

OMNI

PUBLICAÇÕES
MULTIDISCIPLINARES
DO IFG

Culturas do medieval

Sociedade, política e pensamento na Idade Média

André Costa Aciole da Silva
Diego A. Moraes Carvalho
organizadores



editora ifg

André Costa Aciole da Silva

Doutor em História pela UFG tendo sido bolsista da Capes durante a realização do Mestrado e do CNPq durante o doutorado.

Fez Estágio de Doutorado Sanduíche no Exterior em 2013, na Universidade de Lisboa, com bolsa concedida pela Capes.

Atualmente é professor na Rede Federal de Educação lotado no Instituto Federal de Educação Ciência e Tecnologia de Goiás - Campus Goiânia. Trabalhou como docente no setor privado de ensino, na Rede Municipal de Educação de Goiânia, na Rede Estadual de Ensino de Goiás e como temporário do Centro Federal de Educação Tecnológica de Goiás. Integra, desde 2015, o Grupo Luso-brasileiro Raízes Medievais do Brasil Moderno. Tem experiência na área de História, com ênfase em História da Medicina na Idade Média e Moderna.

OMNI

PUBLICAÇÕES
MULTIDISCIPLINARES
DO IFG

Culturas do medieval

Sociedade, política e pensamento na Idade Média

André Costa Aciole da Silva
Diego A. Moraes Carvalho
organizadores



editora ifg

ISBN 978-85-67022-76-5 (digital)

© 2023 Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Goiás.

Os textos assinados, no que diz respeito tanto à linguagem quanto ao conteúdo, não refletem necessariamente a opinião do Instituto Federal de Goiás. As opiniões são de responsabilidade exclusiva dos respectivos autores.

É permitida a reprodução total ou parcial desde que citada a fonte.

S586	<p>Silva, André Costa Aciole da.</p> <p>Culturas do medievo: sociedade, política e pensamento na Idade Média / André Costa Aciole da Silva, Diego A. Moraes Carvalho (org.). -- Goiânia: Editora IFG, 2023.</p> <p>224 p. il. : (Coleção Omni).</p> <p>ISBN 978-85-67022-76-5 (digital)</p> <p>1. Civilização medieval. 2. Culturas. 3. Assistência à saúde. 4. Educação. I. Silva, André Costa Aciole da. II. Carvalho, Diego A. Moraes (org.). III. Título. IV. Coleção.</p> <p style="text-align: right;">CDD 909</p>
<p>Catálogo na publicação: Maria Aparecida Rodrigues de Souza – Bibliotecária-documentalista – CRB/1-1497</p>	

Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Goiás

Editora IFG

Avenida C-198, Qd. 500, Jardim América

Goiânia/GO | CEP 74270-040

(62) 3612 2251

editora@ifg.edu.br

Sumário

Introdução 5

André Costa Aciole da Silva
Diego Avelino de Moraes Carvalho

As paisagens do Inferno na *Visão de Túndalo*..... 11

Adriana Zierer
Bianca Trindade Messias

**Os meandros do poder político na Florença do
baixo-medieval dentro do cenário europeu:
diferenças e semelhanças na estruturação do poder
político e na delimitação do regime de governo..... 29**

Ana Paula Teixeira e Santos

**As origens da regulação da assistência e da
saúde em Portugal na Baixa Idade Média..... 49**

André Costa Aciole da Silva

**O corpo são e doente:
breves notas sobre o corpo humano e o câncer
a partir dos saberes da física medieval e moderna 71**

André Costa Aciole da Silva
Beatriz Costa Nascimento
Gabriela Gomes Venuzam Medeiros

**Um mosteiro entre rios: os monges de Alcobaça e os
anos áureos da política agrária de D. Dinis (1279-1325) 85**

Cleusa Teixeira de Sousa
Gilberto César de Noronha

**A Filosofia da Vontade em Agostinho de Hipona e os
fundamentos da apolitia cristã: uma leitura arendtiana ..101**

Diego A. Moraes Carvalho

**Notas sobre manuscrito inédito da
chancelaria de Afonso X, o sábio (1255)121**

Dulce O. Amarante dos Santos

**Diogo do Couto (1542-1616):
de soldado a cronista oficial dos feitos portugueses
na Ásia e guarda-mor do Tombo de Goa 135**

Elby Aguiar Marinho

**A rainha no alvo das críticas:
contra imaginários a respeito de D. Catarina
de Áustria (1507-1578), regente de Portugal 157**

Giovanna Aparecida Schittini dos Santos

**Educação da mulher medieval: das normas
de controle às possibilidades de transgressão 177**

Luciene Maria Bastos

**Paisagens d'escritas – castelos, preitos e homenagens
segundo o “Foro de Espanha” no Portugal medievo205**

Saul António Gomes

Introdução

O desafio de produzir saber científico sistematizado no Brasil tem se tornado, nos últimos anos, cada vez mais difícil em decorrência de inúmeros fatores. Um dos mais graves que podemos destacar são os crescentes cortes no orçamento das instituições de fomento à pesquisa e no financiamento das propostas aprovadas pelos editais. No momento em que esse livro foi pensado e iniciou-se sua produção, o Ministério da Ciência, Tecnologia e Inovações (MCTI) lutava para recompor parte do orçamento destinado a pesquisa que foi remanejado pelo próprio governo federal. Um valor na ordem de 600 milhões de reais, antes destinados ao Fundo Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (FNDCT), foram remanejados para outras áreas¹. Dentro do mesmo contexto de falta ou má gestão de recursos, passamos pela suspensão do pagamento das bolsas de dois importantes programas de formação docente no país². O Programa Institucional de Iniciação à Docência (Pibid) e as Residência Pedagógica (RP) ainda estão sem recursos para realizar o pagamento das bolsas entre os meses de setembro e dezembro de 2021. Um caos, para dizer pouco.

Apesar da gestão superior do governo federal dar um péssimo exemplo de gestão nos recursos destinados à pesquisa e à formação docente, existem exemplos do contrário. A instituição a que os organizadores dessa obra es-

¹ Veja informações em: <https://g1.globo.com/politica/noticia/2021/10/15/bolsonaro-sanciona-lei-que-retira-mais-de-r-600-milhoes-de-verbos-para-ciencia-e-pesquisa.ghtml>

² Informações em: <https://www.gov.br/capes/pt-br/assuntos/noticias/pagamento-do-pibid-e-residencia-pedagogica>

tão vinculados – o Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Goiás (IFG) – têm ensejado esforços para assegurar que a pesquisa e os cursos de formação de professores mantenham-se e que sua aplicação assegure a produtividade nesses campos. Como exemplo desse esforço, mesmo em contexto de pandemia, o IFG tem levado à diante o Programa De Apoio à Produtividade em Pesquisa (PROAPP/IFG) por meio de editais que permitem o uso de recursos para o desenvolvimento de pesquisas nos mais diversos campos do conhecimento. Desde então, foram destinados recursos que tinham como objetivo viabilizar apoio financeiro às atividades de pesquisa científica, tecnológica e de inovação, mediante seleção de planos de trabalho vinculados aos pesquisadores do IFG. A aplicação dos recursos do PROAPP/IFG tem permitido a reunião de pesquisadores de diversas instituições de pesquisa, de diversas matrizes epistemológicas resultando na publicação desta obra que também reúne o trabalho de pesquisadores que atuam nos mais diversos cenários desde aquelas que se encontram seus primeiros estágios de produção acadêmica até professores e professoras com extensa experiência na pós-graduação *strictu sensu* no Brasil e no exterior. É uma obra marcada pela pluralidade de autores, temas e matrizes epistemológicas.

Em nossa coletânea contamos com o artigo escrito em parceria pela professora da UEMA, Adriana Zierer e pela pesquisadora Bianca Trindade Messias, intitulado *As paisagens do inferno na Visão de Túndalo*. O artigo apresenta as paisagens do Inferno de acordo com a obra *Visão de Túndalo*, relato visionário composto em latim no século XII e traduzido para quinze idiomas vernáculos, com grande circulação nas Idades Média e Moderna. Neste texto as autoras trabalham especificamente com a geografia infernal, caracterizada por locais montanhosos, rios profundos e perigosos, mar bravo com ondas que atingiam até o céu, presença do fogo, de monstros, do diabo e do poço, local mais profundo do Inferno.

A egressa da licenciatura em História do IFG e mestranda em História pela UFG, Ana Paula Teixeira e Santos, é outra autora e escreve o artigo *Os meandros do poder político na florença do baixo-medievo dentro do cenário europeu: diferenças e semelhanças na estruturação do poder político e na*

delimitação do regime de governo. A professora trabalha com a cidade de Florença, fazendo um estudo de caso de como essa localidade específica experimentou o período que convencionamos demarcar como a fase final do medievo, fase essa em que, no restante do mundo europeu ocidental, ocorria um processo de crescente monopolização do poder político, em que cada vez mais pedaços das antigas terra feudais eram incorporados aos grandes reinos sob o arbítrio, principalmente, de regimes monárquicos munidos de ferramentas de controle próprias. No texto a autora busca refletir e entender sobre os contrastes perceptíveis entre os territórios italianos e outras regiões europeias para então deslindar se na cidade italiana de Florença o poder político também sofreu alterações desde seu nascimento até os últimos séculos da Idade Média tardia, tanto no que diz respeito à concentração de poder, quanto com relação aos mecanismos deste, e como isso afetou a prática e a percepção sobre o regime de governo local.

O professor André Costa Aciole da Silva organiza a obra e apresenta o artigo *As origens da regulação da assistência e da saúde em Portugal na Baixa Idade Médias* onde busca apontar alguns fatores que colaboraram para o gradativo processo de reforma e reorganização da assistência e da saúde pública em Portugal em finais da Idade Média e início da Idade Moderna, a saber: o acesso à cultura erudita e aos saberes da medicina nas cortes dos reis de Portugal no final da Idade Média, destacadamente D. João II e, sua esposa, D. Leonor.

Como resultado de um projeto de iniciação científica (PIBIC) desenvolvido entre julho de 2020 e agosto de 2021, André Costa Aciole da Silva, as licenciandas Beatriz Costa Nascimento e Gabriela Fernandes Venuzam Medeiros apresentam o texto *O corpo são e doente: breves notas sobre o corpo humano e o câncer a partir dos saberes da física medieval e moderna.* Aqui encontraremos as principais ideias sobre a saúde, a doença e o câncer nos autores referência para a medicina medieval e moderna assim como o trabalho – em nível de iniciação científica – com a obra selecionada como fonte pelas autoras, um escrito do início do século XVIII, de D. Diego Antônio de Robledo, o “*Cumpendio Cirurgico útil y Provechoso asus profesores escrito*”.

O Mosteiro de Alcobaça como lugar de memória da monarquia portuguesa é objeto de estudo de Cleusa Teixeira de Sousa e Gilberto César de Noronha. Cleusa e Gilberto lembram que a construção do mosteiro corroborou para a criação de uma nova história em torno da monarquia portuguesa, garantindo-lhe uma iconografia original, uma literatura épica – com o romance entre Pedro e Inês de Castro, cujos túmulos estão neste local – e representou também o desenvolvimento da agricultura consolidado pela experiência e trabalho desenvolvido pelos monges cistercienses, sobretudo, à época do sexto rei português, D. Dinis (1279-1325). Esse é o tema do artigo intitulado *Um mosteiro entre rios: os monges de Alcobaça e os anos áureos da política agrária de D. Dinis (1279-1325)*.

Também organizador da coletânea, o professor Diego Avelino de Moraes Carvalho propõe uma análise multidisciplinar sobre a obra de Santo Agostinho que elenca saberes do campo da História, da Filosofia e da Psicanálise no artigo *A Filosofia da Vontade em Agostinho de Hipona e os fundamentos da apolitia cristã: uma leitura arendtiana*. A filosofia socrática, Platão, o próprio Agostinho de Hipona e Hanna Arendt são postos em diálogo em um texto que apresenta uma leitura multifocal sobre o cristianismo do final do mundo romano e que moldaria a cristandade medieval.

A professora do PPGH da UFG, Dulce Oliveira Amarante dos Santos, nos apresenta o trabalho com um manuscrito – publicado aqui pela primeira vez – do início do governo de Afonso X do reino de Castela (1252-1284) datado de 1293 da era hispânica (1255 da era cristã) foi encontrado no Arquivo Histórico Nacional em Madri entre os fundos documentais não catalogados Trata-se de uma carta de mercê em castelhano, língua vernácula da época, dirigida ao mosteiro de São Fagundo em Sahagún, na região de Leão. No artigo *Notas sobre manuscrito inédito da chancelaria de Afonso X, o Sábio (1255)* encontramos a transcrição do documento e assim como a contextualização da época de sua produção no *scriptorium* afonsino.

Elby Aguiar Marinho, nos leva para a Ásia. No artigo *Diogo do couto (1542-1616): de soldado a cronista oficial dos feitos portugueses na Ásia e guarda-mor do Tombo de Goa*, o autor propõe analisar importantes fontes históricas e a própria escrita coutiana para compreendermos os dez anos

em que na Ásia viveu pela primeira vez, envolvido em inúmeras atividades como soldado e emissário. E, mais importante ainda, compreenderia todos os problemas enfrentados pelo poder português naquela distante região, inclusive, desenvolvendo sugestões sobre como resolvê-los.

O século XVI – já que Le Goff dizia que a Idade Média acaba em 1800 – é recorte temporal da professora Giovanna Aparecida Schittini dos Santos no artigo intitulado *A rainha no alvo das críticas: contra imaginários a respeito de D. Catarina de Áustria (1507-1578), regente de Portugal*. Os questionamentos que orientam as reflexões do artigo giram em torno das representações sobre gênero e poder que marcaram a regência de D. Catarina de Áustria (1507-1578), rainha de Portugal e regente entre os anos de 1557 e 1562, após a morte do monarca D. João III (1502-1557). A autora manteve o olhar atento em identificar as críticas feitas à atuação política de D. Catarina; analisar em que medida eram reveladoras da oposição que sofreu na regência e na tutoria do seu neto, o rei D. Sebastião (1554-1578); problematizar os significados que implicaram nos imaginários sociais sobre o poder e sobre gênero para, então, investigar como contribuíram para a reprovação e para a falta de legitimidade da rainha.

A professora do IFG, Luciene Maria Bastos, discute a educação feminina no medievo, buscando compreender o que constituiu a mulher nesse período histórico. No artigo *Educação da mulher medieval: das normas de controle às possibilidades de transgressão* discute-se como os homens foram propondo um modelo educativo ideal fundado na sociedade vigente, uma sociedade ordenada conforme a dominação masculina. Dominação que se efetiva na educação, num processo de socialização que tende a virilizar os meninos e inscrever nas meninas as disposições corporais que conformam o feminino em seus sucessivos estados: menina, virgem, esposa e mãe de família. O que vai sendo incorporado, corporal e moralmente tanto por mimetismo inconsciente quanto por obediência expressa. Para a autora trata-se de refletir em que medida esse longo e profundo processo condiciona a constituição da mulher medieval.

Por fim temos a inestimável colaboração do professor Saul António Gomes, da Universidade de Coimbra, que no seu artigo *Paisagens d'escritas – castelos, preitos e homenagens segundo o “Foro de Espanha” no Portugal*

medievo pretende contribuir para o conhecimento dos ambientes e ritos de homenagem e juramento dos alcaides-mores dos castelos portugueses para com os seus senhores. O autor explora a documentação das chancelarias do Condestável D. Pedro, falecido como rei da Catalunha, em 1466, enquanto governador da Ordem de Avis, e do rei de Portugal, procurando redescobrir os contextos históricos e culturais de encenação dos “preitos e menajens” e, também, os significados dos formulários diplomáticos usados nesses juramentos que seguiam o antigo foro da Espanha em que prevalecia o beija-mão.

André Costa Aciole da Silva
Diego Avelino de Moraes Carvalho

ORGANIZADORES



As paisagens do Inferno na *Visão de Túndalo*

Adriana Zierer¹
Bianca Trindade Messias²

Este capítulo trata de um relato com grande circulação na Europa Ocidental, a *Visão de Túndalo* (*Visio Tnugdali*), narrativa que tinha por objetivo explicar os espaços do Além (Inferno e Paraíso) aos cristãos, os castigos sofridos nos espaços infernais e as alegrias nos locais paradisíacos. Composta em latim³ no século XII possui mais de cento e cinquenta manuscritos conservados nesta língua, além de ter sido traduzida para quinze idiomas vernáculos⁴, dentre os quais o português, tendo tido uma imensa circulação tanto em manuscritos como em incunábulos (os primeiros livros impressos), estes últimos produzidos entre fins do século XV e início do século XVI⁵. Por isso, pode ser considerada uma espécie de *best-seller* medieval (Cavagna, 2008, p. 8)

¹ Doutora em História e professora Adjunta IV da UEMA.

² Mestra em História pela UEMA

³ Sobre isso, ver Palmer (1982, p. 1).

⁴ *e.g.* alemão, francês, inglês, holandês, espanhol, italiano etc. Ver Palmer (*ibid.*) e Zierer (2016, p. 213-214).

⁵ Entre os anos de 1483 e 1521 circularam no território alemão entre três mil e quatro mil cópias da edição impressa e ilustrada da narrativa (Palmer, 1992, p. 158). Até mesmo Martinho Lutero chegou a conhecer o documento, tendo-o citado num de seus sermões (*ibid.*, p. 209-210).

e foi o relato visionário mais importante antes da descrição do Além na *Divina Comédia*, composta por Dante Alighieri no século XIV (Wieck, 1990, p. 3).

Importa explicar que a história de Túndalo influenciou a composição de Dante, a despeito de suas várias diferenças. Em primeiro lugar a *Visão de Túndalo* foi composta em latim por um monge irlandês, de quem se sabe pouco e que se encontrava à época na Ratisbona (*Regensburg*, Alemanha). Os relatos visionários em sua época de circulação eram considerados verídicos, isto é, se acreditava que realmente uma pessoa havia ido aos espaços do Além-Túmulo e depois contado sua viagem, cuja redação cabia a um religioso. Há uma longa tradição de relatos visionários, desde os apócrifos judaico-cristãos como a *Visão de Paulo*, *Esdras*, entre outras, sendo o século XII o apogeu da sua produção (cf. Dinzelsbacher, 1992, p. 112; Delumeau, 2003, p. 80), com destaque para a *Visão de Túndalo*, considerada a mais famosa.

No caso da *Commedia*, porém, sabe-se que os sofrimentos de Dante ocorrem somente no seu pensamento, relacionados com suas reflexões sobre os locais do Além. Os do cavaleiro Túndalo, ao contrário, são sofrimentos físicos, com punições tais quais ser devorado por monstros, atravessar uma ponte com pregos, sofrer em um forno, ser trespassado, esmagado, padecer em uma grelha de ferro, entre outros, para que se arrependesse dos seus pecados quando voltasse a este mundo e contasse a narrativa aos demais, ajudando na salvação destes últimos. Portanto, embora Dante tenha ido aos espaços do pós-morte segundo a *Commedia* e se inspirado na narrativa de Túndalo, ele não teria ido lá fisicamente, ao contrário do cavaleiro. Em suma, embora relacionados, os dois relatos são diferentes.

A *Visão de Túndalo* conta a história de um pecador que sofreu uma experiência de quase-morte por três dias, quando sua alma foi levada por um anjo para conhecer os espaços do Além-Túmulo, com o objetivo de fazê-lo arrepender-se de seus pecados e converter-se. Nos espaços infernais ele sofre

vários castigos e depois conhece os locais paradisíacos, mudando seu comportamento na volta a este mundo.

Por isso é possível dizer que a narrativa é um verdadeiro manual pedagógico voltado para a salvação. No terceiro dia acorda regenerado (uma analogia com a ressurreição de Cristo no terceiro dia?), pedindo para tomar a hóstia (alimento espiritual purificador da alma) e se confessar, além de entregar os seus bens aos pobres e à Igreja (prática da caridade, indicada pelos clérigos e de desapego ao mundo material). Isso prova que, ao final da sua experiência, havia se tornado um modelo de cristão ideal.

O manuscrito pertence ao gênero literário *Visio*, que tinha por função auxiliar a cristianização da sociedade. Pode ser caracterizada também como uma viagem imaginária e está associada à ideia de que o ser humano no medievo era um *homo viator* em peregrinação neste mundo, rumo ao reino Celeste, local de Deus, dos santos e anjos. Aqui na terra, considerava-se que os humanos sofreriam tentações e, caso sássem vitoriosos das mesmas e seguissem os preceitos cristãos, atingiriam o Paraíso na outra vida, de acordo com a concepção eclesiástica.

As versões portuguesas estão em dois códices alcobacenses, o 244 e o 266, juntamente com outras obras de devoção e vidas de santos. São relatos mais simplificados, sem prólogo, nem títulos, ao contrário de outras versões. Os cistercienses em Portugal tiveram grande importância na tradução e elaboração de uma grande quantidade de obras literárias no Mosteiro de Alcobaça, com quinhentos códices produzidos entre os séculos XIII e XV. Além de elaborar manuscritos latinos, que deveriam ser lidos pelos monges, também traduziram várias obras do latim ao português. Esses textos tiveram circulação sobretudo oralmente, como é o caso da *Visão de Túndalo*, que foi transmitida aos leigos através de sermões.

Dos dois manuscritos, o 244, composto por frei Zacharias de Payopelle, é o mais detalhado. O início do texto, escrito em vermelho,

começa no final da folha, após as *Meditações de S. Bernardo*. Ressalta bem o aspecto pedagógico da viagem imaginária e explicita os três lugares do Além, que o cavaleiro iria conhecer para depois se arrepender de seus pecados:

Começase a Estoria dhuun Caualeyro a que chamauan *Tungulu* ao qual foron mostradas uisibilmente [...] todas as penas do inferno e do purgatorio. E outrosi todos os beens e glorias que ha no sancto parayso. [...] *Esto lhe foi demonstrado por tal que se ouuesse de correger e emmendar dos seos peccados e de suas maldades*. (VT, 1895, p. 101, grifos nossos).

Os verbos “corrigir e emendar” mostram o aspecto intensamente pedagógico e doutrinário do texto. Além disso, é interessante observar que as versões publicadas no século XV mencionam também o espaço do “Purgatório”, mas no manuscrito original composto no século XII por Marcus, se fala somente do Inferno Superior (de onde após a purgação dos pecados se pode ainda sair) e do Inferno Inferior (para os definitivamente condenados por seus pecados mortais e que ficarão para sempre se purgando nesse local). A narrativa é a primeira a descrever com detalhes as torturas nos espaços infernais as quais as almas sofreriam após a morte; por isso, representa uma verdadeira “descoberta” do Inferno (cf. Cavagna, 2004; Cavagna, 2017, p. 248-249).

A Visão de Túndalo e a topografia do Inferno

Antes de adentrarmos na rica simbologia das paisagens infernais, é interessante fazer um breve resumo da narrativa. Túndalo, de acordo com o manuscrito latino, era um homem proveniente da nobreza, um cavaleiro, como vemos no códice 244. Porém, “o quanto se fiava na beleza e vigor de seu corpo, tanto menos cuidava da eterna salvação de sua alma” (*quanto confidebat in forma corporis et fortitudine, minus curabat de anime sue eterna salute*) (Wagner, 1989, p. 6-7), em virtude de ser um pecador. Por este motivo, segundo a versão latina de Marcus, um dia se sentiu mal durante um

jantar (a comida, alimento material, associada ao pecado da gula) e ficou num estado de quase-morte.

Os manuscritos portugueses começam a relatar do momento em que ficou desacordado, e seu corpo não foi enterrado, porque havia um pouco de calor no lado esquerdo de seu peito. Neste momento em que a alma se viu fora do corpo, foi cercada por demônios que queriam levá-la ao Inferno e que a acusavam de seus pecados (associados aos sete pecados capitais). Porém eis que surge seu anjo da guarda, banhado em luz, para guiá-lo e protegê-lo, e ambos começam então uma jornada em direção, inicialmente, aos espaços infernais, e, num segundo momento, ao Paraíso, dividido em três muros.

Os próprios demônios e o anjo servem como professores de Túndalo. Os demônios acusam-no de ser um pecador, portanto das ações que um bom cristão não deveria praticar. Já o anjo tem uma relação de bondade e compreensão com o cavaleiro, ministrando ao longo do caminho uma espécie de *lectio*, ou melhor, uma explicação do porquê de cada punição. A relação entre os dois é mediada pelo diálogo, acompanhada pelos ouvintes e leitores do relato.

A alma do cavaleiro não foi julgada definitivamente por seus pecados, pois somente no dia do Juízo Final as virtudes e os vícios serão postos na balança. De um lado a figura do Diabo irá acusar e lembrar dos pecados cometidos, e Deus será o juiz e ao mesmo tempo o advogado da alma a quem irá aplicar a justiça divina.⁶ Uma vez que o cavaleiro não tinha sido condenado por seus maus atos quando sua alma deixou o corpo temporariamente, ele teve tempo para retornar a este mundo e fazer penitência. Ou seja, depois de passar pelo sofrimen-

⁶ Se bem que, a partir da Idade Média Central, surge a ideia do Julgamento da Alma ou Juízo Particular. As pessoas passam a acreditar que de acordo com as suas ações em vida, logo após a morte, já poderiam ir diretamente ao Inferno, sendo que a maioria se encaminharia para um lugar intermediário, o Purgatório (para purgar os pecados leves) e os santos iriam diretamente ao Paraíso. Na Parusia, a segunda vinda de Cristo, haveria o derradeiro julgamento da humanidade. Ver Baschet (2006; 2019). Para um contraponto ao que foi dito, ver Gourevitch (1982).

to de algumas punições no ambiente infernal, pôde corrigir as suas más ações para evitar o Inferno após a morte. O anjo adverte: “Fica tranquila e feliz, porque suportarás poucas das muitas penas que suportarias, se não viesse em teu socorro a misericórdia do Nosso Redentor. Segue-me, portanto, e tudo que te mostrar guarda na memória, porque deves retornar a teu corpo uma vez mais” (*Tantum esto secura et leta, quia patieris pauca de multis, que patereris, nisi tibi subuenisset misericordia nostri redemptoris. Me igitur sequere et quecunque tibi mostrauero, memoriter tene, quia iterum ad corpus tuum debes redire*) (Wagner, 1989, p. 11).

A penitência, juntamente com a confissão, eram atos que os cristãos deveriam realizar ao menos uma vez por ano para obtenção da salvação. No século XIII, organizou-se a nova geografia do Além com o nascimento do terceiro lugar, o Purgatório no discurso eclesiástico.⁷ Conforme os discursos teológicos as almas são conduzidas a esse local devido os “pecados veniais, os pecados arrependidos, confessados, mas cuja penitência não foi cumprida” (Le Goff, 1995, p. 261).

Diante disso, surge uma nova chance para os cristãos, que deveriam purgar seus pecados no Purgatório. Depois dessa penitência, as almas ascenderiam ao Paraíso, embora não se soubesse quanto tempo as almas precisariam ficar nesse local. A *Visão de Túndalo*, especificamente o códice 244, menciona o termo “Purgatório”, mas a delimitação desse espaço na narrativa aparece de forma confusa, em que se verifica almas consideradas não muito boas e nem muito más no Inferno Inferior e no Pré-Paraíso purgando seus pecados.

Inicialmente, Túndalo e o anjo vão para baixo, lugar dos castigos infernais: “chegaram a um vale muito assustador e tenebroso, coberto pela escuridão da morte” (*uenerunt ad uallem ualde terribilem ac tenebrosam et mortis caligine coopertam*) (Wagner, 1989, p. 12).⁸ A narrativa

⁷ No entanto, ver Moreira (2010).

⁸ Cf. Iob 10.21.

descreve com precisão a geografia infernal, suas características aproximam-se daquelas descritas no *Apocalipse de São João*. Para Le Goff, a paisagem do Inferno é “composta de montanhas escarpadas, de vales profundos, de rios e lagos fétidos, cheia de metal em fusão de répteis e de monstros” (Le Goff, 2002, p. 28).

Essas características compõem o primeiro espaço percorrido por Túndalo como podemos observar no quadro a seguir (Quadro 1).

Quadro 1 | A topografia do inferno na Visão de Túndalo

Características infernais	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Vales de trevas</i> muito espantoso e era <i>muito calorento</i> (VT, 1895, p. 103); • <i>Monte muito grande</i> e de grande tormento e temor em que havia muito <i>estreita carreira</i> e muito má (VT, 1895, p. 103); • <i>Vale muito fundo</i> e muito escuro (VT, 1895, p. 103); • <i>Rio de onde saía uma grande fumaça e grande fedor</i> (VT, 1895, p. 103); • <i>Carreira torta</i> e muito má (VT, 1895, p. 104); • <i>Mar muito forte e muito bravo</i> (VT, 1895, p. 105); • <i>Lugares muitos secos e muitos escuros</i> (VT, 1895, p. 106); • <i>Lago muito grande</i> que parecia que era <i>coalhado</i> (VT, 1895, p. 108); • <i>Poço muito grande</i> do qual se levantava <i>chama de fogo muito grande</i> misturado com <i>fumo que chegava até o céu</i> (VT, 1895, p. 110, grifos nossos).
----------------------------------	--

Fonte: Messias (2016).

No manuscrito, o Inferno foi descrito com muitos detalhes, como se pode verificar no Quadro 1. Esse espaço é composto por vales, rios, lago, poço, montes; isto é, paragens típicas da natureza. Entretanto, possui a funcionalidade infernal, pois é marcado pelo precipício, profundidade, escuridão, aspectos que representam a malignidade. Observemos que o espaço é montanhoso (*monte muito grande*), com caminhos estreitos e difíceis de passar (*carreira muito má*), com a presença do mar agitado (*forte e bravo*), além de lagos (*grandes e coalhados, isto é, ferventes*). Do rio saía um cheiro muito desagradável (*grande fumaça*

e grande fedor) e por fim, a presença do poço (*com presença de grande fogo e fumaça*), relacionado à parte mais profunda do espaço infernal e que explicaremos mais adiante.

O cavaleiro Túndalo percorreu os caminhos do Inferno, e cada um deles é habitado por demônios, que perfazem o mal, atormentando as almas. Aproveitando-se da topografia do ambiente as almas eram punidas. Do ponto mais alto dos vales e montes eram atiradas para o fogo; o rio e o mar eram violentos com ondas que alcançavam o céu e sobre eles havia pontes suspensas, como podemos ver a seguir: “huma tauoa en maneyra de ponte que chegaua dhuma parte do monte aa outra. En aquela tauoa auia ben mil passos en longo e non mais que huun pee en ancho e per ella non podia passar nenhuma cousa que non ouuesse de cayr en fundo” (VT, 1895, p. 104).

O simbolismo da ponte está diretamente relacionado ao *homo viator* que tem dificuldade de seguir o caminho reto indicado pela Igreja Católica. Esse simbolismo foi representado pelo pintor Hieronymus Bosch (c. 1450-1516), por exemplo no tríptico *O Carro de Feno*, no verso do volante do tríptico, observável quando a pintura estava fechada. Em um dos lados, o homem é mostrado andando com um cajado nas mãos e um peso nas costas, mostrando que a travessia no caminho reto é difícil. Além disso, tem a calça rasgada e próximo dele há várias tentações (Zierer, 2015, p. 14-15). Andar pelo caminho reto e longe das tentações é uma das dificuldades para o ser humano, na perspectiva cristã: “Como símbolo bifronte, a ponte é caracterizada por dois elementos: o simbolismo da passagem ‘para o outro lado’ e o perigo que representa para o homem” (Lucas, 1986, p. 52). Representa também os caminhos que ligam as extremidades e a sua travessia é marcada pelos perigos que os pecadores devem sofrer no Inferno.

Na *Visão de Túndalo* era sobre a ponte que os homens que praticavam o furto tinham que passar, carregando os objetos roubados. O próprio cavaleiro Túndalo recebeu essa punição por ter furtado uma vaca de seu vizinho

e tinha que passar por uma ponte cheia de cravos agudos, enquanto levava o animal.

Para Almeida Lucas, a cena representa um valor moral, ritual e religioso, pois os homens considerados bons passariam pela ponte sem dificuldades (é citada outra ponte na qual um religioso passa com facilidade, segurando uma palma nas mãos). Para os pecadores, no entanto, a ponte mostra-se longa e estreita, e ultrapassar seus obstáculos era um desafio. Os que não conseguiam completar o caminho caíam no fundo do mar ou rio violentos que tinham mau cheiro, sendo devorados por monstros (ver Figura 1).

O cavaleiro Túndalo, ao atravessar a ponte, encontra uma alma que carrega um feixe de trigo, à qual pede para que lhe dê passagem. Os dois começam então a discutir sobre os seus pecados. Lemos na narrativa:

E en quanto assi stauan en esta contenda con muy gram temor de cayr en fundo acusandose si meesmos dos pecados e dos maaes que auiam feytos por que eran dignos e merecedores de padecer aquela pena e aquela door ca lhes *saya o sangue dos pees per facto dos clauos que se lhe metiam per elles per tal guisa que non podian ir ia mais adeante* (VT, 1895, p. 106, grifo nosso).

O medo de cair no fundo do rio, a dor que os pés sentiam ao serem machucados pelos cravos agudos, impediam que Túndalo continuasse andando, pois, a ponte “é tão estreita que nenhum homem mortal, por seus próprios meios, a pode atravessar, precisando então de recorrer à ajuda divina” (Lucas, 1986, p. 51).

Diante da dificuldade e com os pés cheios de sangue, Túndalo solicita a ajuda do anjo, o qual de maneira didático-religiosa lembra o cavaleiro de como este andava “ligeiro” e em vaidade pelo mundo. Assim, o papel educativo dessa travessia sobre a ponte era alertar os cristãos sobre os caminhos que eles deviam escolher e andar, pois as trilhas para a salvação são construídas pelas ações humanas na vida terrena, as quais são submetidas ao Julgamento Particular e Final.

Também é interessante observarmos como era a representação da cena da ponte através de imagens da *Visão de Tundalo*.⁹ Num manuscrito iluminado do século XV, visualizamos a passagem do cavaleiro pela ponte com pregos:



Figura 1 | The Torment of Thieves: Tondal Leads a Cow Across a Nail-studded Bridge [Tormento dos ladrões: Tondal leva uma vaca por uma ponte com pregos]

Fonte: Marmion (1475, ms. 30, f. 20).

O copista David Aubert explica nesta parte que havia um “*fleuve puissant et horrible*” (rio poderoso e horrível), com ondas, e dentro dele havia “*tres merveilleuses bestes*” (muito horríveis bestas) que não paravam de urrar (VT, 2008, p. 184). Sobre o rio havia ainda uma “*pont moult long et estroit*” (ponte muito longa e estreita) com o comprimento de “*trois mille pas*” (três mil passos), mas com somente “*une paulme en largeur* (um palmo de largura) (VT, 2008, p. 184). Essas bestas “*aussi grandes comme une tour*” (tão grandes como uma torre) expeliam fogo por suas gargantas e narinas, de forma que o rio fervia (VT, 2008, p. 185). Ao ver esses monstros, a alma começou a chorar de pavor (*cf.* Zierer, 2015, p. 20).

⁹ Para o estudo das imagens medievais, *cf.* Schmitt (2007).

Um elemento interessante da figura 1, composta por Simon Mar-mion, é que o iluminador não detalha muito as características dos monstros, deixando as pessoas que olhavam a imagem (como a duquesa Margaret de York que encomendou o manuscrito), mais imaginar como seriam as torturas infernais dos monstros do que mostrá-las aos leitores da obra.

Outra característica do espaço geográfico do Inferno seriam as variações bruscas de temperaturas a que as almas eram submetidas. Em alguns momentos as almas passavam por lugares muito secos, o que é demonstrado por seu calor e sede, e depois eram arremessadas para lugares “onde estava aquela geada coalhada e saíam de grande quentura e entravam em grade friúra” (VT, 1895, p. 108).

Assim, os pecadores sofriam com o choque térmico, o vento, o mau cheiro, o fogo, a escuridão, em todas as partes do vale, monte, rio e lago¹⁰. Associados a animais, os demônios estavam presentes e prontos para punir as almas, sendo chamados de cães raivosos, serpentes, abelhas etc. Múltiplas são as suas representações.

Chamamos a atenção para a ausência de luz nos espaços infernais. Assim, temos por exemplo um contraste entre a luminosidade do anjo, que na sua primeira aparição na narrativa é descrito como “uma estrela muito clara” em oposição à escuridão do Inferno. Logo quando começam a viagem imaginária, é dito não apenas que “desceram a um vale muito fundo e muito escuro e no fundo daquele vale, a alma não via nada” (VT, 1895, p. 103), mas também que “*hyam per aquela carreyra e era tan escura que a alma non vya nenhuma coussa se non a claridade do anjo*” (VT, 1895, p. 103). Notamos aqui a dificuldade para caminhar nos espaços infernais e a escuridão. Esta representa a distância com relação a Deus, o desamparo das almas pecadoras e a proximidade com os entes malignos.

¹⁰ Sobre a topografia dos espaços infernais e sua relação com os pecados, cf. também Oliveira (2019, p. 168-196).

Diretamente relacionado à escuridão, temos também o elemento fogo. Para pensadores medievais como Santo Agostinho, Gregório Magno e Honório de Autun, este queimaria as almas sem consumi-las, o que garantiria a eternidade das penas no Inferno. Segundo Gregório Magno nos *Moralia in Iob* (“Comentários ao Livro de Jó”), esse fogo queima sem clarear o entorno/o que está à sua volta. Contraditoriamente, os danados são capazes de enxergar no Inferno, podendo testemunhar os seus próprios sofrimentos e os daqueles que amaram. Além disso, o ardor é muito mais intenso, queimando muito mais que as chamas no mundo terrestre, as quais seriam uma imagem pálida do fogo no Além: o mar inteiro não seria suficiente para extingui-lo (Baschet, 2014, p. 50-51).

O ápice da *Visão de Túndalo* é a descida às profundezas do Inferno, onde encontrava-se Lúcifer, que atormentava as almas que pecaram mortalmente. Neste momento a alma somente observa, sem sofrer os castigos. O próprio Príncipe das Trevas aplicava a pena e, além de atormentar os pecadores, Lúcifer também sofria eternamente por seu orgulho e inveja ao desejar ser superior ao seu criador:

[Ele] iazia escondudo en huun leito de ferro feyto a maneyra de grellhas e so aquel leyto iazian caruoovens accessos e soprauannos e accendiannos muytos demoes e cercauanno de muytas almas quantas non ha homen uiuo en carne que as podesse contar (VT, 1895, p. 110).

Sobre o leito de ferro com grellhas estava Lúcifer, sendo queimado pelos carvões acesos pelos demônios. Próximo dele estavam as almas que eram engolidas. Assim, a maldade que fora provocada pelo Príncipe das Trevas fazia parte do Inferno, por meio de suas próprias ações. Ao atormentar os condenados, ele mesmo suportava os tormentos, fortalecendo-se como um ser maligno.

Vemos abaixo uma imagem, representando Lúcifer na grelha de ferro, que foi estampada no *Livro de Horas do Duque de Berry*:



Figura 2 | Inferno: Les Très Riches Heures du Duc de Berry

Fonte: Paul, Jean e Herman de Limbourg (1413, ms. 65, f. 108r).

Percebemos na Figura 2 que ele é maior que os outros diabos e está representado na imagem com uma coroa na cabeça, como o soberano do Inferno. Um elemento interessante é que através da imagem vemos novos elementos da interpretação da cena descrita na *Visão de Tíndalo*, como a coroa na cabeça do diabo e os demônios animalizados e escuros com asas de morcego, chifres e rabos que arrastam, na parte de baixo da imagem, homens com tonsuras em suas cabeças: um nu e um vestido, isto é, membros da hierarquia eclesiástica, o que mostra a presença de clérigos pecadores no Inferno.

Observamos também na Figura 2 que, tal como no manuscrito, Lúcifer sofre na grelha e faz sofrer, pois espremia em suas mãos os pecadores como se fossem bagos de uvas, comia-os e espalhava-os por diversas partes do Inferno. Ainda nesta imagem se enfatiza a geografia infernal através da escuridão, bem como os tons escuros e vermelhos. Vemos ainda a presença do fogo, a fumaça, representando o cheiro ruim do enxofre, a presença de elementos rochosos como marca do Inferno, com pessoas queimando no interior das montanhas e um ambiente marcado pela desordem.

Segundo o códice 244, todos os demônios que Túndalo viu são da linhagem de Adão. O códice 266, por sua vez, explica que os que estavam próximos de Lúcifer foram os que caíram com ele ao ser expulso do Paraíso. Enfim, os demais que foram vistos passando pelas penas e não fizeram penitências são os filhos de Adão (Messias, 2021, p. 809). Além disso, o cavaleiro viu muitos de seus parentes, conhecidos e parceiros que foram destinados a esse local (VT, 1895, p. 111).

Assim, o ambiente infernal foi descrito na *Visão de Túndalo* com seus horrores, dores, sofrimentos, representando os medos e temores que os cristãos possuíam de serem condenados. Portanto, entende-se esse espaço como o tempo da danação e condenação eterna em que as almas são destinadas por causa de seus pecados, cuja consequência deveriam sofrer por terem levado uma vida desregrada no mundo terreno.

Destaca-se a presença do poço que estava localizado na parte mais profunda do Inferno, o abismo. A descida a esse lugar é marcada pelo sofrimento e horror que a visão infernal proporcionava. Na *Visão de Túndalo*, saíam do poço grandes chamas de fogo até o céu misturado com maus cheiros.

Segundo Almeida Lucas, ao analisar a simbologia do poço contida no *Purgatório de São Patrício* explica que o “poço participa simultaneamente da condenação e da salvação do homem” (Lucas, 1986, p. 50). As almas que eram jogadas nesse lugar não saíam mais nem haveria luz e alegria, mas somente o mal, sendo assim condenadas. Porém, aquele que olha o poço de baixo para cima obterá o conhecimento e verá os seus

pecados. Após esse momento de conscientização, quem alcançasse a borda do poço poderia alcançar a salvação.

Conclusão

Conforme foi possível observar, a narrativa *Visão de Túndalo* visava a conscientizar e alertar os cristãos, clérigos e leigos, com relação aos seus pecados, bem como sobre a necessidade de penitência, para que pudessem ir a um bom lugar após a morte.

Os obstáculos naturais do mundo do Além, em consonância com as descrições no *Apocalipse de São João* auxiliavam as pessoas a visualizarem os espaços do porvir, caracterizados por montanhas, vales, rios profundos. Nesses locais havia também a presença do fogo muito mais forte que no mundo terreno, do enxofre, causador de um cheiro insuportável, do poço, lugar mais profundo do Inferno, onde morava Lúcifer, que sofria e castigava eternamente os danados.

A alma de Túndalo não foi condenada definitivamente por seus pecados, entretanto estava passando por um processo de reflexão por seus maus feitos ao presenciar e sofrer os tormentos dos pecadores, por exemplo, ao passar pelo poço. Desta forma, ao ver e ter o aprendizado do que acontecia no Inferno, poderia obter a salvação, quando retornasse ao corpo.

As características da geografia do Inferno, dos demônios e de seus tormentos faziam com que os ouvintes da narrativa produzissem na memória as cenas de terror. Os clérigos as incitavam durante os sermões, educando através do medo para que os medievos tivessem o temor de serem destinados para esse espaço após a morte e para que pudessem se converter à religião cristã. Esse era visto como o caminho para a salvação. Além dos discursos religiosos, alguns leigos também poderiam ter acesso ao texto escrito, bem como às imagens sobre a *Visão de Túndalo*, por exemplo a nobreza, como no caso da duquesa Margaret de York e o duque de Berry,

no século XV. Desta forma o objetivo do relato era auxiliar cada ser humano, visto como um *homo viator*, a seguir o correto caminho da salvação para chegar ao Paraíso na outra vida.

Fontes

[VT, 2008]. CAVAGNA, Mattia (ed.). *La Vision de Tondale: les versions françaises de Jean de Vignay, David Aubert, Regnaud de Queux*. Paris: Honoré Champion, 2008.

[VT, 1475]. LES VISIONS du Chevalier Tondal. Ghent, Belgium; Valenciennes, France, 1475. Los Angeles, The Paul Getty Museum.

[VT, 1989]. WAGNER, Albrecht (ed.). *Visio Tnugdali: lateinisch und altdeutsch*. Zürich: Georg Olms, [1882] 1989.

[VT, 1895]. PEREIRA, F. M. Esteves (ed.). Visão de Túndalo. *Revista Lusitana*, 3, p. 97-120, 1895.

Referências

ESTUDOS

BASCHET, Jérôme. *Corpos e Almas*. São Leopoldo, RS: Ed. Unisinos, 2019.

BASCHET, Jérôme. *Les justices de l'au-délà: les représentations de l'enfer en France et Italie (XII et XVe siècle)*. 2. ed. Rome: École Française de Rome, 2014.

BASCHET, Jérôme. *A civilização feudal*. São Paulo: Globo, 2006.

CAVAGNA, Mattia. Introduction. In: CAVAGNA, Mattia (ed.). *La Vision de Tondale: les versions françaises de Jean de Vignay, David Aubert, Regnaud le Queux*. Paris: Honoré Champion, 2008. p. 7-63.

CAVAGNA, Mattia. La “*Visione di Tungdal*” e la scoperta dell’Inferno. *Studia Celtici*, p. 207-260, 2004. Disponível em: http://www2.lingue.unibo.it/studi%20celtici/Articolo_9_%28Cavagna%29.pdf. Acesso em: 25 mar. 2021.

CAVAGNA, Mattia. *La Vision de Tondale et ses versions françaises (XIII^e-XV^e siècles)*: contribution à l'étude de la littérature visionnaire latine et française. Paris: Honoré Champion, 2017.

DELUMEAU, Jean. *O que sobrou do Paraíso?* São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

DINZELBACHER, Peter. The Latin *Visio Tnugdali* and its French Translations. In: KREN, Thomas (ed.). *Margaret of York, Simon Marmion and the Visions of Tondal*. Malibu, California: The Paul Getty Museum, 1992. p. 111-118.

GOUREVITCH, Aaron J. Au Moyen Age: conscience individuelle et image de l'Au-delà. Trad. Joanna Pomian. *Annales*, n. 2, p. 255-275, 1982.

LE GOFF, Jacques. Além. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário temático do Ocidente medieval*. São Paulo: EDUSC/Imprensa Oficial do Estado, 2002. v. I, p. 21-33.

LE GOFF, Jacques. *O imaginário medieval*. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.

LE GOFF, Jacques. *O nascimento do purgatório*. Lisboa: Editorial Estampa, 1993.

LUCAS, Maria Clara de Almeida. *Literatura visionária na Idade Média Portuguesa*. Lisboa: Biblioteca Breve, 1986.

MESSIAS, Bianca Trindade. *Memória, educação e salvação cristã na Visão de Túndalo (séculos XIV-XV)*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual do Maranhão, São Luís, 2016.

MESSIAS, Bianca Trindade. *Temor e busca da salvação: o tempo cristão na Visão de Túndalo*. In: JORNADA DE ESTUDOS ANTIGOS E MEDIEVAIS, 19.; JORNADA INTERNACIONAL DE ESTUDOS ANTIGOS E MEDIEVAIS, 9., 2020, Maringá [on-line]. *Anais [...]*. Maringá: Universidade Estadual de Maringá, 2021. p. 800-813.

MOREIRA, Isabel. *Heaven's purge: purgatory in late antiquity*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

OLIVEIRA, Solange. *A salvação como um itinerário no além medieval: a viagem imaginária da Visão de Túndalo (séculos XIV-XV)*. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2019.

PALMER, Nigel. *Visio Tnugdali: the german and dutch translations and their circulation in the Later Middle Ages*. München: Artemis Verlag, 1982.

PALMER, Nigel F. Illustrated Printed Editions of the *Visions of Tondal* from the late fifteenth centuries and early sixteenth centuries. In: KREN, Thomas (ed.). *Margaret of York, Simon Marmion and the Visions of Tondal*. Malibu, Los Angeles: The Paul Getty Museum, 1992. p. 157-170.

SCHMITT, Jean-Claude. *O corpo das imagens*. Bauru, SP: EDUSC, 2007.

WIECK, Roger. The Visions of Tondal and the Visionary Tradition in the Middle Ages. In: KREN, Thomas; WIECK, Roger (ed.). *The Visions of Tondal from the Library of Margaret de York*. Malibu, Los Angeles: The Paul Getty Museum, 1992. p. 3-7.

ZIERER, Adriana. Os monges e a Visão de Túndalo como meio de educativo da salvação cristã. In: MOURA, Fabrício (org.). *O poder do imaginário*. Imperatriz: Ética, 2016. p. 208-236.

ZIERER, Adriana Maria de Souza. A ponte como obstáculo educativo na *Visio Tnugdali*. *Notandum*, São Paulo/Porto, ano XVIII, n. 37, p. 5-28, jan./abr. 2015.

ZIERER, Adriana. *Visio Tnugdali* e sua circulação nas Idades Média e Moderna (S. XII-XVI). *Notandum*, São Paulo/Porto, ano XX, n. 43, p. 37-54, jan./abr. 2017.

ZIERER, Adriana; MESSIAS, Bianca Trindade. Os monges e as viagens imaginárias ao além: a *Visão de Túndalo*. *Brathair*, São Luís, v. 11, n. 2, p. 70-84, 2011.

IMAGENS

MARMION, Simon. *The Torment of Thieves: Tondal Leads a Cow Across a Nail-studded Bridge*. 1 manuscrito iluminado. In: LES VISIONS du Chevalier Tondal. Ghent, Belgium; Valenciennes, France, 1475. The Paul Getty Museum, Los Angeles, ms. 30, f. 20. Disponível em: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Simon_Marmion_\(Flemish,_active_1450_-_1489\)_-_The_Torment_of_Thieves-_Tondal_Leads_a_Cow_Across_a_Nail-studded_Bridge_-_Google_Art_Project.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Simon_Marmion_(Flemish,_active_1450_-_1489)_-_The_Torment_of_Thieves-_Tondal_Leads_a_Cow_Across_a_Nail-studded_Bridge_-_Google_Art_Project.jpg). Acesso em: 20 set. 2021.

LIMBOURG, Paul de; LIMBOURG, Jean de; LIMBOURG, Herman de. Inferno. 1 manuscrito iluminado. In: LES TRÈS RICHES HEURES du Duc de Berry. Bourges, 1413. Musée Condé, Chantilly, ms. 65, f. 108r. Disponível em: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Folio_108r_-_Hell.jpg. Acesso em: 20 set. 2021.

Os meandros do poder político na Florença do baixo-medieval dentro do cenário europeu: diferenças e semelhanças na estruturação do poder político e na delimitação do regime de governo

Ana Paula Teixeira e Santos¹

Um aspecto considerado notável no curso da história da Europa Ocidental durante a chamada Idade Média trata-se da lógica senhorial que conduziu os diversos setores da vida em sociedade naquele tempo. Ainda que se reconheça com Marc Bloch a abstração do termo “feudalismo” e a heterogeneidade da realidade europeia medieval que não pode ser generalizada ou a ele reduzida, consideramos válido o uso desse vocábulo pelo menos para tratar da forma de organização social dos séculos IX ao XIII da Europa Oeste e Central (Bloch, 1982, p. 13-19). O chamado “sistema feudal” abrigava, de um lado, relações feudais entre os nobres e, de outro, relações senhoriais desta camada dominante com seus dependentes não nobres, e recebe um tratamento de peso dentro da historiografia, com ênfase em seu âmbito econômico, já que era justamente por meio das movimentações desse setor que senhorio se fundava e ganhava seu sentido.

¹ Graduada em História pelo IFG e Mestranda em História pela UFG

Ana Carolina Almeida e Clinio Amaral alertam para a dificuldade e limites de tentar construir uma história política do período feudal, por alegarem que, ainda que houvesse a existência do rei nesse modelo, a fragmentação do poder de fato se apresentaria como um obstáculo no processo de análise. Contudo, com base em suas próprias caracterizações, podemos traçar algumas considerações precisas sobre a face política do feudalismo. Conforme explicam, por meio do senhorio, as diversas categorias dos nobres estabeleciam seu domínio, seja sobre servos, homens livres ou semi-livres, sendo estes dependentes, subjugados por vezes a mais de um senhor. Fica clara assim a assimetria entre as partes, o exercício da força ocorrendo em um único sentido (Almeida; Amaral, 2010) nessa “relação político-legal de coação.” (Anderson, 1991, p. 143).

Com a expressão possibilita-se a leitura não apenas da exploração econômica que ocorria dentro desse modelo, mas também da atuação da autoridade política na Europa feudal. Perry Anderson chega mesmo a afirmar categoricamente que a combinação desses dois aspectos formava o amálgama que demarcava aquele sistema. Dentro da política feudal não havia uma soberania absoluta do monarca, o poder era, usando a expressão do autor, “parcelarizado” na forma de sucessivas concessões de vassalagem, sendo o rei em muitos casos o suserano em certas regiões, mas diferindo dos outros vários nobres donos de terras, apenas em grau. Se ele estava, em teoria, em uma posição de controle vertical com seus subordinados, ao mesmo tempo tinha que lutar continuamente por sua posição, pois só era senhor de fato em suas propriedades, sendo, por vezes, uma figura decorativa que não podia ter acesso direto a toda a população. A monarquia existia para além das relações de vassalagem, podendo ser vista como uma das marcas do regime de governo, no entanto, se mantinha sob a ameaça dos outros nobres e não reunia de forma central as competências políticas (Anderson, 1991, p. 143-149). Tendo pouco mais que a função de chefe militar, o rei, em períodos de paz, perdia seu propósito, assim, as forças centrífugas atuaram, levando a essa grande independência dos senhores em seus territórios (Elias, 1993, p. 25-36).

Quanto à situação de controle do grupo de nobres sobre os não nobres, Anderson (1991) define que a grande modalidade de exercício do

poder político à época se dava primordialmente por meio da administração da justiça, ainda que outrora seu significado contemplasse muito mais do que se define hoje com tal termo. Na época “era este o nome comum do poder.” (Anderson, 1991, p. 149). Portanto, por mais que houvesse um labirinto jurídico entre os vários feudos e subfeudos, de tal modo que um mesmo grupo de dependentes poderia estar em um território submetido a mais de uma jurisdição, uma vez que elas eram por vezes superpostas, esses grupos deviam submissão às regras dos donos de terra. Ou seja, a falta de unificação do sistema legal não significava que os homens e mulheres que faziam uso das terras estavam isentos de um condicionamento jurídico externo e alheio a seus interesses. As leis eram, inclusive, durante o feudalismo quase sempre antigas e tradicionais, levando em conta assim, naturalmente, somente as necessidades dos nobres. A amplitude referenciada de seu controle abarcava em diversas obrigações aos dependentes: o repasse de um montante de sua produção agrícola; a retribuição pelo uso de fornos, moinhos ou pela passagem em pedágios; o pagamento de taxas; concessão de presentes e obediência irrestrita às suas determinações.

Fica evidente que no feudalismo o poder político era repartido entre diversos nobres, frente aos quais apenas em teoria se encontrava o rei e que havia uma ausência de influência da população de camponeses nas estruturas de âmbito político que atuavam sobre elas. Ocorre, todavia, como nos lembram Almeida e Amaral (2010), na mesma época do início do ápice desse sistema feudal,² o advento das cidades medievais. Esse outro modelo de estruturação social não admitirá apenas uma base econômica pautada em atividades distintas daquelas que prevaleciam no sistema feudal; tal maneira nova de vivenciar o mundo no período medieval criará condições para que o poder político igualmente se modifique. É nesse momento do surgimento das cidades da Europa Ocidental, portanto, que se dá o despontar de Florença. Como veremos, a monarquia feudal não pôde se estabelecer como o regime de governo nessa cidade, diferença que consideramos significativa porque implicou, ao longo dos séculos finais do medievo, em um curso de desenvolvimento com características

² O ápice é considerado pelos autores como tendo iniciado por volta do século XI e continuado até o século XIII (Almeida; Amaral, 2010, p. 21).

individuais na cidade, se comparada à maior parte das regiões da Europa Oeste e Central. Cabe-nos agora avaliar como na prática se dispôs a política em Florença, desde seu surgimento até o final do século XV;³ como se deu a distribuição de poder, qual (ou quais) tipo de regimes atuaram em tal cenário, e quais aparatos de governo podem ser identificados no local.

