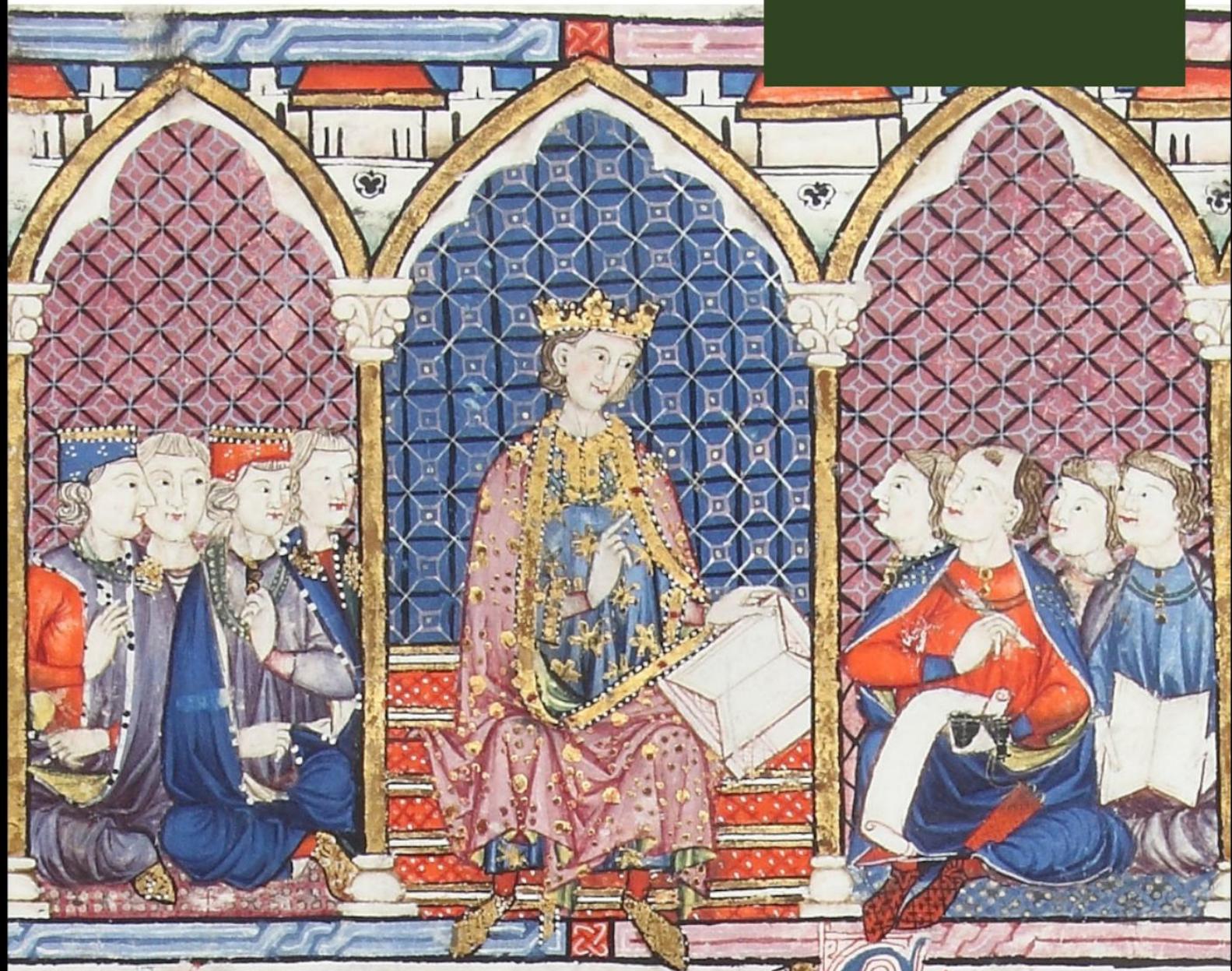


REVISTA DE HISTÓRIA COMPARADA

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
COMPARADA - UFRJ

ANO 18
VOLUME 18
NÚMERO 1



Programa de Pós-graduação em História Comparada - UFRJ



REVISTA DE HISTÓRIA COMPARADA

2024

Ano 18

Volume 18

Número 1



Revista de História Comparada. Programa de Pós-graduação em História Comparada/UFRJ.
Ano 18, v. 18, n. 1.
Rio de Janeiro: PPGHC, 2024.
Semestral
ISSN: 1981-383X
História Comparada. Universidade Federal do Rio de Janeiro.
Programa de Pós-graduação em História Comparada.

Programa de Pós-Graduação em História Comparada

Endereço: Largo de São Francisco de Paula, n. 1, sala 311 – Centro – Rio de Janeiro – RJ
BRASIL – CEP 20051-070

Tel.: (21) 3938-0333

E-mail: ppghc@historia.ufrj.br

Site: <https://revistas.ufrj.br/index.php/RevistaHistoriaComparada>

<http://www.ppghc.historia.ufrj.br/index.php/destaque/publicacoes/revista-de-historia-comparada>

Revisão:

Rafael Pinheiro de Araujo

Assistência Editorial:

Maria Luiza Pérola Dantas Barros

Maria Sarah do Nascimento Brito

Montagem e projeto gráfico:

Juliana Salgado Raffaeli

Imagem da capa:

Alfonso X com sua corte poética-musical. Ilustração do códice das Cantigas de Santa María, de Afonso X, o Sabio, (1221-1284). Disponível em: <https://pt.m.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Cantigas_1.jpg>. Acesso em 03 jun 2025.

REVISTA DE HISTÓRIA COMPARADA
Ano 18 – Volume 18 – Número 1 – junho/2024

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
Reitora: Denise Pires de Carvalho

INSTITUTO DE HISTÓRIA
Diretor: Antônio Carlos Jucá de Sampaio

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA COMPARADA
Coordenadora: Raissa Brescia dos Reis

EDITORES RESPONSÁVEIS

Rafael Pinheiro de Araujo (Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil)
Dilton Cândido dos Santos Maynard (Universidade Federal de Sergipe, Sergipe, Brasil)
Paulo Duarte Silva (Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil)

COMITÊ EDITORIAL

Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva (Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil)
Débora El Jaick Andrade (Universidade Federal Fluminense, Niterói, Rio de Janeiro, Brasil)
Flávio dos Santos Gomes (Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil)
Leila Rodrigues da Silva (Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil)
Paulo Duarte Silva (Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil)
Paulo Pachá (Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil)
Victor Andrade de Melo (Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil)

COMITÊ DE APOIO TÉCNICO

Henrique Pedro Bresolin Montoza (Doutorando-Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil)
João Carlos Calzavara Alves (Mestrando-Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil)
Juliana Salgado Raffaeli (Pós-Doutoranda- Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil)
Maria Luiza Pérola Dantas Barros (Doutoranda-Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil)
Maria Sarah do Nascimento Brito (Doutoranda-Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil)

CONSELHO EDITORIAL NACIONAL

Anita Leocádia Prestes (Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil)
Carlos Roberto Antunes dos Santos (Universidade Federal do Paraná, Curitiba, Paraná, Brasil)
Diva do Couto Muniz (Universidade de Brasília, Brasília, Distrito Federal, Brasil)
Dulce Oliveira Amarante dos Santos (Universidade Federal de Goiás, Goiânia, Goiás, Brasil)
Gilson Rambelli (Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, Sergipe, Brasil)
Gilvan Ventura da Silva (Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, Espírito Santo, Brasil)
Jean Marcel Carvalho França (Universidade Estadual Paulista, São Paulo, São Paulo, Brasil)
Joana Maria Pedro (Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Santa Catarina, Brasil)
José Antônio Dabdab Trabuls (Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil)
José Rivair Macedo (Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil)
Maria do Amparo Tavares Maleval (Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil)
Maria Gabriela Martin Ávila (Universidade Federal de Pernambuco, Recife, Pernambuco, Brasil)
Maria Helena Rolim Capelato (Universidade de São Paulo, São Paulo, São Paulo, Brasil)
Marina de Mello e Souza (Universidade de São Paulo, São Paulo, São Paulo, Brasil)
Paulo Gilberto Fagundes Vizentini (Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil)
Renata Menezes (Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil)
Renan Frighetto (Universidade Federal do Paraná, Curitiba, Paraná, Brasil)
Terezinha Oliveira (Universidade Estadual de Maringá, Maringá, Paraná, Brasil)
Valdemir Donizette Zamparoni (Universidade Federal da Bahia, Salvador, Bahia, Brasil)

CONSELHO EDITORIAL INTERNACIONAL

Carlos Barros (Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, A Coruña, Espanha)
José Luis Fontes (Universidade do Minho, Braga, Portugal)
Maria de Fátima Souza e Silva (Universidade de Coimbra, Coimbra, Portugal)
Maria Cecília Colombani (Universidad Nacional de Mar del Plata, Mar del Plata, Buenos Aires, Argentina)
Maria Manuela Martins (Universidade do Minho, Braga, Portugal)
Mariana Benedetti (Università degli Studi di Milano, Milano, Itália)
Norberto Conani (Universidad Nacional de la Plata, La Plata, Buenos Aires, Argentina)
Nuno Simões Rodrigues (Universidade de Lisboa, Lisboa, Portugal)
Patrícia Grau-Dieckmann (Universidad Nacional de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina)
Pieter Lagrou (Institut d'Histoire du Temps Présent, Île-de-France, França)
Stefan Rinke (Universidade Livre de Berlim, Berlim, Alemanha)

Sumário

DOSSIÊ TEMÁTICO.....	7
APRESENTAÇÃO DO DOSSIÊ “AFONSO X E A GALÍCIA”	8
Marta de Carvalho Silveira Rosiane Graça Rigas Martins	
AFONSO X, O REI ESTRELLERO	12
ALFONSO X, THE KING ESTRELLERO Aline Dias da Silveira	
O LAPIDÁRIO DE AFONSO X E O PROJETO POLÍTICO-CULTURAL AFONSINO.....	36
THE LAPIDARY OF AFONSO X AND THE AFONSINO POLITICAL-CULTURAL PROJECT Marta de Carvalho Silveira	
A IMAGEM DO SAGRADO FEMININO NO SETENARIO DE AFONSO X	64
THE IMAGE OF THE SACRED FEMININE IN THE SETENARIO OF AFONSO X Janaína de Fátima Zdebskyi	
AS CANTIGAS DE SANTA MARIA DE AFONSO X – MEMÓRIA E RELIGIOSIDADE	94
THE SONGS OF SANTA MARIA BY AFONSO X – MEMORY AND RELIGIOSITY Lenora Pinto Mendes	
O PRIMADO DA COOR: PARA UMA NOVA INTERPRETAÇÃO DE “NOM QUER’EU DONZELA FEA” [B 476], DE D. AFONSO X	109
THE PRIMACY OF COOR: TOWARDS A NEW INTERPRETATION OF “NOM QUER’EU DONZELA FEA”, BY D. AFONSO X Henrique Marques Samyn	
CANTIGAS DE SANTA MARIA DE ALFONSO X: POSSIBILIDADES COMPARATIVAS PARA UMA HISTÓRIA MEDIEVAL DA ALIMENTAÇÃO	120
CANTIGAS DE SANTA MARIA DE ALFONSO X: COMPARATIVE POSSIBILITIES FOR A MEDIEVAL HISTORY OF FOOD Guilherme Antunes Junior	
CRÔNICAS IBERO ISLÂMICAS DO SÉCULO VIII: ENSINANDO HISTÓRIA PARA CONSTRUÇÃO DE IDENTIDADES	140
IBERO-ISLAMIC CHRONICLES OF THE 8TH CENTURY: TEACHING HISTORY FOR IDENTITY CONSTRUCTION Rodrigo dos Santos Rainha	
SEXO, PODER E RELIGIÃO NO PERÍODO MEDIEVAL: O GÊNERO DA VIOLÊNCIA EM CASTELA DO SÉCULO XV	156
SEX, POWER AND RELIGION IN THE MEDIEVAL PERIOD: THE GENDER OF VIOLENCE IN THE 15TH CENTURY CASTILE Marcelo Pereira Lima	

ARTIGOS LIVRES	191
A ESPETACULARIZAÇÃO DA NAÇÃO: MERCADO, ESTÁDIOS E A CONSTRUÇÃO DE UM CENÁRIO SOCIOECONÔMICO NOS JOGOS DO CENTENÁRIO DE 1922 (RIO DE JANEIRO) E NOS JOGOS BOLIVARIANOS DE 1938 (BOGOTÁ)	192
THE SPECTACULARIZATION OF THE NATION: MARKET, STADIUMS AND THE CONSTRUCTION OF A SOCIOECONOMIC SCENARIO IN THE 1922 CENTENARY GAMES (RIO DE JANEIRO) AND THE 1938 BOLIVARIAN GAMES (BOGOTÁ)	
Eduardo de Souza Gomes	
EDITORA JOSÉ OLYMPIO E EDITORA ALFA-OMEGA: EDITORES E PRODUÇÃO LITERÁRIA EM TEMPOS DE REPRESSÃO POLÍTICA	227
EDITORA JOSÉ OLYMPIO AND EDITORA ALFA-OMEGA: PUBLISHERS AND LITERARY PRODUCTION IN TIMES OF POLITICAL REPRESSION	
Gustavo Orsolon de Souza	
FAUSTO REINAGA E INTELLECTUAIS NEGROS: ENTRECruzOS ANTICOLONIAIS PARA UMA EPISTEMOLOGIA RACIALIZADA.....	245
FAUSTO REINAGA AND BLACK INTELLECTUALS: ANTI-COLONIAL CROSSROADS FOR A RACIALIZED EPISTEMOLOGY	
Mariana Bruce	
REDEMOCRATIZAÇÃO, JUSTIÇA DE TRANSIÇÃO E COMISSÕES DA VERDADE: LIMITES E ALCANCES DAS POLÍTICAS DE MEMÓRIA E DE RESPONSABILIZAÇÃO LUSO-BRASILEIRAS.....	271
REDEMOCRATIZATION, TRANSITIONAL JUSTICE AND TRUTH COMMISSIONS: LIMITS AND SCOPE OF LUSO-BRAZILIAN MEMORY AND ACCOUNTABILITY POLICIES	
Lidiane Friderichs	
Monica Piccolo	
AL REGRESO SE VUELVE UNO AL MOMENTO EN QUE SE HA IDO. INTERPRETACIÓN SIMBÓLICA DE “TRAS LA PUERTA ENCANTADA”, DE NATALIA DEMIDOFF	297
AO RETORNAR, RETORNA-SE AO MOMENTO EM QUE SE PARTIU. INTERPRETAÇÃO SIMBÓLICA DE “BEHIND THE ENCHANTED DOOR”, DE NATALIA DEMIDOFF	
Iván Sánchez-Moreno	
EPIDEMIAS NO RIO DE JANEIRO OITOCENTISTA E A COVID-19: HISTÓRIA E SAÚDE DA POPULAÇÃO NEGRA DO BRASIL.....	335
EPIDEMICS IN 19TH CENTURY RIO DE JANEIRO AND COVID-19: HISTORY AND HEALTH OF THE BLACK POPULATION IN BRAZIL.	
Adriana Meireles Melonio	
Silvio Cezar de Souza Lima	

DOSSIÊ TEMÁTICO

APRESENTAÇÃO DO DOSSIÊ “AFONSO X E A GALÍCIA”

Organizadoras:

Marta de Carvalho Silveira
Universidade Federal do Rio de Janeiro
Programa de Pós-graduação em História da UERJ
Programa de Estudos Medievais da UERJ

Rosiane Graça Rigas Martins
Secretaria dos Comitês de Cultura - Ministério da Cultura
Programa de Estudos Medievais da UERJ
Programa de Estudos Medievais da UFRJ

Em Novembro de 2023 foi realizada, no Rio de Janeiro, a exposição *Afonso X e a Galícia*, sob a curadoria da Xunta da Galicia e abrigada na Escola de Música da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Da comissão de organização do evento participaram diversos grupos de pesquisa, dentre eles os Programas de Estudos Medievais da UFRJ e da UERJ. Neste dossiê reunimos alguns dos trabalhos apresentados nas mesas-redondas realizadas durante o evento e convidamos alguns medievalistas brasileiros que têm se dedicado a estudar a história medieval peninsular nos últimos anos.

Nosso objetivo, com esse dossiê, é trazer a público o impacto que a obra afonsina tem gerado na medievalística brasileira, que tem explorado as diversas e profficas produções históricas, jurídicas, tratadísticas e literárias constituídas na corte do rei castelhano-leonês, Afonso X, que não sem mérito, recebeu a alcunha de Sábio. Contudo, essa obra de tão magnitude não deve ser atribuída somente ao gênio do monarca, mas à sua capacidade de reconhecer e apropriar-se da riqueza cultural que caracterizou o espaço peninsular na Idade Média, constituída com base na interação das comunidades cristãs, muçulmanas e judaicas promovida, por mais diversos sujeitos, nos ambientes intelectuais das madrassas, escolas de tradução, universidades e monastérios, onde o trânsito de manuscritos e de sábios era frequente e intenso.

Esse ambiente culturalmente intenso e rico cercou Afonso X desde a infância. Ao tornar-se infante e depois rei, o monarca não só incorporou esse legado cultural às ações implementadas em sua corte, mas também contribuiu para o seu incremento

produzindo e patrocinando novas obras nos mais diversos campos do saber. Obras que ultrapassaram a fronteira do seu reino, influenciando a política e a cultura de outros reinos peninsulares e do Ocidente medieval no contexto do século XIII e nos anos seguintes.

Contribuindo para a divulgação do legado político-cultural afonsino, o dossiê que aqui se apresenta, então, reúne proposições e análises acerca da produção artística, jurídica e tratadística afonsina em diversos níveis, assim como foi diversa a produção legada a nós pelo monarca.

Explorando uma faceta ainda pouco conhecida de Afonso X na medievalística brasileira, Aline Dias da Silveira, situando o monarca em um contexto de entrelaçamentos transculturais do movimento do saber mágico e necromante dos séculos XII e XIII. Em seu artigo *Afonso x, o rei estrellero*, Aline Silveira identifica reconhece a influência que o saber astromágico desempenhou na corte afonsina, em conexão com a mística judaica e muçulmana, e para analisá-la, utiliza-se, como metodologia, da hermenêutica fenomenológica e da comparação conectiva, a partir da qual viabiliza o estudo da astromagia em Toledo e as suas relações com a necromancia desenvolvida em ambiente clerical e cortesão existentes em outras regiões da Europa.

Em um caminho próximo ao de Aline Silveira segue o artigo *O Lapidário de Afonso X* e o projeto político-cultural afonsino, onde Marta de Carvalho Silveira apresenta ao público uma das obras mais intrigantes e instigantes traduzida na corte afonsina. O *Lapidário de Afonso X*, um tratado geológico traduzido no *scriptorium* afonsino a partir de um manuscrito escrito em árabe, mas de origem hebraica, apresenta informações acerca da forma como pedras poderiam ser utilizadas para fins curativos e mágicos, se manipuladas nas condições astrológicas/astronômicas indicadas para a potencialização das suas virtudes. Considerando que Afonso X, e os membros do seu *scriptorium*, partilhavam de uma visão particular da monarquia, em que o rei era o cabeça do corpo social e, conseqüentemente responsável pela manutenção do equilíbrio e da saúde dos seus súditos, Marta Silveira analisa o prólogo da obra, no qual a relação entre o macrocosmo e o microcosmo foi fundamentada e o papel do monarca como o ponto emanador da autoridade sobre o corpo social, propagado.

Debruçando-se também sobre a questão da autoridade régia e das relações analógicas presentes nas obras político-jurídicas afonsinas, Janaína de Fátima Zdebskyi,

em seu artigo *A imagem do sagrado feminino no Setenário de Afonso X*, lança um olhar diferenciado sobre uma fonte jurídica, o *Setenário*, para investigar de que forma o arquétipo do feminino sagrado, de deusas ligadas à sexualidade e à guerra no Oriente Antigo, é presentificado na imagem de Maria. Janaína Zdebskyi considera que a imagem de Maria apresentada na obra ecoa um ideal de feminino sagrado que, apesar de temporalmente distantes, encontrava-se vívido na cultura medieval, contudo de forma ressignificada e de acordo com as demandas e perspectivas intelectuais do contexto castelhano do século XIII.

Explorando uma outra faceta da obra afonsina, Lenora Pinto Mendes, em seu artigo *As Cantigas de Santa Maria de Afonso X – memória e religiosidade*, apresenta uma das obras mais significativas produzidas na corte afonsina e que recebeu do monarca especial atenção e cuidado ao longo de toda a sua vida. Trata-se de uma coletânea de narrativas de milagres e poesias devocionais onde estão presentes histórias vindas do Oriente, reescritas e musicadas na forma de cantigas, e histórias locais de pessoas comuns de diversas classes sociais transformadas em poesia e música. Lenora Mendes considera que a análise das *Cantigas* abre possibilidades para quem se propor a descortinar uma rica imagem do mundo e do imaginário medieval.

Para além do imaginário medieval, a obra literária afonsina oferece a possibilidade de investigação de outras temáticas relevantes para a compreensão da sociedade na Idade Média. Um desses caminhos analíticos foi explorado por Henrique Marques Samyn em seu artigo *O primado da coor: para uma nova interpretação de “nom quer’eu donzela fea” [b 476], de D. Afonso X*, no qual se propôs a discutir os dispositivos de racialização dos corpos presentes no ideário ibérico medieval, visto que a dita “donzela fea” (“donzela feia”) representada na cantiga “nom quer’eu donzela fea” é, em primeiro lugar, uma mulher “negra come carvom” (“negra como carvão”), sendo essa negrura um atributo essencial, e as outras indicações qualificativas acerca da personagem apresentadas, de forma secundária, em relação ao atributo da racialização.

A riqueza de temáticas que envolvem a análise das cantigas também foi explorada por Guilherme Antunes Junior em seu artigo *Cantigas de Santa Maria de Alfonso X: possibilidades comparativas para uma história medieval da alimentação*. Cujo foco é justamente analisar, com base em um estudo comparativo de duas cantigas patrocinadas por Afonso X e onde o furto de víveres é uma temática comum, as representações

literárias, presentes na obra e relativas à alimentação, e as distinções socioeconômicas existentes na sociedade medieval. Guilherme Antunes identifica nessa literatura, portanto, elementos que reforçam a noção da alimentação como uma prática social e as distinções sociais que envolvem o acesso ao consumo dos bens alimentares tanto para fins estéticos quanto nutritivos.

Seguidos aos artigos diretamente relacionados à análise de obras produzidas na corte afonsina, seguem-se dois outros que, pelas temáticas e espaços abordados, se referem ao mundo ibérico medieval e dialogam, mesmo que indiretamente, com o contexto castelhano do século XIII. O artigo *Crônicas Ibéricas do Século VIII: uma proposta comparada*, de Rodrigo dos Santos Rainha revisita a literatura cronística ibérica para analisar o processo de elaboração da memória e a construção da identidade peninsular endossado por crônicas bizantino-arábicas e a *Crônica Moçárabe de 754*. Partindo de uma análise comparativa e de uma perspectiva historiográfica crítica, Rodrigo Rainha questiona a visão tradicional da “invasão árabe-islâmica” e propõe um entendimento renovado acerca deste processo que influenciou a constituição identitária ibérica ao longo da Idade Média e nos períodos subsequentes.

Focando nas relações de gênero e na sua conexão com a temática da violência, Marcelo Pereira Lima, em seu artigo *Sexo, poder e religião no período medieval: o gênero da violência em Castela do século XV*, debruçou-se sobre documentações normativas emitidas pelos tribunais régios para discorrer sobre as (des)conexões entre as formas de violência, as sexualidades, os poderes monárquicos e os gêneros em termos teórico-conceituais e na historiografia dedicada ao medievo. Tomando como casos analíticos alguns exemplos que ajudam o leitor a refletir sobre como e por que as formas de violência foram “generificadas” ou não na documentação, especialmente em casos de adultérios femininos.

O dossiê aqui apresentado, portanto, abre caminhos analíticos para que os seus leitores se sintam estimulados a, a partir das suas próprias questões e interesses, conhecer um pouco mais sobre as contribuições, as leituras e releituras que têm acompanhado as obras afonsinas desde a Idade Média e o impacto que elas produziram nos períodos subsequentes ao medievo. Obras estas que transcenderam os interesses e as demandas dos seus idealizadores e que, em sua constituição, trouxeram muito dos signos, dos símbolos e da mentalidade medieval.

AFONSO X, O REI ESTRELLERO

ALFONSO X, THE KING ESTRELLERO

Aline Dias da Silveira
Universidade Federal de Santa Catarina

Resumo: Afonso X, rei de Leão e Castela (1221-1284), tem, na maioria das vezes, o seu nome acompanhado do epíteto *o Sábio*. Mas, em seu tempo, entre epítetos elogiosos e outros nem tanto, encontramos um cunhado por seus críticos, o de rei *Estrellero*, ou seja, Astrólogo. Neste artigo, pretende-se apresentar essa face afonsina astrológica e necromante, pouco considerada em suas biografias, bem como a existência do saber astromágico em sua corte em conexão com a mística judaica e muçulmana. Serão utilizadas como metodologias tanto a hermenêutica fenomenológica, como a comparação conectiva, para analisar o estudo da astromagia em Toledo em relação com a necromancia em ambiente clerical e cortesão em outras regiões da Europa. O objetivo consiste em situar o rei Afonso X em um contexto de entrelaçamentos transculturais do movimento do saber mágico e necromante dos séculos XII e XIII.

Palavras-chave: Afonso X de Castela; Magia; História Conectada.

Abstract: Alfonso X, King of León and Castile (1221-1284), most often has his name accompanied by the epithet *the Wise*. However, in his time, among the praiseworthy epithets and others not so much, we find one coined by his critics, that of King *Estrellero*, that is Astrologer. The aim of this article is to present this astrological and necromantic side of Afonso, which is little considered in his biographies, as well as the existence of astromagical knowledge in his court in connection with Jewish and Muslim mysticism. Both phenomenological hermeneutics and connective comparison will be used as methodologies to analyze the study of astromagic in Toledo in relation to necromancy in clerical and courtly environments in other regions of Europe. The aim is to situate King Alfonso X in a context of transcultural entanglements of the magical and necromantic knowledge movement of the 12th and 13th centuries.

Keywords: Alfonso X of Castile; Magic; Connected History.

Introdução

Afonso X de Castela (1221-1284), é apresentado geralmente na historiografia moderna com o epíteto *o Sábio*, no entanto, Daniel Gregório (2008, p. 61) lembra-nos que, em algumas ocasiões, à época de Afonso, esse rei foi chamado de *o Estrellero*¹, ou seja, Astrólogo; e em outras ocasiões de *o Grande*, relacionando-o a Alexandre da Macedônia (Márquez Villanueva, 2004, p. 196-197); ou, ainda, ele foi definido como um péssimo governante, como chama à atenção Robert Burns (1990), por causa dos problemas econômicos e as revoltas da alta nobreza durante seu reinado. De fato, uma perspectiva é a daqueles que escreveram sobre Afonso X e outra é aquela que ele mesmo pretendia construir sobre si. Em vida, a imagem que Afonso mais se empenhou em construir é a do rei sábio, evidenciando isso nos prólogos, e mesmo no conteúdo, das obras de seu *scriptorium*², semelhando-se ao rei Salomão bíblico:

[...] ele, semelhando-se a Salomão em buscar e espalhar os saberes e doendo-se da perda e da mingua que tiveram os latinos nas ciências das significações, conseguiu o Libro de las Cruzes que fizeram os sábios antigos [...] (Libro de las cruces, 1961, p. 1, tradução nossa).³

Ao mesmo tempo que, se por um lado, na pena de seus adversários, o termo *estrellero* poderia ter a conotação de insulto, podemos entender, através das obras do *scriptorium* afonsino, principalmente a partir dos trabalhos de tradução e dos livros de leis, que a astrologia é um saber necessário para a “crença verdadeira”:

¹ Ver também González Sánchez, Ana Rosa. Alfonso X El Mago. Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 2015, p. 34. En el Tesoro de la Lengua castellana o española del toledano Sebastián de Cobarrubias se define como *estrellero* al astrólogo que anda siempre contemplando las estrellas. Esta vinculación de Alfonso X con las estrellas/astrología no siempre ha sido percibida de forma positiva pues, por ejemplo, el jesuita talaverano Juan de Mariana puso de relieve como la afición a la astrología por parte de Alfonso X implicó la mala situación política y económica que tuvieron sus reinos durante su reinado (“*dumque caelum considerat, observatque astra, terram amisit*”. *Historiae de rebus Hispaniae. Libri triginta, tomus secundus*, Petrum de Hondt/Franciscum Varrentrapp, Francofurti ad Moenum, 1733, p. 117).

² *Scriptorium* é um termo utilizado no medieval e depois adotado por medievalistas para se referirem tanto ao espaço, onde no conjunto de obras manuscritas eram produzidas, como às próprias obras e às equipes que as produziam. O *scriptorium* afonsino engloba, assim, todas as obras produzidas em sua corte.

³ Tradução nossa a partir do original: “el semiando a Salomon en buscar et espaladinar los saberes, doliendo se de la perdida et la mengua que auian los ladinos en las sciencias de las significaciones sobredichas, fallo el Libro de las Cruzes que fizeron los sabios antiguos [...]” (LIBRO DE LAS CRUZES, 1961, p. 1).

Ley XXXIV – da Divisão dos Signos [...] E não tão somente pela lei velha, nem pelos ditos dos sábios e dos profetas, mas também segundo natureza dos céus e das outras coisas espirituais, queremos provar que a nossa fé é lei direita e crença verdadeira e não outra que não o fosse assim desde o começo do mundo, nem será outra até que haja o fim (Setenario, 1945, p. 65, tradução nossa).⁴

O título dessa lei citada acima é “*Del departimiento de los ssignos*” (da Divisão dos Signos), na qual ele explica a regência planetárias dos signos zodiacais, situados na oitava esfera celeste, acima das sete esferas planetárias, e seus decanatos. Ao seguir este entendimento e convicção expressos nas fontes, encontramos na *Segunda Partida*, Título XXXI, Lei I, que os “*estudios generais*” do reino de Afonso deveriam ter mestres da Astrologia: “em que haja Mestres das Arte, como da Gramática, da Lógica, da Retórica, da Aritmética, da Geometria e da Astrologia; e também que haja mestres de decretos e Senhores de Leis”.⁵

Na primeira modernidade da história europeia, às luzes das fogueiras da inquisição, o jesuíta Juan de Mariana (1536-1623) atribui a situação política e econômica conturbada do reinado de Afonso X à sua atenção exagerada para as estrelas com a frase “*dumque caelum considerat, observatque astra, terram amisit*” (Joannis Mariana, 1733, p. 117), ou seja, tanto examinava o céu e observava os astros, que abandonou a terra. Assim, a fama do rei astrólogo teria atravessado os séculos, mas seu saber, muitas vezes admirado por eruditos de seu tempo, receberia críticas na pena do jesuíta.

Nas últimas décadas, quando um ramo historiográfico passa a utilizar a hermenêutica fenomenológica na análise das fontes, na tentativa de compreender sua cosmovisão e não impor as dicotomias de um olhar formado pelo cartesianismo moderno, as interpretações sobre as obras astrológicas e astromágicas do *scriptorium* afonsino acabaram por ser compreendidas em consonância com o conjunto de suas outras obras, compreendendo-se a unidade do projeto cultural e político de Afonso X. A partir deste entendimento, ser chamado

⁴ Tradução nossa a partir do original: “Et non tan ssolamientre por la ley vieia nin por los dichos de los ssabios e de las prophetas, mas aun ssegunt natura de los çielos e de las otras cosas spirituales, queremos prouar que la nuestra ssanta Ffe es ley derecha e crença verdadera, e non otra ninguna que ffuesse desde el comienço del mundo nin sserá ffecha ffasta la ffin” (SETENARIO, 1945, p. 65).

⁵ Tradução nossa a partir do original: “en que ay Maestros de las Artes, assi como de Gramatica”, e de “la Logica, e de Rethorica, e de Arismetica, e de Geometria, e de Astrologia; e otrosi en que ay Maestros de Decretos, e Señores de Leyes” (LAS SIETE PARTIDAS, 1555/2004, Segunda Partida, Título 31, Ley 1).

de astrólogo, mago ou filósofo seriam todos sinônimos para o rei sábio. Por essa via, daqui, desde o Sul global, compreendo as obras astromágicas traduzidas e/ou produzidas na corte de Afonso como produto de uma epistemologia outra, diversa daquela da modernidade cartesiana.

Com o objetivo de compreender essa não dicotomia ou contradição entre o rei sábio cristão e o mago astrólogo, o presente artigo apresentará algumas obras astromágicas de Afonso X, alguns trabalhos historiográficos sobre o tema, o ambiente científico da corte afonsina com o conhecimento da cabala, da magia/necromancia muçulmana e dos astros, bem como alguns exemplos da cena dos estudos da magia em outros ambientes europeus. Com este estudo pretende-se apresentar o rei *estrellero*, não como um ser especial ou exótico para a época, mas como alguém que se destacou em um ambiente comum e amplo do desenvolvimento do conhecimento e movimento do saber de seu tempo.

A Historiografia

Nas últimas décadas, tem aumentado o número de pesquisas e produções acadêmicas que abordam as obras astrológicas e astromágicas do *scriptorium* afonsino, evidenciando uma não dissociação entre saber científico e mágico manifesto nas fontes. Podemos encontrar essa perspectiva no texto de Maria Del Rosario Delgado Suárez, *Magia, Astrología y Astronomía en la obra científica de Alfonso X el sabio* (2010), no qual a autora expõe que para abordar o estudo da obra científica afonsina, tendo a magia, a astrologia e a astronomia como focos temáticos, seria necessário primeiro nos livrar da visão atual, que descarta a interação entre esses assuntos, considerando-os contraditórios e desvinculados entre si. Pois, durante a Idade Média, o conceito de ciência seria identificado com as chamadas artes liberais ou *trivium* (gramática, retórica e dialética), até mais tarde teria a inclusão nas artes técnicas ou *quadrivium* (aritmética, geometria, música e astrologia). Nesse sentido, a ciência seria entendida como conhecimento, com técnicas próprias de estudo e, dentro destas técnicas, a magia empreenderia a investigação e estudo das fórmulas ocultas da natureza e a aplicação deste conhecimento para interferir no cotidiano. A magia aparece de duas formas vinculada a ciência nesse contexto:

primeiro, através do estudo, da reflexão e do aproveitamento das forças da mãe Natureza, o que chamaríamos de “magia natural” e, em segundo lugar, aquilo que através da intervenção, do pacto com o Demônio, consegue controlar a Natureza, e agir sobre ela para atingir os seus objetivos, também chamada de ‘Necromancia’. (Delgado Suárez, 2010, p. 663, tradução nossa).⁶

Maria Del Rosario Delgado Suárez, generaliza em demasiado o conceito complexo de necromancia que iremos tratar mais adiante, que teria mais a ver com a evocação de entidades espirituais das esferas celestes do que com um pacto com o demônio com “D” maiúsculo. Além disso, precisamos lembrar que todos os praticantes necromantes medievais pertenciam às religiões abraâmicas monoteístas. De qualquer forma, a escolha de Delgado Suárez na apresentação de quatro livros, os quais ela chama de obras científico-mágicas do *scriptorium* afonsino, são bons exemplos dos tipos de magia estudados na corte do rei *estrellero*. Alejandro García Avilés (1999) identifica-os como sendo de magia harraniana⁷, magia salomônica ou de invocações arcangélicas, lapidários.

Alejandro García Avilés, desde sua pesquisa de doutorado, defendida em 1995, sob o título *La miniatura astrológica en los reinos medievales hispánicos (siglos XI-XIII): iconografía y contexto cultural*, tem desenvolvido trabalhos com essa temática com foco no *scriptorium* afonsino. Um dos primeiros textos bem elucidativos sobre as obras astromágicas afonsinas é intitulado *Alfonso X y la tradición de la magia astral*, publicado em 1999 na obra *El Scriptorium Afonsí: de los Libros de Astrología a las “Cantigas de Santa María”*, na qual ele dividiu as obras de “ciências mágicas” em as de magia harraniana, que corresponderiam ao *Picatrix* e ao *Libro de Astromagia*; magia salomônica, no qual se encontraria o *Liber Razielis*; o terceiro tipo de obras seria representado pelo *Lapidario* e pelo *Libro de las formas y de las imágenes*. Ainda sobre a obra de García Avilés, as imagens, tanto as representadas em iluminuras, como no conceito de imagem/talismã nas fontes, são

⁶ Tradução nossa a partir do original: “primero, a través del estudio, la reflexión y aprovechando las fuerzas de la madre Naturaleza, lo que denominaríamos ‘magia natural’ y en segundo lugar, aquella que mediante la intervención, el pacto con el Demonio, consigue controlar la Naturaleza, y actuar sobre ella para alcanzar sus objetivos, o lo que es lo mismo, la ‘Nigromancia’” (DELGADO SUÁREZ, 2010, p. 663).

⁷ Magia Harraniana é considerada aquela que teve sua origem na região de Harran, hoje sul da Turquia, e consistiria, resumidamente, na utilização de correspondências planetárias em rituais para a confecção de talismãs. Para mais informações ler o artigo: PEREIRA, Rosalie Helena de Souza. Do Ocidente para o Oriente: Harrân, último reduto pagão e centro de transmissão do pensamento grego para o mundo islâmico. In: De BONI, L. A.; PICH, R. H. (org.). *A recepção do pensamento greco-romano, árabe e judaico pelo Ocidente Medieval*. 1ªed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, v. 1, p. 71-88.

analisadas em comparação histórica com as de outras obras medievais e antigas nos artigos *Imagen y Ritual: Alfonso X y la creación de imágenes en la Edad Media* (2010) e *La cultura visual de la magia en la época de Alfonso X* (2007).

Em relação à perspectiva de Afonso X como o rei astrólogo ou mago, Ana Sánchez González escreveu a tese *Tradición y Fortuna de los Libros de Astromagia del scriptorium Alfonsí*, defendida em 2011 na Universidad Autónoma de Madrid, na qual ela desenvolve sobre as tradições, personagens e ambientes astrológicos, necromantes e cabalísticos na corte de Afonso X. A autora aponta que a maioria dos tradutores judeus do *scriptorium* afonsino faziam parte da escola cabalística de Toledo, e salienta que o interesse do rei Afonso X na tradução dos livros de magia da língua árabe para o castelhano não seria apenas por curiosidade (Sánchez González, 2011, p. 191). A tese de Ana Sánchez González também foi publicada como livro sob o título *Alfonso, el rei Mago* (2015).

No Brasil, encontramos também pesquisas que desenvolvem seu foco nas obras astrológicas e astromágicas afonsinas como a tese de doutorado de Carlinda Fischer Mattos, *A Classificação dos Seres no Lapidário de Alfonso X, o Sábio*, defendida em 2008. A autora aborda, como o título indica, a forma que os seres, incluindo pedras, plantas e animais são classificados no *Lapidario*. A tese de Dianina Raquel Silva Rabelo, sob o título *Um Olhar para o Céu e para as Pedras: conhecimento científico no Lapidario de Afonso X de Castela – teoria e prática médica (século XIII)* (2019), também trata do *Lapidario* por uma perspectiva da teoria e prática médica associada ao movimento dos astros, suas correspondências e influências na esfera terrestre.

A partir de 2015, Aline Dias da Silveira tem publicado artigos sobre os livros de astromagia da corte afonsina, principalmente, sobre o *Picatrix* e o *Livro de Astromagia*, dos quais destacamos aqui: *Saber em movimento na obra andaluza Gāyat al-hakīm, o Picatrix: problematização e propostas* (2015); *Política e magia em Castela (século XIII): um fenômeno Transcultural* (2019a); *Dos Papiros Gregos de Magia ao Picatrix: mobilidades e confluências do saber na longa duração* (2019b); e *Magia como Fenômeno transcultural: Lição I - como fazer um anel mágico* (2023). Nesses textos, são enfatizadas a contribuição e relevância da medievalística brasileira como perspectiva historiográfica não europeia, com grande potencialidade para compreender a história de forma conectada e mais

abrangente, a qual não se restringiria ao território ou olhar regionalista europeu. Entender os estudos sobre a história da magia como um fenômeno transcultural (Silveira 2019; 2023) abre-nos a percepção para os entrelaçamentos na tecitura da História:

O prefixo “trans” nesses conceitos traz a ideia de movimento cultural e simultaneidade manifesta na fonte. Se observarmos e seguirmos os elementos e referências ali expressos, perceberemos a formação de uma rede de conexões espaço-temporais, reatualizadas e até mesmo transfiguradas, mas que ainda revelam o entrelaçamento transcultural do tecido histórico (Silveira, 2023, p. 144).

Dessa forma, entrelaçamos e tecemos nos estudos sobre magia: a) a intersecção entre religião e ciência: da necromancia (prática de invocação de espíritos) à magia natural, que exploraria os poderes ocultos na natureza como principal objetivo da ciência medieval; b) a intersecção da medicina e da astrologia – as práticas de curas, que utilizavam plantas medicinais acompanhadas de preces do ritual cristão, como aparece nos manuais, e a correspondente configuração celeste; c) a intersecção entre saber e poder nas traduções de manuscritos em cortes e mosteiros, financiados por monarcas e bispos; d) observar a circulação do conhecimento, através das rotas de comércio, cidades portuárias e escolas de traduções; e) compreender a cosmovisão pré-moderna na relação micro e macrocosmo. Através desta visão conectada dos entrelaçamentos, chegamos à perspectiva de globalidade da História Medieval (Silveira, 2022), no sentido de entender como esses fios, essas partes em movimento, se cruzam, se fundem, formando algo novo que nos aparece como um todo conectado, o tecido histórico de nossas narrativas.

Reconfigurar conexões na História pressupõe a identificação de elementos em trânsito por diferentes espaços, e essa identificação é feita através de comparações em um amplo espectro. Sebastian Conrad (2019), quando escreve sobre aspectos da história global, apresenta o desdobramento da história comparada em relação com a história conectada:

Foram avançadas várias propostas com o intuito de corrigir estas falhas. Os candidatos sugeridos com mais frequência são as histórias sobre transferências, entrelaçamentos e conexões. Todas elas centram-se nas conexões e nas trocas, nos movimentos de pessoas, de ideias e de coisas através das fronteiras. [...] Os

estudos comparativos têm beneficiado dos desafios colocados pelas histórias da transferência e da interconexão, tornando os assim mais dinâmicos e orientados para os processos (Conrad, 2019, p. 58).

A percepção da conexão e a relação de globalidade desses diversos aspectos da história sobre a magia abrem o caminho para a história comparada e conectada que apresenta uma abrangência conectiva do fenômeno transcultural. A seguir, será colocada em prática esta análise comparativa que evidencia como que o reino de Castela, mais especificamente a cidade de Toledo, a corte Afonsina e seus estudos astromágicos estão inseridos em um ambiente da arte mágica mais amplo, que se movimenta com seus agentes mediadores e difusores, transcendendo o espaço europeu e cristão.

Ars toledana

Em 1576, o historiador Esteban Garibay (1533-1599) escreveu sobre a Toledo medieval e afirmou que viveram nessa cidade pessoas dotas em astronomia, que ensinavam essa ciência e seguiam fazendo o mesmo com a magia, que teria sido chamada por elas mesmas de “Arte Toledana” (Leblic García, 2022, p. 27). 300 anos antes, Casário de Heisterbach (ca. 1180 - ca.1240), em sua obra *Dialogus miracolum*, relata como que na cidade de Toledo, do século XIII, aprendia-se a necromancia e que ali frequentavam jovens de muitos outros lugares da Europa, incluindo jovens da Suábia e da Bavária. No capítulo XXXIII daquela obra, sob o título *De clerico negromantico mortuo, qui vivirti socio apparens suasit ordinem intrare (Distinctio prima de Conversionis)*, Casário de Heisterbach narra, com caráter moralizante, como um colega estudante de necromancia em Toledo, recentemente falecido, contactou seu amigo e o aconselhou a abandonar esses estudos. O amigo arrependido, escutou o defunto e tornou-se monge cisterciense (Caesarii De Heisterbacensis, 1851, p. 39).⁸

Antes do nascimento de Afonso, o movimento em Toledo em busca da “arte toledana” é intenso. O inglês Daniel de Morley (1140-1210) chegou na cidade

⁸ Os relatos sobre os estudantes de necromancia em toledo são muitos. Sobre o tema sugere-se a leitura de Montesano, Marina (ed.), *Folklore, Magic, and Witchcraft, Cultural exchanges from the twelfth to eighteenth century*, Routledge, New York, 2021; e SÁNCHEZ RODRÍGUEZ, Francisco. Alfonso X el Estrellero y el Arte Mágica en Toledo: una simbiosis singular. *Alfonsí* - Revista del Ateneo Científico y Literario de Toledo, n. 7 – Extraordinario Conmemorativo del VIII Centenario de Alfonso X el Sabio. Toledo, septiembre 2022, p. 61-79.

interessado em aprender sobre as traduções das obras de alquimia e da ciência das imagens. Da mesma forma, Miguel Escoto (1175-1232) foi para Toledo, onde foi cônego e ajudou a defender os interesses do primado da Igreja de Toledo nos dias anteriores à celebração do IV Concílio de Latrão. Miguel Escoto foi denominado, na sua época, como o mago do norte e foi considerado o maior especialista em magia do seu tempo. Sua fama de necromante foi tanta que aparece localizado como um mago, condenado ao inferno, no quarto poço do oitavo círculo do Inferno, que Dante visita em sua obra *A Divina Comédia*⁹. No oitavo dia (novella nona) do Decameron¹⁰, Escoto é apresentado como “grande mestre da necromancia” (Sánchez Rodríguez, 2022, p. 6). De fato, Miguel Escoto tornou-se oficialmente o astrólogo imperial de Frederico II sob o título de *astrologus imperatoris Romanorum et semper augusti* (Boudet, 2019, p. 332). Francisco Sánchez Rodríguez traz em seu texto, intitulado *Alfonso X el Estrellero y el Arte Mágica en Toledo: una simbiosis singular* (2022), outros personagens que buscaram o conhecimento astromágico necromante em Toledo, bem como seus críticos e expressões na literatura.

No conjunto das fontes, Toledo aparece como um vórtice para onde convergem saberes milenares e eruditos de diversas regiões e de diferentes credos em busca desses saberes. Ou seja, um ponto de conexões e efervescências cultural e intelectual. Uma possível resposta para a cidade de Toledo receber esta fama seria a grandiosa biblioteca muçulmana do taifa, que já recebia estrangeiros em busca de seus exemplares e a escola de tradutores de Toledo sob o reinado cristão que iniciou seus trabalhos em 1126, com o arcebispo Raimundo de Toledo (Brasa Díez, 1984, p. 24). As traduções tornaram-se veículos da disseminação do conhecimento mediterrâneo e oriental no mundo cristão. Entre estes conhecimentos está o que foi chamado de necromancia, que é definida por Frank Klaassen (2019) como:

Necromancia é uma categoria de magia ritual que se preocupa principalmente com a conjuração de pneumas, ou seja, espíritos, sejam das esferas planetárias, também de anjos, espíritos

⁹ “Esse, que, tão delgado, se avizinha, /Miguel Escoto foi, que, certamente, /Perícia em fraude da magia tinha” (Alighieri, 1955. p. 174).

