas

- BAJUS, T. *Lactantius, De ira Dei. O hneve božom Alebo o existencii dobra a zla vo svete, preklad*, T. F. Bajus. Michalovce, 2005.
- BOELLA, U. *Institutiones, De opificio Dei, De ira Dei*. Classici della Filosofia cristiana 5. Firenze: Sansoni, 1973.
- CRONE, G. *Lactantius; eine Auswahl aus der Epitome, De ira Dei, und De mortibus persecutorum*. Paderborn: Schöningh, 1952.
- GASPARRI, L. *Lattanzio: la collera di Dio*. Bompiani: Milão, 2013.
- LACTANCE, *La Colère de Dieu, introduction, texte critique, traduction, commentaire et index* par C. Ingremoine, Paris Éd. du Cerf :, 1982.

MCDONALD, M. *Lactantius: The Minor Works*. The Fathers of the Church 54. Washington: Catholic University of American Press, 1965.

NATIVIDADE, Everton da Silva; CARRARA, Daniel Peluci. *Da ave Fênix*. Rio de Janeiro: Viveiros de Castro Editora Ltda., 2006.

SANTOS JÚNIOR, C. *Sócrates e a inexistência de sabedoria humana*, por Lúcio Cecílio Firmiano Lactâncio: tradução do capítulo I da obra De ira Dei. *Hypnos*, São Paulo, v. 45, p. 274-280, 2020a. Disponível em: <https://hypnos.org.br/index.php/hypnos/article/view/626>. Acesso em: 11 out. 2020.

SANTOS JÚNIOR, C. *A destruição dos fundamentos da religião por Epicuro*: tradução do capítulo VIII da obra De ira Dei de Lúcio Cecílio Firmiano Lactâncio. *Revista Escripturas*, v. 04, p. 291-301, 2020ba. Disponível em: <https://www.revistaescripturas.com/20202-6>. Acesso em 19/03/2021.

SANTOS JÚNIOR, C. *Cícero e o propósito da criação do homem*: tradução do capítulo XIV da obra De ira Dei de Lúcio Cecílio Firmiano Lactâncio. *Rónai*, v. 8, p. 108-115, 2020c. DOI: <https://doi.org/10.34019/2318-3446.2020.v8.31726>. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/ronai/article/view/31726>. Acesso em: 18/03/2021.

SANTOS JÚNIOR, C. *Os três degraus para o alcance da verdade*, por Lúcio Cecílio Firmiano Lactâncio: tradução do capítulo II da obra De ira Dei. *Caletroscópio*, v. 8, p. 46-54, 2020d. Disponível em: <https://periodicos.ufop.br:8082/pp/index.php/caletroscopio/article/view/4460>. Acesso em 24/03/2021.

SILVA, José Pereira da. *Lactâncio: Sobre a Morte dos Perseguidores*. *Revista Philologus*, Rio de Janeiro, v. 1, n.3, p. 19-52, 1995.

TIGGES JÚNIOR, P. *História, memória e identidade no século IV d.C.: Lactâncio e a ação da Providência na construção de uma ordem política cristã*. 112 f. Dissertação (Mestrado em História) – Centro de Ciências Humanas e Naturais, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2007. Disponível em <http://repositorio.ufes.br/handle/10/6321>. Acesso em 06 nov. 2020.

VENDEMIATTI, L. *Sobre a Natureza dos Deuses de Cícero*. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2003. Disponível em: http://repositorio.unicamp.br/bitstream/REPOSIP/269176/1/Vendemiatti_LeandroAbel_M.pdf. Acesso em: 15 jul. 2020.

ANEXO COM O TEXTO DE PARTIDA LATINO

15, 1. Hic fortasse quaerat aliquis unde ad hominem peccata peruerent aut quae prauitas diuini instituti regulam ad peiora detorserit ut, cum sit ad iustitiam genitus, opera tamen efficiat iniusta.