Reflexões e discussões

Segundo Jacques Le Goff (1992), não se pode afirmar que as cidades europeias do ocidente medieval sejam um fenômeno “antifeudal”, como também não se pode considerar que elas estejam diretamente assimiladas ao poder dos feudos, mas considera sim que elas encontraram seu lugar dentro do sistema feudal. Ele esclarece que, com a necessidade dos camponeses de acesso ao dinheiro para o acerto dos encargos cobrados pelos senhores e a busca desses senhores por novos tipos de bens e produtos, acelerou-se a movimentação dos mercados; que passavam, desse modo, a ser importantes para a manutenção da vida no campo. Defende assim o equívoco da afirmação de que essa atividade comercial, que era o cerne da vida econômica cidadina, foi a responsável pela destruição do feudalismo. Com mais ou menos conflitos, as cidades e os senhores acabaram por firmar acordos e se adaptar uns aos outros na medievalidade ocidental europeia, segundo o autor, relacionamento que “durou enquanto o modo de produção senhorial não entrou o funcionamento econômico do mercado nem freou em demasia as ambições da burguesia.” (Le Goff, 1992, p. 58). Esses burgueses, que viviam do comércio e habitavam as cidades, surgiram então como um outro grupo de homens livres na Europa Medieval. Além do aumento da diferenciação social e fortalecimento do comércio com aparecimento dessas novas formações humanas, Norbert Elias (1993, p. 48-54) coloca ainda que nessas localidades novos tipos de relacionamento, pautados em formas diferentes de integração e interdependência, se formaram. Le Goff e

³ Optamos aqui por limitar nossa análise a esse século devido ao fato de que a partir de 1494 a história de Florença, bem como de toda península itálica, entra em uma fase diferente, em que a presença e envolvimento dos poderes externos afetará o desenrolar de sua história (Tenenti, 1973, p. 115).

Elias fazem essas observações sobre todas as regiões da Europa Ocidental onde se deu a implantação das cidades, mas privilegiam em suas leituras a situação das terras francesas. Assim sendo, necessitamos circunscrever como as formas originais de sociabilidade e estrutura cidadinas se conformaram especificamente na península itálica e se existiram distinções no processo de seu aparecimento. Vale registrar que, pela semelhança no processo de desenvolvimento dessas cidades do norte-centro italiano, tendo todas passado pelas mesmas fases por volta dos mesmos períodos, é pertinente observá-las em suas muitas similitudes e então posteriormente destacar o caso florentino quando a histórias de cada uma das cidades começam a seguir trajetos nos quais suas individualidades aparecem de modo mais agudo.

Patrick Gilli (2011) nos explica que nessa região italiana, com o desmantelamento do Império Carolíngio, se deu a procura por novas formas de organização política que viabilizassem a vida concreta no local. Foi em resposta a essa demanda que, já nos séculos X e XI, passaram a se constituir, lado a lado, as cidades e os poderes senhoriais. Enquanto no norte foi estabelecido o reino da Itália, incorporado ao Império Romano Germânico (permanecendo, apesar disso, a diferenciação entre eles); no sul, onde as cidades não tiveram grande alcance, começaria a se firmar o poder dos normandos, essa região viveria um processo distinto de desenvolvimento. No reino da Itália, ainda no século X, o governante fez concessões de jurisdições para muitos bispos, que formaram clientelas vassálicas próprias, mas essa relação se desestabilizaria fortemente apenas dois séculos mais tarde, quando a Igreja tentou consolidar sua monarquia pontifical e seu poder nas terras italianas e o imperador, desejoso por retomar seu domínio, conferiu mais um grande conjunto de feudos para poderosos locais. No entanto, essa desintegração do reino da Itália entre várias senhorias, teria propiciado meios para que no ínterim dessas disputas, as cidades ganhassem corpo e potência, podendo ser constatadas desde o século XI na península (Gilli, 2011, p. 23-30).

A partir dessas informações, notamos que, com efeito, diferente da antiga afirmação historiográfica de que seria errôneo afirmar a presença de elementos feudais na faixa norte da península itálica, é inegável a ação de

mecanismos senhoriais na península, independente de sua limitação temporal ou da possível inadequação (ainda controversa) de defini-los como parte de um sistema feudal propriamente dito. De todo modo, compreendemos a ligação, também na península, entre as cidades e o mundo rural. Chama a atenção, afinal, o papel do bispo detentor de terras, cuja residência, bem como a catedral por ele comandada, se encontravam em regiões nas quais se desenvolveram os processos de urbanização. A aristocracia que possuía patrimônios agrários (por vezes ligada aos mesmos bispos por laços de vassalagem) foi, tanto quanto estes últimos, determinante nos primeiros momentos do fenômeno urbano italiano (Coleman, 1999, p. 382-397). Uma vez desenvolvido tal fenômeno não se pode ignorar em contrapartida que “toda a história da península, a partir do século XII pelo menos, obedece a uma dinâmica urbanocêntrica.” (Gilli, 2011, p. 15). Por mais que isso não queira dizer que o trabalho produzido nos meios rurais e as taxas cobradas do *contado* deixassem de ser fundamentais para a cidade, era em torno dessa última que a maior parte da sociedade criava suas relações na parte do norte e centro da península. Mesmo em Florença, justamente a única cidade, ao lado de Asti, onde os laços feudais foram quase nulos em sua formação política inicial, os primeiros cidadãos eram principalmente aristocratas, que formavam uma classe militar cavaleiresca,⁴ e provinham do campo. (Gilli, 2011, p. 98-102). Gilli (2011, p. 17) nos informa ainda que de toda a Europa medieval, à exceção de Flanders, a península itálica foi o lugar onde o quadro cidadão assumiu os contornos mais vastos, tanto no que diz respeito à quantidade de sítios urbanos, quanto às dimensões e expressividade destas à nível internacional, ali, portanto: “o poder estava na cidade”.

Em virtude dos dados apresentados e de não ter havido, não somente no momento de seu nascimento, como no decorrer de toda a Idade Média, um domínio absoluto da cidade sobre o campo ou uma mera exploração do segundo pela primeira, mas antes variadas estratégias implicadas nesse conta-

⁴ Essa cavalaria cidadina foi chamada de *militia*, partilhava de valores aristocráticos, mas, por seu caráter urbano, se diferencia fortemente das outras cavalaria da Europa. Na península esse grupo não foi formado exclusivamente por famílias com ligações feudais, mas por quaisquer homens capazes de se armar e com condições econômicas de manter seus cavalos e equipamentos delineando a pluralidade de perfis das *militias* (Gilli, 2011, p. 101-102).

to⁵ (Coleman, 1999, p. 389), ratificamos que não se tratava de estruturas antagônicas, tanto que, como sinalizamos e no que concerne ao nosso objeto, a aristocracia rural tornou-se “encitadinada”. A função vital que assumiram nessas cidades se deveu ao fato de que, já no século XI, foi desse grupo que derivaram seus primeiros governantes. Em Florença, mesmo com a ausência das jurisdições de dependência feudal, isso não foi diferente; foi a aristocracia com outros tipos de relações com a terra e as forças eclesiásticas, que sofreu o “inurbamento” e primeiro liderou o governo citadino. Essa primeira etapa dos governos das cidades italianas é importante porque revela precisamente que essas chamadas comunas italianas⁶ não foram fruto, pelo menos em seu nascimento, do poder da burguesia, ideia que alimentou na historiografia por muito tempo o mito de sua ascensão inovadora em oposição a alegada opressão feudal. Essas formações comunais na península intencionavam, antes de tudo, a liberdade política com relação tanto ao Papado quanto ao Império que continuaram a se enfrentar pelas terras da região até o século XIV⁷, quando, contudo, as comunas já estavam bastante sólidas (Gilli, 2011, p. 15-102). Esse tipo de estrutura estabelecida nas cidades italianas desde sua origem, como se percebe, era definida por seu propósito político; as comunas eram organismos que lutaram por uma autonomia de gestão de seus corpos políticos independente de forças externas e o projeto comunal se baseava, supostamente, em uma espécie de juramento mútuo entre os habitantes (Le Goff, 1992, p. 86-87). Era essa, destarte, a realidade no norte-centro italiano enquanto no restante da Europa as senhorias feudais, tendo atingido sua emancipação em relação ao rei, ainda mantinham com ele uma relação de lealdade que relativizava e limitava a possibilidade de uma soberania irrestrita,

⁵ Que iam desde acomodações entre as partes, por meio de acordos, e, apenas em último caso, chegando até tentativas de conquista mais violentas por parte da cidade (Coleman, 1999, p. 389).

⁶ O movimento comunal não existiu somente na península itálica, mas assumido sua forma mais acabada ali, embora também tenha ocorrido vastamente nas cidades francesas e tenham existido até mesmo comunas rurais durante o medievo (Coleman, 1999, p. 375).

⁷ Muitas cidades chegaram a tomar posição com relação a essa luta, distinguindo-se entre “guelfas”, aquelas que aderiram ao *pars Ecclesiae*, e “gibelinas”, as que se colocaram do lado do *pars Imperi* (Gilli, 2011, p. 36). A elite de Florença foi guelfa por excelência, mas chegou-se ao ponto de ocorrer na cidade uma subdivisão desse grupo (Tenenti, 1973, p. 32).

relação firmada precisamente por um juramento concreto realizado, pactuado, entretanto, somente entre esses setores dominantes, sem participação dos moradores dos feudos (Elias, 1993, p. 58-65).

Sendo então o controle das comunas guiado em um primeiro momento pela aristocracia, a chamada fase da comuna consular, do século XII (iniciada antes, em alguns casos), tem-se que esse grupo se opunha às outras duas camadas sociais cidadinas: os burgueses e os trabalhadores assalariados. Somente os homens do setor aristocrático de fato poderiam ocupar os cargos de “cônsul”, o nome dado aos líderes políticos da época, que atuavam em especial na defesa armada. Nesse sentido, quando se busca caracterizar a forma de regime político nessas comunas, Gilli (2011, p. 58-115) demarca que ele muito pouco difere do que se encontra no restante da Europa, não se poderia falar de qualquer tipo de gestão “democrática” ou popular, embora já tomassem como inspiração, em certa medida, o exemplo da antiga Roma republicana, o que fica evidente na adoção de seu vocabulário na denominação desses “cônsules” e mesmo da comuna, significando “res publica”. Apesar da fraqueza dos vínculos já nesse momento com qualquer poder de cunho monárquico no norte e centro italianos e menor influência feudal, em oposição ao que ocorria no restante da Europa, o que permitiu que essas comunas atingissem o status de verdadeiras cidades-estados autônomas,⁸ que podiam então tomar decisões sobre sua forma de administração legal, política, social e econômica (Chittolini, 1991, p. 589-591), o regime de governo era ainda aristocrático.

Sem embargo, mesmo na fase seguinte das comunas, quando o sistema deixou de ser gerido unicamente pelos integrantes desse grupo social, eram eles ainda as pessoas com maior poder no sistema. Esse segundo momento da comuna, afirma André Miatello (2019), se deu durante o início do século XIII. A chamada comuna podestadal incluía no jogo político um novo personagem, o *podestà*, um homem com formação jurídica, nascido necessariamente em uma comuna diferente daquela em que era convocado

⁸ Por volta desse mesmo século, aliás, o imperador emitiu cartas de franquia para várias comunas, oficializando e regulamentando assim a situação de liberdade em que elas, de fato, já se encontravam (Gilli, 2011, p. 32-33).

para atuar. Além desse recurso, também se deu a possibilidade de inclusão de alguns membros do *popolo* (palavra polissêmico usado ora para designar os comerciantes ricos não pertencentes à aristocracia, como nesse caso, ora para se referir a todo o conjunto da população que não possuía ascendência aristocrática) nos postos de governo (Miatello, 2019, p. 110-115). A mudança principal no regime de governo consolidada com o surgimento do novo oficial tinha, por sinal, relação direta com essa inclusão. Esse sujeito passava a atuar em essência na ratificação das resoluções tomadas no interior dos conselhos na cidade, nos quais o povo começava a tomar parte. Apesar de uma certa flexibilização da participação política, esse governo também não pode ser encarado como um republicanismo de ampla participação popular; o próprio *podestà* era quase sempre um nobre, totalmente responsável pela magistratura judicial e com grande amplitude de manifestação em outras áreas da gestão comunal (Gilli, 2011, p. 68-76)

A terceira e última fase da história dessas cidades que ainda é tida como tipicamente comunal teria se consolidado já na segunda metade do século XIII, abrindo novamente a dúvida sobre o caráter de seu regime, pelo ao fato de ter sido qualificada como “popular” (Miatello, 2019, p. 117) ou como a forma mais definida da comuna, sua expressão máxima. A entrada do *popolo* no poder se fez sentir de forma mais intensa durante essa etapa nas comunas, mas se efetivaram com particularidades que devem ser vistas de modo mais preciso no que diz respeito à Florença. Tem-se que a escrita dos estatutos de direito da cidade, isto é, a síntese dos seus atos políticos e administrativos que passavam a ter força de lei, foi feita ainda na fase podestadal, sendo qualificada como uma “revolução documental”. A produção dessa legislação abriu espaço para a criação de outras novas leis na fase popular (Gilli, 2011, p. 78-91) que representaram uma inovação ainda maior no cenário europeu. Por mais que seus fundamentos da governabilidade ainda estivessem inseridos no horizonte mental do direito da Europa Medieval,⁹ mas a afirmação da soberania completa de um “povo”, era, por si só, inédita, ainda que o vocábulo só se referisse

⁹ Demonstrado pelo próprio exemplo de que a denominação de “povo” para aqueles com capacidade de exercer poder político não se referia senão a um grupo privilegiado restrito, como nos outros pontos do continente (Tenenti, 1973, p. 24-26).

a um setor limitado do contingente populacional total da cidade (Tenenti, 1973, p. 24-26). Os mecanismos jurídicos continuavam a ser coextensivos ao funcionamento do poder político nas comunas, mas, em contraste com o que ocorria no restante da Europa, foram criadas muito cedo instituições especializadas, com funcionários com poderes delegados para conduzir a cidade e nesse momento deu-se ainda um aprimoramento desse aparato burocrático, passando a funcionar por meio de uma engenharia administrativa mais elaborada que antes, também diferindo do que se encontra dentro do feudalismo (Gilli, 2011, p. 82-91). Com relação a esse ponto é necessário cotejar as duas realidades mais a fundo.

Nos territórios europeus onde predominavam os domínios feudais, contudo, com relação à sua referida estrutura econômica, a economia de escambo superou a monetária e as relações implicadas nesse tipo de modelo tornaram “quase impossível a formação de uma burocracia fortemente centralizada e uma máquina estável de governo.” (Elias, 1993, p. 33). Os feudos não mantinham forte relação de interdependência com outras regiões a ponto de necessitarem de forma crucial do dinheiro. Mesmo que esse circulasse em seus domínios e que houve mesmo cobrança de impostos, nessas condições não era possível para nenhum dos senhores, nem mesmo o rei, deter o monopólio econômico, o que era essencial para a realização desse processo de centralização na forma de um corpo burocrático remunerado (Elias, 1993, p. 48-96). As cidades, por sua vez, se organizavam em torno do dinheiro e as da península itálica se destacavam justamente por serem o epicentro da atividade comercial europeia (Gilli, 2011, p. 265-304) Florença era uma dessas cidade comerciais, uma das mais ricas da península pelo menos a partir do século XIV, e cujas trocas se davam principalmente em larga escala, o que demonstra seu grau de conexão com outras regiões; mais do que isso, sua moeda própria, o florim, se tornaria mais tarde a mais eminente do Ocidente (Tenenti, 1973, p. 90). Todas essas condições possibilitaram muito cedo a gestação de formas duráveis e estáveis de controle de governo e de suas finanças em Florença, encontrando-se já bem estabelecidas na sua fase de comuna popular.

No desenrolar dessa etapa se deu, no que concerne ao regime de governo, o chamado “aburguesamento institucional”, junto com o surgimento em Florença, em 1282, do priorado (mais tarde *Signoria*), o órgão governamental central da cidade integrado pelos cidadãos e do “capitão do povo”,¹⁰ o grande trunfo das comunas nessa etapa, quando nos referimos a propostas de fundo popular, foi determinar uma lei de exclusão dos aristocratas que haviam possuído em suas famílias cavaleiros nos últimos 20 anos (Gilli, 2011, p. 82-91). Em Florença essa lei tomou forma nos *Ordinamenti di giustizia*, de 1293. Ficava determinado por meio dela que somente os homens que se reuniam profissionalmente de acordo com seu ofício, em guildas, conhecidas na cidade como *Arti*, poderiam atuar politicamente (Tenenti, 1973, p. 24-26). A condução política, de resto, passava a se pautar cada vez mais nas discussões dos cidadãos em assembleias de “modo deliberativo, colegial e participativo” (Miatello, 2019, p. 118), seguindo sua proposição republicana que valorizava o respeito às vias institucionais de representação e obrigava que essas fossem seguidas na luta pelo poder político (Miatello, 2019). Mas, se essa mudança fez com que os nobres fossem excluídos do poder, permitiu basicamente aos burgueses a atuação nesse campo, aos pequenos mercadores, na prática, esse acesso era ínfimo, mesmo pertencendo às guildas, e os trabalhadores assalariados continuavam tendo seu ingresso impedido (Tenenti, 1973, p. 20-21).

Como dito, a definição de *popolo*, afinal, não era precisa e já nesse momento esse grupo era extremamente diverso e mesmo antagônico, de tal modo que os burgueses mais ricos e poderosos se assemelhavam muito mais com os aristocratas do que com o restante do *popolo* (Gilli, 2011, p. 85). O regime instaurado pelas camadas superiores desse *popolo* pode ser entendido como republicano se, por esse termo, se fizer referência aos valores anteriormente elencados, mas mesmo tendo havido uma expansão das prerrogativas políticas para um núcleo maior de homens, é questionável a afirmação de que ele tenha tido algo de “democrático”, inspirando as

¹⁰ Mais uma vez, um nobre estrangeiro, mas cuja função era resguardar o povo dos abusos dos aristocratas. Tanto o priorado quanto o capitão do *popolo* encontraram seus paralelos equivalentes em outras comunas (Gilli, 2011, p. 82-91).

modernas formas de governo assim intituladas (Miatello, 2019, p. 108-120). Alberto Tenenti (1973) argumenta que, em seguida, ocorreu por todo o século XIV, uma interpenetração dos grandes burgueses com a antiga aristocracia, o que se acelerou depois da Revolta dos Ciompi. Nesse acontecimento de 1378 os trabalhadores têxteis e outros membros daqueles que passaram a ser lidos como *popolo minuto*¹¹ tomaram o poder. Apesar de terem mantido as anteriores premissas de funcionamento do governo por meio das corporações de ofício¹² e ficado pouco mais de um mês na liderança da cidade, esses homens compuseram um regime popular, pautado no domínio das camadas sociais inferiores, que impactou profundamente Florença. Além do medo gerado nos homens das camadas superiores (Tenenti, 1973, p. 31-44), os valores republicanos de representação, respeito às leis, liberdade e confiança no exercício dos cargos políticos públicos estiveram na base de suas reivindicações e passaram a servir de modo mais claro como pressupostos para a legitimação do funcionamento da política na cidade (Miatello, 2019, p. 119-120).

Como reação a revolta a nova elite, formada então pelos grandes burgueses e pelos velhos aristocratas, tomaram duas grandes principais medidas: realizaram a reinserção da aristocracia nos cargos e mecanismos políticos locais¹³ e reduziram as chances do *popolo* ascender nas esferas do poder, eliminando as *Arti* criadas com a revolta e fazendo uma reforma em proveito das chamadas *Arti Maggiori* (dos grandes burgueses do sistema bancário e da indústria têxtil, em essência), em detrimento das menores. Conservando o modelo comunal de mandatos que duravam apenas dois meses, determinaram, no entanto que os membros das *Arti Maggiori* deveriam preencher a maior parte dos cargos, em especial das magistraturas centrais. O poder político era então concentrado novamente na mão de um grupo social específico, formando um regime de go-

¹¹ Os pequenos trabalhadores e artesãos (Najemy, 2006, p. 35), o povo miúdo, por oposição ao povo gordo, os grandes burgueses das *Arti Maggiori* (Tenenti, 1973, p. 27-28).

¹² Eles realizaram a criação de suas próprias guildas para que essas tivessem uma representação política dentro modelo estabelecido, não romperem com ele, queriam que sua ação fosse legal (Tenenti, 1973, p. 31-33).

¹³ De tal maneira que Tenenti defende não ser possível separar esses dois grupos a partir de pelo menos 1400 (Tenenti, 1973, p. 35-44).

verno de caráter oligárquico, por mais que se mantivessem as estruturas institucionais do passado comunal, a valorização da noção republicana e mesmo sua constituição (Tenenti, 1973, p. 20-44). Os oligarcas tentaram se colocar como mantenedores da paz cívica da assim denominada “república.” (Najemy, 2006, p. 156-187). Nesse mesmo momento o governo florentino se empenhou em um processo de expansão territorial que também contribuiu para alterar sua condição de cidade comunal.

Não somente Florença, mas todos os organismos políticos do norte-centro da península se dedicaram a incorporar aos seus territórios mais faixas de terra naquele momento. Além dos *contados* que as contornavam, essas entidades políticas também tentaram impor seu domínio sobre as cidades próximas e crescentemente a partir daí, em um processo de disputas. Mesmo perdendo seus contornos de cidade, que constituíram a princípio o pilar da estrutura comunal e, acima de tudo, deturpadas suas instituições, a oligarquia florentina fez forte uso do princípio republicano, se colocando na península como a representante da liberdade cidadina e republicana contra o poder principesco e “tirânico”, como denominavam, do ducado milanês, cujo alargamento territorial por meio de conquistas, se dava à passos largos. Em todas as cidades da península, até então muito fragmentada politicamente (Tenenti, 1973, p. 12-59), embora também o apego às formas comunais tenha existido, não sendo, no geral, substituídas, o policentrismo político e a competição regulada do poder eram desvirtuadas com o surgimento das senhoriais italianas (Gilli, 2011, p. 91-95). As outras cidades ocidentais à época que já não estavam presas a governos monárquicos, estavam passando ao poder de príncipes ou reuniam-se em ligas, Tenenti (1973) destaca então os casos limites. Se em toda a Europa se dava com essas transformações a lenta formação das estruturas estatais, Florença (assim como em Veneza e Gênova) é uma exceção na forma em que se dá esse processo, “uma grande comuna que tenta erigir-se em estado territorial, conservando sua situação republicana.” (Tenenti, 1973, p. 15).

Essa distinção na interpretação do regime de governo não exclui a semelhança no aumento de concentração política que ocorre em Florença, em particular, e nas comunas italianas, como um todo, com relação ao que se manifesta no restante da Europa Ocidental. Por volta dos séculos XIV e XV é que Le Goff (1992, p. 119-135) identifica a organização dos estados monárquicos

ou principescos centralizados. De fato, é por volta desse período que o monopólio econômico, representado no monopólio de tributação, e o militar começam a se concentrar de modo mais intenso nas mãos, quase sempre de reis, que formariam monarquias absolutistas, no lento processo de estabelecimentos das bases do futuro Estado Moderno (Elias, 1993). Se na península, no que diz respeito à questão militar, depois do dismantelamento do poder das *militias* locais, seus exércitos eram formados por soldados mercenários, vindos de diferentes origens, sem formarem um conjunto estável (Najemy, 2006, p. 191-192), a questão das tributações pelo governo central já era sólida desde o tempo da comuna e naquele momento, politicamente, os poderes das unidades políticas do norte e centro italiano passava também a grupos cada vez mais restritos. Na maior parte dos territórios italianos já havia um senhorio pessoal no século XIII ou XIV (Gilli, 2011, p. 91-95), mas no caso de Florença, com sua forte valorização republicana, isso só se daria mais tarde, no meio do século XV (Tenenti, 1973, p. 40). Nas primeiras décadas desse século foi um conjunto um pouco mais amplo de famílias de elite que, além de deturparem as instituições comunais a partir de seu interior,¹⁴ se reuniam em teias de clientelas, de forma privada, para combinar a condução política da cidade (Najemy, 2006, p. 176-187).

Contudo, os oligarcas não formavam uma unidade com um programa definido, eles disputavam entre si. Na segunda década do século XV, os Albizzi foram capazes de assumir a dianteira política (Tenenti, 1973, p. 18-70) e usaram a tática, que seria cada vez mais adotada na cidade, de banimento de Cosimo de Medici e alguns de seus parentes, em 1433. Cosimo representava uma ameaça, já que pelos grandes rendimentos obtidos através da companhia bancária de sua família, tinha um lugar de relevo nas redes de patronagem da cidade e grande reconhecimento no plano internacional. Foi devido a esse apoio externo que ele logo conseguiu retornar para a cidade, banindo os Albizzi e diversos outros grupos, dando início aos mais de sessenta anos de poder não oficial da família como senhora da cidade. Mesmo com a subida de Cosimo

¹⁴ Por exemplo, criaram conselhos dominados por eles, retirando o poder dos antigos; estabeleceram *balias*, assembleias soberanas que conferiam poder quase ilimitado a poucos homens por um curto período, sob a alegação de instabilidade devido às mobilizações na cidade e à ameaça externa e alteraram a forma de recolhimento de impostos em benefício próprio (Tenenti, 1973, p. 35-77).

à posição de dirigente particular, ele assumiu uma postura extremamente discreta e dissimulada de seu controle, tentando se passar por um cidadão como os outros, assim, os literatos e homens de lei continuaram a exaltar as virtudes republicanas de Florença por algum tempo. Durante a sucessão dos homens da família no poder, porém, essa imagem passa a coexistir com as de magnificência e liderança e no tempo de seu neto, Lorenzo, assume contornos claros de elogio ao chefe de governo como um príncipe local ou de retrato crítico de Lorenzo como um tirano, que se assenhoreou da república.

Objetivamente, Lorenzo, que subiu ao poder em 1469, lidou de forma extremamente mais pessoal com o poder e tinha muitos costumes extravagantes e apesar de ainda serem vivos na cidade os órgãos comunais, alguns motes do tempo da comuna popular¹⁵ e o valor do princípio republicano, ele administrava o poder de modo principesco. Além da existência de pelo menos um complô que tentou derrubar a família, a cada substituição de um Medici por um de seus filhos por ocasião de suas mortes, as disputas entre os grupos da elite, os *ottimati*, e a permanência do ideal “republicano”¹⁶ representavam riscos à continuidade da família. Foi somente durante o governo de Piero, filho de Lorenzo de Medici, quando o rei francês Carlo VIII adentrou na península itálica para reivindicar o trono de Nápoles, em 1494, que a família sofreu sua queda. Após Piero colocar em prática uma estratégia diplomática de negociação com o rei sem consultar os órgãos de governo da cidade (Najemy, 2006, p. 250-380), sua família foi expulsa e foi reimplantado na cidade um regime de caráter republicano (Tenenti, 1973, p. 112-115) que permaneceria até o retorno dos Medici de forma definitiva no terceiro decênio do século XV, quando só então seria imposto um regime abertamente principesco (Najemy, 2006, p. 414).

¹⁵ Chama a atenção o fato de que os brados de “*Popolo e Libertà*”, representativos da bandeira republicana nos tempos da comuna, continuavam a surgir e a mobilizar os florentinos nas situações de disputas internas que ocorreram na cidade já no século XV (Najemy, 2006, p. 195-356).

¹⁶ Embora ainda existissem propostas ligadas a um republicanismo de fato popular, quase sempre a elite fazia uso do termo para defender a volta do governo oligárquico (Najemy, 2006, p. 278-301).

Conclusão

A trajetória de Florença e de outras cidades do norte e centro da península itálica nos últimos séculos da Idade Média diferiu em certos pontos do que foi vivido em grande parte dos outros territórios da Europa. Na realidade, cada região europeia viveu as mudanças daquele período de forma ímpar, mas algumas diferenças essenciais podem ser traçadas no caso italiano e florentino. Identificamos por volta dos séculos XII e XIII o papel preponderante dos proprietários de terra no comando do poder político na Europa Ocidental, tendo nos restritos ambientes rurais seu campo de atuação por excelência. Por mais que reconheçamos que também nas regiões do norte e centro da península itálica, a aristocracia terratenente teve um lugar privilegiado na condução desse poder (embora, em Florença, sem ligações feudais), já no século XIII mais setores da sociedade começaram a ter participação política, e o poder era afirmado nos espaços citadinos também reduzidos. A segunda grande distinção que podemos verificar se encontra na forma de organização e exercício do poder. No século XIII o regime feudal foi a principal forma de distribuição do poder, tendo quase sempre no topo de sua hierarquia um rei que, no entanto, não tinha poder total sobre as terras de sua região. Por volta do século XIV, as monarquias ou poderes principescos europeus ganham força, modificando o sistema político essencialmente aristocrático.

No caso de Florença, uma disputa em torno do regime de governo se estendeu por todo o baixo medievo, tendo sido vividos desde um regime popular, até modelos aristocráticos, chegando ao ápice da concentração de poder em uma exercício principesco e individual de poder, mas sem as disposições legais para tal, uma vez que ainda seguiam as normas e instituições da comuna e sem abandonar efetivamente o topos do regime comunal-republicano, a tal ponto que no final do século XV foi possível reviver um governo republicano. De todo modo, a senhoria em Florença, expressão do medievo italiano do poder concentrado nas mãos de uma só família, se formou mais tarde e o governo principesco, consistentemente assentado já no século XIV, não tendo condições de se firmar, entretanto

um estado monárquico. Como aponta Modesto Florenzano (2007), embora alguns historiadores vejam o surgimento dos Estados Modernos já no quatrocento italiano, destacando justamente Florença nesse quadro, devido ao fato de que ali se organizaram muito cedo aparatos técnicos formais de poder estatal, com corpos de agentes profissionais e estratégias de diplomacia permanente e mesmo uma consciência política expressa em seu padrão linguístico-conceitual, Florença foi um verdadeiro laboratório de político e não existia na península a possibilidade de unificação política que só ocorrerá no século XIX. Apesar da formação de estruturas de organização do poder, não se pode falar de um Estado Moderno em Florença em seu sentido completo no XV¹⁷ (Florenzano, 2007, p. 11-39), toda a sua mutação nas leituras e a atuação de seus regimes de governo demonstram, como no plano psicológico os florentinos mantinham um compromisso com o republicanismo comunal, manifestos em nas contradições entre a concentração e centralização política dos Medici no desenvolvimento do que poderia ser visto como um primeiro estágio do Estado Moderno e a não reconhecimento da legitimidade de sua posição.

Por outro lado, mesmo com a existência desse impasse que marcou Florença desde 1434, Tenenti (1973, p. 41-114) alega que, na península, Florença foi um dos organismos políticos que na prática mais se conduziu de forma semelhante ao resto do Ocidente no processo de desenvolvimento dos estados, onde, todavia, o tecido social se organizava no século XV principalmente em reinos que não demorariam a se unificar em torno de monarquias absolutas (Elias, 1993). Entendemos, contudo, que cada território europeu passou por um processo único de desenvolvimento, com semelhanças e diferenças quando comparados com os outros e procuramos nos focar nesse artigo no que individualizou o caso florentino. Concluímos que nele, nos princípios da chamada Idade Média tardia houve uma diferença com relação à maior parte das entidades

¹⁷ Sem nos aprofundarmos muito nessa discussão sobre o surgimento do Estado Moderno (e na problematização da visão positiva sobre esse surgimento), nos parece mais correto o alinhamento com os historiadores que o identificam por volta do século XVI, quando se verifica com mais clareza um poder público mais impessoal, como resultado de um processo de centralização que desenvolvia há séculos (Florenzano, 2007).

políticas europeias ocidentais, por sua condição de cidade independente, mas, assim como nos outros locais, também ali a aristocracia teve um importante papel. No desenrolar do medievo, a comuna se destacou por seu acelerado processo de produção de mecanismos de administração do poder e pelo papel que a burguesia e o *popolo* assumiram em certas etapas, mas já ao final do século XV, a cidade parece ter passado por mudanças muito similares às verificadas no restante da Europa, ainda que, no plano discursivo e simbólico, o apego à definição de um regime de governo republicano e aos valores culturais a ele ligados tenha impactado na avaliação e transformação do sistema político local.

Referências

- ALMEIDA, Ana Carolina; AMARAL, Clinio. Ordem senhorial e crescimento feudal. In: AMARAL, Clinio; BARROS, José D'Assunção; BERRIEL, Marcelo; CALDAS, Marcos; COSER, Miriam; LOBIANCO, Luís Eduardo; SANCOVSKY, Renata; SILVA, Rosana (org.). *Representações do poder e práticas discursivas*. Rio de Janeiro: Imprensa Universitária EDUR, 2010. v. 1, p. 9-28.
- ANDERSON, Perry. O modo de produção feudal. In: ANDERSON, P. *Passagens da antiguidade ao feudalismo*. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1991.
- BLOCH, Marc. Introdução. In: BLOCH, M. *A sociedade feudal*. Lisboa: Edições 70, 1982. p. 10-15.
- CHITTOLINI, Giorgio. The Italian City-State and Its Territory. In: EMLLEN, Julia; MOLHO, Anthony; RAAFLAUB, Kurt (ed.). *City states in classical antiquity and medieval Italy*. Athens and Rome, Florence and Venice. Ann Arbor: F. Steiner, 1991.
- COLEMAN, Edward. The Italian communes: recent work and current trends. *Journal of Medieval History*, v. 25, n. 4, p. 373-397, 1999.
- ELIAS, Norbert. Parte 1. In: ELIAS, N. *O processo civilizador 2: formação do Estado e civilização*. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.
- FLORENZANO, Modesto. Sobre as origens e o desenvolvimento do Estado moderno no Ocidente. *Lua Nova*, São Paulo, v. 71, p. 11-39, 2007.

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

NAJEMY, John. *History of Florence 1200-1575*. Hoboken: Blackwell Publishing, 2006.

LE GOFF, Jacques. A função econômica. In: LE GOFF, J. *O apogeu da cidade medieval*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

MIATELLO, André Luis Pereira. Formas de participação política nas comunas italianas medievais. *PHOÏNIX*, v. 25, n. 1, p. 109-123, 2019.

TENENTI, Alberto. *Florença na época dos Medici*. São Paulo: Perspectiva, 1973.

As origens da regulação da assistência e da saúde em Portugal na Baixa Idade Média

André Costa Aciole da Silva¹

Na Igreja de Nossa Senhora do Pópulo, na Vila das Caldas da Rainha, o *Auto de São Martinho*, de autoria do dramaturgo da corte Gil Vicente (1465-1536), foi encenado pela primeira vez. Era a festa do Corpo de Cristo (*Corpus Christi*), e a rainha D. Leonor (1458-1525)² estava presente para assistir à encenação do texto que lhe fora dedicado. Não foi à toa que aquela obra foi encenada naquele local e dedicada para aquela pessoa. Trata-se de um pequeníssimo auto em que São Martinho de Tours, acompanhado de três pajens, encontra um pobre peregrino e, sem ter como dar-lhe esmola, reparte com a espada sua capa para dar aquilo que possuía a esse indivíduo, que se encontrava à margem da sociedade da época, seja por sua pobreza, seja por sua doença³.

¹ Doutor em História e professor do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Goiás – Câmpus Goiânia.

² D. Leonor tem vários epítetos, dentre eles, Princesa e Rainha Perfeitíssima, Rainha Velha. Também é conhecida como D. Leonor de Avis, D. Leonor de Portugal, ou mesmo D. Leonor de Lencastre. Este último nome evoca a sua descendência direta de D. Filipa de Lencastre (1360-1415), inglesa da casa deste nome, esposa do rei D. João I (1385-1433), a matriarca da Ínclita Geração – D. Leonor foi sua bisneta e, por isso, também era conhecida pelo nome Lencastre.

³ A imagem de São Martinho, bispo de Tours na França, partindo sua capa com a espada para dividi-la com um pobre tem uma longa iconografia na Idade Média para simbolizar a caridade.

Oh piernas leuadme un paffo fiquera;
manos, pegaos naquefte bordão,
defcanfad dolores de tanta paffiõn;
fiquiera un momento en alguna manera
dexadme paffar por efa carrera,
yre a buscar un pan, que fof tengã
my cuerpo doliente, hafta que venga
la muerte que quero por mi compañera.

Devotos Chriftianos dad al fin ventura
limofna, que pide por verfe plagado:
mirad ora el trifte que eftoy laftimado
de pies y de manos por mi defventura;
mirad eftas plagas que no fufren cura;
ya fon incurables por mi trifte fuerte[...].

(Vicente, 1928, p. LXXXV).



Figura 1 | Selo com S. Martinho dividindo a capa com um pobre em uma missiva enviada pelo abade do Mosteiro de São Martinho de Cedofeita no início do séc. XIV

Fonte: Instituto dos Arquivos Nacionais/Arquivo Nacional da Torre do Tombo. *Mosteiro de S. Martinho de Cedofeita*, mç. 1, doc. 1.

Não é possível inferir, a partir do auto, qual era a enfermidade que assolava o indivíduo que se encontrava *plagado*. Sabemos apenas de suas chagas “*que no sufren curas*”, por ele mesmo apresentadas aos nobres homens em sua fala. Essa peça foi apresentada pela primeira vez ao público em um lugar e para a rainha que se tornaram ícones no acolhimento aos mais necessitados, aos pobres e aos *pobres enfermos* acolhidos nos hospitais e, depois, nas Misericórdias⁴.

Foram para estes pobres que os olhares se voltaram. Importa-nos aqui a visão da assistência, em especial, a assistência à saúde do corpo. Esta assistência (e esta nova espiritualidade) produziu resultados a tal ponto que algumas pessoas se passavam por pobres para receber toda forma de auxílio. Tal situação não era isolada. Desde as Cortes reunidas em Santarém em 1418, foram feitas queixas contra aqueles que pediam esmola sem atestado de invalidez (Sousa, 2003, p. 271). Note-se que a mendicância era tal que até mesmo estrangeiros usavam de tais meios para subsistir. Evidentemente este problema deveria ser de grande monta a tal ponto de ser apresentado ao monarca, no caso, D. João I (1385–1433), em cortes. O maior problema neste caso específico não é tão-somente a mendicância, mas a falta de braços para o trabalho. Estamos diante do incômodo gerado pela falta de trabalhadores, e não pela mendicância. Na exposição do problema, fica presente que era preciso direcionar o máximo possível de pessoas para o trabalho, que as herdades fossem bem aproveitadas; enfim, tratava-se de uma forma

⁴ A primeira Misericórdia criada foi a de Lisboa, em 15 de agosto de 1498, e por ordem de D. Leonor. Nesse momento, D. Leonor era a regente no trono do reino. Na ocasião, seu irmão, o rei, D. Manuel I, o Venturoso, havia partido, desde 29 de março daquele ano, em viagem à Espanha para ser jurado herdeiro do reino de Castela e Aragão. Na biografia da rainha D. Leonor, de autoria de Isabel Guimarães Sá, intitulada “*De princesa à Rainha Velha – Leonor de Lencastrre*”, Editora Círculo de Leitores, 2012, temos notícia de que D. Manuel havia enviado orientações de governança à sua irmã. Entretanto não há qualquer referência de que a criação da Misericórdia de Lisboa tenha sido uma sugestão do monarca. Muito pelo contrário, é possível mesmo que o monarca sequer tenha tido notícia da pretensão da irmã. Por outro lado, a ideia muito lhe agradou, posto que foi em seu reinado que cresceram em número as Misericórdias pelo reino e pelo Ultramar.

de se direcionar um possível contingente de trabalhadores para as atividades agrícolas.

Todavia, o peditório e a mendicância, continuavam um problema. Houve mesmo uma determinação real posterior, expressa nas *Ordenações Manuelinas*, que proibia que qualquer pessoa viesse a pedir esmola sem a autorização por meio de carta régia, prova de que a situação persistia⁵.

Como se pode ver logo no início do século XV encontramos queixas pelo abuso da boa-fé das pessoas por aqueles que se aproveitavam dessa nova forma de materialização de uma espiritualidade ligada ao apoio e à assistência aos mais pobres. É antes, portanto, partindo do século XIII, que surgiu essa nova espiritualidade com as ordens mendicantes, assim como o florescimento das instituições de assistência aos marginalizados.

Os quatrocentos e quinhentos viram e promoveram um movimento diferente. Foi fundada e se desenvolveu rapidamente uma série de instituições de caridade de forte influência religiosa, mas nem sempre ligadas à Igreja Católica. Os homens dos séculos XV e XVI promoveram e assistiram ao avanço de instituições fraternais, confrarias, irmandades e, em especial, à fundação das Misericórdias (Sá, 1995, p. 221).

Ao mesmo tempo, verificamos uma inovação que ganhou corpo em todo o continente europeu: trata-se de uma percepção inovadora acerca

⁵ “Que nenhũa pessoa peça pera invocaçam algũa sem mostrar nossa carta pera ello. Defendemos, que nenhũa pessoa nom seja tam ousada, que peça esmolas pera invocaçam de alguum sancto, senom aquelles que mostrarem nossas cartas seeladas do nosso selo, em que loguo hamde seer nomeados por seus nomes aquelles que ouverem de pedir as ditas esmolas, e arrecadar as confrarias; os quaes nom preguaram, nem daram cartas de indulgencia, e será soomente nomeado huum em cada bispado, e mais nom. E qualquer que nom mostrar nossa carta propria, nom lhe seja guardado o tresladoem pubrica forma, posto que a mostre. E se algũas pessoas em outra maneira pedirem pera as ditas invocações, senom com as ditas cartas nossas, mandamos a quaesquer corregedores, juizes, alcaides, e meirinhos, que sendo requeridos por parte da rendiçam dos cativos, que os prendam, e lhes tomem loguo quanto trouxerem, e ouverem de seus petitorios, e o entreguem pera a dita rendiçam aos memposteiros della, e os sobreditos pedidores nom sejam soltos sem nosso mandado”. **ORDENAÇÕES Manuelinas**. Fac-símile da ed. feita na Real Imprensa da Universidade de Coimbra em 1797. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984, Liv. V, tit. CIIII, p. 304-305.

da pobreza e de, até então, sua irmã siamesa, a doença. Ambas (doença e pobreza), quase inseparáveis, tornaram-se foco de atenção de ações governativas e da sociedade laica, podendo ser ressaltado o aumento do número das instituições de assistência, hospitalidade e das fraternidades. Podemos observar, também, um movimento de gradativa modernização/racionalização/aperfeiçoamento e regulação dos cuidados e atenção à saúde ao longo dos anos 1400 e 1500 (Gonçalves, 1988, p. 34).

Com D. Manuel I (1469–1521), os cuidados aos necessitados e a saúde do reino continuaram a compor parte das preocupações da monarquia. O Hospital Real de Todos-os-Santos entrou em funcionamento em seu reinado. As Misericórdias (mesmo sendo instituições, muitas vezes, criadas por leigos e, portanto, sem ligação institucional com o governo ou mesmo com a Igreja), se expandiram por todo o reino e, em seguida, para o Império Ultramarino português (Mendonça, 2004, p. 333-334). Nesse contexto, e com influência de um renovado espírito caritativo, deu-se a afirmação de dois hospitais da maior relevância: o já citado Hospital de Todos-os-Santos, em Lisboa, e o Hospital de Nossa Senhora do Pópulo, nas Caldas da Rainha. Estamos diante de um movimento único na história Ocidental até o momento: a intencional atuação da monarquia nas questões de assistência à saúde das gentes.

Todavia, antes de seguirmos para o ponto central desse artigo, é imperioso situar o estado em que se encontrava a assistência e os cuidados com a *saude pruvica*⁶ em Portugal antes deste momento.

⁶ Utilizaremos o termo “saúde pública” para o momento certos de que não há anacronismo. Houve muitos debates acerca do uso do termo para trata dos temas relacionados ao que hoje chamamos de saúde pública exatamente porque se considerava equivocado o uso da palavra “público” para o período em estudo. Entretanto tivemos acesso à um documento expedido por D. Afonso V e publicado na obra *De Sanitate in Lusitania Monumenta Histórica* em que, já em 1449, o termo “SAUDE PRUVICA” é utilizado. O documento é uma carta de privilégio concedido aos boticários. Documento também disponível no Arquivo Nacional da Torre do Tombo: *Corpo Cronológico, Parte I, maço I, n° 17*. Acesso disponível também em: <http://digitarq.dgarq.gov.pt/viewer?id=3767277>

A palavra centralização não é nova, a concepção é tomada de empréstimo de Rita Costa Gomes, que, por sua vez, buscou em Norbert Elias a concepção e utilizou seu significado para esclarecer o processo de afirmação da monarquia portuguesa frente aos outros poderes (Gomes, 1998, p. 180). Trata-se de um processo marcado pela elaboração de laços de dependência recíproca entre monarquia e nobreza em que esta última perdeu seu status de nobreza guerreira autônoma. Em contrapartida, a nobreza manteve sua distinção enquanto categoria social privilegiada, porém cada vez mais absorvida pela corte real. Este foi um processo de longa duração que, em Portugal, foi marcado pela crescente burocratização do Estado por um lado e, por outro, pela maior centralidade da corte real dentro da própria sociedade tardo medieval portuguesa. No nosso caso, a palavra centralização aproxima-se da noção de “curialização” e assume a imagem deste mesmo processo em que a monarquia, por meio de um processo de burocratização crescente, foi assumindo em sua volta, ou seja, na corte monárquica e a partir dela, os cuidados para com a assistência e a *saude puvrica* no reino.

O processo de burocratização a que nos referimos foi materializado com origem nas inúmeras concessões pontifícias feitas aos monarcas portugueses no que tange a reforma da administração dos hospitais e mesmo na criação de novos. Foi a partir da corte régia, do paço real que se reestruturou os cuidados médicos e assistenciais no alvor da Idade Moderna.

Tornou-se lugar comum afirmar que a assistência em Portugal no final da Idade Média estava em crise. Esta afirmação se consolidou na historiografia portuguesa, especialmente a partir da publicação das comunicações feitas nas “Primeiras Jornadas Luso-Espanholas de História Medieval” e de vários artigos subsequentes. Estas produções pretendem dar um panorama de como se encontravam as formas de assistência desenvolvidas em todo o período medieval, tanto em Portugal como na Espanha, no período de

transição da Idade Média para Idade Moderna⁷. Independentemente se essas conclusões estavam corretas ou não, é notável que a monarquia portuguesa (e os monarcas) dedicou especial atenção à assistência e à caridade nos séculos XV e XVI.

Desta forma é importante nos questionarmos: quais aspectos colaboraram para que a monarquia portuguesa tivesse levado adiante um extensivo programa de reordenamento e de centralização da *saúde puvrica* em Portugal no final da Idade Média e início da Idade Moderna? Nosso objetivo, nesse artigo, é apontar para um dos múltiplos fatores que colaboraram para o gradativo processo de reforma e reorganização da assistência e da saúde pública em Portugal em finais da Idade Média e início da Idade Moderna, a saber: o acesso à cultura erudita e aos saberes da medicina nas cortes dos reis de Portugal no final da Idade Média, destacadamente D. João II e, sua esposa, D. Leonor.

Há um importante aspecto a se considerar para o bom entendimento da gênese dos hospitais régios nomeados acima, pois, desde sua fundação, tratava-se de hospitais modernos, ou seja, desde sempre voltados para os cuidados médicos e para a cura dos pobres enfermos. Para isso colaborou a formação intelectual da nobreza, especialmente da realeza, nas figuras de D. João II e D. Leonor.

No que tange a D. João II, este era herdeiro de uma tradição que valorizava a formação intelectual dos monarcas. Manuela Mendonça já demonstrou que o ambiente da corte praticamente exigia que os príncipes estudassem as disciplinas das chamadas sete artes liberais e que se valorizava o intelecto⁸. Indicou-nos que a formação de D. João II deve ter sido obra

⁷ A obra mais citada na historiografia acerca da saúde e assistência em Portugal em finais da Idade Média é: *A pobreza e a assistência aos pobres na Península Ibérica durante a Idade Média, Actas das Primeiras Jornadas Luso-Espanholas de História Medieval (2 volumes)*, Lisboa: Instituto de Alta Cultura, 1973 e 1974. Vamos nos escusar de indicar outras bibliografias por ser de um número considerável e por se encontrar um bom número de indicações no primeiro volume da obra *Portugaliae Monumenta Misericordiarum* (coord. científico José Pedro Paiva). Lisboa: União das Misericórdias Portuguesas, 2002. p. 289-337.

⁸ As artes liberais são identificadas pelo *trivium* (gramática, lógica e retórica) e *quadrivium* (aritmética, geometria, astronomia e música)

de Frei João Rodrigues, do Padre Bacharel Vasco Tenreiro e, em segundo plano, mas não menos importante, do italiano da ordem dos dominicanos, “humanista e referendário assistente do papa Sisto IV”, Justo Balduino⁹. Também apontou para o fato de que seus contemporâneos reconheceram sua rica formação intelectual, chamando-o mesmo de “instruídíssimo”, com aprendizagem de latim e interesse em matemática, geografia, cartografia, artilharia, construção naval e medicina (Mendonça, 1995).

A erudição de D. João II nas áreas indicadas contribuiu para orientá-lo no processo de expansão ultramarina em direção à Índia. Mas teria também sua erudição e o ambiente da corte, de alguma maneira, orientado a ação do monarca para levar adiante o reordenamento da assistência e os cuidados com “*saude puvrica*”? Acreditamos que sim tanto para o caso de D. João II como para o de sua esposa D. Leonor.

A influência italiana e renascentista se fez presente em D. João II desde cedo, talvez antes mesmo de Justo Balduino ter-lhe incutido alguma influência em suas linhas de pensamento. A ligação do monarca com a Itália e as repúblicas italianas, de modo especial com Florença, tem ponto de partida na família de sua mãe, a rainha Isabel de Avis (1447–1455). Seu tio materno, D. Jaime (1433–1459), fora cardeal e vivera na Itália desde, pelo menos, 1452 e ajudara o pai de D. João II, D. Afonso V (1438–1481), a obter do papa Calisto III (1455–1458) a bula para

⁹ Temos aqui uma importante informação acerca da formação intelectual de D. João II e de suas ligações com a Itália que, diga-se, eram de longa data. Segundo Manuela Mendonça, há aqui apenas um indício de que o frei Justo Balduino tenha participado da educação de D. João II por opção de D. Afonso V. Todavia a relação entre o frei e o príncipe teria ocorrido extraoficialmente. Ao tratar da presença dos mestres italianos na corte régia para a educação e instrução Mendonça afirma que: “[...] Afonso V aceitou inicialmente, não os chamar; contudo, culto como era, não se podia impedir de querer proporcionar a seu filho os ensinamentos dos grandes mestres. Nesta indecisão optou por uma via discreta; não chamou oficialmente um mestre estrangeiro para D. João; conseguiu-o, no entanto, ao mandar vir da Itália Frei Justo Balduino, um ‘sábio dominicano e doutor em ambos os Direitos, para trasladar a latim as crônicas dos reis de Portugal’; mas esta foi, evidentemente, a razão oficial, por que camuflado estava o objectivo visado: que o dominicano viesse a ser Mestre que ainda não tinha sido dado a D. João [...]”. Para maior conhecimento acerca da formação de D. João II ainda jovem, veja Mendonça (1995, p. 74).

impetrar uma cruzada para conquistar Alcácer Cerguer. Com a morte de sua mãe, D. João II fora confiado a sua tia D. Filipa, que viveu até 1493. Muito da ligação com Florença deve ter vindo por ela, que era uma mulher muito culta e influenciou o sobrinho desde pequeno. Foi, por meio dela, pelos contatos que manteve certamente com o irmão, o cardeal D. Jaime, que também influenciou o monarca, em razão de sua relação com as repúblicas italianas e erudição. E ainda que D. Jaime tenha morrido, quando D. João II contava com apenas 4 anos, os contatos com as repúblicas italianas e com a corte pontifícia não arrefeceram. Estes contatos com a corte pontifícia mais tarde foram fundamentais para que D. João II obtivesse a bula papal para ajuntar os hospitais de Lisboa em um único hospital¹⁰.

Este *italianismo* de D. João II fora também posteriormente insuflado, pelos contatos que sua esposa manteve com as religiosas do convento de Santa Maria Annunciata em Florença (Moreira, 1993, p. 23-30). Afora isso, o contato com a Itália se fazia também por meio dos mestres que em Portugal pontificavam e dos muitos estudantes que por lá andavam. Assim, muitos portugueses formados nas universidades italianas depois vieram a servir a corte.

Esta ligação da Casa Real de D. João II com a Itália pode ser comprovada em seu testamento¹¹:

minha tenção he mandar fazer pelo amor de Deus hum sprital, e corporale dos pobres e enfermos pero se se acertar que o Senhor Deos queira de mim al dispoer assy que eu o não possa fazer mando que se faça o dito sprital na maneira que he começado e

¹⁰ Esses contatos com as repúblicas italianas e, em especial, com a cúria pontifícia não são específicos deste momento. Aliás, a presença de embaixadas junto ao papa era fundamental em um período em que o pontífice ainda era consultado e referendava uma série de ações dos monarcas.

¹¹ O fragmento citado do testamento de D. João II pode ser encontrado em: *Portugaliae Monumenta Misericordiarum* – Vol. 2: Antes da Misericórdias. / ed. lit. Centro de Estudos de História Religiosa da Faculdade de Teologia – Universidade Católica Portuguesa; coord. científico José Pedro Paiva. Lisboa: União das Misericórdias Portuguesas, 2002.

a governança do dito espiritual se faça como parecer bem a meu testamenteiro *o qual queria que pouco mais ou menos seguisse o regimento que se them em Florença e S[i]ena* (grifo nosso).

A reforma iniciada por D. João II e D. Leonor foi pioneira na península Ibérica e segue de perto o modelo destes hospitais. Ao fim, pretendia-se promover alguma reforma ou modernização baseada no paradigma italiano. Os hospitais italianos de Santa Maria Nuova, em Florença e de Santa Maria della Scala, em Siena, são as referências para toda a Europa¹².

No caso de D. Leonor, tratava-se de mulher de formação intelectual suficiente, inclusive, para que pudesse gerir o reino em diversas situações. Foi em uma de suas regências, durante o reinado de seu irmão, D. Manuel, que foi criada a Misericórdia de Lisboa. Também inspirada pela religiosidade individual e própria de seu tempo, encontrou o motivo maior para a fundação do Hospital de Nossa Senhora do Pópulo. Mas não só a religiosidade e devoção foram os motivos da ação de rainha. Recebeu a formação necessária a uma mulher, respeitando os limites do seu tempo, mas considerando que teria ainda o papel de consorte do rei D. João II. Sua constituição de intelecto e sua corte permitiram que pudesse ter acesso a obras que reforçaram sua espiritualidade e que, ao mesmo tempo, tivesse conhecimentos de outras áreas como pode ser observado a partir dos livros deixados pela rainha ao Mosteiro Madre de Deus, de Xabregas.

D. Leonor foi uma das figuras que mais contribuíram para a expansão da imprensa em Portugal inclusive financiando e sugerindo edições de obras, uma verdadeira mecenas, se ainda fôssemos considerar o apoio dado por ela às artes de modo geral. Daí, podemos depreender que se tratava de uma pessoa culta em sentido amplo. A rainha teve acesso a uma

¹² O caso mais exemplar é do Hospital Savoy de Londres. Henrique VII mandou inclusive que fosse feita uma cópia do regimento do Hospital de Santa Maria Nuova para que servisse de modelo ao hospital londrino.

literatura devocional, religiosa e didática de cunho moral que valorizava o cuidado com os pobres (Cepeda, 1987, p. 51-81). Sabemos de outras áreas, como a filosofia, e de pelo menos uma obra médica¹³, existente entre aquelas deixadas ao mosteiro onde se recolheu em várias ocasiões e por longos períodos (Sousa, 1992).