¹⁰ “Você – disse Bruno -, meu caro mestre adulcorado, deve, pois, ficar sabendo que, não faz muito tempo, existiu nesta cidade um grande professor de necromancia que se chamava Miguel Scotto, porque era natural da Escócia” (BOCCACCIO, 2018, p. 220).

terrestres como fadas, demônios e, muito raramente, espíritos dos mortos. Emprega fragmentos e estruturas litúrgicas reaproveitadas, uma variedade de objetos consagrados e longas invocações rituais que refletem a retórica padrão da oração e do exorcismo. Observa os calendários litúrgicos e astrológicos para o seu funcionamento. As operações geralmente requerem a criação ou uso de espaços rituais específicos, como círculos de conjuração, salas especialmente preparadas ou altares, e as interações com os espíritos conjurados ocorrem através de vários meios, incluindo pedras de vidência, espelhos, cristais, crianças mediúnicas, sonhos ou visões despertadas (Klaassen, 2019, p. 201-202, tradução nossa).¹¹

Os praticantes necromânticos eram geralmente membros do que Richard Kieckhefer (2014, p. 152-156) chamou de “subterrâneo clerical”, frequentadores das universidades. Alguns poderiam estar à margem desse grupo, mas se identificavam com ele, tendo tido educação suficiente através do ensino fundamental e do estudo pessoal para saber o latim funcional. Essa é uma descrição do mundo cristão europeu que descobriu a necromancia. No entanto, no universo do *Picatrix*, nome dado à tradução latina e castelhana do tratado de magia *Gāyat al-hakīm*, escrito no século XI por Maslama de Madrid¹², a necromancia é identificada com a astrologia ou magia talismânica, a qual na fonte é chamada de ciência das imagens:

Sobre as virtudes das imagens, e de que maneira elas podem ser possuídas, e como as imagens podem receber a força dos planetas, e como as obras são realizadas pelas imagens; e esta é a raiz da ciência da necromancia e das imagens (*Picatrix*, 1986, L. II, cap. VI, p. 51).¹³

Nesse trecho apresentado acima, percebemos que haveria uma relação entre a astrologia, como conhecimento dos astros (planetas), seus efeitos sobre os

¹¹Tradução nossa a partir do original: “Necromantic practitioners were generally members of what Richard Kieckhefer has called the ‘clerical underground.’ This is to say, they were sometimes monks and sometimes held secular church offices, but also sometimes belonged to the clerical world Only insofar as they had attended university. some were decidedly on the fringes of this group but identified with it, having had enough education through grammar school and personal study to have functional latinity” (Klaassen, 2019, p. 201-202).

¹² Sobre as discussões em torno do nome “*Picatrix*” ver THOMANN, J. The Name *Picatrix*: Transcription or Translation? *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 53, 1990, p. 289-296. Aqui usarei a edição de Pingree da versão latina do texto *Picatrix*: *Picatrix*. The Latin Version of the *Ghayat Al-Hakim*. David Pingree (trad. e ed.). London, 1986.

¹³ Tradução nossa a partir do original: “Capitulum sextum. De virtutibus ymaginum, et cuius maneriei possunt haberi, et quomodo ymagines possunt recipere vim planetarum, et quomodo opera fiunt per ymagines; et hec est radix scienciarum nigromancie et ymaginum” (*PICATRIX*, 1986, L. II, cap. VI, p. 51).

corpos terrestres e a necromancia, rituais que invocariam os espíritos presentes nas esferas planetárias para as imagens. Essas imagens são os talismãs em forma de anéis, tábuas de metal, cera ou argila, ou até mesmo imagens traçadas sobre pergaminhos. Por isso, a necromancia é chamada de ciência das imagens no *Picatrix* e em outras obras do *scriptorium* afonsino que tratam desta temática. Ou seja, pouco ou nada tem a ver com trazer mortos à vida ou usá-los como oráculos, como aparece na imaginação de Caesarius de Heisterbach.

Afonso, o estrellero

Afonso X é o filho ilustre da cidade de Toledo, nascido no dia 23 de novembro de 1221 sob o signo de Sagitário. Identifica-se o interesse do monarca na ciência das imagens, mesmo antes do início de seu reinado, quando manda traduzir o *Gāyat al-hakīm*, o *Picatrix*. Parece que o príncipe foi cedo “possuído” pela aura da cidade necromante, como escreve Francisco Sánchez Rodríguez (2022) ao considerar que o rei *estrellero* tem “una simbiosis singular” com a cidade.

Como mencionado acima, muitas obras traduzidas na corte de Afonso X versam sobre astrologia/astronomia, lapidários e magia talismânica, essa última também chamada nas fontes de “ciência das imagens”, “filosofia” ou ainda “necromancia”. Essas obras não eram apenas traduzidas, mas compiladas em novas sùmulas, organizadas com sumários e prólogos explicativos de suas origens, comentadas e atualizadas astronomicamente, além de lindamente iluminadas com imagens. Sobre a lista completa de obras podemos nominar *Picatrix*, *Lapidario*, *Libro de Astromagia*, *Liber Razielis* (cabala), *Libro de los secretos de la naturaleza*, *Libro de las formas y de las imágenes*, *Tetrabiblos* de Ptolomeu, *Cánones de Al-Battani*, *Libro conplido de los iudizios de las estrellas*, *Los quatro libros de la octava esfera y de sus cuarenta y ocho figuras con sus estrellas*, *Libro de la alcora (o sea el globo celeste)*; *Libros del saber de astrologia*, *Tablas Alfonsés*, *Libro de las Cruces*.

O *Picatrix* é o mais completo livro de magia talismânica de sua época, reproduzido diversas vezes na primeira modernidade (Stuckrad, 2011). A obra desenvolve longamente explicações filosóficas de como se opera a influência e a correspondência entre os corpos celestes (supralunares) e os corpos terrestres (sublunares) e a aplicabilidade deste conhecimento na confecção de talismãs. Por tudo isso, apresenta-se aqui alguns trechos dessa obra, para entendermos a

cosmopercepção dos estudos sobre a ciência das imagens à época de Afonso X, compartilhada por eruditos das três culturas religiosas monoteístas, já que o texto original é árabe, traduzido para o castelhano por colaboradores judeus. Mas antes, vejamos um pouco mais sobre o *Picatrix* ou *Gāyat al-hakīm* (título do original árabe).

A tradução do título *Gāyat al-hakīm*, que quer dizer “o objetivo do sábio”, conta-nos um pouco sobre a proposta do texto, ou seja, são ensinamentos para um alcance maior do entendimento da natureza como ordenação divina. A palavra *magia* não aparece nos manuscritos mais antigos da tradução latina do século XIV. A narrativa tem como ambiente narrativo o diálogo filosófico de um mestre com seu discípulo, exortando-o, algumas vezes, sobre perigos e cuidados a serem tomados com a prática. Nessa obra, o Uno platônico é entendido como o Deus Abraâmico, e assim é evocado no Prólogo do *Gāyat al-hakīm*: “Em nome de Deus misericordioso e benevolente. Ele não se mistura com as coisas, no entanto, não está separado delas” (Picatrix, 1933, 1962, p. 1, parágrafo 9 e 10)¹⁴.

O trecho utilizado para a análise a seguir é da versão latina da obra *Picatrix*, editada por David Pingree, com apoio do Instituto Warburg de Londres, em 1986, e a tradução alemã da versão árabe feita por Hellmut Ritter, publicada também pelo Instituto Warburg, em 1933, reeditada em 1962, com a colaboração de Martin Plessner. A versão latina do *Gāyat al-hakīm*, bem como o texto árabe original, é dividida em quatro livros. Os dois primeiros apresentam a teoria e as explicações filosóficas de como se efetivam as leis do universo na relação entre macrocosmo e microcosmo, através do princípio neoplatônico de emanção¹⁵. Os dois últimos tratam da prática de atrair essa força emanada a partir das esferas celestes e direcioná-la para algum objetivo, a partir da tabela de correspondência planetária com incensos, roupas, animais, vegetais, cores, pedras, constelações e muitos outros elementos. Pode-se entender ainda melhor o significado de necromancia e sua relação com a astrologia/astronomia para Afonso e seus colaboradores quando

¹⁴ Essa passagem do *Picatrix* parafraseia a *Eneida* V, 4.2 de Plotino.

¹⁵ Considerando os três princípios platônicos, Uno, intelecto e alma, emanção - em grego *proeînai, aporreîn* - “é um momento descendente, e é seguida de uma conversão daquilo que foi emanado em direção de sua origem, num momento ascendente. Aquilo que emana do Uno volta-se para o Uno, e produz-se o Intelecto; de modo similar, uma vez que o Intelecto alcança sua perfeição, emana algo de si que, ao converter-se para o Intelecto, produz a Alma. Portanto, duas hipóstases, Intelecto e Alma, procedem hierarquicamente do Uno.” (LUPI, João; GOLLNICK, Silvania. 2008, p. 14).

lemos a explicação no *Picatrix*:

E isso eles (os antigos sábios gregos¹⁶) chamaram de ciência das imagens *yetelegehuz*¹⁷, que é interpretada como a atração dos espíritos celestiais; e esse nome eles aplicam a todas as partes da necromancia. E eles não tiveram a capacidade de alcançar esta ciência exceto através da astrologia, e não podem eximir-se da própria astrologia sem ter pelo menos o conhecimento da existência das figuras da oitava esfera e de seus movimentos e de outras esferas e da divisão dos doze signos com seus graus e naturezas. E, das qualidades de cada um dos signos e de cada um dos seus significados nos assuntos do mundo, do equilíbrio de cada um dos planetas nos doze signos, dos movimentos do zodíaco e de outras coisas relacionadas com o que foi dito. E, das naturezas dos Sete Planetas, e da Cabeça e Cauda do Dragão, e de seus lugares nos céus, e de cada um de seus significados nos assuntos do mundo [...]. De quais são os fundamentos da astronomia, e de saber qual dos sete planetas domina a figura, e de conhecer sua ordem nesse domínio, e de extrair as partes dos planetas no zodíaco. E estas são as coisas sem as quais não se pode chegar ao trabalho desta ciência; e tudo isso é encontrado nos livros de astronomia. E é isso que diz o primeiro sábio que falou no livro mencionado antes, *De alfilaha*, onde ele diz: Eles me elevaram acima dos 7 céus. Ele quer dizer que conheceu todos os seus movimentos com suas qualidades através do poder da cognição e do intelecto. E foi isso que Deus disse quando disse: exaltemo-lo nas alturas. Pois ele quis dizer isso: vamos dar-lhe intelecto e compreensão para que ele possa chegar às ciências superiores (*Picatrix*, 1986, L I, Cap. II, parágrafos 1-21, p. 7).¹⁸

Na versão latina, editada por David Pingree, na qual ele utiliza os manuscritos latinos mais antigos como principal bases para o texto,¹⁹ encontramos

¹⁶ Mencionados no parágrafo anterior na fonte.

¹⁷ Grifo do autor. Essa palavra aparece exatamente desta forma na versão latina editada por Pingree, mas na tradução do árabe para o alemão de Ritter, aparece a palavra *tarǧih*.

¹⁸ Tradução nossa a partir do original: Et hoc nominabant scienciam ymaginum yetelegehuz, quod interpretatur attractio spirituum celestium; et hoc nomen imponunt omnibus partibus nigromancie. Et no habuerunt posse attingendi ad scienciam istam nisi per astrologiam nec excusare se possunt ab ipsa astrologia quin ad minus scienciam habeane figurarum in octava spera existencium et suorum motuum aliarumque sperarum et divisionis 12 signorum cum suis gradibus et eorum naturarum. Et qualitatuum cuiusque signorum et eorum cuiuslibet significacionum in rebus mundi, et parcium cuiuslibet planetarum in ipsis 12 signis. et zodiaci motuum, et aliarum rerum coniunctarum cum dictis. et naturarum Septem planetarum Capitisque et Caude Draconis et eorum locorum in celis et cuiuslibet eorum significacionum in rebus mundi. [...] que sunt radices astronomie, et sciendi quis planetarum septem in figura dominetur et cognoscendi ordinem suum in illo dominio et extrahendi partes planetarum in zodiaco. Et hec sunt sine quibus non potest aliquis ad opus istius sciencie pervenire; et hec omnia in libris astronomie inveniuntur. Et hoc est quod dicit primus sapiens qui locutus est in libro preallegato De alfilaha. ubi dicit: me supra 7 celos elevaverunt. Vult dicere quod scivit omnes suos motus cum suis qualitatibus per vim cognicionis et sensus. Et hoc est quod ait Deus quandodixit: exaltemus eum in altum. Vult enim dicere quod: ei demus sensum et intellectum ut ad altas sciencias valeat pervenire. (*PICATRIX*, 1986, L I, Cap. II, parágrafos 1-21, p. 7)

¹⁹ Ver a sessão *manuscripts* na introdução da edição latina do *Picatrix* (1986, p. XVII-LXVIII).

a palavra *nigromancia* para a tradução do vocábulo árabe *sihr*. Isso nos fala mais sobre os tradutores do texto para o latim e sua compreensão da prática ensinada no livro. Nos manuscritos latinos dos séculos posteriores, a partir do século XVI, encontramos também o vocábulo *magiae*²⁰ no lugar de *nigromancia*. Não se pretende desenvolver um estudo filológico e etimológico das traduções latinas e adaptações da palavra árabe *sihr*. Por outro lado, chama-se atenção para o fato de que a arte necromante ou arte toledana possuía em seus fundamentos a astrologia que se fundia com a ciência das imagens, por essa tratar da relação simpática entre as imagens celestes e as imagens feitas como talismãs e, possivelmente, não era entendida pelos colaboradores tradutores do *scriptorium* afonsino como arte demoníaca ou de invocação dos espíritos de pessoas mortas. O trecho da fonte acima, explicita que todo este conhecimento está no livro de astronomia.

Bem, muitos livros de astronomia foram utilizados como fonte pelo autor do *Gāyat al-hakīm* no século XI e Afonso também ordenou fazer a tradução e compilação de diversas obras sobre astrologia/astronomia como vimos antes. Podemos, então, chegar a uma conclusão de que astrólogos e necromantes se ocupavam da mesma matéria e, talvez, para o contexto do século XIII ibérico, o praticante não veria tanta diferença e dissociação entre as duas artes, sendo que necromancia foi entendida nos séculos posteriores como magia.

Para entendermos melhor como Afonso X lidou com essas diferenciações, vejamos as leis referentes à prática da *adeuinança*:

Adivinhação significa querer tomar o poder de Deus para saber das coisas que estão por vir. A primeira é a que se faz por arte de astronomia, que é uma das sete artes liberais, essa, segundo o foro das leis, não é proibida de ser usada por aqueles que são mestres e que entendem verdadeiramente, por juízo e mandamentos que se dão por esta arte, que são buscados pelo curso natural dos planetas e das estrelas e foram tomados dos livros de Ptolomeu e de outros sábios que trabalharam com esta ciência. Mas, os outros que não são sabedores, não devem trabalhar com ela, antes devem se empenhar em aprender e estudar os livros dos sábios. A segunda maneira de adivinhação é a dos que advinham por presságio e sortilégios, bem como os feiticeiros, que buscam presságios nas aves, cristais, espelhos, espadas e outra coisa reluzente [...] E estes canalhas e todos os outros seus semelhantes (porque são homens perigosos e enganadores e de seus feitos nascem más para a terra) defendemos que nenhum more em

²⁰ Como no manuscrito *Lubeck, Stadtbibliothek, Math. 408*. do final do século XVI, ver introdução da edição latina do *Picatrix* (1986, p. XXVIII).

nosso senhorio, nem use destas coisas. Além disso, que ninguém seja ousado a acolhê-los em suas casas ou encobri-los. (Las Siete Partidas, 1555/2004, *Setima Partida*, Titulo XXIII, Ley I).²¹

A partir do trecho acima, pode-se entender que a prática de adivinhação não é um crime em si, mas só poderia ser exercida por um setor muito restrito da sociedade, os mestres astrólogos, que estudaram os livros das sábios. As práticas populares de adivinhação realizadas por simpatias, sortilégios e leitura de presságios não teriam validade, pois não derivariam da ciência verdadeira e seus praticantes não passariam de enganadores. Ao comparar esses dois últimos trechos trazidos aqui (um provindo de um livro de necromancia, o outro de um livro de leis, ambos do *scriptorium* afonsino), pode-se compreender uma harmonia entre as obras. Pois, a lei não fala de pecado ou crime contra Deus ou inspiração demoníaca, seu entendimento é pragmático: o problema são as pessoas que não tem o estudo e enganam as outras. Identifica-se que há um protecionismo das atividades astrológicas derivadas de erudição, um privilégio de muitos poucos clérigos, membros da alta nobreza e da elite judaica cabalista, como veremos a seguir.

A tradução dos textos do árabe para o castelhano é feita fundamentalmente por judeus colaboradores e súditos de Afonso X, muitos foram chefes de suas comunidades e reconhecidos cabalistas. Esse fato explica a fusão da matéria mágica/necromante encontrada nas obras da mística judaica a partir do século XII, mesmo século que são iniciados os trabalhos da escola de tradução de Toledo. O próprio *Picatrix* foi traduzido para o hebraico (Leicht, 2011).

Conhecemos ao menos dois dos personagens que tiveram grande influência sobre o Afonso X e foram mestres cabalistas. Ambos foram figuras importantes da

²¹ Tradução nossa a partir do original: Adeuinãça tanto quiere dezir commo querer tomar el poder de Dios para saber las cosas que estan por venir. E son dos maneras de adeuinança. La primera es la que se faze por arte de astronomia que es vna de las siete artes liberales, esta segund el fuero de las leyes non es defendida de vsar a los q son maestros e la entienden verdaderamente: por que los juyzios, et los asmamientos q se dã por esta arte, son catados por el curso natural, de las planetas, e delas otras estrelas: e fuerõ tomadas, de los libros de Ptolomeo, e delos otros sabidores: q se trabajarõ de esta sciencia. Mas los otros que nõ son ende sabidores nõ deuen obrar por ella commo quier q se deuen trabajar de aprender, e de estudiar en los libros de los sabios. La segunda manera de adeuinança es de los agoreros, e de los sorteros, e de los fechizeros que catan agujeros de aues, o de estornudos, o de palabras a que llaman prouerbio, o echan suertes: o catan en agua, o en cristal, o en espeio, o en espada, o en otra cosa luziente, [...] E estos truhanes y todos los otros semejantes dellos (por que son onbres danosos, e enganadores, e nascen desus fechos muy grandes males a la tierra). defendemos que ninguno dellos no more en nuestro senhorio, ni vse y destas cosas, e otrosi, q ninguno no sea osado delos acoger en sus casas ni encobrirlos. (LAS SIETE PARTIDAS, 1555/2004, *Setima Partida*, Titulo XXIII, Ley I).

comunidade judaica de Toledo da época, seriam eles Yehudah ben Moshe ha-Kohen e Todros ben Yosef Abulafia. Yehudah teria sido um dos principais tradutores do rei na qualidade de astrólogo e médico pessoal de Afonso X. Carmen Ordóñez de Santiago expõe em sua tese, *El pronóstico en astrologia* (2006), a interessante teoria de que Yehudah ben Moshe ha-Kohen deve ter sido um especialista em hermetismo e disciplinas afins, além de estudioso de astronomia e bom conhecedor das línguas árabe e latina. Yehudah ben Moshe foi o médico de Afonso X ao mesmo tempo que participou de forma decisiva na elaboração de muitas das traduções afonsinas, entre elas, muito possivelmente, o próprio *Picatrix*, como sugere Ana Sánchez González (Sánchez González, 2011, p. 33).

Todros ben Yosef ha-Levi Abulafia, rabino de Toledo e nasi' da aljama de Castela, teria ocupado uma posição de destaque na corte de Afonso como poeta. No entanto, Todros também teria sido um dos mais importantes professores cabalistas de seu tempo e autor de comentários cabalísticos sobre o Talmud. Nas suas obras, *Sefer otsar ha-kabod* (Livro do Tesouro da Glória) e *Sha'ar ha-razim* (Porta dos Segredos), destacam-se pela combinação dos ensinamentos da escola cabalista de Gerona e de Castela (Sánchez González, 2011, p. 34).

Ana Sánchez González (2011) traz outros nomes de cabalistas que circulavam por Toledo e outras comunidades à época do reinado de Afonso X, como Abraão de Colônia, discípulo de Eliezer de Worms, que deixou a Alemanha para se estabelecer em Toledo, porque, afirmaria ele, a corte de Alfonso seria a que melhor acolheria os judeus (Sánchez González, 2011, p. 36).

O movimento do saber segue diversos caminhos de direções recíprocas, pois ao mesmo tempo que a matéria das obras astromágicas traduzidas do árabe para o castelhano e latim influenciaram os estudos cabalísticos, ambos saberes, árabe e judeu, foram compilados nos manuscritos do *scriptorium*, de forma que o *Libro de Astromagia* é o melhor exemplo disso, por reunir majoritariamente trechos do *Gāyat al-hakīm* (tradição árabe) e do *Sefer Raziel ha-malak* (tradição judaica), esse último sendo uma obra de magia salomônica (Véronèse, 2019), traduzida na corte afonsina.

A Europa necromante

Frank Klaasen (2019) afirma que as origens da necromancia são múltiplas.

As referências literárias a ligaria a Toledo, o que é nenhuma surpresa para este presente estudo, afinal, como vimos, Toledo foi um vórtice cultural para onde convergiram diversas tradições. Por exemplo, as práticas de conjurações nas últimas partes da versão londrina do *Liber iuratus Honorii* derivou de obras da Península Ibérica e transmitiu esse legado às tradições posteriores (Klaasen, 2019, p. 202). Ou seja, Toledo não só convergiu as tradições para seus centros de estudos (espaço de traduções, sinagogas, mosteiros e corte), como se tornou um centro irradiador das artes mágicas.

Sophie Page (2019) trata de três importantes obras de magia/necromancia ritual cristã, a *Ars notoria*, a doutrina *Liber florum celestes* e o *Liber iuratus Honorii*, com as quais podemos traçar a construção, uso e teorização de imagens complexas que se basearam em diversas tradições cristãs, árabes e judaicas. A *Ars notoria* foi um tratado influente e complexo, escrito por um cristão no norte da Itália, na segunda metade do século XIII, que sobreviveu em vários formatos, em mais de cinquenta manuscritos medievais. Seus ensinamentos afirmam dotar milagrosamente o praticante com conhecimento de todas as artes liberais, filosofia e teologia, por meio da revelação angélica e do recebimento divino de sabedoria.

No início do século XIV, o monge beneditino francês Jean de Morigny escreveu o *Liber florum celestis doctrine*, uma revisão da *Ars notoria* que tentou desviar o foco de sua ininteligibilidade para uma abordagem menos obscura, com uma combinação ritual de devoção mariana e relações astrológicas (Page, 2019, p. 442). O *Liber iuratus*, atribuído ao mítico Honório de Tebas, pretende ser um compilado do conhecimento com grande variedade de temas, desde como salvar a alma do purgatório, até capturar ladrões ou encontrar tesouros. Considera-se que é uma obra do século XIII, mas seu manuscrito mais antigo é datado como sendo do século XIV. Contém muitas instruções sobre como conjurar e comandar demônios, como realizar outras operações mágicas e conhecimento do que está no céu, bem como instruções de como fazer selos típicos da magia salomônica.

E possível constatar que o interesse pela astrologia/necromancia/magia nos séculos XIII e XIV, não seria prerrogativa e interesse apenas de monges e judeus toledanos ou do rei *estrellero*. No entanto, enquanto os prólogos das obras traduzidas, feitos pelo monarca, e suas leis entendem com pragmatismo a ciência das imagens, parece que os autores das outras obras estão preocupados em aperar

com demônios para dominá-los e salvar suas almas. O pragmatismo de Afonso também é verificado em personagens que o antecedem, como Guilherme de Auvergne (1180/90-1249), bispo de Paris que escreveu *De fide et legibus* e *De universo*, obras nas quais a magia natural baseava-se na pressuposição de que o mundo natural segue leis estabelecidas, assim a magia natural é entendida como algo próximo do que entendemos como experimento científico (Collins, 2019, p. 464). Miguel Escotus (1175-1232), já mencionado neste artigo, escreveu o *Liber introductorius*, que fez muito sucesso entre os alquimistas da primeira modernidade. Ambos, Guilherme e Miguel, tiveram passagem pelas escolas ibéricas de tradução, traduzindo e copiando obras que foram levadas para outras partes da Europa.

A arte mágica ou ciência das imagens ou necromancia foi, na Idade Média, um conhecimento que chamaríamos hoje de multidisciplinar, mas seu movimento filosófico se faz entre a teologia e a ciência, reunindo-as. No entendimento dos praticantes cristãos medievais de necromancia, eles se percebiam como piedosos e virtuosos, trabalhando inteiramente através e pelo poder de Deus. No entanto, como vimos, não é apenas uma prerrogativa cristã, mas também de praticantes judeus e muçulmanos de magia. A busca do entendimento das leis ocultas da natureza através da magia, levou-os ao desenvolvimento da física, da astronomia, da matemática, da botânica e da química.

Jean-Patrice Boudet (2019), quando escreve sobre magia nas cortes medievais, trata de duas cortes mecenas das artes mágicas, a do imperador Frederico II, da família suábia Staufen, patrono de Miguel Escoto, e a de outro Staufen, Afonso X de Castela. Frederico II é tio de Beatriz da Suábia, mãe de Afonso X, fato que faz de Afonso X sobrinho neto do Imperador Frederico II e, por isso, o monarca castelhano pôde concorrer à eleição para o Sacro-Império. Bem, o que ambas as cortes possuem em comum, além dos mecenas Staufen? a) ambas as cortes estão localizadas em regiões mediterrânicas, onde, desde a antiguidade, o trânsito cultural é intenso; b) tanto em Castela como na Sicília, estão localizadas as duas maiores escolas de tradução de obras árabes para o latim e o romance; c) ambas as localidades estiveram antes sob o governo muçulmano; d) em ambas as cortes e reinos, existiu a convivência inter-religiosa; e) ambos os mecenas pretendiam-se imperadores, sendo que Frederico o era de fato; f) ambas possuíam

trânsito e mobilidade de eruditos entre si. Essas aproximações comparativas nos ajudam a perceber e entender a receita de poder seguida na corte de Castela e Sicília: a conexão entre poder, conhecimento e transculturalidade.

Como mencionado antes por Ana Sánchez González (2011, p. 191), Afonso não ordenou a tradução das obras astromágicas apenas por curiosidade. Acrescentaríamos que o *estrellero* o fez, porque esse tipo de conhecimento poderia corroborar com seu projeto de poder (Silveira, 2019a). Assim como, o conhecimento astrológico também pertenceu ao projeto de Frederico II. Nos séculos XII e XIII, houve também grande circulação e compilação de livros de necromancia em mosteiros, sinagogas e cortes medievais, graças às traduções de obras feitas em Bagdá (desde o século X), Toledo e Palermo. No mundo cristão latino, existiam legislações contra o crime de *maleficium*, mas não é confundido com a adoração ao demônio, pois magia e heresia ainda não eram confundidas, já que a magia seria uma técnica (*ars*) e a heresia uma crença.

No entanto, a associação entre política e magia é um consórcio que cresceria nos próximos séculos, desembocando na simbiose da perseguição política com a perseguição às práticas mágicas, até chegar ao ponto de as considerarem heresia (BOUDET, 2019, p. 336-339). No século XIV, a virada acontece. Pois, a bula papal de João XXII *Super illius specula* (1326), ao invés de atribuir os efeitos dos rituais à ilusão provocada pelo demônio, como foi feito no *Canon Episcopi* (séc. X), atesta a veracidade do mal que as invocações causam, tornando-as também um crime de lesa majestade. Principalmente, a partir deste momento, a perseguição política no meio nobre e clerical iniciou-se, bem como as execuções de inimigos políticos.

Considerações finais

A partir do epíteto *estrellero* para o rei Afonso X de Castela, iniciou-se este artigo, tecendo conexões entre o contexto da fama toledana de necromancia, as obras do próprio *scriptorium* afonsino e seus colaboradores judeus cabalistas. Comparou-se o contexto toledano e da corte afonsina com a busca de personagens estrangeiros pelo conhecimento da ciência das imagens. Esses personagens estrangeiros, de certa forma, estavam vinculados à Toledo e, possivelmente, foram mediadores e difusores do conhecimento mágico na Europa. Poderíamos chamar este caminho metodológico de análise comparativa conectiva, uma comparação

que caminha pelos laços de conexões no tempo e no espaço.

Como mencionado no início deste artigo, para Afonso X, provavelmente, não faria diferença se ele fosse chamado de sábio, ou filósofo ou astrólogo, pois todos esses epítetos seriam sinônimos para o monarca. Como está explícito no *Picatrix*, o objetivo do sábio é conhecer os céus e a influência de sua força sobre os corpos terrestres para utilizar isso para um propósito maior. Afonso não é uma exceção entre seus pares, apenas alguém que se destaca, mas que está inserido num longo entrelaçamento e confluência de tradições cristãs, judaicas e muçulmanas que, depois das traduções feitas desde o século XII em Toledo e Palermo, se espalharam pela Europa. Esse entrelaçamento é ainda mais longo ao considerarmos que as origens dessas tradições nos remetem à Mesopotâmia, ao Egito e à Índia (Silveira, 2019b). O rei Afonso X, o *estrellero*, está inserido em sua temporalidade, constituída de muitas camadas e que toma formas nas obras de seu *scriptorium*. Essas formas fluem através de outros textos sobre magia pela Europa e o Mediterrâneo medieval, adentrando a primeira modernidade nas obras de alquimia e medicina, bem como os manuais de demonologia.

Referências

- ALFONSO X DE CASTELA. **Las Siete Partida**. LOPEZ, Gregório (ed). Salamanca 1555. (nova edição, Madrid, 2004).
- ALFONSO X. **Astromagia** (Ms.Reg.lat.1283^a). Edição, tradução e comentário de Alfonso d'Agostino. Napoli: Liguori Ed., 1992.
- ALFONSO X. **Lapidário**. Texto íntegro en versión de María Brey Mariño. 2^a ed. Madrid: Editorial Castalia, 1997 (Otres Nuevos).
- ALFONSO X. **Setenario**. Edição de Kenneth H. Vanderford. Buenos Aires: Instituto de Filosofia, 1945.
- ALIGHIERI, Dante. **Inferno**. Traduzido por José Pedro Xavier Pinheiro. São Paulo: Atena Editora, 1955. (digitalizado por eBooksBrasil, 2003). Disponível em: <https://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/inferno.pdf>. Acesso em: 24 jun. 2024.
- BOCCACCIO, Giovanni. **O Decamerão**. Trad. Raul de Polillo; introdução Edoardo Bizzarri. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2018.
- CAESARII DE HEISTERBACENSIS. **Dialogus miracolum. Coloniae, Sumptibus J. M. Heberle (H. Lempertz & comp.)**, 1851. Disponível em:

<https://archive.org/details/caesariiheister00stragoog/page/n52/mode/2up>.

Acesso em: 14 jun. 2024.

LIBRO de las Cruces. LLOYD A. Kasten; KIDDLE, Lawrence B. (eds.). Madrid: Madison, 1961.

JOANNIS MARIANAE. **Historiae de rebus Hispaniae libri triginta**, tomus secundus, Petrum de Hondt/Franciscum Varrentrapp, Francofurti ad Moenum, 1733.

PICATRIX. Das Ziel der Weisen von Pseudo-Magriti. Tradução e edição de Hellmut Ritter, e Martin Plessner. London: Warburg Institut, 1962 (Studies of the Warburg Institut, 27). Primeira edição em 1933.

PICATRIX. The Latin Version of the Ghayat Al-Hakim. Edição de David Pingee. London: Warburg Institut, 1986.

Bibliografía

BRASA DÍEZ, Mariano. Alfonso X el Sabio y los traductores españoles. **Cuadernos Hispanoamericanos**, [s.l.], n. 410, p. 21-33, agosto, 1984.

BOUDET, Jean-Patrice. Magic in Court. In: PAGE, Sophie; RIDER, Catherine. **Routledge History of Medieval Magic**. London and New York: Routledge Taylor and Francis Group, 2019, p. 331-342.

BURNS, R. **Emperor of Culture**. Alonso X the Learned of Castille and his thirteenth-century Renaissance. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1990.

COLLINS, David. Scholasticism and High Medieval Opposition to Magic In: PAGE, Sophie; RIDER, Catherine. **Routledge History of Medieval Magic**. London and New York: Routledge Taylor and Francis Group, 2019, p. 461-472.

CONRAD, Sebastian. **O que é História Global**. Lisboa: Edições 70, 2019.

DELGADO SUÁREZ, Maria Del Rosario. Magia, Astrología Y Astronomía En La Obra Científica De Alfonso X El Sabio. **Actas XIII Congreso AHLM**. Valladolid, p. 663-670. 2010.

DOMÍNGUEZ RODRÍGUEZ, Ana. Astrología y mitología en los manuscritos ilustrados de Alfonso X El Sabio. **En la España Medieval**, v. 30, p. 27-64, 2007.

GARCÍA AVILÉS, Alejandro. **La miniatura astrológica en los reinos medievales hispánicos (siglos XI-XIII)**: iconografía y contexto cultural. Tese elaborada por Joaquín Yarza Luaces (dir. tes.). Universidad de Murcia, 1995.

GARCÍA AVILÉS, Alejandro. Alfonso X y la tradición de la magia astral. *In*: Jesús Montoya Martínez/Ana Domínguez Rodríguez (ed.). **El scriptorium alfonsí: de los libros de astrología a las Cantigas de Santa Maria. Cursos de verano de el Escorial**. Madrid, 1999, p. 83-103.

GARCÍA AVILÉS, Alejandro. **La cultura visual de la magia en la época de Alfonso X. Alcanate: Revista de estudios Alfonsíes**, [s.l.], n. 5, 2006-2007, p. 49-88.

GARCÍA AVILÉS, Alejandro. Imagen y Ritual: Alfonso X y la creación de imágenes en la Edad Media. **Anales de historia del arte**, n. extra 1, 2010, p.11-30. (Exemplar dedicado a: II Jornadas Complutenses de Arte Medieval)

KIECKHEFER, Richard, **Magic in the Middle Ages**. London: Cambridge University Press, 2014. 1th edition 1989. (Cambridge Medieval Textbooks)

LEBLIC GARCÍA, Ventura. Alfonso X el Sabio y los “Diablos”. **Alfonsí - Revista del Ateneo Científico y Literario de Toledo**, n. 7 – Extraordinario Conmemorativo del VIII Centenario de Alfonso X el Sabio, Toledo, septiembre 2022, p. 27-31.

LEICHT, Reimund. Le Chapitre II, 12 du *Picatrix* latin et les versions hébraïques du De duodecim imagibus. *In*: BOUDET, Jean-Patrice, CAIOZZO Anna; Weill-PAROT, Nicolas (ed.). **Images et magie. Picatrix entre Orient et Occident**, Paris, Honore Champion, 2011, p. 295-330.

LUPI, João; GOLLNICK, Silvania. A Teoria Emanacionista de Plotino. **Scintila**, Curitiba, vol. 5, n. 1, 2008, p. 13-30.

MÁRQUEZ VILLANUEVA. Francisco. **El Concepto Cultural Alfonsí**. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2004.

MATTOS, Carlinda Fischer. **A Classificação dos Seres no Lapidário de Alfonso X, o Sábio**. 2008. Tese (Doutorado em História) – Departamento de História, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2008. Orientada pelo Prof. Dr. José Rivair Macedo.

ORDÓÑEZ DE SANTIAGO, Carmen, **El pronóstico en astrología**. Edición crítica y comentario astrológico de la parte VI del Libro conplido en los iudizios de las estrellas de Abenragel, tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2006.

PAGE, Sophie; RIDER, Catherine. **Routledge History of Medieval Magic**. London and New York: Routledge Taylor and Francis Group, 2019.

PAGE, Sophie. Medieval Magical Figures. *In*: PAGE, Sophie; RIDER, Catherine. **Routledge History of Medieval Magic**. London and New York: Routledge Taylor

and Francis Group, 2019, p. 432-457.

PEREIRA, Rosalie Helena de Souza. Do Ocidente para o Oriente: Harrân, último reduto pagão e centro de transmissão do pensamento grego para o mundo islâmico. *In*: DE BONI, L. A.; PICH, R. H. (org.). **A recepção do pensamento greco-romano, árabe e judaico pelo Ocidente Medieval**. 1ªed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, v. 1, p. 71-88.

PINGREE, David. Some of the Sources of the Ghāyat al-hakīm. **Journal of the Warburg and Courtauld Institutes**, v. 43, 1980, p. 1-15.

RABELO, Dianina Raquel Silva. **Um olhar para o céu e para as pedras: conhecimento científico no Lapidario de Afonso X de Castela (século XIII)**. 2019. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2019.

SÁNCHEZ GONZÁLVEZ, Ana. **Alfonso X el mago**. Madri: Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, 2015.

SÁNCHEZ GONZÁLVEZ. Ana. **Tradición y fortuna de los Libros de Astromagia del scriptotium Alfonsí**. Tesis de doctorado. Departamento de Filología Española de la Facultad de Filosofía y letras de la Universidad Autónoma de Madrid, 2011.

SÁNCHEZ RODRÍGUEZ, Francisco. **Alfonso X el Estrellero y el Arte Mágica en Toledo: una simbiosis singular**. *Alfonsí - Revista del Ateneo Científico y Literario de Toledo*, n. 7 – Extraordinario Conmemorativo del VIII Centenario de Alfonso X el Sabio, Toledo, septiembre, 2022, p. 61-79.

SILVEIRA, Aline Dias da. Saber em movimento na obra andaluza Gāyat al-hakīm, o Picatrix: problematização e propostas. **Diálogos Mediterrânicos**, [s.l.], n. 9, p. 169-188, 2015.

SILVEIRA, Aline Dias da. **Política e magia em Castela (século XIII): um fenômeno Transcultural**. *Topoi. Revista de História*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 42, p. 604-624. set./nov. 2019a.

SILVEIRA Aline Dias da. Dos Papiros Gregos de Magia ao Picatrix: mobilidades e confluências do saber na longa duração. *In*: FRIGHETO, Renan; SILVA, Gilvan Ventura; GUIMARÃES, Marcella Lopes (org.). **A Mobilidades e as suas formas na Antiguidade e na Idade Média**. Vitória: GM Editora, 2019b, p. 175-196. (Coleção *Lux Antiquitatis*).

SILVEIRA, Aline Dias da. **Imago mundi: consciência de globalidade e cosmografia medieval**. *Anos 90*, [s.l.], v. 29, 2022, p. 1-21.

SILVEIRA, Aline Dias da. Magia como Fenômeno transcultural: Lição I ? como fazer um anel mágico (Libro de Astromagia, séc. XIII). *In*: SILVA, Semíramis Corsi; MARQUETTI, Flávia; FUNARI, Paulo. (org.). **Magia, Encantamentos e Feitiçaria**. 1ed. São Paulo: Cultura Acadêmica, v. 1, 2023, p. 133-164.

STUCKRAD, Kocku. Le Picatrix dans le De vita de Marsile Ficin, transferts culturels. *In*: BOUDET, Jean-Patrice, CAIOZZO Anna; Weill-PAROT, Nicolas (ed.). **Images et magie. Picatrix entre Orient et Occident**, Paris, Honore Champion, 2011, p. 331-340.

VÉRONÈSE, Julien. Salomonic Magic. *In*: PAGE, Sophie; RIDER, Catherine. **Routledge History of Medieval Magic**. London and New York: Routledge Taylor and Francis Group, 2019, p. 187-200.

Recebido: 09/12/2024
Aprovado: 09/01/2025

O LAPIDÁRIO DE AFONSO X E O PROJETO POLÍTICO-CULTURAL AFONSINO

THE LAPIDARY OF AFONSO X AND THE AFONSINO POLITICAL-CULTURAL PROJECT

Marta de Carvalho Silveira
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Resumo: O *Lapidário de Afonso X* é um tratado geológico traduzido no scriptorium afonsino a partir de um manuscrito escrito em árabe, mas de origem hebraica. Na obra são oferecidas informações que conciliam saberes astrológicos/astronômicos, mágicos, geológicos, geográficos e médicos. O objetivo do *Lapidário* era servir como uma espécie de guia sobre a forma como as pedras, manipuladas sob determinadas condições astrológicas/astronômicas poderiam curar doenças e influenciar a resolução dos problemas humanos. Este trabalho se propõe a analisar as características do *Lapidário de Afonso X* (1221 – 1284) e a teorizar sobre o papel que a sua tradução ocupou na fundamentação do projeto político-cultural monárquico castelhano-leonês.

Palavras-chave: Lapidário de Afonso X; Astrologia; Astronomia; saber médico

Abstract: The *Lapidary of Afonso* The work offers information that combines astrological/astronomical, magical, geological, geographic and medical knowledge. The objective of the *Lapidary* was to serve as a kind of guide on how stones, manipulated under certain astrological/astronomical conditions, could cure illnesses and influence the resolution of human problems. This work aims to analyze the characteristics of the *Lapidary of Afonso X* (1221 – 1284) and to theorize about the role that its translation played in the foundation of the Castilian-Leonese monarchical political-cultural project.

Keywords: Lapidary of Afonso X; Astrology; Astronomy; medical knowledge

A corte de Afonso X (1221 – 1284) é reconhecida pela sua intensa e rica produção cultural. O Rei Sábio, mesmo ainda um infante, patrocinou a produção e a tradução de várias obras que chegavam ao seu *scriptorium* via comerciantes e sábios judeus e muçulmanos, conhecedores do valor cultural e comercial dos manuscritos. Foi via um comerciante judeu, que ofereceu o manuscrito a Yehuda ben Moses alCohen Mosca, físico e tradutor da corte afonsina, que o *Lapidário* chegou ao *scriptorium*, onde foi traduzido do árabe para o castelhano.

Por sua tipologia, o *Lapidário de Afonso X* é uma obra intrigante que oferece diversas possibilidades de análise para aqueles que se interessam pela história do conhecimento. Ela também despertou o interesse do futuro monarca Afonso X e dos sábios que o cercavam, sendo integrada ao projeto político-cultural inaugurado, no século XIII, por Fernando III e o infante D. Afonso.

Esse trabalho objetiva, principalmente, analisar, a partir das características próprias da obra, o lugar que ela poderia vir a ocupar na difusão e na consolidação do ideal de monarquia afonsina. Para tanto, inicialmente caracterizaremos a obra, relacionando-a ao gênero dos lapidários, contextualizaremos o seu processo de tradução e discutiremos alguns aspectos nela presentes que poderiam vir a reforçar, direta ou indiretamente, a concepção de poder monárquico que se pretendia consolidar na corte castelhano-leonesa do século XIII.

Recorremos, então, a um diálogo amplo entre os campos da política e da cultura, baseando-nos na concepção da Nova História Política como a concebeu René Remond, ou seja, apesar do foco analítico centrar-se em um objeto político, que é o projeto monárquico castelhano-leonês, estabelecemos uma relação com a construção de símbolos culturais que auxiliaram na sua elaboração e fundamentação. Isto porque concebemos o político como o fez René Remond: marcado por características próprias, comunicando-se “com todos os outros setores da atividade humana” (Remond, 2003, p. 445).

Na instituição desse diálogo, o estudo de uma obra tão culturalmente polifônica, como é o *Lapidário de Afonso X*, ao reunir saberes reunidos ao longo de gerações e de povos distintos, se mostra um desafio bastante interessante para os que pretendem entender o papel que a sua tradução desempenhou na política cultural dos reis castelhano-leoneses.

Como instrumento metodológico, então, empregamos a análise de discurso, focando na relação entre as formações discursivas distintas e as formações ideológicas que regem essa relação. De acordo com Eni Orlandi: “Na análise de discurso, procura-se compreender a língua fazendo sentido, enquanto trabalho simbólico, parte do trabalho social geral, constitutivo do homem e da sua história.” (Orlandi, 2020, p. 15).

Em nossa análise focaremos, especificamente, na relação existente entre a concepção analógica que caracterizou o pensamento medieval no campo dos saberes astrológicos/astronômicos, geológicos, médicos e teológicos, e a concepção de poder régio pretendida pelos monarcas castelhano-leoneses.

A obra

O *Lapidário de Afonso X* é um tratado geológico que se insere no rol das produções tratadísticas que remontam à Antiguidade, especialmente à Índia, à Pérsia e à Mesopotâmia. Os lapidários consistem em catálogos geológicos que descrevem pedras preciosas e semipreciosas consideradas como possuidoras de virtudes curativas e mágicas.

Como tratados que são, os lapidários foram compilados e recompilados, sofrendo interpolações e combinações variadas, de acordo com a tradição cultural e intelectual dos seus compiladores. Por isso, de acordo com Carlinda Mattos, uma das poucas medievalistas brasileiras a aventurar-se na análise do *Lapidário de Afonso X*, em sua obra *Pedras, plantas e animais. As formas de classificar os seres no Lapidário de Afonso X, o Rei Sábio (1221 - 1284)* (2021), os lapidários constituíram-se “numa tradição viva, continuamente retomada ao longo do tempo, no Oriente e no Ocidente, tendo sido muito numerosos na Idade Média.” (Mattos, 2021, p. 61).

Por esta característica, os lapidários são obras surpreendentes e desafiadoras para aqueles que se interessam por compreender e analisar os conhecimentos fundamentais e circulantes, na Antiguidade e na Idade Média, acerca da geologia, da astrologia/astronomia¹, da magia, da medicina e da geografia, dentre outros.

Apesar de perfazer um tipo tratadístico específico, os lapidários podem ser

¹ É importante considerarmos que, ao contrário da cultura intelectual contemporânea, as sociedades antigas e medievais foram marcadas pela indistinção entre os termos astrologia e astronomia, pois ambos se referiam, essencialmente, ao estudo dos movimentos astrais com o intuito de orientação, marcação do tempo, mas também premonitório.

organizados, por seus estudiosos, em quatro diferentes formatos: 1) aqueles que, apesar de reservarem espaço para os usos mágicos e medicinais das pedras, se concentraram mais na classificação das propriedades físicas observadas; 2) aqueles que priorizaram as virtudes mágicas, sendo mais comuns na tradição oriental; 3) aqueles que destacaram somente as virtudes astrológicas; 4) aqueles que se caracterizaram por uma perspectiva alegórica, sendo frequentes na tradição judaico-cristã.

De acordo com Carlinda Mattos, o *Lapidário de Afonso X* pertence ao terceiro tipo tratadístico.

É constituído de pedras com virtudes mágicas, embora também tenha pedras descritas como as que perfilam nos lapidários do primeiro tipo, com a descrição de propriedades físicas e medicinais. [...]. Paul Studer e Joan Evans vinculavam o lapidário afonsino a uma tradição astrológica de lapidários gregos, em versão árabe, mas desvinculado de todos os outros da mesma espécie. Na representação gráfica, num “mapa” ele fica isolado dos demais. (Mattos, 2021, p. 67).

Vejamos as principais características do *Lapidário* a partir da análise de um trecho da própria obra que refere à pedra chamada *gagatiz* (em hebraico) ou *gagates* (em latim). A pedra era indicada tanto para um uso estético (que é pôr fim ao suor dos homens), quanto medicinal, servindo para o tratamento de doenças intestinais provocadas por vermes. Assim diz a fonte:

Da pedra dizem *gagatiz* em caldeu e *gagates* em latim

Do terceiro grau do signo de Áries está a pedra que dizem *gagatiz* em caldeu, e *gagates* em latim. Esse nome vem de um rio onde a encontram chamada Gaga; e em outras palavras ele é chamado de rio do inferno e atravessa a casa do Templo. A esta pedra não se passa a visão, porque ela é quase da cor de argila turva. E encontram-na novamente em Espanha, em algumas montanhas que estão perto de Saragoça, num lugar que chamam de Diche, e também no monte que é o Cabo Granada que chamam de Soler, em algumas cavernas nele que existem. Mas também as de Saragoça, como as de Granada, são poucas e não tão boas como as que se acham no rio Gaga.