2. Iam superius explicaui simul deum proposuisse bonum ac malum, et bonum quidem diligere, malum autem quod bono repugnat odisse, sed ideo malum permisso ut et bonum emicaret, quod alterum sine altero, sicut saepe docui, intellegimus constare non posse. Denique ipsum mundum ex duobus elementis repugnantibus et inuicem copulatis esse concretum, igneo et umido, nec potuisse lucem fieri nisi et tenebrae fuissent, quia nec superum esse potest sine infero nec oriens sine occidente nec calidum sine frigore nec molle sine duro.

3. Sic et nos ex duobus aequa repugnantibus compacti sumus, anima et corpore, quorum alterum caelo ascribitur quia tenue est et intractabile, alterum terrae quia comprehensibile est; alterum solidum et aeternum est, alterum fragile atque mortale. Ergo alteri bonum adhaeret, alteri malum, alteri lux uita iustitia, alteri tenebrae mors iniustitia. 4. Hinc extitit in hominibus naturae suae deprauatio, ut esset necesse constitui legem qua possent et uitia prohiberi et uirtutis officia inperari. 5. Cum igitur sint in rebus humanis bona et mala, quorum rationem declaraui, necesse est in utramque partem moueri deum, et ad gratiam cum iusta fieri uidet, et ad iram cum cernit iniusta.

6. Sed occurrit nobis Epicurus ac dicit: si est in deo laetitiae adfectus ad gratiam et odii ad iram, necesse est habeat et timorem et libidinem et cupiditatem ceterosque adfectus qui sunt inbecillitatis humanae. 7. – Non est necesse ut timeat qui irascitur, aut

maereat qui gaudet; denique iracundi minus timidi sunt et natura laeti minus maerent. Quid opus est de humanis adfectibus dicere quibus fragilitas nostra succumbit? Consideremus diuinam necessitatem, nolo enim naturam dicere quia deus numquam creditur natus.

8. Timoris adfectus habet in homine materiam, in deo non habet. Homo, quia multis casibus periculisque subiectus est, metuit ne qua uis maior existat quae illum uerberet spoliet laceret adfligat interimat, deus autem, in quem nec egestas nec iniuria nec dolor nec mors cadit, timere nullo pacto potest, quia nihil est quod ei uim possit adferre. 9. Item libidinis ratio et causa in homine manifesta est. Nam quia fragilis et mortalis effectus est, necessarium fuit alterum sexum diuersumque constitui, cuius permixtione suboles effici posset ad continuandam generis perpetuitatem. 10. Haec autem libido in deo locum non habet, quia et fragilitas et interitus ab eo alienus est, nec ulla est apud eum femina cuius possit copulatione gaudere, nec successione indiget qui semper futurus est. 11. Eadem de inuidia et cupiditate dici possunt, quae certis manifestisque de causis in hominem cadunt, in deum nullo modo.

12. At uero et gratia et ira et miseratio habent in deo materiam recteque illis utitur summa illa et singularis potestas ad rerum conseruationem.

16, 1. Quaeret quispiam quae sit ista materia. – Primum accidentibus malis adflicti homines ad deum plerumque confugiunt mitigant obsecrant, credentes eum posse ab his iniurias propulsare. Habet igitur deus causam miserandi; nec enim tam inmitis est hominumque contemptor ut auxilium laborantibus deneget.

2. Item plurimi quibus persuasum est deo placere iustitiam; eumque, quia sit dominus ac parens omnium, uenerantur et precibus adsiduis ac frequentibus uotis, dona et sacrificia offerunt, nomen eius laudibus prosequuntur, iustis ac bonis operibus demereri eum laborantes. Est ergo propter quod deus et possit et debeat gratificari. 3. Nam si nihil est tam conueniens deo quam beneficentia, nihil autem tam alienum quam ut sit ingratus, necesse est ut officiis optimorum sancteque uiuentium praestet aliquid ac uicem reddat, ne subeat ingrati culpam quae est etiam homini criminosa.

4. Contra autem sunt alii facinerosi ac nefarii qui omnia libidinibus polluant, caedibus uexent, fraudulent rapiant periurent, nec consanguineis nec parentibus parcant,

leges et ipsum etiam deum neglegant. Habet igitur in deo ira materiam. 5. Non est enim fas eum, cum talia fieri uideat, non moueri et insurgere ad ultiōrem sceleratorum et pestiferos nocentesque delere, ut bonis omnibus consulat. Adeo et in ipsa ira inest gratificatio.