Há aqui um ponto que queremos dar relevo. Que a rainha, D. Leonor, tinha acesso à literatura médica isso é fato. Mas não só a cultura livresca constituiu seu arcabouço intelectual. Do mesmo modo que para D. João II o ambiente de sua corte indica as raízes do cuidado com a saúde do reino e do cuidado com os pobres. Lembremos, sem querer retomar a questão de fundo religioso, da preferência da rainha pelos frades franciscanos da Observância e pelas clarissas. São as Ordens Mendicantes, com a obrigação de manter seus votos de pobreza, castidade e obediência, que estavam bem perto da rainha. Esta preferência foi evidenciada, inclusive, pela presença destes em sua corte. Essa proximidade aponta para a influência das conversas, debates e do aconselhamento dos franciscanos junto à rainha. Por outro lado, não havia apenas religiosos em sua corte. É certo que também existiam muitos homens de formação intelectual sólida e, no caso da medicina, físicos para aconselhar e esclarecer a rainha em suas dúvidas. Estes conselhos foram ouvidos e podemos saber que D. Leonor os tinha sempre em mente, ou, se não os tinha, havia sempre quem lembrasse a ela de conselhos úteis para a saúde do corpo e das gentes.

Mesmo que para um período posterior à criação do Hospital de Nossa Senhora do Pópulo, podemos identificar a presença de indivíduos com seus ofícios voltados à arte da medicina. Partindo do trabalho de reconstrução da casa e da corte de D. Leonor, podemos indicar, junto

¹³ Isabel Vilares Cepeda identifica, entre as obras deixadas ao Convento Madre de Deus, o título “*Compendio da saúde humana*” da autoria de Jacobo de Kethan e editado por Jacobo Cromberg. Todavia, Ivo Carneiro de Sousa avança ao identificar mais uma obra, que não consta da lista de doações, mas provavelmente a rainha teve acesso. Trata-se do conhecido “*Regimento Proveytoso contra ha pestenença*”.

da rainha, a ação de Mestre Gil, cirurgião e médico diplomado, que havia exercido as mesmas funções na casa de seu irmão, D. Diogo, o duque de Viseu (Sousa, 1993). Trata-se de uma pessoa de grande renome na corte uma vez que ocupou o cargo de cirurgião-mor do reino desde 1497. Mestre Gil também serviu a D. Leonor até a morte dele, em 1511. Outras pessoas do círculo de D. Leonor com atividades ligadas à saúde foram: Gomes Anes, boticário que acompanhou a rainha em sua estadia nas Caldas da Rainha, em 1503. João do Poço, principal boticário da Rainha, até cerca de 1520¹⁴.

Certamente que, pelo convívio na corte real, onde se podia encontrar os físicos e cirurgiões do reino e do rei, assim como de vários outros nobres que ali conviviam, a rainha teve contato com outros profissionais antes mesmo da fundação do Hospital em análise e, é possível, que tenha sido aconselhada ou orientada por eles. Caso contrário, como se explica, por exemplo, a estrutura e ordenamento do Hospital da sua vila nas Caldas da Rainha? Seria apenas obra de D. Jorge da Costa e da sua experiência na reforma do hospital dos portugueses em Roma por ordem papal? Acreditamos que não.

Houve influência do círculo de físicos e cirurgiões da corte e a absorção por parte de D. Leonor, das obras médicas ou conselhos e orientações solicitadas ou dirigidas a ela por estes profissionais. Nossa hipótese é a de que havia uma cultura médica (caracterizada pelo acesso às obras de temática médica e pelos conselhos dos físicos) na corte dos monarcas de Avis. É essa cultura, associada à religiosidade e aos debates em torno das obras de misericórdia, assim como o programa político de reforço do poder real, materializados nas obras de assistência, que permitem compreender os motivos maiores para a criação tanto do Hospital de Todos-os-Santos como do Hospital de Nossa Senhora do Pópulo.

¹⁴ Há ainda um moço de sua corte, um tal Jorge Duarte, que era criado do boticário João do Poço, a quem D. Leonor solicita dispensa de examinação à Câmara de Lisboa em 1520.

Há situações concretas em que os saberes em torno da matéria médica de D. Leonor e da corte leonorina podem ser observados. Ao descrever os oficiais que haviam de servir no mencionado hospital, faz um alerta no Compromisso do Hospital de Nossa Senhora do Pópulo (doravante *Compromisso*) acerca de quem deveria ocupar o cargo de boticário. Segundo o texto¹⁵:

Item queremos e mandamos que haja no dito hospital um boticário, o qual será homem *que saiba mui bem seu officio e a pratica dele, por ser coisa perigosa se pelo contrário for* (grifo nosso).

Logo a seguir, o texto do documento estabelece que um escravo seria o responsável por cuidar da horta do hospital assim como por assumiria a função de “*destilador das aguas para a botica da casa*”. A ideia de que a manipulação de mezinha era algo fundamental para a cura dos males do corpo traduz a atenção da monarquia com esse ofício. Certamente o uso, ou melhor, o mau uso da prática própria dos boticários deveria ter causado alguns inconvenientes. Possivelmente que, na própria corte, o procedimento para a escolha de um indivíduo que viesse a ocupar a função de boticário era alvo de atenção. Sabia-se, tal como hoje, que certos produtos podiam ser remédio ou veneno em função da dose e da forma de manipulação. Era, portanto, uma função de confiança. Ao mesmo tempo, a manipulação de certos produtos poderia ser utilizada para fins diferentes do propósito da cura. Segundo consta o próprio D. João II não teria sofrido algumas tentativas de envenenamento (Mendonça, 2005)¹⁶? E ainda que algumas pessoas soubessem de fórmulas que pudessem

¹⁵ O texto integral do *Compromisso* pode ser encontrado em: ***Portugaliae Monumenta Misericordiarum*** – Vol. 3: A Fundação das Misericórdias: o Reinado de D. Manuel I. / ed. lit. Centro de Estudos de História Religiosa da Faculdade de Teologia – Universidade Católica Portuguesa; coord. científico José Pedro Paiva. Lisboa: União das Misericórdias Portuguesas, 2002.

¹⁶ O debate em torno dos envenenamentos de D. João II deu margem a uma interessante discussão na historiografia portuguesa, com especial destaque para as tentativas de explicação do motivo de seu prematuro falecimento. Manuela Mendonça acabou por tentar desbaratar a hipótese de envenenamento como causa da morte do monarca indicando a já levantada hipótese de nefrite crônica como motivo de sua morte.

envenenar e matar um indivíduo, podemos afastar a hipótese de que essas fórmulas eram manipuladas por boticários?

O cuidado com a atividade dos boticários é, como sabemos, anterior a esse momento. D. Afonso V havia dado carta de privilégio aos boticários assegurando a estes a mesma situação dos físicos¹⁷. Entretanto, na mesma carta, proíbe físicos de manipularem mezinha e, por outro lado, intercede aos boticários a possibilidade de fazerem consultas aos que precisassem do apoio dos indivíduos que se ocupavam destes ofícios. Tratava-se da regulamentação das esferas de atuação desses profissionais de saúde.

De volta ao *Compromisso*, há a descrição cuidadosa das obrigações dos oficiais ligados à saúde do corpo daqueles que procuravam o hospital. Do capítulo XIII ao capítulo XVIII, é dado um regimento a estes oficiais que formavam o corpo clínico do hospital. Estão descritas obrigações como quantas visitas devem ser feitas aos enfermos, a que horas e por quem. São situações pormenorizadas que apenas poderiam ser descritas por quem tinha conhecimento do cotidiano hospitalar.

Este conhecimento e os saberes em volta da matéria médica, ou mesmo essa cultura médica, que circulava na corte dos monarcas e a que estes puderam ter acesso, podem ser mais uma vez observados no enquadramento dado aos antigos hospitais nas cidades mais importantes do reino. Primeiro com a criação dos hospitais maiores, como é o caso emblemático do Hospital de Todos-os-Santos de Lisboa, procedimento que depois será alargado para outras cidades do reino. Em segundo lugar, podemos confirmar que essa cultura médica era acessível observando o procedimento dos monarcas na criação e expansão das Misericórdias no reino e no Ultramar. Estas são as formas materiais de assistência assim como a materialização desta cultura médica.

¹⁷ A carta de privilégios a que nos referimos é a mesma expedida em 1449, já referida no início deste artigo.

Ainda dentro desta perspectiva, quero apontar outro momento em que se torna evidente a existência desta cultura médica dos monarcas. Dedicarei atenção à D. Leonor e, em especial, para a emblemática relação estabelecida entre esta rainha e as religiosas enclausuradas de Florença.

No que se alude à ligação entre a rainha e as religiosas do Mosteiro de Santa Maria Annunziata de Florença, sua origem remonta à relação com Eugenia Benedetta¹⁸. Conta-se que, de passagem por Portugal, em razão de uma peregrinação a Santiago de Compostela, logrou êxito em manter contato com a rainha D. Leonor, de quem, inclusive, a religiosa recebeu promessa de ajuda para a construção de um Hospital em Roma. Todavia, regressando à Itália, a religiosa em questão optou por reingressar no mosteiro de Santa Maria Annunziata, local com o qual a rainha manteve contatos epistolares em diversas ocasiões (Sousa, 1987).

Esta relação com as emparedadas de Florença deu origem ao pretenso compromisso da rainha com Eugênia Benedetta para a construção de um hospital em Roma. Levando em conta que o Hospital de Nossa Senhora do Pópulo fora fundado em 1485 e considerando que o contato entre as religiosas e a rainha tenha ocorrido na década de 1490, portanto depois da criação do hospital nas Caldas da Rainha, podemos indiciar que o hospital a ser fundado em Roma não teria os moldes dos hospitais medievais, mas o dos hospitais renascentistas. Acreditemos nessa hipótese uma vez que esse era o caminho trilhado em Portugal como podemos observar com os hospitais régios destacados nesse texto. Todavia esta é apenas uma conjectura que não pode ser confirmada uma vez que o projeto do hospital romano jamais viria a ser concretizado e que não há referência a este projeto em qualquer outra documentação que consultamos.

Retomando a questão do acesso à matéria médica por parte da rainha, também somos levados a crer nessa possibilidade, já que se tratava de uma

¹⁸ Essa correspondência assim como todas as outras cartas citadas podem ser consultadas na tese de doutoramento de Ivo Carneiro de Sousa (1992).

figura régia com um mínimo de conhecimento destas temáticas relacionadas. Devido aos contatos concretos estabelecidos posteriormente, estamos certos de que a rainha dava seu apoio às religiosas de Florença por conta e afinidades associadas à sua devoção e religiosidade. Por meio das cartas endereçadas ao convento, temos acesso a um intercâmbio de fundo material e espiritual no qual, do lado da rainha, abundavam as esmolas e ofertas de produtos para a enfermaria das religiosas.

Em uma carta de 1497, dirigida a Eugênia Benedetta, a rainha informa que despacha esmolas e especiarias do reino para a enfermaria do convento.

Eugenya amiga. Nos a raynha de purtugall etc. nos encomendamos em nossas orações e vos emvyamos muito saudar despois de termos escrito pera nos essa outra carta determynamos enviar por Johão do porto capelão do senhor rrey meu jrmão a essas devotas e rreligiosas donas alguu dynheiro e cousas desta terra pertencentes pera a enfermaria [...].

Que qualidade de especiarias foi enviada nesta ocasião não sabemos. Todavia a relação com as religiosas manteve-se daí em diante, podendo ser identificado o contato epistolar, por parte da rainha, até o ano de 1515. Em todas as situações existe um cuidado especial da monarca para com a saúde das irmãs. Em uma carta de 1500 para a abadessa e religiosas do dito convento a rainha envia, mais uma vez, produtos para a enfermaria¹⁹.

Em uma carta da abadessa do Convento de Santa Maria Anunciatta de 1504, podemos ter acesso ao que a rainha havia enviado em certa ocasião. Trata-se de, além de dinheiro que não havia sido entregue na totalidade,

¹⁹ “Madre abadessa amiche e devote religiose. Noj doña Lianora per grazia de dio Reyna di portogallo etc. Noj ci racchomandiamo in vostre orazionj devote mandiamovj salute. Per lorenzo chorbiniello portatore de questa vi mandiamo alcune cose nostra come e in questra scripta che esta qui drento. **Le quali cose mandiamo per aiuto de vostra enfermaria (grifo nostro)** e per ancora non sono tante quanto desideriamo per carita de accio vi possiate rilavare. recevendolo Nojgia quello che facesti e mandasti com tutta vontade. [...]”

produtos de uso medicinal muito específicos e a sua utilidade, provavelmente, era do conhecimento da rainha²⁰.

Em outra ocasião, desta vez em 1509, a rainha discriminou o enviado juntamente com esmolas em dinheiro.

nesta nao vos enviamos por amtoneo feorentino que nos esta nossa carta leva *trinta e duas arrobas daçuquar e alguas caixas de marmelada* pera se gastar em vossa enfermaria avee paciamçia por ao presente não ser mais comprida que tão poucos dias que asy estamos não se pode majs fazer (grifo nosso).

No ano seguinte são expedidos mais produtos. Agora é remetida uma esmola de D. Manuel I, em açúcar e especiarias, e coisas da botica pessoal de D. Leonor, que não foram identificadas, para as religiosas em questão. Sabemos que o açúcar era especiaria usada no fabrico de mezinhas e marmelada muito utilizada na dieta dos enfermos. Acreditamos que isso decore do saber médico que via no açúcar um produto com várias propriedades importantes. Assim poderia ser utilizado no simples preparo de receitas da culinária ou em composições medicamentosas sendo seu uso recomendado para uma série de fins (Reffóios, 2010. p. 92).

Com essa nossa carta vos seram apresentadas alguas as quaaes mandamos emtregar a bertolameo florentyn que dentro nesta achares apom-tadas som açuquar e espeçearya pedimos ao senhor Rey meu jrmão pera vos pera em algua parte pagar quanta lembrança delle tendes *as outras cousas vam de nossa butica* avee pecyençia pella tardança que ho tempo nom deu pera mais larguo. E perdoae a pouquy-dade se algua cousa asynada vos conpryr muyto vos prazera de

²⁰ “[...]Impero che da di 17 di octubre che decte cose giunso per in fino alpute di. siamo sute tenute in speranza de recepere il tutto. Et per possere vostra Alteza dare certeza daverlo riceputo non se escripto. Et visto nollo potere avere siamo constrette scrivere con dare degna relazione e fede del riceputo. col vero per che idio E soma verita. De ducento ducati doró jnoro che vostra Alteza ci mandava. allultimo di decembre ci fu consegnato cento trenta. quando ci sara consegnato il resto de novo ne daremo aviso. Così etiam del zuccheró branco che vostra Alteza ci mandava dua casse nom nom labiamo viste ne avuto il zuccheró. Salvo che in decto Mese libre cinquenta daltro zuccheró grosso e nom bianco decto Lorenzo ci conegno. Le cinque potes del cuquar rosado avemmo altre cinque de Mel rosado. Larchetta de peviti. Le trenta nove scalote di cotognato in decto Mese se a peino recepemmo. [...]”.

ho sabermos pera nos ser levadas estas que vam nos parecem ser necessareas pera a vossa enfermarya (grifo nosso).

Já em 1515, foram enviados mais produtos para a enfermaria em nome de D. Manuel. E da botica pessoal de D. Leonor vão mais produtos assim como 200 cruzados em esmolos.

per bertolemeu de laballa feytor de bertolameu merchone que vay per capitam da nao do padre numçjo a que foy entregue o açuquere e espeçearya que o Senhor Rey meu Jrmão manda a essa casa. Mamdamos tam bem emtregar alguas cousas pera vossa botyca e comteudas em hus sestoos que demttrro nessa vos mandamos. Em companhia do padre numçjo que vay por terra vos enviamos duzentos cruzados desmolla e por que tam bem por elle vos escrepvemos e mamdamos falar compridamente [...]. (grifo nosso).

Quem lê estes fragmentos pode imaginar que era de conhecimento geral que o açúcar, assim como a marmelada, tinha propriedades medicamentosas e que isso não contribui para saber se havia ou não um conhecimento mais sistematizado por trás do envio destes produtos. Mas o que dizer acerca das “*outras cousas vam de nossa butica*”? Certamente que não seriam coisas escolhidas ao acaso ou coisas que foram mandadas “*pera vossa botyca e comteudas em hus sestoos*”.

Outra ocasião, em 1511, solicitou a João de Sá para desembargar produtos que seriam destinados para a botica de conventos dos frades e freiras da Observância.

Nos a Raynha mandamos a vos Joham da Saa recebedor da casa da especearya que entregues a Joham vaaz nosso capelam e recebedor do nosso thezoiro essas *cousas de butyca* que o Senhor Rey meu irmão mandou desaembargar em vos pera os mosteiros dos frades e freiras de sam francisco davsservança segundo veres per esse alvara de sua alteza. E tamto que lhas entregades cobrae como lhe sam per elle carregados em reçeyta e guardayos pera vossa conta feito em lixboa ha xbij dias de julho francisco fernandez o fez em mjl bc xj. (grifo nosso).

Tratava-se certamente de produtos de uso específico na confecção de fórmulas medicinais, uma vez que a carta transcrita acima se dirigia ao

recebedor da casa da especearya, devendo este desembargar *cousas de butyca* a mando do rei D. Manuel.

Mais uma vez, agora em 1514, a rainha demonstra que era de seu conhecimento o uso de alguns produtos para a conservação e restauro da saúde.

Nos a Rainha mandamos a vos Ruy leyte que dees e entregues a Joham vaaz nosso vedor do tisouro as duas omças de Alicorne acima comtheudas neste mandado do Senhor Rey meu jirmãao. e tamto que lhas derdes cobray este mandado e seu conto feyto per escripvam do nosso tisouro e asynado per ambos comomhe de vosso visto e oge decrare como lhe caregou o dito aljorne escripta em lixboa aos xxbiil dias de julho lourenço cabrall a fez no ano de bc xiiij.

Aqui surgiu um elemento muito próprio da medicina medieval: o alicorne. O alicorne, ou licorne, é produto dos cornos do unicórnio. Era utilizado desde o século V a.C. e considerado altamente eficaz contra a pestilências, pragas, mordidas de serpentes, envenenamentos, febres, doenças de pele, problemas respiratórios, portanto, um produto de inúmeras virtudes medicinais (Jackson, 2004, p. 925-927). Era também de uso de pessoas das categorias sociais mais altas devido a seu preço elevado. Uma vez que se tratava de um elemento fabricado a partir de um animal mítico o custo era, provavelmente, exorbitante.

Se deixarmos o alicorne a parte, é evidente a preferência do uso e envio de açúcar e especiarias para a enfermaria do convento das enclausuradas de Florença e dos religiosos e religiosas franciscanos. No caso do Hospital de Nossa Senhora do Pópulo, sabemos que será grande a sua utilização. Em todo caso, seu uso relaciona-se a uma das bases da medicina medieval e fundamento da prática médica no hospital em estudo: os regimes dietéticos.

Ninguém é dono de cultura médica como se isso fosse uma posse a ser obtida apenas e exclusivamente com a formação erudita nas escolas de medicina dentro e fora do reino. Esta cultura médica era absorvida pelo

ambiente em que viviam os monarcas, do mesmo modo como a cultura da caridade era ambiental, sendo, portanto, assimilada. Para tanto, devemos reforçar que, na casa e corte de D. João II e D. Leonor, pontificavam físicos e oficiais da saúde e que o reino português já contava com um cirurgião e físico-mor desde a segunda metade século XV (Sousa, 1993).

Assim, trata-se de um rei e uma rainha que, no ambiente de uma corte onde mestres, juristas e intelectuais de toda monta se faziam presentes, tinham instrução satisfatória dos temas relativos ao cuidado da saúde do reino, para compreender a importância deste processo de reordenamento da assistência e dos cuidados com “*saude puvrica*”.

Como dissemos, o espaço da corte era composto por indivíduos com as mais variadas formações, um espaço heterogêneo, mas repletos de ideias que contribuíram para levar adiante uma proposta posta em curso nessa segunda metade do século XV: a centralização do poder político na monarquia e que tem, na regulação da assistência, um de seus mecanismos de legitimação do poder mais destacados.

Fontes

COMPROMISSO do Hospital das Caldas da Rainha, dado pela rainha D. Leonor, sua fundadora. In: PAIVA, José Pedro (coord. cient.). *Portugaliae Monumenta Misericordiarum – v. 3: a fundação das Misericórdias: o Reinado de D. Manuel I*. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa; União das Misericórdias Portuguesas, 2002. p. 132-151.

ORDENAÇÕES Manuelinas. Fac-símile da ed. feita na Real Imprensa da Universidade de Coimbra em 1797. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984. liv. V, tit. CIII, p. 304-305.

PAIVA, José Pedro (coord. cient.). *Portugaliae Monumenta Misericordiarum – v. 2: antes das Misericórdias*. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa; União das Misericórdias Portuguesas, 2002.

PAIVA, José Pedro (coord. cient.). *Portugaliae Monumenta Misericordiarum – v. 3: a fundação das Misericórdias: o Reinado de D. Manuel I*. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa; União das Misericórdias Portuguesas, 2002.

VICENTE, Gil. *Obras completas*. Lisboa: Biblioteca Nacional, 1928. Disponível em: <http://purl.pt/252/1/index.html>.

Referências

CEPEDA, Isabel Vilares. Os livros da Rainha D. Leonor, segundo o códice 11352 da Biblioteca Nacional, Lisboa. *Revista da Biblioteca Nacional*, Lisboa, série 2, v. 2, n. 2, p. 51-81, 1987.

GOMES, Rita Costa. A curialização da nobreza. In: CURTO, Diogo Ramada (coord). *O tempo de Vasco da Gama*. Lisboa: Comissão Portuguesa para as Comemoração dos Descobrimentos; Difel, 1998.

GONÇALVES, Iria. *Imagens do mundo medieval*. Lisboa: Livros Horizonte, 1988.

JACKSON, Willian. The use of unicorn horn in medicine. *The Pharmaceutical Journal*, v. 273, p. 925-927, Dec. 2004.

MENDONÇA, Manuela. *D. João II: um percurso humano e político nas origens da Modernidade em Portugal*. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.

MENDONÇA, Manuela. A reforma da Saúde no reinado de D. Manuel. In: CONGRESSO HISTÓRICO DE GUIMARÃES: D. MANUEL I E SUA ÉPOCA, 3., 2001, Guimarães. *Actas do [...]*. Guimarães: Câmara Municipal de Guimarães, 2004. 2ª secção, p. 332-348.

MENDONÇA, Manuela. O veneno que matou D. João II. In: COLÓQUIO O TEMPO HISTÓRICO DE D. JOÃO II, 2005, Lisboa. *Actas do [...]*. Lisboa: Academia Portuguesa de História, 2005. p. 357-374.

MOREIRA, Rafael. O hospital Real de Todos-os-Santos e o italianismo de D. João II. In: PEREIRA, Paulo (org.). *Hospital Real de Todos os Santos: 500 anos*. Lisboa: Câmara Municipal, 1993.

REFFÓIOS, Margarida. *Saber e sabores medievais: aspectos da cultura alimentar europeia*. Casal da Cambra: Caleidoscópio Edições, 2010.

SÁ, Isabel dos Guimarães. Igreja e assistência em Portugal no século XV. *Boletim do Instituto Histórico da Ilha Terceira*, Açores, v. III, p. 218, 1995.

SOUSA, Armindo de. *As cortes medievais portuguesas (1385-1490)*. Porto: Instituto Nacional de Investigação Científica: Centro de História da Universidade, 1990. v. 2, Liv. I de Cortes, doc. 21, fl. 2.

SOUSA, Ivo Carneiro de. A rainha D. Leonor e as Murate de Florença. *Revista da Faculdade de Letras*, Porto, II Série, v. 4, p. 119-133, 1987.

SOUSA, Ivo Carneiro de. *A rainha da Misericórdia na História da espiritualidade em Portugal na época do Renascimento* [policopiada]. Tese (Doutorado em Cultura Portuguesa) – Universidade do Porto, 1992. v. 2.

SOUSA, Ivo Carneiro de. Introdução ao estudo do Patrimônio, da Casa e da Corte de D. Leonor. *Revista da Faculdade de Letras*, Porto, anexo V, p. 23-52, 1993.

O corpo são e doente: breves notas sobre o corpo humano e o câncer a partir dos saberes da física medieval e moderna

André Costa Aciole da Silva²

Beatriz Costa Nascimento³

Gabriela Gomes Venuzam Medeiros⁴

“Da Natureza do Homem”

Essencialmente foram os físicos Hipócrates (460-370 a. C) e Cláudio Galeno (129-199 d.C.) que, por meio de suas reflexões, nos ajudam a compreender a visão posta pelos antigos acerca da natureza humana. Qual era a ideia acerca dessa natureza humana? O que formava o corpo humano? São algumas questões que esses autores nos auxiliam a responder a partir de suas produções acerca do homem e de sua natureza

¹ Esse texto é resultado do projeto de pesquisa coordenado pelo professor André Costa Aciole da Silva e do projeto de iniciação científica vinculado ao Programa Institucional de Iniciação Científica (PIBIC) intitulado: “A bílis negra causa câncer: estudo sobre a história do câncer na literatura médica medieval e moderna”.

² Doutor em História e professor do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Goiás – Câmpus Goiânia.

³ Licencianda em História pelo Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Goiás – Câmpus Goiânia.

⁴ Licencianda em História pelo Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Goiás – Câmpus Goiânia.

física e emocional. Hipócrates (460-370 a. C.) foi considerado o pai da medicina na Antiguidade. O físico e autor antigo escreve no tratado *Da natureza do homem* a ideia de que o homem não é uno, seu interior não é formado de apenas uma parte. De acordo com o tratado, se o homem fosse uma unidade, nunca sofreria. Pois, sendo uma unidade, não haveria por que sofrer. Existem muitas substâncias no corpo humano, as quais mutuamente se esfriam e se esquentam, e se secam e se umedecem, o que permitiria a saúde, mas também poderia gerar doenças. Desse modo, muitas são as formas de doenças e, ao mesmo tempo, variados podem ser os tratamentos. Das ideias de Hipócrates surgiu a noção de que o corpo é formado por um conjunto de substâncias, também conhecidas como humores, que são classificadas como: sangue, fleuma, *bilis amarela* e *bilis negra* (Hipócrates, 2005, p. 43).

Rezende, em *À sombra do Plátano: Crônicas de história da medicina* (2009), coloca para o leitor que, uma vez que os filósofos gregos da escola pitagórica tenham imaginado o universo como sendo formado por quatro elementos (terra, ar, fogo e água), dotados de quatro qualidades, opostas aos pares “quente e frio”, “seco e úmido”, a transposição da estrutura quaternária universal para o campo da biologia daria origem à concepção dos quatro humores do corpo humano. O autor diz que:

O conceito de humor (*khyμός*, em grego), na escola hipocrática, era de uma substância existente no organismo, necessária à manutenção da vida e da saúde. Inicialmente, fala-se em número indeterminado de humores. Posteriormente, verifica-se a tendência de simplificação, reduzindo-se o número de humores para quatro, com seu simbolismo totalizador: o sangue, a fleuma, a bile amarela e a bile negra. (Rezende, 2009, p. 50).

Essas substâncias nos ajudam a compreender o que seria a natureza humana, uma vez que elas, também conhecidas como humores corporais, compunham o corpo humano. Silva (2021), apropriando-se das reflexões de Pedro Lain Entralgo, procura definir outra concepção acerca dos quatro humores corporais. Os humores, na antiguidade greco-romana, poderiam ser definidos como um elemento da *physis* do corpo humano, de caráter

fluido, com miscibilidade e de suporte das qualidades elementares do corpo. Estariam apresentados também a partir de quatro planos:

Primeiro, os humores são: sangue, pituita ou fleuma, bile negra e bile amarela. No segundo plano de apresentação: os humores são o sangue, fleuma, a bile e a água. No terceiro plano de apresentação estão: fleuma, bile e o sangue. Por fim, no quarto, algumas obras citam apenas dois humores: a bile e a fleuma. (Silva, 2021, p. 9)

Para além dessas classificações, é certo que a presença desses fluidos no corpo humano era algo fundamental para os físicos da época, pois eram essas substâncias que guiavam a maior parte dos diagnósticos medicinais no período. Como acreditava Hipócrates (2005, p. 43):

O corpo do homem contém sangue, fleuma, bile amarela e negra; esta é a natureza do corpo, através da qual adoece e tem saúde. Tem saúde, precisamente, quando estes humores são harmônicos em proporção, em propriedade e em quantidade, e sobretudo quando são misturados. O homem adoece quando há falta ou excesso de um desses humores, ou quando ele se separa no corpo e não se une aos demais.

Desse modo, como afirmamos anteriormente, bem como nos coloca Hipócrates, a natureza humana não seria formada por uma unidade e sim de várias partes e tais partes caracterizadas por substâncias fluidas. Se o corpo humano fosse feito de apenas uma unidade (sangue, fleuma, bile negra, bile amarela), ele não mudaria de aspecto nem tomaria todas suas formas, quer no tempo de um ano, quer no tempo de toda sua vida, durante o qual só parece haver uma substância dentro dele. Não haveria doenças, já que estas comporão o organismo humano e determinarão se o indivíduo teria alguma enfermidade (em caso de desequilíbrio das substâncias) ou se ele seria completamente saudável (equilíbrio das mesmas) fisicamente falando (Hipócrates, 2005, p. 42).

Porém, a natureza do homem, segundo os físicos antigos, não se explicaria apenas embasada no âmbito medicinal da época. A complexidade acerca do corpo humano não se limitava aos humores do corpo, mas a toda uma concepção holística da natureza em movimento, isto é,

da *physis*. Apropriando-nos das discussões de Rezende (2009), Penedo (2018) e Silva (2021), pudemos perceber que classificar um corpo humano saudável e garantir a manutenção do equilíbrio corporal implicava um sistema de igualdades avaliadas em função da estação do ar, do calor, do frio, da secura, da umidade e de tudo aquilo que pudesse ajudar para que o corpo estabelecesse uma harmonia com a *physis*.

Na perspectiva de Hipócrates, o termo “*physis*” foi utilizado para se referir à natureza humana e se relaciona diretamente com os humores. Hipócrates propôs/sugeriu a teoria de que, para o homem evoluir, mudar suas formas e não estagnar, é necessário que essas substâncias se aflorem. Para que isso ocorra, crê-se na perspectiva de uma gênese, uma inter-relação entre essas substâncias e a natureza. Essa inter-relação da constituição do corpo em equilíbrio com o ambiente em sua volta, do qual a perspectiva hipocrática fala, nos ajuda a compreender a dinâmica dela.

Na proposta hipocrática, a *physis* do corpo seria uma natureza particular da *physis* universal (equivalente a natureza), sendo ela o princípio originador do corpo humano, a mesma projeta no ser as qualidades da harmonia, da ordem e da beleza, regendo a morfologia e as funções normais do corpo e de suas partes. Ela também rege a doença e os seus sintomas, e é por esse motivo que a doença era considerada pelos físicos antigos algo natural. Rebollo (2006) e Rezende (2009) propõem-nos sistematizações acerca da Teoria Humoral Hipocrática.

Ambos os autores citados acima sistematizam a Teoria Humoral de Hipócrates sob um mesmo caminho de raciocínio. Ambos dizem que os elementos primários constituintes do corpo seriam terra, fogo, água e ar, por sua vez elementos que também compõem a natureza. Suas qualidades seriam quentes, úmido, seco e frio, podendo ser combinados em pares. Rezende (2009, p. 51) afirma que:

o sangue é armazenado no fígado e levado ao coração, onde se aquece, sendo considerado quente e úmido; a fleuma, que compreende todas as secreções mucosas, provém do cérebro e é fria e úmida por natureza; a bile amarela é secretada pelo fígado e é quente e seca, enquanto a bile negra é produzida no baço e no estômago e é de natureza fria e seca.

Buscando exemplificar: a terra é fria e seca, o fogo é quente e seco, a água é fria e úmida e o ar é quente e úmido. Os humores que compõem o corpo, por sua vez, estão associados aos elementos e suas qualidades. Essa associação determina o temperamento das pessoas que varia de acordo com a idade e a estação do ano. Assim, o sangue e o indivíduo de temperamento sanguíneo estão associados ao ar sendo considerado quente e úmido, a bile amarela e o indivíduo de temperamento colérico associado ao fogo, sendo quente e seco, a bile negra e o indivíduo de temperamento melancólico estão ligados à terra sendo frio e seco. Por fim a fleuma e o indivíduo de temperamento fleumático está ligado à água sendo frio e úmido. Além dessa associação, a teoria humoral estabeleceu ligações com a astrologia e de todas as ciências que buscam interpretar tudo aquilo que experimentamos. De acordo com Penedo (2018), a terra seria sólida, a água líquida, o ar gasoso e o fogo seria plasma ou energia irradiada e, portanto, para a autora a mistura desses elementos é o que compõe tudo o que nos cerca. Os físicos antigos como Hipócrates e Galeno já se baseavam nesses quatro elementos para classificar os tipos humanos, associando-lhes certas doenças ou predisposições físicas e mentais. Por essa razão, a importância do elemento ao qual alguém pertence determina também sua manifestação psicológica e energética (Penedo, 2018, p. 3)

Como já citado anteriormente, o indivíduo para ter boa saúde dependia que os quatro humores estivessem em equilíbrio. O estado de saúde dependeria da mistura equilibrada dos quatro humores, que poderiam alterar-se por ação de causas externas ou internas. Na teoria humoral, Hipócrates escreve-nos sobre a perspectiva de que se os quatro humores estão em equilíbrio, resultará em saúde, mas se ocorrer a falta ou excesso de um deles, resultará em doença, como por exemplo, os “tumores” desencadeados pelo desequilíbrio da *bilis negra* em detrimento dos outros três humores.

É devido a esse movimento proposto pela teoria humoral que se justifica a correspondência entre os quatro humores com os quatro elementos e as quatro estações do ano, e é devido a essa correspondência que será possível a outros estudiosos desenvolverem outras teorias que

relacionassem os quatro elementos, com os quatro humores, como é o caso de Cláudio Galeno (129-199), no século II d.C. O médico de Pérgamo, com o prestígio de sua autoridade, revitalizou a doutrina humoral de Hipócrates propondo a “Teoria dos Temperamentos” (Rezende, 2009, p.52).

Para Rezende (2009), a Teoria dos Temperamentos proposta por Galeno ressaltava a importância dos quatro temperamentos, conforme o domínio de um dos quatro humores: sanguíneo, fleumático, colérico (de *cholé*, bile), melancólico (de *melános*, negro + *cholé*, bile). O colérico, portanto, é aquele que tem mais bile amarela, e melancólico, o que tem mais bile negra. Transfere-se, desse modo, para o comportamento das pessoas, a noção de equilíbrio e harmonia dos humores. O aperfeiçoamento de Galeno a Doutrina Humoral de Hipócrates se daria:

Quadro 1 | Teoria dos temperamentos de Galeno

Quatro temperamentos	Quatro elementos	Quatro qualidades	Estações do ano	Época ideal para o trabalho
Melancólico	Terra	Frio e seco	Outono	Primavera
Fleumático	Água	Frio e úmido	Inverno	Verão
Sanguíneo	Ar	Quente e úmido	Primavera	Outono
Colérico	Fogo	Quente e seco	Quente e seco	Inverno

Fonte: Penedo (2018).

Cláudio Galeno amplia sua perspectiva acerca da “Teoria dos Temperamentos” a ideia da compleição do corpo, isto é, o centro organizador de cada corpo humano, considerado no todo, relacionado, no caso, galênico, ao temperamento individual. Os temperamentos por sua vez seriam resultado da inter-relação dos quatro elementos fundamentais na constituição do universo – terra, água, ar e fogo – com os quatro humores corporais e a combinação das qualidades de cada um deles – quente, frio, seco e úmido – as qualidades citadas acima. Deve-se averiguar se é sanguíneo e jovial ou triste e melancólico colérico e violento ou fleumático e apático a fim de propor um tratamento conveniente ao indivíduo.

É imprescindível conhecer a qualidade da doença e a compleição do corpo, bem como quanto tempo durou a doença e quais os remédios mais apropriados para curar ou prevenir alguma indisposição (Martins; Silva; Mutarelli, 2008, p. 16).

Como vimos, Galeno considerava que a saúde era determinada pelo equilíbrio dos quatro humores que recebiam influência dos alimentos ingeridos pelos indivíduos. Quando algum deles faltava ou estava em excesso, surgiam as doenças, estas podendo ser curadas através de medicamentos ou procedimentos como já era conhecido muito antes de Galeno. Porém, ele acreditava que a ação desses remédios ou alimentos variava de pessoa para pessoa dependendo da compleição do corpo, idade e estação do ano. Por exemplo, no caso de uma febre em menino de quatro anos, seria necessário um remédio frio devido a seu temperamento ser sanguíneo. Já uma menina, da mesma idade, necessitaria de um medicamento menos frio porque, segundo ele, as mulheres teriam por natureza um temperamento frio. Porém, um senhor de oitenta anos, teria um temperamento fleumático e precisaria de um medicamento levemente frio. O que determinaria se um remédio viria a ser frio, quente, úmido ou seco era a observação por parte dos físicos das características físicas de tal medicamento em associação com o temperamento e compleição do indivíduo. A exemplo de um temperamento colérico (da *bilis amarela*) cujo sua qualidade seria excessivamente quente, Galeno aconselhava o uso do mel como medicação uma vez que o mel seria frio e úmido (Martins; Silva; Mutarelli, 2008, p. 14).

Martins, Silva e Mutarelli (2008) afirma que Galeno relacionava a mistura dos humores ao caráter, considerando a existência de quatro tipos de temperamentos básicos que foram adotados posteriormente pela medicina ocidental durante vários séculos: temperamento sanguíneo – predomina o sangue; temperamento colérico – predomina a *bilis amarela*; temperamento melancólico – predomina a *bilis negra* e o temperamento fleumático – predomina a fleuma. Por sua vez, Galeno acreditava que esses diferentes temperamentos produziam diferentes paixões, por exemplo: colérico – ira; melancolia – tristeza; sanguíneo – amor (Martins; Silva; Mutarelli, 2008, p. 14).

É fato que, se os quatro humores se apresentassem em desequilíbrio no corpo humano, para a medicina daquele período, isso era sinônimo de doenças. Hipoteticamente, todas as doenças poderiam ser explicadas com esse fundamento. No nosso caso de estudo, o câncer seria desencadeado pelo excesso da *bílis negra* no corpo humano. Martins, Silva e Mutarelli (2008) acrescentam a esse fundamento a ideia de que saúde e doença estão relacionadas ao equilíbrio dos humores, (além disso que suas combinações ocasionariam os temperamentos, relações entre o caráter do homem, temperamento, aparência física e afetos) esteve presente na medicina ocidental muito além do século XV. Relações entre paixões da alma (afetos) e temperamentos aparecem não apenas na Idade Média em São Tomás de Aquino como continuam presentes no início da Idade Moderna nas obras dos jesuítas, no século XVII em Acquaviva e Antônio Vieira e persistiu nos regimes médicos do século XVIII como o de Francisco da Fonseca Henriquez, por exemplo. A noção de temperamento foi aplicada tanto no século XVIII como no anterior para compreender as relações afetivas. Ainda no final do século XIX aparece a mesma terminologia e a ideia de a saúde estar relacionada ao equilíbrio (Martins; Silva; Mutarelli, 2008, p. 20).

Diagnósticos e tratamento dos tumores

No que diz respeito aos diagnósticos e tratamentos de tumores designados pela natureza, é fundamental entender que existe um limite para o avanço das teorias e processos de acordo com a medicina de cada época. Sendo assim, há diferentes interpretações sobre os temperamentos e as tradições de diagnóstico e tratamento do processo tumoral ao longo do tempo.

Pensando nisso, gostaria de tratar sobre o tumor na mama, com objetivo de compreender melhor as formas de diagnóstico e tratamento. Para o doutor D. Diego Antônio de Robledo, médico principal de “la Real Casa de Nuestra Señora de Guadalupe e regente de la Cathedra de Cirurgia de sus Reales Hospitales”, pela obra *Cumpendio Cirúrgico útil y provechoso asus*

professores escrito, da quinta impressão da Companhia de Jesus publicada no ano de 1719, traz alguns exemplos de câncer no corpo humano. Elencando as causas do câncer que ele chama de “tumores”, que estão elaboradas em subcapítulos, bem como os tipos de cura para o tumor específico. Para autor, o tumor seria decorrente do desequilíbrio do corpo com a *natura*, alertando para uma condição enferma. No caso do câncer de mama, entre as possíveis causas, estaria a produção excessiva de leite, que deixa as mamilas doloridas. Ele analisa que o desenvolvimento de coágulos no leite causa inflamação, algo que não aconteceria se o leite fosse evacuado.

No Capítulo X, “De los tumores de las mammilas de mujeres”, no tópico “De los tumores originados en razão do leite”, encontramos a seguinte afirmação:

Tres diferencias de tumores ponen los autores, originados de la leche. El primero, quando la leche de engrueffa, ó quando por mucha crasitud de ella fe ponen las mammilas muy úmidas, agravadas, y com dolor. Em fegundo, quando la leche se coagula, y paffa à forma de quefo. El tercero quando fe engrumece. (Robledo, 1719, p. 133)

Posto isso, o referido tumor pode ser causado em razão das veias cheias que vão das mamilas ao útero durante a gravidez, fazendo com que a criança não consiga ingerir tanto leite. Outra opção, de acordo com o autor, é que o tumor ocorra por omissão da dejeção menstrual, pois a inflamação pode afetar os mamilos e possivelmente coagular o leite. Ainda sobre os fenômenos do leite, percebemos que com as inflamações nas veias associadas aos mamilos, os seios se endurecem, causando febre e dor, tornando o leite verde, marrom e até mesmo preto, bem diferente do aspecto saudável apontado por Robledo (1719) de que os mamilos devem ter toque frio e o leite estar na cor branca.

Ainda no Capítulo X, no segundo tópico, “De los tumores originados em razão do leite”, primeira parte *de las causas*, o autor observa:

Las de la coagulación fon, que quando fe aprieta el pezón fa-
lela leche gota à gota, y no cano, el tumor, y dureza, efan
igualmente entendidos por toda la mammila, fuente la enfer-
ma calor, y dolor em la parte, y fe apiciben las venas túmidas,

y rubor em el pecho, y fi la le che comienza a falir, es cafi verde, o negra. Las fenas del engrumecimiento fon contrarias a efa, porque la mamília efa fria al tacto, el cor blanco, el dolor lento, no fale gota por el pezon. En quanto a los pronofficos digo, que de la redundância de leche fe figuen de ordinário inflamaçion, coagulacion, ò engrumecimento, y fi la leche adquiere agudeza, fuele exulcerar los vafos, y caufar otros accidentes, y advierto, que no fe permita que las criaturas mameri femejante leche, porque por effo vienen a notable riefgo de la vida (Robledo, 1719, p. 134).

De forma geral, na Idade Média os físicos pareciam ter conhecimento de alguns outros tipos de tumor – no colo do útero, na mama, no estômago, na pele, entre outros – que foram classificados e diagnosticados de acordo com a sua natureza e especificidade observadas nas literaturas. Consequentemente, o prognóstico do tumor deveria ser feito no início do tratamento, baseado no estabelecimento do equilíbrio humoral, isto é, por meio do uso de terapias medicamentosas, remédios e até mesmo o uso de práticas cirúrgicas.

No mesmo tópico, “De los tumores originados em razão do leite”, Robledo (1719, p.134) defende:

Para la cura de etfos tumores es necefario el regimen en las cofas no naturales, la evacuacion de la caufa antecedente, y a difpoficion de la conjunta. En lo que toca a la primeira intencion, fe pondra el principal cuidado em la difpoficion de la conjunta. Em lo que toca a la primera intencion, fe pondra el principal cuidado em la difpoficion de la comida, la qual deber fer de nutrimento, y en corta cantidad, y que fea ftefca em la redundância de leche, y en la coagulacion, pero quando ay grumos, debe ter del alimento cálido, y delgado, la bebida fera agua, y en corta cantidad, no permitiendo que vie e vino.

Conforme Robledo (1719), o tratamento para o tumor ocorre a partir de um regime das coisas não naturais, por meio de evacuação, colocando o paciente aos cuidados do fornecimento do alimento e, quando houver caroço, a comida deve ser quente e em pequenas quantidades, não permitindo-se o uso de bebidas alcoólicas.

De acordo com Zimmermann (1953, p.65):

diagnóstico del cáncer, desde un punto de vista general, se habla de un modo lo más cercano posible a la certeza únicamente en el cáncer que se localizara en sitios de fácil acceso a la exploración médica. Aunque pasemos testimonios que parecen indicar que los antiguos conocían los tumores cancerosos de localización interna, não obstante si repasamos los testimonios en que tal opinión se apoya debemos decir que los datos en pro de un cáncer genuino, al menos para las exigencias de la Ciencia moderna, son pequeños y no suelen resistir una crítica un poco profunda.

Entre as principais formas terapêuticas estão as práticas naturais extraídas do meio ambiente como os óleos vegetais, folhas, flores, raízes e sementes, remédios que, de acordo com os conhecimentos Hipocráticos, servem como purgantes para expulsar invasores internos e, dessa forma, interromper o processo de generalização do corpo. Posto isto, Zimmermann (1953) apresenta como Galeno indica as várias formas de tratamento que incluem também práticas terapêuticas e recomendações funcionais aos pacientes, como o uso de banhos, soluções de combustão e dissolução, substâncias aromáticas extraídas de vegetais e árvores com tendências cicatrizantes e fontes minerais como o carbono e o chumbo.

O autor também destaca outras práticas utilizadas quando o corpo não consegue tratar naturalmente o câncer, entre outras enfermidades, a partir da adoção de terapias consideradas *não naturais*. Para Silva (2021), as coisas não naturais, que recebem esse nome por não estarem ligadas à natureza interior do corpo, têm importância fundamental para seu bom funcionamento uma vez que estão diretamente relacionadas com este. Compreendemos que as orientações práticas das *coisas não naturais* estavam diretamente relacionadas com o corpo e a natureza, motivo pelo qual eram recomendados o descanso absoluto do corpo, banhos quentes com o objetivo de eliminar resíduos através da transpiração, e comidas quentes, dependendo do tipo de tumor.

Considerando as reflexões de Santos e Fagundes (2010) sobre a obra de Pedro Hispano, datada de meados do século XIII, percebemos algumas mudanças no que tange aos regimes de saúde, dando início à

medicina preventiva. Na Alta Idade Média, o objetivo era preservar a saúde abrangendo dieta alimentar e outros fatores. Nesse sentido, Pedro Hispano escreve sobre a conservação da saúde a partir de hábitos e recomendações que seriam benéficos ou desfavoráveis à dieta alimentar, relatando cuidados com a alimentação medieval, entre outros aspectos *não naturais* observados por Galeno.

Nota-se que a “preservação da saúde” associava-se à dieta alimentar e aos exercícios moderados, visto que a alimentação permitia o equilíbrio vital dos indivíduos segundo o seu temperamento, juntamente com as influências da estação do ano, já o exercício físico era essencial para o fortalecimento dos músculos e expulsão de infecções.

Fontes

HIPÓCRATES. Da natureza do homem. In: CAIRUS, Henrique F.; RIBEIRO JR., Wilson A. *Textos hipocráticos: o doente, o médico e a doença* [online]. Rio de Janeiro: Ed. Fiocruz, 2005. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-59701999000300009>. Acesso em: 20 dez. 2023.

ROBLEDO, Diego Antônio. *Compendio cirúrgico útil y provechoso a sus profesores*. 5. impr. Madrid: Companhia de Jesus, 1719. Disponível em: <https://clica.ai/zu1gz3d>. Acesso em: 20 dez. 2023.

Referências

MARTINS, Lilian Al-Chueyr Pereira; SILVA, Paulo José Carvalho; MUTARELLI, Sandra Regina Kuka. A teoria dos temperamentos: do corpus hippocraticum ao século XIX. *Memorandum*, n. 14, p. 9-24, 2008.

PENEDO, Ana Letícia. *Os quatro elementos da natureza e a educação do sensível*. São Paulo: SinproSP, 2018.

REBOLLO, Regina Andrés. O legado hipocrático e sua fortuna no período greco-romano: de Cós à Galeno. *Scientiae Studia*, São Paulo, v. 4, n. 1, 2006.

REZENDE, Joffre M. Dos quatro humores às quatro bases. In: REZENDE, Joffre M. *À sombra do plátano: crônicas de história da medicina*. São Paulo: Ed. Unifesp, 2009. p. 49-53. Disponível em: <http://books.scielo.org/id/8kf92>. Acesso em: 20 dez. 2023.

SANTOS, Dulce O. Amarante dos; FAGUNDES, Maria Daílza da Conceição. Saúde e dietética na medicina preventiva medieval: o regimento de saúde de Pedro Hispano. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v.17, n.2, p.333-342, abr./jun. 2010. Disponível em: <https://repositorio.bc.ufg.br/bitstream/ri/13462/5/Artigo%20-%20Dulce%20Oliveira%20Amarante%20dos%20Santos%20-%202010.pdf>. Acesso em: 20 dez. 2023.

SILVA, André Costa. A bÍlis negra causa câncer: notas sobre o câncer no saber médico antigo e medieval. *Revista Brathair*, São Luís, v. 20, n. 2, p. 280-300, 2021. Disponível em: <https://ppg.revistas.uema.br/index.php/brathair/article/view/2383>. Acesso em: 20 dez. 2023.

ZIMMERMANN, Vicente Belloch. *El saber cancerologico de los cirujanos espanoles de los siglos XVI y XVII*. Tese (Doutorado em Medicina) – Faculdade de Medicina, Universidad Complutense de Madri, 1953. Disponível em: <https://eprints.ucm.es/id/eprint/53609/1/5315007917.pdf>. Acesso em: 20 dez. 2023.

Um mosteiro entre rios: os monges de Alcobaça e os anos áureos da política agrária de D. Dinis (1279-1325)

Cleusa Teixeira de Sousa¹
Gilberto César de Noronha²

A escrita é guardiã fiel da memória. Deste modo ela torna presente as coisas antigas, atesta as novas, e comprovando-as, delas dá testemunhos a fim de que, no decurso dos tempos futuros, não caiam no esquecimento. (TT. Mosteiro de Alcobaça. Documentos Particulares M.º 1, Doc. 13 *apud* Gomes, 2002, p.187).

Na agricultura o homem desenvolve suas atividades frente a natureza. A luta do ser humano contra a natureza será tanto mais árdua quanto menores forem os seus conhecimentos e mais escassos forem os meios técnicos auxiliares de que dispõe (Van Bath, 2000, p. 12).

Os monges cistercienses de Alcobaça

Este Mosteiro é considerado como uma das casas cistercienses mais importantes do medievo português (Fernandes, 2008). No tempo do sexto rei português, D. Dinis (1279-1325), havia cerca de 900 monges que o

¹ Doutora em História pela Universidade Federal de Goiás – Faculdade de História e professora da Seduc-GO.

² Doutor em História pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU) e professor do Instituto de História dessa universidade.

habitavam, nada casual, esse período ficou conhecido como os tempos áureos da produtividade agrícola deste local.

O Mosteiro de Alcobaça está localizado na região da Estremadura, onde predominava ampla diversidade cultural. A diversidade, bem como a vastidão da produção agrícola dessa região ocorreu por meio da atuação dos monges cistercienses de Alcobaça, os quais exploravam algumas regiões mais cultivadas e bem aproveitadas em Portugal (Marques, 1968, p.74).



Figura 1 | Mosteiro de Alcobaça

Fonte: Campos (2016).

As terras férteis que o compunham foram essenciais para o desenvolvimento da agricultura no Mosteiro e imediações. Contudo, a participação dos monges foram cruciais para que essa empreitada se fortalecesse e ganhasse mais êxito (Natividade, 1942). Sem dizer que Alcobaça, possuía uma das maiores e mais afamadas bibliotecas monásticas do medievo, contava com cerca de 500 códices manuscritos, acumulados entre os séculos XIII e XV (Saraiva, 1993, p.107-108).

Nessa região existiam os campos de policultura, onde ocorriam o enxugo dos pântanos e se arroteava os areais da beira mar das serras calcárias, onde havia também o pastoreio de ovelhas. Os produtos agrícolas que cultivavam na Estremadura, eram relativos às hortaliças, cereais como milho e trigo, a vinha e algumas frutas. Já nas zonas sulistas cultivavam o pão, cujos solos eram bastante produtivos. Todavia, na Estremadura o cereal mais cultivado era o trigo, depois o milho, a cevada e havia ainda uma colheita mínima de centeio e de leguminosas. A imagem do Mosteiro nos mostra o quanto bem localizado ele foi edificado no medievo português.

Alicerçado em terras férteis por causa dos rios que o cercavam e envolto pela natureza da mata local. Neste local, a vida dos monges era regida pela leitura e exemplo dos grandes fundamentalistas do pensamento cristão, nesse sentido a biblioteca local garantiam-lhes acesso as obras de Orígenes, Santo Ambrósio, Santo Agostinho e São Gregório, leituras que lhes serviam de inspiração para buscar argumentos e para que realizassem suas compilações.

Outrossim, os monges aqui citados também mantinham contato com obras extra hagiográficas, visto que no *armarium* da Abadia de Santa Maria de Alcobaça, tinham acesso à textos historiográficos – de ordem cronográfica, antropológica –, a exemplo daqueles redigidos por Isidoro de Sevilha, Euzébio de Cesareia, dentre outros (Aires, 1991, p.147).

Ainda que essas historiografias disseminadas no Mosteiro tivessem como fim último evocar e compreender o pensamento acético e devotado aos mistérios divinos, os monges cistercienses não estavam alheios à evocação de memórias do passado universal ou local, que estavam carregadas de considerações intelectuais de uma história concreta que as gerações humanas não deveriam deixar cair no esquecimento (Gomes, 2002, p.191). Para além de compiladores de documentos, os monges se tornaram guardiões da biblioteca, onde constantemente buscavam conhecimento (Teodoro, 2012, p. 20).

Bernardo de Claraval, se tornou uma figura célebre da ordem de Cister, o qual alcançou êxito tanto no mundo monástico como fora dele, um representante dos seguidores da Regra de São Bento. Este abade liderou a ordem cisterciense em Portugal (Leroux, 1991, p.13). Apesar da atividade “natural” dos monges ser a oração por si e pela comunidade em geral.

Os cistercienses exerceram ofícios relativos à agricultura atrelado ao seu *modus vivendi*. Espalhados por toda a Europa desde meados do século XII, levaram para seus locais de destino novas concepções da agronomia, contribuindo para que os mosteiros onde viviam se tornassem locais de pleno desenvolvimento e ensinamento de práticas agrícolas. Com o Mosteiro de Alcobaça não foi diferente, esses monges disseminaram as técnicas relativas à agricultura não só na comunidade monacal, mas para um vasto território português, influenciando a sociedade a desenvolver a agricultura em suas terras e nas terras despovoadas, bem como lhes ensinando a preparar o solo e aplicar técnicas para o plantio e cultivo dos produtos.

Os monges cistercienses aplicavam seu conhecimento dos métodos de plantio e aragem em unidades agrícolas autônomas denominadas de granjas. As quais era administradas pelo abade do mosteiro e exploradas pelos religiosos locais. Eram compostas por cerca de duzentos a trezentos hectares que eram exploradas sob a vigilância de um monge, ou por operários agrícolas do mosteiro (Henri, 2007, p.74).