Esta pedra é de sua natureza quente e seca. E tem tal uma propriedade que, quando a porem, e dão o que dela sai a beber a algum homem ao que cheira mal, por razão de suor, tolhe-no e faz com que cheire bem. E mesmo sem isso, a outra propriedade, que se a cingirem sobre o ventre do homem que tem vermes no intestino que chamam de semente de abóbora, fazem-nos morrer todos e põem-no fora de uso. E a estrela que está no pulso do braço direito da “senhora que está sentada na cadeira” tem poder sobre esta pedra e dela recebe força e virtude.

E quando ela estiver em ascendente, terá esta pedra maior força e maior

virtude, e mostrará mais manifestamente suas obras. (Alfonso X, 1881, p. 318)²

Esse exemplo nos parece bastante significativo para o entendimento das características da obra porque expressa o modo como todas as pedras foram apresentadas ao longo do tratado. A primeira informação indicada no tratado é justamente a conexão da *gagates* com a condição astronômica/astrológica a que estava relacionada, à saber, o signo de áries, mais especificamente em seu terceiro grau. A forma como as pedras foram dispostas no *Lapidário de Afonso X*, com a sua vinculação astronômica/astrológica, reforça a hipótese de Carlinda Mattos sobre a obra pertencer à terceira tipologia de lapidários. Tais informações se mostram fundamentais porque a força das virtudes curativas da pedra seria potencializada se fosse utilizada quando a estrela que esse localizava sob o braço direito da dama que está sentada sobre o cavalo, estivesse ascendente. Tal orientação de cunho astrológico/astronômico para a utilização adequada da *gagates* baseava-se no princípio aristotélico da emanação das virtudes dos corpos celestes, expresso no *Prólogo do Lapidário*

E mostrou que todas as coisas do mundo são como trabalhadas, e recebem virtude umas das outras; das mais vis, das mais nobres. E esta virtude aparece em uma mais manifesta, assim como nos animais e nas plantas; e em outras mais escondidas, assim como nas pedras e nos metais. (Alfonso X, 1881, 365)³

A primeira informação apresentada na obra, e que se mostra como a mais essencial para a garantia da plena utilização da pedra com fins estéticos e médicos, é

² De la piedra a que dicen gagatiz en caldeo y en latín gagates

Del tercer grado del signo de Aries es la piedra a que dicen gagatiz en caldeo, y en latín gagates. Este nombre a ella de un río en que la hallan a que dicen Gaga; y le dice en otrosí río de infierno, y corre cabo la casa del Templo. A esta piedra no pasa el viso, ca es de color de greda turbia. Y hállanla otrosí en España, en unos montes que son cerca de Zaragoza, en un lugar que dicen Diche, y otrosí en el monte que es cabo Granada a que llaman Soler, en unas cuevas que y ha. Pero también las de Zaragoza, como las de Granada, son pocas, y no son tan buenas como las que hallan en el río de Gaga.

Esta piedra es de su natura caliente y seca. Y ha tal propiedad que, quando la pulen, y dan lo que de ella sale a beber a algún hombre a que huele mal el cuerpo, por razón de sudor, tóllelo, y hace que huelga bien. Y aun sin ésta, a otra propiedad, que si la ciñeren sobre el vientre a hombre que haya en los intestinos gusanos a que llaman simiente de calabazas, hácelos todos morir y echarlos por de yuso. Y la estrella que es sobre la muñeca del brazo diestro de la «señora que está en la silla asentada», ha poder sobre esta piedra y de ella recibe la fuerza y la virtud.

Y quando ella fuere en el ascendente hará esta piedra mayor fuerza y mayor virtud, y mostrará más manifestamente sus obras. (Alfonso X, 1881, p. 318)

³ Y mostró que todas las cosas del mundo son como trabadas, y reciben virtud unas de otras; las más viles, de las más nobles. Y esta virtud parece en unas más manifiesta, así como en las animalias y en las plantas; y en otras más escondida, así como en las piedras y en los metales. (Alfonso X, 1881, 365)

quanto a constelação a que ela está vinculada: o signo de Áries.

No *Lapidário*, as informações acerca das virtudes de cada pedra são apresentadas de forma vinculada a um dos doze signos do zodíaco. Expressando, assim, uma perspectiva analógica, na medida em que a ampliação do potencial das virtudes presentes nas pedras se daria somente com a sua adequada manipulação nas condições astrológicas indicadas.

No ambiente intelectual do Ocidente medieval, duas tradições filosóficas serviram como base para a fundamentação teológica cristã: a platônica e a aristotélica. Platão elaborou a teoria das Ideias e aplicou-a a muitos problemas filosóficos “oferecendo-os como a base dos valores morais, o esteio do conhecimento científico e a origem suprema de todo ser.” (Kenny, 2088, p. 81). O filósofo considerou o mundo das Ideias como a instância da qual emanam os elementos presentes no mundo sensível, constituído pelos elementos naturais e habitado pelos seres humanos. Estes viveriam presos a uma ilusão de realidade, já que a verdade e a realidade só poderiam ser encontradas no mundo das Ideias. Dessa forma, na concepção platônica, o mundo natural era uma expressão do mundo das Ideias, que conservava, em seus elementos, mesmo que não plenamente, as suas potencialidades e virtudes.

Aristóteles, um dos mais renomados discípulos de Platão, por sua vez, tornou-se um crítico da teoria das Ideias de Platão, em sua *Metafísica*, por considerar, dentre outros fatores que “Ela não confere inteligibilidade aos particulares, em razão de as formas imutáveis e eternas não poderem explicar como os particulares chegam a existir e sofrer alterações.” (Kenny, 2088, p. 97). Logo não serviria para promover o conhecimento das coisas sensíveis e do ser das coisas sensíveis. O filósofo, então, entendeu que o conhecimento do mundo natural era o caminho mais efetivo para a compreensão da realidade. O que levou Aristóteles a passar boa parte da sua vida ampliando seu conhecimento sobre os elementos do mundo natural, dedicando-se, especialmente, à botânica e à zoologia, empenhando-se em utilizar “um autêntico espírito científico” (Kenny, 2088, p. 101).

As filosofias platônica e aristotélica influenciaram, portanto, a forma como o conhecimento foi produzido na Antiguidade e na Idade Média, e ambos se basearam, cada qual com as suas peculiaridades, no princípio analógico que ajudaram a fundamentar. Sobre a importância de se levar em consideração o pensamento analógico

para a plena compreensão dos fenômenos culturais medievais, Hilário Franco Jr. o definiu da seguinte forma:

Logo, o pensamento analógico é o método extensivo que depende mais das propriedades sintáticas do conhecimento do que de seu conteúdo específico. Ele busca similitudes entre seres, coisas e fenômenos, todos articulados em uma totalidade que os ultrapassa e é comum a cada elemento. Tais pontos estruturais presentes em todo componente do universo decorrem desta perspectiva, de uma realização primordial, de uma unidade básica de tudo, escalonada por semelhanças dos termos análogos entre si e por referência deles ao termo primeiro: o protótipo. (Franco Jr., 2010, p. 97).

No que se refere ao *Lapidário*, o prólogo da obra indica a sua clara vinculação com o pensamento aristotélico: “Aristóteles, que foi o mais que foi o mais realizado de todos os outros filósofos, e que é o que mais naturalmente mostrou todas as coisas por razão verdadeira.”⁴ (Alfonso X, 1881, p. 315) que se pautava no princípio analógico.

A segunda informação apresentada na obra é de cunho geográfico, referindo-se ao local onde a *gagates* poderia ser encontrada. A primeira localidade indicada é o rio que chamam de Gaga, também conhecido como o rio do inferno e que atravessa a casa do Templo. Tal informação indica que o tratado foi forjado, inicialmente, na tradição judaica. No entanto, em um movimento no que expressa uma clara interpolação daqueles que traduziram a obra no *scriptorium* afonsino, foi acrescida a indicação dos locais, na Península Ibérica, onde seria possível encontrar a pedra: montes e cavernas próximas à Saragoça e Granada. Contudo, o tradutor/interpolador deixa claro que a qualidade da pedra obtida nessas regiões não seria a mesma daquela retirada do seu local de origem.

A terceira informação disponibilizada para o leitor é a aparência da pedra, cuja cor é similar à argila turva, o que dificultava o seu reconhecimento e recolhimento. Este tipo de indicação nos faz pensar que a utilização desse tipo de saber proposto no tratado, implicava em, para além de um conhecimento astronômico/astrológico e geográfico, o conhecimento geológico necessário ou para coletar o material corretamente nos locais indicados, ou para reconhecer a pedra, quando adquirida através dos comerciantes que abasteciam a rede comercial destinada àquele tipo de

⁴ Aristóteles, que fue más cumplido de los otros filósofos, y el que más natural mente mostró todas las cosas por razón verdadera. (Alfonso X, 1881, p. 315)

produto. O fato de haver tantas dessas obras circulando na Antiguidade e atravessando a Idade Média, com traduções e interpolações variadas, é um dado que atesta a presença de um mercado de comercialização de pedras utilizadas tanto nas demandas estéticas, quanto nas medicinais e mágicas.

Passemos à quarta informação apresentada, que trata da *gagates*, e que definiria o seu potencial de utilização para fins curativos. Por ser quente e seca, a *gagates* é indicada para conter o suor dos homens e expelir os vermes, circunstâncias biológicas que se caracterizam pela presença excessiva de liquidez no organismo, causando-lhe desequilíbrio.

Tal perspectiva acerca das causas dos males e da sua cura reverberava os princípios da teoria humoral presente nas obras de Hipócrates e Galeno. Nelas endossou-se o pensamento analógico e foram nelas que se basearam o conhecimento médico greco-romano e medieval. Apesar das suas especificidades hipocráticas ou galenas, a teoria humoral, em linhas gerais, considerava os elementos da natureza como concebidos a partir de quatro elementos: terra, fogo, água e ar. Estes expressavam-se nos seres através de quatro características (calor, secura, frio e umidade) relacionadas, nos seres humanos, aos quatro humores: o sanguíneo (calorosos e amável), o fleumático (apático e lento), o bilioso ou colérico (agressivo e sisudo) e o melancólico (deprimido e triste).

O pensamento analógico endossava o entendimento de que os elementos constitutivos do universo (macrocosmo) se faziam representar no corpo humano (microcosmo), sendo as doenças resultantes do desequilíbrio dos humores. A função da física era, então, promover o reequilíbrio dos humores do corpo através da alimentação e da manipulação de vegetais e minerais na produção de unguentos e beberagens administradas aos enfermos.

A medicina medieval ganhou fôlego no ocidente, sobretudo, com as traduções e tratados redigidos na escola de Salerno, onde as obras de Galeno e Hipócrates fundamentaram o conhecimento produzido. Mas também sofreu forte influência do conhecimento médico desenvolvido nas comunidades judaicas e no mundo muçulmano. As madraças, dentre as quais se destaca a de Bagdá, se tornaram polos produtores de uma literatura tratadística médica embasada nos conhecimentos produzidos no oriente e nas comunidades judaicas. Através da ação dos comerciantes e sábios que se

conectavam através das rotas comerciais e dos centros de estudos existentes nas diversas partes do mundo muçulmano, esses saberes se expandiram pelo Ocidente medieval. De acordo com Jacquart:

[...] A medicina árabe da Espanha do século IX parece comprável à que conheciam então os países cristãos da Europa, exploram-se as mesmas fontes latinas: as Etimologias de Isidoro de Sevilha e, talvez, uma versão datando dos séculos V e VI dos Aforismos de Hipócrates. (Jacquart,1992:169)

Os diversos saberes existentes no *Lapidário de Afonso X* foram, então, fundamentados no pensamento analógico e para a sua plena utilização no campo médico era preciso um conhecimento sobre a compreensão dos fenômenos astrais.

O estudo dos movimentos astrais despertou, desde a Antiguidade, o interesse da humanidade, especificamente, dos povos mesopotâmicos. Estes voltaram-se para o mapeamento do céu, o reconhecimento do movimento dos astros e da sua capacidade de interferência no mundo natural. Conhecimentos que se mostravam vitais para a compreensão da passagem do tempo e da marcação dos períodos favoráveis à produção agrícola. Foram seguidos, posteriormente, por outros povos como os egípcios e os gregos. Estes se empenharam para um entendimento mais aprofundado dos fenômenos celestes, criando uma tradição nos estudos astrológicos/astronômicos como forma de compreensão dos desdobramentos das potências (virtudes) celestes na ordem natural.

Para os antigos, o estudo dos astros representava o entendimento da expressão da força e das virtudes próprias das divindades, das quais dependiam os homens para sobreviver. Era o movimento ordenado dessas forças que garantia o equilíbrio necessário para o desenvolvimento de uma relação harmônica entre os deuses, os homens e a natureza. Desta forma, o conhecimento dos movimentos astrais implicava, entre outras coisas, na possibilidade de previsão das mudanças que as forças divinas poderiam exercer sobre a natureza e os homens, e da utilização das suas virtudes, expressas em elementos naturais (como as pedras e as plantas, por exemplo), de formas diversas (com fins curativos e mágicos) para o benefício humano. No caso da *gagates*, por sua natureza quente e seca, seria eficaz para a cura de males referentes à abundância e a retenção de líquidos corporais (suor e fezes).

Por último, a quinta informação oferecia ao leitor é a indicação da forma de

utilização da pedra. No caso, ela poderia ser manipulada de duas maneiras, sendo polida e dada a beber àqueles que sofriam do mal do suor excessivo ou colocada sobre o ventre daqueles que tinham problemas intestinais gerados por vermes. Nessa indicação é interessante observarmos que os dois métodos propostos envolvem princípios de entendimentos diversos acerca das virtudes curativas. Polir a pedra e produzir uma beberagem indica um uso médico mais direto da própria substância, pressupondo-se que, ao ser ingerida, promoveria o fim dos suores excessivos, transformando substâncias no organismo. Ao passo que a indicação de atar uma pedra sobre a barriga do doente para expulsar os vermes, parece remeter mais ao campo da simpatia/magia, ou seja, à crença de que a pedra expeliria o mal para fora do corpo, principalmente, se utilizada sob as circunstâncias astrais indicadas.

Apesar da possível distinção dos procedimentos curativos, que poderia remeter a nós, homens contemporâneos, ao entendimento de um uso mais ou menos “científico” da pedra, na concepção de mundo medieval a indistinção entre a magia e a ciência era a regra. Seguindo os princípios aristotélicos, onde “Substância é, num primeiro sentido, o fundamento primeiro de um ser, um item da natureza” (Mattos, 2021, p. 70) e “é o conjunto de matéria e forma, no caso dos seres corpóreos, ou de forma, simplesmente, no caso dos seres imateriais, como as inteligências celestiais.” (Mattos, 2021, p. 70), a manipulação adequada das substâncias é que garantiria a liberação do seu potencial curativo. De acordo com Mattos, “O cosmos, para Aristóteles, é perfeitamente contínuo, sem espaços vazios ou indeterminados. Matéria e forma são componentes logicamente distintos, mas na realidade, estão sempre associados nos entes materiais” (Mattos, 2021, p. 71).

Observamos e analisamos aqui a maneira como a pedra *gagates* foi apresentada no *Lapidário*. Esta é a mesma forma com que todas as demais pedras foram descritas.

O *Lapidário de Afonso X* foi composto por quatro tratados. O primeiro foi atribuído a Abolays, e nele foram apresentadas 360 pedras, mas somente 300 delas chegaram até nós. O segundo e o terceiro tratados são anônimos, constando 36 pedras no segundo e 63 pedras no terceiro. O quarto tratado foi atribuído a Mohamat Abenquich e contém informações sobre 46 pedras.

Para esse artigo limitamos a nossa análise ao primeiro lapidário atribuído a Abolays. Nossa escolha se dá por dois motivos básicos: a sua extensão, apresentando um

maior número de pedras do que os demais, e o fato de ser um dos únicos lapidários que têm a sua autoria identificada em seu prólogo, que também descreve a trajetória do manuscrito desde a sua origem até a sua chegada à corte castelhano-leonesa, o que o torna particularmente interessante para nós.

Diversas versões de lapidários circularam, sobretudo nas regiões orientais, a partir do século IV a. C., inseridas no grande processo de trocas de conhecimento que caracterizou o mundo helenístico. Alexandre, o Grande fundou, entre 334 e 323 a. C, escolas e centros de saber nas várias partes do seu império, numa nítida tentativa de promover uma intensa circulação de conhecimentos entre a cultura grega clássica (considerada como um dos símbolos da civilidade grega) e dos povos conquistados, especialmente aqueles que, como egípcios e persas, possuíam uma longa tradição de produção de saberes nos mais diversos níveis (Casson, 2018).

Alexandre fundou em torno de uma dezena de Alexandrias, e apesar de quase a totalidade delas ter sido esvaziada com o fim do império, a que ficou no Egito, sob o domínio de Ptolomeu Sóter, ganhou um novo mecenas e os consequentes recursos necessários para se transformar no maior centro de produção de conhecimentos do seu tempo.

Em Alexandria, Ptolomeu I fundou um Museu, que na época representava “um estabelecimento religioso, um templo para veneração das musas” (Casson, 2018, p. 45) que atraiu, graças a uma política de incentivo que envolvia auxílio financeiro, sustento e hospedagem, uma gama de sábios que tinham à sua disposição manuscritos trazidos de diversas partes do mundo. Mesmo com a morte do soberano, a política cultural ptolomaica não foi finalizada e, na época de Ptolomeu III, “havia duas bibliotecas, a maior parte delas, no palácio servindo aos membros do Museu, e uma “biblioteca filha”, localizada no santuário do deus Serapis, não longe de lá.” (Casson, 2018, p. 46)

A intensa produção e circulação de conhecimentos a partir do centro alexandrino, fez com que os saberes clássicos constituídos por estudiosos como o matemático Euclídes, o físico Erasistratus, o astrônomo e geógrafo Erastótenes, o astrônomo e geógrafo Claudio Ptolomeu e o físico Zalen se difundissem, sobretudo em língua grega, pela bacia mediterrânea, por exemplo.

No Império Romano, formando no século I a.C. sobre as bases helenísticas constituídas no mundo mediterrâneo, a circulação de obras produzidas e traduzidas

continuou sem percalços até o século IV, quando o cristianismo foi alçado à religião oficial do Império e a crescente desagregação do poder imperial no Ocidente fortaleceu o poder da Igreja Romana e dos bispos locais. Estes viram as escolas filosóficas, especialmente aquelas situadas no território grego, e os centros de saber como Alexandria, como ameaças ao cristianismo, por serem pontos de difusão do paganismo.

A constante perseguição às escolas filosóficas gregas também levou à fuga de sábios do mundo romano para o Império Persa. Lá, sob a dinastia sassânida, receberam abrigo e estímulo para produzir novas obras e traduzir textos clássicos do grego para o siríaco, língua circulante no mundo persa. De acordo com François Boustani:

A dinastia sassânida, que governou a Pérsia do século II à conquista árabe em 651, pretendia ser a verdadeira herdeira da glória dos arquemênidas e tinha a ambição de restabelecer o brilho daquela época. Sua idade de ouro durou quatro séculos, durante os quais se sucederam imperadores esclarecidos, de religião zoroástrica. Depois de ter organizado o movimento de tradução de livros gregos para o pálvavi, e para evitar ter de reconhecer sua dívida com os inimigos gregos, eles elaboraram a “ideologia zoroástrica imperial”, segundo a qual o próprio Zoroastro seria o autor de todas as ciências existentes, que Alexandre, o Grande, teria pilhado, traduzido para o grego e enviado a Alexandria. Em seguida, Alexandre teria destruído todos os traços dessa ciência em língua persa. As traduções das obras gregas permitiriam então reencontrar a ciência persa usurpada. (Boustani, 2018, p. 45)

Quando, no século VII, os persas foram dominados pelo Califado Abássida, os muçulmanos tiveram acesso aos antigos manuscritos e patrocinaram a sua tradução para o árabe, além de partir desse conhecimento adquirido para elaborar novas obras, todas escritas em árabe. Como afirma A. Hourani: “Onde o Islã chegava, a língua árabe se espalhava.” (Hourani, 2001, p. 47). A partir do mundo árabe intensificou-se a circulação e o comércio de manuscritos, que se tornou um dos mais ativos do mundo mediterrânico medieval.

É importante pontuar, contudo, que apesar do grande impulso dado pelos muçulmanos para a circulação de saberes, esta não deixou de ocorrer também nos mosteiros e nas cortes régias, senhoriais e episcopais do Ocidente medieval. Basta lembrarmos do impacto promovido pelo renascimento carolíngio, onde em um esforço coordenado pelo imperador, foram produzidas, copiadas e traduzidas obras clássicas greco-romana. Textos que circulavam em intrincadas redes também conectadas ao Império Bizantino.

Um possível exemplo da circulação de textos que ofereciam conhecimentos médico-geológicos, como o lapidário, é a obra *Etimologias*, de Isidoro de Sevilha. Nela o bispo identificou algumas pedras, descreveu suas propriedades físicas e indicou seus locais de origem, mas condenou veementemente aqueles que utilizassem tais conhecimentos com fins mágicos e supersticiosos, condenados aos olhos de Deus. (Mattos, p. 64).

Foi por caminhos curvilíneos e pontuados por atravessadores diversos que os lapidários circularam entre o Oriente e o Ocidente, reunindo uma série de saberes de tipos variados para aqueles que soubessem utilizá-los. Os lapidários eram acrescidos e referenciados de acordo com as especificidades culturais e locais dos seus autores/tradutores que, portadores de conhecimentos fundamentais, conseguiam utilizá-los para os seus devidos fins.

A tradução

A trajetória percorrida pelo *Lapidário de Abolays* até à corte afonsina foi explicitada no prólogo da obra. Sábio muçulmano e conhecedor da filosofia aristotélica, Abolays, reconhecido como sábio em sua época, escreveu o seu próprio lapidário. Nele, dois tipos de saberes sobre as virtudes das pedras se apresentavam. O primeiro advinha da tradição aristotélica, como pontuamos anteriormente, e o segundo foi constituído pelos sábios que se dedicaram a conhecer a forma como as condições astrológicas poderiam favorecer a potencialização das virtudes das pedras:

E tiveram aqueles que não lhes bastava conhecer a cor e sua grandeza e sua virtude, se não conhecessem quais eram os corpos celestes com que estavam atados, dos quais recebiam virtude porque se endereçavam a fazer suas obras, segundo o endereçamento dos estados dos seus corpos, em toda obra de bem ou mal.⁵ (Alfonso X, 1881, p. 315)

O *Prólogo* reconhece Abolays como o maior, dentre todos os sábios, que soube compreender tanto os princípios aristotélicos quanto os astrológicos/astronômicos para a manipulação das pedras. Assim diz a fonte: “E entre todos os sábios que mais disto

⁵ Y tuvieron que no les abundaba de conocer su color y su grandeza, y su virtud, si no conociesen cuáles eran los cuerpos celestiales con que habían atamiento, de que reciben la virtud porque se enderezaban a hacer sus obras, según el enderezamiento de los estados de los cuerpos de suso, en toda obra de bien o de mal. (LAX, 1881, p. 315)

trabalharam, foi um que houve o nome de Aboulays” (Alfonso X, 1881, p. 315)⁶.

O sábio teria adquirido grande parte desse conhecimento através do estudo de livros produzidos nas comunidades judaicas “porque ouvira dizer que naquela terra foram os maiores sábios que em outras do mundo” (Alfonso X, 1881, p. 315). Tal conhecimento exigiu de Abolays um investimento nada modesto, já que teria pago a um amigo, pela busca dos livros que o interessavam. Diz o autor do Prólogo:

E porque ele sabia falar aquela linguagem e ler a sua letra, pagava muito para buscar seus livros e estudar por eles; porque ouvira dizer que naquela terra havia os maiores sábios que em outras do mundo.⁷ (Alfonso X, 1881, p. 315).

A presença de um amigo que buscava os livros para Abolays, assim como narra a fonte: “E este Abolays tinha um amigo seu que lhe buscava os livros e os fazia ter”⁸ (Alfonso X, 1881, p. 315), demonstra um intrincado e dispendioso movimento para a garantia do acesso a um conhecimento restrito a um círculo de iniciados e dependente de uma intrincada, dinâmica e lucrativa rede comercial.

O que sabemos da biografia de Abolays é, deveras, muito pouco. Dele só é de fato dito que era muçulmano, mas não árabe, visto que era membro de uma família judaica convertida ao islamismo. Tal ligação com a comunidade judaica provavelmente facilitava o seu acesso à limitada rede comercial constituída por comerciantes que dispunham do conhecimento necessário para identificar o valor do manuscrito e o seu local de fornecimento.

Redigida a obra, o *Lapidário de Abolays* alcançou considerável circulação e seu autor foi reconhecido pela tradução do texto do hebreu para o árabe, o que favoreceu a transmissão do conhecimento nele contido em um círculo maior de sábios. Assim diz o Prólogo:

E quando Abolays encontrou achou este livro, foi com ele muito lido, e tudo que achara nele que cobiçara achar deste saber das pedras. E desde que foi por ele muito lido, ele entendeu o que nele havia, traduzindo da

⁶ Y entre todos los sabios que se más de esto trabajaron, fue uno que hubo nombre Abolays. (Alfonso X, 1881, p. 315)

⁷ Y porque él sabía hablar aquel lenguaje y leyola su letra, págase mucho de buscarlos sus libros y de estudiar por ellos; porque oyera decir que en aquella tierra fueran los mayores sabios que en otras del mundo. (Alfonso X, 1881, p. 315)

⁸ Y este Abolays había un su amigo que él buscaba estos libros y se los hacía haber. (Alfonso X, 1881, p. 315).

linguagem hebraica para o árabe. E em sua vida pôs a prova aquelas coisas que nele existem, e achou-as certas e verdadeiras, porque era sabedor da arte da astronomia e da natureza de conhecer as pedras.⁹ (Alfonso X, 1881, p. 315).

Após a morte de Abolays, a obra caiu no esquecimento em função de ele requerer saberes específicos, e ainda pouco difundidos, para o seu pleno entendimento (Alfonso X, 1881, p. 136). Por caminhos diversos e não plenamente identificados, o *Lapidário* chegou à Castela pelas mãos de um comerciante judeu de Toledo, que o ofereceu a Yudah Fy de Mosse al-Cohen Mosca, judeu e físico da corte castelhana comandada, naquele momento por Fernando III.

Versado na arte da astronomia e da medicina, além de conhecedor do árabe e do latim, Mosca aconselhou o infante Afonso X a investir na tradução da obra. Com a *expertise* de Mosca na medicina e o conhecimento linguístico de Garcia Perez foi realizada a tradução do tratado do árabe para o castelhano, financiada e acompanhada pelo infante. Vejamos o que disse o Prólogo quando descreveu a chegada do manuscrito à corte castelhana:

E houve em Toledo, de um judeu que ele tinha escondido, que não se queria aproveitar dele, nem que a outro tivesses. E de que este livro teve em seu poder, fêz-lo ler a outro judeu, que era seu físico e eles chama Yudah Mosca o Menor, que era muito entendido na arte da astronomia, e sabia e entendia bem o árabe e o latim. E de que por este judeu, seu físico, houve entendido o bem e a grande vantagem que nele jazia, mandou-o traduzir do árabe na língua castelhana para que os homens o entendessem melhor e se soubessem dele aproveitar mais. E ajudou-o nessa tradução Garci Perez, um clérigo seu que era muito entendido no saber da astronomia. (Alfonso X, p. 1881,315).¹⁰

A complexidade dos conhecimentos presentes na obra tornou lenta a sua tradução. Estima-se que tenha ocorrido entre 1252 a 1284 e particularmente dificultada

⁹ Ende cuando Abolays halló este libro, fue con él muy ledo, ca tuvo que hallara en él lo que codiciara hallar de este saber de las piedras. Y desde que hubo por él mucho leído, él entendió lo que en él era, trasladolo de lenguaje caldeo en arábigo. Y en su vida puñó de probar aquellas cosas que en él yacen, y hallolas ciertas y verdaderas, ca él era sabidor del arte de astronomía y de la natura de conocer las piedras. (Alfonso X, 1881, p. 315)

¹⁰ Y hubo en Toledo, de un judío que él tenía escondido, que no se quería aprovechar de él, ni que a otro tuviese pro. Y de que este libro tuvo en su poder, hízolo leer a otro su judío, que era su físico y dícenle Yudah Mosca el Menor, que era mucho entendido en el arte de astronomía, y sabía y entendía bien el arábigo y el latín. Y de que por este judío, su físico, hubo entendido el bien y la gran pro que en él yacía, mandóselo trasladar de arábigo en lenguaje castellano por que los hombres lo entendiesen mejor y se supiesen de él más aprovechar. Y ayudole en este trasladamiento Garci Pérez, un su clérigo que era otrosí mucho entendido en este saber de astronomía. (Alfonso X, 1881, p. 315)

pelo fato de que, no original, as pedras e os seus locais de origem terem sido descritos de acordo com o contexto espacial e temporal de Abolays. Isto demandou de Mosca, Garcia Perez e sua equipe de tradutores um amplo conhecimento linguístico, geográfico e geológico para a elaboração da tradução e as necessárias adaptações no texto, perfazendo o total de 32 anos de trabalho coletivo.

A prática da tradução de textos de variadas línguas, especialmente a hebraica e a árabe, nas cortes castelhanas tornou-se parte de uma política cultural monárquica que remonta ao reinado de Afonso VI. Após a conquista de Toledo, em 1085, o monarca adotou o título de *Imperator totius Hispaniae*, em 1078, fazendo-se reconhecer como o rei das três religiões. Rei dos cristãos, judeus e muçulmanos, Afonso VI beneficiou-se ao máximo dessa posição não só para garantir o apoio necessário nas suas ações reconquistadoras, mas na fundamentação de um projeto de monárquico em que a hegemonia do reino castelhano-leonês sobre todo o território peninsular era justificada pela noção de *imperium*. Esta previa a obediência dos súditos, independente do credo religioso, à autoridade régia. Como esclarece Adeline Rucquoi:

Ao intitular-se imperadores, Afonso VI e logo Afonso VII deixavam constância de que, além de seres reis, ou seja, regentes, exerciam o *imperium*, a forma suprema do poder dentro da península, por serem herdeiros dos reis visigodos que reinaram em Toledo.¹¹ (Rucquoi, 1992, p. 65).

É bastante nítido o esforço dos reis castelhanos, e conseqüentemente, de Fernando III e Afonso X, para garantir a hegemonia castelhana não somente através das ações militares promovidas pela reconquista, mas também da construção de um senso de identidade político-cultural que abarcasse o que de mais rico houvesse na tradição intelectual judaica e muçulmana. Especialmente aqueles elementos que contribuíssem para fomentar a noção de um rei-imperador, responsável pelo ordenamento de uma sociedade multiétnica, o que levou os monarcas a apoiarem os esforços dos tradutores que atuavam na cidade de Toledo, símbolos da polissemia cultural.

O fato de Toledo ter se tornado o principal centro de traduções de manuscritos da península explica-se por pelo menos dois fatores. Em primeiro lugar, pela cidade ter sido

¹¹ Al titularse imperatores, Alfonso VI y luego Alfonso VII dejaban constancia de que, además de ser reyes o sea regidores, ejercían el imperium, la forma suprema del poder dentro de la península, por ser herederos de los reyes visigodos que reinaron en Toledo. (RUCQUOI, 1992, 65)

a capital do reino visigodo, abrigado a corte régia e reunido as principais forças episcopais peninsulares que, desde o período visigodo envolveram-se na produção dos subsídios jurídicos, políticos e teológicos que justificassem e sustentassem a autoridade régia e o ordenamento social. Em segundo lugar, porque a importância de Toledo como centro de produção de conhecimento não se esvaiu após a conquista muçulmana. Pelo contrário, a cidade tornou-se ainda mais rica culturalmente.

Toledo manteve a primazia religiosa sobre as demais sés cristãs da Andaluzia até o século XI, funcionando como uma espécie de refúgio para os cristãos, que gozavam de uma certa liberdade no exercício da fé cristã, embora submetida, politicamente, ao domínio muçulmano. Contando ou não com o financiamento monárquico, os bispos toledanos incentivaram a tradução de textos, tornando a cidade “o símbolo da renovação ocidental” (Jacquart, 1992, p. 156) no campo da transmissão do conhecimento, muito embora outros centros de tradução tenham se desenvolvido na península antes e depois da constituição da escola de Toledo.

Toledo tornou-se o centro da comunidade moçárabe. O termo moçárabe significa “arabizado”, “cristãos arabizados da velha comunidade toledana, ampliada por imigrantes por imigrantes vindos de Al-Andalus” (Dedieu, 1992, p. 95). Estes, longe de serem entendidos como parte de “uma minoria oprimida e assimilada no interior do reino de Castela” (Mólenat, 1992, 88), foram representantes de uma força política e cultural considerável, a ponto de constituírem linhagens que sobreviveram à crise que assolou o reino no século XIV. Em fins da Idade Média, os moçárabes ocuparam “os primeiros lugares na sociedade espanhola, com um título de conde ou duque, e a qualidade de grandes da Espanha.” (Mólenat, 1992, 88). Dessa forma, na perspectiva de Mólenat, os moçárabes representariam muito mais um “exemplo de integração” do que de exclusão de grupos sociais na história ibérica medieval e foram essenciais para a prática da tradução de manuscritos.

De acordo com as fontes disponíveis, uma atividade mais coordenada de traduções, em Toledo, teve início somente com o arcebispo João (1152 – 1162), embora não haja evidências de um direcionamento efetivo do arcebispo quanto à prática das traduções (Jacquart, 1992). Após um período marcado pelas instabilidades políticas da monarquia castelhano-leonesa (cujas coroas ficaram separadas entre 1157 e 1230), que influenciaram também nos rumos da escola toledana, a ascensão do arcebispo Rodrigo

Jiménez de Rada (1170 – 1247) garantiu um novo fôlego às traduções, contando com o apoio de Fernando III e do seu filho, o infante Afonso.

Os moçárabes e os judeus passaram a compor, juntamente com sábios vindos de diversas regiões, uma equipe de estudiosos que se reunia, no que se convencionou chamar de escola de tradutores de Toledo. Contudo, para Danielle Jacquart o fenômeno observado em Toledo não se tratou efetivamente da criação de uma “escola”, na medida em que não era necessariamente ensinada a arte da tradução, mas funcionava como um espaço onde o trabalho de tradução era realizado por “verdadeiras equipes de tradutores, que poderiam ser qualificadas de “profissionais”” (Jacquart, 1992, p. 155), oriundos de diversos locais. Apesar da oscilação do suporte econômico oferecido pela coroa ou pela igreja, os tradutores mantiveram a sua produção ao longo de vários anos, constituindo ali “um centro de traduções, cuja atividade não pode ser comparada a de nenhum outro na Idade Média latina” (Jacquart, 1992, p. 155).

A chegada do manuscrito de Abolays na corte castelhana pelas mãos da comunidade judaica demonstra a importância que os judeus possuíam na vida intelectual e comercial da cidade. Desde o período romano, os judeus formavam prósperas comunidades na península, que se mantiveram tanto nas áreas cristãs quanto nas muçulmanas mesmo após a conquista de 711. A comunidade judaica garantia a vitalidade das rotas comerciais e fornecia funcionários para as cortes régias onde desempenhavam importantes cargos administrativos. Como afirma Jean-Pierre Dedieu, “São numerosos, sobreviventes das perseguições visigóticas, ou imigrantes, vindos de todas as partes, atraídos pela tolerância que se tem por eles e pelo desenvolvimento das cidades.” (Dedieu, 1992, p. 35).

O domínio linguístico do hebraico, do árabe e do latim tornava os judeus aptos para circular na *Hispania* cristã e muçulmana, conectando os dois espaços com o comércio de produtos variados e promovendo o trânsito de pessoas e de saberes, alimentados pelas conexões comerciais e culturais mediterrânicas.

Afonso X, mesmo ainda um infante, reconheceu a importância de estimular a pluralidade cultural presente em seu reino. Tornou-se um dos maiores entusiastas da prática da tradução, abrigada em seu *scriptorium*, onde, de acordo com Jacquart, o processo de tradução iniciava com os secretários do infante redigindo “primeiro em castelhano, depois, em certos casos, em latim, o que os intérpretes, geralmente judeus,

tinham compreendido do original.” (Jacquart, 1992, p. 164).

Foi no *scriptorium* que um vasto conjunto de obras de cunho jurídico, tratadístico e literário foi produzido, dentre o qual se destaca o *Lapidário*. Nele, saberes oriundos da cultura judaica e muçulmana se entrelaçam de forma tão fascinante e rica que a forma que seus estudiosos podem utilizar para analisá-la é encará-la a partir da perspectiva da transculturalidade.

O conceito de transculturalidade, entendido conforme o conceberam o filósofo alemão Wolfgang Welsch, o medievalista alemão Michael Borgolte, que o aplicou para o estudo dos fenômenos culturais medievais, e a medievalista Aline da Silveira, que o utiliza na análise da obra afonsina, pode ser definido como a compreensão do processo de fusão dos elementos culturais e favorecendo o “entendimento do enredamento ou entrelaçamento” desses elementos. (Silveira, 2019, p. 608).

A monarquia

Consideradas as características da obra e os elementos que envolveram a sua tradução na corte castelhano-leonesa, chegamos ao ponto de considerar como a tradução do *Lapidário* se relaciona à política cultural que se estabeleceu no reino castelhano-leonês ao longo do século XIII, e alcançou grande impulso no reinado afonsino.

Tradicionalmente, a política cultural afonsina, que reúne obras traduzidas e originais, em quatro campos: o jurídico, o tratadístico, o histórico e o literário. O *Setenário*, o *Fuero Real*, as *Sete Partidas* e o *Espéculo* compõem as obras jurídicas. O *Lapidário*, as *Tablas Afonsinas*, o *Picatrix*, os *Libros de açedrex, dados e tablas*, dentre outros, compõem as obras tratadísticas. No campo histórico, foi produzida a *Primeira Crónica General*, que serviu como base para várias crônicas históricas produzidas nos séculos posteriores. As *Cantigas de Santa Maria* e a cópia do *Cancioneiro de Ajuda*, uma compilação de poesias galego-portuguesa, foram produzidas na corte afonsina e compõem a produção literária.

Um dos primeiros estudiosos a debruçar-se sobre a obra cultural afonsina foi R. Menéndez Pidal, que dividiu a sua produção em duas etapas. A primeira, de 1250 a 1260, concentra as traduções, para o árabe, nas quais o infante/rei pouco interferiu, em função do seu envolvimento crescente nas questões políticas do reino. A segunda, iniciada em

1269, se caracterizou por um “trabalho sincrético total”, onde o monarca supervisionava pessoalmente as traduções feitas com maior rigor. Criticando a periodização proposta por Menéndez Pidal, Nicasio Salvador Miguel (1985) considera que ela não leva em consideração o caráter sincrético das obras produzidas no período anterior a 1269 e nem a ingerência afonsina na tradução e na redação das obras produzidas sob a tutela do infante Afonso, como o *Lapidário* e a primeira parte da obra jurídica afonsina, iniciada com a escrita do *Setenário* e dos primeiros textos que basearam o *Fuero Real* e as *Sete Partidas*. Além disso, Salvador Miguel lembra que o infante demonstrava interesse pelos estudos astrológicos antes de tornar-se rei, justamente por estar revisando as *Tablas Afonsinas*, em 1252, quando assumiu a coroa por ocasião da morte do seu pai.

É preciso, portanto, entender o contexto motivador do infante Afonso e de seu pai Fernando III em estimular, com vigor, o projeto de reafirmação da centralidade do poder monárquico e da hegemonia castelhana.

A reunião dos reinos de Leão e Castela por Fernando III, em 1230, não se tratou de uma tarefa política fácil. A própria ascensão de Fernando ao trono leonês não se deu sem oposições nos meios aristocráticos nobiliárquicos, eclesiásticos e municipais. Fernando III, rei de Castela por herança de sua mãe Berenguela, desde 1217, tornou-se rei de Leão somente após a morte de seu pai, Afonso IX, em 1230. O desafio do monarca, portanto, era traçar uma política que lhe permitisse assegurar a unidade do reino castelhano-leonês, sem desconsiderar totalmente a manutenção dos privilégios aristocráticos e municipais já existentes, mas garantindo a sua subordinação à autoridade régia e pautando-se, para isto, nas leis e no *imperium*.

Seguindo esse caminho político, Fernando III mandou traduzir a antiga lei dos visigodos, o *Liber Iudiciorum*, que foi mantido como a principal referência legislativa em todos os reinos cristãos peninsulares após a conquista muçulmana, em 711. Símbolo da tradição legislativa visigoda, a tradução do *Liber Iudiciorum* recebeu o nome de *Fuero Juzgo* e foi dada às regiões recém-reconquistadas.

Participando em batalhas ou atuando nas cortes, o Afonso foi preparado por seu pai e por seus mentores para o exercício do poder monárquico. O infante reconheceu na prática de reunião de sábios, na tradução e na preservação de textos clássicos, e na produção de textos originais não só uma forma de ampliar o alcance do seu próprio

conhecimento, o que lhe valeu a alcunha de *o Sábio*, mas também fundamentar a concepção de poder monárquico e dos diversos mecanismos que envolviam o seu exercício.

A escolha de determinadas obras e a produção de outras não se prova aleatória ou pautada somente no gosto do infante/rei pelo conhecimento, e na sua curiosidade intelectual, mas sim em um entendimento bastante nítido das bases sobre as quais o poder monárquico deveria ser fundamentado.

Como já identificou Leonardo Fontes, em sua tese *Que ffuese ffecho por escripto para ssienpre: o scriptorium régio e a cultura escrita no reinado de Afonso X (Castela e Leão, 1252 – 1284)* (2017), ao analisar o projeto político-cultural afonsino, pautando-se em algumas das fontes produzidas no *scriptorium* (especialmente o *Setenário* e as *Partidas*), o processo de escrita e de tradução das obras gerou uma retórica específica que endossava e fundamentava o poder régio e tinha, no castelhano, a sua principal expressão.

No *Fuero Real*, cuja redação foi iniciada, de acordo com Salvador Miguel, no período do infantado afonsino, é possível identificarmos, de forma clara, a defesa e definição da concepção organicista do poder régio como um instrumento retórico. Assim diz o *fuero*, que, quando finalizado, deveria vir a substituir os demais códigos jurídicos vigentes no reino:

Nosso senhor Deus Jesus Cristo ordenou primeiramente a sua corte no céu; e pôs a si cabeça e começo dos anjos e dos arcanjos; e quis e mandou que o amassem e que guardassem como começo e guarda de tudo. E depois disto fez o homem a maneira de sua corte. E como a si havia porto cabeça e começo, pois ao homem a cabeça em cima do corpo, e nela pôs sua razão e entendimento de como se devem guiar os outros membros, e como devem servir e guardar a cabeça mais que a si mesmo. E de si ordenou a corte terrena naquela mesma forma, e naquela maneira que era ordenada a sua no céu, e pôs o rei no lugar da cabeça e começo de todo o povo, assim como pôs a si cabeça e começo dos anjos e dos arcanjos. E deu poder de guiar seu povo, e mandou que todo o povo em um, e cada homem por si, recebesse e obedecesse os mandamentos de seu rei, e que o amassem, e o temessem, o guardassem, o apreciassem, e que guardassem também a sua fama e a sua honra como ao seu próprio corpo.¹² (FR, I, II, 2, p. 9 – Livre tradução).

¹² Nuestro señõr Dios Jesuscristo ordenó primeramiente la su corte en el cielo; et puso a sí cabeza e comenzamiento de los angeles e de los arcangeles; et quiso e mandó quel amasen e quel guardasen como a comenzamiento e guarda de todo. Et despues desto fizo el ome a la manera de su corte. Et como a sí avie puesto cabeza e comienzo, puso al ome la cabeza en somo del cuerpo, e en ella puso razon e entendimento

Está claro, na lei, a forma como não só o monarca, mas também os membros da corte, composta fundamentalmente pela aristocracia eclesiástica e laica, conceberam o poder monárquico. O rei foi entendido como a cabeça do corpo social, assim como Deus era a cabeça da corte celeste. Sendo assim, o poder régio derivava de Deus. Esta foi a expressão política mais efetiva do pensamento analógico que caracterizou as concepções político-teológicas medievais, especialmente no século XIII.

Como observado anteriormente, o pensamento analógico largamente difundido na filosofia greco-romana estendeu-se da Antiguidade para a Idade Média, e serviu como uma espécie de repositório de onde os primeiros teólogos cristãos retiraram elementos que, mesmo de forma bastante deturpada da sua configuração original, os auxiliaram na construção das bases dogmáticas do cristianismo.

Um dos principais estudiosos dos princípios filosóficos platônico e aristotélico, Plotino, discípulo de Amônio Sacas, produziu seus tratados filosóficos a partir do ano de 254. Dialogando com as diversas tendências de pensamento do seu tempo (como o gnosticismo), e tendo, entre os seus alunos, também alguns cristãos, Plotino compôs uma vasta obra onde é possível identificar, de acordo com Giovanni Reale (2014), seis eixos básicos. O primeiro é a nítida distinção entre o mundo sensível e o mundo inteligível, entre o ser corpóreo e o incorpóreo. O segundo, é a determinação do incorpóreo a partir das hipóstases, um esquema triático composto pelo Uno, o Nous e a Psyché). O terceiro eixo é o da processão, ou seja, a noção de que as hipóstases possuem uma relação emanativa, de forma que o Nous deriva do Uno e a Psyché deriva do Nous. O quarto eixo, estritamente unido ao terceiro, sustenta que o mundo sensível é inteiramente deduzido do suprassensível. O quinto eixo funda a unidade de toda a realidade, entendendo que tudo está no Uno e o Uno está em tudo. O sexto eixo, que conclui o raciocínio do autor, considera que “nada é verdadeiramente estranho ao Princípio (uma vez que não existe nada que lhe seja contraposto), sendo possível, portanto, um retorno ao Princípio”, que poderia ser realizado pelo homem, ainda em

de como se devan guiar los otros miembros, e como deban servir e guardar la cabeza mas que a si mismos. Et desí ordenó la corte terrenal en aquella misma guisa, e en aquella manera que era ordenada la suya en el cielo, e puso el rey en su lugar cabeza e comenzamiento de todo el pueblo, asi como puso a sí cabeza e comienzo de los angeles e de los arcangeles. Et diol poder de guiar su pueblo, e mandó que todo el pueblo en uno, e cada um ome por sí, rescibiese e obedesciese los mandamentos de su rey, e que lo amasen, e que lo temiense, el guardasen, el preciasen, e quel guardasen tambien su fama e su onra como su corpo mismo. (FR, I, II, 2, p. 9

vida, “na união mística e no êxtase”. (Reale, 2014, p. 28).

Os eixos elencados por Plotino influenciaram ativamente as obras dos primeiros teólogos cristãos, apesar de ele recusar princípios fundamentais do cristianismo como a encarnação de Deus em Jesus Cristo e a doutrina da Graça sobrenatural. (Reale, 2014, p. 27). Apesar disso, os princípios de Plotino foram largamente utilizados para endossar noções fundamentais para o cristianismo, como a noção da Trindade Divina, da tríade espírito-corpo-alma, do princípio da derivação (ou processão), do encontro com o Uno através de uma união mística ainda em vida.