6. Inania ergo reperiuntur argumenta uel eorum qui, cum irasci deum nolunt, gratificari uolunt, quia ne hoc quidem fieri sine ira potest, uel eorum qui nullum animi motum esse in deo putant. 7. Et quia sunt aliqui adfectus qui non cadunt in deum, ut libido timor auaritia maeror inuidia, omni prorsus adfectu eum uacare dixerunt. His enim uacat quia uitiorum adfectus sunt, eos autem qui sunt uirtutis, id est ira in malos, caritas in bonos, miseratio in afflictos, quoniam diuina potestate sunt digna, próprios et iustos et ueros habet. 8. Quae profecto nisi habeat, humana uita turbabitur atque ad tantam confusionem deueniet status rerum ut contemptis superatisque legibus sola regnet audacia, ut nemo denique tutus esse possit nisi qui uiribus praeualeat: ita quasi communi latrocinio terra omnis depopulabitur. Nunc uero, quoniam et mali poenam et boni gratiam et afflicti opem sperant, et uirtutibus locus est et scelera rariora sunt.

9. – At enim plerumque et scelerati feliciores sunt et boni miseriores et iusti ab iniustis impune uexantur. – Considerabimus postea cur ista fiant; interim de ira explicemus an sit aliqua in deo, utrum nihil curet omnino nec moueatur ad ea quae in pie geruntur.

17, 1. Deus, inquit Epicurus, nihil curat. – Nullam igitur habet potestatem, curare enim necesse est eum qui habeat; uel si habet et non utitur, quae tanta neglegentiae causa est ut ei non dicam nostrum genus, sed etiam mundus ipse sit uilis?

2. – Ideo, inquit, incorruptus est ac beatus quia semper quietus. – Cui ergo administratio tantarum rerum cessit, si haec a deo neglegantur quae uidemus ratione summa gubernari? Aut quietus esse quomodo potest qui uiuit ac sentit? Nam quies aut somni res est aut mortis. 3. Sed nec somnus habet quietem. Nam cum soporati sumus, corpus quidem quiescit, animus tamen inquietus agitatur; imagines sibi quas cernat adfingit ut naturalem suum motum exerceat uarietate uisorum, auocatque se falsis dum membra saturentur ac uigorem capiant de quiete. 4. Quies igitur sempiterna solius mortis est. Si autem mors deum non attingit, deus igitur numquam quietus est. Dei uero

actio quae potest esse nisi mundi administratio? Si uero mundi curam gerit, curat igitur hominum uitam deus et singulorum actus animaduertit eosque sapientes ac bonos esse desiderat. 5. Haec est uoluntas dei, haec diuina lex; quam qui sequitur, qui obseruat, deo carus est. Necesse est igitur ut ira moueat deus aduersus eum qui hanc aeternam diuinamque legem aut uiolauerit aut spreuerit.

6. – Si nocet, inquit, alicui deus, iam bonus non est. – Non exiguo falluntur errore qui censuram siue humanam siue diuinam acerbatis et malitiae nomine infamant, putantes nocentem dici oportere qui nocentes adficit poena. Quod si est, nocentes igitur leges habemus quae peccantibus supplicia sanxerunt, nocentes iudices qui scelere conuictos poena capitum adficiunt. 7. Quod si et lex iusta est quae et nocenti retribuit quod meretur, et iudex integer ac bonus dicitur cum male facta uindicat - bonorum enim salutem custodit qui malos punit –, ergo et deus cum malis obest, nocens non est; is est autem nocens qui aut innocentia nocet aut nocenti parcit, ut pluribus noceat.