Não foi por acaso que esse Mosteiro se tornou uma das maiores fontes de economia do reino em seu tempo:

Como na maioria dos Mosteiros Cistercienses, uma poderosa organização aliada a um pragmatismo e a uma clarividente acção administrativa, levou Alcobaça a tornar-se a maior “máquina económica” do seu tempo em Portugal, o que lhe grangeou poder, prestígio e certamente um modo de vida diferente do das origens. Longa foi a evolução histórica, organizacional e espacial, mas sempre com o Mosteiro e o seu Abade como pontos centrais

e a água como elemento imprescindível ao seu funcionamento (Tavares, 2003, p. 11).

Esses monges tinham amplo domínio e conhecimento relativo às técnicas agrícolas daquela época. Os métodos de plantio associados à captação de água potável e ao sistema hidráulico adotado pelos monges para irrigação, chamavam a atenção por estarem para além de seu tempo.

Toda região aos arredores do Mosteiro foi bem aproveitada pelos monges, que tornaram os terrenos aráveis por meio do sistema de arroteamento constituindo nesses espaços pomares – com diversos tipos de frutas, como pera, maçã, ameixa e figo –, granjas, pântanos, vinhas etc. Trabalharam na secagem de pântanos e administraram celeiros régios também, além de influenciarem os colonos que executavam atividades de natureza agrícola nessas proximidades. Nesse sentido, D. Dinis se fez valer do conhecimento dos monges para ampliar as terras cultivadas em territórios fronteiriços e interioranos, alavancando a economia portuguesa em seu tempo.

A dureza do trabalho manual realizado pelos monges nos campos de Alcobaça, apresentava dupla faceta, tanto representava o sustento da comunidade local, quanto exibia o caráter simbólico religioso, visto que o trabalho marcava o sacrifício de louvor a Deus, num ambiente em que a oração e o trabalho assumiram a mesma dimensão se tornando inseparáveis. A esse exemplo cita-se que no século XIV, os monges realizavam o trabalho em granjas e quintas dos Coutos, se entregando à dureza das atividades agrícolas (Natividade, 1960, p. 67).

Tanto os monges que fizeram votos perpétuos, quanto àqueles que não o fizeram, mantiveram relações de trabalho com os camponeses e colonos na lida com a terra, provendo-lhes os meios e utensílios necessários para semear a terra, mas também administrando-lhes os sacramentos e os assistindo solidariamente em suas enfermidades (São Boaventura, 1827, p.37).

A política agrária de D. Dinis e a atuação dos Monges de Cister em Alcobaça

Dentre os diversos títulos atribuído a D. Dinis está o de rei-lavrador:

não só pelas reformas que incorporou na agricultura, pelos pinhais de Leiria que plantou e pela repovoação das terras que devolveu ao solo lusitano à sua natural fertilidade, mas também porque lavrou a terra do futuro de Portugal, quer dizer, estabeleceu os cimentos da sua história futura, abriu a terra do seu presente para que recebesse satisfeita as sementes da civilização (Fernandez, 2009, p. 37).

Este rei favoreceu o desenvolvimento da agricultura, por isso, lhe foi conferido o título de “Lavrador”. A política agrária adotada por D. Dinis tornou os campos aráveis e férteis, incentivando as sociedades locais a desbravar as terras e a semear os campos, os quais foram sendo cada vez mais povoados.

O crescimento populacional e o acréscimo da produção agrária e mineira (estimulada pela produção de ferro) fomentaram o comércio, que se estendeu de norte a sul de Portugal (Pinto, 1982). As feiras e os mercados onde se comercializava os produtos da terra desenvolveram-se intensamente nesse período. Ao tempo de D. Dinis, já havia um número expressivo de feiras, contudo este rei estimulou a organização e a instalação de mais feiras em todo território português. Elas se tornaram importantes tanto por sua função econômica, quanto por se tratar de um lugar de troca de informações e conhecimentos, se consolidando como um espaço sociocultural de grande relevância no período (Rau, 1983, p.33-34).

Preocupado em fixar a sociedade litorânea portuguesa, D. Dinis providenciou o alargamento das atividades relativas à piscicultura, objetivando favorecer a população agrícola que vivia no litoral. Às ações empreendedoras de D. Dinis acrescentam-se ainda, a fomentação e o aperfeiçoamento da construção naval. Foram criados estabelecimentos marítimos nos portos portugueses, possibilitando o tráfego de navios e o comércio de exportação para os reinos vizinhos. Por meio de seu empreendedorismo, o monarca alargou o crescimento econômico do reino (Sousa, 2012, p. 30-31).

O mosteiro foi edificado entre dois rios, fator que favoreceu a agricultura praticada pelos monges de Alcobaça, bem como a vida comunitária e o desenvolvimento econômico dessa região, sendo que:

O Alcoa nasce de várias fontes, com ramos meandrizantes e encaixados em vales estreitos e profundos de rara beleza, buscando origens insondáveis no Maciço Calcário Estremenho (Serras d’Aire e de Candeeiros). O Baça, mais pequeno e convencional, corre para o rio irmão em direção diametralmente oposta. Ambos rodam de cerca de 90° e se abraçam a jusante do Mosteiro, atravessam a garganta da Fervença, irrigam os vastos Campos do Valado (anteriormente braço de mar, depois pântanos, depois férteis campos de cultivo) e, juntando-se aos Rio da Areia e ao Rio do Meio, atravessam a terceira barreira natural paralela à marna Ponte das Barcas e desaguam no areal moderno entre a Nazaré e S. Gião, templo visigótico do mais antigo cristão de que há registo em Portugal (Tavares, 2003, p.12).

Os monges cistercienses se aproveitaram da pequena plataforma aluvionar que unia os dois rios, as quais se compunham de vastas fundações rochosas parciais estáveis – as grés –, para implementar de modo mais fácil os canais necessários à suas organizações:

correndo do a leoa para o Baça e tirando partido da sua diferença de cotas, que as esclarecidas mentes cistercienses vieram a edificar uma das maiores e mais poderosas casas monásticas do Mundo Medieval e Moderno. Ao mesmo tempo, localizando-a no “fundo do alguidar” daquele conjunto hidrológico de excepção, mesmo antes da garganta apertada referida de saída, deram-lhe a sensibilidade às cheias. Desafio digno de ser compreendido e assumido por uma comunidade cisterciense, mas só por essa! Desafio que levou essa comunidade cisterciense a re-implantar os rios, a modificar-lhes profundamente os traçados e a adaptá-los às suas conveniências (Tavares, 2003, p.12).

A perfeição da propriedade da água e de sua utilização útil teve seu ápice na Europa no auge das Instituições Monásticas, momento em que a sofisticação dos moinhos e engenhos construídos e das levadas concebidas (as quais chegavam a ter 3 km de comprimento, se tornando essenciais para garantir o fluxo de água controlado, orientado e a um nível que possibilitasse potencializar

a energia adequada à sua transformação em energia cinética). Possibilitando ainda, o uso diversificado desse implemento, deixando às gerações futuras um património de ordem tecnológica e um saber admirável (Tavares, 2001). Os monges alcobacenses tiveram participação nesse empreendimento.

Os rios favoreceram esse empreendimento voltado para a agricultura do local onde estava localizado o Mosteiro e suas proximidades. Antes da coroação de D. Dinis, o Mosteiro de Alcobaça já existia e já havia se tornado famoso por sua cultura religiosa e laboral. Entretanto, a política agrária desenvolvida por esse monarca reascendeu as chamas da produtividade tanto no espaço do Mosteiro, como em seus arredores e até mesmo em terras mais distantes, confluindo para elevação da economia no país.

No medievo, a maior atividade econômica europeia estava reservada à agricultura (Le Goff, 1983, p.272). Nesse período a sobrevivência dos homens estava ligada às condições da natureza e as superações de seus entaves para arar o solo, bem como para o plantio e colheita de produtos agrícolas. Rememorando ainda, o fato de contarmos com tecnologia rudimentar neste período.

A proximidade de D. Dinis com os monges cistercienses se demonstrou eficaz na condução e efetivação de sua política agrária, dada a experiência desses monges na lida com a terra e o plantio. Pois, este monarca buscou reduzir a cultura de Paul Ulmar de Leiria (Pântano) e reparti-lo depois de enxuto para todos os colonos que quisessem o lavrar, tornando o solo arável sob o comando de Fr. Martinho (monge de Alcobaça) seu Esmoler (Villa Nova, 1995, p. 45). Fato que demonstra o bom relacionamento dos monges cistercienses com o rei, bem como a troca de favores que se desenvolveu entre as duas esferas.

Logo nos primeiros anos de seu reinado D. Dinis ordenou a construção do pavimento inferior do Claustro do Mosteiro de Alcobaça, o qual recebeu o seu nome: “O Claustro de D. Dinis, iniciado em 1308 sob a mestria de Domingo Domingues, conforme lápide frente à Sala do Capítulo” (Tavares, 2003, p. 18).



Figura 2 | Claustro de D. Dinis no Mosteiro de Alcobaça (333/365)

Fonte: Espreitar o Mundo (2018).

Foi nesse contexto em que a agricultura sobressaía face aos demais setores econômicos, que D. Dinis buscou empreender ações que visaram a transformação agrária e agrícola de Portugal.

Esse Rei, também empreendeu intentos contra o despojamento e a inutilidade das terras improdutivas dos nobres nas regiões fronteiriças, mostrando-lhes que essas terras deviam ser cultivadas e habitadas para dificultar qualquer invasão futura, como havia ocorrido no caso dos muçulmanos que invadiram e dominaram a Península Ibérica do séc. VII ao XII, quando ocorreu a Reconquista. Deste modo, como parte integrante de sua política agrária D. Dinis doou foros da nobreza ao trabalho agrícola, declarando que os fidalgos não perderiam a hierarquia nem as honras por se tornarem lavradores. D. Dinis buscou atenuar a carência de produtividade nas terras despovoadas ou improdutivas, intervindo efetivamente no processo de colonização e povoamento, bem como na implementação de leis relativas às questões fundiárias. Demonstrando preocupação também quanto à construção de canais para irrigação e com a secagem dos pântanos. Pois, através do controle do quantitativo de água aplicada ao cultivo da plantação, sua produtividade seria enriquecida.

O empreendimento dos monges cistercienses em Alcobaça demonstrava os vastos conhecimentos dessa ordem quanto a utilização do solo e

aperfeiçoamento do cultivo dos produtos agrícolas. Demonstrando o poder desses monges de transmitir seus conhecimentos tanto a comunidade local quanto a população diversificada. Esses monges desenvolveram os registros dos solos cultiváveis e os direcionou à comunidade local, fazendo valer o desenvolvimento dessa ação.

Outrossim, os colonos que desenvolviam atividades laborais nos coutos locais produziam para sua própria subsistência ou para pagar as rendas monacais. Dentre os gêneros de destaque estavam, o pão, o azeite, o vinho, as leguminosas e diversas espécies de frutas. O Mosteiro disponibilizava madeiras das matas locais para que os colonos pudessem construir suas moradias e lhes concedia também instrumentos agrícolas favorecendo a habitação da região e o melhor desenvolvimento agrário por parte desses colonos. As cartas de povoamento registradas pelo Mosteiro estipulavam o dever de agricultar a porção de terra recebida pelos colonos, caso descumprissem essa cláusula perdiam o direito à terra.

Quanto às granjas que os monges alcobacenses administravam no centro de Portugal e no Alentejo, essas eram localizadas em terrenos favoráveis à agricultura, favorecendo a política agrária de D. Dinis de povoar as terras desabitadas. Tal sobressaiu o desenvolvimento da agricultura nesse período que os monges podiam tirar de suas propriedades todos os produtos que necessitavam, suprimindo suas necessidades básicas de forma ampla e satisfatória e ainda, lhes restavam alimentos para comercializarem nas feiras.

Como se sabe, os cistercienses, praticaram a gestão direta, usaram o trabalho manual dos conversos (mão de obra quase gratuita), desenvolveram a economia de produção e trocas, construíram granjas próximo a estradas, organizaram transportes, meio de conservarem seus produtos e de comercializá-los, seus lucros lhes garantiram a aquisição de vastas terras (Mattoso, 1985, p.194).

O título atribuído pelos portugueses à D. Dinis de rei-Lavrador, se deu pelas inúmeras terras que este rei levou a ser cultivada, fosse por sua política de povoamento, ou pelos ensinamentos realizados por meio da prática do cultivo do solo administradas pelos monges de Cister que se espalhou amplamente pelo reino português. A administração das

terras e organização documental incrementadas pelos monges, também deu suporte à política régia. Deste modo, o rei se serviu dos préstimos cistercienses também nos negócios públicos da coroa, atribuindo aos monges atividades de confiança como supervisionar construções, dentre outras (Santos, 1710, p.158).

A política agrária idealizada por D. Dinis, ocorreu por meio da implantação de medidas legais, para além da ocupação e colonização de territórios despovoados em regiões fronteiriças e interioranas, assim como por meio da desapropriação de terras improdutivas do clero, através da distribuição de terras patrimoniais ou da coroa que lavradores se dispusessem a cultivar, incrementando o plantio de cereais, cujo objetivo se centrava em abastecer os portugueses e comercializar a produção excedente.

Conclusão

A participação direta ou indireta dos monges cistercienses contribuiu para o desenvolvimento da política agrícola idealizada e implementada por D. Dinis, fosse pelo *modus vivendi* dessa ordem, em que se privilegiava os preceitos da Regra de São Bento (Bento de Núrsia – 480-547): *Ora et labore*. Vida regida pela oração e trabalho. Baseada no silêncio, fator relevante para que os monges de Alcobaça, dedicassem suas vidas aos estudos e à busca pelo conhecimento intelectual e da vida prática se sobressaindo como monges ligados à agronomia, à preparação do solo, ao plantio e cultivo de cereais, frutas e demais produtos agrícolas, favorecendo o incentivo e ensinamento da população local quanto ao fazer agrícola. Bem como, disseminando a elevação da produção dos produtos e, por conseguinte, comercialização dos excedentes, dinamizando o comércio e alavancando as atividades econômicas de Portugal ao tempo de D. Dinis.

Para além de administrarem as terras despovoadas consolidando e implementando o intento de povoação, bem como o de cultivo desses solos improdutivos, os monges ainda deram seus contributos em atividades

régias que necessitavam da intervenção e supervisão de um corpo comprometido, atuante e de vasto conhecimento nas atividades relativas às edificações de construções, reformas ou ampliações de edifícios, bem como aptos a organizar e administrar bens e redigir documentos favoráveis à boa administração do reino.

As atividades desenvolvidas por esses monges na célebre biblioteca do Mosteiro, corroborou para que se tornassem intelectuais para além de excelentes cultivadores do solo e exímios artífices da rede hidráulica alcobacense, desenvolvendo técnicas agrícolas que ultrapassavam o conhecimento no medievo.

Os monges eram conhecedores das técnicas agrícolas e os seus saberes foram fundamentais para modernizar e desenvolver a agricultura nos coutos de Alcobaça, assim como foram exímios transmissores destes saberes para colonos e posseiros agricultores de Portugal. A eficácia dessa política agrária de D. Dinis contou com a colaboração e dedicação dos monges cistercienses que bem souberam levar esse projeto a cabo.

Outrossim, o Mosteiro de Alcobaça, além de estar catalogado como um Patrimônio da Humanidade, representou um lugar de vastos saberes, e de diversas histórias e memórias, que se fazem presentes no imaginário social, por meio da representação dos túmulos de Pedro e Inês de Castro, caso que ganhou repercussão mundial por causa da tragédia anunciada por relações de poder e pela ação inusitada de preservar os títulos régios no medievo, ocasionada pelo romance histórico entre dois personagens (um nobre e outro não). Gerando o repúdio da sociedade ao ato trágico do rei D. Afonso IV que pôs fim à essas duas vidas. Visto que “os lugares de memórias são espaços carregados de consciência comemorativa. Esses lugares são criados para que a lembrança de certos acontecimentos seja constantemente evocada” (Sousa; Noronha, 2021, p. 351). Os lugares de memória são “bastiões sobre os quais a história se uniformiza como um símbolo da memória. A edificação desses lugares “pressupõe apressadamente que essas memórias estão sofrendo ameaças de serem varridas” (Sousa; Noronha, 2021, p. 351-352). Contudo, essas construções monumentais representam a “eternização” da busca memorial de acontecimentos passados, para além

dos registros escritos, temos os monumentos memoriais petrificados, como o Mosteiro de Alcobaça e tantos outros espaços que se configuram como guardiões de memórias.

Deste modo, interpreta-se que a participação dos monges cistercienses de Alcobaça foram essenciais para o desenvolvimento econômico português no medievo, tornando o período administrado pelo sexto rei português uma época áurea para a agricultura e economia lusitana.

Fontes

ANTT (Arquivo Nacional da Torre do Tombo). Institutos dos Arquivos. *Mosteiro de Alcobaça*. 1.º incorp., documentos particulares, m.º 1, doc. 13.

Referências

AIRES, Augusto Nascimento. Livro e leituras em ambiente alcobacense. In: *IX Centenário do Nascimento de S. Bernardo*. Encontros de Alcobaça e Simpósio de Lisboa. *Actas do [...]*. Braga: Universidade Católica Portuguesa e Câmara Municipal de Alcobaça, 1991. p. 147-165.

FERNÁNDEZ, José Carlos. Os doze trabalhos de D. Dinis. In: FERNÁNDEZ, José Carlos; LOUÇÃO, Paulo Alexandre (coord.). *Dinis, o rei civilizador: uma visão inovadora da vida e obra de um rei sábio e justo*. Lisboa: Ésquilo, 2009.

GOMES, Saul António. Entre memória e história: os primeiros tempos da Abadia de Santa Maria de Alcobaça (1152-1215). *Revista de História da Cultura e Sociedade*, v. 2, p.187-256, 2002.

FERNANDES, Paulo Almeida. Mosteiro de Alcobaça. In: *GUIA português: Instituto de Gestão do Patrimônio Arquitetônico e Arqueológico*. Lisboa: Palácio Nacional da Ajuda, 2008.

HENRI, Pirenne. *História econômica e social da Idade Média*. São Paulo: Mestre Jou, 2007.

LEROUX, Gérard. *São Bernardo (1090-1990)*. Lisboa: Biblioteca Nacional, 1991.

MARQUES, António Henrique R. de Oliveira. *Introdução à História da agricultura em Portugal*. Lisboa: Cosmos, 1968.

MATTOSO, José. O ideal de pobreza e as ordens monásticas em Portugal durante os séculos XI-XIII. In: JORNADA LUSO-ESPANHOLAS DE HISTÓRIA MEDIEVAL, 1., 1972, Lisboa. *Actas do [...]*. Lisboa: Instituto de Alta Cultura, 1973.

MATTOSO, José. *Identificação de um país: ensaio sobre as origens de Portugal 1096-1325*. Lisboa: Editorial Estampa, 1985. 2 v.

NATIVIDADE, Joaquim Vieira. *Mosteiro de Alcobaça: notas históricas, a igreja, os túmulos, os mosteiros*. Porto: Universidade do Porto, 1929.

NATIVIDADE, Joaquim Vieira. *Os monges agrônomos do mosteiro de Alcobaça*. Alcobaça: Tipografia Alcobacense, 1942.

NATIVIDADE, Joaquim Vieira. *A região de Alcobaça: algumas notas para o estudo da sua agricultura, população e vida rural. Relatório final (Curso de Engenheiro Agrônomo) – Instituto Superior de Agronomia, Universidade de Lisboa, Lisboa, 1922*.

PINTO, Américo Cortez. *Diôniso: poeta e rei*. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1982.

RAU, Virgínia. *Feiras portuguesas medievais*. Lisboa: Editorial Presença, 1983.

SÃO BOAVENTURA, Frei Fortunato. *História chronologica e crítica da Real Abadia de Alcobaça*. Lisboa: Impressão Regia, 1827.

SANTOS, Frei Manoel. *Alcobaça Ilustrada*. Coimbra: Oficina de Bento Seco Ferreira, 1710.

SOUSA, Cleusa Teixeira de; NORONHA, Gilberto César. Ensinar e aprender história em espaços de evocação de memória. In: REIS, Marlene B. de Freitas; OLIVEIRA, Daniel Junior de; FREITAS, Carla Conti de. *Educação no contexto atual: interlocuções teóricas e práticas*. Goiânia: Scotti, 2021. p. 349-370.

SOUSA, Cleusa Teixeira de. *Os judeus nos reinados de D. Dinis e D. Afonso IV: uma análise da legislação portuguesa, nos séculos XIII*. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de História, Universidade Federal de Goiás, 2012.

TAVARES, J. Pedro. Riscos naturais na Alcobça cisterciense. *Revista Territorium*, v. 10, p. 9-44, 2003.

TAVARES, J. Pedro D. *Sistema hidráulico cisterciense, capítulo do roteiro cultural de Alcobça*: a oeste da Serra dos Candeeiros. Alcobça: Câmara Municipal de Alcobça e da ADEPA, 2001.

TEODORO, Leandro Alves. Os mosteiros e a produção escrita em Portugal. In: TEODORO, L. A. *A escrita do passado entre monges e leigos*: Portugal – séculos XIV e XV. São Paulo: Ed. Unesp, 2012. p. 25-54.

VAN BATH, Bernard Hendrik Slicher. *História agrária da Europa Ocidental (500-1850)*. Lisboa: Editorial Presença, 2000.

VILLA NOVA, Bernardo. *Mais subsídios para a História de Alcobça*. Alcobça: Tipografia Alcobacense, 1995.

IMAGENS

CAMPOS, Cyntia. Mosteiro de Alcobça, um capítulo da História de Portugal. *A Fragata Surprise*, 13 jul. 2016. Disponível em: <https://www.fragatasurprise.com/2016/07/mosteiro-alcobaca-portugal.html?showComment=1599434023513#c3654627803349230341>. Acesso em: 22 dez. 2023.

ESPREITAR O MUNDO. *Claustro de D. Dinis no Mosteiro de Alcobça (333/365)*. 29 nov. 2018. Disponível em: <https://espreitaromundo.com/claustro-de-d-dinis-mosteiro-de-alcobaca-333-365/>. Acesso em: 22 dez. 2023.

A Filosofia da Vontade em Agostinho de Hipona e os fundamentos da apolitia cristã: uma leitura arendtiana

Diego A. Moraes Carvalho¹

“Tudo me é lícito, mas nem tudo me convém”

Paulo de Tarso

O ano 1 d.C marcou profundamente o nosso mundo ocidental. Em igual tempo surge a experiência primitiva do cristianismo e a ascensão/consolidação do império romano. Numa via tivemos um judaísmo pacificado pela mensagem cristã convocando a mansuetude e a justiça paripassu a uma isonomia espiritual. Deus não seria um dentre centenas, mas o único a abarcar toda a humanidade como suas criaturas – daí seu caráter de religião universal, oniabrangente, com um discurso que apela para os “fracos e oprimidos” e todos aqueles que tem “fome e sede de justiça”,

¹ Historiador, Filósofo e Psicanalista. Doutor em História Social e Cultural e Mestre em Ética e Filosofia Política, ambos pela UFG onde desenvolveu o seu estágio de pós-doutoramento no PPGH-UFG. É docente/pesquisador do Departamento de Ciências Humanas e Filosofia do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Goiás (IFG – Câmpus Goiânia). Leciona regularmente as disciplinas de História Antiga e Tópicos Especiais em Filosofia da História, História e Filosofia da Educação além de Tópicos em Teoria Psicanalítica e Literatura. Em 2009 defendeu a dissertação de mestrado intitulada O conceito de ação no pensamento filosófico e político de Hannah Arendt (PPGF-UFG) da qual esse presente artigo é a adaptação de uma das sessões.

como poeticamente convoca o texto neotestamentário. Não se tratava mais da crença de um povo, mas de um discurso para a humanidade.

Noutra via testemunhamos a ascensão do domínio romano, sob a égide de um grande império autocrático e expansionista, sustentado na figura política de um governante investido de poderes absolutos e da condição de Augustus (“divino”) e Princeps (lit. “primeiro [cidadão]”). O Império romano se constituiu numa das mais fortes potências militares, políticas e econômicas do mundo antigo. Sua longevidade e poderio de conquista proporcionaram uma extensão territorial e demográfica superlativa, resultando num domínio que abarcava uma vasta gama de línguas, culturas, religiões e credos, arquiteturas, filosofias etc.

O Império romano ascendeu, consolidou-se e resistiu por cerca de cinco séculos de existência. Marcado por quatro dinastias e dez imperadores, Roma começou a sentir os desgastes de uma civilização expansionista já na aurora do século II a.C. A começar pelas constantes invasões barbaras, mas sobretudo por questões administrativas e políticas, todo esse domínio foi posteriormente dividido em duas partes: oriental e ocidental. A reunificação só viria tempos após com o Imperador Constantino: primeiro governante cristão, que após esse processo escolheu a cidade de Bizâncio como capital do império, rebatizando de Constantinopla.

E foi precisamente nesse contexto que os mundos, romano e o cristão, convergiram.

No campo religioso, era comum no universo romano a existência de santuários domésticos, onde eram cultuados os deuses protetores do lar e das famílias. Desde cedo, as crianças romanas já eram educadas sobre as noções básicas acerca o complexo sistema politeísta de cultos romanos. Além disso, levavam suas práticas, também, para cultos públicos a deuses em templos erguidos nas diversas províncias romanas. Os rituais religiosos eram controlados pelos governantes romanos. E é por isso que qualquer religião não tomada como oficial era proibida e condenada.

E é neste ponto que emerge a religião cristã resistindo a essa imposição. Diferente dos romanos, não atribuíam a existência de deuses familiares e, principalmente, ao culto imperial que tomava o governante na

condição de divindade. Rejeitavam, portanto qualquer concepção externa ao monoteísmo herdado da religião judaica. Em virtude da perseguição que sofriam, procuravam realizar seus cultos em lugares escondidos, tais como catacumbas – o que não evitou que por alguns séculos fossem presos e executados por professarem uma fé distinta e que afetava diretamente os valores do mundo romano.

Os cristãos defendiam, ainda, um princípio de isonomia espiritual: todos eram iguais perante os olhos de Deus, sejam eles patrícios ou escravos. E isso certamente representava uma afronta à perspectiva classista e excludente da elite romana. De modo inusitado – e é interessante como isso gerava alvoroço no imaginário romano – havia a explícita sempre ameaça de um apocalipse vindouro. Diferente de uma profecia, isso era interpretado como uma intimidação; uma insurreição que a cada dia mais se agigantava pelo fato da grande conversão de massas que a cada dia se avolumava. Mais do que todos os outros credos que contrastavam com a religião imperial, o cristianismo e seu discurso totalizante e inclusivo despertava relativo temor ao império. Sua perseguição passava a ser não simplesmente uma expressão de mera discordância/intolerância religiosa: era questão de ordem militar a proteger os domínios e status quo romano.

Por mais que a opressão ao cristianismo existisse e fosse intensa, sobretudo nos primeiros séculos do período, ela não foi suficiente para aplacar a sua expansão e adoção, sobretudo pelas camadas excluídas da sociedade romana – numericamente, sua maioria. Fato é que no início do século IV e agora uma conversão cada vez mais expressiva de plebeus e alguns poucos patrícios ao cristianismo, foi dada a sua liberdade de culto em 313, com o Édito de Milão (Momigliano, 1997).

A época da promulgação do Édito, o Imperador Constantino – que posteriormente se convertera ao cristianismo – estimulou tanto o culto ao deus sol quanto ao deus único da matriz judaico-cristã. Isso foi uma forma de aumentar a sua força política, aliando forças antagônicas na sociedade romana que agora se intensificavam ainda mais em virtude de o campo religioso ter entrado na esfera da vida política. Como afirmado, cada vez mais havia membros da elite romana se convertendo a religião monoteísta,

e desconsiderar os efeitos políticos, militares, econômicos e, sobretudo, ideológicos que isso acarretaria, não poderia passar despercebido por um imperador.

Fato é que uma das principais características da religião cristã é sua pretensão de totalidade. Em outras palavras, ao adotar um monoteísmo exigia a rejeição de qualquer outro credo alternativo. Por mais que as classes outrora oprimidas da sociedade romana houvessem sido ainda era necessário que a mensagem cristã chegasse a todos. No entanto, o discurso que cativava as massas não era de todo aceito pelas elites romanas. Não somente porque seu conteúdo representava uma quebra de privilégios dessa aristocracia, mas, sobretudo, pelo fato de que o próprio cristianismo carecia de uma coerência lógica que era suposta cara a [alta] cultura romana. Se era objetivo dos cristãos converterem, especialmente, os patrícios, seja pelo seu poderio econômico e bélico – algo fundamental para um processo de expansão da fé – ou, pela própria pretensão aludida de totalidade, era preciso que houvesse um ajuste de discursos a fim de operar a conversão desse patrício.

Ocorre que o advento do cristianismo originou novas concepções de vida, do homem e de Deus, que desafiaram o pensamento filosófico clássico – algo já bem absorvido no sistema de educação e cultura romana. Foi necessário, então, mostrar que seus problemas e respectivas soluções não contradiziam a razão, isto é, que a fé não se contrapunha à racionalidade. O desafio foi provar que essa conexão entre fé e razão não somente era possível, como não era preciso circunscrever a revelação divina aos limites da razão humana para tal aceitação.

Os cristãos obtiveram seu êxito. Patrícios, plebeus, clientes, servos, escravos e bárbaros, paulatinamente, eram convertidos pela mensagem de isonomia espiritual e promessas divinas trazidas pelo cristianismo primitivo. Era necessário agora unificar a fé. Após séculos de perseguição, o cristianismo havia se instalado em diversas regiões, formando credos de interpretações muito variados, embora partindo de um núcleo discursivo comum formado pela tríade monoteísmo-messianismo-salvação. Para tanto, o Imperador Constantino convocou o I Concílio de Niceia

em 325, no qual participaram cerca de 300 líderes eclesiásticos. Sob a influência direta do imperador, o concílio definiu – dentre outras pautas – a natureza divina de Jesus, a fixação da data da Páscoa (diferenciando da Páscoa judaica) e a promulgação da lei canônica. Ficou definido também que o domingo seria o dia de descanso dos cristãos, numa conformação ao antigo “Sol Invictus” (descanso dominical dedicado a culto ao Deus Sol), segundo Carvalho Junior (2013).

Estava instaurada, portanto, a segunda Era Cristã e o período denominado de Idade Média. Agora, havia a perfeita confluência entre a religião cristã e o império romano, sobretudo após o declínio do que poderíamos chamar de “primeiro império”. Instaura-se um período milenar, que pode ser datado do ano de 476 d.C. até o ano de 1476 d.C. quando a cidade de Constantinopla é tomada pelos turco-otomanos, colocando fim a famigerada “noite de mil anos”.

Com a ascensão da Igreja Católica após o esfacelamento do Império Romano do Ocidente em meio ao mosaico de reinos bárbaros, uma nova forma de organização política e social foi aos poucos constituída. E ela pressupunha justamente um atravessamento sobre a noção de liberdade: outrora um ativo filosófico fundamental para se pensar a vida na pólis grega ou civitas romana.

Sustentada em uma influência, sobretudo espiritual, cada vez mais crescente a Igreja passou a exercer um importante papel ‘político’ na sociedade medieval. Dentre outros expedientes, cabia servir de uma espécie de órgão supranacional mediador das elites dominantes, buscando contornar problemas oriundos da fragmentação política e das constantes rivalidades entre os nobres feudais.

Nesse contexto de consolidação econômica, política e religiosa, a Igreja passa a sistematicamente – e portadora de recursos para tal empreendimento – difundir a mensagem cristã pelo mundo [e sua representação institucional hegemônica]. Não obstante ainda que com uma promessa de “boa nova”, é fato que a Igreja preservou por um significativo período muitos dos elementos da cultura greco-romana. E isso era marcado não

somente em sua arte, mas sobretudo naquilo que estava se constituindo com uma “filosofia cristã”. É justamente nesse íterim que se destacou o movimento conhecido como Patrística que, inspirada na filosofia greco-romana, tentou munir a fé de argumentos racionais buscando a conciliação entre o cristianismo e o pensamento pagão.

A patrística foi um movimento que surgiu a partir do século III d.C. O nome é uma alusão aos chamados “Padres ou Pais da Igreja” – aqueles que se ocuparam de estabelecer uma base crítica e racional para a elaboração doutrinal da fé cristã. De modo geral, atendiam o objetivo de combater os ataques pagãos e a difusão de heresias no campo da igreja nascente.

A Patrística, ao buscar elementos da própria filosofia grega na tentativa de dar o corpo racional necessário ao cristianismo, introduziu uma série de temas até então novos para a própria filosofia helênica. Em outras palavras, procuravam resenificar a doutrina platônica transpondo sua filosofia para pensar questões caras ao cristianismo, tais como: a criação do mundo, o pecado original, a trindade, encarnação-morte-ressureição de Deus etc. (Spinelli, 2015).

O principal representante da Patrística foi o filósofo Agostinho de Hipona. De clara influência neoplatônica, o filósofo oriundo da cidade africana de Numídia, na região de Tagaste [hoje Argélia], teria incorporado elementos da filosofia grega numa tentativa de harmonizar fé e razão. Agostinho buscava em suas teorizações uma aproximação clara com o pensamento dicotômico de Platão.

Em sua obra, argumentava sempre em favor da superioridade da alma humana, isto é, a supremacia do espírito sobre o corpo, a matéria. Para ele, a alma teria sido criada por Deus para reinar sobre o corpo, para dirigi-lo a prática do bem. O homem pecador, entretanto, utilizando-se do livre-arbítrio, costumaria inverter essa relação, fazendo o corpo assumir o governo da alma. Provocaria, com isso, a submissão do espírito à matéria, o que seria, para ele, equivalente à subordinação do eterno ao transitório, da essência à aparência etc.

Segundo Agostinho, o homem que trilha a via do pecado só consegue

retornar aos caminhos de Deus e da salvação mediante a combinação de seu esforço pessoal de vontade e da concessão, imprescindível, da “graça divina” – sem a qual homem nada pode conseguir, ainda que nem todas as pessoas deverão receber tal dádiva espiritual: somente aqueles predestinados à salvação.

A doutrina da predestinação, da salvação pela graça, marcou profundamente o pensamento medieval cristão, sendo posteriormente adotada por alguns ramos da teologia protestante, sobretudo o Calvinismo. Na mesma época de Agostinho, outro teólogo, Pelágio, afirmava que a boa vontade e as boas obras humanas seriam suficientes para a salvação individual. Essa doutrina ficou conhecida como pelagianismo – vindo a ser condenada no concílio de Cartago (417 d.C.), pelo papa Zózimo, como heresia, adotando a concepção agostiniana de necessidade da graça divina, doada livremente por Deus aos seus eleitos (Reis, 2017).

O pelagianismo se caracteriza por uma doutrina que mantinha a noção grega de autonomia da vida moral humana; isto é, de que o homem pode atingir as bem-aventuranças ou salvar-se por si só, por meio das boas obras, sem a necessidade de ajuda divina. Essa perspectiva ia de encontro à ideia de submissão total do homem ao Deus cristão, defendida pela Igreja. Embora seja patente o tributo à contribuição das filosofias pagãs, jamais se cogitava a possibilidade de conciliação o espírito de autonomia, de liberdade de pensamento e conduta com a vida cristã de caráter ascético e submisso explicitada pela mensagem cristã e endossado pela Igreja.

Algo observável dessa forma de se conceber a presença do cristão no mundo, se expressava na maneira como se enfatizou o papel da subjetividade, da individualidade no seio das crenças e dos modelos de vida do medieval. Se para filosofia grega, especialmente clássica, o indivíduo se identificava com o cidadão (isto é, o homem social, político), a filosofia cristã, especialmente patrística enfatizava o sujeito face a sua vinculação pessoal com Deus, sua responsabilidade nesse trato com vistas a salvação individual.

Não obstante, como era possível conciliar a liberdade, responsabilidade

de com algo que parece ser inato nos “seres da criação”, isto é, a faculdade da vontade? Como conciliar o querer como dever e ainda assim ser livre? Para esse intercurso, vamos examinar a leitura que a filósofa judia Hannah Arendt faz acerca com tema da vontade em seu aporte nas reflexões dos medievos, sobretudo durante a patrística.

Segundo Hannah Arendt, o embate teórico acerca do tema da vontade antecede a cizânia teórica/teológica de Agostinho e Pelágio sobre o tema da salvação e até mesmo as querelas do período apostólico e apologista da Filosofia Medieval. Desde a antiguidade grega, bem como no início da era cristã a questão da vontade já era posta em suspeição filosófica, seja como um “conceito sem substancialidade” ou uma mera “ilusão da consciência”.

Hannah Arendt busca o aporte da teoria aristotélica para lidar com o tema. Segundo Arendt, o filósofo grego recorreu a uma formulação anti-platônica, na medida em que desloca a centralidade da razão como instrumento que norteia a vontade. Em Aristóteles, embora a razão dê as ordens ao corpo, é necessário admitir que os desejos podem ser independentes, sobrepujando o intelecto. Em outras palavras, embora a faculdade da razão dê o comando às ações, o movimento é indicado e conduzido pelo desejo. Embora haja, bem da verdade, uma sobreposição da razão, nem ela e nem os desejos são senhores absolutos desse processo, escapando algo que dê conta da completude desse movimento – algo indeterminado, portanto: nesse caso, a volição [aquilo que escapa e ao mesmo tempo funda o desejo e a escolha de agir].

Hannah Arendt afirma que embora haja uma tentativa de superar da dicotomia platônica, Aristóteles reconhece que é insuficiente a inter-relação entre razão/desejo, bem como categorização destas atividades, estabelecendo o seu papel como instrumentação da vontade. Aristóteles apostará na faculdade da escolha [proairesis – προαίρεσις]: na mola propulsora de todas as ações, sendo a possibilidade da opção entre duas ou mais possibilidades. A proairesis constituiria, portanto, em precursora de toda e qualquer vontade. Nos termos de Hannah Arendt (2000, p.271), “[...] uma faculdade intermediária, inserida por assim dizer na dicotomia mais antiga entre a razão e desejo; e sua principal função é medir a rela-

ção entre os dois.”

Ainda que Arendt reconheça a contribuição de Aristóteles para pensar conceitualmente as implicações do tema da vontade, não advoga que a filosofia clássica tenha dado conta de solucionar o impasse de se conceber a substancialidade da vontade enquanto faculdade do espírito. Ora se a liberdade era uma condição da política entre os gregos, a vontade deveria estar no seio de qualquer fundamentação acerca da própria liberdade. Se assumirmos a liberdade como resultado ou condição da participação na esfera pública, há de se considerar, portanto, a motivação e o querer deliberado por parte de um sujeito autônomo e livre. Em outras palavras, se a liberdade qualifica e constitui a condição dos comportamentos humanos voluntários, é necessário então conceber a própria vontade enquanto força motriz da liberdade. Nesse sentido, como justificar uma não preocupação teórica por parte dos gregos em torno do tema da vontade, uma vez que ela seria o fundamento básico da própria liberdade?

De acordo com Arendt, a desconsideração da funcionalidade da vontade na inscrição da liberdade estava relacionada à forma como os gregos abstratamente constituíam sua experiência de temporalidade. Essa compreensão, que Agostinho chamou de *falsi circulari* – residia na própria atestação dos eventos e fenômenos naturais, levando-os a crer numa temporalidade cíclica, advinda dos ciclos observação de nascimento-morte, dia-noite, bem como o movimento dos astros assim como das atividades cotidianas. Tudo tenderia a um ciclo de repetições infindas. Havia um certo fatalismo secular, por assim dizer, algo da ordem de uma escatologia natural, observável no curso histórico. Essa é uma hipótese interessante pois parece dar cabo do motivo para que os filósofos clássicos simplesmente não tenham procurado teorizar sobre os possíveis problemas decorrentes do fenômeno da liberdade advinda da imprevisibilidade da vontade que este acarretava (Arendt, 2000).

Como se atesta, esta concepção de circularidade temporal foi gradativamente substituída pela compreensão de uma linearidade histórica com o advento da cultura cristã. Já no texto apostólico paulino, encontramos elaborações teológicas sobre a faculdade da vontade, asso-

ciada a uma nova concepção de temporalidade. A própria linearidade da história cristã – que inicia pela expulsão de Adão e Eva do paraíso e culmina com a *parúsia* [Παρουσία] de Cristo – já subsidiava uma noção de vontade enquanto capacidade autônoma do espírito. Por sê-la (a linearidade) uma nova forma de compreensão da temporalidade entrava em conflito com o que se tinha de experiência até então. Hannah Arendt ressalta que esta linearidade indica que não houve um acontecimento dentro da história cristã se repetiu episodicamente. Há um início e um fim demarcado; uma história, portanto, retilínea. Nesse contexto, caberia ao cristão através de suas escolhas e ações na terra ser ‘promovido’ ao mais além: seja ao paraíso dos justos ou ao inferno dos transviados. Não era facultado ao homem a possibilidade de voltar atrás em suas escolhas ou consertar seus efeitos. Ou ainda, terem a expectativa de agirem diferente mediante a [re]ocorrência de um episódio, posto não haver circularidade. E essa é uma quebra importante que sepulta um modo de perceber e se inscrever na realidade e no [a partir do] tempo. De forma sensível, “por trás das inúmeras crenças novas esteve claramente a experiência comum de um mundo em declínio, talvez moribundo (Arendt, 2001, p.67).

A ideia de um *post-mortem* foi uma preocupação recorrente durante o declínio do Império Romano; sendo que antes de se configurar como um ensinamento básico de Jesus, não passava de noções popularescas e arbitrárias difundidas na época sobre a existência de uma vida após a morte, coroada de premiações ou castigos eternos. De acordo com Arendt, foi Paulo de Tarso e não Jesus que introduziu tal noção de compensação na doutrina cristã, supostamente fundamentada na *parúsia* de Cristo e seu simbolismo de purificação do pecado original. Tudo isso, num mundo em declínio, justamente no contexto público-político que Roma se encontrava...

Em Paulo de Tarso, temos a condição de escolha posta ao espírito humano, seja para determinar através de suas escolhas e ações o seu futuro *post-mortem*, ou por estas mesmas escolhas e ações determinar já o seu modo de vida. A própria experiência de conversão já implica num ato voluntário, mesmo que isso signifique obediência à lei. Trata-se de uma submissão voluntária, uma lei que anseia por uma concordância voluntária. De acordo

com Arendt (2001, p.68), o próprio mandamento do ‘tu-deves’, já “coloca-me diante de uma escolha entre um *eu-querer* e um *eu-não-querer*, isto é, teologicamente falando, entre obediência e desobediência.”

Foi essa experiência interior, vivenciada como um imperativo que convida a uma voluntária submissão, a responsável por inscrever na gramática cristã os significantes da vontade e do livre-arbítrio. O primeiro, como a condição daquilo que pode ser feito. A segunda, como escolha frente às consequências.

A célebre sentença paulina [*tudo me é lícito, mas nem tudo me convém*] já indicava tanto a possibilidade de escolha como a condição de se poder, também por livre escolha, sobrepujar a própria vontade [*eu quero-mas não devo*]. Mais do que afirmar que a vontade existe, importa salientar que a liberdade de escolha – mesmo que esta seja um ato de submissão à moralidade cristã – faz com que o homem a dispense em prol de outra vontade: a de servir à divindade tendo o consequente transcurso ao paraíso depois da jornada terrena após a morte do corpo físico. Assim sendo, a própria vontade é impotente porque ela constitui um obstáculo para si própria.

Observa-se que a condição da liberdade, advinda de uma suposta vontade de ser livre, ou com própria existência de uma vontade autônoma em nada se assemelha a experiência greco-romana de liberdade. A faculdade da escolha é uma mera retórica sob o nome de *liberum arbitrium*. Não se tem um poderio espontâneo de se engendrar coisas novas. Sob os auspícios da aceitação de uma te[le]ologia estabelecida, o que resta ao homem são dois caminhos já delineados: o martírio eterno e ou a comunhão na glória do seio divino.

Embora pouco explorado pela historiografia das ideias do medievo, a dimensão do *novo*, isto é, da livre vontade advinda da imprevisibilidade ganha contornos interessantes a partir da análise arendtiana. A este respeito, a filósofa dedicará três seções do segundo volume da obra *A Vida do Espírito* (2000), investigando o conceito de vontade até chegar ao que ela intitula como sendo “o problema do novo”. A novidade, segundo a autora, é resultante do próprio fenômeno da natalidade, uma vez que o vem ao

mundo através do nascimento trata-se de um ser singular, de uma novidade no mundo. Sendo ela própria do ser humano desencadeará um conjunto de disposições e acontecimentos no seio de sua existência, coparticipando de uma realidade que o cerca. Nesse ínterim, a vontade uma vez mais é determinante para uma nova cadeia de acontecimento, visto que para toda iniciativa há um mecanismo primal: a vontade de agir.

Nestas seções de *A vida do Espírito*, Arendt buscou elencar as dificuldades encontradas pelos filósofos na tentativa de teorizar sobre a *vontade* e a *liberdade*, tanto em sua negação quanto na sua possibilidade ontológica de existência\efetividade. Arendt afirma que se pretendermos reconsiderar as objeções seria preciso pontuar que elas advieram muito mais ao que os filósofos denominavam de ‘livre-arbítrio’ do que propriamente a *vontade* – como uma pulsão para o futuro, idêntica ao poder de começar algo novo (Arendt, 2000).

Em suma, a problemática reside na forma como a noção de vontade livre contrasta com a noção de divina providência e, principalmente, com a chamada lei de causalidade. Para Hannah Arendt, a vontade se presta à imprevisibilidade de resultados manifestando-se sobre e a partir de uma série de contingências por vezes indeterminadas no tempo e no espaço. Neste sentido, a noção de vontade mantém uma correlação com a liberdade, e falar de uma implica em associar a outra. Dito de outro modo, para que a liberdade se efetive necessário é que não tenha sido circunscrita num âmbito privativo, ou limitado em suas ações, pois se assim o fosse não seria *per si* ela mesma: a liberdade; antes, se há algo de mais singular que mobiliza a existência da própria liberdade, essa é por si mesma a vontade livre. Para que a liberdade se efetive é necessária que haja uma vontade que não é condicionada ou cerceada, portanto, livre para querer e impulsionar o homem à liberdade.

Embora se afirme ter sido Paulo de Tarso o *descobridor* da faculdade da vontade e do livre-arbítrio, Hannah Arendt credita a Agostinho o título de *o primeiro filósofo da vontade*, pois foi um dos primeiros pensadores que teria se ocupado da problemática da faculdade da vontade ainda que em âmbito teológico fronteiro à filosofia.

Agostinho questionava se a faculdade da vontade estabelecia uma possível associação com a causa do mal enquanto resultante do pecado. Sua primeira preocupação se relacionava, portanto, ao que antecederia o mal, visto que a sua existência pressuporia um fator causal. Sendo Deus, pura bondade, por obviedade ele não poderia ser a causa da maldade, estando ao homem em sua vontade a geratriz de toda maldade existente no mundo. É fundamental o entendimento de que a faculdade da vontade, em Agostinho, é uma força que determina a vida e não uma função específica ligada ao intelecto, tal como diziam os gregos. Isso significa que, de acordo com Agostinho, a liberdade humana é própria da vontade e não da razão. O indivíduo peca porque usa de seu livre-arbítrio para satisfazer uma vontade má, mesmo sabendo que tal atitude é pecaminosa (Agostinho, 1984).

Pelos motivos supracitados, Agostinho afirma que o homem não pode ser autônomo em sua vida moral, isto é, deliberar livremente sobre sua conduta. No entanto, como o que conduz seus atos é a faculdade da vontade – e não a razão – o homem pode querer o mal e praticar o pecado, sem refletir sobre as consequências de seu desejo. Eis o motivo pelo qual necessita da graça divina para se salvar.

De acordo com Hannah Arendt, a filosofia da vontade em Agostinho toma como base uma interpretação da obra de Paulo de Tarso, especificamente suas epístolas aos Romanos. Contudo, diferentemente de Paulo, Agostinho não se prendera à noção de leis antagônicas, quando se referem ao “[...] estranho fenômeno [o que é possível querer e, na ausência de qualquer empecilho externo, ser, ainda assim, incapaz de realizar]” (Arendt, 2000. p.281). Ao contrário de Paulo, Agostinho se apoiará na noção de duas vontades distintas inerente ao homem, salientando que o ‘poder’ e o ‘querer’ não comportam a mesma esfera. Embora não sendo as mesmas coisas, ambas estão constantemente interligadas. Agostinho não identificava o conflito vivido na interioridade humana como uma luta entre corpo e alma, até mesmo porque, o filósofo cristão acreditava numa unidade entre o espírito e o corpo, mesmo convicto da superioridade de um sobre outro (Arendt, 2000).

Se o espírito dá uma ordem ao corpo, a obediência advém pelo fato deste não possuir vontade própria. Não obstante, se assim o é, o que ocorre

quando o espírito dá ordem a si mesmo? Há resistência. E ele assim o faz por é livre e não recebe ordens de ninguém, ao contrário do corpo. Paradoxalmente, nesse caso, a resolução do problema apresentado por Agostinho situa-se no âmbito da própria vontade, que se cinde. O conflito não resulta de uma cisão entre espírito e vontade ou entre carne e espírito. Parte do próprio ego volitivo a ordem para querer ou para não-querer. A vontade divide-se em duas vontades que se opõem: condições básicas para que se consiga ter uma plena vontade. Algo da ordem do querer e do não-querer (Buenos-Ayres, 2006).

Para Agostinho a vontade é livre, contrastando a razão e com os desejos. No pensamento agostiniano, tanto a vontade, quanto o simples desejo (ou apetites) são atividades distintas. Enquanto os apetites/desejos estão no seio do processo orgânico, a vontade diz respeito, diretamente, à realização de um projeto.

Em Agostinho o *querer* não é compatível com o *poder*: a liberdade da vontade surge como um conflito interior entre o *querer* e o *poder realizar*. Há, portanto, um conflito entre duas vontades: uma que é poderosa e livre e outra que é impotente e *não-livre*. Nisso reside a vontade de poder cristã tanto como um órgão de auto-(de)liberação, quanto aponta para a sua própria precariedade: “é como se eu-queiro imediatamente paralisasse o *eu-posso*, como se quando os homens quisessem a liberdade eles perdessem a capacidade de serem livres” (Arendt, 2000, p. 162)

Em sua obra *O conceito de amor em Santo Agostinho* (1997), Hannah Arendt já havia mencionado a separação operada por Agostinho entre o poder e o querer e a sua impotência face ao efeito paralisante da vontade e do seu oposto, do mandar e [da possibilidade do] não obedecer. A partir dos anos de 1950, porém, a filósofa examinará os efeitos políticos de uma concepção de vontade que se transmuta num *eu-posso*, por meio de um ideal de soberania, sobretudo após as manifestações totalitárias vivenciadas no século XX. Para Hannah Arendt, a vontade só consegue atingir um ideal de soberania quando se impõe num *eu-posso* soberano, individual e solitário que além de ser independente da convivência com os outros almeja a sua prevalência. A experiência moderna, tal qual se observou desde

as monarquias absolutistas até os regimes totalitários são patentes dessa hipótese. É nesse contexto que a liberdade apareceu na tradição do pensamento político, não como os gregos e romanos a tematizaram, mas tão somente como um correlato da soberania, tendo o seu exercício associado à vontade, compreendida como *força de vontade*, ou numa possível leitura nietzscheana, como *vontade de potência*.

Hannah Arendt pontua que as experiências cristãs, sobretudo ordem teórica paulina, deram forma à noção de liberdade interior. Mais do que um diálogo do *eu-comigo-mesmo*, ou de uma autoconsciência [ou até autoconhecimento], essa concepção de liberdade teve implicações muito mais sensíveis no âmbito social do que se pôde aventar. Para Hannah Arendt, essa nova *condição de existência* – ao se tornar um lugar comum no pensamento medieval – se transpôs, paradoxalmente, para o terreno da esfera pública. O que seria uma concepção clássica de liberdade, enquanto fenômeno político, foi substituída por uma espécie de “liberdade interior”, enquanto atributo da vontade. Se a liberdade política é uma efetivação engendrada no espaço público, onde os homens desvelam os seus *inter-esses*, a liberdade interior de uma atividade apartada de qualquer traço de politicidade. Inscrita no âmbito da subjetividade, fazendo guarida na intimidade do próprio homem, essa concepção “distorceu, ao invés de clarificar” ao deslocar a liberdade “de seu campo original, a esfera política e dos acontecimentos humanos em geral, para um domínio interno, o da vontade, onde ela seria aberta à autoinspeção” (Arendt, 1992. p.145).

Antes desta noção de liberdade anterior secundada pela vontade se imiscuir na esfera pública no mundo medieval-cristão, importa salientar que, do ponto de vista histórico, ela já havia se iniciado, em termos arendtianos, com a inversão das atividades humanas mais gerais. É justamente num contexto progressivo, helênico ainda, que o ideal de liberdade foi substituído, gradualmente, por um tipo de liberdade que afastava o homem do *mundo comum*, da esfera da *pólis*.

O declínio do período clássico e emergência do helenístico trouxe consigo o germen da noção de liberdade interior, promovida pela contemplação das

coisas eternas, do espírito. A *vita comteplativa*, em contraposição a *vita activa* foi uma marca registrada da cultura cristã, conferindo à essa uma posição secundária, ou até mesmo irrelevante, mas não sem antes termos esse ponto de viragem já na aurora da antiguidade tardia tendo início no período helenístico, conquanto se ratificando no medievo. Nos termos de Hannah Arendt (2005, p.24), o cristianismo havia posto a descoberta da contemplação (*theoria*) como faculdade humana por excelência, que “[...] com sua crença num outro mundo cujas alegrias se prenunciam nos deleites da contemplação, conferiu sanção religiosa ao rebaixamento da *vita activa* à posição subalterna e secundária.

Hannah Arendt chega a ir mais além ao mapear essa transposição dos modos de vida ainda no contexto da filosofia socrática. O helenístico haveria, portanto, consolidado e o medievo ratificado e totalizado. Utiliza do caso do julgamento de Sócrates como exemplo de sua [hipo]tese. De acordo com a filósofa, o processo jurídico que levou a condenação do filósofo clássico teria estabelecido um conflito entre seus discípulos. Teria ali se instaurada a desconfiança na possibilidade da *pólis* garantir a permanência e até mesmo a livre existência da atividade filosófica no seu seio. Essa prognose teria feito com que a própria ação política sofresse uma desqualificação face aos anseios humanos. Era preferível qualificar a política como sendo uma mera garantia de coisas materiais e se afastar dela e de tudo o que acarretava, numa tentativa de continuar garantindo a existência da atividade filosófica. Esse divórcio entre filosofia e política seria necessário para salvaguardar a própria atividade do pensar em sua busca pela verdade, ao contrário da ação política que se prestaria a um jogo de opiniões numa esfera que não é capaz de assegurar sua própria integralidade no jogo das diferenças de opiniões. O que importava, até para supostamente preservar a atividade do filosofar, era se afastar da *pólis*, tanto no sentido da participação das coisas públicas, quanto se possível, fisicamente. O ideal grego antigo de imortalização pelos feitos e palavras – possível de efetivação na esfera pública – foi substituído por uma outra noção de imortalidade: o da convivência permanente com o eterno. O imortalizar-se nesse caso, afirma Hannah Arendt, significa coexistir e coabitar com as coisas eternas. Desse modo, a atitude que se esperava de qualquer homem não era a de se aproximar dos deuses pelos feitos e palavras, registrados

e perpetuados na memória coletiva, mas sim estar próximo da imortalidade, numa contemplação inativa e muda (Arendt, 1992).

O contemplar torna-se não só uma atividade distinta da ação, mas uma atividade que – ao se opor e excluir a vida da *pólis* – assegura os homens de um outro tipo de imortalidade: o voltar-se para as coisas eternas e perene quietude: “o primado da contemplação sobre a ação baseia-se na convicção de que nenhum trabalho de mãos humanas pode igualar em beleza e verdade ao *kosmos* físico” e esta “eternidade só se revela a olhos mortais quando todos os movimentos e atividades humanas estão em completo repouso” (Arendt, 2005, p15).