Em fins do século II, Clemente de Alexandria continuou os esforços de conciliação entre aspectos da filosofia greco-romana e a fé cristã. Aproveitando-se das reflexões de Fílon de Alexandria, o bispo assumiu o princípio da interpretação alegórica da Bíblia. Além disso: “Clemente arregimentou Platão como um aliado contra a heresia dualista cristã, provou da lógica aristotélica e louvou o ideal estóico de libertar-se das paixões.” (Kenny, 2088, p. 142).

Foi sobre as bases da filosofia platônica que Agostinho de Hipona escreveu a sua grande obra, *A Cidade de Deus*. Nela o recurso alegórico foi largamente utilizado para fundamentar a relação modelar que deveria existir entre a cidade de Deus e a cidade dos homens. Logo, àqueles que lideravam a sociedade restava somente inspirar-se na ordem celeste e buscar reproduzi-la no governo da cidade dos homens.

No escopo do século XIII, a concepção organicista de poder que colocava o rei como o cabeça do corpo social, responsável pelo seu ordenamento pela vontade divina foi largamente utilizado por teólogos e juristas, e se encontra presente em toda a obra legislativa afonsina.

É importante considerar, contudo, que a concepção derivativa do poder terreno de um ser divino não foi exclusiva do cristianismo, mas encontrava-se impregnada também no islamismo, cujas autoridades religiosas buscaram endossar com os textos sagrados, com a tradição, mas também com princípios filosóficos derivados do mundo grego.

Desde o século XII, houve o aumento da circulação dos textos aristotélicos no ocidente medieval, desencadeado, em grande parte, pela ampliação da sua utilização e tradução nas madraças muçulmanas. Tais textos, reinterpretados pelas autoridades religiosas, os ulemás, serviam tanto para alimentar as produções tratadísticas que

versavam sobre um maior conhecimento do mundo natural, quanto para fundamentar a concepção do poder califal e da lei islâmica.

A expansão do islamismo, especialmente aquela promovida pelo califado abássida, que abarcou o mundo persa, representou, em termos práticos, um desafio para as autoridades políticas e religiosas islâmicas. Fazia-se necessário não só propagar a fé islâmica, mas também criar as bases legais para o exercício do poder das suas lideranças políticas, constituindo leis, fundamentadas nos princípios indicados pelo Profeta, que pudessem ser aplicadas de forma igualitária por todo o mundo islâmico, e que se sobrepusessem aos códigos de leis vigentes nas regiões dominadas. Coube então aos ulemás, os doutores da lei, debruçarem-se sobre os textos considerados sagrados (o Corão e os *Hadits*) e, pautados na influência aristotélica, constituir, ao longo do período medieval, os princípios da lei islâmica, em um processo marcado por amplas divergências teológicas e filosóficas,

A Espanha Muçulmana não ficou distante deste debate. Um exemplo disto é a obra filosófica e tratadística produzida por Averrois e que influenciou significativamente a cultura intelectual da região. O filósofo, médico, cádi e jurisconsulto, originário de uma importante família de Córdoba, foi o responsável pela tradução dos textos aristotélicos para o árabe, buscando encontrar neles os princípios que fundamentariam o exercício do poder califal e a elaboração do Direito.

Em grande parte, foi através de Averrois (1126 – 1198) que Aristóteles se deu a conhecer no mundo islâmico e no ocidente medieval, embora tenha recebido críticas dos seus contemporâneos. Como afirma Rosalie Pereira: “Condenados pelo Islã, seus comentários traduzidos para o latim desempenharam uma enorme influência no Ocidente cristão, que ora os aceitou, ora os combateu.” (Pereira, 2012, p. 29).

Ao tratar do processo de recepção da obra aristotélica no mundo muçulmano medievo, Rosalie Pereira, seguindo o modelo de Rémi Brague, identifica-o como sendo marcado por dois movimentos: inclusão e digestão. Na inclusão, “o processo de apropriação conserva o material estrangeiro e o mantém em sua alteridade”, enquanto na digestão o objeto é assimilado de tal forma “que perde a sua independência e suprime a diferença entre o sujeito que se apropria e o objeto apropriado.” Estes dois movimentos estiveram presentes na obra de Averrois.

Foi no passo das inclusões e digestões que os princípios aristotélicos circularam

pela Península Ibérica e oferecem a fundamentação necessária para a forma como não só se pensou a produção de conhecimentos, expressos nas obras tratadísticas ali constituídas e traduzidas, como também se refletiu sobre os princípios fundantes das relações de poder e de organização do corpo social. Muito embora a lei não fosse entendida da mesma forma por muçulmanos e cristãos, apesar da sua fundamentação teológica. Enquanto os muçulmanos entenderam o Direito como uma manifestação divina, expressão direta da vontade de Alah interpretada pelo Profeta, no Corão e nos *hadits*, os cristãos consideravam as leis como princípios ordenadores que emanavam do rei, seguidor dos princípios divinos, portanto, uma criação humana. Contudo, apesar dessas divergências fundamentais, nota-se no mundo muçulmano e no cristão a recorrência à filosofia para justificar e endossar projetos políticos que se caracterizavam pela centralidade do poder, expressos em arcabouços legais.

A aquisição e a tradução do *Lapidário*, na corte castelhano-leonesa, portanto, se insere em um contexto de ampla vitalidade cultural no espaço peninsular, que também experimentava a expansão das fronteiras cristãs sobre as muçulmanas em decorrência do avanço das guerras de reconquista.

A tradução do *Lapidário de Afonso X* adequava-se ao projeto político cultural afonsino justamente por endossar o pensamento analógico e coadunar diversos saberes astrológicos/astronômicos, geológicos, médicos e mágicos que se referiam à forma como a natureza era entendida pelos medievais, ou seja, como uma criação divina e um instrumento através do qual Deus se comunicava com os homens, expressando a sua vontade. Como concluiu Tullio Gregory: “A exemplo da Escritura, a natureza constitui um “livro escrito pelo dedo de Deus”, como disse Hugo de Saint-Victor em seu *De tribus diebus*.” (Gregory, 2006, p. 263).

Tomás de Aquino, grande referência da escolástica medieval e que embasou seu pensamento teológico na releitura da obra aristotélica, considerava que havia uma ordem no universo disposta pelo Criador e perceptível através do entendimento do movimento dos astros, que expressam a Sua vontade. Além disso, a maneira como os corpos elementares recebiam os influxos dos astros variava de acordo com os movimentos dos corpos celestes, não sendo, portanto, tais influxos totalmente previsíveis nem mesmo para aqueles que detinham o conhecimento necessário para aferi-los (Wedel, 2005).

Muito embora não se trate de uma obra produzida no âmbito do cristianismo, o *Lapidário* expressava saberes que, sendo bem utilizados (potencializando as virtudes dos elementos através da observância dos movimentos astrais) poderiam garantir aos seres humanos a cura para os seus males. Ou seja, oferecia subsídios necessários para que os homens compreendessem a força e a virtude divina das pedras e as utilizassem a seu favor. Muito embora, a própria obra não esteja comprometida com a leitura cristã que se poderia alçar através dela, qualquer tentativa do rei para difundir um conhecimento que garantisse a saúde dos seus súditos, preservando a harmonia do corpo social, seria louvável.

Conclusão

Quando se utiliza o termo política cultural para tratar do vasto esforço de produção e de preservação de obras realizado sob o comando de Afonso, sendo ele infante ou monarca, não se está, de fato, exagerando. Em torno do infante e do seu pai foram tecidos esforços que resultaram na constituição de uma cultura política, entendida como “um conjunto de atitudes, normas, crenças, mais ou menos largamente partilhadas pelos membros de uma determinada unidade social e tendo como objeto fenômeno político” (Bobbio, 2010, p. 306). Cultura esta que, na Castela do século XIII, tinha como objeto político, a construção de uma monarquia centralista que garantisse a sobrevivência da reunião dos reinos e a sua hegemonia sobre os demais reinos peninsulares. Muito embora, na prática, tal projeto político não tenha se desenvolvido com a eficácia que pretenderam os seus idealizadores.

A concepção aristotélica e o pensamento analógico, explicitados no *Lapidário*, endossam a compreensão da misteriosa, mas existente, relação entre os elementos do macrocosmo e do microcosmo para o tratamento e a prevenção dos males do corpo (Rabelo, 2019, p. 132). Tais pressupostos se coadunavam ao projeto político-cultural afonsino na medida em que fundamentava o papel do monarca como um líder capaz de, mesmo sendo cristão, reconhecer o valor do conhecimento produzido pela tradição judaica e muçulmana, e de estimular o seu uso para garantir o bem-estar do corpo social. Além do fato de o uso deste conjunto complexo de conhecimentos poder reforçar a noção da grandiosidade de Deus expressa nos astros e nas suas virtudes, mesmo que a noção de divindade não estivesse manifesta na própria obra.

Por esses elementos, é possível concluir que o *Lapidário de Afonso X* foi a expressão de representações incluídas e digeridas por seus autores/tradutores com o intuito de reforçar o projeto político-cultural que se desenhava na corte castelhana-leonesa, no século XIII.

Referências

AFONSO X. **Lapidário del Rey D. Alfonso X**: Códice original. Madrid: Imprenta de La Iberia. 1881.

ALFONSO X. *Fuero Real*. Ed. Antonio Pérez Martín Imprenta. Nacional de la Agencia Estatal Boletín Oficial del Estado, Madrid, 2015

BOBBIO, N., MATTEUCCI, N. e PASQUINO, G. **Dicionário de Política**. v. 1. Brasília: UNB, 2010.

BOUSTANI, F. **A Circulação do Sangue, entre o Oriente e o Ocidente, a história de uma descoberta**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2018.

CASSON, L. **Bibliotecas no Mundo Antigo**. São Paulo: Vestígio, 2018.

DEDIEU, J-P. O refluxo do Islã espanhol. In: CARDAILLAC, L. (org.). **Toledo, séculos XII – XIII. Muçulmanos, cristãos e judeus: o saber e a tolerância**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.

FONTES, L. A. S. **Que ffuese ffecho por escripto para ssienpre: o scriptorium régio e a cultura escrita no reinado de Afonso X (Castela e Leão, 1252 – 1284)**. Orientadora: Vânia Leite Fróes. 2017. 433 f. Tese (Doutorado em História Social) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. Universidade Federal Fluminense. Niterói. 2017. Disponível em <https://www.historia.uff.br/stricto/td/1930.pdf>. Acesso em 1 de Junho de 2024.

FRANCO JR., H. **Os três dedos de Adão**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010.

GREGORY, T. Natureza. In: LE GOFF, J. e SCHMITT, J-C. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru: EDUSC, 2006.

HOURLANI, A. **Uma História dos povos árabes**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

JACQUART, D. A medicina árabe e o Ocidente. In: CARDAILLAC, L. (org.). **Toledo, séculos XII – XIII. Muçulmanos, cristãos e judeus: o saber e a tolerância**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.

KENNY, A. **Uma Nova História da Filosofia Ocidental. Filosofia Antiga**. V. 1. São

Paulo: Edições Loyola, 2008.

MATTOS, C. M. F. **Pedras, plantas e animais. As formas de classificar os seres no Lapidário de Afonso X, o Rei Sábio (1221 – 1284).** Curitiba: Appris, 2021.

MOLENAT, J-P. Os moçárabes: um exemplo de integração. In: CARDAILLAC, L. (org.). **Toledo, séculos XII – XIII. Muçulmanos, cristãos e judeus: o saber e a tolerância.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.

ORLANDI, E. **Análise de Discurso. Princípios e Procedimentos.** Campinas: Pontes, 2020.

PEREIRA, R. H. de S. Averróis. **A arte de governar. Uma leitura aristotelizante da República.** São Paulo: Perspectiva, 2012.

RABELO, D. R. S. **Um olhar para o céu e para as pedras: conhecimento científico no Lapidario de Afonso X de Castela (século XIII).** 198 f. Tese (Doutorado em História) — Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás (UFG). Goiânia, 2019.

REALE, G. **Plotino e Neoplatonismo. História da Filosofia Grega e Romana.** V. 8. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

REMOND, R. (org.). **Por uma História Política.** Rio de Janeiro: FGV, 2003.

RUCQUOI, A. **De los reyes que non son taumaturgos: los fundamentos de la realeza en España.** Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad. vol. XIII. Nº. 51, 1992.

SALVADOR MIGUEL, N. El Intelectual. In: VALDEÓN, J., SALVADOR MIGUEL, N., LÓPEZ ESTRADA, E. e MARÍN, M. **La España de Alfonso X. Madrid:** Grupo 16, 1985.

SILVEIRA, Aline Dias da. **Política e magia em Castela (século XIII): um fenômeno transcultural.** *Topoi*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 42, p. 604-626, set/dez. 2019. Disponível em <https://www.scielo.br/j/topoi/a/z5dnfwcjvgqVHg9xjqrkgMw/abstract/?lang=pt>. Acesso em 1 de Junho de 2024.

WEDEL, T. O. **Astrology in the Middle Ages.** New York: Dover Publications, 2005.

Recebido: 09/12/2024

Aprovado: 09/01/2025

A IMAGEM DO SAGRADO FEMININO NO SETENARIO DE AFONSO X

THE IMAGE OF THE SACRED FEMININE IN THE SETENARIO OF AFONSO X

Janaína de Fátima Zdebskyi¹
Universidade Federal de Santa Catarina

Resumo: O presente trabalho teve como objetivo geral investigar de que forma o arquétipo do feminino sagrado, de deusas ligadas à sexualidade e à guerra no Oriente Antigo, é presentificado na imagem de Maria na obra Setenario, produzido na corte do rei Afonso X, sendo esta a principal fonte adotada. O Setenario foi escrito no século XIII, em articulação com outras fontes da mesma corte e também com mitos e iconografias de deusas do Antigo Crescente Fértil. Como aporte teórico metodológico, foram utilizadas discussões de Aby Warburg e seu Atlas Mnamosyne. Entre as teses levantadas está a ideia de que o feminino sagrado se expressa por meio de uma infinidade de imagens, em diversos contextos, tanto no politeísmo da Antiguidade quanto no cristianismo na Idade Média. Essas imagens não são as mesmas, não são cópias umas das outras, são ressignificadas e atribuídas a diferentes contextos, mas compartilham de aspectos comuns que constituem essa ideia de feminino sagrado.

Palavras-chave: Feminino e Sagrado; Península Ibérica, Afonso X.

Abstract: The corrent work had as general objective investigate in which way the sacred feminine archetype, of goddess conected to sexuality and the Ancient Orient war, is presented in Maria's image in the work Setenario, produced in king Afonso X court, which is the main source adopted: the Setenario wrote in XIII century, articulated with other sources from the same court and also with myths and ichonographies from goddessess of Ancient Fertile Crescent. As a theoretical-methodological contribution, discussions by Aby Warburg and his Mnemosyne Atlas were used. Between the theses raised is the idea that the sacred feminine express itself through an infinity of images, in different contexts, both in politheism of Antiquity and in christianism of Middle Age and those images aren't the same, aren't copies of each other, are resignified and attributed to different contexts, but share common aspectos, which constitute the idea of sacred feminine.

Keywords: Feminine and Sacred; Iberian Peninsula; Afonso X.

¹ E-mail: janazdebskyi@gmail.com. Doutora em História pelo Programa de Pós Graduação em História da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), com bolsa CAPES.

Introdução

Afonso X, rei de Castela e Leão, que ficou conhecido como “o Sábio”, mas em algumas ocasiões também chamado de “o Astrólogo” ou “o Grande” (GREGORIO, 2008, p. 61-62), nasceu na cidade de Toledo, em 23 de novembro de 1221 (MARTÍNEZ, 2003, p. 23). Era filho de Beatriz de Suábia e Fernando III de Leão e Castela e governou entre 1252 e 1284 (FONTES, 2014, p. 1). Esse rei teve uma educação judeu-muçulmana e possuía o domínio de todas as línguas peninsulares: o galego-português, o catalão, o árabe e o hebreu, além do francês e o provençal e, talvez, o grego (MARTÍNEZ, 2003, p. 82-83). Foi profundamente influenciado pelas sete artes liberais (MARTIN, 2003, p. 2): gramática, lógica, retórica, aritmética, geometria, música e astronomia, além de estudos sobre a medicina e a metafísica (MARTÍNEZ, 2003, p. 62).

A corte de Afonso X reunia sábios representantes das culturas latina, grega e muçulmana, repleta de personalidades, obras e traduções das mais diversas culturas (MARTÍNEZ, 2003, p. 12). Sendo que essa “corte produziu vasto material textual, de cunho poético, normativo, histórico, científico, narrativo, filológico, religioso e até místico” (FONTES, 2014, p. 1-2). A produção desse material e também as traduções feitas na corte de Afonso X foram um grande marco de seu reinado.

Dentre as produções da Corte de Afonso X está a obra *Setenario*, publicada pela *Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires*, em 1945. O *Setenario* teria sido a obra mais pessoal atribuída à Afonso X e a única que é citada explicitamente em seu testamento (MARTÍNEZ, 2003, p. 47). Nela estão contidos diversos aspectos do pensamento do rei Afonso X, como a filosofia política, o interesse pelo direito, pelas ciências², pela astrologia e a literatura, pela interpretação alegórica dos mitos pagãos e pelos mistérios cristãos (MARTÍNEZ, 2003, p. 61).

A escrita dessa obra foi iniciada em 1252, no final do reinado de Fernando III e foi continuada – sem ter sido finalizada – por seu filho Afonso X (FONTES, 2014, p. 2). O próprio Afonso afirma que foi encarregado de escrever o *Setenario* por seu pai. Sendo considerada uma obra que deveria servir de manual para os futuros reis, além de ensinar ao povo as normas de convivência cristã e a educação nas ciências e nas letras

² Ao utilizar a palavra “ciência”, Martinez está fundamentado nas obras de Afonso X, nas quais o próprio rei menciona esse termo, não tendo a mesma conotação da ciência moderna, mas sim enquanto ideia de “conhecimento” e “saber”.

(MARTÍNEZ, 2003, p. 13). De forma que o rei buscou afirmar nessa obra “a verdade do cristianismo diante do paganismo e a superioridade de sua fé em um momento de turbulência religiosa na península ibérica” (FONTES, 2014, p. 3), “tornando-se veículo para a afirmação do poder régio e da fé cristã” e objetivando “ratificar os princípios do cristianismo e, concomitantemente, cristianizar as tradições pagãs” (FONTES, 2014, p. 8).

No primeiro trecho da fonte que pode ser considerado para a presente discussão, Afonso X – em um contexto onde narra que os antigos que adoravam divindades relacionadas à astros quiseram adorar Maria e a Santíssima Trindade -, descreve as semelhanças entre Santa Maria com o Signo de Virgem:

Virgo llamauan los antigos al sexto signo. E dáuanle ssemeiança ro de mugier; ffermosa; virgen; cinta por los pechos; con alas; que tiene los braços tendidos; e las palmas abiertas. Et estas vii cosas ffueron a ssemeiança de los ffechos de Santa María. Que ella ffué mugier benedicta êscogida entre todas las otras em ffortaleza; ca vençió la fflaquiza de las mugieres e las tentaçiones del mundo e del diablo. Que ffué ffermosa sobre todas las que nascieron e nasçeran; ca ella ffué ffermosa em el cuerpo e em el alma, segunt dixo el ángel SSant Gabriel, que ella era benedita entre todas las mugieres. Virgen ffué eteramente, non tanto por nonbre nin por ssemeiança como lo era este ssigno de Virgo, mas por uoluntad e por obra uerdadera. Ca bien sí como dauan a la ffigura de Virgo cintura por los pechos, esto muestra cómmo Santa María ffué prenada ssin uoluntad e ssin ajuntamento de nul uarón. Et así como a la ffigura de Virgo dauan alas, assí las ouo Santa María; ca tanto sopo alçar ssu uoluntad que Dios quiso dela fazer ssu madre maguer ella era donzela pobre, commo quier que ffuese de tan gran linage. Et porque ffué ssu madre, ssubióla [33r] a los çielos e coronóla por rreyña dellos, em quer dó alas com que boló tan alto que cubrió todo el mundo. Que assí commo la ffigura de Virgo dizíern que tenía los braços tendidos, bien assí Ssanta María tiene tendidos los ssus braços para rreçibir e perdonar los pecadores e auerles merçet, rroganto a Dios por ellos. Que assí commo la ffigura de Virgo tenía las palmas abiertas, esto sse entiende por los miraglos que ffaz Ssanta María cada día por la uertud del poder de Dios. Onde estas ssignifficaçiones que pusieron al ssigno de Virgo, Ssanta Marí alas deue auer por derecho et porque los orauan al ssigno, a ella aorauan ssi de tan buena uentura fuese que la connoçiesen (AFONSO X, 1945, p. 100)

Essa descrição do signo de Virgem proposta pelo Rei Afonso X é bastante próxima da imagem que se considera ser uma iconografia da deusa Inanna, que também se fazia conhecer pelo atributo de rainha dos céus (DUPLA, 2016, p.51). Assim como Maria é colocada como aquela que subiu aos céus e foi coroada como rainha, conforme

descrição acima, na imagem, a deusa aparece com os seios expostos, com duas grandes asas, utilizando uma coroa real e tendo os braços estendidos para o alto com as mãos abertas para frente.

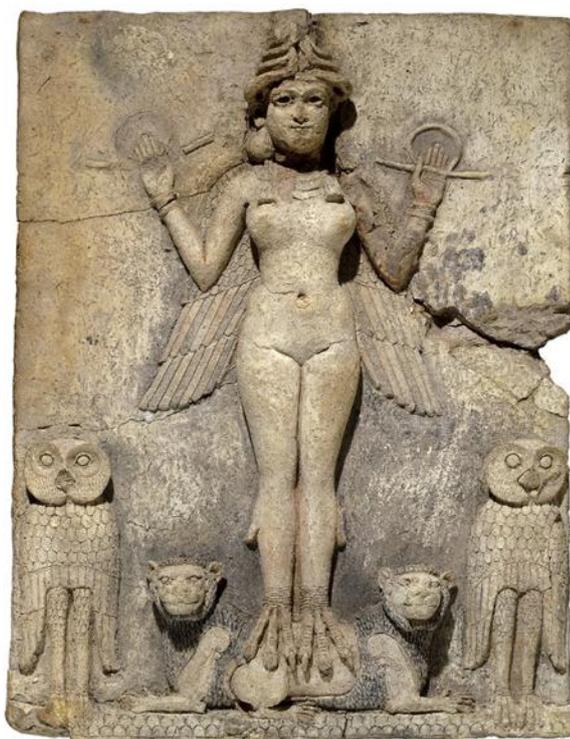


Figura 1. O artefato denominado “Queen of the Night”. Fonte: Está no Museu Britânico e pode ser acessada no link <<http://bit.ly/2MmunyQ>>. ³

Nesse sentido, partes da obra o *Setenario* se constitui de uma narrativa que entrelaça divindades e cultos antigos com divindades e cultos cristãos do período medieval, trazendo uma descrição imagética dessas divindades e a permanência dos seus atributos.

Para compreender esse caminho de análise, se faz importante falar sobre aquilo que em debates do campo da história, dos mitos, da psicologia e das ciências da religião constitui a ideia do “feminino sagrado” (MARTINS, 2006) ou divino, ou mesmo da imagem primordial da Grande Deusa (BONETTI, 2013). Podemos entender como um Grande Feminino. Este reúne atributos diversos enquanto arquétipo primordial e é expresso pelos atributos de deusas em diferentes culturas, que estão relacionados à

³ Não há um consenso sobre essa imagem apresentar Inanna ou sua irmã Ereshkigal, conforme Joshua J. Mark (2017) afirma em um artigo publicado no *Ancient History Encyclopedia*, disponível em: <http://bit.ly/31YP5vk>. Apesar disso, na descrição da imagem em minha tese de doutorado apresentei critérios para que possamos considerar que a imagem sem refere à deusa Inanna (ZDEBSKYI, 2022).

fertilidade e ao poder de gerar a vida, mas também ao poder “da morte para aquilo que deve morrer, e a vida ao que deve viver” (MARTINS, 2006, p. 20). A deusa é colocada como fonte divina do nascimento, da morte e da regeneração do ciclo natural (EISLER, 1997 *apud* MARTINS, 2006, p. 28).

As deusas que podem ser percebidas como imagens desse arquétipo do feminino divino foram cultuadas por diversos povos, em diferentes culturas. Entre esses estão os povos da região do Crescente Fértil que cultuavam deusas que tinham seus atributos principalmente relacionados com a sexualidade, a fertilidade e com a guerra. Entre essas deusas, encontramos justamente aquela mencionada acima, a deusa Inanna, como era conhecida entre os Sumérios, que regia exatamente esses atributos. A qual também pode ser identificada como Ištar entre os Amorreus, Semitas e Assírios (GRAY, 1982), tendo sido a deusa tutelar da cidade de Uruk, na antiga Mesopotâmia (DUPLA, 2016a, p. 16). Principalmente durante III Dinastia de Ur (c. 2150- 2100 a.E.C.) “foi associada ao desejo sexual e a energia libidinal” (DUPLA, 2016a, p. 93).

Considerando esse tema central, o de entrelaçar as imagens desse sagrado feminino presente no *Setenario* com as imagens de divindades femininas da antiguidade oriental, esse artigo será dividido, a partir daqui, em três temas, iniciando pela contextualização da vida e da corte de Afonso X. Em um segundo tópico uma discussão teórica acerca de teoria da imagem e da metodologia utilizada para análise das fontes. O último tópico constitui-se de uma aplicação do método nas fontes, analisando-as e discutindo-as, detalhadamente, de forma a apresentar as conexões identificadas.

Afonso X de Leão e Castela: o estrelheiro

Primeiramente, é necessário apresentar o contexto de produção da fonte central discutida aqui, mais especificamente, a corte de Afonso X e a vida desse rei. Ele foi rei de Castela e Leão, nasceu em Toledo, em 23 de novembro de 1221, filho de Fernando III de Leão e Castela e Beatriz da Suábia (MARTINEZ, 2003, p. 25). Afonso foi herdeiro de diferentes linhagens dinásticas, tanto por seu pai, seu avô e bisavô Alfonso IX de Leão e Alfonso VIII, respectivamente; por sua mãe, Beatriz de Suábia e pelo bisavô Frederico II, o Imperador Staufen do Sacro Império Romano-Germânico (NASCIMENTO, 2015, p. 35).

No decorrer de sua vida, Afonso X teve experiências religiosas que o levaram a

desenvolver expressões de fé direcionadas para Maria. Visto que o rei relata nas cantigas, as quais dedica a essa divindade, a realização de milagres de cura que teria recebido (MARTÍNEZ, 2003).

Um aspecto importante a ser considerado é a formação intelectual de Afonso X. Martínez (2003, p. 53) afirma que desde os 10 anos Afonso já participava da “cavalgada” contra os mouros e supõe que foi por volta dos 14 anos que o rei adquiriu formação humanística com foco nas artes liberais. As quais são uma grande base para a escrita do *Setenario* e também divididas em sete. As três primeiras, conhecidas como disciplinas do *trivium* são gramática, lógica e retórica e as demais constituem o *Quadrivium*: aritmética, geometria, música e astronomia – que nas *Siete Partidas* é mencionada como astrologia -, sendo que Afonso ainda adiciona a medicina (*ffísica*) e a metafísica (MARTÍNEZ, 2003, p. 62).

Afonso X, viveu um contexto de efervescência cultural e de saberes. Seu avô paterno, Afonso VIII, foi o fundador da primeira universidade castelhana (Palencia). Além disso, o rei Sábio obteve formação na cultura judaico-muçulmana e se familiarizou com ambas desde sua infância (MARTÍNEZ, 2003, p. 98-99), tendo vivido entre os dias de difusão das obras científicas de Aristóteles (MARTÍNEZ, 2003, p. 76). Esses diversos fatores influenciaram para que o rei estabelecesse, em Sevilha, capital do reino, um grande centro cultural com escolas de latim e árabe (MARTÍNEZ, 2003, p. 100).

Para falar sobre vida e o reinado de Afonso, que justamente ficou conhecido como “O Sábio”, é preciso considerar algumas obras produzidas em sua corte, sempre sob sua tutoria. Seria impossível resumir em poucas linhas todo o projeto intelectual de Afonso X, visto que no decorrer dos 32 anos de seu reinado esse rei dedicou os esforços de sua corte a empreitadas de cunho científico, jurídico e artístico. Citando, nominalmente apenas algumas das obras alfonsina temos: “Espéculo” (1254, 1255, depois de 1276); “Fuero Real” (1255); “Siete Partidas” (1276); “*Setenario*”; “Primera Crónica General de España, General Estoria”; as “Cantigas de Santa María”; dentre outras produções (NASCIMENTO, 2015, p. 34).

É relevante também, informar que na corte de Afonso X os trabalhos não se resumiam a traduções literais de obras, mas também passavam pela criação. Este é o caso das *Cantigas de Santa Maria* e do próprio *Setenario*, que foram construídas com base em conteúdos que Afonso teve acesso por meio de documentos traduzidos em sua

corte.

Para entender o contexto da corte de Afonso X, é preciso recuar um pouco mais na história, depois da conquista de Toledo por Afonso VI, em 1085. Período em que essa região se converteu em um grande centro de convivência e Afonso VI ficou conhecido como rei dos três povos – judeus, muçulmanos e cristãos. Povos que compartilhavam suas diferentes culturas e também seus diferentes idiomas, o latim, o árabe, o hebreu e o romance (DÍEZ, 1984, p. 23). Já em 1252, na conjuntura em que Afonso X assumiu o trono, o rei encontrou uma situação política mais tranquila, conseguindo dar continuidade à unificação legislativa que seu pai almejava.

A unificação da sociedade e a divulgação do saber também estavam entre os objetivos das produções da corte de Afonso, considerando que nos prólogos de suas obras sempre está expressa a ideia de pertença a um mesmo reino, pelo estabelecimento de uma lei comum (GREGORIO, 2008, p. 72). Sendo assim, as obras legislativas de Afonso consistem de um fator importante para a organização estatal do reino (MARTIN, 2003, p. 1), fazendo com que seus escritos fossem também uma forma de comunicação entre o rei e o povo (MARTIN, 2003, p. 5).

Como coloca Fontes (2014, p. 1), o reinado de Afonso X foi marcado “pelo uso da retórica enquanto construtora de identidade e instrumento de poder”, onde “escrever é dominar. Escrever é monumentalizar”. Podemos considerar que esse projeto empreitado, por meio da retórica, de fato era um projeto do rei Afonso, de acordo com a perspectiva desse rei, expressa na obra “General Estoria”

El rey faze un libro non por quel él escrive con sus manos mas porque compone las razones d'él e las emienda et yegua e endereça e muestra la manera de cómo se deven fazer, e desí escrívelas qui él manda. Però dezimos por esta razón que el rey faze el libro (AFONSO X, General estoria I, 477 b apud FONTES, 2014, p. 1).

Além dos saberes de diferentes áreas e de reunir um entrelaçamento de culturas e línguas, as obras produzidas pela corte de Afonso X também reúnem um grande número de fontes de diversas temporalidades, escritos antigos e medievais, de “gentis”, cristãos e muçulmanos (MARTIN, 2003, p. 7). De forma que na obra, aborda-se desde Nemrod, até Saturno, Júpiter, Troia e Roma (MARTIN, 2003, p. 13-14). Sob esse viés, é possível apontar que, nas obras produzidas na corte de Afonso X, saberes históricos,

teológicos, naturais, a astrologia e o direito se entrelaçam e são utilizados visando um projeto político, didático e propagandístico (MARTIN, 2003, p. 3).

Toda essa combinação de saberes, áreas de conhecimentos e de interesses podem ser encontrados na narrativa do *Setenario*. Essa obra pode ser considerada como um tributo de Afonso à memória de seu pai, Fernando, que teria encarregado-o de escrevê-la (MARTÍNEZ, 2003) e antecipa leis e passagens que seriam posteriormente documentas nas “*Siete Partidas*” (LAPESA, 1980, p. 247-248). Sobre isso, se faz importante pontuar que o *Setenario* foi iniciado “em 1252, no final do reinado de Fernando III e continuada, mas nunca finalizada, por Afonso X” (FONTES, 2014, p. 2), de forma que “Kenneth Vanderford – editor e tradutor da versão do *Setenario* utilizada nas citações deste artigo -, um de seus principais estudiosos, afirma que ela é – como seu próprio texto medieval diz – uma continuação de Afonso X do esboço traçado por seu pai” (FONTES, 2014, p. 2).

Sobre o título da obra: *Setenario*, este é relacionado com o número sete, o qual já recebe um valor especial nos prólogos das Partidas (LAPESA, 1980, p. 248). A Ley XI do *Setenario* chama-se, justamente, “*Por quelles rrazones pusiemos nonbre a este libro Ssetenario*”, na qual Afonso X justifica que todas as coisas que estão nessa obra estão ordenadas pelo número sete: “*Setenario pusiemos nonbre a este libro porque todas las cosas que en él sson van ordenadas por cuento de siete*” (AFONSO X, 1945, p. 25).

Tendo em vista o contexto de escrita e as finalidades do *Setenario*, pontuaremos fatores importantes que conduzem as discussões a partir daqui. Uma das principais ideias presentes nessa obra é a de que o paganismo idólatra era falso, porém vislumbrava – de maneira inconsciente – aspectos da verdadeira crença, no caso o cristianismo (LAPESA, 1980, p. 249). Ou seja, na retórica do *Setenario*, o rei Afonso expressa ser tributário da cultura dos antigos, ao mesmo tempo que atualiza os elementos dessa cultura pela cristianização dos símbolos pagãos (FONTES, 2014, p. 9). Quando Afonso evoca essas formas de pensamento - um pensar com imagens (WAIZBORT, 2015, p. 13-14) - ele evoca imagens de deuses e deusas, fazendo com que suas formas retornem ao pensamento ao serem narradas, mas logo em seguida ressignifica-as com base nas ideias do cristianismo. Assim, essas imagens passam a adquirir a conotação de uma crença falsa e carente do verdadeiro conhecimento, que nesse caso seria a verdadeira crença nas divindades do cristianismo: Deus, Espírito

Santo e Maria. Fica evidente que essas imagens não estão presas em um passado, não são imutáveis, mas sim dialéticas, pois são sempre ressignificadas e recontextualizadas.

Essa “atualização” do passado era desenvolvida pela corte de Afonso com fins políticos para o presente (MARTIN, 2003, p. 10), de forma que se reafirmasse “a verdade sobre o cristianismo diante do paganismo e a superioridade de sua fé num momento de turbulência religiosa na península ibérica. Daí a associação da fé não-cristã ao erro, recorrente em grande parte do texto” (FONTES, 2014, p. 3).

Essa associação pode ser percebida em diversos trechos do *Setenario*, principalmente a partir da Ley XVIII, na qual Afonso X coloca que:

El aquél [Dios] ssolo deue sser orado, e non otra cosa. Et por ende los que las otras cosas aorauan, qae eran començadas e sse auyan acabar, yuan contra la creñcia uerdadera de Dios e contra la ley cierta, assí commo vnos que ouo y primeramientre que començaron âorar los helementos, assí commo la tierra e el agua e el ffuego (AFONSO X, 1945, p. 49).

Nessa narrativa, Afonso defende que não se deve adorar se não apenas a Deus, que é a crença verdadeira, a lei certa, ao contrário das práticas pagãs daqueles(as) que adoravam os elementos da natureza como a terra, a água, o fogo e também o ar. É a partir disso que o rei começa a discorrer sobre as práticas dos(as) que adoravam a cada um desses quatro elementos e depois passa a mencionar “aqueles que adoravam uns aos outros” (Ley XXIII), aqueles(as) que adoravam os planetas e o Sol e a Lua e aqueles(as) que adoravam aos signos, narrando as imagens de cada um desses astros e de como se assemelham ao Deus cristão ou mesmo à Maria e ao Espírito Santo.

Além da lei XVIII supracitada, podemos identificar que as divindades do paganismo são ressignificadas pelo cristianismo a partir da lei XXXV do *Setenario*, na qual Afonso afirma que:

Ca tanto era grande el su desentendimiento, e veyendo los cielos e las otras cosas tan maravillosas e estrannas que non podíe otrofazer synon Dios, que dexaron de creer en el fazedor e creyen en las fechuras. E yuan aorar las cosas que se mudauan e se desfazíen e dexauan de orar a aquel que non se muda nin puede ser desfecho. E desta guisa se arredrauan de la verdad e allegáuanse a la mentira (...) (AFONSO X, 1945, p. 66).

Nesse trecho, Afonso argumenta que era por desentendimento que se adoravam as coisas do universo, visto que essas eram apenas as criações, as coisas feitas, quando na verdade, se deveria adorar ao criador que teria feito essas maravilhas.

É nesse arcabouço de argumentos e conexões entre cristianismo e paganismo, entre divindades antigas e divindades cristãs, feitas pelo próprio Afonso X, que serão produzidas conexões entre a antiguidade e o medievo e as imagens produzidas ou apresentadas pelas fontes desses períodos. Para seguir com essa discussão, é importante apresentar, em seguida, o aporte teórico que fundamenta essa discussão: da possibilidade de se utilizar conhecimentos do campo de teoria da imagem para analisar fontes antigas e medievais e materializar a conexão entre elas.

Por que imagens?

As imagens apresentadas neste artigo estão relacionadas com o que Márcio Seligmann-Silva (2012) chama de hiperimagens, definidas como sendo “imagens que se imprimem de modo duradouro na mente ou em determinadas culturas, ou até mesmo em toda uma espécie” elas são indelévels, cuja força não se desgasta com o tempo” (SELIGMANN, 2012, p. 63). Essas imagens não estão presas no tempo passado, pois atravessam o tempo chegando ao presente, e resistem ao tempo (SELIGMANN, 2012, p. 66) ou, melhor dizendo, contém em si as marcas de diversas temporalidades e até mesmo espaços.

Apesar de o *Setenario* ser uma fonte escrita, um documento que não parece nos apresentar imagens, está repleto de imagens em sua narrativa, mesmo que não traga iluminuras em sua constituição. Desta forma, podemos considerar o campo das imagens verbais, da narrativa e da simbolização, como chama Márcio Seligmann-Silva (2012, p. 65). Hans Belting (2014), menciona que Debray atribui peso igual – em comparação com o que chama de imagens físicas - às imagens que vivem apenas em nosso pensamento e na nossa imaginação (2014, p. 13). Para o autor, ainda fundamentado em Debray, essas imagens mentais têm natureza intangível e o olhar seria então o vetor para transmitir imagens mentais para o retrato material ao invés de para dele receber (2014, p. 13). No presente artigo, será apresentada uma tentativa de ler as imagens nas narrativas do *Setenario*, encontrar aquelas imagens que Afonso X estava descrevendo, as quais se projetavam do olhar de Afonso para a externalidade, na produção do *Setenario*.

Mas essas imagens que Afonso imprime no *Setenario*, um dia também já foram contempladas por seu olhar no mundo externo. Sobre isso, Hans Belting (2014) afirma ainda que “nunca houve imagens físicas sem a participação de imagens mentais, já que

uma imagem é por definição o que se vê” (2014, p. 14). Assim, as imagens mentais apoiam-se reciprocamente em imagens objetivas, no sentido que elas são o retorno ou a reminiscência destas. “A questão da imagem relaciona-se sempre com a do vestígio e da inscrição” (2014, p. 14) e “as imagens mentais inscrevem-se nas externas e vice-versa” (2014, p. 14), de forma que não existem apenas nas “paredes” nem apenas em nossas cabeças, pois esse âmbito “externo” e “interno” interage continuamente (2014, p. 13). Por isso, também serão apresentadas, em outras produções ligadas à Afonso, imagens físicas as quais o rei teve acesso ou mesmo as que foram produzidas em sua própria corte, como as iluminuras das *Cantigas de Santa Maria*, bem como a imagem da virgem e seus decanos, do livro de *Astromagia* também produzido na corte de Afonso X, que serão expostas no tópico a seguir.

Ao ler a narrativa do *Setenario* é possível perceber de forma recorrente que Afonso X descreve imagens, busca imprimir, detalhadamente, no texto as características das imagens que ele assemelha com Maria ou com a Santíssima Trindade. Em diversas outras passagens do *Setenario*, Afonso X descreve imagens de planetas que assemelha com Cristo, Deus ou Maria. Ao se referir a Saturno na Lei LIV, por exemplo, Afonso afirma que os “gentis” da antiguidade o faziam em “*ffigura de omne muy vieio e cansado e que sse mou) e tarde e andaua muy a paso. Et las obras que ffazíe eran muy tardineras*” (1945, p. 89). No *Setenario*, Afonso também se refere de forma recorrente a esses planetas e astros como sendo figuras, ou mesmo menciona figuras que são relacionadas com signos. Como por exemplo, na Lei LVII, ele se refere ao signo de Gêmeos e o que significa sua figura (1945, p. 94) e no título da Lei LV é “*De cómmo la ffigura de carneiro que dauan al ssigno de Aries, a Ihesu Cristo la deuyeran dar, que es cordero uerdadero de Dios*” (1945, p. 91), ou seja, a relação não era feita somente assemelhando atributos dessas divindades cultuadas pelos antigos com o deus cristão, mas sim conectando imagens.

Esse aspecto também aparece na Lei LVIII, onde Afonso faz uma descrição detalhada da imagem do caranguejo e a seguir passa a ligar cada característica que menciona como atributo de Jesus Cristo:

Cancro es llamado el quarto ssigno, que quier tanto dezir em nuestro lenguaie commo cangreio. Ésta es vna animalia que sse cría en la mar e ha muchos pies, commo langosta, e es todo cubierta de casco e ha la boca

ascondida en los pechos e los oíos puestos en los onbros, que anda quando quiere a todas partes, tambien atrás commo adelante commo atrauyeso. E es animal que mora pegándose en las pennas de la mar e ffaziendo fforados en el lodo a la oriella, bien commo el coneio. Otrossí es ssabidor e artero, bien commo oyredes adelante. Este ssigno dauan los gentiles por cosa alabada e teníen que auya grant uertud e oráuano mucho em ssiete maneras: que ffué animal biuo; et cubierto de casco; com muchos pies; que anda a todas partes; que vee todo en derredor; que sse asconde en los fforados en tierra commo coneio; que es artero e ssabidor (AFONSO X, 1945, p. 96).

Ao ler essa passagem conseguimos visualizar mentalmente o caranguejo ao qual ele se refere e cada um e aos seus movimentos de se esconder nos buracos que abre na terra. Além disso, é importante destacar que Afonso considerava que os antigos adoravam os astros e signos por uma falta de entendimento, por não compreender quem seria o verdadeiro deus, conforme o rei expressa no próprio título da lei LV, afirmando que Jesus Cristo é o verdadeiro cordeiro de Deus e, também na lei supracitada LVIII, que se intitula “*De cómo los que aorauan al Cangreio, a Ihesu Cristo deuyeran aorar si bien lo entendiesen*” (p. 96).

Assim, entendendo que o *Setenario* é em si um documento que nos traz uma série de imagens, podemos retomar a discussão de teoria da imagem dialogando com Aby Warburg, mais especificamente, no que tange à capacidade dessas imagens viajarem no tempo (SELIGMANN, 2012, p. 67), sob o viés da ideia de fórmulas patéticas na sua sobrevida (*Nachleben*) em Warburg.

Na obra “Histórias de Fantasmas para Gente Grande” (2015), na sua apresentação escrita por Leopoldo Waizbort, o autor apresenta a expressão Warburguiana de “vida póstuma” (*Nachleben*) para se referir àquelas imagens (nesse caso, obras produzidas na antiguidade) que, como se, embora mortas, permanecessem vivas e assombrando épocas posteriores, como mortas-vivas. Essas imagens permanecem presentes ao longo do tempo, tendo seus sentidos sempre transformados, da mesma forma que o olhar sobre elas também se transforma. De forma que conseguem romper com uma temporalidade linear (2015, p. 6).

Para Seligmann (2012, p. 67), *Nachleben* seria justamente a sobrevida das fórmulas patéticas, ou sua aparição, que tem a forma de retorno do recalcado (DIDI-HUBERMANN *apud* SELIGMANN (2012), pois são o resto de memória enterrado que devido à sua intensidade e força expressiva, volta a se manifestar” (SELIGMANN, 2012,

p. 67-68). Ao pensar sobre hiperimagens, fórmulas patéticas e *Nachleben* temos aí um modelo de imagens que congelam os movimentos e os preservam para a posteridade (SELIGMANN, 2012, p. 68). Essas imagens irrompem em outras épocas, “como citações que brotam e desarranjam os contextos” (2012, p. 67).

Warburg e suas discussões acerca de teoria da imagem têm grande importância para produção do presente artigo, pois são a inspiração para a construção do *atlas mnemosyne* a ser apresentado no tópico seguinte. Antes disso, gostaria de apresentar o autor e discorrer sobre o que exatamente seria esse atlas da memória. Aby Warburg nasceu em 1866, herdeiro de uma família de banqueiros judeu-alemão de Hamburgo, além de ser historiador das artes e antropólogo. Durante sua vida construiu uma grande biblioteca elíptica, a *Kulturwissenschaftliche Bibliothek Warburg* ou Biblioteca Warburg das Ciências da Cultura, localizada em Hamburgo, a qual chegou a reunir 65 mil volumes até 1929, quando ele morreu (SAIMAN, 2011, p. 33).

Nessa biblioteca, a *Mnemosyne* já estava presente. A palavra estava gravada na entrada interna da biblioteca de Hamburgo, que era dividida em quatro andares, sendo o primeiro deles dedicado à Imagem. Saiman (2011) afirma que nessa biblioteca os livros estavam sempre em movimento e não obedeciam a uma disposição cronológica e nem foram catalogados a partir de nomes de autores ou de seus títulos. Eles eram dispostos de acordo com a forma como se relacionavam uns com os outros. Pensando na forma com que as obras se relacionavam e se conectavam umas com as outras, Warburg passou a fazer o mesmo com as imagens que estavam sempre em movimento. Assim, *Mnemosyne*, nesse contexto da biblioteca, passou a ser também o nome da grande obra à qual Warburg se dedicou até 1924: a construção de um Atlas de imagens (SAIMAN, 2011, p. 36).

Mais especificamente, esse *Atlas Mnemosyne* consiste de um conjunto de pranchas (66 pranchas) nas quais são agrupadas uma série de imagens (900 imagens no total), montadas por Warburg, sem que se tivesse uma ordem linear e podendo ser deslocadas – assim como os livros que estavam dispostos na biblioteca -. Essas imagens eram montadas em painéis de madeira de 1,5m x 2m que recebiam um fundo feito de tecido preto (SAIMAN, 2011). O objetivo de Warburg com essas pranchas era fazer com que essas imagens entrassem em diálogo, estabelecessem conexões e se pensassem entre si, no tempo e no espaço de uma longa história, “na grande arquitetura dos tempos

e das memórias humanas” (SAIMAN, 2011, p. 36).

Nesse sentido, mesmo correndo o risco de decepcionar o(a) leitor(a) com falsas expectativas que podem ter sido criadas a partir das descrições da magnitude da obra de Warburg, é importante revelar que, neste artigo, a proposta não é exatamente construir um *Atlas Mnemosyne*, mas sim formular apenas uma prancha com a montagem de uma série de imagens agrupadas e conectadas.

Um atlas mnemosyne do feminino divino na longa duração

A partir das ideias anteriores acerca do método adotado, agora passaremos para o momento de aplicá-lo na fonte, com a apresentação da prancha de imagens desse sagrado feminino que conecta as fontes medievais e antigas.