8. Libet quaerere ab his qui deum faciunt inmobilem, si quis habeat rem domum familiam seruique eius contemnentes patientiam domini omnia eius inuaserint, ipsi bonis eius fruantur, ipsos familia eius honoret, dominus autem contemnatur ab omnibus, derideatur relinquatur, utrumne sapiens esse possit qui contumelias non uindicit suisque rebus eos frui patiatur in quos habeat potestatem? Quae tanta in quoquam potest patientia reperiri? si tamen patientia nominanda est et non stupor quidam insensibilis. 9. – Sed facile est ferre contemptum. – Quid si fiant illa quae a Cicerone dicuntur? «Etenim quaero, si quis pater familias liberis suis a seruo interfectis, uxore occisa, incensa domo supplicium de seruo non quam acerrimum sumpserit, utrum is clemens ac misericors an inhumanus et crudelissimus esse uideatur?»

10. Quod si eiusmodi facinoribus ignoscere crudelitatis est potius quam pietatis, non est ergo uirtutis in deo ad ea quae iniuste fiunt non commoueri. 11. Nam mundus tamquam dei domus est et homines tamquam serui; quibus si ludibrio sit nomen eius, qualis aut quanta patientia est? ut honoribus suis cedat, ut praua et iniqua fieri uideat et non indignetur, quod proprium et naturale est ei cui peccata non placeant? 12. Irasci ergo rationis est; auferuntur enim delicta et refrenatur licentia, quod utique iuste sapienterque fit. Sed Stoici non uiderunt esse discrimen recti et praui, esse iram iustum,

esse et iniustum; et quia medellam rei non inueniebant, uoluerunt eam penitus excidere. Peripatetici uero non excidendam sed temperandam esse dixerunt; quibus in sexto libro Institutionum satis respondimus.

13. Nescisse autem philosophos quae ratio esset irae appetit ex finitionibus eorum, quas Seneca enumerauit in libris quos de ira composuit: «Ira est, inquit, cupiditas ulciscendae iniuria aut, ut ait Posidonius, cupiditas puniendi eius a quo te inique putas laesum»; «Quidam ita finierunt: ira est incitatio animi ad nocendum ei qui aut nocuit aut nocere uoluit»; «Aristotelis definitio non multum a nostra abest. Ait enim iram esse cupiditatem doloris reponendi». 14. Haec est ira de qua superius diximus iniusta, quae etiam mutis inest, in homine uero cohibenda est, ne ad aliquod maximum malum prosiliat per furorem. Haec in deo esse non potest quia inlaesibilis est, in homine autem quia fragilis est inuenitur. Inurit enim laesio dolorem et dolor facit ultiionis cupiditatem.

15. Vbi est ergo ira illa iusta qua mouetur aduersum delinquentes? Quae utique non est cupiditas ultiionis, quia non praecedit iniuria. 16. Non dico de his qui aduersum leges peccant: quibus etsi iudex sine crimine irasci potest, fingamus tamen eum sedato animo esse debere cum subicit poenae nocentem, quia legum sit minister, non animi aut potestatis sua; sic enim uolunt qui iram conantur euellere. Sed de his potissimum dico qui sunt nostrae potestatis, ut serui, ut liberi, ut coniuges, ut discipuli: quos cum delinquere uidemus, incitamus ad coercendum. 17. Necesse est enim bono ac iusto displicere quae prava sunt, et cui malum displicet mouetur cum id fieri uidet. Ergo surgimos ad uindictam, non quia laesi sumus, sed ut disciplina seruetur, mores corrigitur, licentia comprimatur. 18. Haec est ira iusta; quae sicut in homine necessaria est ad prauitatis correctionem, sic utique in deo, a quo ad hominem peruenit exemplum. 19. Nam sicuti nos potestati nostrae subiectos coercere debemus, ita etiam deus peccata uniuersorum debet coercere. Quod ut faciat, irascatur necesse est, quia naturale est bono ad alterius peccatum moueri et incitari.

20. Ergo ita definire debuerunt: ira est motus animi ad coercenda peccata insurgentis. Nam definitio Ciceronis, «ira est libido ulciscendi», non multum a superioribus distat. 21. Ira autem quam possumus uel furorem uel iracundiam nominare, haec ne in homine quidem debet esse quia tota uitiosa est, ira uero quae ad

correctionem uitiorum pertinet, nec homini adimi debet nec deo potest, quia et utilis est rebus humanis et necessaria.