De acordo com Hanna Arendt, essa transposição da *vita activa* tem, fundamentalmente, base na filosofia Platônica. O pensador grego advogava por uma filosofia que se voltasse para a transparência do mundo ideias em contraposição ao mundo dos negócios humanos. Na obra *República*, Platão identificava o convívio comum dos homens como marcado por trevas, confusão, ilusão e ignorância, ao passo que o mundo exterior, desconhecido de qualquer subjetivação, aportava para as verdades e possibilidades reais de compreensão. Desse modo, aquele que aspirasse qualquer forma de verdade límpida deveria rechaçar o lodo das convivências mundanas. Assim, haveria a necessidade de cessação de toda atividade política (*skhole* – σχολή). A posterior pretensão dos cristãos de serem livres de envolvimento em assuntos mundanos teria sido precedida por esta *apolitia* filosófica da última fase da antiguidade (Arendt, 2005, p.23).

Fato é que a mensagem cristã por si já indicava um necessário desapego às coisas terrenas e um voltar-se às coisas sublimes, notadamente no seio de Deus. O *apolitismo* configura-se como uma decorrência do modo vida proposto pela boa nova. Se a morte de Sócrates e o comportamento posterior de seus discípulos apontou para uma postura contemplativa e antipolítica, a doutrina cristã – originária de um passado semita de pretensões hegemônicas – sairá do terreno que lhe era próprio [o doutrinário e espiritual] para ocupar o espaço público. Embora o *apolitismo* se configure como o avesso do homem na esfera pública, é, paradoxalmente, esse *apolitismo* que coabitará o espaço público na Idade Média.

No início do cristianismo, os cristãos possuíam uma pretensão meramente contemplativa e caracteristicamente *apolítica*; no entanto, após o que se denominou de “cristianização do Império Romano”, o que tivemos foi essa mesma própria cristandade, sob a égide da Igreja, interferindo nos negócios meramente humanos. Como afirma Orígenes (2004), os cristãos não deveriam participar do governo do Estado, mas somente da chamada ‘nação divina’, isto é, a Igreja, embora essa compreensão tenha sido repensada depois do tempo de Constantino. No entanto, o que prevaleceu foi uma compreensão da política enquanto algo pejorativamente “mundano”, indigna do homem santo. A Igreja – instituição e não pessoa – poderia, ao contrário, exercer influência sobre o espaço público, desde que houvesse uma rearticulação da doutrina cristã – algo que Agostinho empreendeu ao jungir na experiência romana a promoção da união da doutrina cristã e a da filosofia grega.

Hannah Arendt tributa ainda Agostinho como aquele que facultou, intelectualmente, a Igreja assumir um papel político, na medida em que redimensionou a doutrina cristã a fim de se ajustar às novas ambições desta instituição. Como afirma Hannah Arendt (2002, p.77), foi obra de Agostinho, que ao se abstrair da realidade histórica conformada pela queda do Império Romano, “tornou realidade, no curso da história, a transformação do caráter consciente e radicalmente antipolítico do cristianismo, de modo a se tornar possível um tipo de política cristã.”

Do ponto de vista filosófico, é compreensível a articulação que Agostinho faz do pensamento platônico, assimilando a concepção de que a verdade, como conhecimento eterno, deveria ser buscada intelectualmente no *mundo das ideias*: uma metáfora adequada para se aperceber do Todo [poderoso]. Por isso, defendeu a via da interioridade como instrumento legítimo para a busca da verdade: somente o íntimo de nossa alma, iluminada por Deus, poderia atingir a verdade das coisas. Esse caminho da interioridade sugeria uma *vita contemplativa* – atitude que desde a morte de Sócrates chafurda a filosofia grega – postulando, portanto, que a *vita activa* poderia representar um espaço de proeminência do pecado, dada sua efemeridade e sedução que a honra temporal pudesse suscitar. Se há um instrumento que permite o autoconhecimento e o conseqüente *religere* com a divindade seguramente

era o caminho da interioridade. Assim sendo, se o mundo almejado é o espiritual, a atitude [cristã] desejável – ou melhor, que resta – é a de se afastar do mundo (*physis*) e se voltar para uma atividade que nos lança nesse outro lugar almejado: o seio de Deus. Afastar-se da *physis* equivale a se afastar da esfera que o regula: o mundo político. Ter uma atitude contemplativa é voltar-se de costas para uma vida ativa, sepultando a política ao deixá-la a cargo somente das instituições e não do homem concreto.

Referências

AGOSTINHO. *Confissões*. Trad. Maria Luiza Jardim Amarante. 11. ed. São Paulo: Paulus, 1984.

ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Trad. M.W.B. de Almeida. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 1992.

ARENDT, Hannah. *El concepto de amor en san Agustín*. Madrid: Encuentro, 1997.

ARENDT, Hannah. *A vida do Espírito*. Trad. Antônio Abranches. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

ARENDT, Hannah. *Poder e violência*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

ARENDT, Hannah. *O que é política*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo, posfácio de Celso Lafer. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

BUENOS-AYRES, Carlos Antônio M.C. Hannah Arendt: o querer e a liberdade. *Philosophos*, Goiânia, v. 11, n. 2, p. 215-246, ago./dez. 2006.

CARVALHO JUNIOR, Macário Lopes de. Concílios eclesiásticos no século IV: uma janela para a formação do cristianismo tardo-antigo. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 27., 2013, Natal. *Anais [...]*. Anpuh, 2013. p. 1-13.

MOMIGLIANO, Arnaldo. Historiografía pagana e historiografía cristiana en el siglo IV d.C. In: MOMIGLIANO, A. *Ensayos de Historiografía antigua y moderna*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997. p. 95-111.

REIS, Raphael Leite. *O discurso de Agostinho de Hipona contra o pelagianismo a partir da obra De gestis Pelagii*: identidade, diferença, católicos e hereges no século V d.C. Dissertação (Mestrado em História) – Centro de Ciências Humanas e Naturais, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2017.

SPINELLI, Miguel. *Helenização e recriação de sentidos*: a filosofia na época da expansão do cristianismo, séculos II, III e IV. 2. ed. Caxias do Sul: Educs, 2015.

ORIGENES. *Contra Celso*. São Paulo: Paulos, 2004.

Notas sobre manuscrito inédito da chancelaria de Afonso X, o sábio (1255)

Dulce O. Amarante dos Santos¹

Essas notas sobre a Carta de mercê de Afonso X de Castela ao mosteiro de São Fagundo, em Sahagún foram escritas há alguns anos, mas agora apareceu a oportunidade de publicá-las, desta vez com a cópia do manuscrito original do Arquivo Histórico Nacional em Madri e a transcrição feita por mim em castelhano.

Afonso X herdou do pai Fernando III uma política de centralização do poder régio fundamentada na consolidação do território da monarquia ao dar seguimento às guerras de reconquista contra os árabes na definição das fronteiras do reino de Castela. A segunda ação política nessa centralização consistiu no monopólio régio do ordenamento legislativo e a busca da unificação legislativa em seus reinos. Além disso, o aumento do grau de complexidade dos sistemas fiscal e jurídico em suas distintas competências – real, senhorial, eclesiástica e municipal – conduziu à ampliação e conseqüente especialização do quadro de oficiais em todos os

¹ Professora do Programa de Pós-graduação em História da UFG. Em 2000, fui agraciada com bolsa de três meses, como pesquisadora hispanista, do Ministério de Asuntos Exteriores da Espanha. O Prof. Dr. Garcia Serrano me introduziu no Archivo Histórico Nacional e copiei vários documentos afonsinos de 1255.

níveis. O mais evidente indício destas transformações é a considerável multiplicação do volume documental produzido pela monarquia castelhana a partir de 1250. Essa documentação real emitida pela chancelaria de Afonso X mostra uma particularidade inovadora em comparação com o que se pode observar nos reinados anteriores, tanto em Castela como em Leão. Assim, houve a inclusão sistemática de subscrição chanceleresca em todos os gêneros documentais. Esta prática começou nos dois últimos anos do reinado de Fernando III, por intermédio do bispo de Segóvia, Remondo, como notário do rei, que estabeleceu as bases definitivas dessa produção documental dos monarcas castelhano-leoneses durante a Baixa Idade Média (Kleine, 2013).

Afonso X utilizou-se da feitura de uma legislação mais centralizadora, substituindo a multiplicidade de códigos locais pelos *fueros* reais. Nesse sentido, produziu o *Espéculo ou Espelho das Leis*, obra dividida em nove livros. No que no livro IV, “De la justicia y personas que intervienen en ella”, alguns títulos descrevem os ofícios, chanceleres ou notários e seladores e as fórmulas de documentos de sua chancelaria.

Assim, a manutenção de uma chancelaria² régia eficiente constituiu-se em uma das estratégias políticas de administração de Alfonso X, sobretudo pela função de registrar e expedir todos os pergaminhos de couro e os de pano com os devidos selos de cera ou chumbo conforme o tipo de documento. Assim, pode-se citar, entre outros exemplos, as diversas concessões de rendas, de tributos, de isenções feitas pelo monarca aos ricos-homens, aos concelhos, às catedrais e aos mosteiros. Portanto, entre suas funções, destacavam-se a composição e a expedição dos privilégios rodados régios, ou seja, os documentos de maior extensão, que apresentavam uma roda

² “Chançellería es cosa que devemos ffablar, e mostrar por quê es assy dicha e qué es lo que devem y tomar e por quê. Onde dezimos que chançellería es logar onde devem adozir todas las cartas para sselar [...] e las que ffueren fféchas derechamente dévenlas mandar sselar.” (Espéculo, Liv. IV, Ley LIII, p. 395)

“Chançeler ou notário después que ouieren rreçebidos los sseelos de mano del rrey, devem catar a quién los den que sseellen las cartas; estos soon llamados sseeladores” (Esp., livro IV, tit. XIII, ley 1, p. 402)

com o nome do rei no centro, e em volta do círculo, de um lado, os nomes do alferes e do mordomo e do outro, os nomes dos arcebispos, bispos e *ricos-hombres* do reino, reafirmando sua validade. Havia também as cartas da realeza com selo de cera ou chumbo e corda de seda em vermelho, verde ou outra cor, além do cuidado com toda correspondência diplomática em latim trocada com as outras monarquias europeias e com o papado (*Especulo*, 1255 (?), livro IV, tit. XII, ley XIII, p. 375)

Essa chancelaria compunha-se de um grupo treinado de escrivães (*escriuanos*) e o chanceler encarregado da guarda do selo real (o segundo oficial da casa do rei) e *seelladores*, alguns clérigos e outros laicos. Essa equipe sistematizou as fórmulas específicas para cada modalidade de texto administrativo, “segunt costunbre de Espana”

Essa estruturação formal dos escritos tinha o objetivo de mostrar clareza na exposição e impedir a má interpretação dos dizeres dos textos. Essa coletânea de leis, organizada no início do reinado, tinha a finalidade da unificação jurídica dos reinos hispânicos na aplicação da justiça. Mais tarde foi suplantada pelas *Siete partidas*, obra monumental afonsina (Sanchez-Arcilla, 1999, p. 33).

A grande inovação introduzida por Afonso X foi o emprego da língua castelhana vernácula nos documentos internos do reino de Castela, substituindo as duas línguas cultas hispânicas anteriores, o latim e o árabe. Enquanto isso, os outros reinos (França e Inglaterra) utilizavam o latim em suas chancelarias, e muito mais tarde, já na Idade moderna, adotaram as línguas vernáculas. Assim, por esse motivo, o latim continuou a ser utilizado na documentação diplomática afonsina (Villanueva, 1994, p. 50).

Outro aspecto importante do exercício do poder régio era a itinerância constante de Alfonso X pelos territórios do reino, para dar visibilidade corporal à figura do rei guerreiro da reconquista e à sua corte. Nessas deambulações, sobretudo a partir do início de seu reinado (1252) rei sábio levava a chancelaria, ou parte dela, e continuava a produzir cartas chumbadas e privilégios rodados, com a citação das datas e das diversas localidades do

reino onde manteve residência temporária: Toledo, Palencia, Sevilha, Burgos, Sahagún etc. Além disso constava também no documento além do local de produção o nome do escrivão encarregado da sua escrita.

O levantamento minucioso dos manuscritos da chancelaria afonsina foi realizado pelo biógrafo do rei sábio, Don Antonio Ballesteros-Beretta (1956, 1984), na obra monumental em dois volumes, *Alfonso X el sábio*. Nesse livro analisa a trajetória política do monarca desde a infância até a morte. Arrola no final da obra 1447 manuscritos diversos, incluindo os da chancelaria régia, cronologicamente ordenados, de 1252 a 1284. Mas no ano de 1255 não há referência a qualquer documentação afonsina, provavelmente pelo fato de o autor não ter conseguido localizar os manuscritos desse ano no Arquivo Histórico Nacional.

A carta de mercê

Em 2000, em pesquisa no Arquivo Histórico Nacional em Madri, realizei cópias de documentos manuscritos do século XIII, dentre os quais esta carta de mercê de Alfonso X ao mosteiro beneditino cluniaciense de Sant Fagundo (em Sahagún), reino de Leon, datada de 1293 (era hispânica adotada nos documentos afonsinos), se convertida para a era cristã é 1255, e redigida pelo escrivão Millan Perez de Leon. Portanto, trata-se de um documento expedido no início do governo afonsino. Constitui-se, portanto, em pergaminho inédito em letra gótica cursiva, com inicial ornada(C), que demarca o início (Miranda, 1986) e no final com corda de seda e selo de chumbo do rei cavaleiro montado da chancelaria régia (*vide* fac-símile anexo). Foi escrito em castelhano, língua oficial da chancelaria interna afonsina, e utilizou-se das fórmulas estabelecidas por lei.

Trata-se da concessão de 800 maravedis do *pecho*, tributo anual régio do concelho de Sant Fagundo, cobrado no mês de março de cada ano acrescido de mais 300 maravedis, ao abade Don Nicholas Alvar. A expressão a seguir, *A los que dagora son y seran daquiadelante* indica a validade perpétua da concessão,

ou pelo menos até a morte do rei. O abade governava a pequena povoação e seu senhorio eclesiástico além do mosteiro de San Fagundo (ver foto das ruínas na p.10), da comunidade beneditina cluniacense, localizado nas redondezas. Segundo a fórmula, o monarca ameaça quem ousar descumprir a mercê, com o pagamento do *coto* (multa ou pena) de 1.000 maravedis.

Os concelhos do norte, entre eles, Sahágun, Burgos, Leon, Astorga, no caminho do santuário de Santiago de Compostela, tinham no máximo oito mil habitantes. Assim, contrastavam com as cidades do sul, da Andaluzia, onde Sevilha e Córdoba, na época, contavam por volta de cem mil habitantes. Eram constantes os conflitos entre os comerciantes do concelho, leoneses, francos e judeus na maioria, e os monges do mosteiro. Com o compulsar de outros documentos emitidos na região, será possível perceber o impacto dessa ordem régia de doar os *pechos* do concelho para os monges do convento, em virtude dos embates constantes. Nessa mesma época havia também as rixas dos cluniacenses e os recém-chegados franciscanos em Sahagún, estes últimos com apoio de Alfonso X, da rainha Violante e do papa Alexandre IV (1254-1261) (Garcia-Oro,1988, p. 200-205).

A carta de mercê, que ora se examina, foi expedida em 13 de maio de 1255, em Palencia, cidade episcopal leonesa. Nesse ano, a itinerância de Alfonso X e sua corte revelou a necessidade da presença régia em vários pontos do reino de Leon (anexado à Castela), pois o poder real necessitava ser visto e ouvido. Nesse sentido, permaneceu em *Sant Fagundo*, entre 25 de março até 27 de abril, onde concedeu diversos privilégios rodados, entre outros à catedral de Leon e ao mosteiro San Isidoro de Leon. Em seguida, passou por Villada e Cisneros, e em 2 de maio fixou-se em Palencia até o mês de julho (Ballesteros-Beretta, 1956, p. 124).

As subscrições chancelerescas da documentação de Afonso X proporcionam informações sobre os indivíduos que participavam de duas etapas da produção documental. A primeira etapa é a da *iussio*, ou seja, a ordem de expedição do negócio jurídico em forma de documento, que sempre cabia ao rei a autoria, mas que podia ser exercida

diretamente por ele ou transmitida através de seus notários, alcaides e outros indivíduos da corte real. Nessa carta de mercê, é o próprio rei o mandatário de sua expedição. A segunda etapa é a *redactio*, o momento em que se concretiza a mercê em uma forma documental específica. Essa etapa era constituída pela redação e pela escritura do diploma, e nela intervinham os responsáveis pela forma material conferida ao ato jurídico: os redatores, aqueles que subscreviam os documentos reais com as locuções “hacer”, “escribir” e “hacer escribir”. Na carta, o nome subscritor aparece junto com a data de expedição: “En era de mille dozientos e nonaenta três annos *Millan Perez de Leon la escrebio* el anno rentero **que** el Rey don Alfonso regno” (grifo nosso). Portanto Millan era o redator do documento por causa de “la escrebio”. Ele integrava o grupo dos 122 redatores da chancelaria afonsina contra 53 iussores (mandatários), conforme Kleine (2013, p. 172).

A estrutura dessa carta segue as fórmulas estipuladas, mas com algumas variações. Conforme o *Especulo*, na parte, *De las cartas plomadas*:

“Seelo de plombo e cuerda de sseda pueden poner em otras carta que non llaman privilégios, e estas deuen sseer ffechas em esta maneira. Primeiramente dezir em el nombre di Dios; e después que conuscan e que ssepan los que aquella carta vieren commo aquel rey[...] (Especulo, liv. 4º, tit. XII, ley 15, p.373)

Há, no entanto, uma inversão do preceito, com a expressão, *por la gratia de dios*, vindo em segundo lugar. Primeiro aparece a fórmula introdutória supracitada nas cartas: *Connosçuda cosa sea de todos los omes que esta carta vieren*, indicando seu caráter público, depois o nome do rei em maiúsculas, *Don ALFONSO*. Uma hipótese plausível para explicar essa inversão seria, talvez, uma laicização com o emprego maior número de escrivães laicos na corte, embora houvesse sempre clérigos nesse ofício.

Ao analisar as fórmulas desse manuscrito no *Especulo* percebem-se claramente os elementos identificadores do poder da monarquia castelhana. A parte inicial evidencia o poder articulado da linhagem com a fé cristã e com a guerra de reconquista dos territórios sob domínio muçulmano.

O primeiro está na ligação entre o poder do rei e Deus (*Don Alfonso por la gratia de dios, rey de Castiella*) e igualmente no costume da realeza de fazer concessão de rendas às ordens religiosas, no caso, ao mosteiro beneditino de Sahagún (nome derivado de São Facundo). No século IX, após a destruição com a invasão árabe em 714 e ataques posteriores, o mosteiro primitivo foi reconstruído (935) e dedicado aos mártires cristãos leoneses de São Facundo e São Primitivo. Recebeu do rei Afonso III (840-910), rei de Leão, uma doação territorial, ou seja, um senhorio, que foi ampliado com doações dos monarcas posteriores e administrado pelo abade do mosteiro. No reinado de Afonso VI (1065-1109), foi construído um hospital para peregrinos e houve a alteração do rito moçárabe desse mosteiro hispânico para o rito romano com a adoção da regra beneditina de Cluny. Na carta Afonso X justifica também a mercê ao reverenciar esse rei guerreiro por ter conquistado Toledo e que, por sua vez, foi enterrado no convento de Sahagún: “*Per esta mercet les higo por que han de hazer la quantia para mercet hy el Rey Don Alfonso que ganó Toledo que yaze enterrado em el monastério de Sant Hagundo.*” Logo formou-se a vila ao redor da comunidade religiosa, inclusive com cunhagem de moeda, e a região tornou-se centro de poder regional. Nessa linha, a carta de mercê afonsina em exame foi também uma estratégia política regional³.

A seguir, evoca uma das principais razões religiosas da mercê, *por remission de mios pecados*, como se fosse em troca de indulgências. Além disso, reforçava, dessa maneira, as alianças locais e regionais em Leon. Utiliza-se dois vocábulos *monastério* e *convento*, sem sinonímia, indicando o primeiro o senhorio eclesiástico e o segundo, a comunidade de monges: “*al convento deste monastério sobredicho*”.

O segundo elemento que fundamentava o poder, complementando o anterior, era o pertencimento a linhagem de reis. Mas só isto não bastava, ele deveria continuar a linhagem, reverenciando os antecedentes e criando descendência, em consequência nomeia a rainha D. Violante de Aragão

³ No século XV a casa monástica de Sahagún foi unida ao mosteiro de São Bento de Valladolid.

(Saragoça, 1236, e Roncesvale, 1301) filha do rei Jaime I de Aragão e Yolanda, da Hungria, cujo contrato de casamento com Afonso X foi realizado em 1246, antes em 1240 foi a promessa, e as bodas foram celebradas em 1249. Em seguida Afonso fala das filhas infantas já nascidas, Berenguela ou Berengária (1253-13000) e Beatriz (1254-1280), pois o primogênito Fernando de la Cerda nasceu um mês depois da produção dessa carta ora em estudo (25 de junho/1255). No total entre legítimos e ilegítimos teve 12 filhos, onze com D. Violante, nem todos chegaram à idade adulta. Assim, a seguir o documento enuncia a sua linhagem (ou genealogia) no presente com a descendência e depois no passado a sua ascendência, citando seu pai o rei Fernando III de Castela:

*En uno com la Reyna donna Violant, mi muger e com mi hijas la Inffante Donna Berenguella y la infante donna Beatriz. Por hacer bien et merced al Monasterio de San Hagundo y per la alma del muy noble el Rey don Hernando y de los otros reys **de mio linage** (o grifo é nosso).*

O terceiro elemento relacionado à dignidade real era a guerra da reconquista, com a nomeação, em seguida, de todos os territórios já conquistados aos mouros em 1255, Toledo, Sevilha, Córdoba, Múrcia e Jaen. O rei era, antes de tudo, um guerreiro (cavaleiro montado) cristão numa cruzada contra os infiéis apoiado pelos papas desde Alexandre IV a Gregório X (1271-1276). Por outro lado, em seu projeto cultural incorporou toda a ciência, a filosofia e os outros saberes árabes com as traduções para o latim e castelhano.

Para arrematar, o que completava o poder real no documento era o selo de chumbo com sua efígie pendurado pela corda de seda, um dos símbolos da realeza, cuidadosamente bem guardados pelo chanceler.

Assim, essas fórmulas aparentemente muito iguais nos diversos documentos, além de servirem para uma leitura clara dos dizeres do texto, da unificação dos procedimentos jurídicos do reino, serviram igualmente para construir os elementos constitutivos do poder da realeza castelhana de Alfonso X: a linhagem, a fé cristã e a guerra de reconquista das terras ocupadas pelos mouros.

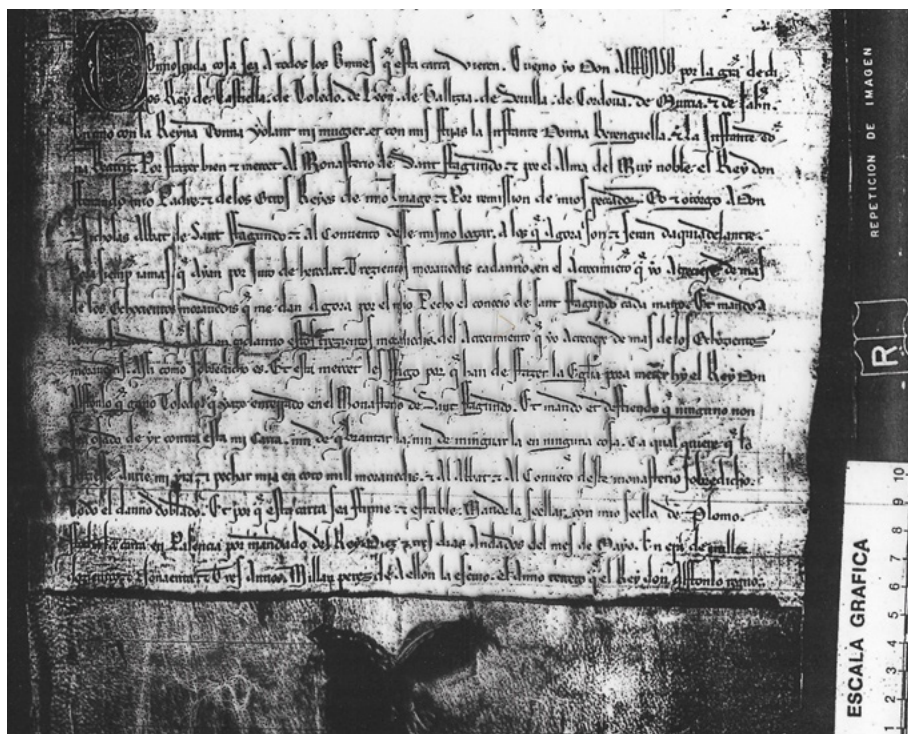


Figura 1 | Manuscrito da Carta de mercê de Afonso X ao mosteiro beneditino cluniacense de São Fagundo em Sahagún

Fonte: Archivo Histórico Nacional (ANH) Clero. Carpeta 917, ms.14, 13/05/1255 (Cópia da autora).

Transcrição do manuscrito

Connosçuda cosa sea de todos los omes **que** esta carta vieren. Cuemo yo Don ALFONSO por la **gratia** de dios Rey de Castiella, de Toledo, de Leon, de Galliza, de Sevilla, de Cordova, de Múrcia e de Jahen. En uno con la Reyna donna Violant, mi muger e com mi hijas la Inffante Donna Berenguella y la infante donna Beatriz. Por hacer bien et merced al Monasterio de Sant Hagundo y per la alma del muy noble el Rey don Hernando, mio padre y de los otros reyes de mio linage. Por remission de mios pecados, [yo] otorgo a Don Nicholas Albar de Sant Hagundo y al convento desse mismo lugar.

A los **que** dagora son y seran daquiadelante. Poia siempre umas **que** [dyan] por juro de heredar. Trezientos maravedis cadanno en el acrecimiento **que** yo acrease de mas de los ochozientos maravedis **que** me dan agora por el mio pecho el conceio de Sant Hagundo cada março. Per mando [ilegível] cadanno estos trezientos maravedis Del acrecimiento **que** yo acreciese de mas de los ochozientos maravedis. Assi como sobredicho es. Per esta mercet les higo por **que** han de hazer la **quantia** para mercet hy el Rey Don Alfonso **que** ganó Toledo **que** yaze enterrado em el monastério de Sant Hagundo. P[er] mando et deffiendo **que** ninguno non sea osado de vir contra esta mi carta nin de **quebrantarla** nin de minguarla en ninguna cosa, a qual quiere **que** la hiziesse [ilegível] pechar mia en coto mill maravedis al Albar y al convento deste monastério sobredicho. Todo el danno doblado [ilegível] por **que** esta carta sea hirme et estable. Mandela sellar como mio seello de plomo. Sella la carta en Palencia por mando del Rey. Diez y três dias andados del mes de Mayo. En era de mille dozientos e nonaenta três annos Millan Perez de Leon la escrebio el anno rentero **que** el Rey don Alfonso regno.

Notas de transcrição paleográfica (Costa, 1983):

Abreviaturas desdobradas = em negrito.

Interpretado ou acrescentado = [].

Trechos ilegíveis = [ilegível].

Glossário

Coto = pena pecuniária ditada pela lei.

Deffiender = proibir.

Maravedi = (ar. Murabiti, relativo aos Almorávidas) – moeda de conta nos reinos hispânicos.

Merced = recompensa, favor que os reis ou senhores concedem aos vassallos, seja em rendas, dignidades ou ofícios.

Pecho (lat. *pactum*) = tributo pago ao rei; contribuição ou censo que se paga por obrigação a qualquer outra pessoa; pechar = pagar tributo.

Anno rentero = ano de cobrança de tributos.

1293 – era hispânica = 1255 – era cristã



Figura 2 | Monastério Real de San Bento

Fonte: Wikipedia (2021).

Fontes

FORTE MANUSCRITA

CARTA de mercet de Alfonso X ao mosteiro de Sant Hagundo. Palencia. 13/05/1293 (era hispânica)13/05/1255 (era cristã). Archivo Histórico Nacional, Sección Clero, Docs. de Sahagún, carpeta 970.

FORTE IMPRESSA

LEYS de Alfonso X. Espéculo (Libro del fuero). Edición y análisis crítico por Gonzalo Martínez Díez e colaboración de José Manuel Ruiz Asencio. Ávila: Fundación Sanchez Albornoz, tomo 1,1985.

Referências

ALONSO, Martín. *Diccionario medieval español: desde las glosas Emilianenses y Silenses (s. X) hasta el siglo XV*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1986. 2 v.

BALLESTEROS-BERETTA, D. Antonio. *Alfonso X, el sabio*. Barcelona: Salvat, 1956. 2 v.

COSTA, Avelino de Jesus. *Normas gerais de transcrição e publicação de documentos e textos medievais*. Braga, 1983. p. 1-77.

GARCIA ORO, Jose. *Francisco de Asis en la España medieval*. Santiago de Compostela: Liceo Franciscano; CISIC, 1988.

KLEINE, Marina. Da iussio à redactio: observações sobre as funções desempenhadas pelo pessoal da chancelaria real de Afonso X de Castela (1252-1284). In: TEIXEIRA, Igor; ALMEIDA, Cybele (org.). *Reflexões sobre o Medievo III: práticas e saberes no ocidente medieval II*. São Leopoldo: Oikos, 2013. v.3, p. 153-174.

MIRANDA, Maria Adelaide. A inicial ornada nos manuscritos alcobacenses. Um percurso através do seu imaginário. *Ler História*, v. 8, p. 1-36, 1986.

ROMAN BLANCO, Ricardo. *Lâminas de paleografia*. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras/Universidade de São Paulo, 1956. 2 v.

SÁNCHEZ-ARCILLA, Bernal, J. La obra legislativa de Alfonso X el Sábio. In: MONTOYA MARTINEZ, Jesus; DOMINGUEZ RODRÍGUEZ, Ana (coord.). *El scriptorium alfonsí: de los libros de Astrologia a las “Cantigas de Santa Maria”*. Madrid: Editorial Complutense, 1999. p. 17-81.

VILLANUEVA, Francisco Márquez. *El concepto cultural alfonsí*. Madrid: MAPFRE, 1994.

IMAGENS

WIKIPEDIA. *Monasterio Real de San Benito (Sahagún)*. Disponível em: [https://es.wikipedia.org/wiki/Monasterio_Real_de_San_Benito_\(Sahag%C3%BAn\)#/media/Archivo:Ruinas_del_Monasterio_de_Sahag%C3%BAn,_Leon.JPG](https://es.wikipedia.org/wiki/Monasterio_Real_de_San_Benito_(Sahag%C3%BAn)#/media/Archivo:Ruinas_del_Monasterio_de_Sahag%C3%BAn,_Leon.JPG). Acesso em: jul. 2021.

Diogo do Couto (1542-1616): de soldado a cronista oficial dos feitos portugueses na Ásia e guarda-mor do Tombo de Goa

Elby Aguiar Marinho¹

“Diogo do Couto levou a muitos conhecida vantagem, como se pode claramente ver nas suas Décadas, nas quaes se mostram os erros que nestas matérias tiverão, os que antes d'elle escreverão as cousas do Oriente.”

Manoel Serafim de Faria (1624, p. 153).

Diogo do Couto é visto na cultura portuguesa como um dos mais importantes escritores do século XVI e início do XVII. Possui uma produção vasta, o que inclui orações, relatos de viagens, literatura trágico-marítima, descrições de fortalezas, territórios, paisagens, plantas e sociedades asiáticas, além, é claro, de suas duas produções clássicas: *Diálogos do Soldado Prático* e nove *Décadas da Ásia*, volumes estes que deram continuidade ao que João de Barros começou.

Mas, sua vida como escritor começou de fato após diferentes experiências e revesses. Apesar de não ser de família nobre, seu pai,

¹ Doutorando em História pela Universidade Federal de Goiás (UFG).

Gaspar do Couto, trabalhou na casa de D. Luís, irmão de D. João III e filho de D. Manuel I. Por isso, Diogo do Couto viveu sob a proteção do Infante, recebendo a oportunidade de estudar com alguns dos mestres mais relevantes dos anos mil e quinhentos em Portugal, frequentando os colégios de Santo Antão e do Convento de São Domingos de Benfica. Assim, não seria por acaso que desenvolveria forte gosto e habilidade pelos estudos humanistas.

Contando com 13 anos de idade, passou pela triste perda de D. Luís, a quem devia também sua visão de príncipe exemplar. Para Couto, o Infante seria o modelo perfeito de líder que Portugal e seu império precisariam para se tornarem mais organizados e poderosos, livrando-se de todos os desmandos e atitudes interesseiras tão comuns tanto no Reino quanto nas distantes terras asiáticas. Para piorar, apenas dois anos depois perdeu também o seu pai.

Encontrando-se abandonado e sem perspectivas, vivendo em uma corte que não dava espaço de ascensão social para pessoas como ele, decidiu embarcar para a Índia² em busca de riqueza e glória, algo comum entre milhares de jovens portugueses daqueles tempos. Por lá viveu duas vezes, num total de 57 anos dos seus longos 74 de vida. Sua primeira estadia ocorreu entre 1559 e 1569, exercendo atividades de soldado e emissário. Importantes relatos dessas suas experiências são encontradas em inúmeras passagens das *Décadas VII e VIII*³.

² Diogo do Couto se refere ao que hoje entendemos ser a presença portuguesa nas diferentes regiões asiáticas e na costa leste africana simplesmente como Índia. Percebemos que seu carinho pela parte indiana do império português, fazia com que nomeasse toda aquela região oriental, muito vasta e diversificada, com apenas o termo Índia.

³ Como é usual entre os demais historiadores coutianos, usaremos como fonte de referência de suas *Décadas* as edições produzidas pela Regya Officina Typografica de Lisboa, entre os anos de 1778 (*Década IV*) e 1788 (*Década XII*). Trata-se da única publicação completa de todas as suas *Décadas*, que saíram com o título: *Da Ásia de Diogo do Couto – dos feitos, que os portugueses fizeram na conquista, e descobrimento das terras e mares do Oriente*.

Em 1563, estava no porto de Baroche, onde conheceu o capitão muçulmano da cidade, Qara Hasan⁴, com quem aprendeu a história do reino de Cambaia. Conheceu também o porto vizinho de Cambaiete⁵. Percebemos nestes seus relatos, que Couto se aproveitaria de todos os contatos e experiências possíveis para alavancar o seu conhecimento direto acerca de todas aquelas diferentes regiões e sociedades, o que ajudaria muito na construção de sua vasta produção escrita.

Sua dura vida de soldado em Baroche aparece relatada em uma das narrativas de seu *Soldado Prático*:

como eu tôda a minha vida fiz, que nunca quietei senão os três meses do inverno, e inda nesses tive mór trabalho que nas armadas, porque pelejava com a fome, que é o inimigo contra quem não vai esfôrço nem armas; que nas armadas não faltava um prato de arroz com uma cavalinha salgada; que êstes são os regalos com que lá servimos el-rei. (Couto, 1937, p. 214).

Fora Capitão em Trapor. De dezembro de 1567 a março de 1568, embarcou com Fernão Teles na armada do vice-rei D. Antão de Noronha contra a cidade de Mangalor da rainha de Olaia, no litoral do Canará. A cidade foi tomada de assalto, e a experiência direta da grande violência cometida perduraria fortemente em sua imaginação, sempre materializada em suas obras:

Nesta entrada desta Cidade vi as mais disformes cutiladas, que nunca vi com meus olhos, porque ouve golpe, que cortou um Mouro pelo hombro até a cinta, e outros, que cortáram pernas inteiras, e que abriram as entranhas a muitos. Em fim a cidade

⁴ *Década* 5, liv. 1, cap. 11, p 115-116: “Era este homem muito grave, honrado, mui grande amigo de Portuguezes, a quem nós o anno de sessenta e três, que fomos á Cidade de Baroche, communicámos, estando elle alli por Capitão, e liamos Ariosto, Petrarcha, Dante, Petro Bembo, e outros Poetas Italianos, a que elle era muito affeioado, e gostava muito de o nos entendermos. Este nos contou algumas vezes muito particularmente da jornada de Rax Soleimão, em que se elle achou; e desta do Governador, e morte do Soltão Badur, estando nós ainda bem fóra de imaginar que a havíamos de escrever, porque então não tratávamos livros, senão a espingarda.”

⁵ *Década* 6, liv. 4, cap. 1.

ganhou-se, e assolou-se com pouca perda dos nossos [...]. Dos inimigos morreram mais de trezentos, afóra muitos feridos de espingardadas, de que depois deviam de morrer muitos. (*Década 8, cap. 20, p. 126*)

Em fins de dezembro de 1568, ainda sob serviço como soldado de Fernão Teles, integrou a armada organizada pelo novo vice-rei D. Luís de Ataíde contra o Malabar, comandada por Martim Afonso de Miranda⁶.

Sobre esse período, passados vários anos e refletindo sobre suas demais atividades, Couto nos conta:

Prestes esta armada, deu toda junta à vela em março deste anno de [mil quinhentos e] cincoenta e nove, em que andamos, onde foram embarcados perto de tres mil homens de armas gente mui lustrosa, e escolhida, em que entravam muitos, e mui honrados fidalgos e cavalleiros. O Capitão mór Pero Vaz de Siqueira escolheu pera si a nau Flor de la mar, em que se embarcou o bispo D. Fr. Jorge Temudo, que hia por bispo de Cochim, com quem eu passei também à Índia, moço de quinze anos, tendo deles gastado dous em serviço de elrei D. João o III de seu moço da câmara; e todos os mais até esta era de [mil] seiscentos e três, em que escrevemos esta Decada, em outros serviços de mais riscos, e perigos, e neste de tanto trabalho e inquietação pera a velhice com tão poucos favores neste estado, que muitas vezes me caía a pena da mão com desgosto; e se a ergui, foi por me fazerem força as muitas instancias, com que el-rei D. Filipe de gloriosa memoria, e depois el-rei nosso senhor seu filho, me mandavam todos os annos por suas cartas (como se veráo impressas nos principios de nossas decadas) prosseguisse, e continuasse esta obra, com palavras de Príncipes mui Catholicos, e que desejavam de não ficarem em esquecimento os feitos dos Portuguezes nossos naturais, posto que os deste tempo tanto se esquecessem disso em muitas cousas. (*Década 7, livro 8, p. 183-184*).

Vemos aí, além da descrição em pormenores da armada que o levou para a Índia, seus lamentos pelos problemas aos quais passa na difícil

⁶ *Década 8, cap. 28, p. 225-226.*

tarefa de produção de sua história, já em sua velhice, no ano de 1603. Sua alegria é apenas receber as cartas dos reis, o que de certa forma é contraditório, já que estes poderiam facilmente melhorar sua condição de vida. Esses novos reis, muito diferente dos portugueses seus contemporâneos, valorizavam a história e não queriam que os grandes feitos do passado fossem esquecidos, temas estes que ainda nos aprofundaremos. E, para finalizar essa rica passagem, Couto se confunde com sua própria idade, apontando ser de 15 anos quando passou ao Oriente, algo que também pode ser explicado pelo costume dos escritores da época arredondarem para baixo a própria idade, objetivando demonstrar ter maior maturidade ainda com poucos anos de vida.

Com o tempo, além de seu valor nas armas, logo Diogo do Couto seria reconhecido como jovem culto, motivo que faria com que recebesse algumas missões administrativas na complicada política do Oriente.

Acredita-se que entre 1565 e 1569, o jovem, porém já experiente militar, teria dedicado suas horas livres para a redação de seu primeiro *Soldado Prático*, diálogo doutrinário entre um soldado experiente que voltava do Oriente e um vice-rei recém nomeado. Nele, o soldado trata das complicadas situações administrativas do longínquo império, apontando os problemas políticos, econômicos e militares que o novo governante teria que enfrentar, sempre dando conselhos sobre como resolver tais desafios. O objetivo de Couto seria o de chamar a atenção e a proteção do rei, mostrando-se como alguém preocupado com os rumos do poder luso no Oriente e estando pronto para ajudar.

Vemos uma interessante menção à esta obra na *Década IV*. Ao tratar dos regimentos das fortalezas lusas no Oriente que oprimiam seus capitães e empobreciam os moradores portugueses, nos conta que:

Rey de vassallos pobres não pode ser rico, e as perdas que estes desejosos de enriquecer o Rey lhe encobrem, debaixo de hum pequeno de dourado, he como pirola dourada, que se o Rey a mastigar forçosamente, lhe ha de amargar, e como Catholico, e Christão ha de sentir as perdas de seus vassallos: essas perdas e cresenças nós alguma hora apontaremos se nos cair a pelo,

posto que muito claramente o temos já feito em nosso Diálogo do soldado prático (Década 4, vol. 2, p. 215-216)

Mas o fato é que o manuscrito desse diálogo se perdeu, não se sabendo se o cronista realmente chegou a apresentá-lo para D. Sebastião.

Em 1610, ao ser avisado que cópias manuscritas de sua obra circulavam e faziam sucesso no reino, Couto se viu obrigado a reescrevê-la. Porém, a nova versão se tornaria uma obra de natureza muito diferente, com estrutura e conteúdos novos, além de mais complexa e menos otimista.

Aceitando-se aquela datação para a redação do primeiro *Soldado Prático*, elaborada por António Coimbra Martins (1985, 29-30), outro grande estudioso da obra coutiana, Diogo do Couto se tornou o inaugurador da chamada literatura arbitrista. As demais obras de importância desse gênero, marcado pela redação de temas ligados aos problemas ultramarinos e sugestões para sua resolução, sempre dirigidos aos monarcas ou grandes estadistas, só apareceriam entre fins do século XVI e começo do XVII. Assim, o primeiro tratado realmente reformista do gênero, seria então o primeiro *Soldado Prático* (Loureiro, 1998, 59).

Autorizado por D. Luís de Ataíde, Couto embarcou em 2 de fevereiro de 1569 de Cochim, na nau Santa Clara, a mesma em que ia o ex-vice-rei D. Antão de Noronha. Com este, tivera ótimo relacionamento, fazendo parte do grupo de fidalgos “e outros Cavalleiros honrados” aos quais dava mesa⁷. Este nobre, porém, faleceria antes de chegar em Lisboa.

Por terem zarpado tardiamente, problema muito recorrente na *Carreira das Índias* em fins do século XVI, enfrentaram mal tempo e perderam os ventos responsáveis por proporcionar a passagem pelo Cabo da Boa Esperança com segurança. Por isso, foram obrigados a invernar na ilha de Moçambique, estratégia muito usada naqueles tempos, até que as condições

⁷ *Década* 8, cap. 28, p. 228-229: “[...] embarcando-se com elle [D. Antão de Noronha] na sua náó esses Fidalgos, [...] e outros Cavalleiros honrados, em que eu entrei, que todos comiamos com o Viso-Rey á meza, que a deo muito abastada em quanto viveo; e por partirmos tarde, arribámos todas as náós a Moçambique [...]”

climáticas voltassem a ser favoráveis para a viagem de volta ao Reino. Na fortaleza portuguesa, reencontrou.

aquele Príncipe dos Poetas de seu tempo, meu matalote, e amigo Luiz de Camões, tão pobre, que comia de amigos, e pera se embarcar pera o Reyno lhe ajuntámos os amigos toda a roupa que houve mister, e não faltou quem lhe dêsse de comer, e aquella inverno que estive em Moçambique, acabou por aperfeiçoar as suas Lusiadas pera as imprimir, e foi escrevendo muito em hum livro que hia fazendo, que intitulava Parnaso de Luiz de Camões, livro de muita erudição, doutrina e filosofia, o qual lhe furtaram, e nunca pude saber no Reyno d'elle, por muito que o inquiri, e foi furto notavel [...]. (Década 8, cap. 28, p. 233).

Camões⁸ voltava da China quando naufragou na costa de Sião (hoje Tailândia), passando agora por uma séria situação de miséria. Apesar da tentativa de ajuda oferecida pelo governador da Capitania de Moçambique, Pedro Barreto Rolim, o gênio estranho e a natureza difícil de Camões tornavam-no insuportável, ficando abandonado. Vivendo de esmolas, Rodrigues Lapa (1937, 14)⁹ imagina o grande alvoroço com que teria recebido o amigo, a quem saudou num soneto, revelador da sua triste situação.

Tal como Couto relata, o poeta estaria no início do seu *Parnaso*, obra erudita de Filosofia que lhe viria a ser furtada, e finalizava *Os Lusíadas*. Passariam aquela temporada tratando desse grande clássico, com Diogo do Couto se dedicando, atendendo ao pedido do amigo, ao seu *comentário histórico*. Segundo seu primeiro biógrafo, Serafim de Faria, Couto:

tomou seu parecer em alguns lugares das suas Luziadas, e a seu rogo commentou este seu heroico Poema, chegando com os comentarios até o quinto Canto, o qual não acabou de todo por

⁸ Camões e Diogo do Couto foram colegas de estudo no Convento de São Domingos de Benfica.

⁹ Rodrigues Lapa foi o responsável por organizar o texto, prefácio e notas da edição do *Soldado Prático* de 1937, lançada, em Lisboa, pela Livraria Sá da Costa.

outros impedimentos que lhe ocorrerão, porém nem por isso deixão de ser muito estimados estes seus fragmentos, & em poder de D. Fernando de Castro, coego de Évora está o Volume original delles, que foi de seu Tio D. Fernando de Castro Pereira, a quem Diogo de Couto o enviou por ser particular amigo seu. (1624, 151).

Apesar do biógrafo garantir a existência do manuscrito, ele se encontra desaparecido. Outra dúvida que ainda permanece é acerca dos motivos que levariam Couto a não concluir esta importante obra. O fato é que a obra seria grande, necessitando de longos anos para terminá-la. Maria Augusta Lima Cruz, em sua edição da *Década VIII*¹⁰, traz as seguintes palavras do cronista, que afirma ser essa produção de muito trabalho, gastando:

“mais de sinco mãos de papel”, por conta de “ser o comento muito copioso, porque pera se fazer bem era necessário declarar tudo o que Vasco da Gama contou ao rey de Melinde da origem de Portugal e de seus reys e tudo o que aquella ninfa lhe mostrou na ilha de Santa Elena dos visoreys que avião de governar a India e todos os seus feitos”. (Cruz, 1993, 472, *apud* Loureiro, 1998, 60).

Esse encontro teria deixado marcas profundas na biografia e obra de Couto. O fato é que os amigos “comungavam ambos da mesma ideologia e da mesma frustração: o contacto com os Clássicos iluminara-lhes os espíritos e eles haviam sonhado com uma república de homens sábios e sensíveis, que numa mão tivessem a espada e na outra a pena” (Moniz, 2019, 17). Agora, ao ver o poeta em situação vexatória, o cronista devia ter aumentado o desgosto com os portugueses de seu tempo.

Neste ano de 1569, Couto teria cerca de 27 anos, muito jovem ainda. Apesar disso, para Loureiro (1998, 60), Couto já teria reconhecida suas in-

¹⁰ Até o início do século XX, conhecia-se apenas a versão resumida da *Década 8*, dela existindo alguns manuscritos. Porém, uma versão mais completa foi descoberta por dois pesquisadores. Esses manuscritos foram encontrados na Biblioteca Pública Municipal do Porto, em 1917, por João Grave, e na Biblioteca Nacional de Madrid, em 1971, por António Coimbra Martins. Sua publicação e comparação com os manuscritos já antes conhecidos foi feita pelo importante trabalho de Maria Augusta Lima Cruz: *Diogo do Couto e a Década 8ª da Ásia*. A impressão dos dois volumes, em Lisboa, ficou a cargo da Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses & Imprensa Nacional – Casa da Moeda, entre os anos 1993-1994.

clinações historiográficas, “pois de outro modo não se poderia entender o pedido formulado por Luís de Camões, já que o comentário de *Os Lusíadas* exigiria forçosamente conhecimentos vastos e seguros numa vasta gama de matérias”.

Após uma longa e conturbada viagem, chegou ao porto de Cascaes no dia 7 de abril de 1570, a bordo da nau Santa Fé, a mesma que trazia Luíz de Camões. Como ele mesmo relata, encontrou Lisboa tomada pela peste, recebendo a missão de entregar as cartas da Índia para o rei em Almeirim:

chegámos a Cascaes em Abril e ahi surgimos, por estar a cidade de peste; e tinha El-Rey ali regimento que, chegando as náos, surgissem fóra e lhe mandassem um creado seu com cartas, para saber novas da India, a que acudiu Fernão Peres de Andrade e D. Francisco de Menezes, o surdo, irmão de D. João Tello, que ahi estava por capitão de huma armada que era de alto bordo para ir esperar as náos ás Ilhas e pelo regimento que tinha de El-Rey me desembarcáram com as cartas pera lhe ir dar novas.

Em Almeirim o esperei, aonde veio ter dahi dois dias, e de mim soube tudo o que quis. (Década 8, cap. 28, p. 232).

No período em que estava em Lisboa, falecera o grande humanista João de Barros, no dia 20 de outubro de 1570, na sua quinta da Ribeira de Alitém, em Pombal. Lá estava desde que sofrera um acidente vascular cerebral, no ano de 1568. Deixou inconcluídas suas *Décadas da Ásia*, com a primeira editada em 1552 e a terceira apenas em 1563, ficando material inédito acerca da quarta Década. Em pouco tempo, seu caminho se cruzaria com a produção de Diogo do Couto.

Este ficou pouco tempo na corte, lugar em que não devia se sentir bem, lá já identificando o avanço de males ligados aos diferentes tipos de problemas administrativos que criticava (Lapa, 1937, 14), além de ainda enxergar possibilidades para seu crescimento apenas em terras asiáticas.

Obtendo bom e rápido despacho, o usou para retornar a Índia, de onde nunca mais sairia (Figueiredo, 1817, 374). Partiu de Lisboa no dia

17 de março de 1571, na armada do vice-rei D. Antônio de Noronha, chegando em Goa no dia 6 de setembro do mesmo ano.

Ainda durante a viagem de volta, a armada cumpriu uma missão em socorro da fortaleza de Chale, sitiada pelos mouros e defendida por D. Jorge de Castro. Quando os reforços chegaram, a fortaleza já havia sido perdida, com Diogo do Couto futuramente presenciando em Goa a agonia de D. Jorge, que com mais de 80 anos de idade ainda era injustamente culpado pela derrota.

Ainda em 1571, o próprio vice-rei D. Antônio de Noronha nomeou Diogo do Couto como encarregado pelos armazéns de mantimentos de Goa, órgão responsável pelo abastecimento das embarcações e soldados no Estado da Índia. Buscava-se uma tentativa de solução aos graves problemas no fornecimento de alimentos sofridos nessa cidade após muito tempo de conflitos. Acerca desse episódio, Couto narra: em sua *Década IX*:

[D. Antônio de Noronha] o qual tanto que tomou posse, foi logo visitar os passos da ilha, e provellos de novos Capitães e recolheo os outros para irem descansar dos trabalhos de guerra, e deixou nelles menos gente, por saber ser o Idalxá já recolhido; e pela mesma maneira visitou os armazéns das munições, e mantimentos; e porque em Goa já não havia mais arroz, nem trigo, senao o que havia nos armazens, dos quaes o Vice-Rey D. Luiz de Ataíde em todo este tempo de inverno sustentou todo o povo, vendendo-lhos em preços moderados, [...] e o que estava nos armazens, era já muito pouco, e de fóra não podiam vir mantimentos alguns senão no fim do verão; e querendo pôr muito cobro naquelles que havia, me mandou chamar, porque tinha vindo com elle na sua náó bem despachado, e me encarregou daquelle armazém com muitas mercêz e ventagens, dizendo-me publicamente que só delle e de mim fiava aquelle negocio pela necessidade de tudo havia; e por fóra em toda a Cidade não havia um grão de trigo, nem quem comesse pão, senão algumas pessoas ricas que o puderam guardar; e chegou o negocio a tanto extremo, que me mandou o Vice-Rey chamar, e na sua camara muito em segredo me pedio emprestada dez mãos de trigo para o seu comer, e que de noite sem se ver o entregasse a huma pessoa sua de recado. (Década 9, cap. 1, p. 3-4).

Percebemos aí que a posse desse cargo o colocava em contato com uma grande diversidade de pessoas e situações relacionadas com os negócios das Índias, lhe garantindo um ponto de vista amplo e direto acerca de tais assuntos. Logo de início, percebemos toda a confiança a ele passada pela figura do vice-rei, que afirmava ser apenas dele e de Couto a responsabilidade na gestão dos armazéns naquele período de carestia alimentar. Chama atenção a análise sobre os altos preços estipulados, a falta de mantimentos básicos como o trigo, fazendo com que apenas os muito ricos pudessem comer pão e, em especial, um pedido pessoal e sigiloso do vice-rei. D. Antônio de Noronha o chamou em segredo e lhe solicitou dez porções de trigo para seu consumo pessoal, tendo Couto que entregar a alguém de confiança dele no meio da noite para que ninguém descobrisse. Vemos aí a maior autoridade na Ásia, além do próprio Couto, envolvidos em um negócio obscuro, que analisaremos melhor em próxima oportunidade.

Estabelecido na capital do Estado da Índia, conseguiu o desejável estatuto de “casado”¹¹. Segundo Figueiredo, “sendo de trinta annos casou em Goa com Luiza de Mello, filha de Manoel Fernandes, e de Marianna de Mello, pessoas nobres; houve só uma filha, que morreu sem estado, poronde não ficou delle geração” (1817, 380).

Luísa de Melo era irmã de Frei Adeodato da Trindade, que se tornaria procurador de Diogo do Couto em Lisboa, tratando especialmente da impressão de seus livros. Segundo Diogo Barbosa Machado, ele nasceu em Goa, exercendo “o habito de Eremita Augustiniano no Convento de Lisboa em 31 de Mayo de 1565”. Passados alguns anos, tornou-se um “dos mais insignes Escrivaeos do seu tempo” (1741, 10).

Para Ana Dulce Seabra (2019, 120), mais importante estudiosa deste frei, apesar de sua densa formação acadêmica, Adeodato da Trindade não chegou a conquistar influência histórica ou social de relevo, a não ser por sua importante função na editoração das *Décadas* do cunhado. Era para ele que

¹¹ Eram assim referidos os homens portugueses que contraíram matrimônio, com portuguesas nascidas no Reino ou na própria Índia, estabelecendo atividades e moradia fixa naquelas terras.

o cronista enviava suas obras, com a responsabilidade de as ajustar e preparar para a edição, incumbência que lhe seria atribuída pelo próprio rei.

De acordo com seu profundo estudo, a mesma autora ainda afirma que

Frei Adeodato terá interpretado à sua maneira as recomendações do cunhado e a ordem real, uma vez que os testemunhos que nos restam dão conta das suas muitas e variadas intervenções nos textos remetidos da Índia: modificações na ortografia, na sintaxe, no léxico, passos censurados, capítulos inteiros acrescentados, discursos intercalados. (Seabra, 2019, 120)

Apesar dos professores que teve e dos colégios de renome que frequentou, é fato que a escolaridade de Couto, quando ainda jovem, tinha sido deficiente, já que começou tarde e teve que a encerrar muito cedo. Por isso, segundo seus biógrafos, seria movido por curiosidade e avidez a continuar os seus estudos, mesmo que de forma autônoma, distante do reino e já adulto. Essas mesmas falhas de formação explicariam seu estilo de linguagem mais popular e arcaico, que tanto lhe caracterizam.

Já Adeodato da Trindade, por ser padre, detinha vasto repertório cultural. Além disso, nunca deixou o reino, conhecendo os novos códigos estético-literários do início do século XVII, que eram profundamente diferentes dos praticados em fins da década de 1550, quando deu-se a partida de Couto para o Oriente.