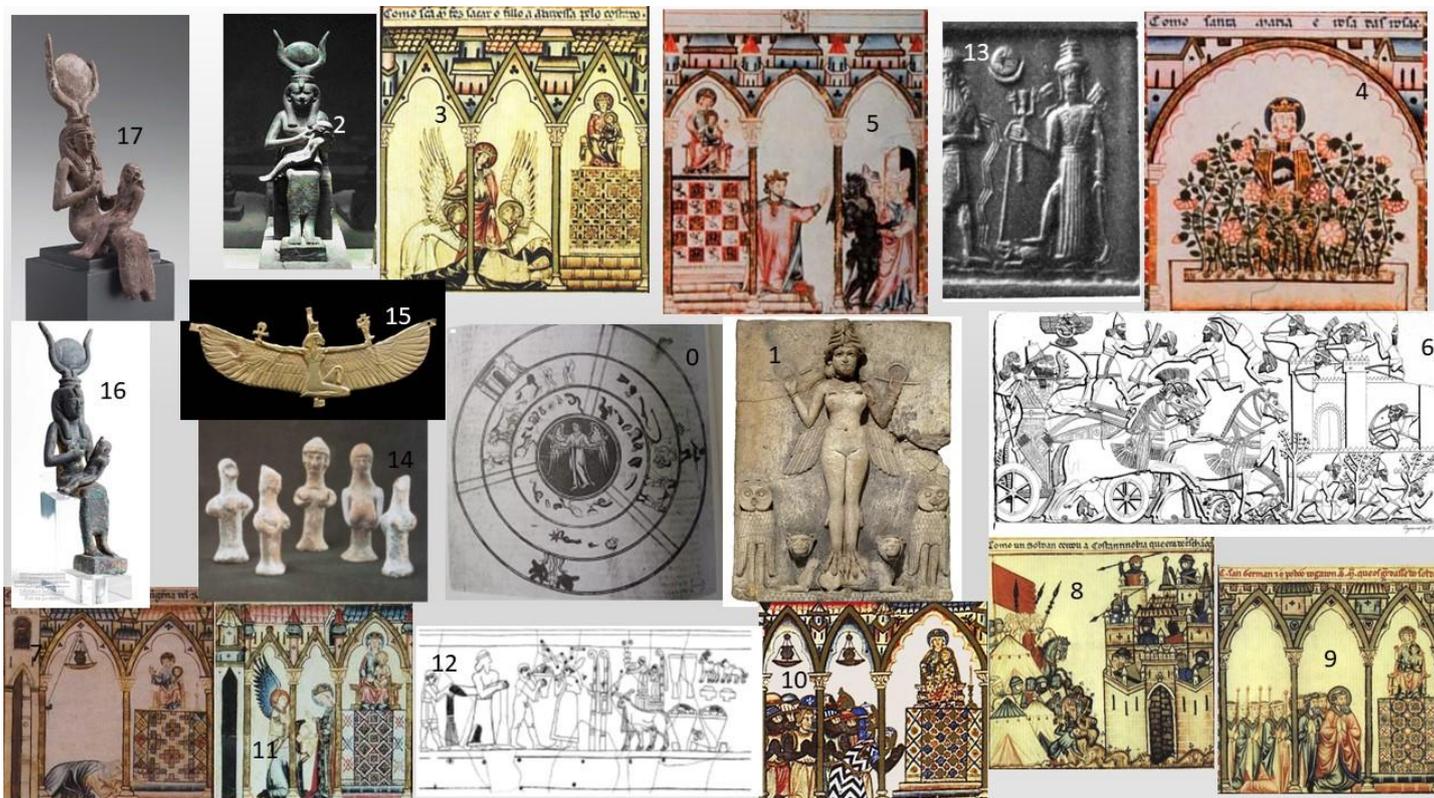


Figura 2: Atlas Mnemosyne (autoria nossa).

Considerando todo o exposto, as imagens não estão dispostas seguindo uma ordem. Pelo contrário, a prancha forma uma imagem única, composta de diversas imagens que estão entrelaçadas e são atravessadas por múltiplas linhas de conexão, de forma que qualquer tentativa de estabelecer uma ordem ou uma organização linear

serviria apenas para anular o objetivo com a qual essa montagem foi construída.

É importante destacar que serão mencionados outros elementos sobre as imagens para além daquilo que conseguimos “enxergar” em suas formas. Elementos sobre seu contexto, pois – como alegorias - elas falam de si, mas de diversas outras coisas. As iluminuras de Afonso X falam de cantigas dedicadas à Santa Maria, sendo suas letras importantes para compreender as imagens. Falam também de um projeto regencial, bem como apresentam as imagens Assírias. Essas imagens se encontram para nos contar histórias que se entrecruzam, para nos mostrar sobrevivências e permanências.

Passemos então para a jornada de pensar sobre cada uma dessas imagens. Conforme já sinalizado anteriormente, a primeira imagem apresentada foi a do artefato chamado de *Queen of the Night*, numerada como imagem 1. Esse artefato de origem Paleobabilônica (datando aproximadamente dos séculos XIX ou XVIII a.E.C), se encontra atualmente no Museu Britânico⁴ pelo qual foi comprado e consiste de um painel de relevo de barro retangular queimado que, antes de desbotar, era fortemente pigmentada com as cores vermelha e preta. De acordo com Joshua J. Mark (2017), não existe um consenso sobre essa imagem realmente apresentar a deusa Inanna/Ištar, mas nós consideramos que temos a confluência de elementos comumente atrelados à Ištar, como os leões em seus pés, a touca real e as asas.

Essa imagem pode ser evocada quando lemos uma passagem do *Setenario*, já citada anteriormente, na qual se descrevem as semelhanças entre Santa Maria com o Signo de Virgem, sendo Virgo uma “*mugier; ffermosa; virgen; cinta por los pechos; con alas; que tiene los braços tendidos; e las palmas abiertas*” (AFONSO X, 1945, p. 100). Ao ler essa descrição, cada palavra pode nos remeter a um pedaço da imagem do artefato da Rainha da Noite⁵.

Além dessa imagem da Rainha da Noite, a qual se refere a uma deusa que pode ter sido conhecida por Afonso X, considerando seu contato com uma grande diversidade de fontes da antiguidade que circularam em sua corte - conforme já pontuado na

⁴ A imagem está disponível em <<http://bit.ly/2Iyqg1A>>. Acesso em 08 out. 2019.

⁵ Podemos considerar que essa imagem de uma divindade feminina nua, com os seios exuberantes a mostra, é uma imagem arquetípica do divino feminino que está ligado à sexualidade, entre outros atributos, estatuetas com esse perfil, como a imagem 14 da prancha, foram encontradas em quantidade abundante no Antigo Crescente Fértil e Steike (2012) afirma foram encontradas em espaços domésticos de culto, podendo ter exercido, inclusive, a função de amuletos de proteção (p. 14).

introdução a respeito de traduções que teriam feito dos escritos caldeus, por exemplo -, se faz importante registrar uma imagem crucial para esse debate, que está em uma obra de autoria atribuída ao próprio Afonso X, o *Livro de Astromagia* (1992). Essa imagem, numerada como imagem 0 na prancha de montagens, é mencionada por Afonso como sendo a virgem e seus decanos, sendo que a imagem central da esfera também atende a descrição sobre a virgem que Afonso faz no *Setenario*: de uma mulher com asas, uma cinta abaixo dos peitos, tendo seus braços estendidos com as palmas da mão aberta, conforme podemos visualizar abaixo com maior nitidez.

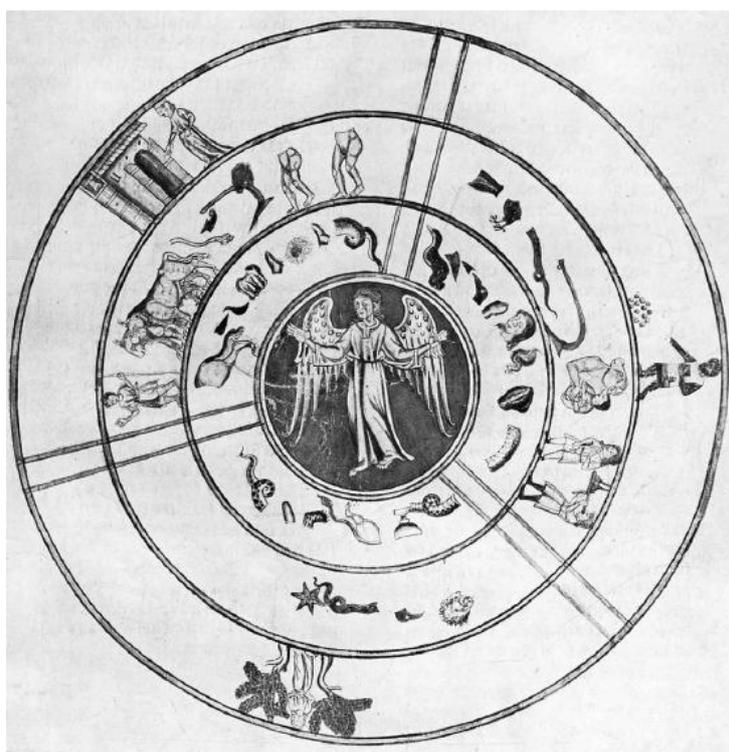


Figura 3: A virgem e seus decanos do Livro de Astromagia de Afonso X (AFONSO X, 1992, P. 318)

Nesse sentido, essas imagens de divindades aladas com seus braços estendidos foram colocadas lado a lado, o objetivo aqui é perceber a repetição das formas, dos gestos que permanecem, mas não enquanto uma simples continuidade, pois também apresentam rupturas, são transformados e misturam-se com novas formas em diálogo com as ideias apresentadas sobre *nachleben* em Warburg.

Sobre essa conexão dos gestos que se repetem em divindades aladas, ao ler a descrição de Afonso sobre o signo de Virgem, além da imagem da Rainha da Noite e da

esfera com a virgem, presentes no *Livro de Astromagia*, essa passagem do *Setenario* nos remete a imagem de número 15, chamada de *Winged Isis pectoral*⁶, atualmente localizada no *Museum of Fine Arts Boston*. Trata-se de um peitoral de ouro que mostra a deusa Isis também alada, com as asas e os braços estendidos. Na própria descrição do artefato nos é informado que a deusa carrega em sua mão direita um *ankh*, o símbolo da vida e na mão esquerda ela segura o que pode ser o hieróglifo de uma vela, símbolo do sopro da vida. Sobre a cabeça dela está um trono, o hieróglifo para o nome da própria deusa. Esse artefato provém da Pirâmide 10 de Nuri, onde se localiza túmulo de Amaninatakelebte e foi escavada, em 1916, pela Universidade de Harvard - Boston *Museum of Fine Arts Expedition* e atribuído ao MFA pela divisão de achados com o governo do Sudão, sendo que sua datação é do Período Napatan, reinado de Amaninatakelebte (538-519 a.E.C.).

A mesma Isis – conectada com a Rainha da Noite, a qual está ligada ao signo de Virgem que Afonso X assemelha com Maria – aparece em outra imagem sentada em seu trono, coroada, amamentando seu filho Hórus, de forma muito conectada com as mais diversas imagens de Maria das iluminuras das *Cantigas de Afonso X*. Essa imagem de Isis com Hórus, numerada como figura 2, está atualmente no *Museu Imhotep*, em Sakara, no Egito⁷. Essa imagem de Isis parece ter sido bastante veiculada no Antigo Egito, considerando que podemos encontrar uma estátua muito parecida no Museu Nacional da UFRJ⁸, conforme a imagem 16, que traz uma iconografia de Isis, coroada em seu trono, amamentando Hórus, que tem a data de produção do início do Período Ptolomaico, 310 a.E.C.

É importante destacar que a própria descrição do artefato feita pelo Museu Nacional da UFRJ informa que “as imagens de Ísis, feitas em bronze, foram muito populares nos períodos que antecederam a chegada do cristianismo ao Egito, e podem ter originado as imagens que representam a Virgem Maria”. Além disso, essa correlação da Virgem segurando uma criança com a imagem de Isis e Hórus também é feita por Aby Warburg (2010, p. 316), que relaciona a pintura de Sandro Boticelli, conhecida como *Madonna Chigi*, com artefatos arqueológicos do antigo Egito (30 a.E.C), onde a deusa Isis

⁶ A imagem está disponível em: <<http://bit.ly/2og3BjS>>. Acesso em 08 out. 2019.

⁷ Disponível em <<http://bit.ly/2nsA1ae>> Acesso em 08 out. 2019.

⁸ Disponível em <<http://bit.ly/2odKhDP>>. Acesso em 08 out. 2019.

aparece segurando seu filho Hórus. Bem como com a imagem do segundo decano de Virgem do século XIV, de Abu Ma'schar, que apresenta um ser com cabeça bovina segurando outro ser com formas humanas, sendo identificado como Ísis, segurando Hórus. Além de outros elementos comuns presentes na figura acima do decano de virgem do *Livro de Astromagia*, como a perna que parece ser de um cavalo, a cabeça de pássaro, uma cabeça humana e a parte traseira de um animal bovino, conforme podemos perceber abaixo:



Figura 4: Parantellonta do segundo decano de Virgem (com Ísis e Horus) do *Liber astrologiae*, Abu Ma'schar. Traduzido do persa por Gergius Z.Z. Fenduli, século XIV. Londres, British Library (WARBURG, 2010, p. 316)

Um artefato com as mesmas formas e elementos da imagem de Isis - imagem número 15 – é o da imagem 17, localizado no *Museum of Fine Arts Boston*⁹, datado do Período Tardio Egípcio (760-332 a.E.C.) e feito também de bronze. Essas iconografias de Isis e Hórus, podem nos remeter a diversas imagens de Maria com seu filho Jesus nas

⁹ Disponível em <<http://bit.ly/35kHFo3>>. Acesso em 08 out. 2019.

iluminuras das *Cantigas de Afonso X*. Em todas elas (imagem 2, 5, 7, 11, 10 e 9), Maria aparece coroada em seu trono, em um lugar elevado – assim como Iřtar sobre a montanha – amamentando seu filho. Porém, essas iluminuras de Santa Maria também falam sobre as cantigas, ao mesmo tempo em que se conectam com outras imagens, fator que gera a necessidade de falar sobre cada uma delas.

A imagem 3 é a iluminura da cantiga número 7¹⁰, na qual Maria aparece em seu trono elevado, com seu filho no colo e ao mesmo tempo aparece em pé no chão atrás de dois anjos que se colocam sobre a abadessa que adormeceu em seu altar chorando e rogando à mãe de Deus. De forma que essa iluminura está conectada com o seguinte trecho da cantiga: “*Mas a dona sen tardar a Madre de Deus rogar foi; e, come quen sonna, Santa Maria tirar lle fez o fill' e criar lo mandou en Sanssonna*”¹¹.

Esse contexto de Maria como aquela que é evocada nas súplicas dos fiéis, principalmente daqueles que rogam para serem livrados do mal e dos poderes do demônio é um contexto bastante comum nas cantigas. É o que aparece também na figura número 5, uma iluminura da cantiga 10¹², que tem por título “*Rosas das rosas*”. A iluminura está relacionada com o trecho da cantiga que diz “*Rosas das Rosas e Fror das Frores, Dona das Donas, Sennor das Sennores*” e nela Maria aparece na mesma posição em seu trono enquanto no chão, abaixo dela, o demônio é contido por seus devotos.

Essa imagem nos leva, novamente, ao início da montagem desta prancha: a Iřtar, que assim como Maria, é evocada por seu povo para derrotar os inimigos. Na imagem 13, Iřtar aparece pisando e domando um leão e segurando uma rédea que o controla nas mãos. Na imagem completa, a deusa está ao lado de outras duas divindades masculinas. Essa imagem está em um selo cilíndrico da região de Diyala, disponibilizado pelo *Oriental Institute da University of Chicago*¹³, datada de 1800 a 1700 a.E.C. Na imagem 13, a deusa alada com a coroa real, dominando o leão aos seus pés traz um de seus aspectos que é o de divindade ligada à guerra, bem como foi evocada, por exemplo, em um discurso atribuído a Hammurabi, que consta no Código de Hammurabi, um compilado de leis do período Paleobabilônico, onde o rei evoca Iřtar em seus atributos de divindade da guerra, defensora de seu povo:

¹⁰ Disponível em <<http://bit.ly/2IAh3G9>>. Acesso em 08 out. 2019.

¹¹ Disponível em <<http://bit.ly/2pWIXpi>>. Acesso em 08 out. 2019.

¹² Disponível em <<http://bit.ly/2VnOBwp>>. Acesso em 08 out. 2019.

¹³ Disponível em <<http://bit.ly/2ItBiFp>>. Acesso em 08 out. 2019.

Que Iŝtar, a senhora do combate e da luta, aquela que prepara minhas armas para a luta, minha boa Protetora, aquela que ama o meu governo, em seu coração enfurecido, com grande ira, amaldiçoe a sua realeza, que ela mude o seu bem em mal, que ela quebre sua arma lá onde há combate e luta, que ela lhe prepare confusão e revolta, que ela abata os seus guerreiros, que ela embeba a terra com o sangue deles, que ela amontoe no campo os cadáveres de suas tropas, que ela não conceda graça a seus homens e a ele, que ela o entregue nas mãos de seus inimigos e que ela o conduza ao país inimigo! (BOUZON, 1976, p. 113).

A deusa, nesse discurso, é evocada como boa protetora de seu povo, que abate os guerreiros inimigos e os extermina, que concede graça a seus homens! Assim, Maria também é evocada na cantiga de número 10, como aquela que de todo o mal pode guardar: *“Atal Sennor dev' ome muit' amar, que de todo mal o pode guardar; e pode-ll' os peccados perdõar, que faz no mundo per maos sabores”*. É importante destacar que, nessa cantiga, é Maria que é evocada como “Senhor”. Temos em outro trecho a passagem: *“Rosas das rosas e Fror das frores, Dona das donas, Sennor das sennores. Esta dona que tenno por Sennor”*.

Considerando a expressão “*Sennor*” como um título feudal, Aline Dias da Silveira (2009) também tece discussões importantes ao analisar as *Cantigas de Santa Maria*, afirmando que, no contexto das fontes e da corte de Afonso X, todos que reconhecessem o poder da Virgem Maria e a superioridade cristã podiam receber a proteção da Santa, mesmo os mouros. Nesse sentido, o culto à Maria também fazia parte das estratégias políticas centralizadoras de Afonso X, de uma aproximação entre mouros e cristãos, um “acordo social” (SILVEIRA, 2009, p. 51). Para isso, é enfatizado nas cantigas o aspecto bélico da Virgem e que uma “guerra contra os cristãos significa uma guerra contra Maria” (p. 50), exaltando o aspecto protetor da Virgem.

Para Silveira (2009, p. 52), essa aproximação do devoto com a “mãe de Deus” favorece a “construção de uma relação religiosa com a expectativa de proteção pessoal” e assim, também fica evidente o aspecto da lealdade do devoto para com Maria, o qual é expresso em cantigas, como a supracitada de número 10, na qual a Santa “assume o papel de *Sennor das Sennores*, protetora de todos que nela creem” (SILVEIRA, 2009, p. 52). Esse discurso está dentro de uma “lógica senhorial”, na qual seria atributo de Maria proteger sua cidade (SILVEIRA, 2009, p. 54).

É considerando justamente esse aspecto bélico de Maria, de protetora de seu

povo, mas acima de tudo ao considerar outra iluminura, a imagem de número 4¹⁴ da prancha, que podemos enxergar ainda mais conexões entre Maria e Ištar. A imagem 4 também é uma iluminura da cantiga número 10, que diz “Rosas das rosas e Fror das frores, Dona das donas, Sennor das sennores” e esse é mais um aspecto que entrelaça a santa com a deusa: as rosas. Se Maria era a rosa das rosas, Ištar também era presentificada pela roseta de 8 pontas, a roseta de Ištar, que aparece na imagem 6 da prancha.

Essa imagem 6 faz parte dos relevos do Palácio Noroeste de Assurnasirpal II e está no catálogo de imagens denominado *The monuments the Nineveh* (LAYARD, 1853, p. 29), e é intitulada de “*the king in his chariot before the walls of a besieged city*”, ou seja, o tema da imagem é o rei em sua carruagem diante das muralhas de uma cidade sitiada. Nessa cena de batalha os guerreiros assírios atiram flechas contra o povo inimigo que já aparece vencido e cercado. Acima da cabeça do monarca, que empunha seu arco, está o deus Aššur. Quanto as rosetas de Ištar, elas estão em toda parte presentificando a deusa, por toda a roupa do rei, bem como em sua touca real e seu bracelete, também nos adereços dos cavalos, conforme se pode conferir abaixo no detalhe ampliado.

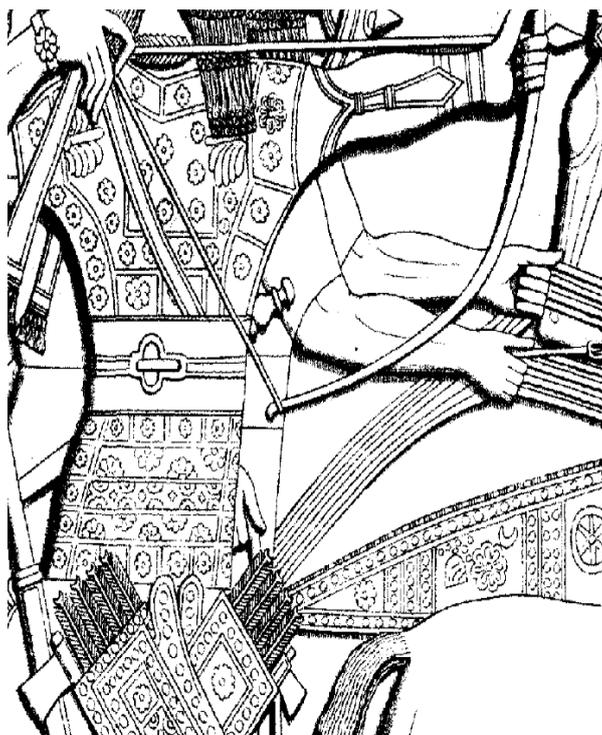


Figura 5: Fonte: LAYARD, H. A. *The monuments the Nineveh*, London, vol II, pr. XIII, John Murray, 1853, p. 29. Prancha 13.

¹⁴ Disponível em: <<http://bit.ly/2AQum0S>>. Acesso em Acesso em 08 out. 2019.

Essa imagem dos guerreiros assírios sitiando a cidade inimiga sobre a proteção da deusa Ištar, tem suas formas bastante comuns à imagem 8¹⁵ da prancha, uma iluminura da cantiga 28, intitulada “*Todo Logar Mui Ben Pode*”, que mostra como Santa Maria defendeu Constantinopla dos Mouros que tentavam tomá-la. Eis o trecho da cantiga referente à essa iluminura:

Esta é como Santa Maria deffendeu Costantinobre dos mouros que a combatian e a cuidavan fillar.

Todo logar mui ben pode sseer deffendudo o que a Santa Maria á por seu escudo.

(...)

De com' eu escrit' achei, pois que foi de crischãos Costantinobre, un rei con oste de pagãos vo a vila cercar mui brav' e mui sannudo, pola per força fillar por seer mais temudo.

Todo logar mui ben pode sseer deffendudo o que a Santa Maria á por seu escudo. E começou a dizer, con sanna que avia, que sse per força prender a cidade podia, que faria en matar o poboo myudo e o tesour' en levar que tian ascondudo.¹⁶

Essa imagem é complementada pela de número 9¹⁷, que também está atrelada à cantiga 28. Na imagem vemos Maria, coroada em seu trono elevado, com seu filho no colo e com as mãos estendidas sobre seu povo que lhe suplica por proteção – no mesmo gesto do signo de virgem, bem como da imagem 1, da Rainha da Noite - da mesma forma como é descrita no *Setenario*, por Afonso X:

Que assí commo la ffigura de Virgo dizíern que tenié los braços tendidos, bien assí Ssanta María tiene tendidos los ssus braços para rreçebir e perdonar los pecadores e auerles merçet, rroganto a Dios por ellos. Que assí commo la ffigura de Virgo tenié las palmas abiertas, esto sse entiende por los miraglos que ffaz Ssanta María cada día por la uertud del poder de Dios (AFONSO X, 1945, p. 100).

O trecho da cantiga 28 que está atrelado à imagem 9 da prancha narra a continuidade da batalha contra os Mouros:

Na cidade, com' oý, se Deus m' ajud' e parca, San German dentr' era y, un santo Patriarcha, que foi a Virgen rogar que dela acorrudo foss' o poblo sen tardar daquel mour' atrevudo.

Todo logar mui ben pode sseer deffendudo o que a Santa Maria á por seu escudo.

¹⁵ Disponível em: <<http://bit.ly/2Iyt9iK>>. Acesso em 08 out. 2019.

¹⁶ Disponível em <<http://bit.ly/2pWIXpi>>. p. 5. Acesso em 08 out. 2019.

¹⁷ Disponível em: <<http://bit.ly/30XYzpt>>. Acesso em 08 out. 2019.

*E as donas ar rogou da mui nobre cidade mui de rrig' e conssellou que ant' a majestade da Virgen fossen queimar candeas, que traudo o poboo do logar non fosse, nen rendudo*¹⁸.

Ou seja, de acordo com esse trecho da cantiga, a salvação de Constantinopla foi graças às preces de San Germán, que junto das senhoras da cidade, rezou à Virgem Maria e acendeu-lhe velas em sinal de prece pela proteção contra os Mouros.

Nesse caso, no contexto da cantiga 28 e suas iluminuras, Santa Maria é evocada como um escudo no campo de batalha, que defende seu povo, defende Constantinopla - sitiada pelo rei dos inimigos, os mouros, descritos na cantiga como pagãos - e seu exército, de maneira muito parecida com as formas iconográficas onde Ištar defende seu povo que ataca a cidade sitiada e é evocada como protetora no campo de batalha.

Em muitas outras iluminuras, Maria aparece atendendo à súplica de seus fiéis, os quais rogam à santa aos pés de seu trono. Esse contexto também é tema da imagem 10¹⁹, atrelada com a cantiga número 63, intitulada “*Quen ben serv' a Madre*”. Na iluminura, Maria aparece em seu trono recebendo o cavaleiro a quem ela concede milagres, junto com seus companheiros que se encontram todos prostrados diante da santa.

Essa mesma forma se encontra na imagem 7²⁰, na qual uma senhora da Bretanha se encontra prostrada diante de Maria, em sinal de súplica deitada aos pés da santa que a recebe com os braços estendidos para cima e a palma da mão aberta. Da mesma forma que fez com o cavaleiro da imagem 10, em trecho da cantiga 23, que está atrelado à imagem 7. Maria também atende às súplicas da senhora que à roga, livrando-a de uma vergonha. De forma que esse trecho é justamente o da prece feita pela senhora: “*Ai, Santa Maria, ta mercee seja que me saques daquesta vergonna tan sobeja; se non, nunca vestirei ja mais lãa nen lo*²¹”.

Cenas de súplica e de prece também aparecem em iconografias ligadas à deusa Ištar. Na imagem 1,2 temos o croqui da parte superior do Vaso de Uruk, um artefato que leva esse nome justamente por ter sido encontrado no templo de Uruk, considerado um dos vestígios dos cultos dedicados à Inanna/Ištar. O Vaso de Uruk Warka, como ficou

¹⁸ Disponível em <<http://bit.ly/2pWIXpi>>. p. 66. Acesso em 08 out. 2019.

¹⁹ Disponível em: <<http://bit.ly/2og4Sra>>. Acesso em 08 out. 2019.

²⁰ Disponível em: <<http://bit.ly/2Mv8A8q>>. Acesso em 08 out. 2019.

²¹ Disponível em <<http://bit.ly/2pWIXpi>>. p. 53. Acesso em 08 out. 2019.

conhecido, é datado de 320 a.E.C e foi encontrado no complexo templário do Eanna, em 1940, durante a uma expedição de arqueólogos alemães. Foi produzido em alabastro e atualmente o vaso se encontra no Museu de Bagdá (DUPLA, 2016a, p. 111-112).

Na imagem 12, que é parte do vaso, temos também um contexto onde uma sacerdotisa da deusa, em pé nas portas do templo, recebe uma fileira de fiéis que vêm trazendo diversas oferendas para entregar em louvor à deusa. Nesse sentido, podemos confrir abaixo o registro de uma prece dedicada à Ištar, mas que traz muitos dos elementos de evocações à Maria nas *Cantigas de Afonso X*:

À Inanna/Ištar

*Eu te imploro, Senhora das Senhoras, Deusa das Deusas!
Ištar, Soberana de todas as regiões e Regente dos homens.
Nobre Irnini, a maior de todos os deuses celestiais,
Rainha toda-poderosa, de nome sublime;
Você é a lâmpada do Céu e da Terra,
filha belicosa de Sin.
Adornada com a coroa real,
Você reúne todos os poderes em suas mãos.
Ó Senhora de fama reputada,
superior a de todos os deuses!...
Onde seu nome não aparece?
Onde seu culto não foi encontrado?
Onde seus projetos não são executados?
Onde suas capelas não foram erguidas?
Onde você não é grande?
Onde você não é sublime?
Anu, Enlil e Ea exaltaram você:
Eles aumentaram sua soberania entre os deuses,
Eles colocaram você muito alto entre eles, no céu,
Eles elevaram seu trono.
À menção do Teu nome, o Céu e a Terra tremem,
Todos os deuses do Céu tremem e os do Submundo temem.
Os homens glorificam esse nome terrível,
Pois, você é grande, superior a todos...
Ó gloriosa Leoa celestial!
Você que subjuga os deuses, mesmo quando eles estão com raiva,
mais poderosa que todos os monarcas,
Você tem as rédeas de todos os reis.
Tocha brilhante do Céu e da Terra,
brilho de todas as regiões,
Aceite minha genuflexão, ouça minha oração,
sempre olhe para mim com carinho...
Só Ishtar é sublime, só Ela é Soberana,
só Ela é Senhora, só Ela é Senhora.*

*Ó Irnini, corajosa filha de Sin,
ninguém pode rivalizar com você!...²²
(JENSEN, 1915, apud BOTTÉRO, 2001, p.31, tradução nossa)*

Aqui, a deusa é evocada como senhora, assim como é Maria, na cantiga 10. Ištar, assim como a santa, é descrita como aquela que se situa muito alto entre os céus, em um trono elevado. Esse fator, além de estar na grande maioria das imagens da prancha, na forma como Maria está posicionada, também é narrado no *Setenario*, onde Maria é descrita como uma santa alada que sobe aos céus: “*Et porque ffué ssu madre, ssubióla a los çielos e coronóla por rreyna dellos, em quer dó alas com que boló tan alto que cubrió todo el mundo*” (AFONSO X, 1945, p. 100). A deusa aparece como aquela que é superior a todos os monarcas e a todos os deuses, assim como Maria tem a seus pés reis e santos, exércitos e grupos de senhoras.

Por fim, outra conexão que podemos identificar está na ideia de que nada pode rivalizar com Ishtar, pois ela é grande, superior a todos e reúne em suas mãos todos os poderes. Da mesma forma, Maria é descrita no excerto da cantiga 189, que está relacionado com a imagem 11²³ da prancha, onde temos novamente um devoto prostrado aos pés da santa, que se encontra no trono elevado. Diz o excerto que: “*Ningún poder de gente de este mundo vale nada contra el de la Virgen, porque es todo espiritual*”.

Considerações finais

Com as discussões feitas aqui, onde foi abordada a longa duração das imagens do feminino sagrado, compreendemos como as imagens “viajam no tempo”, como elas permanecem e chegam até nós, pensando as discussões em teoria da imagem, mas ao mesmo tempo pautando-se pela História e pela Historiografia, pois o foco adotado durante todo o percurso de escrita foi o de articular todas essas perspectivas com as fontes adotadas e com o contexto histórico da corte de Afonso X.

Podemos considerar que o feminino sagrado se expressa por uma infinidade de imagens, em diversos contextos, tanto no politeísmo da Antiguidade quanto no cristianismo na Idade Média. Essas imagens não são exatamente as mesmas, não são cópias umas das outras, elas são transformadas e atribuídas a diferentes contextos, mas

²² Invocação dedicada à Ištar que pode remontar mais tardar ao segundo terço do segundo milênio a.E.C.

²³ Disponível em: <<http://bit.ly/2opd9ZL>>. Acesso em: 08 out. 2019.

compartilham de aspectos comuns, os quais constituem essa ideia de feminino sagrado.

Considerando essas pontuações, principalmente a afirmação de que são imagens que adquirem novos sentidos, é que não podemos falar, simplesmente, em continuidades ou sobrevivência, pois essas imagens não se “arrastam no tempo, imutáveis, sempre iguais”. Vimos imagens utilizadas neste artigo como formas recontextualizadas, transformadas e até mesmo adquirindo novos sentidos, mas justamente por compartilharem de aspectos comuns, conforme mencionado acima, é que podemos considerar possível afirmar que as imagens de Maria presentificam as deusas antigas dos cultos politeístas, pois seriam atualizações e ressignificações desse tema.

Sobre esses aspectos comuns das imagens, do início ao fim desta discussão, encontramos esses “temas” compartilhados pelas deusas e Maria, ficando bastante evidente, principalmente nas imagens do *Atlas Mnemosyne*, o aspecto da maternidade e da fertilidade, expressos pelo gesto da amamentação e de trazer o filho no colo, mas também pelo gesto de acolher e proteger seus fiéis.

Sobre esse atributo de proteção, uma consideração importante que foi apresentada é que o feminino sagrado não se resume aos aspectos de maternidade, fertilidade e intercessão com uma conotação pacífica e acolhedora, mas também assume o caráter de força destrutiva, de fúria, guerra e poder. Esses últimos aspectos são pouco atribuídos à ideia do feminino – sobretudo à Virgem Maria - atualmente, mas apareceram com recorrência tanto nas imagens quanto nas narrativas das deusas na Antiguidade e da Santa Maria na Idade Média.

Sobre Afonso X e o *Setenario*, fonte adotada para ser o fio condutor deste debate, é uma narrativa que expressa grande parte de todos os aspectos apresentados como parte constituinte do sagrado feminino. As leis presentes no *Setenario* trazem uma narrativa explícita que articula divindades do antigo politeísmo com divindades cristãs e, nesse sentido, minhas discussões partiram de um fenômeno que já estava presente na fonte adotada, o qual visei discutir sob diversas perspectivas.

As fontes utilizadas também permitiram compreender características do reino de Afonso X e do próprio Afonso. Sendo possível destacar os interesses do rei pela astromagia, pelos conhecimentos dos sábios antigos e pelas crenças e práticas de culto politeístas. Além disso, a relação pessoal do rei sábio com a devoção à Maria também é

um fator muito importante, visto que aparece nas principais obras produzidas em sua corte e permite discutir de forma entrelaçada a fé particular de Afonso nessa santa, os milagres que recebeu e sua atitude de devoção, ao mesmo tempo em que mostra indícios do projeto político do rei.

Apesar dessas considerações, é importante destacar que Afonso X foi um rei cristão e a forma com que ele descreve Maria e a Santíssima Trindade no *Setenario* era a forma como ele as compreendia dentro de sua fé cristã conectada com seus conhecimentos sobre o paganismo e a astromagia.

Bibliografia:

AFONSO X, El Sabio. **Astromagia**. Itália: Liguori Editore, 1992.

AFONSO X, El Sabio. **Cantigas de Santa Maria**. Disponível em: <<http://bit.ly/2pWIXpi>>. Acesso em 08 out. 2019.

AFONSO X, El Sabio. **Cantigas de Santa Maria**. Disponível em: <<http://bit.ly/2IAh3G9>>. Último acesso em 08 out. 2019.

AFONSO X, El Sabio. **Setenario**. Argentina: Facultad de Filosofía y letras de La Universidad de Buenos Aires, 1945.

BAHRANI, Zainab. Iraq's Cultural Heritage: Monuments, History, and Loss. **Art Journal**, v. 62, n. 4, p. 10-17, 2003. Disponível em: <<http://bit.ly/2IzsD48>>. Acesso em 8 out. 2019.

BELTING, Hans. **Antropologia da imagem**. Lisboa: KKYM+EAUM, 2014.

BOTTÉRO, Jean. **La religión más antigua: Mesopotamia**. Madrid: Trotta – Pliegos de Oriente. 2001.

BOUZON, Emanuel. **O Código de Hammurabi**. Pretrópolis: Vozes, 1976. 116p.

BRADLEY, Marion Zimmer. **As brumas de Avalon: o prisioneiro da árvore**. Tradução de Waltensir Dutra, Marco Aurelio P. Cesarino. 10. ed. São Paulo: Círculo do Livro, 1989.

BRITISH MUSEUM. <<http://www.britishmuseum.org/>>. Acesso em 31 março 2018.

DÍEZ, Mariano Brasa. Alfonso X el Sabio y los traductores españoles. **Cuadernos Hispanoamericanos**, Madrid, n. 410, p. 21-33, 1984.

DUPLA, Simone Aparecida. **Construções do imaginário religioso no culto a Inanna na antiga mesopotâmia: Símbolos e metáforas de uma deusa multifacetada (3200-1600 a.C)**. 2016. 179p. Dissertação (Mestrado). Universidade Estadual de Ponta Grossa. Ponta

Grossa, 2016a.

DUPLA, Simone Aparecida. **Os domínios de Inanna:** permanências de um culto ao sagrado feminino na mesopotâmia. *História: Questões & Debates*, Curitiba, n. 57, p. 193-212, 2012. Disponível em: <<http://documentslide.com/documents/os-dominios-de-inanna-permanencias-de-um-culto-ao-sagrado-feminino.html>>. Acesso em: 17 nov. 2016.

ETCSL: The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature. <<http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/#>>. Acesso em 31 março 2018.

FONTES, Leonardo Augusto Silva. A retórica medieval no Setenario de Afonso X: os saberes entre a antiguidade clássica e a cristandade. In: XVI Encontro Regional de História da Anpuh-Rio: Saberes e práticas científicas, 2014, Rio de Janeiro. **Anais...** Rio de Janeiro: ANPUH-RIO, 2014. p. 1-10.

GRAY, John. **Próximo oriente.** Lisboa/São Paulo: Editorial Verbo, 1982. 144 p.

GUMBRECHT, Hans Ulrich. **Produção de presença:** o que o sentido não consegue transmitir. Tradução de Ana Isabel Soares. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2010.

HOERNI-JUNG, Helene. **Maria:** Imagem do feminino. São Paulo: Editora Pensamento. 1991. 195 p.

IMHOTEP MUSEUM. **Goddess Isis with child Horus on her.** Disponível em <<http://www.touregypt.net/featurestories/imhotepmuseum11.htm>>. Acesso em: 17 jul. 2018.

GREGORIO, Daniel. **Alfonso X de Castilla, o la sabiduría como herramienta del poder.** *De Arte*, v. 7, p. 61-76, 2008.

KRAMER, Samuel-Noah. Le Rite de Mariage Sacré Dumuzi-Inanna. **Revue de l'histoire des religions**, p. 120-146, 1972. Disponível em: <http://www.persee.fr/doc/rhr_0035-1423_1972_num_181_2_9833>. Acesso em: 16 maio 2018.

LAPESA, Rafael. Símbolos y palabras en el “Setenario” de Alfonso X. **Nueva Revista de Filología Hispánica**, v. 29, n. 2, p. 247-201, 1980. Disponível em: <<http://nrfh.colmex.mx/index.php/nrfh/article/view/1748/1741>>. Acesso em: 13 jun. 2018.

LAYARD, Austen Henry. **The monuments of Nineveh.** London: John Murray, Albemarle Street. 1853. 118 p. Disponível em: <<http://etana.org/>>. Acesso em: 14 jun. 2017.

LOUVRE. Disponível em: <<http://www.louvre.fr/en>>. Acesso em 31 março 2018.

LOUVRE. Cratère en calice paestan à figures rouges. Disponível em: <<http://bit.ly/2oqcUxA>>. Acesso em 08 OUT. 2019.

MARK, Joshua J. Ereshkigal. Ancient history encyclopedia, 2017. Disponível em: <https://www.ancient.eu/Ereshkigal/>. Acesso em: 10 dez. 2017.

MARTÍNEZ, H. Salvador. Alfonso X, El Sabio, Una biografía: Crónicas y Memorias. Madrid: Ediciones Polifemo, 2003. 756 p.

MARTIN, Georges. Determinaciones didáctico-propagandísticas en la historiografía de Alfonso X el Sabio. **Hal archives-ouvertes.fr**, p. 1-22, 2003. Disponível em: <<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00160899/document>>. Acesso em: 4 nov. 2018.

MARTINS, Camila Alves. Faces do Feminino Sagrado: O arquétipo da mulher selvagem. 2006. 138 p. Dissertação de Mestrado – Mestrado em Ciências da Religião, Departamento de Filosofia e Teologia da Universidade Católica de Goiás. Goiás, 2006.

METTMANN, W. Glossário. In: AFONSO X, O SÁBIO. **Cantigas de Santa María.** Coimbra: Universidade, Vol. IV, 1972.

MUSEU NACIONAL. Estátua de Ísis Lactante. Disponível em <<http://bit.ly/2odKhDP>>. Acesso em 08 out. 2019

MUSEUM OF FINE ARTS BOSTON. Winged Isis Pectoral. Disponível em <<http://bit.ly/2og3BjS>>. Acesso em 08 out. 2019.

MUSEUM OF FINE ARTS BOSTON. Statuette of Isis nursing Horus, Disponível em <<http://bit.ly/35kHFo3>>. Acesso em 08 out. 2019.

NASCIMENTO, Rafael do. As vozes do Rei: A oralidade medieval nas cantigas de Santa María à projeção da vassalagem no reinado de Alfonso X, El rey sábio (1252-1284). 2015. 101 p. Trabalho de Conclusão de Curso - Universidade Federal de Santa Catarina – Centro de Filosofia e Ciências Humanas – Departamento de História, Florianópolis, 2015.

ORIENTAL INSTITUTE DA UNIVERSITY OF CHICAGO. Lost Treasures from Iraq. Disponível em: <<http://bit.ly/338MTBw>>. Acesso em 08 out. 2019.

SAIMAN, Etienne. As “Mnemosyne(s)” de Aby Warburg: Entre Antropologia, Imagens e Arte. Revista Poiésis, n. 17, p. 29-51, 2011.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. Imagens do trauma e sobrevivência das imagens. In: CORNELSEN, Elcio L. et. al. (orgs). **Imagem e Memória.** Belo Horizonte: UFMG, 2012, pp.

63-79.

SILVEIRA, Aline Dias da. Política e convivência entre cristãos e muçulmanos nas Cantigas de Santa Maria. In: Pereira, Nilton M.; Almeida, Cybele C. de; Teixeira, Igor S.. (Org.). **Reflexões sobre o Medievalo**. São Leopoldo: OIKOS, 2009, p. 39-59.

STEIKE, Elisabeth Cook. **La cultura religiosa de las mujeres**: Una mirada desde el antiguo Israel. Costa Rica: Editorial SEBILA, 2012.

WAIZBORT, Leopoldo. Apresentação. In: WARBURG, Aby. **História de fantasmas para gente grande**. São Paulo: Cia das Letras, 2015.

WARBURG, Aby. **Histórias de fantasma para gente grande**: Escritos, esboços e conferências. São Paulo Companhia das Letras, 2010.

ZDEBSKYI, Janaina de Fátima. **A deusa precisa ser satisfeita**: guerra, morte e sexo na Suméria nos atributos da deusa Inanna. 2022. 179p. Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Florianópolis, 2022. Disponível em: <<https://tede.ufsc.br/teses/PHST0767-T.pdf>>. Acesso em 07 jul. 2024.

Recebido: 09/12/2024
Aprovado: 09/01/2025

AS CANTIGAS DE SANTA MARIA DE AFONSO X – MEMÓRIA E RELIGIOSIDADE

THE SONGS OF SANTA MARIA BY AFONSO X – MEMORY AND RELIGIOSITY

Lenora Pinto Mendes
Universidade Federal Fluminense

Resumo: As *Cantigas de Santa Maria*, escritas pelo rei Afonso X, receberam do monarca especial atenção e cuidado ao longo de toda a sua vida. Na coletânea de narrativas de milagres e poesias devocionais, estão presentes desde histórias vindas do Oriente, reescritas e musicadas na forma de cantigas, a histórias locais de pessoas comuns de diversas classes sociais transformadas em poesia e música, descortinando uma rica imagem do mundo e do imaginário medieval. Para o rei, o livro das Cantigas de Santa Maria possuía poderes taumatúrgicos e era tido por verdadeira relíquia sagrada. Sua intenção era que essas músicas fossem cantadas, mesmo depois de sua morte, perpetuando sua memória. Mas apesar das ordens deixadas em seu testamento, de que as Cantigas de Santa Maria fossem cantadas durante as Festas de Santa Maria na igreja onde seu corpo fosse enterrado, ou seja, a catedral de Sevilha, as cantigas foram aos poucos sendo esquecidas, principalmente devido à crescente impopularidade do rei, estimulada por seu filho e herdeiro Sancho IV.

Palavras-chave: Cantigas; Milagres; Memória

Abstract: The *Cantigas de Santa Maria*, written by King Afonso X, received special dedication and care from the monarch throughout his life. In the collection of narratives of miracles and devotional poetry, there are stories from many places, even the East, rewritten and set to music in the form of songs. There are also local stories of ordinary people from different social classes of the Iberian Peninsula, turned into poetry and music, revealing a rich picture of the medieval world and mentality. For the king, the book of the Cantigas de Santa Maria possessed thaumaturgical powers and was considered a true sacred relic. His intention was for these songs to be sung, even after his death, perpetuating his memory. But despite the orders left by him in his will, that the Cantigas de Santa Maria should be sung during the Feasts of Santa Maria in the church where his body was buried, that is, the cathedral of Seville, the songs were little by little forgotten, mainly due to the king's growing unpopularity, encouraged by his son and heir Sancho IV.

Keywords: Songs; miracles; memory

A coletânea das *Cantigas de Santa Maria*, elaboradas na corte do rei Afonso X, constituem a maior coleção de milagres e louvores marianos da Idade Média. Ao longo de todo o seu reinado, Afonso X trabalhou na coletânea que foi reescrita mais de uma vez em projetos cada vez mais elaborados e ricos. Na coletânea de narrativas de milagres e poesias devocionais afonsina, podemos encontrar histórias já recolhidas por outros colecionadores e que também aparecem em outras fontes de milagres marianos. Algumas, porém, são locais e relatam milagres ocorridos em igrejas e centros de peregrinação da península Ibérica e, por fim, algumas narrativas dizem respeito à vida do próprio rei Afonso e seus familiares. Em muitas poesias, o rei se expressa na primeira pessoa e coloca no texto suas esperanças, ambições, frustrações e, principalmente, sua genuína fé em Santa Maria. Toda a coletânea de narrativas foi escrita em versos e musicada a mando e sob a orientação do rei sábio.

O Rei Afonso X

Afonso X nasceu em 1221, em Toledo. Herdou de seu pai, Fernando III, o santo, os reinos unidos de Castela e Leão, além das conquistas de Córdoba, Murcia, Sevilha e Jaen. Subiu ao trono em 1252, após a morte de Fernando III e procurou seguir a mesma política do pai e antecessores. No entanto, seu interesse pelo estudo e pelo conhecimento, assim como seu empenho na elaboração de obras de caráter científico e cultural, tornaram-se o principal legado do seu reinado. O monarca reuniu em sua corte sábios oriundos de diversas culturas e religiões, judeus, árabes e cristãos que juntos, durante anos, estudaram e traduziram todas as obras que conseguiram adquirir sobre direito, história, astronomia, magia, poesia e retórica, entre outras (Brancaforte, 1984, P.14).

Os ricos livros produzidos no *scriptorium* régio constituem verdadeiras joias, preciosas obras de arte, escritos com bela caligrafia e magnificamente iluminados. É impossível separar as obras produzidas no *scriptorium afonsi* da figura do rei sábio. Seu pensamento político e religioso aparece em suas obras, como podemos constatar nas *Cantigas de Santa Maria*.

Nas *Cantigas de Santa Maria*, em diversas iluminuras que o retratam em diversos momentos, a imagem do rei não aparece só fisicamente, mas também em poemas de devoção pessoal e narrativas que falam de diversas passagens de sua vida contadas na

forma de milagres marianos.

Seguindo a tendência universalista do rei, a coletânea afonsina constitui o cancionero mariano mais rico da Idade Média, contendo 420 poemas musicados que sobreviveram em 4 manuscritos, sendo três deles ricamente iluminados. As iluminuras contidas nos manuscritos deixam perceber o processo criativo envolvendo o rei e seus colaboradores, que incluíam clérigos, intelectuais, poetas, músicos, cantores e instrumentistas. A imagem do rei ao centro, em posição superior a todos, o coloca como o coordenador e mandante de todo o projeto. À direita e à esquerda, mais próximos do monarca, estão os poetas da corte, todos ricamente vestidos, mostrando a importância social dos poetas/escritas naquela sociedade, hierarquicamente superiores aos músicos, também elegantes e bem-vestidos. Juntos com o rei irão compor os poemas a partir dos relatos coletados em diversas fontes orais e escritas (Parkinson, 2011, p.94-98). Os músicos da corte, um pouco mais distantes, vão trabalhar com o rei nas composições musicais, além de cantar e tocar as melodias, seguindo a versificação das poesias (figura 1).

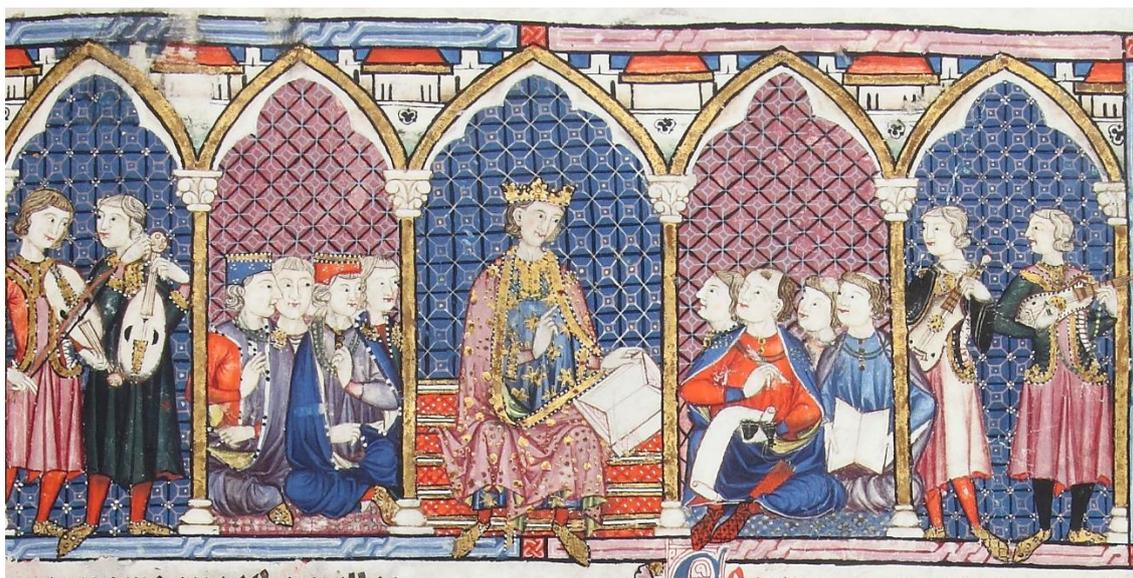


Figura 1 – primeira iluminura do *Códice de los músicos*

O movimento mariano

Afonso X foi herdeiro da tradição trovadoresca e foi ele mesmo um rei trovador. Deixou uma respeitável obra lírica em galego-português que incluem cantigas de amigo, de amor, de escárnio, além da coletânea das mais de quatrocentas Cantigas de Santa

Maria. O pluralismo cultural de sua corte se reflete nas obras produzidas durante o seu reinado.

Nas cantigas marianas, a mística do *fin'amor* trovadoresco aproxima a dama cultuada da figura da Virgem Maria, fazendo surgir por toda a Europa canções em que a Virgem se transforma no objeto do amor do trovador e a quem ele passa a dedicar suas poesias e canções, na esperança de dela receber o galardão (a aceitação do preito de vassalagem). No prólogo B das Cantigas de Santa Maria, podemos perceber nas palavras do rei sábio o que é necessário para ser um trovador. Falando em primeira pessoa, ele solicita a permissão da Virgem para se apresentar como seu trovador, rogando que ela o aceite e lhe dê o galardão *como ela dá aos que ama* (versos em negrito).

Porque trobar é cousa en que jaz
Entendimento, poren queno faz
Á-o d'aver e de razon assaz,
Per que entenda e sábia dizer
O que entend'e de dizer lle praz,
Ca ben trobar assi s'a de ffazer.

E macar eu estas duas non ey
Com'eu queria, pero provarei
A mostrar ende un pouco que sei,
Confiand' en Deus ond' o saber ven,
Ca per ele tenno que poderei
Mostrar do que quero aliqua ren.

**E o que quero é dizer loor
Da Virgem, Madre de Nostro Sennor,
Santa Maria, que ést' a mellor
Cousa que el fez; e por aquest' eu
Quero ser oy mais seu trobador,
E rogo-lle que me queira por seu**

**Trobador e que queira meu trobar
Receber, ca per el quer' eu mostrar
Dos miragres que ela fez; e ar
Querrei-me leixar de trobar des i
Por outra dona, e cuid' a cobrar
Per esta quant' enas outras perdi.**

Ca o amor desta Sennor é tal,
Que queno á sempre per i mais val,
E poi-lo gannad'á, non lle fal,
Senon se é per sa grand' ocajon,
Querendo leixar ben e fazer mal
Ca per esto o perd' e per al non.

Poren dela non me quer' eu partir,
Ca sei de pran que, se a ben servir,
Que non poderei en seu ben falir
De o aver, ca nunca y faliu
Quen llo soube con merçee pedir,
Ca tal rogo sempr' ela ben oyu.

**Onde lle rogo, se ela quiser
Que lle praza do que dela disser
En meus cantares e, se lle aprouguer,
Que me dé galardon como ela dá
Aos que ama; e queno souber,
Por ela mais de grado trobará**
(Mettman, 1986, vol. I, p. 54-56)

Os Códices

As Cantigas de Santa Maria se apresentam de duas formas: cantigas de louvor – poesia lírica e amorosa, de caráter sacro, onde os temas trovadorescos das canções de amor estão presentes, e cantigas de milagres – narrativas poéticas de caráter didático para pregação, chamados de “*exemplum*”. Apesar de estarem inseridas no contexto do trovadorismo europeu, apresentam peculiaridades ibéricas únicas, tais como a presença majoritária de textos narrativos e não líricos, e a presença constante de um refrão. Levando em conta o aspecto musical, a importância das Cantigas de Santa Maria cresce ainda mais, pois sobreviveram praticamente todas as melodias em 4 manuscritos do século XIII, com suas notações musicais originais:

- MS10069 (To), se encontra agora na Biblioteca Nacional de Espanha, em Madri, considerado o primeiro projeto do rei, contém 100 cantigas acrescidas de um apêndice.
- MS.b.I.2 (E), também conhecido como *Códice de los músicos*, se encontra hoje na Biblioteca del Real Monasterio em El Escorial. Além de conter a notação musical de praticamente a totalidade das cantigas, esse códice possui um grupo de iluminuras de músicos tocando uma série de instrumentos musicais do período, constituindo-se também fonte informativa e mesmo enciclopédica de instrumentos musicais do período medieval.
- MS T. I.1 (T), o *Códice Rico*, também se encontra hoje na Biblioteca del Real

Monasterio em El Escorial. Esse códice traz, além da notação musical, as iluminuras das narrativas, na forma de Histórias em quadrinhos com legendas. É consenso hoje que ele faz pare de um projeto ambicioso do Rei sábio que não chegou a ser finalizado: a totalidade das Cantigas de Santa Maria registradas em dois volumes totalmente iluminados.

•O segundo volume seria o MS B.R.20 (F), que se encontra na Biblioteca Nazionale Centrale em Florença, manuscrito que ficou incompleto, as notas musicais não chegaram a ser colocadas e as iluminuras também não foram finalizadas (Ferreira, 2016, 2, p. 295-353).

A cada dez cantigas de milagres, segue-se uma cantiga de louvor onde o rei canta e exalta as virtudes e a beleza da Virgem. Nas cantigas de louvor se misturam os ideais do amor cortês com os do Cristianismo. A dama da corte se sublima na imagem de Maria, venerada como a mulher mais perfeita e a única digna do amor do trovador. Na décima cantiga, vemos que o rei não fala em nenhum momento o nome de Maria. Nessa cantiga, a figura da dama e da santa se confundem por completo, demonstrando a origem comum da inspiração poética.

Rosa das rosas e Fror das frores
Dama das damas, Senhor das sennores

Rosa de beldad' e de parecer
e fror d'alegria e de prazer,
Dona em mui piadosa seer,
Sennor em toller coitas e doores

Rosa das rosas e Fror das frores...

Atal sennor dev' ome muit' amar
que de todo mal o pode guardar,
e pode-ll' os pecados perdoar
que faz no mundo per maos sabores.

Rosa das rosas e Fror das frores...

Devemo-la muit' amar e servir
ca punna de nos guardar de falir,
des i dos erros nos faz repentir
que nos fazemos come pecadores

Rosa das rosas e Fror das frores...

Esta dona que tenno por Sennor
e de que quero seer trovador,
se eu per ren poss' aver seu amor,
dou ao demo os outros amores.
Rosa das rosas e Fror das frores..
(Mettman, 1986, vol. I, p.84-85)

Havia uma escalada a ser cumprida no compromisso amoroso do trovador, dentro das regras do amor cortês. Nessa escalada, o rei Afonso se diz um *entendedor* da Virgem, o que significa, segundo a nomenclatura da época, que o rei se considerava seu namorado (Leão, 2007, p.28-29):

Senhedor – aspirante
Precador – suplicante
Entendedor – namorado
Drudo – amante

O rei, apaixonado pela Virgem se declara seu *entendedor* na cantiga 130 em que diz na última estrofe:

E porem seu entendedor serei
enquant'eu viva e loarei
e de muitos bees que faz direi
e miragres grandes, ond' ei sabor.

*Quem entender quiser, entendedor
seja da madre de Nostro Sennor*
(Mettman, 1988, vol. II, p. 86-88)

De todos os livros elaborados em seu *scriptorium*, o livro das Cantigas de Santa Maria tomou muitos anos de trabalho do rei. Alguns milagres, relatados nas Cantigas aparecem também em outras coletâneas europeias tais como as de Gautier de Coincy, Gonzalo de Berceo e mesmo na Legenda Áurea (Filgueira Valverde, 1985, p. 11). Muitos, no entanto, são inéditos, recolhidos e transformados em cantigas a mando do rei sábio.

Nas narrativas de caráter pessoal, o rei exterioriza seus pensamentos, sentimentos e episódios de sua vida. Em diversos momentos fala na primeira pessoa. Para o rei, o livro das Cantigas era uma relíquia sagrada, possuía poderes curativos e foi usado por ele para a cura de doenças. O caráter mágico desse tesouro régio pode ser atestado na Cantiga 209, em que o monarca narra na primeira pessoa um milagre produzido pelo livro das cantigas em uma ocasião em que adoeceu e quase morreu (versos em negrito).

Muito faz grand' erro, e em torto jaz,
A Deus quen lle nega o bem que lle faz.

Mas em este torto per ren non jarei
que non cont' o bem que del recebud' ei
per ssa Madre Virgen, a que sempr' amei,
e de a loar mais d'outra ren me praz.
Muito faz grand' erro, e em torto jaz,

E, como non devo aver gran sabor
en loar os feitos daquesta Sennor
que me val nas coitas e tolle door
e faz-m' outras mercees muitas assaz?
Muito faz grand' erro, e em torto jaz,

Poren vos direi o que passou per mi,
jazend' en Bitoira enfermo assi
que todos cuidavan que morress' ali
e non atendian de mi bom solaz.
Muito faz grand' erro, e em torto jaz,

Ca hua door me fillou atal
que eu bem cuidava que era mortal,
e bradava: "Santa Maria, val,
e por ta vertud' aqieste mal desfaz."
Muito faz grand' erro, e em torto jaz,

**E os físicos mandavan-me pōer
panos caentes, mas nono quix fazer,
mas mandei o Livro dela aduzer;
e poseron-mio, e logo jovv' en paz,
Muito faz grand' erro, e em torto jaz,**

Que non bradei nen senti nulla ren
da door, mas senti-me logo mui ben;
e dei ende graças a ela poren,
ca tenno ben que de meu mal lle despraz.
Muito faz grand' erro, e em torto jaz,

Quand' esto foi, muitos eran no logar
que mostravan que avian gran pesar
de mia door e fillavan-s' a chorar,
estand' ante mi todos come em az.
Muito faz grand' erro, e em torto jaz,

E pois viron a mercee que me fez
esta Virgen santa, Sennor de gran prez,
loárona muito todos dessa vez,
cada uu poendo em terra as faz.
Muito faz grand' erro, e em torto jaz,
(Mettan, 1988, vol. II, p.259-261)

A música e a memória

Ainda que o suporte material da coletânea afonsina tenha sido o códex (formato de livro), desenvolvido na Idade Média, era a palavra falada e cantada e as imagens que consolidavam a transmissão da mensagem contida no livro. A palavra falada (ou lida) em voz alta ou cantada, circulava por toda a Europa com a ajuda dos jograis que viajavam por cidades e cortes, fazendo circular as histórias e os acontecimentos, através de poesias e músicas.

As músicas das Cantigas de Santa Maria foram escritas para serem cantadas. As iluminuras nos manuscritos deixam claro que a corte afonsina contava com a presença de clérigos, cantores e jograis, treinados nos instrumentos e na leitura das músicas, possíveis propagadores do repertório mariano. Em um mundo iletrado, uma das formas de propagação de um acontecimento era a música, difundida pelos jograis que viajavam pelas cidades e reinos. Na Cantiga 172 podemos observar essa prática nas estrofes finais. O texto conta um milagre que aconteceu a um mercador que ia a Acre vender suas mercadorias e enfrentou uma grande tempestade no mar. No meio do perigo fez uma promessa à Virgem Maria. O mar se acalmou e a nave chegou ao porto de Acre e as mercadorias foram vendidas em poucos dias. Na última estrofe está a frase indicando que desse milagre foi feita a cantiga para que fosse cantada pelos jograis (em negrito).

Hua cruz de cristal toda deu log' y em oferenda
o mercador que a Virgen guiara bem sem contenda
com seu aver ao porto, e meteu-ss' em sa comenda.
e desto cantar fizemos que cantassen os jograes.

A preocupação de Afonso X com a difusão das Cantigas de Santa Maria além da sua corte pode ser confirmada pelo seu testamento. O rei deixou ordens para que, após a sua morte, Cantigas de Santa Maria fossem cantadas durante as festas de Santa Maria na igreja onde seu corpo fosse enterrado, o que aconteceu na catedral de Sevilha.

E outrosi mandamos que si nuestro cuerpo fuere, y enterrado em Sevilla, que sea y dada la nustra tabla que fizemos fazer com las relíquias a honrra de Sancta Maria, e que la trayan em la procesion em las grandes fiestas de Sancta Maria... Otrosi mandamos que todos los libros de los cantares de loor de Sancta Maria sean todos en aquella iglesia do nuestro cuerpo se enterrare, **e que los fagan cantar em las fiestas de Sancta Maria.**"¹

¹ Disponível em: <https://medievalistas.es/wp-content/uploads/attachments/documentos/008.pdf>

No *Códice de los músicos*, o segundo projeto do rei e o único que possui todas as melodias, um grupo de dez cantigas dedicadas às Festas de Santa Maria foram colocadas logo no início, separadas do corpo da coleção, antes mesmo do índice. A essas dez foram acrescentadas duas cantigas em que Maria se apresenta como intercessora no dia do Juízo final e por fim, *Des oge mas*, a primeira cantiga, mas apenas a letra, sem a música, finaliza esse grupo. Precedendo esse grupo de cantigas temos um prologo (cantiga 410), cuja poesia escrita na primeira pessoa, assim como no Prologo B, coloca os versos na pessoa do próprio rei, o que reforça sua intenção de servir Santa Maria e relatar todos os seus milagres:

Quem Santa Maria servir
Non pode no seu bem falir

E porque eu gran sabor ey
De a servir, servila ey
E quanto poder punnarey
D'os seus miragres descobrir

No manuscrito de Toledo, considerado o mais antigo, essas cantigas estão entre as últimas registradas. A edição moderna de Walter Mettmam também deixou o registro desse grupo para o final e, portanto, receberam deste estudioso numerações a partir de 410, e seriam 410, 411, 412 (340), 413, 414, 415, 416 (210), 417, 418, 419, 420, 421 e 422.

Depois do prólogo (410), a cantiga que se segue (411) narra o nascimento da virgem Maria, e segundo o enunciado da cantiga, seria comemorado no mês de setembro. A seguir mais uma cantiga de louvor (412/340) – algumas cantigas de louvor do corpo principal foram trazidas para esse conjunto de músicas, causando a repetição de algumas músicas. A próxima (413) celebra a virgindade de Maria, festa que se comemoraria no mês de dezembro. Na próxima (414) D. Afonso compara a trindade divina com a trindade virginal de Maria que engravidou virgem, voltou a ficar virgem e viveu em castidade. A cantiga seguinte (415) narra a anunciação, quando o anjo Gabriel veio saudar a Virgem, festa que se comemoraria no mês de março. Segue-se (416 / 210) também uma cantiga de louvor trazida do corpo principal. A cantiga 417 narra o momento em que Maria leva seu filho recém-nascido ao templo para a circuncisão e o

entrega a Simeão. Festa que acontece em fevereiro. A cantiga 418 fala dos sete dons de Maria: saber a vontade de Deus, ter boa fé, poder aconselhar Deus (no caso seu filho), fortaleza, ciência (estar ciente de sua condição de serva de Deus), piedade e temor a Deus. A 419 é a festa da vigília de Santa Maria que acontece no mês de agosto e narra a sua morte e como foi levada aos céus por Deus. Por fim a 420 foi escrita para ser cantada no dia da procissão de Santa Maria. As cantigas 421 e 422 trazem o tema do juízo final e do fim dos tempos, temas que remetem ao canto da Sibila, presente no Horto Profetarum, representado e cantado nas noites de Natal.

Esse grupo de Cantigas, precedidas do prólogo e acrescentadas pelas duas que remetem ao Canto da Sibila, são justamente as destinadas às festas de Santa Maria que o rei cita em seu testamento. O fato dessas cantigas estarem logo no início do *Códice de los músicos*, principal manuscrito que contém a totalidade das músicas escritas, reforça a vontade do rei, expressa em seu testamento. O rei organizou uma espécie de “caderno” com essas músicas, logo no início desse livro, possivelmente para que fosse fácil encontrá-las e fazê-las cantar na igreja de Sevilha onde seu corpo seria enterrado. O *Códice de los músicos* é o manuscrito mais completo em termos musicais e o segundo projeto do rei para a coletânea das cantigas. Nele estão as famosas iluminuras de músicos tocando uma enorme variedade de instrumentos medievais que até hoje servem de modelo para diversos construtores e músicos dedicados a esse repertório. Esse manuscrito hoje se encontra na Real Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo de El Escorial, mas segundo informações da própria biblioteca, sua procedência é provavelmente a catedral de Sevilha, passando para a biblioteca escorialense a mando de Felipe II (1527-1598)².

O destino de Afonso X e das Cantigas de Santa Maria

Por muito tempo o reinado de Afonso X ficou conhecido pela inabilidade política do rei que culminou na crise sucessória em 1282, protagonizada pelo seu segundo filho Sancho que, com o apoio da nobreza, insatisfeita com a política do governo afonsino, tenta destronar seu pai e se coroar rei, contra sua vontade. Com muita dificuldade Afonso X conseguiu reverter a situação a seu favor. Essa imagem de rei fracassado, no

² Disponível em: <https://rbme.patrimonionacional.es/s/rbme/item/11338#?xywh=-1931%2C1577%2C7003%2C3431&cv=14>

entanto, por muito tempo foi difundida entre os historiadores e somente nas últimas décadas vêm aos poucos se desfazendo, mostrando através de novas pesquisas as importantes conquistas do rei sábio no campo político e militar (Fontes, 2017, p.50).

Um fato marcante da vida de Afonso X foi sua ambição em se tornar Imperador do Sacro Império Romano Germânico. Esse posto era alcançado por votação e os candidatos eram aqueles que se consideravam herdeiros naturais. Afonso X era um herdeiro legítimo ao trono imperial pelo lado de sua mãe Beatriz da Suábia (1202-1235). Por batismo ela se chamava Isabel da Suábia e era neta de Frederico I, barba ruiva. Isabel mudou seu nome para Beatriz em homenagem à sua irmã mais velha que se casou com o imperador Oto IV, sendo, portanto, imperatriz consorte, mas morreu precocemente aos 14 anos, 19 dias depois de seu casamento (Fontes, 2017, p. 24).

No primeiro poema do livro das Cantigas de Santa Maria (que ficou conhecido como “Prologo A”) o rei sábio se apresenta como *Rey dos romãos*:

Don Afonso de Castela,
de Toledo e de Leon
Rey e ben des Compostela
ta o reyno d’ Aragon,

**E que dos Romãos Rey
é per direit’ e Sennor,**
este livro, com’ achei,
fez a onrr’ e a loor

Da Virgen Santa Maria,
que éste Madre de Deus,
em que ele muito fia.
Poren dos miragres seus

Fezo cantares e sões,
saborosos de cantar,
todos e sennas razões,
com’ y podedes achar.
(Metmann, 1983, p. 53-54)

Em 1257 Afonso X foi eleito por quatro votos a três Imperador do Sacro Império Romano Germânico. No entanto não conseguiu legitimar sua eleição. Considerado um estrangeiro em terras da Alemanha, não teve sua eleição confirmada pelo papa. O que se seguiu foi um interregno que durou de 1250 a 1273 em que a coroa imperial ficou

vacante. Somente em 1273 o papa Gregório X apoiou a eleição de Rodolfo de Habsburgo, iniciando então uma nova dinastia (PARISSE, 2006, vol.1, p.617). A frustração em não conseguir o título imperial tomou muitos anos de seu reinado, arruinou sua fortuna e desgastou sua relação com os súditos.

Em 1282, seu filho Sancho, apoiado por parte da nobreza feudal e do clero insatisfeito, liderou um golpe de Estado para retirar seu pai do trono. O rei conseguiu ainda contornar a situação e manter a coroa por mais dois anos, mas seu poder se tornou muito limitado. Em seu testamento deixa ordens para deserdar o filho traidor.

“Ca em quanto nós estamos em servicio de Dios, que obramos por Él quanto nós podimos, tanto lo estorvo don Sancho e puñó em lo destorvar quanto él pudo e sopo; ca el derecho de Dios quiere e manda que quien el su servicio estorva, que perda su poder de todas las cosas com quel podría estorvar, e outrosí que va contra derecho natural, ca non conosciendo el debdo de natura que há com el padre, **quiere Dios, e manda la ley e el derecho, que sea desheredado de lo que el padre há, e non haya parte em ninguna cosa d’ello por razon de natura** (Fontes, 2017, p. 353)

No entanto, apesar das ordens do rei, D. Sancho consegue ser coroado após a morte de Afonso X, em 1284, como Sancho IV. Na Cantiga de Santa Maria 401, considerada um testamento poético do rei, Afonso X pede perdão pelos seus pecados, proteção para seu povo e reino e força na luta contra os traidores.

E pois ei começado, Sennor, de te pedir
Merçees que me gães, se o Deus por bem vir,
Roga-lle que me guarde de quen non quer graçir
Algo que ll’ome faça neno ar quer servir
Outrossi de quen busca razon pera falir,
Non avendo vergonna d’errar nen de mentir,
E de quen dá juyzio seno bem departir
Nen outro gran consello sem ant’i comedir
E d’ome mui falido que outro quer cousir,
E d’ome que mal joga e quer muito riir.

Outrossi por mi roga, Virgen do bom talan,
Que me guard’o teu fillo daquel que adaman (falsidade)
Mostra sempr’en seus feitos, e daqueles que dan
Pouco por gran vileza e vergonna non an,
E por pouco serviço mostran que grand’affan
Prenden u quer que vaan, pero longe non vam
Outrossi que me guardes d’ome torp’alvardam (bufão, louco)
E d’ome que assaca, que é peor que can,
E dos que lealdade non preçan quant’um pan,

Pero que sempr'en ela muito faland'estan

Em 1284, morre Afonso X. Devido a crescente impopularidade de sua imagem, estimulada por seu filho e herdeiro, as Cantigas de Santa Maria foram aos poucos esquecidas. Estavam muito ligadas a figura do rei morto e estimulavam a permanência da sua memória, o que não interessava a Sancho IV (Ferreira, 2016, p. 339), que fez o que pode para apagar e prejudicar a imagem de seu pai.

Mas apesar de todo esse esforço, a memória de Afonso X se manteve presente por suas obras. No âmbito cultural, o legado de Afonso X nunca foi questionado. As obras que deixou em língua vernácula, de caráter científico, histórico, jurídico, poético e musical marcaram seu reinado para sempre e justificam a alcunha de rei sábio, pela qual ficou conhecido. Além disso, desde a década de 1960, após o esforço do musicólogo catalão Higinio Anglés, que transcreveu para a notação musical moderna todo o *Códice de los músicos*, as *Cantigas de Santa Maria* começaram a ser cantadas e tocadas por grupos musicais que se dedicam ao repertório medieval. Voltaram com toda a força e estão presentes em muitos programas musicais de diversos grupos dedicados à música medieval em todo o mundo.

Referências

- BRANCAFORTE, Benito (editor). **Prosa histórica**. Madri: Catedra, 1984.
- FERREIRA, Manuel Pedro. The medieval fate of the Cantigas de Santa Maria. IN: **Journal of the American Musicological Society**, vol. 69, number 2, 2016.
- FILGUEIRA VALVERDE, José. **Cantigas de Santa Maria**. Madri: Editorial Castalia, 1985.
- LEÃO, Ângela Vaz. **Cantigas de Santa Maria de Afonso X, o sábio**: aspectos culturais e literários. Belo Horizonte: Veredas & Cenários, 2007.
- METTMAN, WALTER (Ed.). **Cantigas de Santa Maria**. Madri: Classicos Castalia, 1986 vol. I.
- METTMAN, WALTER. **Cantigas de Santa Maria**. Madri: Classicos Castalia, 1988 vol. II
- PARKINSON, Sephen. Afonso X, miracle collector. IN: **Las Cantigas de Santa Maria**. Madri: Testimonio companhia editorial, 2011.
- FONTES, Leonardo. **Que ffuese ffecho por escripto para ssienpre**: O scriptorium régio e a cultura escrita no reinado de Afonso X (Castela e Leão 1252-1284). Tese de

Doutorado UFF, 2017.

PARISSE, Michel. Império. In: LE GOFF, J.; SCHMITT, J. C. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. São Paulo: EDUSC, 2006, 1 volume, p. 617.

Recebido: 09/12/2024

Aprovado: 09/01/2025

O PRIMADO DA COOR: PARA UMA NOVA INTERPRETAÇÃO DE “NOM QUER’EU DONZELA FEA” [B 476], DE D. AFONSO X

THE PRIMACY OF COOR: TOWARDS A NEW INTERPRETATION OF “NOM QUER’EU DONZELA FEA”, BY D. AFONSO X

Henrique Marques Samyn
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Resumo: O artigo propõe uma interpretação para a cantiga “*Nom quer’eu donzela fea*” [B 476], de D. Afonso X, desde uma perspectiva que procure atentar para os dispositivos de racialização dos corpos presentes no ideário ibérico medieval. Trata-se, portanto, de considerar que a “*donzela fea*” (“donzela feia”) representada na referida composição de Afonso X é, em primeiro lugar, uma mulher “*negra come carvom*” (“negra como carvão”), sendo essa negrura um atributo essencial; e que os outros qualificativos que lhe são atribuídos possuem um lugar secundário na cantiga, devendo ser assim analisados.

Palavras-chave: cantiga de escárnio e maldizer; trovadorismo galego-português; raça e gênero.

Abstract: The article proposes an interpretation of the *cantiga* “*Nom quer’eu donzela fea*” [B 476], by D. Afonso X, from a perspective that seeks to recognize the production of racialized bodies in medieval Iberian Peninsula. It argues that the “*donzela fea*” (“ugly maiden”) represented in the *cantiga* is a woman “*negra come carvom*” (“black as coal”), in first place, and that her blackness is an essential attribute; and that all the other qualifications have a secondary place.

Keywords: cantiga de escárnio e maldizer; Galician-Portuguese lyric; race and gender.

Tenciono, neste ensaio, visitar a muito conhecida cantiga de D. Afonso X “*Nom quer’eu donzela fea*” [B 476], a fim de propor novos caminhos de leitura para a composição a partir de uma perspectiva que procure atentar para os dispositivos de racialização dos corpos presentes no ideário ibérico medieval. Tendo despertado a atenção de um vasto conjunto de comentadores por conta do repertório misógino nela presente – sobretudo pelas comparações com animais e plantas e pelas diversas referências escatológicas –, a cantiga de Afonso X parece-me trazer subsídios particularmente interessantes para pesquisas em torno da produção histórica da ideia de raça no contexto peninsular. Para isso, contudo, considero fundamental atentar para um conjunto de recursos retóricos que vêm escapado às interpretações convencionalmente propostas para a composição, sobretudo no que tange às qualificações atribuídas à “*donzela fea*” nela figurada. De início, transcrevo a cantiga tomando como base a edição de Graça Videira Lopes (19: 2016, p. 90):

Nom quer’eu donzela fea
que ant’a mia porta pea.

Nom quer’eu donzela fea
e negra come carvom
que ant’a mia porta pea
nem faça come sisom.
Nom quer’eu donzela fea
que ant’a mia porta pea.

Nom quer’eu donzela fea
e velosa come cam
que ant’a mia porta pea
nem faça come alermã.
Nom quer’eu donzela fea
que ant’a mia porta pea.

Nom quer’eu donzela fea
que há brancos os cabelos
que ant’a mia porta pea
nem faça come camelos.
Nom quer’eu donzela fea
que ant’a mia porta pea.

Nom quer’eu donzela fea,
veelha de má[a] coor
que ant’a mia porta pea
nem [me] faça i pior.
Nom quer’eu donzela fea
que ant’a mia porta pea.

Acerca da “donzela fea”

Esta a situação encenada na abertura da composição: um certo “eu” – quer dizer, a subjetividade poeticamente fabulada – manifesta uma vontade particular, que é descrita como uma espécie de ausência: trata-se de descrever uma presença que não se quer em um lugar próprio. Este par de versos, que será também utilizado como um refrão – “Alfonso X el versificador”, assim Eugenio Asensio alcunhou o trovador, justamente pela inserção do dístico nos versos ímpares dos quatro quartetos, de modo a construir o esqueleto da composição (1970, p. 87) –, funciona como um ponto de partida para o discurso poético, na medida em que nomeia a figura em torno da qual se desenvolverá todo o texto: a “*donzela fea*” – expressão que muito esconde sob uma (falsa) simplicidade.

Em cotejo com as outras formas de tratamento femininas, o termo ‘donzela’ é definidor da idade da mulher e, por efeito disso, de sua condição solteira (Corral Díaz, 1996, p. 227). Em seu referencial “glossário” ao Cancioneiro da Ajuda, Carolina Michaëlis de Vasconcellos (1922, p. 31) apresentava uma definição muito específica para o termo, a saber: “menina solteira de nobre estirpe”; para fins de comparação, podemos lembrar que, na mesma página – de fato, na entrada imediatamente anterior –, a estudiosa alemã apresentava ‘dona’ como “senhora, dama, mulher; em especial senhora casada, em oposição a *donzela* e *menina*”. Se, consoante o recenseamento de Corral Díaz (1996, p. 228), a incidência do termo ‘donzela’, no que diz respeito ao *corpus* trovadoresco peninsular profano, é consideravelmente maior no conjunto das cantigas de escárnio e maldizer – em que o volume de ocorrências supera a soma das registradas nas cantigas de amor e de amigo: 13, contra 5 e 3, respectivamente –, isso pode ser explicado, por um lado, pela convergência de sentidos entre os termos ‘donzela’ e ‘amiga’; e, por outro lado, por uma contraposição léxica com a ‘dona’, termo cuja acepção foi anteriormente exposto.

Note-se, por conseguinte, que as qualidades associadas à “donzela” já produzem algumas expectativas que são, muito previsivelmente, bastante exploradas pelos trovadores e jograis galego-portugueses – entre os quais se inclui, por óbvio, o reitrovador de Castela e Leão. No caso das cantigas satíricas, o que está em questão é um jogo de subversões: trata-se de evocar a “donzela” para referir um conjunto de atributos incompatíveis com o próprio nome. Assim é que, por exemplo, a “donzela”

imaginariamente conhecida por Afonso Sanches¹ logo recebe muitos outros nomes, alusivos a diversas práticas sexuais (“Dona Charia”, Dona Gondrode”, “Dona Ousenda”,...) contradizendo quaisquer expectativas de castidade e de recato²; outra “donzela”, presente em uma cantiga de Martim Soares³, aliás de leitura bastante controversa, foi servir a um certo clérigo, assim divergindo do esperado para uma nobre, vendo-se enredada em uma complexa intriga sexual, que envolve até mesmo a paródica figura de “Dom Caralhote”⁴; e há ainda aquela terceira “donzela”, que recebe de Caldeiom ou Pero Viviães⁵ uma espécie de *descriptio puellae* às avessas, que enfatiza a presumida feiura (por exemplo, as “sobrancelhas mesturadas / grandes e mui cabeludas” e “as tetas pendoradas / e mui grandes”).

No caso da composição de Afonso X, a pronta atribuição da alcunha “*fea*” à donzela já é suficiente para inscrevê-la no campo contratextual que reflete os “rasgos antitéticos da beleza da dama” (Rodríguez Fernández, 1992, p. 48); sendo “*fea*” o termo predominante, justamente por sintetizar a abstrata ideia de “fealdade”. A essa “*donzela fea*”, contudo, é atribuído um comportamento característico: o ato de “peidar” (*‘peer’*), o que genericamente a inscreve na condição das *peideiras*, ou seja, as mulheres rebaixadas pelo ideário misógino. Neste primeiro momento, portanto, cabe observar que a caracterização da “donzela” é bastante genérica: sua conduta não a afasta significativamente, afinal, daquela “covilheira velha” insultada por Afonso Anes do Cotom⁶; de “Dona” Ouroana, soldadeira a quem João Garcia de Guilhade dedica uma composição⁷; e de Maria Negra, outra soldadeira, que logo voltarei a referir.

O que está, afinal, em jogo – quer dizer: como se pode interpretar essa abertura

¹“Conhocedes a donzela” [B 415, V 26].

²Para a interpretação dos nomes, é imprescindível consultar os comentários constantes da edição de Marinã Arbor (2001).

³“Ūa donzela jaz [preto d]aqui” [B 1369, V 977].

⁴A cantiga é de interpretação sabidamente difícil, tanto por seu estado de conservação – o que faz com que alguns editores, como Rodrigues Lapa (1998), entendam que a donzela sirva não a um clérigo, mas uma dona – quanto pelas ambiguidades do texto, que possibilita que a “donzela” e a “dona” nele presentes possam ser lidas ou não como a mesma pessoa. Desse modo, a “donzela” teria se transformado em “dona” pelos “serviços” prestados ao clérigo (o que colocaria em dúvida a sua possível posição servil)? Ou o que está em jogo é uma relação erótica entre a donzela e a dona – e, possivelmente, também o clérigo? Acrescente-se, ainda, que há uma rubrica que aparece incompleta, antes da composição, em dois cancioneiros (B e V), e completa após a composição (apenas em V), informando que Martim Soares teria composto a cantiga para uma irmã sua, agredida por um clérigo de quem era amante.

⁵“Ūa donzela coitado” [B 1619, V 1152; C 1619].

⁶“Covilheira velha, se vos fizesse” [B 1587, V 1119].

⁷“Dona Ouroana, pois já besta havedes” [B 1499, V 1109]; em trabalho recente, propus uma nova leitura para essa cantiga (Samyn, 2023).

da composição de Afonso X? Penso que, considerando as já mencionadas ponderações de Eugenio Asensio acerca da função estrutural do dístico desde uma perspectiva formal e retórica, o que aí podemos perceber é a determinação de uma ausência que, como corolário, possibilita a especificação de um conjunto de qualidades que visibiliza o rebaixamento radical de um conjunto de atributos associados a uma configuração corporal específica – entre as quais, contudo, a *coor* terá um papel essencial. Em outras palavras: após verbalizar, de modo bastante genérico, quem não quer diante de sua “porta” – o que pode ser interpretado como metáfora para o seu lugar próprio –, ou seja, a “*donzela fea*” e “*peideira*”, a voz poética passa a especificar quais são as qualidades específicas dessa personagem. Assim, a estruturação da cantiga a partir do dístico opera para ressaltar a condição distinta de uma “donzela” em negativo que, embora figurada como contramodelo, tem ressaltado o seu lugar de indesejabilidade.

A ordem dos atributos

O que a meu ver não pode ser desprezado é que a *coor* é o primeiro elemento negativamente particularizado no que tange à aparência da donzela, sendo nomeado já no segundo verso da segunda estância; a que se seguem, na terceira e na quarta estrofes, as conhecidas evocações de animais e de plantas – este último caso, em uma única ocorrência⁸:

Nom quer’eu donzela fea
e negra come carvom
que ant’a mia porta pea
nem faça come sisom.
Nom quer’eu donzela fea
que ant’a mia porta pea.

Nom quer’eu donzela fea
e velosa come cam
que ant’a mia porta pea
nem faça come alermã.
Nom quer’eu donzela fea
que ant’a mia porta pea.

⁸Por um erro de leitura, a interpretação proposta por Rosell i Mayo (1988) supõe que a cantiga de Afonso X utiliza apenas símiles de animais: o camelo, o sisão, o cão e o escorpião. Isso ocorre por uma confusão entre ‘alermã’ e ‘*alacrán*’ (“escorpião”, em espanhol), o que acaba negligenciando alguns dos sentidos centrais da composição, no que tange à indesejabilidade feminina; de fato, Rossell propõe uma interpretação baseada no que os animais supostamente representariam em relação à periculosidade (caso do escorpião) e ao “mau caráter” (caso do camelo).

Nom quer'eu donzela fea
que há brancos os cabelos
que ant'a mia porta pea
nem faça come camelos.
Nom quer'eu donzela fea
que ant'a mia porta pea.

Em outros trabalhos, já abordei extensamente a questão da racialização nas cantigas trovadorescas galego-portuguesas⁹, que se insere no conjunto de discursos que o ideário medieval ibérico produziu em torno dos corpos representados como negros; por esse motivo, aqui apenas retomarei alguns subsídios que me parecem indispensáveis para um entendimento mínimo da composição. A comparação do tom escuro da pele ao carvão remete, evidentemente, à fórmula utilizada para descrever os corpos demoníacos presentes na *Visão de Túndalo*, que circulava na Península Ibérica desde o século XII; o mesmo símile aparece na cantiga que Pero Garcia Burgalês dedica à soldadeira Maria Negra¹⁰ – na qual esta, indagada pela voz poética sobre o “sinal” que lhe valeu a alcunha que carrega, responde que este “*é negro bem come uu carvom*”. Se, em outros contextos, o sentido negativo dessa “negrura” deve ser contextualmente estabelecido (por exemplo, a partir da já referida associação com figuras demoníacas, ou do conjunto de insultos direcionados por Pero Garcia Burgalês a Maria Negra), no caso da composição de Afonso X a ofensa é ostensiva, uma vez que a cor da pele é explicitamente vinculada à indesejabilidade da “*donzela fea*”. Se outros elementos são evocados para caracterizar negativamente a figura feminina, estes emergem em um segundo momento; e penso que, em termos retóricos, pode-se argumentar que isso implica uma posterioridade desses em relação à questão da cor. Penso haver uma explicação para isso, que apresentarei adiante. Neste momento, importa tratar dos outros recursos inferiorizantes presentes na cantiga – aliás, mais frequentemente explorados na fortuna crítica.

A introdução dos símiles que remetem a plantas e animais ocorre no quarto verso da segunda estrofe, estendendo-se pelas estâncias seguintes. Desse modo, se nos limitamos a essas categorias de elementos, o conjunto de comparações presente na

⁹Cf., entre outros: Samyn, 2019; 2020.

¹⁰“Maria Negra vi eu, em outro dia” [B 1382, V 990], por mim analisada em outro trabalho (cf. Samyn, 2020).

cantiga de Afonso X pode ser assim esquematizado:

[donzela fea]
« come sisom » [v. 6]
« velosa come cam » [v. 10]
« come alermã » [v. 12]
« come camelos » [v. 18]

A esse propósito, cabe notar que duas das quatro referências comparativas – ou seja, a metade – dizem respeito ao suposto mau odor corporal da “donzela”. Ainda que alguns comentadores tenham presumido que a referência ao sisão – parente próximo da ave abetarda de pequeno porte – já contivesse alguma referência ao odor¹¹, parece-me mais razoável admitir que a alusão seja ao canto da ave, notoriamente semelhante ao flato. A segunda das referências elencadas, alusiva ao excesso de pelos corporais, é o que enseja a comparação entre a “*donzela fea*” e o cão¹². A alusão à erva conhecida como “alermã”, ou arruda silvestre, também diz respeito ao cheiro: trata-se de uma planta com flores que exalam um odor desagradável, o que pode ter influenciado alguns de seus nomes populares, na língua espanhola (*‘magarza’* e *‘gamarza’*)¹³; em certas regiões da Espanha, a planta ainda hoje é utilizada para lavar os cabelos, que ficam malcheirosos como resultado dessa prática (Torres Montes, 2004, p. 321-325). O jogo de comparações culmina com a referência aos camelos, alusão de fácil entendimento, considerando-se o odor exalado por esses animais no período reprodutivo.

Apenas parcialmente, portanto, parece-me possível concordar com Carlos Enrique Castilla, quando este vislumbra na cantiga uma “fétida espiral ascendente em cujo vértice estaria o odor pestilente atribuído ao *sisão (tetrax tetrax)*, passando pela *alermã (ruta graveolens)* e os *camelos (camelus)*, até chegar ao ponto de maior densidade semântica, referido pela perífrase eufemística *nen me faça i peor*”¹⁴. De fato, considero que a questão do odor só está diretamente implicada nos dois últimos casos, sendo apenas insinuada no caso do sisão – o que pode, não obstante, ser atribuído a uma

¹¹Assim supunha Rodrigues Lapa (1998, p. 23); na mesma linha, Paredes (2017, p. 49) e Castilla (2018, p. 152).

¹²Note-se, contudo, que Alfredo Margarido e Yara Frateschi Vieira supõem que o adjetivo “velosa” se refere ao cabelo da mulher, de origem muçulmana, que a tornaria semelhante aos cães.

¹³Hipótese defendida por Corominas-Pascual e recolhida em Torres Montes (2004, p. 325).

¹⁴A citação é toda de Castilla (2018, p. 152), que traduzi, preservando os itálicos do autor. Notar que Castilla, talvez seguindo Rodrigues Lapa (1998, p. 23), identifica a alermã com a *ruta graveolens* (arruda), e não com a *peganum harmala*, o que me parece um equívoco.

intenção autoral específica: num primeiro momento, o odor da “*donzela fea*” não seria perceptível, estando sua indesejabilidade associada a outros elementos, apresentados inclusive na estrofe anterior e na posterior. Desse modo, se arrolamos todos os elementos descritos na composição, percebemos que a indesejabilidade da “*donzela fea*” é progressivamente constituída a partir das seguintes etapas:

1. aparência (« *come carvom* »)
2. sonoridade (« *come sisom* »)
3. aparência (« *come cam* »)
4. odor (« *come alermã* »)
5. aparência (« *brancos cabelos* »)
6. odor (« *come camelos* »)

O que me parece relevante é perceber que há um ordenamento nesses atributos, que não pode ser desprezado, consoante o qual a aparência vem em primeiro lugar. A “*donzela fea*” é, em primeiro lugar, visualmente percebida como negra; num segundo momento, aspectos de seu comportamento e de sua aparência assomam como repugnantes (a sonoridade – que, de fato, antecipa o mau cheiro, o que provavelmente teria um notável efeito cômico na encenação da cantiga – e o corpo peludo); e apenas então o odor aparece como um elemento relevante, conquanto em associação com um outro aspecto associado à aparência (os “brancos cabelos”). E, a meu ver, mesmo a síntese desses elementos apresentada na estância final não compromete essa hierarquização, como espero demonstrar.

O primado da *coor*

Na estrofe final, todos os elementos apresentados ao longo da composição aparecem recolhidos, de modo a constituir uma espécie de síntese dos atributos negativos associados à “*donzela fea*” – e, retoricamente, justificar o receio de que ela possa fazer algo “pior”, ou seja, ultrapassar todas as expectativas, revelando-se ainda mais repulsiva:

Nom quer’eu donzela fea,
veelha de má[a] coor
que ant’a mia porta pea
nem [me] faça i peor.
Nom quer’eu donzela fea
que ant’a mia porta pea.

Quero ainda abordar, brevemente, o elemento associado à velhice, que aparece apenas no final da composição (na penúltima e na última estrofes). Ainda que Juan Paredes (2017) considere essas alusões suficientes para inscrever a cantiga de Afonso X no *corpus* das cantigas que burlam sobre as “velhas”, julgo que a evocação desse elemento deve ser considerada no âmbito daquele jogo de hierarquizações, ou seja: não como algo determinante, mas como um elemento contingente, que vem adicionar-se a um repertório de insultos previamente consolidado. Para dizer de outro modo: é apenas depois de ser considerada repugnante por sua negrura, por seu mau comportamento, pelo excesso de pelos e pelo seu odor que a “*donzela fea*” é insultada por sua idade. Penso, no entanto, que é possível construir uma melhor argumentação a partir da ordenação dos atributos.

A meu ver, a questão central é a determinação que pode ser atribuída à cor da “*donzela fea*”, como evidenciado pela primeira marca negativa presente na cantiga: “*e negra come carvom*”. A meu ver, esse elemento é determinante por dois motivos: primeiro, por sua anterioridade em relação a todos os outros elementos, o que lhe concede um primado em termos retóricos e axiológicos; segundo, por trazer uma marca de visibilidade que ultrapassa todos os outros atributos constantes da composição. Por um lado, a “*donzela*” é visibilizada como “*negra come carvom*”, o que é suficiente para que seja qualificada como “*fea*” e para que lhe sejam atribuídos uma série de valores e aspectos negativos associados aos corpos negros pelo ideário racista; por outro lado, aquela visibilidade não pode ser ocultada, ao contrário de todos os outros elementos presentes na composição. A mulher poderia não emitir sons constrangedores, poderia dissimular o odor negativo, poderia ocultar ou raspar os pelos corporais, poderia esconder ou cobrir os cabelos brancos; mas como poderia ocultar sua pele “*negra como carvom*”? Esse é, de fato, o único elemento que lhe é intrínseco: todas as outras mulheres, a despeito de sua condição racial, podem mudar os seus comportamentos ou transformar a sua aparência; e todas as outras mulheres, independentemente de sua condição racial, em algum momento envelhecerão (a não ser que a morte o impeça). Desse modo, penso que a percepção de que há uma “isotopia da fealdade” na composição, reunindo “cor negra, pele velosa, cabelos brancos, velhice e má cor” (Rodríguez Fernández, 1993, p. 53), coloca a perder precisamente a essencialidade da *má[a] coor* como elemento constitutivo primário da “*donzela fea*” – algo que não pode

ser desprezado, ao menos quando se trata de reler o *corpus* trovadoresco desde um olhar atento a dispositivos de racialização dos corpos presentes na Península Ibérica já nos tempos medievais.