Pelos vinte anos seguintes, novamente, temos ausência de documentações históricas que tratam de Couto. Teria ocupado diferentes cargos administrativos e militares, tanto em Goa quanto em outros territórios portugueses na Ásia e África. Entre 1581 e 1584, é possível que tenha exercido a capitania de Tarapor, território litorâneo pertencente aos portugueses e que ficava próximo da cidade de Tarapor, localizada no litoral do Decão, entre Damão e Bombaim. Em meio a cruéis cenas de batalha, Couto nos conta um pouco de suas experiências e percalços nesta época:

Desbaratados os Mouros, foram os nossos entrando por suas terras, e destruindo-lhes suas Aldeas, até chegarem a huma arazoada Cidade de Colé chamada Darila, de casas grandes de pedra, e telha, a qual entráram, e cativáram, e matáram muitos dos mora-

dores, e mercadores da Cidade, a qual foi entregue ao fogo, em que toda se consumio. [...] [os portugueses] lhe destruíram seus campos, cortáram seus arvoredos de fruto, e fizeram todos os mais danos que puderam. Com isso feito se foram os nossos recolhendo para Baçaim, passando por entre caminhos muito estreitos, e por entre serras, e matos de bambues mui espessos, por meio dos quaes era necessario irem a pé, e levarem os cavallos pelas redeas, como eu fiz algumas vezes, sendo Capitão de Tarapor, que entrei por essas terras, e por entre matos, donde sahimos todos escalavradados pelas mãos, rostos, e pernas dos bambues, que cortam como navalha. (Década 8, cap. 30, p. 260-261).

Em agosto de 1584, recebe uma carta o nomeando para o cargo de escrivão da alfândega de Ormuz pelo período de três anos, “por respeito de dez annos que tem servido nestas partes, e polos que fez em Africa”¹². Loureiro (1998, 61) afirma que o citado documento garante que Couto teria servido três anos no Golfo Pérsico e exercido atividades na África. Mas, a dúvida ainda fica, pois trata-se do apontamento de apenas um documento, sem comprovação ainda em outras fontes, além de poder se referir a algum homónimo.

Apesar dos longos anos dedicados aos trabalhos militares e administrativos, a grande quantidade de autores antigos e modernos que citaria em suas obras exigia que mantivesse leituras e estudos constantes, reforçando sua identidade inicial de homem das letras. Com certeza, atuando diretamente no aparelho estatal português na Índia, e mesmo antes como soldado, também se mantinha atento a tudo o que ocorria.

Além disso, como já afirmado, teve apenas uma filha que faleceu ainda jovem. Mais um triste episódio de uma vida sofrida, em que nem geração pode ter. Segundo a interpretação de Moniz (2019, 17), “Natural é, pois, que se tivesse refugiado nas letras, nos livros, no mundo libertador do espírito. O rigor, a entrega total e honrada com que assumiu o desempenho dos vários cargos que lhe foram concedidos ao longo da vida são disso prova evidente”.

Com o passar do tempo e as atividades burocráticas que assumia, suas relações com os vice-reis variavam de acordo com as verdades que registrava

¹² Segundo Loureiro: *Archivo Portuguez Oriental*, fasc. 5, pt. 3, p. 1072.

e da paciência com que esses o liam e ouviam. Porém, chegou a estabelecer boas relações com alguns deles, tal como ocorrera com D. Duarte de Meneses, conhecido por sua erudição e a quem Couto deveria muitas honras. Outro importante exemplo foi o Conde da Vidigueira, D. Francisco da Gama, bisneto do descobridor Vasco da Gama, com quem desenvolveria amizade e escreveria importantes cartas.

Em carta ao rei D. Filipe II (D. Felipe I, em Portugal), de 20 de novembro de 1589¹³, Couto declara seu interesse em escrever a história dos feitos portugueses na Ásia desde quando fora lá jurado rei dos portugueses.

Acredita-se que não houve resposta a esse seu primeiro contato, já que enviou outra carta ao rei, datada de 15 de novembro de 1593, quando narrou ter concluído a escrita da *Década X*, que abarcava justamente os tempos de início do governo de D. Felipe I. Seu texto é desconhecido, mas é possível validar sua existência pela menção à mesma feita pelo próprio rei na carta que enviou para Couto, datada de 28 de fevereiro de 1595.

Esta carta seria publicada pela primeira vez na edição da *Década V*, de 1612, feita em Lisboa por Pedro Crasbeeck¹⁴.

O fato é que antes mesmo de seu retorno ao Reino, Couto juntava documentações, cartas, alvarás, relatos de batalhas e de viagens que o ajudariam a compor seus textos de História (Loureiro, 2019, 57). Além disso, suas próprias experiências como também a de terceiros, acerca daquelas distantes terras de populações com costumes tão exóticos, somavam-se a esse acúmulo de ricas informações sobre os acontecimentos e características

¹³ Essa carta se encontra no Arquivo Geral de Simancas, Secretarias Provinciales, COD. 1551. Fora publicada por António Coimbra Martins, em *Sobre a gênese da obra de Couto (1569-1600)*, *Arquivo do Centro Cultural Português*, Paris, 1974, p. 171-174.

¹⁴ Além disso, essa edição trouxe uma gravura com o retrato de Couto, logo no verso da folha de rosto, sendo reeditado na *Década Sétima*, impressa em 1616, como também em edições mais modernas. Outro retrato dele apareceu em 1624, na obra já mencionada de Manoel Serafim de Faria, *Discursos Vários Políticos*. Garcia (2019, 36) sugere que o autor do primeiro retrato tenha sido Manuel Godinho de Erédia (1563-1623), que com Couto trabalhou, cujo mesmo retrato aparece em sua obra *Declaração de Malaca e da Índia Meridional com Cathay*, de 1613. Fora, segundo Machado (1752: 275), exímio matemático e cartógrafo, trabalhando como assistente em Goa.

de todo aquele Oriente. O próprio trabalho de *Comentário d'Os Lusíadas*, poderia tê-lo influenciado para a escrita da história. Isso explicaria sua solicitação para cargo de cronista da Ásia desde 1589.

Um exemplo é o já citado caso em que coletou informações sobre Cambaia com o capitão muçulmano de Baroche, em 1563. Outro exemplo que pode ser citado se deu em 1571, quando Couto esteve em uma nova escala na ilha de Moçambique, aproveitando a oportunidade para transcrever algumas cartas entre o rei e Francisco Barreto. Couto relata que este fora enviado para Moçambique como governador de Monomotapa, para promover a conquista de suas minas. Além disso, nas cartas com o rei, ambos tratam de uma possível viagem por terra entre o litoral ocidental e oriental africano. Vejamos um pouco desse relato de nosso cronista:

Francisco Barreto, que estava invernando no Brazil na Bahia de Todos os Santos, tanto que foi tempo partio-se para Moçambique, aonde chegou a salvamento com toda a gente sã, e muito bem disposta; e tomando informação da terra, que achou falta de mantimentos, vendo que pela falta da gente da outra náó, de quem não sabiam novas, não podia ir prosseguir na conquista, e que havia de estar alli alguns mezes, até virem as náós do Reyno, em que se esperava mais socorro [...].

Os mouros daquella costa, que são muito sutís, e penetrão todo o sertão da Cafraria, se informou de muitas cousas pera sua entrada por aquellas terras dentro; e de huns do Reyno de Atoude soube que de Quiloa, ou de Atoude por quinze, ou vinte leguas de caminho pelo sertão dentro poderiam chegar até o outro mar de Angola, e que foram algumas vezes à sua feira, onde vinham os mercadores daquelloutro mar contratar com elles em suas fazendas; e disto achei na feitoria de Moçambique cartas, que Francisco Barreto escreveu a ElRey sobre este negocio [...] as quaes cartas eu trasladei por curiosidade, sendo bem moço naquelle tempo. (Década 9, cap. 20, p. 154-155).

Retomando a carta real de 28 de fevereiro de 1595, D. Filipe I vendo em Couto a pessoa certa, tornou-o cronista oficial do Estado da Índia, com a responsabilidade de dar continuidade a *Crônica da Índia*, que fora paralisada no início da quarta década, em 1570, por conta do falecimento de

João de Barros. Somando-se a isso, o encarregou de organizar os arquivos¹⁵, nomeando-o como guarda-mor do Tombo de Goa.

Segue a referida carta:

Diogo do Couto. Eu el-rei vos envio muito saudar. Vi vossa carta de Goa de 15 de novembro de [15]93; e tive contentamento de me dizerdes que vos dispúnheis a escrever os feitos que nessas partes se fizeram desde o dia que tomei posse destes meus reinos em diante: e que tínheis acabada a História desde então até ao tempo do governador Manuel de Sousa. E vos encomendo me envieis este volume, pera o mandar ver e imprimir; e que vos animeis pera continuardes essa obra dos feitos dessas partes, desde o dia que os acabou de escrever João de Barros; pera que assim possam vir à luz os serviços que os meus vassallos portugueses têm feitos aos reis meus predecessores e a mim. E pera o melhor poderdes fazer, mandei passar a provisão que me pedis; em que mando que vos sejam dadas as provisões, cartas, e mais papeis que vos forem necessários; e de vos encarregar de guarda-mor da Casa do Tombo, que mando ordenar em Goa, pera nela se recolherem todos os contratos, provisões, registos da chancelaria, e todos os mais papéis de importância, que estiverem em poder do secretário dessas partes, e de outras pessoas, como sabereis do visor-rei Matias de Albuquerque. E vos encomendo muito que nisto me sirvais como de vós confio.

Escrita em Lisboa a 28 de fevereiro de [1]595.

REI (Couto, 1736, 12)

¹⁵ A importância da criação de um Tombo é defendida por Diogo do Couto em seu segundo *Soldado Prático*. Ao explicar a necessidade de pagamento correto dos militares, o soldado afirmava: “sou de parecer, se Sua Alteza pretende de pagar alguma hora o que deve, que se tirem a limpo todas as dívidas dos soldados que se devem a vivos em um livro e dos mortos em outro; os quais, fechados, se metam no cofre do tesoureiro, ou em huma torre de toambo, que na Índia houvera de haver pera todas as antiguidades, e se lançarem nela todas as cartas del-rei, de capitães-móres d’armadas e das fortalezas; cartas de reis vizinhos e repostas delas; formas de embaixadas; pareceres que se tomam sobre as cousas do Estado; canhenhos d’armadas que se fazem, com os nomes dos capitães, com todas as mais cousas que podem servir pera se os cronistas aproveitarem pera suas escrituras, pera de todo se não apagar e extinguir o nome português, tão celebrado e famoso por todo o Universo; de cujo descuido pudera fazer um muito largo capítulo e envergonhar tantos governadores, quantos na Índia houve tão pouco curiosos do que lhes a êles mesmos cumpre; porque nesta torre houveram seus feitos de ficar perpetuamente em memória.” (Couto, 1937, 93).

Como vemos, Couto anteriormente manifestara interesse em ser cronista dos tempos do novo rei, afirmando que já concluíra o texto, do que seria a *Década X*, até os tempos do governador Manuel de Sousa. Acreditamos que escolher justamente o período de início do mandato de D. Filipe I para a produção de sua obra, tenha sido de interesse de Couto para atrair a atenção do novo rei. Este, por ser estrangeiro e mais poderoso, valorizaria a História, e nada melhor que já relatar os seus sucessos. Pelo que percebemos, a suposta estratégia deu certo, já que Sua Majestade de imediato solicitou o envio da obra e garantia a sua impressão.

Mas, não sabemos se Couto imaginava que este serviço inicial lhe renderia os frutos de assumir a escrita de onde parara o grande João de Barros, o que, segundo o próprio rei, relataria os feitos que “os meus vassalos portugueses têm feitos aos reis meus predecessores e a mim”. Vemos aí, que o próprio D. Filipe I se coloca como herdeiro de todo o império português, inclusive de sua história. Além disso, El’Rei garantiu que o cronista receberia todas “as provisões, cartas, e mais papeis que vos forem necessários”, além de encarregar Couto do cargo de “guarda-mor da Casa do Tombo”. Isso tudo nos faz perceber que, pelo menos de início, tal como também manifestado no fim da carta, Couto assumia essas atribuições a partir de muita confiança do rei.

O volume da *Década X* contemplaria os anos entre 1581 e 1591. Mas, como vimos, Couto assumiu muito mais do que esperava. Continuará as *Décadas da História dos Portugueses na Ásia* a partir do ano de 1526, data em que se encerrou a *Década III* de João de Barros, publicada em Lisboa, no ano de 1563. Assim, as funções de cronista e guarda-mor do Tombo, lhe proporcionariam muito trabalho, preocupações e sérios desgastes até o fim de sua vida.

Suas nove *Décadas da Ásia*, que contemplam cerca de 75 anos (de 1526 a 1600) vão muito além de expor os sucessos das conquistas portuguesas no Oriente. Mostram os acertos como também os erros dos portugueses, os costumes e a história de diversos povos orientais, características geográficas, políticas e econômicas, dentre uma infinidade de temas. São tantas as elucidações encontradas que Serafim de Faria (1624, 153) afirma que Couto, em relação a outros escritores antigos e moderno, “levou a muitos conhecida vantagem,

como se pode claramente ver nas suas *Décadas*, nas quaes se mostram os erros que nestas matérias tiverão, os que antes d'elle escreverão as cousas do Oriente”.

Outro olhar clássico, agora de Diogo Barbosa Machado (1741, 647), nos afirma que “[Seu] estilo sincero, he muyto judicioso censurando com liberdade as açoens reprehensíveis, e referindo com summa verdade, e exacta Geografia os costumes daqueles povos, e a situação das terras como quem a aprendeo mais com os olhos, que com os livros”.

Em 1596, foi escrita a *Década IV*, abordando os anos entre 1526 e 1536. A *Década V*, que trata dos anos entre 1537 e 1545, foi iniciada ainda em 1596 e concluída no ano seguinte, quando foi redigida a *Década VI*, tratando do período entre 1545 e 1554. Na armada partida de Cochim com caminho para o Reino no ano de 1598, Couto enviou os manuscritos das duas primeiras décadas. Em 1599, enviou o manuscrito da *Década VI*. Percebemos, assim, que a produção dos primeiros volumes de suas *Décadas* foi muito acelerada, levando-se em conta não apenas o curto tempo, mas o grande volume de informações nelas lançadas.

Isso foi possível por conta de seus métodos de trabalho, que englobava a larga utilização de materiais elaborados por outros escritores.

Porém, é claro que Diogo do Couto agora se aproveitava das inúmeras leituras e pesquisas que fez ao longo de sua vida. Soma-se a isso, a sua vivência de várias décadas na Ásia, que o colocou em contato direto com o espaço geográfico e histórico que tratava. As palavras de seu primeiro biógrafo são elucidativas a todos os estudiosos coutianos, ajudando a entender as várias instâncias que moldaram a escrita do cronista. Sua escrita se valeu dos estudos e da:

a assistência, que teve naquellas partes por mais de cinquenta annos, nos quaes vio por razão da Milícia, e Commercio, muitos daquelles Reynos, & depois sendo Cidadão de Goa, Cabeça daquelle Estado, poude bem alcançar a verdade dos successos que refere, pois naquella Cidade assistem todos os VicesReys, e della saem todas as Armadas, e a ella se tornão a recolher de maneira, que recebeu as informações dos mesmos, que se acharão nas emprezas, e a tempo que as testemunhas de vista, que na mesma Cidade havia, os obrigavão a fallar a verdade.

A esta razão se lhe acrescentou outra, que foi a do Offício de Guarda Mor da Torre do Tombo do Estado da India. [...] no qual se recolherão todos os Contratos de Pazas, Provisões, Registos de Chancelaria, e os mais papeis de importância, que costumavão andar em poder do Secretario, e de outras Pessoas daquelle Estado, com que lhe ficou huma noticia original de tudo o tocante áquella Historia (Faria, 1624, 153).

Com o Tombo, objetivava preservar os documentos que antes ficavam dispersos em órgãos administrativas ou na posse de particulares, o que gerava muitas perdas. Em suas *Décadas*, são constantes suas queixas acerca dessa situação: “[...] e de todos os Capitães destas tres Armadas não achámos os nomes, buscando-os nós nos livros dos provimentos dellas, que são todos estragados de andarem aos tombos pelas casas dos Escrivães de Fazenda” (*Década 4*, vol. 2, liv. 5, cap. 6, p. 42-3). A partir de agora, ficaria sob sua responsabilidade a guarda e proteção das cartas e documentos régios, de vice-reis, governadores, capitães de fortalezas e de armadas, além das atas de conselhos, tratados assinados, registros de comércio e alfândegas, regimentos de cargos e de fortalezas.

Diogo do Couto rapidamente abraçou a nova tarefa, sofrendo as enormes dificuldades burocráticas dos costumes e a má vontade das autoridades da Ásia. Acerca dessa situação, escreveu ao rei, em carta do dia 29 de novembro de 1595:

Dis Vossa Magestade na Instrucção por onde manda ordenar a casa do Tombo, que sera polla ordem da de Portugal, que quá não ha, he necessário mandar Vossa Magestade que se mande della a Ordem, e Regimento da Torre do Tombo desse Reino.

Que todas as Patentes das fortalezas, todos contratos das náos, e da Pimenta, e rodos os mais, todas as Instrucções, Listras de despacho, Leys, Detreminações, Aluitres, e toda a couza desta esençia, he necessário mandar Vossa Magestade dellá mesmo que se registem no Tombo de Goa.

Que huma das vias do Alardos das Náos desse Reino que cada ano vem se lançem no Tombo, para alli ficar perpetuamente, porque se se perderem os da Matricula, como são perdidos os mais delles para alli se acharem perpetuamente.

Alguns inconuinientes cuidão se tratão da parte dos officiaes, Secretario, Escriuão da Chancelaria, Goarda dos Contos, e outros, sobre a entrega dos livros, e papeis que Vossa Magestade manda goardar nesta caza do Tombo, pollas buscas que leuão as partes, e não parece rezão, que pollo seu particular se perca o seruiço de Vossa Magestade, e o bem comum destes seus Estados, pois trata de sua perpetuidade e acreçentamento, polla pouqua ordem que até agora ouue nestas couzas, pello que são perdidos todos os liuros, e papeis de importância antigos, polla mudança que cada três anos se fazem em todos estes cargos, em cuja entrega se perderão todas as couzas passadas, pollo que he necessário mande Vossa Magestade passar prouizão para se entregarem em todos estes officiaes assimã todos os liuros que já estiuerem findos, e todos os mais papeis pera se depositarem na caza do Tombo, onde não padecerão os naufrágios passados, por cauza das mudanças passadas, para ali se acharem perpetuamente sem embargo dos inconuinientes que se apontarem (Couto, 1808, p. 81-88)¹⁶.

Defende que a organização do Tombo de Lisboa fosse seguida pelo de Goa. Além disso, chama a atenção ao maior cuidado necessário para que os diferentes tipos de documentos do Estado sejam arquivados de forma segura, já que muitos oficiais não se dedicam a correta guarda dos materiais, algo ainda mais agravado a cada três anos, com as trocas dos cargos promovidos pelo fim e início dos mandatos de governadores e vice-reis, fazendo com que todo trabalho anterior sempre se perca. Essa denúncia, inclusive, foi uma bandeira de luta que Couto levantou em vários momentos de suas obras.

Nas próximas linhas da carta, alerta que os livros de crônicas não existem mais nas Índias, solicitando exemplares de João de Barros e Castanheda, algo vergonhoso, já que nos tombos e arquivos dos demais Estados sempre existem exemplares de suas crônicas para testemunhar o valor de sua história.

¹⁶ O original desta carta se encontra na Torre do Tombo, *Miscelânea do convento da Graça*, tomo II E, cx 6, p. 345-347. Suas primeiras publicações foram: na *Obras inéditas*, organizada por Antonio Lourenço Caminha; Lisboa, Imprensa Régia, 1808, p. 81-88 (nossa fonte, mas que traz menção errada de sua data, como sendo de 27 de novembro); e em “Pecúlio epistolar: cartas de Diogo do Couto”, *Revista literária*, 11, Porto, 1842, p. 450-453.

Finalizando a missiva, Couto solicita bons funcionários para o Tombo, sendo que o escrivão também cumpra a função de guarda. Provavelmente, ele já imaginava que a posse e toda a cobrança por organização das documentações pudessem atrair oposições, sofrendo o Tombo possíveis ataques. Algo que de fato ocorreu, com o roubo de duas de suas *Décadas* e inúmeros outros episódios de isolamento ou até mesmo perseguição política a qual Couto sofreria nos últimos anos de sua vida.

Referências

COUTO, Diogo do. *Da Ásia de Diogo do Couto: dos feitos, que os portugueses fizeram na conquista, e descobrimento das terras e mares do Oriente – Década Nona*. Lisboa: Regya Officina Typografica, 1786.

COUTO, Diogo do. *Da Ásia de Diogo do Couto: dos feitos, que os portugueses fizeram na conquista, e descobrimento das terras e mares do Oriente – Década Oitava*. Lisboa: Regya Officina Typografica, 1786.

COUTO, Diogo do. *Da Ásia de Diogo do Couto: dos feitos, que os portugueses fizeram na conquista, e descobrimento das terras e mares do Oriente – Década Quarta*. vol. 2. Lisboa: Regya Officina Typografica, 1778.

COUTO, Diogo do. *Da Ásia de Diogo do Couto: dos feitos, que os portugueses fizeram na conquista, e descobrimento das terras e mares do Oriente – Década Sétima*. vol. 1. Lisboa: Regya Officina Typografica, 1782.

COUTO, Diogo do. *Décadas da Ásia, que tratam dos mares que descobriram, Armadas que desbaratarão, Exercitos que venceraõ, e das acçoens heroicas, e façanhas bellicas, que obraraõ os Portuguezes nas Conquistas do Oriente – Década VI*, Tomo II. Lisboa: Officina de Domingos Gonsalves, 1736.

COUTO, Diogo do. *O soldado práctico*. Texto restituído, prefácio e notas pelo Professor M. Rodrigues Lapa. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1937.

COUTO, Diogo do. *Obras inéditas*. Edição de Antonio Lourenço Caminha. Lisboa: Imprensa Régia, 1808.

FARIA, Manoel Serafim de. *Discursos – vários políticos*. Évora: Impressor da Universidade, 1624.

FIGUEIREDO, Pedro José de. *Retratos e elogios dos varões e donas que ilustraram a nação portuguesa em virtudes, letras, armas, e artes, assim nacionais, como estrangeiros, tanto antigos, como modernos, oferecidos aos generosos portugueses*. Lisboa: Oficina de Simão Thaddeo Ferreira, 1817.

GARCIA, José Manuel. Diogo do Couto cronista e guarda-mor da Torre do Tombo do Estado da Índia. In: LOUREIRO, Rui Manuel; CRUZ, Maria Augusta Lima (coord.). *Diogo do Couto: história e intervenção política de um escritor polémico*. Lisboa: Edições Húmus, 2019. p. 27-42.

LOUREIRO, Rui Manuel. *A biblioteca de Diogo do Couto*. Macau: Instituto Cultural de Macau, 1998.

LOUREIRO, Rui Manuel. Redes de informadores e tipos de fontes nas *Décadas da Ásia* de Diogo do Couto. In: LOUREIRO, Rui Manuel; CRUZ, Maria Augusta Lima (coord.). *Diogo do Couto: história e intervenção política de um escritor polémico*. Lisboa: Edições Húmus, 2019. p. 57-70.

MACHADO, Diogo Barbosa. *Biblioteca lusitana, histórica, crítica e cronológica: na qual se compreende a notícia dos autores portugueses e das obras que compuseram desde o tempo da promulgação da Lei da Graça até o tempo presente*. Tomo I. Lisboa: Oficina de António Isidoro da Fonseca, 1741.

MARTINS, António Coimbra. *Em torno de Diogo do Couto*. Coimbra: Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra, 1985.

MARTINS, António Coimbra. *Sobre a génese da obra de Couto (1569-1600)*. Paris: Arquivo do Centro Cultural Português, 1974.

MONIZ, Maria Celeste. Diogo do Couto: Percurso de uma vida e perfil de uma identidade. In: LOUREIRO, Rui Manuel; CRUZ, Maria Augusta Lima (coord.). *Diogo do Couto: história e intervenção política de um escritor polémico*. Lisboa: Edições Húmus, 2019. p. 13-26.

SEABRA, Ana Dulce. Frei Adeodato da Trindade, editor e censor de Couto. In: LOUREIRO, Rui Manuel; CRUZ, Maria Augusta Lima (coord.). *Diogo do Couto: história e intervenção política de um escritor polémico*. Lisboa: Edições Húmus, 2019. p. 117-144.

A rainha no alvo das críticas: contra imaginários a respeito de D. Catarina de Áustria (1507- 1578), regente de Portugal

Giovanna Aparecida Schittini dos Santos¹

A concepção de monarquia moderna esteve tradicionalmente associada à figura do rei como centro do poder, seu único detentor e lócus de todas as decisões tomadas. Entretanto, recentemente diferentes linhas de estudo têm contribuído para desmistificar essa ideia. As investigações sobre História do Direito e Nova História Política têm apontado para o caráter corporativo do exercício político na sociedade moderna, sedimentado na existência de órgãos e de estratos sociais que lhe sustentavam (Remond, 1999, p. 58). Mais recentemente, a repartição do poder tem considerado também as rainhas, ligadas íntima e oficialmente à pessoa do rei e ao seu exercício político. Segundo essa compreensão, expressa entre outros pela historiadora Thereza Earenfight (2005, p. 33), o governo das monarcas não deve ser concebido em oposição ao dos reis, mas inserido numa zona intermediária. Essa zona, flexível, variável e relacional, constitui um campo que apresenta possibilidades significativas de exame dos limites práticos e teóricos do poder real e do lugar legítimo de uma governante na sociedade.

Nela esteve inserida a rainha D. Catarina de Áustria (1507-1578),

¹ Professora Adjunta Classe C Nível 1 do Departamento de História do Centro de Ensino e Pesquisa Aplicada à Educação da Universidade Federal de Goiás (CEPAE-UFG). E-mail: giovanna_aparecida_schittini@ufg.br.

filha de Filipe, arquiduque de Áustria e da rainha D. Joana, principal herdeira de Fernando, o Católico, rei de Aragão e de Isabel, rainha de Castela. A infanta contraiu matrimônio em 1525 com o rei de Portugal, D. João III (1502-1557), reiterando a política de casamentos, alianças e conflitos entre Portugal e Espanha que remontava à Idade Média. Os dois tiveram nove filhos², mas apenas dois chegaram à idade adulta, a infanta D. Maria Manuela (1527-1545) e o infante D. João Manuel (1537-1554), ambos morrendo também precocemente. A tragédia em torno da família real apontava para uma questão dinástica importante, pois com a morte do infante, ficava como sucessor de D. João III apenas seu neto, o futuro rei D. Sebastião (1554-1578), conhecido como o Desejado.

Forte influência política no reinado de seu esposo a partir de 1540, a rainha passou a compor o grupo de conselheiros mais próximo do rei, muitas vezes despachando em nome dele. O afastamento de D. João III ocorria, entre outras questões, após o monarca passar por um processo intenso de perdas em torno de si, como a morte dos filhos e o falecimento da irmã, a imperatriz D. Isabel de Portugal (1503-1539), com quem mantinha laços afetivos estreitos. Seu desinteresse aprofundou-se na década de 1550, quando passou a trajar luto e a recolher-se frequentemente em oração.

O período entre 1540 e 1557 marcou, portanto, a ascensão política de D. Catarina. Reveladora do nível de intercessão da rainha no governo de D. João III era a carta que ela própria escreveu em 1545 ao seu irmão, o imperador Carlos V, na qual afirmava “que avia parecido a su alteza dar-

² O primeiro herdeiro nasceu poucos dias após o primeiro ano de casamento, em 1526. Afonso (1526-1526), no entanto, morreria pouco tempo depois, iniciando uma sequência de nascimentos e óbitos que marcariam um drama pessoal e político para os reis portugueses e para o reino. D. João III e D. Catarina ainda tiveram os seguintes filhos: D. Maria Manuela (1527-1545); D. Isabel (1529- 1529); D. Beatriz (1530-1531); D. Manuel (1531-1537); D. Filipe (1533-1539); D. Dinis (1535-1537); D. João Manuel (1537-1554) e D. Antônio (1539-1540). Os estreitos laços de consanguinidade – quatro infantes morreram devido à epilepsia – foram apontados ao longo dos séculos como a principal justificativa para as mortes que assolaram o paço e colocaram em alarme o reino português no período.

me parte [na governação] por descansar” (*apud* Queiroz Veloso, 1950, p. 127). O cansaço de D. João III também foi citado pelo secretário de estado e escrivão da puridade, Pero de Alcáçova Carneiro (- 1580), poucos anos depois em suas memórias. Nelas, ele fez referência ao estado do rei, “[...] mui cansado dos negócios e ameaçado já de algumas indisposições que lhe amiudavam e causavam aborrecimento grande aos mesmos negócios”. (Carneiro, s.d., p. 416-417). O embaixador da Espanha em Lisboa no período, D. Lope Hurtado de Mendoza igualmente comentou a questão em correspondência para o imperador Carlos V (1500-1558), irmão de D. Catarina, afirmando que poucos meses antes de morrer o rei ficara melancólico e incapaz de presidir aos conselhos, o que teria levado a rainha a afastá-lo completamente dos negócios mais complexos, cujo despacho tomara para si, em acordo com o conselho (Arquivo de Simancas, Sec. De Estado, leg. 379).

Dom João III faleceu em 11 de junho de 1557, deixando unicamente um rascunho de testamento, intitulado *Declaração del Rey D. João o III para a Rainha D. Catharina ser tutora del Rey D. Sebastião, seu neto*. Nele, apresentava uma situação pouco comum, expressando o desejo de que a rainha fosse tutora e curadora do neto durante sua menoridade e regente do reino, apontando as diretrizes políticas do reino para a próxima década. No entanto, a rainha exerceria o papel de regente apenas durante cinco anos, entre 1557 e 1562, configurando-se em caso único de regência de rainhas na dinastia de Avis³.

Ao assumir o governo de Portugal em 1557, D. Catarina passou a desempenhar oficialmente funções que realizara progressivamente desde a década de 1540 e, de modo mais intenso, a partir de 1550. Sua presença como rainha regente era, no entanto, novidade. Ao contrário da atividade mais desimpedida como consorte – porque respaldada na

³ Antes dela, haviam sido regentes em contexto de menoridade em Portugal as rainhas apenas D. Leonor Teles (1350-1396) e D. Leonor de Aragão (1402-1445). Segundo Silva (2016, p. 209), em situações de ausência – mas não de falecimento do rei – outras rainhas portuguesas também desempenharam funções governativas, como Filipa de Lencaster (1360-1415) e Leonor de Lencastre (1458-1525).

figura do rei –, como regente ela deveria conduzir seus atos de governo num ambiente muito mais regulamentado e vigiado. Estavam em jogo as relações clientelares, a teia dos interesses senhoriais, as expectativas eclesiásticas e, sobretudo, o arranjo político que possibilitou sua aceitação na regência.

Vale ressaltar que no tocante ao pensamento político português, não havia na legislação vigente nenhuma regra que impossibilitasse as mulheres de reinar, como a Lei Sállica na França ou o direito costumeiro em Aragão (Rodrigues, 2008, p. 139). Em Portugal, as leis permitiam às rainhas ter e transmitir a autoridade real, embora na prática o sistema simbólico de gênero impedisse-as de exercer o poder supremo em bases longas e estáveis. Assim, governaram apenas em situações de exceção e para garantir a linhagem do reino (Rodrigues, 2007, p. 1-13). O impeditivo baseava-se, entre outros aspectos, na tradição cristã, que afirmava a incapacidade das mulheres para o governo e na tradição portuguesa. Assim, desde os primeiros monarcas estabeleceu-se que quem herdava o trono era o filho primogênito, sendo as filhas legítimas chamadas à sucessão apenas na ausência absoluta de herdeiros varões. Esse não era o caso no contexto em estudo, pois estava vivo o irmão do rei, o Cardeal Infante D. Henrique (1512-1580), que na citada declaração deixada por D. João III era instado a apoiar D. Catarina na regência e que acabaria por substituí-la em 1563.

No que diz respeito à governança e ao apoio dado à D. Catarina, afirma Maria do Rosário Cruz (1992, p.46-47) que ela encontrou dificuldades políticas para exercer seu poder. Para essa historiadora elas residiriam, entre outros aspectos, nos debates em torno dos termos da regência e na institucionalização de suas competências e funções. Assim, a atuação política da rainha foi alvo de críticas que contribuíram para a sua saída do governo em 1562. Para melhor compreender o teor dessas críticas, analisamos dois documentos anônimos de natureza política: o *Discursso e lembrança sobre o que se havia de fazer no conselho de Sua Alteza*, de 1558, de autoria anônima (Anônimo, 1558, s.p. *apud* Cruz, 1992, 352-356) e *De outros avizos que se fizerão a estas Cortes*, redigido no final da regência,

em 1562 e disponibilizado por João Pereira Baião, na crônica *Portugal cuidadoso e lastimado com a vida, e perda do senhor rey D. Sebastião, o desejado de saudosa memoria*, publicada em 1737. Por meio deles, buscamos identificar as críticas feitas à atuação política de D. Catarina; analisar em que medida eram reveladoras da oposição que ela sofreu durante sua regência; problematizar os significados que implicaram nos imaginários sobre o poder e sobre gênero para, então, investigar como contribuíram para a reprovação e falta de legitimidade da rainha como regente do reino, constituindo-se em contraimaginários.

O conceito, utilizado por Backzo (1985, p. 301) e por outros historiadores da História Cultural faz referência, no campo das disputas dos imaginários, aos discursos, textos, imagens, iconografias e demais meios que expressam bens simbólicos e imateriais portadores de crítica à ordem vigente e capazes de assegurar a legitimidade de novas configurações de poder. Quais eram, no campo dos imaginários, as imagens sobre D. Catarina que contribuíram para questionar a validade de seu poder? Que vínculos possuíam com a cultura política moderna e, de modo mais específico, com a legitimação de uma regência? Gênero foi um elemento importante na composição de imagens politicamente prejudiciais à rainha? Quais questões eram publicamente debatidas a respeito de D. Catarina e a quais situações da governança do reino as imagens antagônicas recorreram para embasar sua argumentação?

A distinção realizada por Susan Reynolds entre poder e autoridade apresenta pontos fecundos para se pensar tais questões. Para essa historiadora, no período o poder não emanava apenas da autoridade do governante e da posição que ele ocupava, mas estaria presente nas diversas relações que constituíam a sociedade. Nesse sentido, dependia em larga medida de ser percebido como legítimo, o que leva Reynolds a afirmar que “enquanto os detentores de poder em qualquer sociedade humana tendem a reivindicar algum tipo de legitimidade, a autoridade em si geralmente parece ser apoiada pelo poder coercivo” (Reynolds, 2007, p. 11). Em relação a D. Catarina, essas considerações permitem questionar em que medida seu poder era visto como legítimo e em que medida se apoiava na autoridade inerente ao título

de regente do reino.

Como governo temporário, sua regência buscou-se legitimar politicamente. No entanto, a chancela de autoridade que D. Catarina buscava como governante do reino ia além das convencionalmente feitas por aqueles que desempenharam a função, pois implicava lidar com questões relacionadas à gênero e com as representações dele derivadas, aspectos centrais, embora negligenciados pelas análises feitas até o momento. Sobre a questão, a historiadora Joan Scott (1995, p. 93) já havia anunciado na década de 1990 a necessidade de mudar o olhar historiográfico para a compreensão das relações múltiplas e diversas entre gênero e sistemas políticos e, no caso da monarquia, o modo como o político e o cultural construíram gênero e como gênero foi constituidor dessas esferas.

Compreendemos gênero nessa investigação a partir das análises já consagradas dessa historiadora, que o conceitualiza enquanto elemento das relações sociais baseado na percepção das diferenças sexuais (Scott, 1995, p. 89). Quatro aspectos se inter-relacionam em sua formação: as representações simbólicas; os conceitos normativos; as concepções políticas referentes à organização social e às instituições e, finalmente, a identidade subjetiva. Tais pontos significam considerar gênero como a forma primária de significar as relações de poder, uma vez que “a política constrói o gênero e o gênero constrói a política” (Scott, 1995, p. 89). A compreensão de gênero proposta por Scott, ao enfatizar os aspectos simbólicos e seus vínculos com as instituições e o poder, contribui para a análise das representações em torno da atuação política de D. Catarina de Áustria.

Definido esse conceito, voltemos à regência. Um dos pontos da crítica à rainha dizia respeito ao modo como despachava e como lidava com a composição e funcionamento dos grandes órgãos e altos tribunais da governança régia, entre eles, o Conselho Régio. É o que aponta o documento intitulado *Discurso e lembrança sobre o que se havia de fazer no conselho de Sua Alteza*, de 1558. Apesar da autoria anônima, é perceptível um tom polido e cuidadoso, presumivelmente fruto da pena de algum membro dos

grandes tribunais ou da corte. A justificativa para a redação do documento era a de que:

se deve pera maior cautela fazer conta que os ditos senhores [D. Catarina e o Cardeal D. Henrique] são mortais e que faltando ou cansando suas altezas por qualquer via antes d'el rey ter os anos que pera sofrer um grande peso se requerem devya agora loguo Sua alteza ordenar o seu conselho de forma e modo que entendessem seus vassalos os desejos que Sua alteza tem de os manter em justiça paz e aseguo e com que se satisfizessem os vezinhos. (Anônimo, 1558, s.p. *apud* Cruz, 1992, p. 352).

O documento assumia um tom de aviso, apontando para a questão dinástica que afetava o reino: a rainha e o Cardeal D. Henrique eram idosos, poderiam vir a faltar e deixariam o governo sem nenhuma definição, já que o rei, D. Sebastião, ainda era uma criança. Urgia, portanto, definir e regulamentar o conselho, regulamentando seu funcionamento.

Ao considerar D. Catarina e D. Henrique como pilares da regência, o autor apresentava uma visão de paridade política entre ambos e, se a postura reconhecia *a priori* a legitimidade política da monarca na governança, por outro lado a destituía simbolicamente do lugar de protagonista como regente e governante do reino de Portugal. Afinal, de acordo com os apontamentos de D. João III, a rainha seria “[...] governador dos ditos Reynos e Senhorios e [deveria] os governe [ar] nas couzas da justiça fazenda e em todas as outras couzas que tocarem a governança delles” (ANTT, Casa da Coroa, Maço 9, Gaveta 13, 1557, s.p.). Nesse sentido, seguindo o testamento aceito pelos grandes do reino, caberia a ela deliberar sobre o conselho. No entanto, como visto, o documento instava ambos, D. Catarina e o cardeal infante D. Henrique, a definirem a questão.

A necessidade da ação conjunta também foi expressa ao final do documento, quando a presença dos dois foi sugerida no despacho das mercês e comendas, ponto sensível quando considerada sua importância no contexto português quinhentista. O que se depreende da análise dos

dois trechos, é a existência de uma tentativa de aproximar D. Henrique, irmão de D. João III, da regência do reino, atuando junto à D. Catarina. O discurso dialogava, portanto, com as representações simbólicas e os conceitos normativos sobre gênero, que postulavam a incapacidade das mulheres para o governo e a necessidade de que tivessem seus atos tutelados. Nesse sentido, a proximidade de D. Henrique serviria de contraponto e vigilância às ações da regente, garantindo a cautela necessária à administração do reino.

No que se refere à composição do Conselho Régio, afirmava o documento que

[...] portanto imagino e tenho por certo que querendo Sua alteza escolher e apartar das pessoas que agora tem no seu conselho alguas pera com essas somente praticar a resolver todos os nequocios seria a tal eleyção causa de tanto escândalo afronta e descontentamento dos que ficassem esclusos desse chamamento, e serião tantas e tais as queixas e agravos pelo costume da terra e pela calidade das pessoas. (Anônimo, 1558, s.p. *apud* Cruz, 1992, p. 353)

Observamos nessa passagem a condenação ao centralismo da rainha, que deliberava sozinha ou com um número reduzido de conselheiros, entre eles, o secretário de estado e aliado político da rainha, Pero de Alcáçova Carneiro, o Conde da Castanheira e vedor da Fazenda, D. António de Ataíde (1500-1563) e o bispo da diocese de Portalegre, D. Julião de Alva. Este último, espanhol, confessor da monarca nomeado pelo próprio Carlos V ainda em 1525, representava para muitos a presença dos interesses espanhóis em Portugal. Perante um número de conselheiros restrito e ainda formado em grande parte por apoiadores da rainha – a exceção era o conde de Castanheira, amigo próximo de D. João III e desafeto da regente –, o autor aludia à existência de fidalgos presentes no Conselho Régio e experientes em assuntos diversos que deveriam contribuir para a governança da rainha. Buscava-se assim imprimir uma conduta mais dinâmica de funcionamento do órgão, capaz de abranger a multidão de conselheiros sem a necessidade de

destituí-los de seus cargos.

As advertências para não assentar sem o Conselho, nem para compô-lo apenas de um seletto grupo de fidalgos revelavam, por um lado, a prática de D. Catarina de continuar a ordenar com poucos conselheiros, como no período de D. João III. A atitude era questionada e vista como suspeita, tendo em vista o acúmulo de poder que significaria para a regente a adoção desse tipo de postura, além da possibilidade de ser influenciada por interesses específicos. Sobre a questão, o autor anônimo arrematava que “[...] muitos partidos se movem asy por ynvenções de pessoas particulares como por práticas e presunções antiguas[...]” (Anônimo, 1558, s.p. *apud* Cruz, 199, p. 353), o que abria espaço ao questionamento de deliberações feitas com a presença de poucos conselheiros.

Certamente, o questionamento também se relacionava com a rede de mercês e privilégios que compunham o sistema clientelar do período, alimentado por cargos, ofícios, títulos, doações e comendas reais. Participar efetivamente do Conselho Régio era privilégio de alta monta e revelava o poder nobiliárquico que compunha a teia política portuguesa no século XVI e seguintes. Esse aspecto social sem dúvida também contribuiu para que a nobreza insistisse durante toda a regência nos pedidos de regulamentação do conselho e na organização da própria casa do rei D. Sebastião, como destacamos ao apreciar o segundo documento que compõe essa investigação.

A regente, portanto, deveria regimentar o funcionamento do conselho, o órgão com a maior influência e peso político perante a governança e, inclusive, “[...] ordenar [...] de tal forma que sem a presença de Sua alteza podese tratar as matérias que se lhe encomendasem y tomar ynformaçõys necessárias em hua casa deputada no paço [...].” (Anônimo, 1558, s.p. *apud* Cruz, 1992, p.354). Mais do que uma crítica ao centralismo político da rainha, podemos afirmar que o autor visava mesmo minimizar sua importância nas discussões, o que, se por um lado era sintoma da insatisfação com o modo da rainha conduzir as decisões, também se inseria num movimento maior de regulamentação dos conselhos régios nas monarquias

modernas, como apontamos.

Desde a Idade Média a instituição do Conselho Régio adquirira importância e prestígio⁴, sendo considerado ao final desse período como órgão essencial na administração, formando um corpo unido ao rei. Com o rei D. Manuel (1469-1521), pai de D. João III, o conselho consolidou-se enquanto órgão e o cargo de conselheiro foi oferecido a um número considerável de nobres. No entanto, durante o governo de seu sucessor, a quantidade de conselheiros diminuiu consideravelmente, em parte em decorrência do cargo ter ultrapassado seu caráter honorífico, ganhando definitivamente contornos políticos, em parte pelo próprio estilo governativo do rei.

Apesar dessa mudança no caráter dos conselheiros, ainda não havia um regimento para o órgão, questão que se colocou durante a regência de D. Catarina. Reiteramos que os apelos para regulamentação do conselho à rainha não eram exclusivos de sua regência: tratava-se das primeiras tentativas de controle dos limites de intervenção real, inseridas num movimento mais amplo de complexificação e burocratização das instâncias governativas. De toda forma, portavam críticas ao centralismo da regente, à sua atuação política, ao número de conselheiros consultados e aos interesses envolvidos.

O texto ainda apontava para a existência de “[...]negócios que de diversas partes se screvem os quais agora perecem ou pela dilação de nom responderem a eles com tempo ou por totalmente esquecerem de que na-

⁴ A teoria corporativista da sociedade estabelecia a importância do conselho, classificando-o como parte fundamental do corpo, mas também como intermediário entre o rei e o povo. O rei deveria aconselhar-se e ouvir pareceres diversos sobre as questões, mas não teria que obrigatoriamente seguir o que lhe foi apresentado. A soberania pertencia ao rei, a quem cabia a decisão final. Essa era a hierarquia a ser respeitada, segundo afirmavam tratadistas do período, entre eles, o hispânico Fradique Furió Ceriol, autor de *Concelho e concelheiros do Príncipe*, impresso em 1559 e dedicado a Filipe II, sobrinho de D. Catarina. A obra era conhecida nos altos círculos de poder em Portugal e compôs a livreria do 5º Duque de Bragança, D. Teodósio (1510?-1563) apontando para a presença dessas discussões em Portugal (Buescu, 2013, p. 121).

cem grandes ynconvenientes no serviço de Sua alteza” (Anônimo, 1558, s.p. *apud* Cruz, 1992, p. 355). Nesse sentido, criticava ainda o ritmo nas decisões e comunicações impresso por D. Catarina e pelo núcleo a ela mais próximo, denunciando uma incapacidade para conduzir, de modo apropriado e a contento, a administração pública.

Pelos temas abordados nesse documento, é possível questionar em que medida a regente não teria adotado a mesma postura política pela qual o governo de D. João III fora conhecido: a demora nas decisões – reclamação constante dos embaixadores estrangeiros presentes na corte – e o número reduzido de conselheiros com quem tomava opinião. Seria o centralismo do qual ela era acusada uma espécie de estratégia no sentido de se resguardar politicamente, atuando como se procedia no tempo do rei? Estaria ela apenas teimando em seguir um estilo de governo – que, em certa medida, também era o seu – e que não era mais compatível com o de uma regência? Ou os discursos apresentavam simplesmente a necessidade de que esse poder fosse controlado? A despeito do caráter diverso e mesmo contraditório dessas questões, elas atravessaram e compuseram a cena política durante o governo de D. Catarina.

Perante essa realidade, o documento propunha então uma dinâmica de trabalho, a qual indicava a necessidade de que todas as matérias de estado fossem tratadas no Conselho Régio, caso da leitura das correspondências que o rei estabelecia com os embaixadores, com os governadores das Índias e do Brasil e com os capitães das fortalezas na África. Propunha ainda que o conselho se reunisse três vezes por semana e que tivesse um presidente para coordenar as comissões que deveriam ser criadas para tratar dos negócios da guerra, da fazenda e do reino. Percebemos assim, o desejo de burocratização e de fragmentação das funções políticas de D. Catarina, justificado pelo acúmulo e pelo atraso nas deliberações.

Como vimos, pela análise do documento intitulado *Discursso e lembrança sobre o que se havia de fazer no conselho de Sua Alteza*, de 1558, era urgente que o poder da regente fosse regulado e acompanhado pelo irmão do rei, o cardeal infante D. Henrique e pelos grandes fidalgos e conselheiros

do reino. Tal urgência decorria do centralismo da rainha e do seu costume de tomar decisões sozinha ou exclusivamente com um pequeno grupo de nobres, a maioria seus partidários. Além do risco que as decisões tomadas nessas circunstâncias poderiam resultar, o documento denunciava que essa conduta tornava a governança lenta. Em tempos de regência e fragilidade política, sua postura não foi bem aceita pelos círculos mais próximos do poder – que insatisfeitos com questões diversas e muitas vezes relativas às casas senhoriais as quais pertenciam – exigiam a regulamentação do conselho régio, órgão que poderia fazer frente a regente em casos extremos.

O segundo documento analisado, também de autoria anônima e produzido durante as cortes de 1562, intitulado *De outros avizos que se fizerão a estas Cortes*, apontava para aspectos diversos da legitimidade de D. Catarina, dessa vez como tutora de D. Sebastião. Em relação a essa fonte não encontramos outra cópia que não a disponibilizada por Antônio Baião, nem maiores informações a seu respeito. Segundo ele, o texto consistia num discurso panegírico elaborado por “certos zelosos do bem comum” (De outros [...], 1562, s.p. *apud* Baião, 1737, p. 42) e composto de vinte e seis parágrafos, reproduzidos pelo cronista. Do mesmo modo que o documento anterior, tratava-se, portanto, de um texto cujas razões do anonimato eram presumíveis: as críticas à rainha poderiam implicar em perseguição política e destituição de cargos e mercês, mesmo após sua saída da regência.

No discurso, a educação do rei era considerada de suma importância, “porque daqui pendia o sahir hum príncipe tal, qual convinha a este Reyno” (De outros [...], 1562, s.p. *apud* Baião, 1737, p. 45), ou seja, conhecedor e amante dos costumes portugueses. O texto apontava ainda para aspectos específicos dessa criação:

que se crie nos costumes do antigo Portugal; porque usos peregrinos são prejudicaes [...], vista à portuguesa com seu camareiro-mor; coma à Portugueza; cavalgue à portuguesa; falle à portuguesa; todos seus actos sejam portugueses, e com isto lhe fareis habito para que tenha grande amor ao Reyno e cousas dele. (De outros [...], 1562, s.p. *apud* Baião, 1737, p. 45)

A insistência no caráter português na criação do rei D. Sebastião possuía, nas entrelinhas, uma crítica às origens dinásticas de D. Catarina. Sua condição de estrangeira era evidenciada desde já por sua figura pessoal: seus trejeitos, predileções, fervores e na língua que ela nunca abandonou, exceto nos documentos de caráter oficial (Buescu, 2007, p. 331) Esse sentimento era reforçado com a desolação causada pelo duplo casamento entre os infantes portugueses e espanhóis e o conseqüente estreitamento das Casas de Avis e Habsburgo – para o qual a rainha tanto se empenhara, ignorando ou subestimando a crise sucessória que poderia advir desses matrimônios e que se aproximou com a morte do infante D. João.

Finalmente, a lealdade e o sentimento filial que a rainha cultivara ao longo das décadas por seu irmão Carlos V contribuía para compor sua reputação de rainha estrangeira. No início da regência esses vínculos foram novamente colocados no centro das atenções, por conta da embaixada enviada pelo imperador à Portugal para dar as condolências à irmã pelo falecimento de D. João III. A despeito do caráter solidário, a instrução que levava o embaixador, Fradique Enriquez de Gusman, constava não apenas do modo como deveria proceder nos pêsames à D. Catarina, mas também de recomendações para sondar a viúva a respeito da sucessão do reino. Carlos V prescrevia que Gusman inquirisse a irmã cuidadosamente sobre o tema, pois “como todos estamos sujetos a la muerte, y prodian morirse los moços como los viejos” (*apud* Alvarez, 1979, p. 329), tencionava saber como procederiam no caso de morte de D. Sebastião.

Como é sabido, a rainha foi reservada, não respondendo diretamente ao irmão. No entanto, a intenção do imperador de solicitar dela o reconhecimento do infante D. Carlos, neto de ambos, como herdeiro de Portugal foi posteriormente descoberta, o que acabou respingando na imagem política de D. Catarina e fomentando sua suposta predileção aos interesses espanhóis. Apesar disso, sua postura de fidelidade ao irmão seguiu inabalável e, após a morte desse em 1559, foi dirigida ao sobrinho e filho do imperador, D. Felipe II (1527-1598), com quem passou a queixar-se, aconselhar-se e ainda solicitar-lhe a intervenção.

Com base nesse cenário, reafirmava o documento “que se evitassem costumes; uzos e trajos estrangeiros, que não servião mais, que destruir este Reyno” (De outros [...], 1562, s.p. *apud* Baião, 1737, p. 45). A ênfase na necessidade de elementos da cultura portuguesa na educação do rei era acompanhada de críticas aos costumes e trajes estrangeiros, sobretudo espanhóis. Concretamente, a crítica direcionava-se para a escolha feita por D. Catarina de quatro sumilheres para acompanharem D. Sebastião, costume típico da região de Castela, reforçando ainda mais as ligações de sua parentela com o jovem monarca.

Nesse sentido, as advertências dialogavam com uma das representações que mais acompanharam a rainha durante décadas: a de rainha estrangeira. Seu local de origem, os vínculos que possuía com seus familiares, os hábitos espanhóis que cultivava e a política de casamento que traçou para seus filhos foram responsáveis por moldar nos imaginários políticos a imagem de uma rainha com interesses linhagísticos e ligações afetivas maiores com a Espanha do que aqueles que possuiria com Portugal e, portanto, considerada pouco confiável para a governança do reino e para a tutoria de seu neto. Ao propôr que o rei fosse criado à portuguesa, o documento reduzia o raio de ação e influência de D. Catarina.

Nesse ponto, relacionavam-se duas imagens fortemente marcadas por gênero: a primeira, a da avó que interferia na criação do neto; e a segunda, mais vinculada à ascendência masculina que o irmão Carlos V e posteriormente o sobrinho Felipe II possuiriam sobre a rainha. Segundo uma trágica previsão, D. Catarina poderia mover-se entre o irmão, o sobrinho e o neto, quiçá servindo futuramente de veículo de influência aos interesses políticos do sobrinho junto à D. Sebastião e capaz de instilar no rei, âmagô da monarquia portuguesa, interesses pouco convenientes para Portugal. Observamos, mais uma vez, a construção de uma suposta suscetibilidade de D. Catarina, influenciável por seus parentes Habsburgo. Essa vulnerabilidade corroborava para representações já elencadas, de que a rainha era incapaz de governar sozinha e à sombra dos homens que a rodeavam.

Com base nesses discursos e nas representações neles contidas, é possível delinear as imagens sobre a rainha que, simbolicamente, questionavam a conveniência e a legitimidade da regente. No tocante ao seu perfil governativo, verificamos que as críticas abordaram o centralismo de D. Catarina, ancoradas no fato dela despachar sozinha ou com um número reduzido de conselheiros e, portanto, em contradição com a existência de fidalgos que já haviam sido nomeados conselheiros e que eram experimentados nos negócios do reino.

Para fazer frente a essa situação e ao receio de que a regente alcançasse uma capacidade de deliberação maior do que a prevista, ressaltamos os constantes pedidos da nobreza de que o Conselho Régio fosse regulamentado, insistência essa inserida, todavia, num movimento maior de regulamentação dos conselhos em diferentes regiões da Europa. Além disso, destacamos a possibilidade de que D. Catarina tivesse assumido a postura característica do governo de D. João III, marcada pelo centralismo e pela demora nas decisões, postura essa que, como defendemos, era a sua própria, sobretudo nos últimos anos do reinado anterior. Sustentamos que esses discursos se por um lado reconheciam o poder da rainha, por outro realçavam a necessidade de que ele fosse contido e regulamentado, o que colocava em xeque a autoridade que ela deveria possuir.

A documentação ainda apontava para o fato de a rainha ser estrangeira, ter fortes vínculos com o irmão e ser ciosa de sua linhagem com os Habsburgo, o que fazia dela alguém pouco confiável para exercer a regência. Considerando essas críticas, é perceptível como o fato de ser a irmã de Carlos V influenciou na trajetória de D. Catarina. Afinal, a autoridade das rainhas era proveniente das identidades femininas que lhes eram atribuídas, como a de mãe, filha, esposa, irmã etc. e de seus vínculos com os parentes masculinos. Seu desempenho no governo e sua autoridade foram, portanto, muitas vezes ofuscados pelos papéis de gênero que lhes eram designados (Silva, 2016, p. 206).

Os laços dinásticos e afetivos que a regente possuía com a corte do reino vizinho ainda eram vistos como ameaça para outra função prescrita em testamento por D. João III: a de tutora de D. Sebastião. Responsável

por cuidar do seu neto, por quem D. Catarina nutria fortes vínculos afetivos⁵, a educação que ela lhe destinava era motivo de questionamentos. Ao possivelmente inculcar no neto valores, admiração e relações com a cultura, as origens e mesmo o poder político espanhol, muito mais estabelecidos e extensos do que os de Portugal no século XVI, D. Sebastião poderia afeiçoar-se mais aos costumes do reino vizinho do que aos portugueses, o que poderia implicar num rei sem ligações com seu próprio reino.

Como dizemos, os dois documentos analisados nessa investigação eram anônimos, elaborados por autores que não queriam revelar sua identidade. Esse fato permite retomar as reflexões de Susan Reynolds acerca do poder e da autoridade de D. Catarina. Nesse sentido, como regente, D. Catarina possuía autoridade para coibir manifestações de oposição a si, mas era evidente que seu poder não era considerado, mesmo após o fim da regência, como legítimo.

Essa ausência de legitimidade política tinha a ver, conforme buscamos demonstrar nesse texto, também com questões vinculadas à gênero. Nesse sentido, os laços que compunham a figura de uma rainha, especificamente a de D. Catarina, comprometiam a soberania portuguesa: gênero reforçou nesse período a importância de uma monarquia alicerçada em um poder de decisão entendido como masculino. Embora gênero tenha se constituído como elemento importante na composição das imagens politicamente prejudiciais à rainha, dialogava também com aspectos da cultura política do período, como o papel cada vez mais importante que o Conselho Régio assumia, com o contexto político no qual Portugal se inseria, com a dinastia de Avis assegurada apenas na existência de um rei, ainda menino e com o forte poder que a Espanha, governada pelos Habsburgo possuía no período. As imagens por trás das representações analisadas revelam a dinâmica que os contraimaginários assumiram durante o período, contribuindo para que cada vez mais se ansiasse pela regência do Cardeal D. Henrique, que

⁵ Afinal, ela mesma afirmaria anos depois em carta datada de 1571 que: “*La cosa mas amada que tengo en vida es el Rey mi nieto. De todos los hijos que hube del Rey mi señor no me ha dejado Dios otra cosa en que poner los ojos y el corazon.*” (Copia de las causas que la Reina dió escritas de su mano al Legado del Papa Arquivo Geral de Simancas. 1571, Leg. 389, f. 68v).

assumiu o cargo em 1563, permanecendo até que o desejado monarca, D. Sebastião, assumisse o trono.

Fontes

CARNEIRO, Pero. Lembrança de quando El Rei D. João, o Terceiro, nosso Senhor, começou a usar dos cachetes, s.d. *In*: ANDRADA, Ernesto de Campos de (rev. e anot.). *Relações de Pêro de Alcáçova Carneiro*. Lisboa: Imprensa Nacional de Lisboa, 1937. p. 416-417.

CATARINA, D. [*Correspondência*]. Destinatário: Imperador Carlos V. 1545. 1 carta. *In*: QUEIROZ VELOSO, José. *Estudos sobre o século XVI*. Lisboa: Academia Portuguesa da História, 1950. p. 41.

MENDONZA, Don Juan Hurtado de. [*Correspondência*]. Destinatário: princesa Dona Juana. Lisboa, 26 de junio de 1557. 1 carta. Arquivo de Simancas, Sec. de Estado, leg. 379. *In*: QUEIROZ VELOSO, José. *Don Sebastian (1554-1578)*. Madrid: Espasa-Calpe, 1943. p. 28.

CATARINA, D. Cópia de las causas que la Reina dió escritas de su mano al Legado del Papa. Arquivo Geral de Simancas, leg. 389, f. 68v. *In*: DANVILA Y BURGUERO, Alfonso. *Don Cristobal de Moura: primer marqués de Castel Rodrigo (1538-1613)*. Madrid: Real Academia de la Historia, 1900. S.XIX 3811, parte 1, p. 175-176. Disponível em: <https://bibliotecafloridablanca.um.es/bibliotecafloridablanca/handle/11169/6071>. Acesso em: 14 out. 2021.

DE OUTROS avysos que se fizeram a estas Cortes. *In*: BAIÃO, João Pereira. *Portugal cuidadoso e lastimado com a vida, e perda do senhor rey D. Sebastião, o desejado de saudosa memoria*. Lisboa: Oficina de António de Sousa da Silva, 1737. livro I, cap. VIII, p. 42-45. Disponível em: <https://archive.org/details/portugalcuidados00bai>. Acesso em: 14 out. 2021.

Declaração delrey D. Joaõ o III. Para a rainha D. Catharina ser tutora delRey D. Sebastião, seu neto, até cumprir vinte annos. ANTT, Casa da Coroa, Maço 9, Gaveta 13.

INSTRUÇÃO dada a Fradique Enriquez Gomes por Carlos V na ocasião do falecimento do rei D. João III, escrita em 5 de julho de 1557. *In*: ALVAREZ,

Manuel Fernandez. *Corpus Documental de Carlos V*. v. 4. (1554-1558). Salamanca: Ediciones Universidad Salamanca, 1979. p. 328-330

Referências

ALPALHÃO, Margarida; CARRETO, Carlos; DIAS, Isabel (org.). *Da Letra ao Imaginário: homenagem à professora Irene Freire Nunes*. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 2013. Disponível em: <https://repositorio-aberto.up.pt/bitstream/10216/74826/2/77474.pdf>. Acesso em: 14 out. 2021.

BACKZO, Bronislaw. A imaginação social. In: LEACH, E. *et al. Enciclopédia Einaudi 5: Anthropos – Homem*. Lisboa: Imprensa Nacional: Casa da Moeda, 1985. p. 296-332.

BUESCU, Ana. *Catarina de Áustria: infanta de Tordesilhas, rainha de Portugal*. Lisboa: Esfera dos Livros, 2007.

BUESCU, Ana. Livros em castelhano na livraria de D. Teodósio I (1510?-1563), 5º Duque de Bragança. *Estudios Humanísticos. Historia*, Leon: Universidad de Leon, n. 12, p. 105-126, 2013. Disponível em: <http://revpubli.unileon.es/ojs/index.php/EEHHHistoria/article/view/961/836>. Acesso em: 14 out. 2021.

CRUZ, Maria Leonor. Portugal e o Norte de África no século XVI – a intervenção de Lourenço Pires de Távora, diplomata e homem de guerra, no problema da manutenção ou abandono das praças portuguesas. In: PRIMEIRAS JORNADAS DE HISTÓRIA MODERNA, 1986, Lisboa. *Anais [...]*. Lisboa: Universidade de Lisboa, 1986. p. 1061-1073. Disponível em: <http://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/4839/1/ml.garciacruz-actas-JornHMod.pdf>. Acesso em: 14 out. 2021.

CRUZ, Maria do Rosário. *As regências na menoridade de D. Sebastião: elementos para uma história estrutural*. Lisboa: Imprensa Nacional: Casa da Moeda, 1992. 2 v.

EARENIGHT, Theresa. Absent Kings: Queens as Political Partners in the Medieval Crown of Aragon. In: EARENIGHT, T. *Queenship and political power in medieval and early modern Spain*. Ashgate: Surrey, 2005.

MALTEZ, José Adelino. O Estado e as Instituições. In: MARQUES, A. H. Oliveira; SERRÃO, Joel (coord.). *Nova História de Portugal – volume V: Portugal, do Renascimento à crise dinástica*. Lisboa: Editorial Estampa, 1998.

RODRIGUES, Ana. For the honor of her lineage: the dowers and dowries of some late medieval queens of Portugal. *E-Journal of Portuguese History*, v. 5, n. 1, p. 1-13, 2007.

RODRIGUES, Ana. Rainhas medievais de Portugal: função, patrimônio, poderes. *Revista CLIO – Revista do Centro de Estudos da Universidade de Lisboa*, n. 16/17, p. 139-153, 2008. Disponível em: <http://repositorio.ul.pt/handle/10451/38049>. Acesso em: 12 out. 2021

REINHARD, Wolfgang. Qu'est-ce que la culture politique européenne? Fondement d'une anthropologie historique politique. *Trivium*, v. 2, p. 1-26, 2008. Disponível em: <http://trivium.revues.org/902>. Acesso em: 14 out. 2021.

RÉMOND, René. O retorno do político. In: CHAUVEAU, Agnès; TÉTART, Philippe (org.). *Questões para a história do presente*. Bauru, SP: EDUSC, 1999. p. 51-61.

REYNOLDS, Susan. Secular power and authority in the Middle Ages. In: PRICE, Huw; WATTS, John (org.). *Power and Identity in the Middle Ages: essays in memory of Rees Davies*. Oxford: Oxford University Press, 2007. p. 11-22.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação & Realidade*, v. 20, n. 2, p. 71-99, jul./dez. 1995.

SILVA, Manuela. Filipa de Lencaster, la dama que fue modelo de reginalidad en Portugal (1387-1415). *Anuario de Estudios Medievales*, n. 46/1, p. 203-230, jan./jun. 2016. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/305216508_Felipa_de_Lancaster_la_dama_inglesa_que_fue_modelo_de_reginalidad_en_Portugal_1387-1415. Acesso em: 14 out. 2021.

VAINFAS, Ronaldo. *Retratos do Império: trajetórias individuais no mundo português nos séculos XVI ao XIX*. Niterói: EdUFF, 2006. Disponível em: <http://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/3817/1/ml-garciacruz-liv-RetrImpérios-LPTavora-India-Marrocos.pdf>. Acesso em: 14 out. 2021.

Educação da mulher medieval: das normas de controle às possibilidades de transgressão

Luciene Maria Bastos¹

O medievo é o período de construção da consciência cristã, origina a Europa cristã, assim, o homem e a mulher medievais são constructos do poder da religiosidade e da autoridade da Igreja que, após a queda do Império romano Ocidental, consolida seu poder e dissemina sua doutrina. O imaginário social forjado nesse contexto tem como centralidade a busca da salvação, dado que a verdadeira vida se encontra *post-mortem*. A educação e a cultura são cristãs.

Pretender inventariar a história da mulher na Idade Média resulta em conhecimentos inovadores, mas também dispersos e lacunares, dado os silêncios do legado historiográfico. Escrever a história das mulheres é retirá-las das sombras e trazer ao palco sua condição, seu papel, seu silêncio e sua palavra, assim como suas representações. O que constitui a mulher no mundo feudal? Ela sai para cuidar de seus afazeres ou permanece em casa vigiada pelo marido? É livre ou escrava? Ativa ou contemplativa? Instruída ou iletrada?

O que constitui em primeiro lugar “a mulher” na Idade Média é o olhar dos homens. Visão que transmite às mulheres modelos ideais e regras de comportamento – que nesse período, talvez mais que em outros,

¹ Doutora em Educação pela UFG e professora do IFG – Câmpus Goiânia.

elas não conseguem contestar. O que não elimina a possibilidade de transgressões. Os homens que ditam os modelos e as regras nesse período são os clérigos, os poucos homens que detém a palavra. São homens da religião e da Igreja que governam a escrita e comunicam ao seu tempo, e para além, como a mulher deve ser e o que pensar sobre ela.

Representações femininas no medievo

O primeiro discurso que visa designar os papéis sociais femininos situa-se na matriz filosófica grega, a partir do pensamento de Platão, Aristóteles e Hipócrates. Esse discurso considera as mulheres seres “imperfeitos por natureza”, portanto, inferiores e, por isso, subordinadas aos homens. Essa inferioridade, então, seria parte de uma “ordem natural” das coisas (Tedesch, 2012). No período medieval, ao discurso filosófico grego associa-se o da moral cristã, no qual a influência da Igreja culmina no século XII. Nesse discurso clerical, a origem desvalorizada da mulher em Aristóteles sofre uma mudança moral com a construção do mito da Virgem Maria. O discurso da Igreja vai criando certezas, concepções, imagens sobre as mulheres que vão construindo a ordem social.

As representações,² na qualidade de sistemas de interpretações que regem a relação dos homens e das mulheres com o mundo e entre si,

² Segundo Chartier (1998), a definição da categoria representação se articula na tensão de dois sentidos: por um lado, a representação como visibilização de algo ausente; por outro, e contraditoriamente, como a exibição de uma presença. Dessa forma, a representação concerne a um “relacionamento de uma imagem presente e de um objeto ausente, valendo aquela por este, por lhe estar conforme” (Chartier, 1998, p. 21), cuja base é a articulação entre o signo visível e o referente por ele significado. Na relação entre significantes e significados ou entre imagens-palavras e as representações acerca delas, se constrói a dimensão simbólica da sociedade em que, em cada época, os homens constroem representações, formas discursivas e imagéticas, pelas quais conferem sentido a si próprios e ao mundo, ou seja, ao real (Pesavento, 1995; 2014). Sob o viés da representação é possível compreender que a percepção do mundo social decorre de relações múltiplas e contraditórias dos grupos diferentes/antagônicos em relações simbólicas de força. Dessa forma, a história da construção das identidades torna-se, então, afirma Chartier, a história das relações simbólicas de força.

orientam a organização social e organizam as condutas, confluindo para a definição das identidades pessoais e coletivas (Chartier, 1998). Nesse sentido, as representações forjadas pela moral católica no período medieval, mediante a linguagem e em relações de poder, vão se tornando as formas de perceber o corpo feminino e a divisão do trabalho entre os sexos pelos homens, mas também, e especialmente, pelas mulheres, conferindo à essa visão um caráter natural.

Na obra *A dominação masculina* (2017), o sociólogo francês Pierre Bourdieu, a partir da análise de uma sociedade histórica específica, a dos berberes da Cabília, discute os mecanismos históricos responsáveis pela *des-historização* e pela *eternização* das estruturas da divisão sexual que engendram a dominação masculina, que tem como fundamento a naturalização da construção social dos corpos.

Segundo Bourdieu (2017), o mundo social constrói o corpo como realidade sexuada, uma vez que a percepção do próprio corpo, em sua estrutura biológica – e as diferenças anatômicas entre os sexos – é uma percepção incorporada, isto é, é uma visão enraizada na relação arbitrária já inscrita na ordem social, assim como a percepção de todas as coisas do mundo. Essa é uma relação circular em que a visão social constrói a diferença biológica e esta diferença anatômica se torna o fundamento, visto como natural, da visão social que a alicerça. Dessa forma, a diferença biológica entre os sexos, isto é, entre os corpos masculino e feminino, é vista como justificativa natural da diferença socialmente construída entre os gêneros – divisão social do trabalho, dos espaços etc. As diferenças visíveis entre os corpos masculino e feminino são percebidas e constituídas conforme a visão androcêntrica. Desse modo, não são as características biológicas que determinam a visão simbólica da divisão sexual, mas, inversamente, “é uma construção arbitrária do biológico, e particularmente do corpo, masculino e feminino, de seus usos e de suas funções, sobretudo na reprodução biológica” (Bourdieu, 2017, p. 40). A força da dominação reside em que ela é legitimada pela natureza biológica que é, por sua vez, ela própria, uma construção social naturalizada.

Destarte, ocorre um processo de *naturalização* do comportamento, das ideias, dos valores, das formas de agir e de viver das mulheres,

subordinando-as a uma concepção de natureza como algo universal, intemporal, existente em si e por si. Assim, as características biológicas inscritas no corpo feminino – a procriação- vão assumindo caráter social. A maternidade, e tudo o que ela envolve, como a relação de afeto com a criança, o amor inato de mãe, o sentimento maternal, vai sendo representada como característica especificamente feminina, ou seja, parte da “natureza feminina”.

No período medieval, o discurso sobre a natureza da mulher é difundido pelo clero, os homens da religião que exercem o poder por meio da escrita, engendrando a tradição judaico-cristã que marca decisivamente o pensamento e a prática voltados à inferiorização da mulher. Segundo os relatos bíblicos da criação, a mulher é culpada pela tentação e pelo pecado, o que resultará em efeitos nefastos sobre sua imagem.

No cristianismo configuram-se dois modelos ou duas representações femininas que se materializam em duas mulheres centrais, e diametralmente opostas, na tradição católica: Eva e Maria. A desobediência de Eva é interpretada negativamente como causa da morte para ela e toda a humanidade. De modo oposto, a obediência de Maria origina a redenção do mundo. Assim, Eva encarna o pecado e Maria, a virtude, tendo em vista que essa é uma relação constitutiva, ou seja, o pecado e a virtude são, simultaneamente, percebidos somente em relação ao outro, caracterizando a relação dialética e de permanente tensão entre o pecado e a graça (Tedeschi, 2012).

O primeiro argumento teológico da subordinação feminina funda-se no relato bíblico da criação segundo o qual Adão é criado primeiro, surgindo a mulher a partir da costela masculina como uma “auxiliar”. Essa geração a partir do masculino conferiria à mulher “um caráter derivativo, imperfeito e uma tendência natural para pecar” (Tedeschi, 2012, p.63). O segundo argumento teológico no que tange à hierarquia sexual, situa-se na culpa de Eva pelo pecado original, isto é, por ter cedido a tentação da serpente comendo o fruto proibido e oferecendo-o a Adão. Assim, a subordinação da mulher ao homem será justificada pelos textos bíblicos relativos ao pecado original como castigo pela desobediência de Eva, que toda mulher encarnará.

Esses argumentos fundaram as bases de uma hierarquização sexual que terá reflexo nas relações sociais, encerrando as mulheres no domínio do privado, do lar, onde seria possível manter seus corpos e espíritos inferiores e pecaminosos resguardados, protegendo as mulheres e os outros, bem como vai originando referenciais de masculinidade e de feminilidade que compõem o mundo social, o qual, por sua vez, funciona como uma imensa máquina simbólica que vai ratificando a dominação masculina por meio da divisão social do trabalho (com distribuição específica a cada sexo), da estrutura do espaço (opondo assembleia e a casa), da estrutura do tempo (momentos de ruptura masculinos e de gestação femininos).

Segundo Bourdieu (2017), a dominação masculina é construção simbólica, opera num campo mágico que incorpora o consentimento dessa dominação exercendo sobre os corpos um poder que de modo algum passa pela coação física, contrariamente, a dominação masculina é resultante da violência simbólica, “violência suave, insensível, invisível a suas próprias vítimas, que se exerce essencialmente pelas vias puramente simbólicas da comunicação e do conhecimento, ou, mais precisamente, do desconhecimento, do reconhecimento ou, em última instância, do sentimento” (Bourdieu, 2017, p.12). A dominação se efetiva mediante uma relação simbólica de conhecimento e reconhecimento tanto pelo dominante quanto pelo dominado de uma língua, de uma maneira de pensar, de agir, enfim, de uma maneira de viver.

A dominação sobre as mulheres tem sua condição de possibilidade num trabalho prévio sobre corpos e mentes, numa ação precoce, contínua e invisível, desencadeando disposições permanentes. Uma dominação que ocorre centralmente de modo simbólico, mas também por outras formas múltiplas a partir da posição social, geográfica, espacial, étnica (Tedeschi, 2012).

Entende-se que esse trabalho prévio, invisível e insidioso, com experiências precoces e prolongadas para gerar o consentimento, ocorre no processo da educação.

A educação das mulheres na Idade Média

Como amplo processo de socialização da vida coletiva, a educação é o processo de preservação e continuidade das estruturas sociais e mentais da sociedade, se refere ao caminho histórico a ser percorrido, sempre de novo, para a constituição do humano em cada ser que nasce. Segundo Hannah Arendt (2013, p.223), a essência mesma da educação “é a natalidade, o fato de que seres *nascem* para o mundo” (grifo da autora). Nascer é ingressar em um mundo já existente, daí a necessidade, *a priori*, de aprender para existir nesse mundo, ou em outras palavras, aprender para ser. Isso significa que é por meio da educação que são produzidos discursos, códigos e representações que atribuem diferentes significados a corpos e identidades.

Desse modo, pode-se dizer que a educação forja imagens distintas de “homens” e de “mulheres” tendendo estas ao confinamento em torno da família, restritas às atividades domésticas, enquanto tenciona aqueles ao trabalho visto como superior e provedor e às atividades públicas. Assim, vão se construindo as relações de desigualdade em relação às responsabilidades, ao poder, ao saber, ao lazer, à realização pessoal, enfim, às identidades de cada um (Tedeschi, 2012).

Na Idade média, segundo a historiadora Paulette L’Hermite-Leclercq, o período de educação indistinta, sem demarcações sexuais não parece durar muito. Muito cedo, e de modo insistente, começa-se a dizer à menina que ela é diferente e que deve agir em conformidade com essa diferença. No meio aristocrático, cedo as meninas “são fechadas no gineceu, ocupadas em trabalhos femininos, ou colocadas no mosteiro definitivamente ou até o casamento” (L’Hermite-Leclercq, 1990, p. 282).

O casamento está no centro da história das mulheres desse período. Antes do século XII, apesar do triunfo do cristianismo como cimento social, os pensadores da igreja ainda não haviam definido o que era o casamento na sua essência e finalidades, assim como não haviam conseguido

influir nos costumes.³ Mas a partir desse século, o pensamento que se impõe é o casamento como sacramento, o qual estabelecia um laço triangular: Deus, um homem e uma mulher, o que não retira seu teor de pacto entre duas famílias. Nesse aspecto, é conhecida a importância dos “casamentos políticos” para a alta nobreza medieval, como instrumento para estreitar alianças entre famílias, para preservação da linhagem e para manutenção ou crescimento do patrimônio, tornando comum as alianças endogâmicas, os repúdios – em caso de esterilidade feminina – e os recasamentos. Prática inexistente entre os extratos inferiores.

No meio popular, a situação demonstra ser mais favorável, uma vez que as meninas são casadas menos jovens, bem como as crianças cedo participam das atividades de trabalho entre os artesãos e camponeses, não havendo uma separação tão rigorosa entre os sexos. Nessa sociedade que hierarquiza os que rezam, os que combatem e os que trabalham, nove décimos da população são camponeses, porém há distinções em níveis econômicos e estatutos jurídicos. Há, por exemplo, o camponês sem-terra e os ricos camponeses, que possuem criados e criadas. O que domina no mundo rural é a família estreita em que a mulher significa grande contribuição na produção do casal (L’Hermite-Leclercq, 1990).

Embora não haja fontes demonstrando a educação desse tempo, certamente as meninas eram ensinadas a serem mulheres. Insistente e repetidamente ouviam quais eram as posturas adequadas, os gestos, enfim, o “comporta-te bem”.

Nascer homem ou mulher não é, em nenhuma sociedade, um dado biológico neutro, uma simples qualificação “natural” que permanece como que inerte. Pelo contrário, este dado é trabalhado pela sociedade: as mulheres constituem um grupo social distinto, cujo caráter – lembra-nos Joan Kelly –, invisível aos olhos da história tradicional, não depende da “natureza” feminina. [...]

³ Segundo José Rivair Macedo, as leis e os costumes bárbaros, sobretudo celtas e germânicos, influenciaram a vida social dos povos europeus pelo menos até o século IX. A família aristocrática neste contexto, constituía-se de amplo grau de parentes de sangue (duas ou três gerações), domésticos e dependentes também eram agregados formando clãs (Macedo, 1990).

“O gênero é uma divisão dos sexos socialmente imposta [...] um produto das relações sociais de sexualidade” que “transforma machos e fêmeas em homens e em mulheres” (Klapisch-Zuber, 1990, p. 11).

No que tange à essência feminina, em qualquer meio social, um valor central é o da virgindade. Já havia a valorização da virgindade feminina antes do casamento em muitas sociedades, o diferencial do cristianismo foi colocá-la como cume da perfeição, a partir do arquétipo de Maria, fornecendo suas bases nas Escrituras. Embora não tenha sido algo novo, nos séculos XI e XII a Igreja exalta esse valor como nunca.

Segundo a historiadora Carla Casagrande (1990), no intuito de educar as mulheres, desde o século XII até o século XV, elaboram-se múltiplos textos pedagógicos admoestando, aconselhando e ordenando regras de conduta feminina. Preceitos e conselhos de toda espécie eram dirigidos a elas por meio de sermões dos pregadores, avisos e conselhos paternos, das proibições dos confessores, bem como das ordens dos maridos.

No novo contexto que vai sendo forjado do final do século XII ao fim do século XV, desenvolve-se uma complexa rede de relações mercantis, de modo que “novas formas de poder e de cultura se impunham ao lado das formas tradicionais dos senhores e do clero” (Casagrande, 1990, p. 100). Frente a essa nova realidade social, a Igreja confiou às novas ordens religiosas, as Ordens Mendicantes, a tarefa de levar a palavra de Deus onde ela havia sido contestada, buscando responder às necessidades ideológicas configuradas no novo contexto, o que incitou um discurso pedagógico numeroso e insistente. Nesse trabalho, os religiosos mendicantes, franciscanos e dominicanos, consideravam as mulheres um elemento central, daí dirigirem a elas seu discurso. Tratava-se de demarcar o modelo feminino nessa sociedade em transformação.

O modelo educativo feminino, conforme afirma Casagrande (1990), não objetivava conformar apenas algumas mulheres, como as da alta escala social – rainhas, princesas, damas da corte e aristocráticas de linhagem variada – ou aquelas dedicadas a uma vida religiosa; tratava-se de definir valores e modelos que abarcassem todas as mulheres. Contudo, embora

o modelo educativo proposto não se dirigisse apenas às mulheres aristocráticas, nele elas assumem o papel de exemplo e modelo para todas as mulheres, obrigando-as a um comportamento mais rigoroso. Exemplo dos bons costumes,

[...] rainhas e princesas, obrigadas pela sua alta posição social “a elevados costumes”, encarnam o modelo perfeito que nobres, burguesas e camponesas devem tentar emular nos limites consentidos pelo estado de inferioridade em que se encontram; à medida que se desce na escala social destemperam-se os valores, diluem-se as normas, afrouxa a disciplina, mas para todas as mulheres permanece uma contínua tensão para olhar para o alto, para aquela mulher de educação perfeita que só a rainha sabe ser plenamente (Casagrande, 1990, p. 110).

A partir da figura de Maria preconizada pela moral cristã, as mulheres virtuosas são as mulheres castas, virgens. Na educação de uma mulher, a castidade é um valor não somente religioso, mas também social, pois a honra da família dela depende disso, assim como a salvação da alma. Durante toda a infância a menina é exortada a proteger sua virgindade como o seu maior tesouro. Unicamente para as mulheres, as palavras pureza, virtude, honra são partes de um todo que é a virgindade. “Todo o corpo social está de acordo em educá-la como um anjo e em cultivar nela a inocência e a posição defensiva” (L’Hermite-Leclercq, 1990, p. 285). Inocência sacrificada quando a família decide pelo casamento.

Embora a castidade seja recomendada a homens e mulheres, a exigência maior recai sobre elas. Os discursos dirigidos às mulheres, isto é, as ideias, os valores, os princípios que se deseja inculcar-lhes, desde a mais tenra idade, propõem uma série de ensinamentos relativos à relação com a família e com o marido. A mulher é vista unicamente pela lente da família, pelo papel social que assume. Em meio ao variado público feminino, meninas, mães, anciãs, rainhas, camponesas, abadessas, noviças, criadas, damas, servas, sobressaem três categorias: as virgens, as casadas e as viúvas. Dessa forma, os tratados pedagógicos preocupam-se em estabelecer discursos específicos para educar as filhas, as esposas e as viúvas. As mulheres que trabalham fora de casa não existem ou são pecadoras (Casagrande, 1990).

Nesse aspecto, para Silvana Vecchio (1990), entre as representantes de mulheres medievais há um tipo que se destaca acima de todos: o da esposa. Os tratados estipulam toda a pedagogia feminina para instruir a jovem esposa, desde as obrigações religiosas (oração, missa, confissão), passando pela moral, como escolha de companhias, comportamento em diversas ocasiões, os deveres conjugais e o cuidado com o lar. Na realidade, a educação feminina de modo geral concerne mais ao controle do que à cultura. Toda sua educação passa pela prática repressiva, vigiando seus costumes, afastando-a de ocasiões de pecado, corrigindo suas atitudes consideradas levianas.

A castidade constitui o elemento central dos discursos dirigidos à mulher, o que a coloca na base da educação feminina. Quanto mais pura, mais virtuosa, mais perfeita seria uma mulher. Segundo Casagrande (1990), virtuosas eram as mulheres que sabiam usar sua sexualidade de modo ordenado, num espaço entre a recusa e o controle para fins procriativos. Como filha de Eva, o olhar sobre a mulher a enxerga como mais inclinada à luxúria, mais fraca em relação aos desejos da carne, o que torna o controle da sexualidade, nessa perspectiva, uma verdadeira batalha. A virtude da castidade envolve a predominância do aspecto espiritual e racional sobre o corpóreo e sensual; embora se refira ao corpo, sua sede é a alma.

Como todas as virtudes, a castidade é exigente; não se contenta com a repressão e disciplina exteriores, requer intencionalidade, racionalidade, consentimento [...] A virgem é virgem não tanto e não só pela integridade do seu corpo, mas sobretudo pela pureza de seus pensamentos, afastados de toda concupiscência graças à escolha meditada que soube fazer e manter (Casagrande, 1990, p. 112).

A castidade da alma das virgens, pela pureza de seus corpos, permite adesão total à vida espiritual. Por sua vez, a viúva vive a virtude da castidade ao libertar seu corpo das obrigações sexuais; enquanto a mulher casada vive virtuosamente sua sexualidade ao manter suas intenções puras, isto é, voltadas para o cumprimento do dever conjugal de procriação (Casagrande, 1990).

Dessa forma, o modelo educativo prega – contínua e insistentemente – a castidade, o decoro, a sobriedade e o recato como as virtudes da mulher, uma vez que seu valor reside no consentimento, que implica decisão

e intencionalidade. A educação feminina, portanto, insiste na natureza espiritual e intencional da castidade, é preciso consentimento, se trata de libertar a mente do desejo carnal.

De acordo com Casagrande (1990), a subdivisão dos modelos femininos em virgens, viúvas e mulheres casadas compõe uma hierarquia moral que não perde de vista a hierarquia social, em que a virgem e a rainha constituem os modelos mais altos de perfeição. A hierarquia moral comporta três níveis de perfeição para as mulheres em que, embora a virgem e a rainha apareçam como referências inatingíveis, as burguesas e camponesas, ou seja, todas as mulheres, devem tentar atingir, nos limites e formas permitidos por sua condição.

A subdivisão permite indicar às mulheres um percurso de perfeição espiritual que possui um acesso mais imediato ao nível mais alto – a virgindade – mas também acessos intermédios, relacionando o plano ideal com as condições reais, impedindo um completo afastamento entre aquilo que as mulheres são e aquilo que deveriam ser. Desse modo, ao mesmo tempo que tais discursos constituem um modelo perfectivo rígido e rigoroso, esse modelo consegue se adaptar às condições individuais, sociais e institucionais vividas pelas mulheres na sociedade medieval entre os séculos XII e XV.

Através da figura ideal da mulher casada é elaborado um modelo de comportamento para todas as mulheres que no interior dos grupos familiares executam os papéis de esposas e mães; com a figura da viúva torna-se possível responder às necessidades de um grupo social de mulheres sós, e frequentemente idosas, privado de proteção e potencialmente desestabilizador; com a figura da virgem fica-se ambigualmente suspenso entre um plano ideal e um plano real: a virgem, identificável por vezes com a religiosa e outras vezes com a adolescente, é frequentemente evocada como uma figura tão excelsa e perfeita que pode manter-se puramente ideal, não é portanto por acaso que muitas vezes ela nos aparece representada pela Virgem Maria (Casagrande, 1990, p. 114).

Todo o arcabouço educacional dirigido às mulheres busca plasmar o ideal feminino referendado pela castidade secundarizando ou mesmo

ignorando o trabalho, o poder, a riqueza, a cultura, o lugar de habitação, a proveniência social ou geográfica. O apelo dirige-se a todas: “mulheres que vivem ao lado de reis, de nobres, de mercadores, artesãos e trabalhadores, [mulheres] que trabalham dentro e fora das paredes domésticas, que podem ser cultas ou iletradas, humildes ou poderosas, ricas ou pobres” (Casagrande, 1990, p. 115).

Destarte, sermões, conselhos, avisos e ensinamentos de pregadores, clérigos, monges, pais e maridos compõem o discurso pedagógico medieval que busca forjar a identidade feminina exaltando as virtudes desejadas e recriminando os vícios a se combater. Exemplos bíblicos como Dina, filha de Jacob e de Lia,⁴ se tornam personagens cotidianos para as mulheres do ocidente, ensinando o quão perigoso seria sair de casa sem a companhia e proteção masculinas, pois poderiam ser vistas provocando nos homens inesperados desejos de luxúria, cujas consequências seriam a violência, desordem e discórdia no seio familiar e na comunidade. Tal comportamento caracterizava a vadiagem feminina e a mulher vista como vagabunda prejudicava não só a si mesma, mas especialmente à sua família. A representação feminina insistentemente evocada por pregadores e moralistas é de um ser naturalmente inquieto, curioso, volúvel, sempre a procurar o novo, a mudar de opinião, a deixar-se arrastar por impulsos e paixões. Sair de casa desacompanhada colocava em risco seu bem mais precioso: a castidade. Dessa forma, os exemplos visavam ensinar que cabia à *mulher* evitar muitos males.

Momentos coletivos como festas, danças, reuniões e espetáculos constituíam sérios perigos à castidade feminina, visto serem momentos de exposição, troca de olhares e movimentos corporais num clima de sedução dos sentidos. Porém, participar desses momentos envolvia demonstrar a riqueza, o prestígio e a honra da família, cumprindo função de representatividade.

⁴ Em *Gênesis*, no capítulo 34, é contada a história da jovem Dina que sai de casa para conhecer o país estrangeiro ao qual chegara recentemente com sua família. Curiosa, deseja ver e conhecer, mas é vista andando pelas ruas pelo filho do rei daquele país que a rapta. Apaixonado, ele deseja se casar com ela, porém, a família de Dina não pode esquecer a ofensa e os irmãos se armam, saqueiam o país, matam todos os homens, incluindo o rei e seu filho.

Portanto, não se tratava de evitá-los simplesmente, mas de educar as mulheres para que se comportassem adequadamente. Desse modo, em público, exigia-se das mulheres “não se divertirem demasiado, mostrarem desdenhosas, comerem pouco, dançarem com compostura, moverem-se com contenção” (Casagrande, 1990, p. 118).

O discurso tradicional e teológico ganha fundamentação científica a partir do século XIII com os textos de Aristóteles, cuja definição feminina confirma sua natureza frágil, plasmável, irracional e passional. Em razão de serem volúveis na vontade, inquietas no corpo e irrequietas na alma, as mulheres precisam ser protegidas, inclusive de si mesmas. Em outras palavras, elas precisam ser custodiadas.

Educação pela e para a custódia

De acordo com Casagrande (1990), a palavra custódia é insistentemente repetida nos sermões e tratados dirigidos à mulher. “*Custódia* serve para indicar tudo aquilo que pode e deve ser feito para educar as mulheres nos bons costumes e salvar suas almas: reprimir, vigiar, encerrar, mas também proteger, preservar, cuidar” (Casagrande, 1990, p. 121). Cabe aos homens, seres racionais e *naturalmente* superiores, intervir com atos que transitam desde um cuidado mais amoroso até repressões extremamente rígidas. Tais intervenções devem ocorrer desde a infância e se manter ao longo da vida das mulheres, sejam elas religiosas ou leigas.

Um aspecto fundamental na educação feminina situa-se no consentimento, isto é, no que Casagrande denomina “autocustódia”. As mulheres devem aprender desde cedo que nasceram com uma disposição natural para o temor e a vergonha, possuem uma espécie de timidez e retraimento chamado pudor que as leva a fugir do mal, do pecado. Este discurso é afirmado e reafirmado incansavelmente durante a vida das mulheres e vai sendo interiorizado por elas, forjando o pudor como instrumento de custódia de si própria. O dito, o pensado e o esperado é que sejam tímidas e inseguras nas relações sociais e sobretudo em suas aparições em público.

O rubor expressa vergonha. “A vergonha custodia a mulher porque a afasta da comunidade social, a remete para o espaço fechado e protegido da casa e do mosteiro, preserva-lhe a castidade” (Casagrande, 1990, p. 121).

Nesse aspecto, segundo Bourdieu (2017), efetua-se na educação, um trabalho de socialização que tende a impor os limites referentes ao corpo no trabalho de distinção sexual, visando a virilizar os meninos, isto é, despojá-los de tudo que possa restar neles de feminino e inscrever nas meninas as disposições corporais que conformam o feminino em seus sucessivos estados: menina, virgem, esposa e mãe de família. A menina/jovem vai incorporando, corporal e moralmente, tanto por mimetismo inconsciente quanto por obediência expressa, a identidade feminina: a maneira correta mover ou manter imóvel tal ou qual parte de seu corpo ao caminhar, de mostrar o rosto e de dirigir o olhar. Desse modo, as mulheres aprendem virtudes da abnegação, da resignação e do silêncio, e os homens a exercer a dominação. Características que não estão inscritas em uma natureza precisam ser construídas socialmente. Construção objetiva e subjetiva, de modo duradouro e insidioso em que os dominados consentem e esse consentimento muitas vezes assume a forma “de *emoções corporais* – vergonha, humilhação, timidez, ansiedade, culpa – ou de *paixões* e de *sentimentos* – amor, admiração, respeito” emoções que se expressam em “manifestações visíveis, como o enrubescer, o gaguejar, o desajeitamento, o tremor, a cólera ou a raiva onipotente” (Bourdieu, 2017, p. 61). Assim a lei social vai sendo incorporada.

Nas famílias nobres da Idade Média, a honra masculina é um valor simbólico em comum partilhado que se inscreve “no corpo sob forma de um conjunto de disposições aparentemente naturais, muitas vezes visíveis na maneira peculiar de se manter de pé, de aprumar o corpo, de erguer a cabeça, de uma atitude [...] as quais corresponde uma maneira de pensar e de agir, um *étos*, uma crença etc” (Bourdieu, 2017, p. 75). Esse *étos*, enquanto força interna, dirige os atos e pensamentos, é algo “lógico” que o homem não pode se furtar sob o risco de negar a si mesmo. Essa força superior é aceita sem deliberação nem exame, de modo que a honra, a nobreza expressa num conjunto de aptidões consideradas nobres – coragem

física e moral, generosidade, magnanimidade, entre outras – é produto de um trabalho social de nominação e inculcação que culmina numa identidade social conhecida e reconhecida por todos. A honra, ou seu reverso, a vergonha, é experimentada diante dos outros, precisa ser validada pelos outros homens. Com efeito, a virilidade é construída diante e para os outros homens e em oposição à feminilidade, sendo construída primeiro dentro de si mesmo.

Segundo Bourdieu (2017), a dominação sobre a mulher é engendrada na objetividade das estruturas sociais e na subjetividade das estruturas cognitivas, operando por meio de processos inculcados muito profundamente. A constância dessa inculcação corpo a corpo, aquém da consciência e do discurso, faz com que escape às tomadas de controle consciente.

O consentimento vai sendo engendrado nesse processo. A custódia e especialmente a autocustódia constituem elementos centrais na educação da mulher na cultura medieval ocidental. Porém, somente potencialmente a mulher é capaz de realizar sua própria custódia, haja vista ser justamente sua natureza tímida, reservada e fraca o que a predispõe a se tornar excessiva, irrequieta e ordinária. É um estado ambíguo que reclama, portanto, defesas exteriores como a Igreja e a família.

Os homens – pais, maridos, irmãos, pregadores, diretores espirituais – partilham com Deus e com os sistemas jurídicos o difícil mas necessário encargo de “guardar” as mulheres; as quais, porém, afortunadamente, graças a uma sábia disposição da natureza sustentada por uma oportuna intervenção da providência divina, se unem para sempre submetidas à autoridade dos seus companheiros e portanto prontas, se não mesmo dispostas, a suportar-lhes a custódia (Casagrande, 1990, p. 122).

Nos textos da *Ética* e sobretudo da *Política*, Aristóteles define que os homens por natureza comandam e decidem em razão da sua superioridade física e da sua racionalidade; assim como por natureza as mulheres obedecem. Esses são seus papéis políticos e no eficaz exercício desses papéis reside suas respectivas virtudes. Semelhante justificativa científica corrobora os argumentos dos textos sagrados, sendo que, frequentemente, os leitores e

comentadores dos textos aristotélicos são os mesmos dos textos sagrados. Do relato bíblico do *Gênesis*, os comentadores encontram, na criação de Adão e Eva, fundamento divino da subordinação da mulher em relação ao homem. A leitura do pecado original transforma a natural subordinação feminina em submissão servil, sofrimento em expiação a seu pecado. Com semelhante argumento teológico, visto como uma imperiosa ordem divina, os homens são autorizados a governar e a guardar as mulheres que, por sua vez, devem consentir e favorecer sua custódia praticando um conjunto de virtudes característico da submissão: humildade, mansidão, obediência, entre outras. Nesse contexto, a liberdade feminina é reputada como porta aberta ao pecado sendo, portanto, motivo de suspeita e de reprovação (Casagrande, 1990).

Cada elemento normatizar da educação feminina, em conformidade com os ideais cristãos que forjam o imaginário social, engendra um processo de ampliação de sua espiritualidade em negação ao seu corpo, o que exige uma redução do público, do externo em prol do privado, do interno.

Cada prescrição destinada à mulher – a sobriedade na alimentação, a modéstia no gesto, o uso parco da palavra, o abandono da cosmética e dos adornos, a restrição nos movimentos, o limitado acesso ao mundo da cultura e do trabalho – provoca um duplo processo de redução do externo e de valorização do interno: por um lado a mulher é afastada da vida pública e externa da comunidade e recolocada no espaço privado e interno das casas e dos mosteiros, por outro lado é separada da exterioridade do seu corpo e limitada à interioridade da sua alma (Casagrande, 1990, p. 125).

A mulher religiosa vive mais profundamente esse duplo processo visto que, em tese, se separa totalmente do mundo e abdica absolutamente dos prazeres do corpo. Para a mulher mundana, trata-se de encontrar formas de conciliar uma vida ligada às necessidades, inclusive carnais, da vida em sociedade com os ideais de reclusão no lar e da preponderância do espírito sobre o corpo. Assim, para realizar a custódia sobre as religiosas, a clausura e exigências de negação do corpo em favor da alma é o procedimento; em relação às leigas, busca-se reduzir o contato público e conter os impulsos desordenados do corpo sob as regras da castidade (Casagrande, 1990).

Vida religiosa e reclusão como possibilidade de educação

Ao estudar a condição feminina nos conventos e recolhimentos brasileiros no período colonial, Leila Mezan Algranti (1993) afirma que desde o início do cristianismo houve mulheres que se devotaram a Cristo e consagraram suas vidas à oração, à humildade e ao serviço ao próximo. A vida religiosa, no mais das vezes se originava em visões e premonições que levavam à abdicação do mundo. Eram virgens consagradas que viveram isoladas em suas próprias casas ou em comunidades cristãs criadas no deserto – práticas que antecederam à institucionalização da vida monástica feminina. Não eram necessariamente virgens no sentido pleno da palavra; muitas eram viúvas que renunciavam ao segundo casamento optando por uma vida ascética. No século VI, era necessária grande perseverança para conseguir entrar na vida religiosa, haja vista o pequeno número de mosteiros femininos. Todavia, nos séculos centrais da Idade Média (XI, XII, XIII), a prática claustral encontrava-se plenamente estabelecida. A participação delas nesse processo foi silenciada. Não obstante, juntamente com os homens, as mulheres participaram dos movimentos de renovação e ajudaram a erguer mosteiros ligados às antigas ordens e às novas ordens.

Nesse aspecto, segundo Suzanne Wemple (1990), à medida que vai crescendo o interesse dos pais em enclausurar as filhas amplia-se o número de instituições monacais femininas, de modo que nos séculos IX e X já há um bom número daquelas. Esta autora afirma que apenas as mulheres que se refugiavam em um mosteiro, conservando a sua virgindade ou a sua viuvez, se libertavam das responsabilidades do casamento. Provavelmente os casos de brutalidade dos maridos e o medo da gravidez levavam as mulheres a evitar o casamento e o recasamento.

Algranti (1993) afirma ainda que, diferente do que foi arbitrado para os homens, a reclusão total foi exigida das mulheres religiosas. Se de um lado a reclusão era desejada por muitas, no ensejo de vivência ascética profunda, ela limitava a independência das comunidades femininas que

precisavam de homens no trato espiritual, isso é, para officiar a missa, ouvi-las em confissão e ministrar os demais sacramentos. Assim como na vida civil, também as mulheres religiosas não tinham direitos equivalentes, o que não era estranho visto a Igreja ser dirigida por homens. Destarte, embora a clausura seja um elemento importante da vida contemplativa feminina, ela se tornou, ao fim, mais um fator de sujeição da mulher ao homem, isto é, mais um elemento de dominação masculina

Reclusão feminina e dominação masculina caminham de mãos dadas. O fato de que a clausura imposta às mulheres estava relacionada bem mais à própria condição feminina do que simplesmente à devoção fica claro quando se constata a presença de mulheres leigas nos conventos medievais e da Época moderna. Solteiras, viúvas ou casadas, crianças, jovens e idosas registraram passagem pelos mosteiros (Algranti, 1993, p. 41).

O confinamento das mulheres em conventos era adotado por muitas famílias, servia como solução para maridos e pais que desejavam punir as esposas e filhas de atos contrários às normas sociais, visando preservar a honra da família ou recuperá-la. Sem dúvida, os mosteiros não são unicamente sedes de vocação religiosa também para os homens, todavia, sem dúvida, tais casos eram mais correntes para as mulheres. Os mosteiros desempenhavam várias funções: “estabelecimentos de educação, refúgios para órfãos, ou para viúvas que neles se retiram, casas de desterro discreto para esposas repudiadas. A sua multiplicação é espetacular, sobretudo no século XII” (L’Hermite-Leclercq, 1990, p. 319).

Dessa forma, a reclusão podia ser recurso contra aquelas que permaneciam surdas ao discurso disciplinador. Por outro lado, muitas mulheres buscavam conventos para se livrarem de casamentos indesejados, buscando, da forma possível, decidir sua vida. Nessa perspectiva, o mosteiro aparece como elemento de dominação e, ao mesmo tempo, possibilidade de libertação.

É importante ressaltar que na Idade Média, a vida monástica significa rara oportunidade de educação para as mulheres. A partir do século XII multiplicam-se as escolas urbanas e as universidades, porém, enquanto cresce o número dos estudantes, as jovens e as mulheres não frequentam

nem as escolas, nem as universidades (as exceções, como Heloísa, terão aprendido em casa). Tal cenário em relação à instrução é engendrado a partir de um traço particularmente nítido desse período: enquanto os rapazes estão cada vez mais móveis de corpo e de espírito, encantados com a percepção de que havia um mundo a se descobrir e aventuras a viver, as jovens permanecem encerradas em suas funções tradicionais a serviço da espécie ou de Deus.

Nesse contexto, os conventos se tornam uma possibilidade de instrução para a mulher. Segundo Wemple (1990), as mulheres de educação impressionante eram todas nobres ou religiosas.

As comunidades religiosas ofereciam um ambiente acolhedor e uma atmosfera de paz onde as mulheres podiam viver, trabalhar e rezar. Servindo a Deus e ocupando-se umas das outras com humildade, elas podiam participar na liturgia e encontrar uma saída para os seus talentos administrativos e intelectuais. Algumas mulheres desempenharam funções de deãs, de camareiras, de despenseiras e de porteiras. Outras trabalharam como bibliotecárias, copistas e professoras (Wemple, 1990, p. 261).

Até o século X, a educação de ambos os sexos, além das habilidades elementares de leitura e escrita, se restringia ao conhecimento aprofundado da bíblia e dos textos dos Padres da Igreja, associada a noções elementares do direito civil e canônico.

Não obstante, os conventos medievais femininos se constituíram em espaços de criação e difusão do saber entre as mulheres, como Hildegarda de Bingen (1098-1179) que entrara aos oito anos no convento beneditino e ali escreveu, além de obras de edificação religiosa, textos sobre medicina e ciências naturais, ornados com belas e complexas miniaturas. Ademais, a santificação de Catarina de Siena contribuiu para afirmar o nascimento de uma religiosidade cívica que alimenta no imaginário coletivo a ideia de uma mulher ativa no campo do saber e capaz de se afirmar de outro modo além do recolhimento de si mesma na humildade e obediência.

É importante destacar que a conquista do matrimônio ou da religião era fundamental na vida da maioria das mulheres medievais, fazia parte de

suas aspirações e preocupações, fossem elas oriundas das camadas mais ou das menos favorecidas. Isso faz parte da imagem cristã de mundo. Segundo Cambi (1999), no período medieval o homem e a mulher vivem as paixões tenazes da carne, mas olham para o alto, para a vida de fé, de purificação espiritual religiosa. Os valores próprios da pessoa cristã são a humildade, a solidão, o silêncio, o amor de Deus, a fuga do mundo e a consciência do pecado. A constituição de si é marcada pelo conflito constantemente reaberto entre Deus e o mundo, entre a salvação e o pecado.

Destarte, a partir de tais valores, as mulheres que seguem as normatizações, escutam os discursos e praticam aprendem, pouco a pouco, a afastar-se do mundo e dos desejos do corpo, para viverem tranquilas e retiradas num mosteiro ou entre as paredes de uma casa. Elas aprendem e ensinam.

Para conter o excessivo cuidado com o corpo é preciso assídua vigilância e repressão. Para a religiosa, a clausura e o hábito realizam tal contenção; porém, para a mulher laica, o discurso se torna mais complexo, sobretudo em relação às mulheres de alta condição social em que sua posição demanda vestuário e aparência condizentes com o poder e a riqueza de sua família. Para estas, é necessário encontrar equilíbrio entre o requinte concernente ao lugar social e a moderação.

Para compor uma imagem sóbria e casta, além da sobriedade na aparência, há uma série de normas relativas aos gestos femininos. Se trata de outra virtude: a modéstia, um tipo especial de temperança. Haja vista que o intuito é reprimir a exteriorização do corpo, a mulher modesta deve: “não rir mas sorrir, sem mostrar os dentes, não arregalar os olhos, mas mantê-los baixos e semicerrados, chorar sem fazer ruído, não agitar as mãos, não mover demasiado a cabeça, etc.” (Casagrande, 1990, p. 129). Assim, ao andar em público, a mulher não deveria olhar para os lados, dar passos miúdos, contínuos e ritmados; além disso, permanecer silenciosa e quieta nos ambientes.

Entre os elementos que compõem o modelo educativo feminino, isto é, entre os elementos que visavam formar a mulher casta, o labor é fator central, uma vez que o ócio era visto como inimigo insidioso da castidade. Perigoso para todos em razão de ser origem de comportamentos viciosos,

era considerado perigo maior para as mulheres, tendo em vista sua “natural” inconstância, debilidade racional e propensão a se entregar aos desejos. Face a isso, nos sermões dos pregadores, nos tratados de moral de inspiração aristotélica, bem como nas obras pedagógicas dos leigos aparece a figura da mulher ideal como aquela que é ativa e laboriosa.

Em face do especial deleite com que as mulheres parecem abandonar-se aos prazeres da inercia, tornando-se disponíveis para qualquer coisa ou para qualquer um que possa realizar as estranhas fantasias em que gostam de se deixar enleiar, não há outro remédio que não o trabalho: uma série de ações lícitas e honestas, fiar, tecer, coser, bordar, remendar, que mantenham ocupadas não só as mãos da mulher, mas também, coisa mais importante, os seus pensamentos (Casagrande, 1990, p. 132).

Além do contínuo discurso religioso do labor como inibidor das fantasias e desejos carnavais maculadores da castidade feminina, o discurso leigo aponta o valor econômico do trabalho feminino. Nesse sentido, uns afirmam a necessidade de as mulheres pobres dominarem um ofício; outros mencionam que até as filhas dos cavaleiros, dos juizes e dos médicos, que não se viam na obrigatoriedade de trabalhar para sobreviver, estariam preparadas para possíveis mudanças do destino ao aprenderem a coser e a fiar.⁵

Além do trabalho, outra atividade recomendada pelos moralistas e pregadores às mulheres é a caridade. Em todos os textos se sublinha que as mulheres devem ser piás e misericordiosas. A esmola representa a forma concreta como elas podem realizar a caridade – daí ser recomendada como dever específico de cada mulher, viúva, esposa, virgem, serva, burguesa ou

⁵ Segundo Macedo (1990), o trabalho feminino compôs a economia das cidades medievais de forma incontestante. Primeiro ajudava os pais, depois o marido, se viúva, trabalhava sozinha para sobreviver. “Na indústria da tecelagem, a grande indústria do Ocidente Medieval, homens e mulheres tiveram atuação na produção. Alguns ofícios ligados ao vestuário, tecelagem, costura e bordado foram ocupados majoritariamente por homens. Os de fiação da seda, tecidos de lã ou chapéu, ao contrário, eram essencialmente femininos. Era um trabalho de luxo e requeria muita habilidade. [...] A fiação lentamente tornou-se atividade exclusivamente feminina. Várias profissões ligadas à indústria do vestuário, tais como bordadeira, peleira, luveira e botoeira, do acabamento da produção, foram dominadas pelas mulheres” (Macedo, 1990, p. 35).

nobre. A rainha ideal, como exemplo mais perfeito da caridade feminina, se ocupa dos leprosos, visita os conventos, faz chegar a sua esmola aos mais miseráveis do reino.

Mediante a caridade, a mulher pode entrar em contato com o mundo fora das casas e dos conventos, retirando-a da quietude doméstica e propiciando contatos sociais externos à família. Assim, por um lado, a caridade pode se tornar espaço de fuga à vigilância extrema a que a mulher é submetida. Por outro lado, também a caridade não está isenta do controle da família que busca evitar um eventual excesso de esmola que ocasionaria perigo aos seus interesses. Desse modo, a caridade propicia contato social, mas é algo parcial e cauteloso, no mais das vezes vigiado.

A palavra e os silêncios femininos

Nos modelos e regras que compõem as representações femininas – as quais ditam o que as mulheres devem aprender, como devem ser e o que devem fazer – além do controle dos gestos, das roupas e adornos, dos alimentos, das atividades e obras de misericórdia, há também as prescrições sobre a palavra feminina. Nos sermões e nos tratados morais dirigidos à mulher constroem-se imagens misóginas. Neles, a mulher é tagarela, maledicente e lamurienta.

Segundo Casagrande (1990), nos textos científicos, como no do comentador aristotélico Gil de Roma, aparecem confirmações da misoginia acerca da fala feminina. Para este comentador, permeada por débil racionalidade, a mulher é incapaz de frear o fluxo da palavra numa imoderada e perversa tagarelice. Com essa mentalidade, pregadores e moralistas constroem espessa barreira de normas e proibições, estabelecendo tempos, espaços e modos da fala feminina, numa radical custódia da palavra das mulheres. Assim como as religiosas que rompem o silêncio apenas em momentos específicos, as mulheres que vivem em casa devem falar apenas em caso de necessidade e se forem interpeladas, sempre se dirigindo com

humildade aos genitores ou ao marido. À medida que seguem estas regras, podem dar conselhos e avisos.

Acerca da palavra e dos silêncios femininos domina a autoridade de S. Paulo, que proíbe à mulher, colocada numa condição de submissão perante o homem, de ensinar (I Timóteo, II, 12) e de falar nas assembleias, consentindo-lhe, caso deseje saber qualquer coisa, que interrogue o marido em casa (I Coríntios, XIV, 34-35). Estas duas passagens das escrituras, comentadas durante séculos por numerosos e prestigiosos exegetas, justificam o primeiro e constitutivo ato da custódia da palavra feminina [...] [que] deve ser excluída de qualquer dimensão pública e colocada no privado (Casagrande, 1990, p. 135).

A recusa da palavra à mulher na esfera pública não é motivada meramente pelo problema do espaço. A custódia da palavra feminina situa-se no teor ou na função da palavra pública: todas as ocasiões em que a fala deixa de ser comunicação entre indivíduos para se alçar ao papel político de governo da sociedade, as mulheres devem se calar. “As mulheres não entram nos tribunais, não governam, não ensinam, não pregam. A palavra do juízo, do poder, da cultura e da salvação devem manter-se palavras masculinas” (Casagrande, 1990, p. 135).