Referências

ARBOR ALDEA, Mariña. **O cancionero de don Afonso Sanchez**. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, 2001.

ASENSIO, Eugenio. **Poética y realidad en el cancionero peninsular de la Edad Media**. Madrid: Editorial Gredos, 1970.

CASTILLA, Carlos Enrique. **Entre sutiles soplos y fuertes vientos: las cantigas de escarnio e maldizer gallego-portuguesas, una poética escatológica**. Humanitas 37. San Miguel de Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán. Facultad de Filosofía y Letras, 2018.

CORRAL DÍAZ, Esther. **As mulleres nas cantigas medievais**. 2ª. ed. A Coruña: Edicions do Castro, 1996.

LAPA, Manuel Rodrigues. **Cantigas d'escarnho e de maldizer dos cancioneros medievais galego-portugueses**. 4ª ed. Lisboa: Edições João Sá da Costa, 1998.

LOPES, Graça Videira (Ed. Coord.). **Cantigas medievais dos trovadores galego-portugueses: corpus integral profano**. v. 1. Lisboa: Biblioteca Nacional de Portugal; Instituto de Estudos Medievais; Centro de Estudos de Sociologia e Estética Musical, 2016.

MARGARIDO, Alfredo. **As normas somáticas de duas cantigas de mal dizer**. *Revista de Humanidades e Tecnologias*. Lisboa, 2010.

PAREDES, Juan. El cuerpo de la mujer en la lírica gallego-portuguesa: una mirada paródica. In: URSACHE, Oana (Coord.). **Cuerpos que hablan: estudios interdisciplinarios de cuerpoología femenina**. Universidad de Turku: Escuela de Idiomas y Estudios de Traducción Departamento de Lengua y Cultura Rumanas, 2017.

RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, José Luis. A mulher nos cancioneros: notas para um anti-retrato descortês. In: MARCO LÓPEZ, Aurora (Coord.). **Simposio Internacional Muller e Cultura**. Santiago de Compostela: Servicio de Publicacións, 1993.

ROSSELL I MAYO, Antoni. Las comparaciones animales en las cántigas de escarnio

galaico-portuguesas. In: BELTRÁN, Vicente. **Actas del I Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval**. Barcelona: Promociones y Publicaciones Universitarias, 1988.

SAMYN, Henrique Marques. **Feminilidades desviantes na lírica trovadoresca galego-portuguesa**: acerca de três cantigas sobre soldadeiras. *Signum*, 2019, vol. 20, n. 1. p. 22-43.

SAMYN, Henrique Marques. **Sobre a “negrura” de Maria Negra**: apontamentos sobre três cantigas satíricas de Pero Garcia Burgalês. *Abriu*, 9, 2020. p. 125-142.

SAMYN, Henrique Marques. **A besta de “dona” Ouroana**: sobre uma cantiga de João Garcia de Guilhade (b 1499, v 1109). *Via Atlântica*, n. 44, nov. 2023. p. 334-352.

TORRES MONTES, Francisco. **Nombres y usos tradicionales de las plantas silvestres en Almería**. Almería: Instituto de Estudios Almerienses, 2004.

VASCONCELLOS, Carolina Michaëlis de. **Glossario do Cancioneiro da Ajuda**. Separata da «Revista Lusitana», Vol. XXIII. Lisboa: Livraria Classica Editora de A. M. Teixeira, 1922.

VIEIRA, Yara Frateschi. A imagem da mulher judia e muçulmana na lírica galego-portuguesa. In: CORRAL DÍAZ, Esther (Ed.). **Voces de mujeres en la Edad Media**: entre realidad y ficción. Berlin; Boston: De Gruyter, 2018.

Recebido: 09/12/2024
Aprovado: 09/01/2025

CANTIGAS DE SANTA MARIA DE ALFONSO X: POSSIBILIDADES COMPARATIVAS PARA UMA HISTÓRIA MEDIEVAL DA ALIMENTAÇÃO

CANTIGAS DE SANTA MARIA DE ALFONSO X: COMPARATIVE POSSIBILITIES FOR A
MEDIEVAL HISTORY OF FOOD

Guilherme Antunes Junior
Prefeitura de Angra dos Reis

Resumo: A alimentação é uma prática cultural. Sociedades ao longo da história buscaram os alimentos com intuítos muito diversos, que vão da necessidade de ingestão de calorias ao medo iminente da fome. Mas nos dois casos, sociedades aprenderam a distinguir a comida e quem poderia ter acesso aquela que é mais abundante e de melhor qualidade, seja estética ou nutritiva. Assim, busco me guiar por essas reflexões comparando duas cantigas do século XIII. Patrocinadas por Alfonso X, os textos apresentam histórias relacionadas ao furto de víveres. Em uma delas, um cabrito é furtado de um rebanho que fornecia leite a um monastério beneditino. Em outra, uma mulher rapina farinha de peregrinos que cozinhavam bolinhos. Assim, procuro relacionar os dois acontecimentos ao papel que a alimentação tem no imaginário simbólico e nas distinções sociais.

Abstract: Food is a cultural practice. Societies throughout history have searched for foods with very diverse purposes, ranging from the need for calorie intake to the imminent fear of hunger. But in both cases, societies have learned to distinguish food and who could have access to what is more abundant and of better quality, whether aesthetic or nutritious. Thus, I seek to be guided by these reflections comparing two songs of the thirteenth century. Sponsored by Alfonso X, the texts present stories related to the theft of food. In one of them, a goat is stolen from a herd that supplied milk to a Benedictine monastery. In another, a woman preys on pilgrim flour that cooked dumplings. Thus, I try to relate the two events to the role that food has in the symbolic imaginary and social distinctions.

Introdução

Elaborar conhecimento histórico sobre a alimentação medieval é uma tarefa complexa que exige do historiador não apenas intimidade com as fontes, mas, ao mesmo tempo, certa habilidade criativa. Isso porque há uma variedade considerável de documentações que vão além dos livros de receita que circularam na Europa na chamada Baixa Idade Média. E aqui há que se pensar sobre essa condição peculiar: Alfonso X não escreveu, ou mesmo patrocinou, nenhum receituário sobre comida. Trocando em miúdos, o rei Sábio não produziu, nem em sua obra literária, jurídica, científica ou histórica, nenhuma consideração como se comer ou preparar alimentos. Mas, considerando essa limitação, é possível produzir saberes sobre a arte de se alimentar a partir de fontes alfonsinas? Tentarei responder a essa e outras questões a partir das *Cantigas de Santa Maria* (CSM).

De início, posso salientar que os estudos sobre a alimentação, enquanto prática cultural, diversificaram-se devido a muitas referências históricas que se encontram nos arquivos, mas também nas artes, na circulação de saberes orais, etc. Partindo de uma documentação específica, os chamados livros de receita, há duas referências que aparecem em pesquisas sobre alimentação e que, geralmente, são pontos de partida para a análise histórica. Trata-se de dois livros de culinária que circularam na Europa entre os séculos XIV e XV: o *Viandier* e o *Ménagier de Paris*, ambos na França. Claro que se conhece pelo menos uma centena de textos cuja datação vai dos séculos XII ao XV. Entretanto, esses dois livros apresentam um caráter particular, principalmente pelo número considerável de receitas e, ao mesmo tempo, pelo fato de serem referências aos estudos sobre administração, uma vez que seu conteúdo vai além da “gastronomia”.

Oriundo do século XIV, *Le Viandier* é um tratado culinário que reúne a preparação de pratos, técnicas de culinárias e, principalmente, o registro de receitas. Escrito em francês gótico, provavelmente publicado em 1386 e atribuída a sua autoria ao mestre de cozinha Guillaume Tirel, dito *Taillevent*, nascido no início do século XIV e cozinheiro real dos reis Charles V e Charles VI. *Le Viandier* é um manuscrito que tem como base outro texto do século XIII e tem como funções principais servir como manual de técnicas culinárias, podendo ser consultado rapidamente, além de compilar receitas transmitidas oralmente. Desta maneira, o livro de receitas buscou organizar a alimentação da corte, administrando ingredientes, direcionando compras e fornecendo variedades de gêneros

alimentícios, apreciados pela nobreza e preparados por um mestre cozinheiro.

O *Ménagier de Paris*, por outro lado, foi produzido como um livro de administração doméstica, tendo suas receitas compiladas entre os anos de 1393-4 e atribuída a Guy de Montigny, a serviço do duque de Berry. Trata-se de um guia moral e também um livro de conselhos para uma jovem mulher recém-casada (Redon et alii, 1991, p. 4). Além de administração doméstica, o *Ménagier de Paris* é um texto de “economia” ao relacionar o preparo do alimento à estação do ano, à disponibilidade de peixe ou carne, ou mesmo o uso utensílios domésticos, além é claro, da compra e administração dos estoques.

Nota-se, portanto, que um livro de receitas medieval continha domínios específicos para a cozinha cujo valor documental não pode ser medido apenas pelo preparo dos alimentos. Esses textos possuem uma pluralidade de elementos acerca do cotidiano cultural daqueles contextos que os produziram ao ponto de podemos analisar diversas formas de relações de poder por meio desses manuscritos. Um exemplo é o uso das especiarias. A medida em que a pimenta-do-reino perde importância na escala econômica, o açúcar teve um crescimento regular entre os franceses no século XV. Essa afirmação de Bruno Laurioux foi elaborada a partir da observação dos ingredientes das receitas que vão ganhando ou perdendo importância ao longo dos anos (1983, p. 18-19).

E quanto às *Cantigas de Santa Maria*? Em primeiro lugar, o *corpus* alfonsino não faz referências diretas às artes culinárias, como disse. No entanto, há uma grande quantidade de imagens que trazem à luz elementos relativos à alimentação. As CSM também trazem no bojo dos textos sugestões sobre práticas alimentares, além disso, fazem menções a experiências humanas a respeito da carne, do vinho, da criação de animais, do leite, de verduras, etc. Acredito que podemos ampliar nossos conhecimentos sobre como e por quê se comia na Baixa Idade Média ibérica, ou pelo menos por meio das cantigas, a partir das margens, das sugestões, das alusões indiretas e, sobretudo, nos contextos em que as histórias narradas nesses textos registram.

As CSM são quatro códices castelhanos que formam um conjunto de quatrocentas e vinte e sete composições dedicadas a milagres e louvores à Virgem Maria. O que chama a atenção dos pesquisadores dessa obra é seu aspecto *multimídia*, pois as cantigas associam música, poema e imagens. Elas foram produzidas simultaneamente com outros projetos régios, entre os anos de 1270 a 1284. O manuscrito que utilizo para este

trabalho é conhecido como códice historiado ou *Códice Rico*, T-I-1 (E2), atualmente depositado à Real Biblioteca del Monastério de El Escorial e teria sido elaborado entre 1280 e 1284, ano da morte de seu patrocinador, Alfonso X. As cantigas foram escritas em galego-português erudito. Sua estrutura em versos é denominada *zéjel*, composição de origem moçárabe, surgida em Córdoba. Na parte iconográfica das CSM, há miniaturas que são representações dos textos. Essas imagens divididas em pequenos quadros, como molduras, possuem uma legenda na parte de cima, chamada rótulo ou sinopse e glosadas também em galego-português. As miniaturas são conhecidas como vinhetas e podem, dependendo da cantiga, ser no número de seis ou doze. Sobre essas imagens ver: Sanches Almería (2002), Menéndez-Pidal (1962; 1986) e Fernández Fernández (2008).

Cantiga 52

A cantiga intitulada *Esta é como Santa María fez viir las cabras montesas a Montserrat, e se leixavan ordennar aos monges cada día* trata de um curioso caso relacionado ao consumo de leite em um monastério. Trata-se de um milagre ocorrido em Montserrat, atual Catalunha, Espanha, cuja igreja do monastério estava aos pés de um monte. Havia cabras montanhesas que desciam a elevação e paravam em formação para que os monges extraíssem leite delas.

Aquel logar a pé dun mont' está
en que muitas cabras montesas á;
ond' estrãya maravilla avêo ja,
ca foron todas ben juso decer (Alfonso X, 1959, p.147)

No texto há a menção de que as cabras ficavam sempre muito quietas, esperando serem ordenhadas. Durante quatro anos, sempre à noite, as cabras se dirigiram até à porta da igreja e repetiam voluntariamente esse gesto. Durante esse período, os monges tiveram leite fresco garantindo a eles parte da sua alimentação.

E quatr' anos durou, segund' oí,
que os monges houvéron pera si
assaz de leite; que cada noite alí
viínnan as cabras esto fazer (Alfonso X, 1959, p.147)

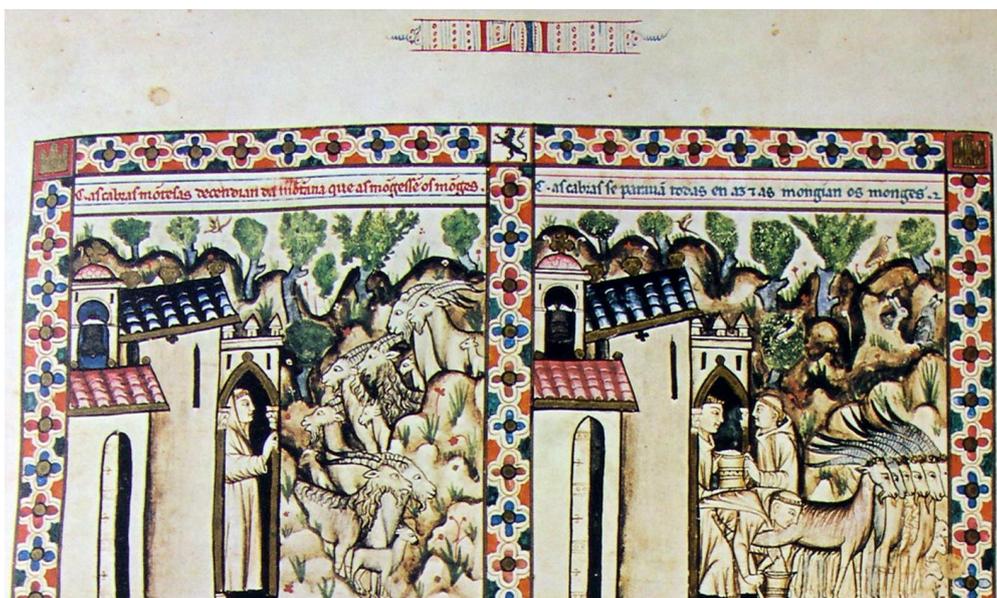
Ocorreu que um clérigo (*crerizon*) que teve uma atitude insana, furtou um cabrito e o comeu. Isso fez com que os animais nunca mais voltassem aquele lugar e os

religiosos ficaram sem leite. Como se tratava de uma igreja devota de Santa Maria, a Virgem não permitiu que os monges ficassem sem leite e resolveu sustentar o monastério garantindo-lhes subsistência, à qual pode ser esmolas ou mesmo o alimento interrompido. Como se tratava de um milagre, a história foi disseminada, o que atraiu muitos peregrinos ao santuário.

E desta guisa a Madre de Déus
quis governar aqueles monges séus,
por que depois gran romaría de roméus
vëéron polo miragre saber. (Alfonso X, 1959, p. 149)

Essa narrativa miraculosa de Alfonso X destaca que os personagens são monges regulares os quais foram identificados, segundo Santiago Disalvo, como beneditinos (2013, p. 366), além do texto mencionar um clérigo, considerado ensandecido, louco, *crerizôn sandeu*. No entanto, os detalhes sobre a vida cotidiana dos mosteiros e as tarefas dos monges são mais detalhadas nas imagens cujas funções é de reelaboração discursiva dos textos. Nem sempre na condição de complementação, as imagens nas CSM servem como uma releitura da história narrada, ganhando muitas vezes independência em relação ao texto poético.

Figura 1: Cantiga 52, vinhetas 1 e 2. As Cantigas de Santa Maria, ms. T-I-1 - E2, Fac-símile, 1979.



No rótulo da primeira cantiga se pode ler a seguinte frase: *Como as cabras montesas decendiam da montanha, que as mongessem os monges*, isto é, as cabras

desciam o monte para que os monges pudessem ordenhá-las, claramente um paralelismo com o texto poético, devido à precisão da informação e ordem dos acontecimentos narrados, entre as estrofes 11 a 14.

Aquel logar a pé dun mont' está
en que muitas cabras montesas há;
ond' estranna maravilla avêo ja,
ca foron todas ben juso decer (Alfonso X, 1959, p. 149)

Na primeira vinheta se pode notar que o contexto da história se concentra em toda a imagem: a abadia, o monge, a montanha e as cabras. Percebe-se que o religioso faz um gesto com a mão aberta, estando os dedos indicador e médio sensivelmente levantados. O gesto nessa circunstância simboliza disponibilidade, aceitação e adesão (Garnier, 1982, p. 174). Cabe ressaltar que os animais nessa cantiga aparecem como seres dotados de inteligência que, de alguma forma, comunicam-se com o religioso, por isso o movimento da mão como se o personagem abençoasse as cabras. Isso sublinha a ideia de uma racionalidade, ou pelo menos de uma disposição em colaborar com o monastério através da oferta de leite. Esse líquido foi versátil no período medieval, principalmente pela fabricação de queijos, sendo os monges habilidosos produtores (Samat, 1992, p. 117). Além dos queijos, o leite era usado para manteigas e coalhadas, fazendo parte da dieta cotidiana daqueles que tinham acesso a animais que forneciam leite.

A segunda vinheta é uma espécie de cópia da primeira. O miniaturista manteve o desenho do ambiente, construções e a montanha, e acrescentou personagens, dando a ideia de movimento e continuidade. No rótulo está escrito *Como as cabras se paravam todas em az, e as mongiam os monges*. Trata-se de uma leitura fiel ao texto, em especial o da estrofe 16 e 18, respectivamente, “... e ant' a pórtá paravan-s' en az (...) ta que os monges las ían monger” (Alfonso X, 1959, p. 149). Entretanto, a natureza, isto é, os elementos mais significativos relacionados à paisagem natural são acrescentados, como coelhos e aves. Aqui está uma evidência de que os pintores e desenhistas nem sempre tinham acesso à cantiga integralmente. As estrofes 21 e 22 afirmam que os animais desciam sempre à noite para a ordenha “... que cada noite alí vínnan as cabras esto fazer” (Alfonso X, 1964, p. 150). O que vemos é um ambiente amanhecido pelo uso da cor branca e pela saída dos animais de suas tocas, provavelmente em busca de comida. O

que é reforçado pelos desenhistas é a quantidade de leite extraído, duas jarras grandes aparecem, uma está cheia e sendo entregue a um monge, enquanto a outra está por encher. As cabras estão em “az”, ou seja, enfileiradas de maneira obediente, reforçando a ideia de que esses animais possuíam alguma racionalidade ao contribuírem com a abadia.

Quanto aos monges que saem à porta para ordenhar as cabras e levar o leite para o mosteiro, especulo que os miniaturistas conheciam pelo menos alguns funcionamentos dessas casas regulares. Apoiando-me em *Linage Conde*, acredito que há na miniatura uma representação do trabalho do *cillero*, ou *cellarius*, aquele que por definição “... no solamente pasaba todo el monasterio de puertas adentro, del rectorio a la enfermería sin excluir a los huéspedes, sino también en el exterior la familia monástica (2007, p. 68). Assim, o papel principal desse monge era de prover o cenóbio, como uma espécie de administrador da casa, movimentando-se entre interior e exterior do prédio para que a vida monástica fosse a mais tranquila possível, sem os sobressaltos e conturbações mundanas (2007, p. 68-9).

Figura 2: Cantiga 52, vinhetas 3 e 4. As Cantigas de Santa Maria, ms. T-I-1 - E2, Fac-símile, 1979.



Dentre todas as vinhetas da cantiga, a que tenho particular interesse é a terceira. Creio que o conjunto de cantigas que retratam o cotidiano à mesa são as que, particularmente, fazem os historiadores da alimentação refletirem sobre diferentes formas de se enxergar a cultura alimentar no mundo medieval. No rótulo há a seguinte sentença: *Como os monges comiam leite daquelas cabras quanta lhes era mester*,

salientando que se pode traduzir o termo *mester* como necessário. Há seis personagens distribuídos ao longo da vinheta, sendo dois a cada vão das colunas. Essa estratégia do miniaturista dá mais visibilidade ao observador e, também, ajuda na organização dos traços pictóricos. Os quatro monges sentados estão conversando entre si e cada um deles faz um gesto com a mão. Da esquerda para direita, o primeiro ergue a mão com os dedos indicador e médio em sinal de aceitação, exatamente como dito acima, a exemplo da primeira vinheta. Os dois monges seguintes comem alguma coisa. Podemos observar alimentos que vão à boca cujo formato é longo e claro que, segundo Menéndez-Pidal, podem ser “*apios, puerros o cebolletas*” (Menéndez-Pidal, 1986, p. 138), ou seja, salsão, alho-poró ou cebolinha. Também se parecem com pedaços de pão mais rígidos. O quarto religioso está com as mãos em prece. O leite recém mungido é servido por dois auxiliares do *cillero* que muito bem poderia ser o que Linage Conde aponta como *refitolero*, ou seja, aquele que era responsável pela mesa e que tinha sob seu cuidado “... la buena disposición del comedor y la vajilla, y algún complemento en ciertos costumbres como inspeccionar la calidad del vino” (2007, p. 69).

De qualquer maneira, o que se vê é uma disposição ampla na arquitetura do refeitório, sugerindo não apenas grandeza, mas luminosidade, limpeza e organização. Há também, segundo as regras de São Bento, a observância quanto à quantidade de comida que deve ser ingerida pela comunidade cenobítica, pois, há apenas pão e leite, além daquelas pequenas porções alongadas que não se sabe o que é exatamente. A dieta beneditina é citada em três capítulos da Regra, *De mensura cibus* (medida da comida), *De mensura potus* (a medida da bebida) e *Quibus horis oportet reficere fratres* (a que horas convém fazer as refeições). As demais referências à alimentação ocorrem de maneira indireta, quando mencionam objetos, celeiros, organização da cozinha, etc. Aqui vemos uma referência à austeridade, à necessidade de evitar a glotonaria, e mesmo que aja algum acréscimo à ração diária por ordem do abade, a Regra expressa que “... con tal de que, ante todo, se excluya cualquier exceso y nunca se indigeste algún monje” (San Benito, 2000, p. 21). Essa sobriedade referente à dieta beneditina é que o miniaturista quis expressar na cultura visual.

Já a vinheta seguinte, identifica-se a devoção como temática principal da narrativa imagética. Essa passagem destaca que os monges louvavam à Maria pela dádiva de fornecer leite por meio de um rebanho, como sugere a legenda: *Como os*

monges loavam Santa Maria por aquela mercee que lhis fazia. Observando a imagem, chamo atenção para os candelabros ricamente detalhados, criando um espaço suntuoso dedicado à Virgem Maria. Desenho e pintura sugerem que há um cuidado na apresentação do altar, principalmente ao adornar a imagem da Virgem, o que reforça a ideia da presença santuária e a manifestação de fé dos monges.

Figura 3: Cantiga 52, vinhetas 5 e 6. As Cantigas de Santa Maria, ms. T-I-1 - E2, Fac-símile, 1979.



Ao nos depararmos com a quinta vinheta, voltamos à paisagem natural com a presença de animais e exuberância floral. Trata-se de uma reprodução das primeiras vinhetas, em que até mesmo a disposição das cabras é replicada. O detalhe é o roubo do cabrito que ocorre no canto inferior esquerdo. Lê-se, portanto, *Como um crerizon furtou um cabrito daquelas cabras e o comeu.* Como mencionado antes, o texto da legenda é muito parecido com as estrofes 23 e 24, “... atões que un crerizôn sandeu furtou un cabrit' ên e o comeu.” (Alfonso X, 1959, p.150). Ainda de acordo com a estrutura narrativa da cantiga, a vinheta seis corrobora com o que foi contado: as cabras fugiram para a montanha e não mais retornaram, “Como as cabras fugirom e nunca mais i veneeron, por aquel cabrito que tomarom” (Alfonso X, 1959, p.150). Elas perceberam que um filhote desapareceu e não forneceram mais leite ao mosteiro. No entanto, há uma quebra dos acontecimentos narrados, pois, no texto da cantiga o desfecho é o milagre mariano em si, isto é, a Virgem se compadece dos monges e, ao que parece, mantém o abastecimento do monastério. Esse milagre chama a atenção da comunidade e

Montsarrat se torna um centro de peregrinação. Voltarei a questão do furto do animal e a questão alimentar mais à frente.

Cantiga 157

Se a cantiga 52 trata da questão alimentar a partir das relações dos seres humanos com a carne, esta busca refletir sobre o furto de ingredientes para o preparo de algo que forneça alguma subsistência nutritiva. Intitulada *Como ùus roméus ían a Rocamador e pousaron en ùu burgo, e a hóspeda furtou-lles da farinna que tragían*, o texto relaciona a peregrinação com a necessidade de improvisação para o preparo do alimento. Diferentemente das refeições que aparecem sendo servidas nos mosteiros, a situação dos peregrinos demanda lidar com o inesperado. Quando os viajantes chegaram a um burgo em Rocamador, foram muito mal tratados por uma hóspede desde o início da estadia deles.

E daquest' un gran miragre mostrou a ùus roméus
que a Rocamador ían, que de sa Madr' éran séus,
e pousaron en un burgo, om' aprix, amigos méus,
mais a sa hóspeda foi-lles mui maa de cabo são (Alfonso X, 1964, p.150).

Os peregrinos fizeram bolinhos de farinha (*feijóos*) com queijo fresco que, segundo o relato, foi feito no verão. Tratava-se de bons hóspedes porque compraram tudo que lhes ofereceram e puderam utilizar as dependências para fritura do alimento. No entanto, a mulher se aproveitou de uma distração e furtou parte da farinha que eles traziam.

Ela con sabor daquesto da farinna lles furtou,
e depois que s' eles foron, lóg' a fazer se fillou
feijóos ben come eles; (Alfonso X, 1964, p.150).

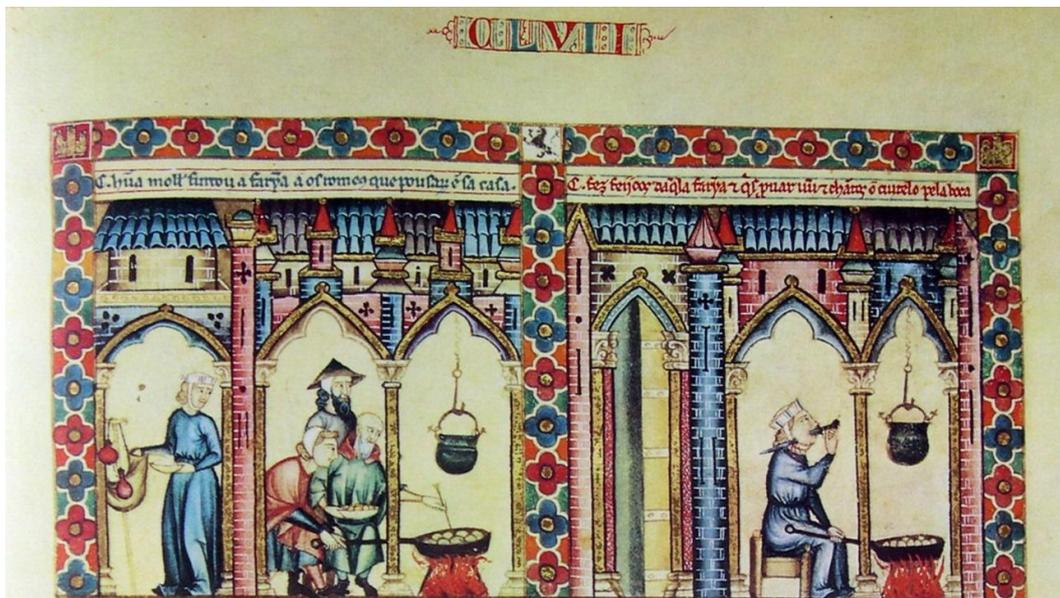
Quando a mulher foi preparar seus próprios bolinhos com a farinha furtada, ela utilizou uma faca para levar o alimento à boca. Naquele momento, a faca entrou em sua boca, até o cabo, “... foi ben ate enas cachas”, e penetrou até sua mandíbula. A faca foi tão a fundo que a medida que o texto menciona é mais que um palmo e “uma mão mais dun palm' e ùa mão”. A partir daí, ninguém conseguia retirar o cutelo, nem mesmo os médicos que foram chamadas para acudi-la.

Muitos méges i vëéron, mais non podéron per ren
tirá-ll' ende o cuitélo per arte nen per séu sem (Alfonso X, 1964, p.150).

A história termina com a ida da mulher a Rocamador para pedir à Santa Maria que interviesse e retirasse a faca da sua garganta. Depois que a mulher se confessou à Virgem, um presbítero sacou o cutelo, e não um cirurgião: “... e pois fez sa confissôn, tirou-ll' un rést' o cuitélo, ca non ja celorgião” (Alfonso X, 1964, p.151) reforçando o papel de Maria em seu auxílio promovendo mais esse milagre.

As imagens cumprem uma função de ampliação da história contada ao seguir a estrutura narrativa fidedignamente, quase em sua totalidade. Ao que parece, o miniaturista teve proximidade com o texto, selecionando trechos que realçam a ideia central da cantiga, isto é, o furto da farinha, o cozimento dos víveres e o contexto da peregrinação. Essa opção dá maior dinamismo à linguagem visual, concentrando várias passagens do texto em poucos quadriláteros da pintura.

Figura 4: Cantiga 157, vinhetas 1 e 2. As Cantigas de Santa Maria, ms. T-I-1 - E2, Fac-símile, 1979.



Na primeira vinheta há três vãos entre as colunas que servem para organizar e distribuir os personagens. Esse arranjo permite ao espectador acompanhar o que está acontecendo sem que um fato se sobreponha a outro. Assim, lê-se no rótulo sobre a imagem: *Como huma moller furtou a farynia a os romeros que posaran a sa casa*. Dessa forma, com o auxílio da legenda, sabe-se que há um furto a peregrinos, chamados de *romeros*, e que o que a mulher está fazendo é praticar tal delito, pois, caso não houvesse

a sinopse, acredito que o observador teria dificuldades de entender o enredo integral. Junto à farinha, há um alforje contendo o grão, cantis de água e um bastão de caminhada. Esses objetos, típicos desses viajantes, detalham o que é mais costumeiro, justamente para contextualizar os acontecimentos.

Já para que a dinâmica do cozimento seja identificada, pode-se perceber que os homens trazem um fogareiro ou braseiro, utensílios portáteis para preparo dos alimentos. Por cima, há uma caldeira que, segundo Menéndez-Pidal, era um objeto comum nas CSM, aparecendo em outras miniaturas da coleção (1986, p. 138). Provavelmente, há algum caldo que foi preparado e será consumido junto com os bolinhos. A frigideira possui um cabo extenso para se evitar acidentes, ao mesmo tempo em que uma pessoa toma o cuidado de utilizar uma espécie de pinça para retirar as frituras. Pode-se acrescentar que o fogo era importante para o aquecimento das pessoas, por isso o braseiro está no interior da hospedaria.

Na vinheta seguinte, há que perceber o acontecimento trágico: a mulher perfura sua própria boca com uma faca. A legenda é equivalente ao texto poético ao mencionar que a faca penetrou em sua boca até o cabo: *Como fez feijoos daquela farinha, e quis provar uñu e chanto[u]-s' o cuitelo pela boca*. Para se construir a ideia de furto, a mulher está sozinha utilizando o fogareiro dos peregrinos, ao que parece, no mesmo ambiente, quando eles não estavam.

Na imagem seguinte, corroborando com a cantiga escrita, mencionam-se os médicos que vieram de outro lugar para retirar o cutelo, mas que não foi possível: *Como veñerom os maestres por lhe tirar o cuitelo e nom poderom*.

Figura 5: Cantiga 157, vinhetas 3 e 4. As Cantigas de Santa Maria, ms. T-I-1 - E2, Fac-símile, 1979.



O termo utilizado estrofe dezanove da cantiga é *méges*, enquanto a que consta na legenda é *maestres*. Não é meu propósito analisar a cantiga em questão à luz dos estudos sobre história médica, mas vale me apoiar em algumas questões. O termo *físico*, do latim *PHYSĪCUS*, aparece nas CSM, em especial na cantiga 88, e em outras cantigas figura o modo no plural, *físicos* (nas cantigas 105, 173, 204, 209, 235, 256, 321). Trata-se de um ofício daqueles que assessoravam os que precisavam de uma prática médica. *Meges*, nesse caso, pode ser compreendido como *físicos* (González, 2015, p.165). O fato de estar no plural sugere que havia maior gravidade, por isso foram chamadas mais de uma pessoa, como expressado na imagem. É notória a presença de três mulheres auxiliando a “paciente, inclusive a segurando enquanto os “médicos” tentam retirar o instrumento cortante. Trata-se de uma cena particularmente angustiante e, a meu ver, prepara o espectador para as cenas seguintes, quando o pedido será atendido e o cutelo retirado pela intervenção de Maria.

Na quarta vinheta, a mulher se dirige ao santuário de Rocamador e pede pelo milagre, *Como foi a Rocamador rogar a Santa Maria que lhe fizesse tirar o cuitelo*. Outras pessoas se compadecem com a mulher e participam do pedido. A imagem de Maria está sozinha entre duas colunas e pode ser vista isoladamente, enquanto a multidão se concentra no outro polo da cena. Esse recurso na distribuição dos objetos e personagens colabora para destacar a figura sagrada, conferindo-lhe poder e distinção. As demais vinhetas são reproduções da terceira, pois os acontecimentos finais ocorrem no mesmo lugar e com as mesmas pessoas.

Figura 6: Cantiga 157, vinhetas 3 e 4. As Cantigas de Santa Maria, ms. T-I-1 - E2, Fac-símile, 1979.



A culpa da furtadora foi mitigada pela sua confissão e por isso foi possível retirar o cutelo de sua garganta, como sinaliza a legenda: *Como a mulher fez sa confissom, e um preste tirou-lh' o cuitelo*. A confissão foi normatizada pelo cânone 21 do IV Concílio de Latrão em 1215, tornando-se obrigatório, pelo menos uma vez ao ano, que todos busquem o pároco local para cumprimento de penitência após se confessarem. Embora seja uma confissão extemporânea, a personagem da cantiga precisou reconhecer o furto do alimento para que o instrumento fosse retirado.

Todo fiel, de uno y de otro sexo, una vez llegado al uso de razón, debe confesar sinceramente todos sus pecados por sí mismo a su párroco, al menos una vez al año, cumplir con esmero em la medida de sus posibilidades la penitencia que le hubiera sido impuesta y recibir con respeto, al menos por pascua, el sacramento de la eucaristía (Lateranense, 1973, p. 174).

Ainda junto à confissão, vemos nas duas vinhetas que a igreja se enche de pessoas que presenciam o milagre. Logo após a retirada do cutelo, os ocupantes louvam a Santa Maria, como indica o rótulo: *Como loarom muito a Santa Maria por est' e polos outros mirages*. O acontecimento se tornou público, garantindo popularidade ao santuário e, possivelmente, fomentando a chegada de novos peregrinos. Essa dinâmica é recorrente nas CSM, pois, a publicidade do fato milagroso dá a noção pedagógica do pecado e, conseqüentemente, o arrependimento. O público que aparece diante do altar é fundamental para que o pecador seja redimido e a imagem de Maria seja louvada.

Possibilidades comparativas

Todas as cantigas trazem em si diversos temas que podem ser desdobrados em outros tantos. São diversos os trabalhos acadêmicos que subdividem as CSM em eixos temáticos (Filgueira Valverde, 1985, Leão, 2007) e que acabam por subsidiar os pesquisadores em análises tópicas. A cantiga 157, por exemplo, pode ser vista como uma narrativa cujo tema da peregrinação tem maior relevância em relação a outros. No entanto, acredito que os elementos discursivos contidos nas CSM são múltiplos e, na medida do possível, serem vistos como temas integrados. Bem como a cantiga 52 exprime outros significados, como a relação entre seres humanos e animais no medievo, e em especial nas CSM, temática analisada por Elvira Fidalgo (2017).

Mas procurarei me concentrar em outro ponto: o furto de alimentos como uma

transgressão circunscrita à dimensão do pecado. Nas duas cantigas a questão da rapina é premente, sendo um fato que impele outros acontecimentos, pois a normalidade cotidiana é interrompida com aquela transgressão, fazendo com que novas situações surjam em função da primeira. Para exemplificar essa normalidade, lembramos que os peregrinos da cantiga 157 prepararam suas refeições e vão, em seguida, à missa como devotos de Maria, momento em que são furtados. O mesmo ocorre com os beneditinos da cantiga 52 que consumiam leite sempre que as cabras desciam o monte, circunstância que foi suprimida quando um clérigo furtou um filhote. A convivência social era estável até o momento em que algo inesperado ocorre.

A segunda metade do século XIII é marcado pela fome. As causas são variadas, mas se colocam alguns pontos de partidas para se compreender o fenômeno do retorno da fome naquele período, se é que algum dia a carestia não deixou de afetar as populações europeias pré-modernas. Segundo Montanari, o aumento da população fez com que o espaço cultivável fosse bastante ampliado, excessivamente e para além da sua capacidade produtiva (2003, p. 91). A consequência para exploração das áreas marginais, como bosques, charnecas e pradarias, foi o declínio da produção agrícola, desequilibrando a frágil relação entre homem e natureza. Há outras explicações. A Europa teria passado por um período com um clima quente e úmido entre 950 e 1275, o que seria ideal para o cultivo de cereais, interrompidos por transformações climáticas e agravamento das crises sociais (Riera-Melis, 1998, p. 390). A abundância de alimentos daria lugar à escassez generalizada e, conseqüentemente, a fome reapareceria devido ao desabastecimento alimentar das cidades e as restrições agrícolas nos campos.

É claro que uma explicação socioeconômica como pano de fundo para analisar as duas cantigas seria favoravelmente estimulante. Porém, essas narrativas possuem muitas camadas imbricadas, formando teias discursivas. A escassez material seria apenas um ponto entre tantos outros a serem discutidos. Por isso, irei me concentrar no alimento em seu aspecto simbólico, que vai além da subsistência. Produto de uma necessidade da sobrevivência da espécie humana, mas também marcada por diferenciações quanto ao seu acesso, a cultura alimentar medieval esteve relacionada ao pecado, tanto pela gula quanto pela avareza dos que têm mais do que precisam. Lembremos que a gula foi um tipo de comportamento sujeito a reflexões sobre a natureza do pecado e a corrupção moral dos gulosos. Casagrande e Vecchio (2000)

sublinham que diversos teólogos medievais, da Alta até a Baixa Idade Média, viam a gulodice como um dos primeiros pecados da humanidade (leia-se Adão e Eva) ao lado do orgulho. Pensadores cristãos, como Ambrósio, apontam que no Paraíso não se tinham a necessidade de matar para comer, nem produzir alimentos. Quando, porém, se proibia de comer frutos do jardim do Éden, os humanos transgrediram ao consumir esses alimentos (Vecchio et alii, 2000, p. 195). A comida estava presente nos primeiros relatos sobre os motivos da expulsão do paraíso e, em seguida, a mácula do pecado original.

Há dois pontos que são comparáveis nas duas cantigas: a carne enquanto metáfora para o pecado e, ao mesmo tempo, como um alimento destinado a poucos, sobretudo em períodos de escassez. Na cantiga 52 o pecado não é apenas o furto do cabrito, mas a aludir aos clérigos seculares o papel de perturbar a ordem religiosa e causar nela uma desestruturação social. O clérigo (*crerizon*) interrompe a rotina monacal e provoca prejuízos à alimentação dos monges. O termo é assinalado pelo *Dicionario de dicionarios do galego medieval* (Online) como “aprendiz de clérigo”, e aparece no Códice Rico nas cantigas 24, 42, 52 e 102. Na cantiga 24, é possível verificar também uma maneira desprestigiada ao se referir a esses estudantes, como no verso 9: “En Chartes houv' un crerizôn, que éra tafur e ladrôn...” (Alfonso X, 1959, p. 68), isto é, alguém desonesto e ladrão. Já na cantiga 52, o furto contrasta com a aparência metódica e rigorosa que os miniaturistas retrataram a terceira e quarta vinhetas. Nelas podemos verificar a mesa organizada, com os ocupantes hierarquicamente dispostos, com o ambiente claro e limpo. Sentar-se à mesa é uma marca de civilidade e decoro, símbolo de distinção social. Essas formas de representação iconográficas buscam reproduzir as relações de poder à mesa, principalmente nas refeições. Como lembra Hesnish, as distinções sociais deixam sua marca na mesa de jantar, pois a mais importante pessoa presente na mesa da refeição encontra o melhor e o mais fresco pão disponível (1999, p. 158).

Nota-se que o furto do cabrito para ser comido pelo *crerizon* contrasta com a imagem do leite, alimento que nas CSM aparece como líquido sagrado. Ângela Vaz Leão elencou as cantigas cujo leite de Santa Maria é elemento central e instrumento de conversões e curas (2007). Na cantiga 93, por exemplo, o filho de um burguês é curado da lepra e, após rezar mil ave Marias, seu corpo foi ungido pelo santo leite e a lepra sumiu do seu corpo: “Quando ll' est' houve dit', a teta descobriu e do séu santo leite o

córpo ll' ongiu” (Alfonso X, 1959, p. 282). Já a carne é o alimento relacionado ao corpo e ao pecado da gula. Comer carne foi marcadamente uma forma de distinção entre ricos e pobres. Banegas López sublinha, a partir de documentação de Navarra, que existia na Baixa Idade Média ibérica uma hierarquia carnívora cujos animais mais valiosos à mesa eram o cabrito e o carneiro, sendo carnes de luxo, reservados para dias de festa (2012, p. 30). Essas carnes de animais jovens eram muito apreciadas pelos grupos sociais mais abastadas, aparecendo em livros de receitas no século XIV como geralmente assados utilizando técnicas apuradas.

Na rapinagem da cantiga 157 a culpa recai sobre a mulher, uma vez que ela é flagrada cometendo o delito. Mas, vejo essa escolha como uma questão de gênero. Foi a mulher que interrompeu a consagrada prática da peregrinação daqueles homens, roubando-lhes a farinha para fazer os *feijoós*. Não apenas isso, pois a mulher é descrita como uma hóspede má “... mais a sa hóspeda foi-lles mui maa de cabo são” (Alfonso X, 1959, p. 151), e influenciada pelo Diabo a fim de comer bolinhos, “... mais o démo a torvou, que quis ende provar ùu” (Alfonso X, 1959, p. 151). O discurso alfonsino procura situar aquela mulher como agente causadora de um tipo de desordem do mundo social cujo símbolo era a alimentação coletiva. A ceia dos peregrinos tinha um sentido comunitário em que, embora não houvesse uma mesa como na cantiga 52, os peregrinos prepararam a comida como se alimentassem o espírito da própria peregrinação.

Em ambos os casos, Maria é convocada como agente reparadora da desarmonia que os sujeitos marginalizados na cantiga promovem. Não se deve excluir dessa análise que o furto e o roubo são condenados pela obra legislativa de Alfonso X, como, por exemplo, *As Siete Partidas*. Há nesta obra a definição de furto como uma categoria de delito que se diferencia, por exemplo do roubo, isto é, cada uma dessas transgressões deve ser vista separadamente e com consequências também distintas. Na Partida VII, Título 14, Ley 1, podemos ler que “Furto es malfetria que facen los homes que toman alguna cosa mueble agena ascondidamente sin placer de su señor, con entencion de ganar el señorío, ó la posesionó el uso della” (Alfonso X, *Siente Partidas*, p. 607). As penas para esse tipo de delito são variadas, mas, em geral, são pecuniárias, com a restituição do bem furtado. Em alguns casos, a pena é mais rígida como escárnio público, açoite ou mesmo a pena capital para crimes como pirataria.

Nas representações das CSM, os delitos são passíveis de perdão desde que sob

intervenção de Maria. Nas duas cantigas a solução para um retorno à normalidade não passa pelas leis terrenas, mas pela intervenção mariana. Cumpre perceber que o mosteiro na cantiga 52 é o lugar de apartamento e reclusão em relação ao mundo secular. Sob a regra beneditina, os monges procuravam viver uma vida em conformidade com os princípios rigorosos da comunidade. Entretanto, como lembra Lawrence, as relações entre seculares e regulares não eram tão distantes, uma vez que o bispo supervisionava e confirmava a eleições de abades e priores, sendo muitas vezes o patrono do mosteiro (1984, p. 135). No entanto, o privilégio de independência e proteção da Santa Sé para alguns mosteiros ocorre a partir do século XII, sendo um processo complexo e de muitas facetas e isso em nada significou um isolamento completo dos regulares em relação aos seculares. Interessa-me em pensar sobre a presença do *crerezón* que não seria uma anormalidade, uma vez que uma ideia de uma clausura impermeável ao “mundo externo” é um imaginário não factual. Mas nessa disputa, o furto do aprendiz de clérigo não deixa de ser uma crítica ao universo mundano do consumo de carne em contraste com o banquete dos monges, marcado pela temperança e a normas políticas de civilidade dos regulares.

Por fim, ainda sobre a cantiga 52, o milagre de Maria é manter o abastecimento do mosteiro, sustentando com provisões seus membros: “E desta guisa a Madre de Deus quis governar aqueles monges seus...” (Alfonso X, 1959, p. 149). Com o advento do milagre, foram muito peregrinos até o santuário devido à fama do lugar que passou a ser amparado, suponho, pelo aumento de esmolas advindas dos peregrinos. Do ponto de vista da construção de discursos, o milagre beneficia a própria instituição.

Referências

ALFONSO X. **Las siete partidas del rey don Alfonso el Sabio, cotejadas con varios códices antiguos**, 3 tomos, Madrid: Real Academia de la Historia, 1807.

ALFONSO X, O SÁBIO. **As Cantigas de Santa Maria - Códice Rico de El Escorial T-I-1 - E2**. Madrid: Edilán, 1979.

ALFONSO X, O SÁBIO. **As Cantigas de Santa Maria - Códice Rico de El Escorial T-I-1 - E2**. Coordenação de Laura Fernández Fernández e Juan Carlos Ruiz Souza. Madri: Real Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo de El Escorial, 2011.