A exclusão da palavra feminina ocorre de diversos modos e em diferentes contextos na esfera jurídica e política no período medieval. Por vezes abrandam-se as normas e a elas é consentido comparecer em tribunal como testemunhas e mesmo como acusadoras, bem como assumir papéis de governo, como o caso das abadessas que presidem a comunidades monásticas e das mulheres da aristocracia que, em determinadas ocasiões, assumem o comando em caso de morte ou ausência do marido.

Porém, muito mais rigorosas são as normas que excluem as mulheres da função docente, tanto no âmbito cultural como no religioso. Afinal, como elas poderiam, tendo em vista sua natural debilidade intelectual, corpo frágil e capaz de gerar desejos de luxúria, além de incapazes de dominar as técnicas da palavra? Com tais argumentos nega-se às mulheres a entrada nas universidades e a possibilidade de pregar a palavra de Deus.

Todavia, nem sempre as mulheres ouviram silenciosas e quietas a esse discurso misógino. Segundo Casagrande (1990), as mulheres de alguns movimentos heréticos⁶ pregavam a palavra de Deus; outras, cada vez mais numerosas a partir do século XIII, dentro ou fora da instituição protagonizaram experiências místicas que as levam a falar com Deus e de Deus. São essas transgressões femininas que tornaram mais intenso e mais rígido o discurso eclesiástico da impossibilidade de as mulheres exercerem o ofício da prédica.

Por sua vez, o fato de que seja negado o direito à palavra pública à mulher não significa seu aceite no âmbito privado. Nesse espaço existe grande cautela, visto que o interior das casas e dos conventos podem se tornar reino feminino e, contraditoriamente, nesse espaço necessita-se da força persuasiva da palavra feminina relativamente aos maridos e aos filhos – especialmente às filhas. Muitas vezes, a validade dessa fala é posta em questão devido aos conselhos femininos serem considerados demasiado passionais, mutáveis e privados de coerência e racionalidade. Com frequência, a contradição entre o papel de educação moral reconhecido às mulheres e a dificuldade de confiar em sua palavra resolve-se transferindo a função do bom conselho – a palavra –, para exemplos de perfeita conduta moral – o comportamento.

Se há recusa e exclusão da palavra pública feminina, o mesmo ocorre em relação à palavra escrita. Numa ordem social dirigida pelo homem,

⁶ Os movimentos heréticos constituíram perigo para a doutrina oficial da Igreja em vários momentos. As heresias se originavam em grupos ligados à própria Igreja, levados por uma interpretação diferente dos textos sagrados ou por grupos ainda vinculados à velhas tradições pagãs não assimiladas pelo cristianismo. Nesses movimentos, aos problemas espirituais muitas vezes se mesclavam problemas sociais e políticos. A heresia teve seguidores de ambos os sexos, porém, as mulheres e as feiticeiras foram duramente marginalizadas. A “caça às bruxas” ocorrida principalmente entre os séculos XV e XVII – cronologicamente posterior à Idade Média – expressou os excessos cometidos em nome da moral e dos bons costumes cristãos. A sociedade cristã e a Igreja já conviviam com mulheres conceituadas como magas, adivinhas e curandeiras, haja vista fazerem parte das sociedades anteriores. Porém, a partir do século XIII a crise que envolveu a Igreja e o aumento das heresias modificou o ponto de vista das autoridades. “O medo do demônio gerou o medo das feiticeiras. O medo de ambos gerou a perseguição e o extermínio do inimigo invisível: as bruxas” (Macedo, 1990, p. 65).

tende a prevalecer a concepção segundo a qual muitos males decorrem do aprendizado da leitura e da escrita pela mulher. Essa posição é atenuada em relação às religiosas e às mulheres de alta linhagem que conseguem se instruir. Compreende-se que também no campo da instrução feminina há espaços e lacunas que podem vir a ser espaços de estratégias, de contrapoderes. Esse espaço situa-se no próprio desejo de controle, pois, para alguns moralistas, as letras aparecem como instrumento para reforçar a religiosidade, para afastar as tentações e vaidades. Dessa forma, embora proceda-se ao controle das palavras escritas que as mulheres podem ler, decorar e repetir no interior dos conventos e da casa, o acesso à leitura e a escrita abre possibilidades de ampliação do horizonte feminino.

Ao se pensar a educação das mulheres na Idade Média, não se pode perder de vista a natureza e o sentido da educação. Como amplo processo de socialização da vida em sociedade, este processo se encontra entre o término de tradições, de paradigmas pedagógicos, de práticas, enfim, do próprio sentido de educar, e o seu começar. A essência humana, na sua universalidade, se configura de novo na singularidade de cada época, de cada cultura, de cada povo, de cada comunidade, de cada indivíduo, de forma que a “identidade humana está sempre em realização, em concreção, a caminho de si” (Fernandes, 2010, p. 162). Isso porque a pessoa humana traz como condicionamento de sua existência, a temporalidade e a historicidade.

Segundo Adorno (2006), a socialização de toda pessoa é constituída por uma primeira fase de adaptação ao existente, haja visto esse processo configurar a recriação dos valores sociais que permitem a inserção de cada homem e de cada mulher na sociedade. Todavia, para este autor, a educação não significa a mera transmissão de saberes, conhecimentos, valores, numa “modelagem” das pessoas, pois isso encontra-se “em contradição com a ideia de um homem [e de uma mulher] autônomo[a], emancipado[a], conforme a formulação definitiva de Kant na exigência de que os homens [e as mulheres] tenham que se libertar de sua auto-inculpável menoridade” (Adorno, 2006, p. 141). Contrariamente, a educação significa a produção de uma consciência verdadeira. Destarte, compreende-se que o

télos da educação é a produção de uma consciência crítica, que conhece a realidade exterior, mas dela se diferencia, nega-a e assim, cria a si mesma e, ao mesmo tempo, o mundo, a cultura. Como tal, efetiva-se na emancipação e liberdade na constituição humana.

Nessa perspectiva, a educação é constante tensão entre o instituído e o *instituinte*, o devir, é manutenção, mas também renovação. Ao mesmo tempo que as mulheres medievais podem ter seguido fielmente os modelos e as representações impostas, também podem ter ido além do que estava posto, contrapondo-se ao que lhe era dado como destino.

Palavras finais

A história da mulher medieval ainda é cercada de lacunas, visto ser bastante recente o olhar sobre ela como sujeito histórico. Aqui se buscou chamar a atenção para os elementos centrais da educação da mulher medieval, porém, ainda há muito a se *des-cobrir*. Intentou-se contribuir no trabalho de *des-naturalização* dos mecanismos sociais, objetivos e subjetivos, que buscaram construir a diferenciação entre homens e mulheres, levando-os a distinguirem-se masculinizando-se ou feminilizando-se num longo e profundo processo de socialização fundado na dominação masculina.

No período medieval, as restrições à mulher estiveram, em grande medida, relacionadas aos padrões morais da Igreja, o que foi forjando uma forte relação entre a população medieval e a religiosidade, relação que tem, para a mulher, um vínculo especial. A mulher religiosa significa o mais alto modelo feminino. Embora o modelo ideal tivesse na religiosa sua realização máxima – sua reclusão no mosteiro implicava sua completa renúncia ao mundo, protegendo sua castidade de qualquer contato carnal – a mulher custodiada possuía grande capacidade de adaptação sem mudar sua natureza. Algumas mulheres deviam ser mais virtuosas que outras ou sê-lo de modo diverso; havia as que deviam ficar reclusas num convento e as que podiam, com cautela, sair de casa; havia aquelas que deviam viver a castidade sem qualquer contato carnal, havia as que a viviam no interior do

casamento. Sem dúvida, essa flexibilidade foi um dos principais motivos de durabilidade desse modelo.

Não obstante uma educação que visava preparar e destinar todo o ser feminino ao âmbito interno, doméstico, ao silêncio e à reclusão do lar, da família, da maternidade e contrariamente, educando os homens no sentido de reconhecerem-se no espaço externo, na força física, na guerra, na política, isso não retira as possibilidades de transgressão. Apesar da imposição do silêncio, as mulheres ergueram sua voz. Mesmo sob insistentes discursos múltiplos em que ora recorria-se à palavra falada ora à palavra escrita; algumas vezes usava-se um tom imperioso e genericamente afirmativo, outras vezes recorria-se a conselhos persuasivos e pessoais, nem sempre elas ouviram.

Por outro lado, não se pode ignorar o histórico processo de naturalização da dominação masculina a que as mulheres foram submetidas.

Referências

ALGRANTI, Leila Mezan. *Honradas e devotas: mulheres na colônia: condição feminina nos conventos e recolhimentos do sudeste do Brasil, 1750-1822*. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília: Edunb, 1993.

ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa. 7. ed. São Paulo: Perspectiva, 2013.

BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. Trad. Maria Helena Kuhner. Rio de Janeiro: BestBolso, 2017.

CAMBI, Franco. *História da pedagogia*. São Paulo: Unesp, 1999.

CASAGRANDE, Carla. A mulher sob custódia. In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle. *História das mulheres no ocidente: a Idade Média – vol. 2*. Dir. Christiane Klapisch-Zuber. Trad. Ana Losa Ramalho, Egípto Gonçalves, Francisco Geraldês Barba, José S. Ribeiro, Katharina Rzepca e Teresa Joaquim. Porto: Edições Afrontamento; São Paulo: EBRASIL, 1990. p. 99-141.

CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 1998.

FERNANDES, Marcos Aurélio. O que é mesmo a educação? *Educativa*, Goiânia, v. 13, n. 1, p.161-175, jan/jun. 2010.

KLAPISCH-ZUBER, Chritiane. Introdução. In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle. *História das mulheres no ocidente: a Idade Média – vol. 2*. Dir. Christiane Klapisch-Zuber. Trad. Ana Losa Ramalho, Egipto Gonçalves, Francisco Geraldês Barba, José S. Ribeiro, Katharina Rzepca e Teresa Joaquim. Porto: Edições Afrontamento; São Paulo: EBRASIL, 1990. p. 9-28.

L'HERMITE-LECLERCQ, Paulette. A ordem feudal (séculos XI-XII). In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle. *História das mulheres no ocidente: a Idade Média – vol. 2*. Dir. Christiane Klapisch-Zuber. Trad. Ana Losa Ramalho, Egipto Gonçalves, Francisco Geraldês Barba, José S. Ribeiro, Katharina Rzepca e Teresa Joaquim. Porto: Edições Afrontamento; São Paulo: EBRASIL, 1990. p. 273-330.

MACEDO, José Rivair. *A mulher na Idade Média*. São Paulo: Contexto, 1990.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. *História e história cultural*. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. Em busca de uma outra história: imaginando o imaginário. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 15, n. 29, p. 9-27, 1995. Disponível em: https://www.anpuh.org/revistabrasileira/view?ID_REVISTA_BRASILEIRA=14. Acesso em: jun. 2020.

TEDESCHI, Losandro. *As mulheres e a história: uma introdução teórico metodológica*. Dourados, MS: Ed. UFGD, 2012.

VECCHIO, Silvana. A boa esposa. In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle. *História das mulheres no ocidente: a Idade Média – vol. 2*. Dir. Christiane Klapisch-Zuber. Trad. Ana Losa Ramalho, Egipto Gonçalves, Francisco Geraldês Barba, José S. Ribeiro, Katharina Rzepca e Teresa Joaquim. Porto: Edições Afrontamento; São Paulo: EBRASIL, 1990. p. 143- 184.

WEMPLE, Suzanne Fonay. As mulheres do século V ao século X. In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle. *História das mulheres no ocidente: a Idade Média – vol. 2*. Dir. Christiane Klapisch-Zuber. Trad. Ana Losa Ramalho, Egipto Gonçalves, Francisco Geraldês Barba, José S. Ribeiro, Katharina Rzepca e Teresa Joaquim. Porto: Edições Afrontamento; São Paulo: EBRASIL, 1990. p. 227-272.

Paisagens d'escritas – castelos, preitos e homenagens segundo o “Foro de Espanha” no Portugal medievo

Saul António Gomes¹

São múltiplas as representações pelas quais a Idade Média se presentifica e reconstitui nas “paisagens d'escritas” pelo historiador (Schmitt, 2006). Heranças monumentais e patrimónios documentais escritos, preservados por longos séculos desde o momento em que a mão e o gesto do escriba neles inscreveu e selou a palavra para testemunho da verdade – “Fiat lux et veritas” é uma divisa frequente lançada para garantia de autenticidade na documentação desses tempos – constituem, por excelência, testemunhos significantes em que se espelham parcelas de uma paisagem do Medievo.

Um Medievo que se pode entreolhar, efetivamente, pelas representações intermediadas pela expressiva grandeza de campos e de cidades, de castelos, de catedrais e de mosteiros criados nesses distantes séculos; representações (re)imaginadas, ainda, pela leitura do texto escrito medievo, poético ou prosódico, onde poderemos encontrar configurações de narradores e de personagens atuantes pelos enunciados das suas falas e das suas gestualidades significantes.

O castelo medieval português, lugar e símbolo de segurança, mas tam-

¹ Universidade de Coimbra – Faculdade de Letras, Centro de História da Sociedade e da Cultura da Universidade de Coimbra.

bém sítio “perigoso”², é geralmente um cenário paisagístico duplo onde imperam as estruturas pétreas edificadas e se encontram, também, as denominações simbólicas do seu sentido histórico como sucede quando pensamos nas suas características torres de menagem. A torre de menagem era a mais alta e possante que se levantava invariavelmente no interior do cume cimeiro do morro onde se implantara a fortificação, rodeada pelo recinto militar chamado do “último reduto”. A palavra menagem deriva etimologicamente de homenagem e projeta, no seu valor semântico, o rito do gesto da concessão, pelo senhor ao seu súbdito, de um préstamo, um castelo, que jurará defender com lealdade e com sacrifício da sua própria vida, se necessário, concessão em troca da qual esse vassalo se obrigava a servir o seu senhor na paz e na guerra.

Se tivéssemos de configurar, hoje, uma imagem simbólica de Portugal, talvez a encontrássemos, por mais excelente e reveladora, nos seus castelos – bem presentes, aliás, no escudo e na bandeira do país que a República Portuguesa consagrou, entre ruturas e continuidades políticas, pouco após a Revolução de 5 de outubro 1910, que pôs fim a oito séculos de Monarquia – herdados dos confins dos tempos medievais e em boa parte reconfigurados pelos restauros de que foram sendo alvo desde os finais do Século do Romantismo. Os castelos, na verdade, incorporam a simbólica do escudo heráldico de Portugal desde o reinado de D. Afonso III (1245/48-1279), emoldurando, enquanto espelho simbólico de um reino edificado debaixo dos desígnios de repetidas e renovadas cruzadas, cenários teatrais de batalhas e de conquistas que dilataram, efetivamente, por terra e por mar, “pela graça de Deus”, o senhorio dos reis de Portugal e do(s) Algarve(s)³, como mostram Lima (1998), Gomes (2011), Seixas (2019) e Barroca e Amaral (2019).

Os castelos são, em boa verdade, uma forte marca representativa da

² Tema apropriado, aliás, pela literatura espiritual medievá. Cf. Silva (2001).

³ Reconheça-se que nem sempre as intervenções de “restauro” do Estado Novo português foram cegas. O Castelo de São Jorge, de Lisboa, por exemplo, foi reconstituído, mas foram mantidos ou restituídos à observação do visitante vestígios arqueológicos medievos autênticos. Cf. Gomes (2021, 2023).

Idade Média do Ocidente europeu. Integram o imaginário infantil desde muito cedo e acompanham, pela vida fora, praticamente, os horizontes do lazer dos adultos na literatura, nas artes plásticas, no cinema, na televisão, nos espetáculos da “história ao vivo”, entre feiras e noites medievais do agrado dos públicos consumidores. Uma Idade Média, aliás, frequentemente apropriada, e por vezes abusada, pelos poderes públicos instituídos. As comemorações centenárias ditas “fundacionais” de Portugal, levadas a cabo pelo Estado Novo, de António de Oliveira Salazar, em 1940, com um programa de reconstrução da “Identidade Nacional”, pela monumentalidade dos castelos, em grande parte arruinados, de Norte a Sul do país, segundo cânones restauracionistas homogêneos e invariavelmente insensíveis às arqueologias de cada monumento, por um lado, e os trabalhos de “restauro” do Mosteiro da Batalha, nas décadas de 1950-1960, por outro, que eliminaram o burgo medieval que envolvia este claustro dominicano e panteão real das primeiras gerações da dinastia de Avis, criando, em sua substituição, extensas paradas para os desfiles das forças armadas, são um exemplo claro do que se afirma (Correia, 2010; Redol; Soares, 2015, p. 9-15).

Portugal é um país de profundas raízes medievais, povoado de numerosos castelos com as suas possantes torres de menagem, alambores e escarpas, de vilas amuralhadas ou abertas com os seus arruamentos legados e habitados por romanos e hispanos, visigodos e muçulmanos, moçárabes e cristãos francos e de outras origens estrangeiras, especialmente centro e norte-europeias, afeitos às ortodoxas liturgias romano-gregorianas, igrejas, mosteiros e catedrais, travejados de contrafortes românicos ou levantados em rendilhadas formas góticas. Nas suas paisagens do Norte atlântico ou do Sul mediterrânico, na verdade, o mundo medieval português é um teatro aberto e constante no reino que encontra o seu herói fundador no rei D. Afonso Henriques (1106/11(?)-1185), de acordo com Trindade (2013), Monteiro (1999) e Mattoso (2007).

O medieval lusitano tem a memória dos seus heróis presentes no

imaginário popular – caso das lendas e romances de cavalaria, especialmente de raiz carolíngia, conservados e transmitidos oralmente, geração após geração, pelas populações locais –, nos textos literários que nos chegaram, quase sempre fragmentários e sujeitos de recomposições epocais posteriores, nos testemunhos artísticos que evocam os patriarcas fundadores e guardam os seus restos mortais. Matéria literária de Bretanha, amores sublimados como os de Pedro e Inês, variante lusitana ao modo de Tristão e Isolda, de belas mulheres mouriscas e nobres cavaleiros cristãos por elas apaixonados, assim como cantares de amigo e de amor, como os do rei D. Dinis, foram cantados por trovadores e jograis nos palácios da nobreza e nas praças das cidades e vilas do reino mais ocidental, “in confinibus mundi”, como o designavam algumas bulas papais do século XIII, da Cristandade medieva. Unicórnios, damas “pé de cabra”, melusinas, merlins, ninfas e valquírias, anjos e santos guerreiros, como S. Miguel ou S. Jorge, povoavam igualmente as paisagens da crença e do sonho dos portugueses medievais, muitos deles, aliás, homens de alguém e “cavaleiros de esporas douradas”, sem linhagem de nobreza, claro está, mas tão ricos e asseados como os mais grandes e nobres de sangue e avoenga (Viterbo, 1966, v. II, p. 85), todos eles encontrando, entre castelos, paços e claustros, lugares de crença e de projeção sociocultural dos seus anseios e dos seus medos (Mattoso, 1983; Krus, 2011, p. 151-170).

Fortalezas construídas predominantemente em tempos de guerra e de reconquista de territórios dominados pelos muçulmanos desde o século VIII, os castelos dos senhores e cavaleiros cristãos viram as suas funções evoluir no outono da Idade Média. De cenários de batalhas e assédios, as suas muralhas e torres ver-se-ão adaptadas a edificações palatinas, palcos, agora, do exercício de uma nova sociabilidade cortesã, adaptando-se a sua arquitetura a casa ou paço real ou senhorial, com os seus salões, câmaras e trascâmaras, uma capela central, geralmente, ou colateral ao edifício, com cozinhas, adegas, celeiros, despensas e ou-

tros cómodos, saguões, pátios e jardins e hortos povoados de árvores de fruto e arbustos e plantas silvestres. Janelas envidraçadas e arcadas góticas, dispostas em *loggia* ou galerias, abrindo-se elegantemente sobre as paisagens exteriores, permitindo ampla iluminação. Tais divisões oferecem agora maior conforto aos moradores, com as paredes revestidas de azulejos e de ricas tapeçarias, multiplicando-se as peças de mobiliário e baixelas⁴. Em espaços comuns de convívio, até, poder-se-ia encontrar bancos de pedra cravados nos muros, como se vê no castelo de Leiria, por exemplo, alguns deles, por vezes, gravados com esboços de tabuleiros de jogos de dados e outros com que se poderiam entreter os residentes. O belo castelo de Leiria, restaurado ao longo do século XX, é um excelente exemplo do cenário descrito (Gomes, 2024).



Figura 1 | Castelo de Leiria depois das ações de restauro do séc. XX

Fonte: Foto de Fernando Rodrigues.

O castelo engrandece-se enquanto manifesto e símbolo de riqueza, de

⁴ Poderão ler-se alguns exemplos destes mobiliários, baixelas e tesouros reais, para o Paço da Alcáçova de Lisboa, nos séculos XIV e XVI, em Gomes (2021, 2023).

prestígio e do poder das dinastias principescas, cenários de uma arquitetura fantástica marcada pelas novas sensibilidades e filosofias de vida cortesãs, nas quais a festa, a riqueza do vestuário feminino e masculino, o asseio e refinada educação dos cortesãos, que se avaliava pelos seus bons modos de falar, de estar, de dançar e de jogar, assumem papéis centrais neste verdadeiro *theatrum mundi* (Le Goff, 2009, p. 89-105). É o próprio rei de Portugal e do Algarve e Senhor de Ceuta, D. João I, que o testemunha quando, dissertando sobre o modelo de bom soberano, ilustra os seus argumentos realçando a importância da festa e do *décor* na vida do paço ao serviço político do poder:

E porque o estado e honrra dos reys nom está senom nos boons de sua terra, porem muyto se devem de guardar, que por nenhum sabor do mundo nom perdessem os boons talantes delles. E este apartamento lhes faz ainda de se bem nom tragerem tambem a elles, como aos seus, assi em os corpos, como em suas casas: ca os que sempre andam por matos, que sabor averam em se bem trager. E assi meesmo teremos veedores discretos que saibam [trazer] as salas ricamente apostadas, e que saibam mandar fazer estranhos manjares, e todallas cousas que pera casa de hum rey, que honrradamente ouvesse de manteer seu estado [...]. (D. João I, *Livro da Montaria*, Capº 7).

O paço é também o lugar do despacho régio, dando audiências e ouvindo petições, distribuindo graças e mercês, garantindo a justa Justiça, missão pela qual o soberano responderá perante Deus, um dia. Desembargo que trazia enfado, cansaço e “anojamento” ao monarca, pelo que mais importava que o paço lhe proporcionasse oportunidades de “folgança” ou “gaudium” (Gomes, 1995, p. 309):

Este jogou lhes daa folgança, ca se os olhos dam cansaço ao entender em veer muytas petiçoões, quem duvida, que nom perca o cansaço em veer a sala muy bem guarnida de muy ricos panos, e outrossi veer muytas donas e donzellas muy ricamente vestidas, e tambem cavaleiros como escudeiros, que todos nom parasem mentes senom em tomar prazer. Quem duvida que o entender com tam boas cousas como estas nom perdesse o anojamento que

recebesse por as cousas sobreditas. E se o entender cansa em ouvir cousas nojosas de muytos que com elle querem desembargar, bem parece que se devia alegrar em ouvir os muy doces tangeres que fazem os instrumentos. Se o tocar daa nojo ao entender tomando-o polla mão dizendo-lhe que lhe dee audiencias, e outrosi dando-lhe petições, quem cuydaria que nom perdesse tal enfadamento e nojo em tomar huá fermosa dona ou donzella polla mão e dançar com ella. (D. João I, *Livro da Montaria*, Cap 2).

Não bastava o cenário pação, as salas magnificamente ornamentadas e os banquetes, pois o monarca valoriza, ainda, por “honra de sua casa”, a música, a dança, o convívio entre os residentes e os demais jogos de lazer e práticas de entretenimento próprios dessas novas gerações de cavalaria cortesã:

Depois deste alevantarom joguo de solaz e de prazer, e este foi o de dançar e o de tanger. E este joguo he muy pertencente pera os reys, ca muyto está bem aos reys serem ledos, que quando os homeens veem seu senhor ledos, muyto folgam por ello, e os de fora que estrangeiros som, sempre o am a bem, e melhor se agasalham com elle. [...]

E outrosi quando os reys fazem suas festas nom podem tam bem mostrar o prazer que am, como por este joguo que a todos parece bem, quando bem feito hé, e que os gestos e cousas que am de fazer os cavaleiros e os escudeiros, que o de fazer am, demonstrem a ledice de seu senhor, ca muyto está mal aos cavaleiros e escudeiros, quando as cousas que seu senhor faz com ledice, e por honrrar sua casa, vierem a ellas tristemente.

Porem devem os cavaleiros e escudeiros, quando a estes jogos vierem [...] que alguas vezes fazem os reys em suas casas pollas honrrar, que venham a ellas ledos, e com boas vontades. E isto por duas cousas: a primeira por se mostrarem que som homeens, que sabem o que am de fazer, ca muyto está bem aos que am de andar em paaço saberem bem o que ham de fazer pera honrrar seu senhor [...] segundo mas maneiras que aos boons convem teer [...]; e a segunda que se os cavaleiros e escudeiros servem por receber bem, muy sem siso seriam se nom trabalhassem de fazer as cousas, em que ouverem de servir, que sejam a vontade de seu senhor [...]. (D. João I, *Livro da Montaria*, Capº 2).

Os castelos do Portugal do fim da Idade Média, ainda que transformados pelas novas arquiteturas paças góticas, guardam a memória do seu passado: muralhas, torres, portas férreas, fossos e outras características permanecerão. Alguns senhores acrescentaram-lhes, ainda, estruturas defensivas mais adequadas à evolução do armamento pirobalístico de Quatrocentos e dos alvores do século XVI, ainda que, na sua maior parte, estejamos perante exercícios e manifestações mais simbólicos do seu poder e da sua riqueza do que de efetivo alcance bélico prático. As torres de menagem manter-se-ão. De cómodos para guarnições militares, algumas dessas torres funcionarão como prisões, outras assumirão novas funcionalidades de pousadas, modernizadas nas suas arquiteturas, agora, como se disse, mais convidativas e cómodas para o bem-estar dos residentes.

Ao longo do século XVI, todavia, os castelos medievos foram sendo abandonados, caindo em ruína, substituídos por palácios modernos mais de acordo com a evolução dos princípios políticos do estado moderno e da crescente absolutização do poder régio. É deveras significativo que o rei D. Manuel I (1495-1521), por exemplo, tenha abandonado os Paços da Alcáçova, no castelo de Lisboa, preferindo o Paço da Ribeira, génese do futuro “Terreiro do Paço” (Andrade, 1990).

A expressão portuguesa “torre de menagem” evoca as heranças semânticas do feudalismo dos plenos tempos medievais. O conceito “menagem” deriva da palavra homenagem (com variantes etimológicas como *homenage*, *hominium*, *hommagium*, *hominaticum*, *hominagium*) que constituía o ato formal próprio do contrato de vassalagem entre um suserano e um súbdito seu. Ato que pressupunha rituais e gestualidades hierarquizadas, a genuflexão ante o senhor, sentado no trono ou na sua cátedra, a *immixtio manuum*, a pronúncia do juramento de fidelidade, íntegra e sem dolo, tocando ou não os santos evangelhos ou santas relíquias e, por fim, a selagem com o ósculo e/ou o *osculum manus*, mais identificado, este “beija-mão”, com foro ou costumes hispânicos próprios dos contratos sociais de vassalagem (Ganshof, 1974, p. 98-107; Le Goff, 1980, p. 325-385; Garcia de Valdeavellano, 1981, p. 90-93).

Nas Partidas de D. Afonso X, o Sábio, lê-se, a propósito do rito do beija-mão segundo o foro hispânico, o seguinte:

Ley IV

Cómo se puede facer vasallo un home de otro.

Vasallo se puede facer un home de otro segunt la antigua costumbre de España en esta manera, otorgándose por vasallo de aquel que lo rescibe, et besandol la mano por reconocimiento de señorío; et aun hay otra manera que se face por homenaje, que es mas grave, porque por ella non se torna home tan solamiente vasallo del otro, mas finca obligado de complir lo quel promete como por postura. Et homenaje tanto quiere decir como tornarse home de outri, et facerse como suyo pera darle seguridad sobre la cosa que promete de dar ó de facer que la cumpla; et este homenaje non tan solamiente ha logar en pleyto de vasallage, mas en todos los otros pleytos et posturas que los homes ponen entre sí con entencion de complirlas.

Ley V.

En qué sazones es tenuto el vasallo de besar la mano al señor.

Besar debe la mano el vasallo al señor quando se face su vasallo, asi como deximos en la ley ante desta; et aun lo debe facer quando face caballero luego que le ha ceñido la espada; eso mesmo debe facer quando se despidiere dél. Et en cada una destas sazones es tenuto el vasallo de besar la mano al ricohome segunt la costumbre de España; mas en otro tiempo non [...]. (Partidas, IV, título 25, n. 4 e 5).

Delegados dos reis, ou dos donatários a quem os monarcas concediam o mero e misto império de vilas e concelhos com direito a nomeação ou apresentação dos alcaides-mores dos respetivos castelos, estes exerciam funções militares, jurisdicionais e administrativas. Governavam militarmente as povoações, defendiam os castelos das mesmas, intervinham em matérias de justiça local e de administração económica e social dos municípios. Documentos latinos dos séculos XII e XIII referem-se-lhe usando o termo “pretos”, por adoção de terminologia de origem jurídica romana. Cartas e forais dos reis D. Afonso III e D. Dinis, nomeadamente dados a Monforte (Alentejo) e a Montalegre (Minho), obrigavam os concelhos a ter alcaide

filho de algo que vingasse 500 soldos, no mínimo, isto é, em caso de ser injuriado, o infrator teria de lhe pagar, a título de pena compensatória, pelo menos essa quantia, dada a sua elevada honra (Viterbo, 1966, v. I, p. 305).

O ofício do alcaide-mor foi, ainda, alvo de regulamentação nas Ordenações Afonsinas, promulgadas na década de 1440, onde se lê:

Teer castello de Senhor segundo foro antigo d’Espanha, hé cousa em que jaz muito grande perigoo, ca pois ha de cahir em pena de treißom o que o tevesse, se o perdesse per sua culpa, muito devem todos os que o tiverem seer percebidos de os guardar de maneira que nom caião em ella. E pera esta guarda seer feita compridamente, devem seer esguardadas cinco cousas: a primeira, que sejam os alquaides taaes, como convem pera guardarem os castello; a segunda, que os alquaides meesmos façam o que devem; a terceira, que tenham hi comprimento de homeens; a quarta, de mantimentos; e a quinta, d’armas. (Ordenações Afonsinas, Livro I, título 62, prólogo).

Determinava a Lei que o alcaide que recebesse castelo de algum senhor, deveria ser de boa linhagem, de onde lhe advinham sentido de honradez e “vergonça de fazer cousa que lhe ste mal”, exigindo-se-lhe lealdade ao rei e ao reino, não devendo provir de células familiares pobres para evitar a cobiça do enriquecimento (Ordenações Afonsinas, Livro I, título 62, n. 1).

Entre as demais qualidades exigíveis, a ordenança real exigia que o alcaide-mor fosse esforçado e capaz de suportar perigos, dando a vida, se necessário, pela defesa da fortificação, devendo resistir mesmo quando visse os seus serem atormentados, feridos “ou matar os filhos, ou mo-lher, ou outros homeens quaaesquer, que amasse, nem por seer elle preso ou atormentado ou ferido de morte”. Cumpria-lhe saber como defender o castelo, “com ardimento e com esforço, com sabedoria e cordura”, matando os inimigos, sofrendo “todo o medo e todo trabalho”, e ser exemplo de retidão para os homens sujeitos ao seu comando. Quando necessitasse de se ausentar da fortaleza, por outro lado, deveria deixar um lugar-tenente em sua vez, ao qual entregaria as chaves do castelo,

fidalgo direito como ele, limpo de traições e aleivosias, fazendo-se-lhe as “menajens quantos hi forem”, segundo “foro d’Espanha” (Ordenações Afonsinas, Liv. I, 62, 3 a 7).

A legislação regulamentava o modo de proceder em caso de morte inesperada do alcaide-mor. Determinava, ainda, o recebimento dos direitos e rendimentos, na sua maior parte provenientes das carceragens, de penas criminais nomeadamente as das barregãs condenadas, a terça dos excomungados, a pena de armas, o ouro e a prata achados no jogo de tafuis, as coimas das tabernas, dos judeus e dos mouros e as das barcas e batéis e demais navios apanhados em infração nas suas cargas e descarregamento, rendimento que ficavam afetos à alcaidaria-mor (Ordenações Afonsinas, Liv. I, 62, 8 a 18 e 21). Auxiliariam o alcaide-mor, na administração do seu ofício, escudeiros e escrivães por ele escolhidos e, estes, por seu turno, o alcaide-menor da terra, escolhido, consensualmente, pelo alcaide-mor e pelos magistrados concelhios (Ordenações Afonsinas, Liv. I, 62, 19).

São raros os testemunhos escritos de homenagens de alcaidarias que se preservam em Portugal. Tal escassez contrasta com a prática, que se sabe ter sido muito generalizada, dos rituais que se realizavam aquando da investidura do alcaide-mor pelo rei ou pelo senhor da fortaleza. Entre os testemunhos arquivísticos dessa prática, chegou-nos um pequeno caderno, preservado no velho cartório da Ordem de Avis, hoje no Arquivo Nacional da Torre do Tombo, em Lisboa, contendo vários juramentos de fidelidade dos alcaides-mores de castelos senhoreados pelo Condestável D. Pedro (Fonseca, 1982), governador da Ordem de Avis e filho do regente do reino, Infante D. Pedro, duque de Coimbra, relativos aos anos de 1445 até 1463.

Na sua maior parte, os castelos que aparecem neste documento estavam associados a comendas da Ordem de Avis (Mourão, Serpa, Marvão, Elvas, Veiros, Alandroal e Alcanede), milícia sujeita ao mando do Condestável D. Pedro de Portugal, diferenciando-se, todavia, os casos

dos castelos da importante cidade da Guarda, entregue, em 1445, a Diogo Soares da Albergaria, e da vila de Montemor-o-Velho, confiado, em 1461, a João da Silva, nobres da esfera de influência da casa do citado Infante D. Pedro, e, após a sua morte, em 1449, da casa do Condestável, seu filho primogénito, associados, alguns deles, ainda e entretanto, à casa do futuro rei D. João II, como os Silva, amos deste príncipe e senhores da alcaidaria-mor de Montemor-o-Velho cujo esplêndido panteão edificaram no Mosteiro de S. Marcos a par de Coimbra (Fonseca, 1982, p. 323-360; Moreno, 1979, p. 1071-1076).

Quadro 1 | reitos e homenagens ao Condestável D. Pedro de Portugal (1445-1463)

Data	Castelo	Alcaide-mor
1445.12.12. Coruche e de novo em 1448.12.15. Fronteira	Marvão	Gonçalo Rodrigues de Sousa
1446.03.16. Santarém	Guarda	Diogo Soares de Albergaria
1448.07.21. Santarém	Serpa	João de Melo
1449.02.11. Fronteira	Elvas	Fernão de Abreu
[Sem data nem local]	Veiros	Diego Raposo
1461.09.26. Santarém	Montemor-o-Velho	João da Silva
1463.06.11. Benavente	Alandroal	Álvaro de Campo
1463.09.03. Lisboa	Alcanede	Gil Martins Teixeira

Fonte: Lisboa, Torre do Tombo – Ordem de Avis, maço 7, doc. 704.

Refira-se que os autos de juramento, que preenchem este caderno, foram todos eles redigidos por Rui Vasques, escrivão da puridade do Condestável D. Pedro, durante os quase vinte anos que medeiam a abertura do documento até ao seu encerramento. Há um formulário diplomático de chancelaria comum a estes autos de “preito e menagem”, ainda que, nalguns casos, por vezes, a redação abrevie, acrescente ou suprima pequenas frases, como se observará, a título de exemplo, confrontando a leitura das seguintes cartas de homenagem, uma de 1445 e outra de 1463:

Quadro 2 | Cartas de homenagem

Formulário A: 1445 [doc. 1, fl. 1]	Formulário B: 1463 [doc. 1, fl. 5v]
<p>Eu ... faço preito e menajem a vos ... hũa, duas e tres vezes do vosso castelo de ... de que me ora fazees merece. E vos receberey em elle de noute e de dia, hirado e pagado, com muitos e com poucos, <i>no alto e no baxo</i>. E farey guerra per vosso mandado. E guardarey paz a quem vos mandardes. E vos entregarey o dicto castelo a vos ou a quem vos mandardes per vossa carta siinaada per vos e aseelaada do vosso seello das armas. <i>E esso meesmo receberey em o dicto castelo a el Rei nosso senhor, hindo ele em seu livre poder <e tambem o Senhor Rejente vosso padre emquanto tener o regimento do Reyno> ou a quem eles mandarem per suas cartas siinaadas per eles e aseelaadas com seus seellos das armas presentadas per seus porteiros da maça segundo foro d’Espanha.</i> Testemunhas ... e outros. E eu ... seu scripvam da puridade que esta menajem per seu mandado screpvy em a sua vila de ..., aos ... dias de dezembro do ano de Nosso Senhor Jhesu Christo de ...</p>	<p>Eu ... faço preyto e menajem a vos dicto Senhor do vosso castello da vossa villa de ... de que me ora fazees merece, hũa, duas e tres vezes. E vos receberey em elle de noute e de dia, hirado e pagado, com muitos e com poucos. E farey guerra per vosso mandado. E guardarey paz a quem vos mandardes. E vos entregarey o dicto castello ou a quem vos mandardes per vossa carta patente siinaada per vos e aseelaada com o vosso seello de vossas direitas armas <i>presentada per vosso porteiro da camera</i> segundo foro d’Espanha. E por certidom e firmeza delo asiiney aquy de meu nome presentes ... E eu ... seu scripvam da puridade que esta menajem per outorgamento do dicto ... screpvy presente os sobredictos que delo foram testemunhas. Em a villa de ... aos ... dias de ... do ano de Nosso Senhor Jhesu Christo de...</p> <p style="text-align: center;">(Assinaturas)</p>

As variantes discursivas apontadas (em itálico no texto) derivarão mais da liberdade do escrivão, ao aplicar, caso a caso, o formulário padrão da chancelaria, saltando palavras ou adaptando o texto original casuisticamente, do que de razões políticas circunstanciais ou outras. O escrivão da puridade do Condestável D. Pedro omite em B, por exemplo, a expressão “no alto e no baixo”, não se referindo, também, à obrigação do alcaide-mor receber o rei, “em seu livre poder”, ou seus delegados, ainda que mantenha a referência às cartas seladas e assinadas pelo senhor do castelo, apresentadas pelo seu porteiro que é referido como “da maça”, em A, e “da câmara” em B. Porteiro da maça é, todavia, a forma textual mais constante nos demais autos de homenagem recolhidos.

Neste formulário diplomático, comum à generalidade dos autos de juramento de lealdade do vassalo ao seu senhor, encontra-se a hierarquização do ritual da homenagem com os seus gestos e as palavras proferidas.

As homenagens, como se observa da datação tópica dos documentos, era feita no interior paço ou habitação do senhor. Nada mais se diz de significativo, deste ponto de vista, mas dever-se-á admitir, de acordo com o mencionado foro de Espanha, que o vassalo genuflexionava diante do senhor e, nessa posição corporal, começava por se nomear, dirigir-se ao senhor em modo de saudação, passando a proferir o compromisso de honra e de lealdade pelo castelo que lhe era confiado.

O “preito e menajem” era feito uma, duas e três vezes, ritual cujo valor antropológico será associável ao simbolismo religioso cristão trinitário. O vassalo comprometia-se, seguidamente, a zelar e defender a fortaleza “no alto e no baixo”, o que se poderá interpretar como referente à estrutura do conjunto castelão edificado (alto seriam as componentes superiores e elevadas do castelo, nomeadamente os cómodos habitacionais, enquanto o “baixo” se deveria referir às estruturas defensivas como muralhas, barbacã e demais elementos compositivos da fortificação).

Fá-lo-ia “de noite e de dia”, permanentemente, pois, pressupondo-se a presença e residência constante do vassalo e/ou alcaide-mor no castelo, em situação de “ira ou pagado”, com muitos e com poucos, na guerra e na paz, com a promessa solene de entregar o castelo a quem o seu senhor ordenasse. Acrescia, finalmente, a obrigação de receber o rei, ou seus delegados, quando o monarca, de seu “livre poder”, o quisesse. Nesta situação, o alcaide-mor seria avisado por cartas seladas, a apresentar pelo porteiro da maça da corte real ou senhorial, conforme ao costume hispânico.

Como prova formal do ato de juramento e homenagem, passava-se à assinatura do instrumento ou carta que formalizava, por escrito, a homenagem prestada, sendo o documento assinado pelo senhor, pelo vassalo, pelas testemunhas presentes e pelo escrivão responsável pela sua emissão e registo na chancelaria.

As noções de “ira ou pagado” corresponderão, no caso da primeira noção, à “sanha”, pecado mortal, sobre o qual glosa moral e filosoficamente o rei D. Duarte, no seu tratado que intitulou *Leal Conselheiro* (capítulo XVI). O conceito “pagado”, por antinomia ao primeiro,

estrutura binária compositiva deste texto de “preito e menajem”, corresponderá, se bem interpretamos, ao participípio passado do verbo apaziguar. Seguem-se-lhes as expressões “na guerra e na paz” e as cláusulas relativas à recepção do rei ou seus delegados no castelo. Importará realçar, neste campo cerimonial, a alusão ao porteiro da maçã.

A maçã, que evoluiu de uma arma de guerra para uma peça cerimonial, especialmente associada a aberturas solenes do funcionamento de determinadas instituições do Estado, é um bastão ornamentado, transportado diante de um soberano ou senhor, leigo ou eclesiástico, pelos oficiais próprios dessa função. Nos tesouros de algumas catedrais portuguesas, ainda hoje, se conservam as maçãs que eram levadas pelo porteiro ou oficial da maçã à frente da procissão quando o bispo entrava solenemente na sua diocese.

Esta ordenação dos atos de investidura de um castelo, no Portugal do fim da Idade Média, traduzirá, efetivamente, o modelo de preito e homenagem segundo o foro, direito ou costume hispânico, como se pode verificar lendo a norma, nas Partidas de Afonso X, o Sábio, relativa à forma de dar e de receber o feudo, que citamos:

En qué manera se debe dar et rescebir el feudo.

Otorgar et dar pueden los señores el feuda á los vasallos en esta manera: fincando el vasallo los hinojos ante el señor, et debe meter sus manos entre las del señor, et prometerle jurando et faciendol pleyto et homage quel será siempre leal et verdadero, et quel dará buen consejo cada que él gelo demandare, et que nol descubrirá sus poridades, et quel ayudará contra todos los homes del mundo á su poder, et que allegará su pro quanto podiere, et quel desviará su daño, et que guardará el complirá todas las posturas que puso con él por razon de aquel feudo. Et despues quel vasallo hobiere jurado et prometido todas estas cosas, debe el señor envestirle con una sotija, ó con luba, ó con vara ó con otra cosa de aquello que da en feudo, ó meterle en posesion dello por sí ó por home cierto á qui lo mandase hacer. (Partidas IV, 26, 4).

Nalguns pontos, o “preito e (ho)menagem” do vassalo e/ou alcaide-mor ao rei e/ou senhor donatário toca alguma formulação presente nos atos de juramento de fidelidade e de lealdade prestados, em cortes solenemente

convocadas para o efeito, aos monarcas portugueses por ocasião da sua entronização. Este figurino sofreu alguma atualização no começo do reinado de D. João II, o qual mandou redigir um novo formulário de juramento de fidelidade para os senhores e alcaides dos castelos portugueses. Um instrumento político de governação, este novo formulário de juramento de fidelidade, que algumas das principais e mais tituladas famílias da nobreza, como os poderosos Bragança, não aceitaram de bom grado, abrindo um conflito com o suserano que culminaria, pouco depois, com a eliminação desta casa nobiliárquica, a cuja restauração, todavia, procederia o rei D. Manuel I pouco depois de ter subido ao trono (Mello, 2007).

Fontes

FONTES MANUSCRITAS

ORDEM de Avis, maço 7, doc. 704. Lisboa, Arquivo Nacional da Torre do Tombo.

LIVRO das Menagens. Vila Viçosa, Arquivo da Fundação da Casa de Bragança. Biblioteca de D. Manuel II, reservados, ms. 5.

FONTES IMPRESSAS

DUARTE, D. Leal Conselheiro. *In: OBRAS dos Príncipes de Avis*. Introdução e revisão de M. Lopes de Almeida. Porto: Lello & Irmão Editores, 1981. p. 233-442.

JOÃO I, D. Livro da Montaria. *In: OBRAS dos Príncipes de Avis*. Introdução e revisão de M. Lopes de Almeida. Porto: Lello & Irmão Editores, 1981. p. 1-232.

RUAS, João (org.). *Manuscritos da Biblioteca de D. Manuel II: Paço Ducal de Vila Viçosa*. Caxias: Fundação Casa de Bragança: Casa de Massarelos, 2006.

ORDENAÇÕES Afonsinas. Nota de apresentação de Mário Júlio de Almeida Costa. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984. Livro 1. Impressão fac-símile da edição de Coimbra, Real Imprensa da Universidade, 1797.

SIETE (Las) Partida, de Afonso X, o Sábio, livro IV. Disponível em: <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/las-siete-partidas-del-rey-don-alfonso-el-sabio-cotejadas-con-varios-codices-antiguos-por-la-real-academia-de-la-historia-tomo-3-partida-quarta-quinta-sexta-y-septima--0/html/01fb8a-30-82b2-11df-acc7-002185ce6064.htm>. Acesso em: 26 set. 2021.

SILVA, Elsa Maria Branco da (ed.). *Castelo Perigoso*. Lisboa: Colibri, 2001.

Referências

ANDRADE, Ferreira de. *Palácios Reais de Lisboa*. Lisboa: Vega, 1990.

BARROCA, Mário Jorge; AMARAL, Luís Carlos. *Castelo de Guimarães*: livro-cuia do Centro Interpretativo. Guimarães: Associação de Amigos do Paço dos Duques de Bragança e Castelo de Guimarães, 2019.

CORREIA, Luís Miguel Maldonado de Vasconcelos. *Castelos em Portugal. Retrato do seu perfil arquitectónico (1509-1949)*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 2010.

COSTA, Avelino de Jesus da. *Normas gerais de transcrição e publicação de documentos medievais e modernos*. Coimbra: Instituto de Paleografia e Diplomática da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1993.

GANSHOF, François Louis. *O que é o feudalismo?* Lisboa: Publicações Europa-América, 1974.

GARCIA DE VALDEAVELLANO, Luis. *El feudalismo hispánico y otros estudios de Historia Medieval*. Barcelona: Ariel, 1981.

GOMES, Rita Costa. *A corte dos reis de Portugal no final da Idade Média*. Lisboa: Difel, 1995.

GOMES, Saul António. *Introdução à história do castelo de Leiria*. 2. ed. Leiria: Câmara Municipal de Leiria, 2004.

GOMES, Saul António. *Introdução à sigilografia portuguesa: guia de estudo*. 2. ed. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2011.

GOMES, Saul António. *O Castelo e o Paço Real da Alcáçova de Lisboa – volume 1: textos e documentos escolhidos*. Lisboa: EGEAC – Castelo de S. Jorge, 2021.

GOMES, Saul António. *O Castelo e o Paço real da Alcáçova de Lisboa. – volume 2: novos textos e documentos*. Lisboa: EGEAC – Castelo de S. Jorge, 2023.

GOUVEIA, Mário de. As mãos na cultura letrada das sociedades de fronteira da Alta Idade Média Hispânica: expressões diplomáticas de funcionalidade e ritualidade. In: BUESCU, Ana Isabel; SOUSA, João Silva de; MIRANDA, Maria Adelaide (coord.). *O corpo e o gesto na civilização medieval: actas do encontro*. Lisboa: Colibri, 2006. p. 139-156.

FONSECA, Luís Adão. *O Condestável D. Pedro de Portugal*. Porto: Instituto Nacional de Investigação Científica; Centro de História da Universidade do Porto, 1982.

KRUS, Luís. *A construção do passado medieval: textos inéditos e publicados*. Lisboa: IEM – FCSC da Universidade Nova de Lisboa, 2011.

LE GOFF, Jacques. O ritual simbólico de vassalagem. In: LE GOFF, J. *Para um novo conceito de Idade Média: tempo, trabalho e cultura no Ocidente*. Lisboa: Estampa, 1980. p. 325-386.

LE GOFF, Jacques. *Heróis e maravilhas da Idade Média*. Petrópolis: Vozes, 2009.

LIMA, João Paulo de Abreu. *Armas de Portugal: origem, evolução, significado*. Lisboa: Inapa, 1998.

MATTOSO, José (org.). *Narrativas dos Livros de Linhagens*. Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 1983.

MATTOSO, José. *D. Afonso Henriques*. 2. ed. Lisboa: Temas e Debates, 2007.

MELLO, Iêda Avênia de. *Rituais e cerimônias régias da Dinastia de Avis: pacto e conflito na entronização de D. João II (Portugal, 1438-1495)*. Niterói: Universidade Federal Fluminense/Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, 2007.

MORENO, Humberto Baquero. *A Batalha de Alfarrobeira: antecedentes e significado histórico*. Coimbra: Biblioteca Geral da Universidade, 1979. 2 v.

SEIXAS, Miguel Metelo. *Quinas e castelos: sinais de Portugal*. Lisboa: Fundação Francisco Manuel dos Santos, 2019.

TRINDADE, Luísa. *Urbanismo na composição de Portugal*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013.

MONTEIRO, João Gouveia. *Os castelos portugueses dos finais da Idade Média*. Lisboa: Colibri, 1999.

OLIVEIRA, José Augusto da Cunha Freitas de. Entre o simbólico e o real: a paisagem como cenário nos rituais da tomada de posse. *In*: GONÇALVES, Iria (coord.). *Paisagens rurais e urbanas: fontes, metodologias, problemáticas*. Actas das terceiras jornadas. Lisboa: Centro de Estudos Históricos da Universidade Nova de Lisboa, 2007. p. 109-120.

REDOL, Pedro; SOARES, Patrícia (coord. ed.). *Lugares de oração no Mosteiro da Batalha*. Lisboa: Direção Geral do Património Cultural, 2015.

SCHMITT, Jan-Claude. O corpo e o gesto na civilização medieval. *In*: BUESCU, Ana Isabel; SOUSA, João Silva de; MIRANDA, Maria Adelaide (coord.). *O corpo e o gesto na civilização medieval: actas do encontro*. Lisboa: Colibri, 2006. p. 17-38.

VITERBO, Joaquim de Santa Rosa de. *Elucidário das palavras, termos e frases que em Portugal antigamente se usaram e que hoje regularmente se ignoram*. Ed. crítica de Mário Fiúza. Porto: Livraria Civilização, 1966. 2 v.

Créditos

INSTITUTO FEDERAL DE EDUCAÇÃO, CIÊNCIA E TECNOLOGIA DE GOIÁS

Reitora

Oneida Cristina Gomes Barcelos Irigon

Pró-Reitora de Pesquisa e Pós-Graduação

Lorena Pereira de Souza Rosa

Coordenadora da Editora

Vanderleida Rosa de Freitas e Queiroz

Conselho Editorial

Presidente

Vanderleida Rosa de Freitas e Queiroz

Titulares

Adriano de Carvalho Paranaíba

Alessandro Silva de Oliveira

Bruno Pilastre de Souza Silva Dias

Cláudia Helena dos Santos Araújo

Cristina Gomes de Oliveira Teixeira

Darlene Ana de Paula Vieira

Kalinka Martins da Silva

Lidiaine Maria dos Santos

Suplentes

Ana Beatriz Machado de Freitas

Hellen da Silva Cintra de Paula

Lemuel da Cruz Gandara

Olívio Carlos Nascimento Souto

Ricardo Fernandes de Sousa

Ruberley Rodrigues de Souza

Revisão

Paula Franssinetti de Morais Dantas

Editoração

Olliver Robson Mariano Rosa

Projeto Gráfico

Afrânio Santos

Diagramação e Capa

Afrânio Santos

Pedro Henrique Pereira de Carvalho

Imagem de Capa

LEXICA

Conselho Científico

Adelino Cândido Pimenta (IFG)

Albertina Vicentini Assumpção (PUC/GO)

Alice Maria de Araújo Ferreira (UNB)

André Luiz Silva Pereira (IFG)

Angel José Vieira Blanco (IFG)

Antônio Borges Júnior (IFG)

Camila Silveira de Melo (IFG)

Cândido Vieira Borges Júnior (UFG)

Carlos Leão (PUC/GO)

Celso José de Moura (UFG)

Clarinda Aparecida da Silva (IFG)

Cláudia Azevedo Pereira (IFG)

Dilamar Candida Martins (UFG)

Douglas Queiroz Santos (UFU)

Gláucia Maria Cavasin (UFG)

Jullyana Borges de Freitas (IFG)

Jussanã Milograna (IFG)

Kellen Christina Malheiros Borges (IFG)

Kenia Alves Pereira Lacerda (IFG)

Liana de Lucca Jardim Borges (IFG)

Lídia Lobato Leal (IFG)

Lillian Pascoa Alves (IFG)

Manoel Napoleão Alves de Oliveira (IFG)

Marcelo Costa de Paula (IFG)

Marcelo Firmino de Oliveira (USP)

Maria Sebastiana Silva (UFG)

Marshal Gaioso Pinto (IFG)

Marta Rovey de Souza (UFG)

Mathias Roberto Loch (UEL)

Maurício José Nardini (MP/GO)

Pabline Rafaella Mello Bueno (IFG)

Paulo César da Silva Júnior (IFG)

Paulo Henrique do Espírito Santo Nestor (IFG)

Paulo Rosa da Mota (IFG)

Rachel Benta Messias Bastos (IFG)

Ronney Fernandes Chagas (IFG)

Rosana Gonçalves Barros (IFG)

Simone Souza Ramalho (IFG)

Waldir Pereira Modotti (UNESP)

Walmir Barbosa (IFG)

Diego A. Moraes Carvalho

Psicanalista, Doutor em História e Doutorando em Filosofia. É professor efetivo do Departamento de Ciências Humanas e Filosofia do IFG (Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Goiás - Campus Goiânia) e durante o ano de 2020, atuou como professor colaborador da Faculdade de História da UFG (Universidade Federal de Goiás) como parte de requisito para obtenção do estágio de pós-doutoramento. É membro fundador do Latesfp-Cerrado (Laboratório de Teoria Social, Filosofia e Psicanálise da Universidade de Brasília). É membro da SIPP-ISPP (International Society of Psychoanalysis and Philosophy) e é filiado à ZNSBR [Zen Nihon Sogo Budo Renmei / All Japan Budo Federation]. No presente contexto é membro da diretoria executiva da Anpuh-Go (Associação Nacional de História - Seção Goiás), atuando no campo da intelectualidade pública como comentarista político nos programas DQD e Papo Cabeça (Radio Interativa - 94,9 Fm)

O livro que você, leitor, tem em mãos foi pensado e organizado ainda no contexto da pandemia da Covid 19, no ano de 2021. Desde então, foram realizados diversos esforços para viabilizar a publicação desta obra e obter apoio financeiro para as atividades de pesquisa científica, tecnológica e de inovação no Instituto Federal de Goiás. Nesse sentido, a aplicação dos recursos do PROAPP/IFG tem permitido a reunião de pesquisadores de diversas instituições de pesquisa, de diversas matrizes epistemológicas, resultando na publicação desta obra que também reúne o trabalho de pesquisadores que atuam nos mais diversos cenários, desde aquelas que se encontram seus primeiros estágios de produção acadêmica até professores e professoras com extensa experiência na pós-graduação *stricto sensu* no Brasil e no exterior. É uma obra marcada pela pluralidade de autores, temas e matrizes epistemológicas.