- ALFONSO X, O SÁBIO. **As Cantigas de Santa Maria - Códice Rico de El Escorial T-I-1 - E2**. Versão de José Filgueira Valverde. Madrid: Castalia, 1985.
- ALFONSO X, O SÁBIO. **As Cantigas de Santa Maria**. Editadas por Walter Mettmann. Coimbra: Acta Universitatis Conimbrigensis, 1961.
- BANEGAS LÓPEZ, Ramón Agustín. **Europa carnívora – comprar y comer carne en el mundo urbano bajomedieval**. Gijón: Trea, 2012.
- CASAGRANDE, Carla e VECCHIO, Silvana. **Histoire des péchés capitaux au Moyen Âge**. Paris: Flammarion, 2000.
- FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, Laura. Cantigas de Santa María - fortuna de sus manuscritos. **Alcanate - Revista de Estudios Alfonsíes**, Sevilha, n. 6, p. 323-348, 2008-2009.
- FIDALGO FRANCISCO, Elvira. Los animales de las Cantigas de Santa María - una lectura en clave simbólica. **Revista de Literatura Medieval**. Alcalá de Henares, n. 29, pp. 107-127, 2017.
- FOREVILLE, RAIMUNDA. **Lateranense IV**. Vitória: Eset, 1973.
- GARNIER, François. **Le langage de l'image au Moyen Âge - Signification et symbolique**. Paris: Le Léopard D'Or, 1982.
- GONZÁLEZ SEOANE, Ernesto et. Alii. **Dicionario de dicionarios do Galego Medieval**. Disponível em: <https://ilg.usc.gal/ddgm/>. Acesso em 20 de jun. de 2024.
- GONZÁLEZ, Déborah. Médicos e medicina nas Cantigas de Santa Maria. **Estudios Románicos**, vol. 24, p. 157-171, 2015.
- LA REGLA DE SAN BENITO. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 2000.
- LAURIOUX, Bruno. De l'usage des épices dans l'alimentation médiévale. **Médiévaux**, n. 5, p. 15-31, 1983.
- LINAGE CONDE. **La vida cotidiana de los monjes en la Edad Media**. Madrid: Complutense, 2007.
- MARTÍN PRIETO, Pablo. Sociologia do pecado na literatura penitencial castelhana na baixa Idade Média: enfoque nas diferentes condições e estados In: SCHMITT, Jean-Claude et alii. **Cativar as Almas – diretrizes para a instrução espiritual** (séculos XII-XV). São Leopoldo, Unisinos, 2022. p. 93-122.
- MENÉNDEZ-PIDAL, Gonzalo. **La España del Siglo XIII leída en Imágenes**. Madrid: Real Academia de la Historia, 1986.
- MENÉNDEZ-PIDAL, Gonzalo. Los manuscritos de las Cantigas - cómo se elaboró la

miniatura alfonsí. **Boletín de la Real Academia de la Historia**, n. 150, p. 25-51, 1962.

MONTANARI, Massimo. **A Fome e a Abundância - história da alimentação na Europa**. São Paulo: Edusc, 2003.

LAWRENCE, C. H. Medieval **Monasticism: Forms of Religious Life in Western Europe in the Middle Ages**. New York: Longman, 1984.

TOUSSAINT-SAMAT, Maguelonne. **History of food**. Cambridge: Blackwell, 1992.

SÁNCHEZ AMEIJERAS, Rocío. Imaxes e teoría das imaxes nas Cantigas de Santa Maria. In: FIDALGO FRANCISCO Elvira. **As Cantigas de Santa Maria**. Vigo: Xerais, 2002. p. 246-360.

RIERA-MELIS, Antoni. Sociedade Feudal e Alimentação – séculos XII e XIII In: FLANDRIN, Jean-Louis; MONTANARI, Massimo. **História da alimentação**. São Paulo: Estação Liberdade, 1998. p. 387-408.

Recebido: 09/12/2024
Aprovado: 09/01/2025

CRÔNICAS IBERO ISLÂMICAS DO SÉCULO VIII: ENSINANDO HISTÓRIA PARA CONSTRUÇÃO DE IDENTIDADES

IBERO-ISLAMIC CHRONICLES OF THE 8TH CENTURY: TEACHING HISTORY FOR
IDENTITY CONSTRUCTION

Rodrigo dos Santos Rainha¹
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Resumo: Este artigo explora a crônica bizantino-arábica e a Crônica Moçárabe de 754, abordando como essas fontes históricas podem ser analisadas para compreender a construção de um modelo didático-pedagógico voltado à identidade na Península Ibérica do século VIII. Utilizando uma perspectiva historiográfica crítica, questiona-se a visão tradicional da "invasão árabe-islâmica" e discutem-se os vieses e as interpretações dessas crônicas. A análise fundamenta-se na teoria de Carlo Ginzburg em *Nenhuma Ilha é uma Ilha*, bem como em estudos contemporâneos de Eduardo Manzano Moreno, Ann Christys, Kenneth Baxter Wolf, Isabel Fierro, Alejandro García Sanjuán, Tahiri, José Carlos Martín, Rodrigo Rainha e António Rei, na busca de uma compreensão ampliada pela comparação destes documentos.

Abstract: This article explores the Byzantine-Arabic chronicles and the Mozarabic Chronicle of 754, examining how these historical sources can be analyzed to understand the pedagogical model aimed at identity construction in the 8th-century Iberian Peninsula. Using a critical historiographical perspective, the traditional view of the "Arab-Islamic invasion" is questioned, and the biases and interpretations of these chronicles are discussed. The analysis is based on Carlo Ginzburg's theory in *No Island is an Island*, as well as contemporary studies by Eduardo Manzano Moreno, Ann Christys, Kenneth Baxter Wolf, Isabel Fierro, Alejandro García Sanjuán, Tahiri, José Carlos Martín, Rodrigo Rainha and António Rei, where we Search a comparison of this documents.

¹ Doutor em História Comparada pela UFRJ. Professor Adjunto de História Medieval da UERJ. Professor da Universidade Estácio de Sá. E-mail para contato rodrigo.rainha@ensineme.com.br.

Um problema historiográfico: o controle da memória e a construção da história nas relações ibéricas

Como professor de Península Ibérica na Universidade Estadual do Rio de Janeiro, chama atenção a miopia na interpretação das representações do mundo ibérico, ainda vinculadas a um modelo ultrapassado de herança, permanência e outros conceitos que, aplicados sem reflexão crítica, tornam a compreensão absolutamente inviável.

Nosso objetivo é perceber o funcionamento desse passado em um momento particularmente emblemático da história ibérica: o período conhecido como "invasão árabe-islâmica" à Península Ibérica. Questiona-se a narrativa tradicional e propõe-se uma reinterpretação baseada em evidências arqueológicas e crônicas da época, como a *Crônica Moçárabe de 754* e as crônicas bizantino-arábicas. Estas fontes oferecem perspectivas variadas sobre a dinâmica política, social e cultural que marcou a formação de al-Andalus.

A chegada dos muçulmanos à Península Ibérica, tradicionalmente vista como uma invasão abrupta, é tema de controvérsias. A historiografia moderna sugere que o evento pode ser compreendido como uma série de acordos e colaborações, ao invés de uma conquista puramente militar. Os visigodos, que governavam a Península antes da chegada dos muçulmanos, apresentavam uma organização marcada pela centralização do poder na nobreza e no clero. A fragmentação do poder e as lutas internas facilitaram a entrada dos novos conquistadores. A Igreja visigótica desempenhava um papel central na sociedade, tanto religiosamente quanto politicamente, e sua resposta à chegada dos muçulmanos foi crucial na formação das primeiras crônicas que registram esses eventos.

Os invasores muçulmanos, em sua maioria berberes do Norte da África liderados por uma elite omíada, estabeleceram al-Andalus, com Córdoba como centro político e cultural. A tradição histórica ibérica esteve, portanto, marcada por uma dualidade: o modelo triunfalista romano, que enfatiza a conquista e a glória militar, e o modelo cronístico da Igreja, focado na preservação da fé e na resistência ao invasor.

A *Crônica Moçárabe de 754* é uma das primeiras fontes a registrar a chegada dos muçulmanos à Península Ibérica. Escrita por um cristão sob domínio islâmico, ela oferece uma perspectiva única sobre os eventos e as interações entre comunidades religiosas. Já a crônica bizantino-arábica fornece uma visão complementar, escrita sob a perspectiva dos conquistadores muçulmanos, ajudando a entender a lógica da expansão

islâmica e as relações com as populações locais.

A comparação entre essas crônicas revela diferentes vieses e interpretações dos eventos históricos, mostrando como cada grupo construiu sua identidade e narrativa histórica. Estudar essas fontes sob uma perspectiva crítica possibilita uma compreensão mais complexa e nuançada da história ibérica no século VIII.

O contexto histórico

A tradição de estudos ibéricos ao longo do século XX frequentemente enfatizou a ideia de uma invasão árabe-islâmica na Península Ibérica, inserindo-a em um contexto de crise política e social do reino visigodo. Contudo, a arqueologia contemporânea e novas abordagens historiográficas contestam essa visão simplista, rediscutindo o papel dos visigodos e a dinâmica sociopolítica da época. Evidências sugerem que, em vez de uma invasão puramente militar, houve interações complexas entre diferentes grupos, resultando em uma continuidade cultural e social.

Esse debate entre ruptura e continuidade é central para compreender os eventos do século VIII. As crônicas da época, influenciadas por diferentes tradições culturais, revelam uma tapeçaria rica de diálogos e trocas que moldaram a sociedade ibérica.

Para analisar essa perspectiva, recorre-se aos conceitos de Carlo Ginzburg em *Nenhuma Ilha é uma Ilha* (2003), em que ele apresenta a cultura como a cultura é uma rede de relações, onde cada elemento é influenciado e moldado por outros. Isso ilustra nossa defesa de como interações entre muçulmanos e cristãos resultaram em um rico intercâmbio cultural.

A crônica, enquanto narrativa breve, desempenhou um papel crucial na educação medieval, especialmente na relação entre mestres e discípulos. As crônicas não apenas retratavam eventos históricos, mas também criavam personagens que atuavam como modelos de conduta, facilitando a transmissão de valores e normas sociais.

Outro conceito relevante apresentado por Carlo Ginzburg é a ideia de que "a identidade cultural é sempre uma construção coletiva, resultante de trocas e influências mútuas" (Ginzburg, 2003, p. 45). Essa perspectiva é particularmente pertinente ao analisar as crônicas ibéricas do século VIII, pois elas não apenas registram eventos históricos, mas também refletem a complexidade das identidades em formação no contexto de coexistência cultural. As crônicas revelam como as narrativas históricas

foram moldadas por uma interação contínua entre as tradições cristãs e islâmicas, oferecendo uma visão mais rica e nuançada do que a simples noção de invasão.

Por fim, destacamos que a *Crônica Moçárabe de 754*, no século VIII, não foi meramente um relato de eventos, mas também um instrumento político e social. Ao narrar os desafios enfrentados pelos cristãos sob domínio muçulmano, ela procurava preservar a identidade cultural e religiosa dessa comunidade em um ambiente de intensas transformações. Já as crônicas bizantino-arábicas, ao descreverem os sucessos da expansão islâmica, buscavam legitimar o poder dos governantes muçulmanos e promover uma visão de integração das populações locais dentro da nova ordem política e social.

Essa análise contextual ilustra a riqueza das trocas culturais e a complexidade das narrativas concorrentes que moldaram as identidades da Península Ibérica. Compreender essas crônicas como fontes multifacetadas permite uma reinterpretação da história, fugindo de visões simplistas e valorizando a diversidade de experiências e perspectivas.

O que faremos daqui por diante é questionar até mesmo essas afirmativas, trazendo autores diversos, olhares sob uma perspectiva que indicam que estes documentos do século VIII são ricos de perspectiva histórica. Para isso, estabeleceremos um debate entre visões diversas de historiadores, traçando perspectivas diversas de pensamento e compreensão deste documento.

A implementação de uma abordagem comparada para a historiografia é um exercício necessário a historiadores e a implementação da metodologia fortalece a compreensão, direciona os caminhos e define de forma mais estruturada o esforço realizado por pesquisadores para a compreensão das relações entre muçulmanos e cristãos na Península Ibérica do século VIII.

Em seguida, então, elegemos aspectos que podem ser observados nas duas crônicas, analisando como esses aspectos são abordados de formas vivas e diversas.

O debate historiográfico

O contar a história sempre foi uma prática essencial para a compreensão da humanidade, e as crônicas desempenham um papel fundamental nesse processo, atuando como registros do tempo e testemunhos das experiências vividas. A crônica,

enquanto forma literária, tem suas raízes em tradições mediterrânicas distintas, com duas influências predominantes: a oriental, islâmica e judaica, e a greco-romana ocidental. Essas tradições moldaram a maneira como os eventos eram narrados e percebidos. A lógica das crônicas foi alterada com a ascensão da Igreja Romana, que introduziu uma concepção linear do tempo, em contraste com a visão cíclica mais comum nas culturas orientais e nas tradições greco-romanas. Esse novo entendimento do tempo e da história influenciou diretamente a forma e o conteúdo das crônicas que surgiram na Península Ibérica durante o século VIII.

A *Crônica Moçárabe de 754* é um exemplo significativo da crônica ibérica, escrita por um autor cristão sob domínio muçulmano. Surgida em um contexto de tensões e transformações, essa crônica reflete uma tentativa de reconciliar a tradição cristã com a nova realidade islâmica. Segundo Manzano Moreno, "a *Crônica Moçárabe* é uma tentativa de legitimar a identidade cristã em um ambiente hostil, preservando a memória dos eventos que moldaram a história visigoda" (2009, p. 145). A obra é um testemunho das interações entre cristãos e muçulmanos, oferecendo uma perspectiva única sobre os desafios enfrentados pelas comunidades cristãs na Península.

Além disso, Wolf observa que "a crônica não apenas documenta a invasão, mas também expressa uma resistência cultural que permeia a narrativa" (1999, p. 89). O foco do autor é examinar as narrativas dos mártires cristãos na Espanha muçulmana, destacando como essas histórias foram usadas para construir e reforçar uma identidade cristã distinta. Wolf argumenta que o martírio serviu como um símbolo potente de resistência e resiliência espiritual, refletindo temas mais amplos de negociação religiosa e cultural.

Essa perspectiva é reforçada por Fierro, que destaca que "a *Crônica Moçárabe* funciona como um meio de preservação da memória coletiva, inserindo-se em um debate mais amplo sobre a identidade na Península Ibérica" (2010, p. 67). A análise de Isabel Fierro sobre o reinado de Abd al-Rahman III ilustra como suas políticas não apenas fortaleceram o poder político e militar do Califado de Córdoba, mas também fomentaram um renascimento cultural. Fierro enfatiza o uso estratégico da religião e da cultura por parte do califa para legitimar seu governo e integrar diversas comunidades dentro de al-Andalus (2010, p. 102).

Isabel Fierro, em seus estudos sobre a Península Ibérica sob domínio islâmico,

ênfatiza a complexidade das interações entre muçulmanos e cristãos. Ela argumenta que a *Crônica Moçárabe de 754* não apenas preserva a memória dos eventos históricos, mas também reflete as tensões e adaptações culturais das comunidades cristãs vivendo sob domínio islâmico. Destaca que essa crônica é uma fonte valiosa para entender como os cristãos moçárabes negociavam sua identidade em um ambiente multicultural e multirreligioso.

Complementando essa perspectiva, o historiador marroquino Ahmed Tahiri oferece uma análise profunda das interações culturais e políticas na Península Ibérica do século VIII, com destaque para o impacto do domínio islâmico nas comunidades locais. Tahiri argumenta que o período inicial de al-Andalus foi marcado por um intenso cruzamento de influências culturais, que moldaram não apenas as estruturas sociais, mas também as formas de produção literária e historiográfica. Segundo ele, "o encontro entre as tradições árabe-islâmica e cristã na Península Ibérica deu origem a uma síntese cultural única, onde as fronteiras entre as identidades religiosas e culturais frequentemente se diluíam" (TAHIRI, 2011, p. 48).

Embora Tahiri não trate diretamente da *Crônica Moçárabe de 754*, sua análise sobre o momento histórico contribui para compreender como a convivência entre muçulmanos e cristãos gerou uma produção cultural híbrida e multifacetada. Ele destaca que as interações sociais e culturais resultaram em trocas contínuas, que enriqueceram as práticas culturais de ambos os lados, desafiando a visão tradicional de oposição rígida entre cristãos e muçulmanos.

Antônio Rei, em *Memória de uma cultura de resistência (séc. VIII-XII)*, destaca que as crônicas moçárabes, como a *Crônica Moçárabe de 754*, representam não apenas um registro da resistência cristã sob domínio islâmico, mas também um testemunho da complexa rede de relações políticas e culturais entre os conquistadores muçulmanos e as populações locais. Rei argumenta que, apesar de seu tom de lamentação e perda, essas crônicas evidenciam uma convivência marcada tanto por tensões quanto por trocas culturais e intelectuais. Ele ênfatiza que os cristãos moçárabes não foram meros observadores passivos de seu tempo, mas agentes ativos na preservação e adaptação de suas tradições culturais e religiosas dentro de um contexto islâmico.

Rei sublinha que, embora o tom das crônicas moçárabes esteja alinhado com uma narrativa de resistência cristã, elas também refletem influências literárias e

historiográficas do contexto islâmico, mostrando uma hibridização cultural na Península Ibérica do século VIII. Segundo ele, "essas influências demonstram como os cristãos moçárabes negociaram sua identidade em um mundo dominado pelo Islã, adotando e adaptando elementos culturais muçulmanos sem abandonar suas raízes" (*Medievalista*, n. 13, 2013, p. 15).

Esse posicionamento apresenta nuances em relação à visão de Kenneth Baxter Wolf, que enfatiza o martírio como elemento central na construção da identidade cristã moçárabe. Para Rei, embora o martírio seja uma dimensão importante, a adaptação cultural e a negociação identitária são aspectos igualmente centrais para entender o papel das comunidades moçárabes na história da Península Ibérica.

Portanto, as análises de António Rei oferecem uma compreensão aprofundada das crônicas moçárabes, evidenciando a complexidade das interações culturais e políticas na Península Ibérica durante os séculos VIII a XII.

A *Crônica Bizantino-Árabe* é uma obra anônima que narra eventos históricos da Península Ibérica, do reino visigodo e do império islâmico entre os séculos VII e VIII. A principal característica desse documento é sua continuidade das crônicas de João de Biclaro e Isidoro de Sevilha. O texto combina narrativas bizantinas e árabes, oferecendo uma perspectiva que evidencia a fusão cultural e política na transição entre os reinos visigodo e islâmico.

José Carlos Martín (2010) destaca que a crônica é composta por duas partes distintas. A primeira, derivada de fontes hispânicas como as *Histórias dos Godos* de Isidoro de Sevilha, concentra-se na história visigoda até o reinado de Suíntila (631). A segunda parte foca na ascensão do Islã, enaltecendo figuras como Maomé e os califas omíadas. Essa dualidade torna a obra um reflexo do contexto multicultural em que foi escrita.

Martín argumenta que a crônica foi escrita entre 743 e 744, durante o reinado de Walid II, possivelmente por um moçárabe em colaboração com um oficial islâmico. Essa parceria teria contribuído para o tom filoislâmico da narrativa, que exalta o Islã como portador de estabilidade e progresso em contraste com a decadência bizantina e visigoda. O texto como um instrumento apologético, destinado a leitores latinos, buscava legitimar o domínio islâmico sobre a Península Ibérica. Martín ressalta que a inclusão de fontes orientais e árabes foi crucial para consolidar a visão de superioridade cultural e

política do Islã.

Para Ann Christys, por outro lado, a *Crônica bizantino-arábica* oferece uma visão do ponto de vista dos conquistadores muçulmanos. Ele argumenta que "a crônica bizantino-arábica é fundamental para entender a perspectiva muçulmana sobre a conquista e a subsequente administração de al-Andalus" (2002, p. 34). Essa crônica enfatiza a legitimidade e a inevitabilidade da expansão islâmica, oferecendo justificativas teológicas e políticas para a conquista. Já segundo Alejandro García Sanjuán, "a crônica bizantino-arábica representa a narrativa oficial dos vencedores, buscando consolidar o poder muçulmano na região." (2013, p. 102). García Sanjuán apresenta uma reavaliação crítica da conquista islâmica da Península Ibérica, argumentando que as narrativas tradicionais muitas vezes distorcem as realidades históricas. Defende, então, uma compreensão mais nuançada que reconheça a conquista como um processo gradual e complexo, envolvendo negociação, assimilação e transformação. (García Sanjuán, 2013, p. 75).

Ann Christys, em seu livro *Christians in al-Andalus (711-1000)*, oferece uma visão detalhada e matizada das interações entre cristãos e muçulmanos na Península Ibérica, desafiando a tradicional dicotomia simplista de conflito versus coexistência. Christys argumenta que as relações entre essas comunidades eram multifacetadas e dinâmicas, caracterizadas tanto por tensões quanto por colaborações, com uma complexidade que vai além de uma simples oposição binária.

Christys destaca que, embora houvesse episódios de conflito e perseguição, a convivência cotidiana frequentemente envolvia cooperação econômica, social e cultural. Ela demonstra que cristãos e muçulmanos, muitas vezes, compartilhavam espaços comuns, trocavam conhecimentos e se influenciavam mutuamente. As evidências de casamentos mistos, colaborações comerciais e intercâmbios intelectuais são exemplos de como essas comunidades estavam interligadas de maneiras que desmentem uma visão puramente conflitual.

Ao criticar a dicotomia de conflito versus coexistência, Christys sublinha que tal simplificação ignora a rica tapeçaria de interações que caracterizavam a vida em al-Andalus. Argumenta que as narrativas históricas precisam reconhecer as nuances e a diversidade de experiências vividas pelas pessoas nesse período. Essa abordagem permite uma compreensão mais completa e precisa da história, revelando as complexas

relações de poder, identidade e cultura que moldaram a sociedade andaluza.

Em seus estudos, Christys utiliza crônicas, tradições e outras fontes históricas para investigar as experiências e perspectivas de diferentes grupos dentro de al-Andalus. Ela mostra como as crônicas muçulmanas e cristãs oferecem *insights* variados sobre as interações entre as comunidades, destacando tanto os momentos de conflito quanto de cooperação. Ao analisar essas fontes, Christys identifica a presença de outros elementos e grupos, como os judeus e os moçárabes, cuja participação e influência eram significativas na sociedade andaluza.

Esses estudos de crônicas e tradições revelam que as identidades religiosas e culturais eram fluidas e contextuais, desafiando as narrativas monolíticas de oposição binária. Christys, com quem concordamos, demonstra que, ao considerar a variedade de experiências e perspectivas, é possível obter uma visão mais rica e complexa das interações entre cristãos e muçulmanos em al-Andalus.

Uma análise comparativa

A comparação entre as crônicas cristãs e muçulmanas revela a complexidade das interações culturais e políticas na Península Ibérica durante o século VIII. Essas crônicas não são meros registros históricos. Elas são instrumentos de construção de identidade e de memória coletiva. Ginzburg sugere que "a história é uma rede de narrativas concorrentes, cada uma buscando afirmar sua própria versão dos eventos" (2003, p. 78). Esse entendimento nos permite apreciar a riqueza e a diversidade das crônicas ibéricas, reconhecendo que elas são produtos de suas circunstâncias culturais e políticas.

Antes de cruzar, comparativamente, três aspectos selecionados nas obras, vamos fazer uma breve consideração sobre as formas destes documentos, em uma perspectiva também comparada.

Ambas as obras, em suas formas narrativas, visam registrar e transmitir eventos históricos significativos, refletindo as vivências das comunidades que as produziram. Enquanto a *Crônica Bizantino-Arábica* se caracteriza por uma narrativa que exalta o papel do Islã e legitima a dominação cultural e política dos muçulmanos, a *Crônica Moçárabe* apresenta um foco mais restrito, centrando-se na experiência da comunidade cristã sob domínio islâmico. Essa diferença de enfoque revela uma das principais distinções entre os textos: enquanto a *Crônica Bizantino-Arábica* busca consolidar a

identidade islâmica, a *Crônica Moçárabe* destaca a luta e a resiliência de uma identidade cristã específica.

Em termos de língua original, ambas as crônicas utilizam o latim, mas com nuances significativas. A *Crônica Bizantino-Arábica* reflete influências de traduções árabes e gregas, evidenciando um contexto multicultural, enquanto a *Crônica Moçárabe*, composta em latim moçárabe, enfatiza as adaptações linguísticas da comunidade cristã que vive sob a influência islâmica. Essa escolha linguística é um ícone de identidade, uma vez que enfatiza a luta pela preservação da cultura e da fé cristã em um contexto adverso.

Quando se considera o período de datação, ambas as obras capturam momentos críticos. A *Crônica Bizantino-Arábica*, datada de 743-744, reflete um momento de legitimação do poder califal e consolidação do domínio islâmico na Península. Já a *Crônica Moçárabe*, escrita em 754, fornece uma visão concentrada dos desafios e tensões enfrentados pela comunidade cristã após a conquista muçulmana.

Outra dimensão a ser considerada é o público-alvo. A *Crônica Bizantino-Arábica* foi dirigida a leitores latinos e cristãos com intenções apologéticas, destacando a harmonia e o progresso trazidos pelo Islã. Por outro lado, a *Crônica Moçárabe* se dirige à comunidade cristã moçárabe, enfatizando suas dificuldades e a necessidade de resiliência diante da opressão. Essa diferenciação se reflete na retórica utilizada: a *Crônica Bizantino-Arábica* adota um tom triunfalista, enquanto a *Crônica Moçárabe* utiliza uma retórica mais emotiva, que expressa a dor e a luta da comunidade cristã, buscando inspirar esperança e resistência.

Por fim, ao considerarmos os ícones de identidade presentes em ambos os textos, encontramos uma semelhança fundamental: ambos abordam a convivência e o conflito entre as culturas cristã e muçulmana, ressaltando a complexidade da identidade ibérica. No entanto, enquanto a *Crônica Bizantino-Arábica* enfatiza a superioridade do Islã como um sistema civilizacional unificador, a *Crônica Moçárabe* se concentra na preservação da identidade cristã e na luta pela integridade da fé em tempos desafiadores.

Assim, ao longo dessa comparação, é evidente que, embora ambas as crônicas compartilhem a intenção de registrar eventos históricos e transmitir memórias coletivas, elas se distinguem em seus enfoques, retóricas e identidades culturais, revelando a rica complexidade da história da Península Ibérica.

Os pontos de comparação

Como pontos de comparação para este trabalho, elencamos os seguintes temas: a narrativa da conquista, a representação das interações culturais, a construção da identidade e o papel didático das crônicas.

No que se refere à narrativa da conquista, a *Crônica Moçárabe de 754*, escrita por um cristão sob domínio islâmico, apresenta a conquista muçulmana como uma série de eventos traumáticos, destacando a resistência cristã e a perda do reino visigodo. Eduardo Manzano Moreno (2006) observa que "a crônica enfatiza a devastação causada pelos invasores, refletindo o ponto de vista dos cristãos que experimentaram a conquista como uma catástrofe"(p.257). Exemplos como a destruição de Toledo são descritos com detalhamento, retratando a perda simbólica de centros político-religiosos. A narrativa é permeada por um sentimento de lamentação e uma tentativa de preservar a memória do reino visigodo, utilizando uma retórica que enfatiza o papel da religião cristã como um baluarte de identidade.

Por outro lado, a *Crônica Bizantino-Arábica*, como apontado por José Carlos Martín (2010), retrata a conquista como parte de uma missão civilizatória. No capítulo referente a Muça ibn Nusayr, por exemplo, a narrativa descreve a expansão como inevitável e legitimada pela superioridade cultural e política dos califas omíadas. Eventos como a organização administrativa de al-Andalus aparecem com destaque, enfatizando o progresso e a ordem introduzidos pelo Islã. Martín observa que o texto exalta os êxitos militares e a harmonia interna do mundo islâmico em contraposição à decadência e fragmentação do Império Bizantino e do Reino Visigodo. Diferentemente da *Crônica Moçárabe*, que vê os invasores como destruidores, a *Bizantino-Arábica* retrata-os como portadores de estabilidade.

Um elemento interessante de comparação é como ambas as crônicas tratam a figura de Maomé. Na *Crônica Bizantino-Arábica*, ele é descrito como "um líder de linhagem nobre, que trouxe harmonia e liderança às tribos ismaelitas" (BATISTA, 1999, p.53), em contraste com os retratos de divisões políticas no Ocidente cristão. Na *Crônica Moçárabe*, não há referência direta a Maomé. Em vez disso, o foco é colocado nos impactos devastadores da invasão muçulmana sobre a comunidade cristã local.

Quanto a representação das interações culturais, a *Crônica Moçárabe de 754* oferece *insights* valiosos sobre as interações culturais entre cristãos e muçulmanos.

Kenneth Baxter Wolf (1999) destaca que "a crônica, embora centrada na perspectiva cristã, reconhece a complexidade das relações entre as duas comunidades"(p.121). Um exemplo claro é a documentação de conflitos em relação aos tributos, onde os cristãos eram obrigados a pagar impostos diferenciados, mas que, ao mesmo tempo, permitiam a manutenção de suas práticas religiosas.

Por outro lado, a *Crônica Bizantino-Arábica* destaca as relações culturais como um triunfo do sistema islâmico. Ela sublinha a eficiência administrativa ao mencionar como os *waliís* asseguraram estabilidade nas províncias conquistadas. O tom apologético do texto busca mostrar a tolerância e a justiça islâmica em contraste com as divisões internas do mundo cristão. Enquanto a *Crônica Moçárabe* evidencia tensões, a *Bizantino-Arábica* ignora deliberadamente resistências locais, criando uma imagem harmoniosa de coexistência.

Um elemento de contraste está nas descrições das estruturas urbanas. A *Crônica Moçárabe* lamenta a perda de igrejas e mosteiros destruídos, enquanto a *Bizantino-Arábica* celebra a construção de mesquitas como sinal de progresso. Essa diferença reflete não apenas perspectivas ideológicas, mas também a audiência-alvo de cada texto.

No que se refere a construção da identidade, ambas as tradições cronísticas são essenciais para entender a construção da identidade na Península Ibérica do século VIII. A *Crônica Moçárabe de 754*, é uma tentativa de preservar a identidade cristã em meio à hegemonia islâmica, utilizando a memória histórica como um meio de resistência cultural. Um exemplo é a exaltação de figuras visigodas como modelos de resistência cristã.

A *Crônica Bizantino-Arábica*, por sua vez, é como um instrumento propagandístico, moldando a percepção do Islã como um sistema político e religioso superior. Elementos como a exaltação de Maomé e dos primeiros califas são usados para reforçar a narrativa de continuidade e superioridade do mundo islâmico. Martín observa que a construção da identidade islâmica na crônica está intrinsecamente ligada à narrativa de uma missão civilizatória.

A comparação entre essas duas tradições também se reflete na maneira como elas descrevem seus heróis. Na *Crônica Moçárabe*, há uma clara intenção de enaltecer a resistência cristã contra o avanço islâmico, enquanto a *Bizantino-Arábica* utiliza as vitórias militares como ferramenta para reforçar a supremacia cultural do Islã. Esse

contraste não é apenas narrativo, mas também simbólico, refletindo a disputa por hegemonia ideológica na região.

No contexto educativo, ambas as crônicas se apresentam como documentos fundamentais para o entendimento do passado, mas também como ferramentas pedagógicas que transcendem os muros da escola. Inspirando-se na perspectiva de Rodrigo Rainha e no conceito de educação além dos muros ²de Nilda Alves (2001), pode-se interpretar essas obras como guias para uma leitura crítica da história e da memória.

A *Crônica Moçárabe de 754* desempenha um papel didático ao registrar o ponto de vista de uma comunidade cristã sob domínio islâmico. Ela apresenta não apenas os eventos históricos, mas também reflexões sobre resistência e identidade, oferecendo ao leitor contemporâneo uma oportunidade de analisar como as tensões culturais moldaram a narrativa cristã. Seu potencial pedagógico reside em encorajar os estudantes a refletirem sobre as implicações de memória histórica e as dinâmicas de convivência em contextos de opressão e transformação social.

Por outro lado, a *Crônica Bizantino-Arábica* pode ser utilizada como exemplo de como a historiografia pode servir a propósitos políticos e ideológicos. Seu tom apologético em relação à expansão islâmica oferece um contraponto ao relato cristão, ilustrando como diferentes contextos culturais podem moldar a visão do mesmo evento histórico. Para os educadores, a *Bizantino-Arábica* apresenta a oportunidade de discutir com os alunos como as narrativas históricas são construídas para atender às necessidades de diferentes audiências e projetos de poder.

Ambas as crônicas permitem ao professor atuar como um mestre das informações do passado, guiando os alunos na análise crítica de fontes históricas e no entendimento de como o passado pode ser utilizado para construir identidades no presente. Como sugere Rodrigo Rainha (2021), os cronistas medievais, ao registrarem sua visão de mundo, assumem o papel de educadores que transmitem lições não apenas sobre os fatos, mas também sobre os valores e interpretações de sua época. Essa abordagem amplia o escopo da educação histórica, conectando-a a temas contemporâneos como pluralidade cultural, disputas de poder e construção da memória.

² O conceito de redes em educação trabalha com a perspectiva que o saber escolarizado, social e científico se entrelaçam de maneira contínua. Dessa forma, tudo o que é produzido em um reflete e faz parte do discurso do outro, sem um isolamento e sem a perspectiva de sacralização de um desses saberes e trocas.

As duas crônicas representam perspectivas concorrentes de um mesmo contexto histórico, oferecendo um retrato multifacetado da complexidade cultural e política da Península Ibérica. Enquanto a *Crônica Moçárabe* reflete a luta e a resiliência de uma identidade cristã ameaçada, a *Crônica Bizantino-Arábica* projeta uma visão triunfalista e unificadora do Islã. Essa comparação destaca como documentos históricos podem servir a diferentes propósitos, desde a preservação da memória até a propaganda política. Ao analisar ambos os textos, fica evidente que a história da Península Ibérica no século VIII é marcada por narrativas que se entrelaçam e se contrapõem, refletindo a riqueza e a diversidade das vozes que contribuíram para a construção de sua identidade histórica.

Conclusão

A análise comparativa da crônica bizantino-arábica e da *Crônica Moçárabe de 754* revela a complexidade das interações culturais e políticas na Península Ibérica do século VIII. Essas crônicas são mais do que meros registros históricos. Elas são instrumentos de construção de identidade e de memória coletiva. A narrativa da conquista, a representação das interações culturais e a construção da identidade são temas centrais que emergem dessas fontes, oferecendo uma compreensão mais rica e nuançada da história ibérica.

A abordagem de Carlo Ginzburg fornece um quadro teórico útil para essa análise, destacando a importância das trocas culturais e da construção coletiva da identidade. A história da Península Ibérica do século VIII, como revelada através dessas crônicas, é uma história de complexidade e interação, onde as fronteiras entre conquista e cooperação, resistência e adaptação, são constantemente negociadas. A abordagem de Rodrigo Rainha, quando combinada com as teorias de Nilda Alves sobre documentação e identidade, ilustra como as crônicas eram fundamentais na formação de identidades sociais e culturais, fortalecendo o papel dos mestres como figuras centrais na educação de seus discípulos. Essa integração entre narrativa, ensino e construção identitária demonstra a importância das crônicas como ferramentas educativas no contexto medieval.

Referências Bibliográficas

Fontes

BATISTA RODRÍGUEZ, J.J. & BLANCO SILVA, R. Una crónica mozárabe a la que se ha dado en llamar Arábigo-bizantina de 741: un comentario y una traducción. In: **Revista de Filología de la Universidad de La Laguna**, n.º 17, 1999, p. 53-67.

LÓPEZ PEREIRA, José Eduardo. **Crónica Mozárabe de 754**: Edición crítica y traducción. Zaragoza: Anubar, 1980.

MARTÍN, José Carlos. **Los Chronica Byzantia-Arabica: Contribución a la discusión sobre su autoría y datación, y traducción anotada**. E-Spania, 2010.

Bibliografia

ALVES, Nilda. **Cultura e formação de professores**. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

BARBOSA, Inês. **Trabalho docente, cotidiano e profissão**. São Paulo: Cortez, 2014.

CARLOS, Ann. **Medieval narratives of Muslim Spain: A comparative study of the Mozarabic Chronicle of 754 and the Latin Chronicle of the Kings of Castile**. University of California Press, 1999.

CHRISTYS, Ann. **Christians in al-Andalus (711-1000)**. Routledge, 2002.

FIERRO, Isabel. **Abd al-Rahman III: The First Cordoban Caliph**. Oneworld Publications, 2005.

GARCIA SANJUÁN, Alejandro. **La conquista islámica de la península ibérica y la tergiversación del pasado: Del catastrofismo al negacionismo**. Madrid: Marcial Pons Historia, 2013.

GINZBURG, Carlo. **Nenhuma Ilha é uma Ilha: Quatro Olhares sobre a Literatura Inglesa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

MANZANO MORENO, Eduardo. **Conquistadores, emires y califas: los Omeyyas y la formación de al-Andalus**. Madrid: Alianza Editorial, 2006.

RAINHA, Rodrigo dos Santos. **A educação no Reino Visigodo: um estudo sobre as relações de poder e o Epistolário de Bráulio de Saragoça**. Rio de Janeiro: HP Comunicação, 2007.

RAINHA, Rodrigo dos Santos. **Entre Mestres e Discípulos: Identidade, poder e saberes na Alta Idade Média**. Rio de Janeiro: Autografia, 2021.

REI, António. "Memória de uma cultura de resistência (séc. VIII-XII)". **32**, [S.l.], n. 13, 2013. Disponível em: <https://journals.openedition.org/medievalista/1047>. Acesso em:

23/12/2024

WOLF, Kenneth Baxter. **Christian Martyrs in Muslim Spain**. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

TAHIRI, Ahmed. Gharb al-Magreb y al-Andalus nos itinerários geográficos. In: **Itinerários e Reinos: Uma descoberta do Mundo**. Coord. Ahmed TAHIRI, Catarina OLIVEIRA & Fatima-Zahra AITOUTOUHEN TEMSAMANI. Vila Real de Santo António: Câmara Municipal de VRSA, 2011. p. 43-62.

Recebido: 09/12/2024
Aprovado: 09/01/2025

SEXO, PODER E RELIGIÃO NO PERÍODO MEDIEVAL: O GÊNERO DA VIOLÊNCIA EM CASTELA DO SÉCULO XV

SEX, POWER AND RELIGION IN THE MEDIEVAL PERIOD: THE GENDER OF VIOLENCE IN THE 15TH CENTURY CASTILE

Marcelo Pereira Lima
Universidade Federal da Bahia

Resumo: Este artigo tem como principal objetivo discutir as relações entre as diretrizes de gênero e a questão da violência na Castela do final do século XV. Para isso, dividiu-se o seu conteúdo em duas seções básicas. Na primeira, discorreu-se sobre as (des)conexões entre as formas de violência, as sexualidades, os poderes monárquicos e os gêneros em termos mais teórico-conceituais e na historiografia dedicada ao medievo. Já na segunda seção, analisou-se qualitativamente alguns exemplos que nos ajudam a pensar como e por que as formas de violência foram “generificadas” ou não em textos normativos emitidos pelos tribunais reais, especialmente em casos de adultérios femininos.

Palavras-chave: Adultério; Relações de Poder; Gênero

Abstract: This article has as main objective to discuss the relations between the gender guidelines and the issue of violence in Castile at the end of the 15th century. For this, its content was divided into two basic sections. In the first, the (dis) connections between forms of violence, sexualities, monarchical powers and genders were discussed in more theoretical-conceptual terms and in the historiography dedicated to the medieval. In the second section, some examples were analyzed qualitatively, which help us to think how and why the forms of violence were “generalized” or not in normative texts issued by royal courts, especially in cases of female adulter.

Keywords: Adultery; Power Relations; Gender

Considero que posso iniciar a minha fala com um agradecimento. Então, gostaria muito de expressar minha gratidão pelo convite feito pelo Prof. Dr. Edison Cruzen¹ e pelo Prof. Dr. Rafael Campos² para participar do *I Colóquio de História Antiga e Medieval na Universidade Federal do Pampa*. Senti-me muito honrado com o convite. Salvo engano, vejo que ainda não nos conhecemos presencialmente, nessas andanças pela medievística/medievalística brasileira, mas gostei muito dessa convocação, por duas razões. Em primeiro lugar, porque os dois organizadores estão fazendo algo que é fundamental para os estudos sobre a Antiguidade e o Medievo num país como o nosso em que ainda mantém desigualdades nacionais, regionais e intrarregionais nesses campos. Com a criação de novas universidades federais, considero que houve uma espécie de expansão do processo de criação de novos laboratórios, grupos de pesquisa, que foram criados e estimulados pelos concursos que levaram especialistas em Antiguidade e no Medievo para além do Sudeste ou das principais capitais nas últimas décadas (Silva, 2004). E isso sem dúvida vem contribuindo para a criação de uma espécie de capilarização multi-regional desses campos de estudos. Não sei se cabe aqui completamente a comparação por aproximação, porém usei a mesma estratégia de união desses campos justamente porque não havia no PPGH e no Departamento de História da Universidade Federal da Bahia uma tradição mais ampla, sistemática e consolidada voltada para a pesquisa, a ensino e as atividades de extensão dedicados à História Antiga e História Medieval. E isso ocorreu a despeito da existência de estudos nesses ramos no campo das Letras, dos estudos linguísticos, literários, filológicos, que precederam muitas vezes os estudos historiográficos no Brasil, ou ainda que houvesse a oferta de disciplinas que já eram ministradas por professores e professoras concursados nas áreas, mas que pesquisavam outras épocas e assuntos que não dizem respeito diretamente à Antiguidade e ao Medievo (Bragança Junior, 2012). Só para se ter uma ideia, como especialista em História Medieval, ingressei na UFBA em 2011, e a Prof^a Dr^a Marina Regis Cavicchioli, que é especialista em História Antiga, entrou em 2009. Ou seja, tem mais ou menos uma década³ que esses campos estão sendo desenvolvidos institucionalmente no Departamento de História e no âmbito da pós-graduação, o que

¹ Coordenador do Laboratório de Pesquisas e Estudos em História Medieval (LAPHEME-Unipampa).

² Coordenador do GT de História Antiga da ANPUH-RS (GTHA/RS, Unipampa).

³ Mantive esse balizamento temporal, já que a palestra foi proferida em 2021.

implica, se compararmos com outras regiões, em oferta recente de disciplinas, a formação de graduandos e pós-graduandos, a visibilização da produção intelectual e a divulgação de atividades específicas nessas áreas.

Em segundo lugar, aceitei de bom grado o convite por causa da temática central do evento, chamada *Sexo, Poder e Religião na Antiguidade e Idade Média*, e em razão das minhas próprias pesquisas pessoais e coletivas que são desenvolvidas no LETHAM-UFBA, que é a sigla do *Laboratório de Estudos sobre a Transmissão e História Textual na Antiguidade e Medievo*. Então, partindo dessa última razão, queria contextualizar rapidamente essa palestra que intitulei *Sexo, Poder e Religião no Período Medieval: o gênero da violência em Castela do século XV*. Essa temática é uma adaptação ao convite feito pelos coordenadores e ao assunto principal do Colóquio, mas esse tema já faz parte de um projeto pessoal que estou desenvolvendo neste ano no pós-doutorado que vou realizar na Universidade da Cantábria, assim que a pandemia ceder e os voos forem retomados para a Espanha.⁴ Mas o tema dessa palestra também faz parte das preocupações de duas linhas de pesquisa coletiva do LETHAM-UFBA. Entre as 12 linhas que agregam estudantes, docentes e pesquisadores do laboratório,⁵ há uma linha chamada *Estudos de Gênero e Investigações Interdisciplinares sobre a Antiguidade e o Medievo, e existe uma outra linha intitulada Estudos de gênero, sexualidades transgressoras e corpos dissidentes: aspectos teóricos, metodológicos e epistemológicos*. Essas duas linhas de pesquisa procuram discutir de forma sempre interdisciplinar como, de quais maneiras, ou mesmo por quais razões as diretrizes de gênero afetam e são afetadas ou não por diversos fenômenos históricos e numerosos marcadores sociais. Ou seja, fazendo permanentemente reflexões de caráter teórico-conceitual, metodológico e epistemológicos, da maneira como se conhece o conhecimento, a ideia dessas linhas é investigar como o gênero interfere no nosso modo de pensar as temporalidades. Levo em conta o gênero como perspectiva científica, como ótica, como ângulo, como uma mirada diferenciada, mas também pretende-se saber como ele se articula, se (des)conecta, de forma interseccional, a outros marcadores sociais, ou seja, considero o gênero como fenômeno a ser descrito, analisado ou, talvez, se isso for possível, até

⁴ O texto foi escrito ainda em um contexto de relativa pós-pandemia. O pós-doutorado nesta instituição durou de agosto de 2021 até fevereiro de 2022.

⁵ Hoje, há 14 linhas de pesquisa desenvolvidas pelo laboratório.

explicado. (Scott, 1995, Tilly, 1994, Varikas, 1994, Soihet; Pedro, 2007, Louro, 1997, Butler, 1998, Harding, 1993, Machado, 1998)

O que significa dizer que a gente se preocupa no LETHAM em saber como as relações entre homens e mulheres, o masculino, o feminino, as masculinidades e feminilidades são constituídas como experiências e como discursos sociais, culturais e políticos, movimentando-se, tendo pesos distintos, transversalizando outros marcadores sociais, tais como os aspectos econômicos e materiais, os étnico-raciais, os religiosos e culturais, os aspectos jurídicos e institucionais, as sexualidades, os corpos, as performances corporais, as corporeidades, e assim por diante. E tenho trabalhado com um campo de estudos que chamo de História Institucional de Gênero, justamente porque me mobiliza bastante analisar como algumas instituições medievais, como a Igreja, a Monarquia e o Direito Castelhana, atravessam e são atravessadas por diretrizes de gênero em suas pautas, nas experiências e nos discursos normativos. Nos últimos anos, o gênero da cultura jurídica interessa-me muito.

Fazendo justiça ao título dessa palestra, dividi essa apresentação em duas partes básicas. Na primeira, fiz rapidamente uma reflexão sobre as relações entre as formas de violência, as sexualidades e os gêneros em termos mais teóricos e na historiografia dedicada ao medievo. E, na segunda, dei alguns exemplos que ilustram ou nos ajudam a pensar como e por que as formas de violência foram “generificadas” ou, para usar um termo de ascendência anglo-saxã, “genderizadas” em textos normativos elaborados em Castela dos séculos XV. Enfatizei casos de transgressões sexuais, especialmente o adultério feminino, tratados em 3 documentos normativos. Por uma questão de economia de tempo, não trabalhei o século XVI, como pensei antes de preparar essa conferência e como prevê o projeto da Capes, mas tratei de duas petições de execução de sentença e uma carta de privilégio e perdão, todas elas elaboradas no mesmo ano de 1492.

É importante se deixe uma coisa bem evidente. Os estudos interdisciplinares sobre a violência não é uma novidade na academia e há uma profusão de materiais que enfatizam aspectos filosóficos, éticos, morais, ideológicos, psicológicos, sociológicos e históricos desse fenômeno (Engels, 2000; Sánchez Vázquez, 1998, Benjamim, 2001, Strange, 2014). Por exemplo, há um conjunto de textos já clássicos publicados na Revista Internacional de Ciências Sociais, promovida pela UNESCO, em 1992, cujo título é

justamente esse esforço de pensar a violência a partir de múltiplas miradas. A obra em espanhol tem um título bem sugestivo: *Pensar la violencia: perspectivas filosóficas, históricas, psicológicas y sociológicas*. (Makinson, 1992) A obra discute uma série de questões relacionadas ao debate sobre o conceito de violência em seus sentidos etimológicos (que significaria levar ou transportar a força, que é um sentido impreciso e que cabe em muitas situações).⁶ A obra debate também os sentidos metafóricos, morais, normativos e ideológicos da violência, ou mesmo discute os problemas de se pensar as várias modalidades de violências abertas, encobertas, simbólicas, sejam as execradas por pessoas, grupos e instituições, como as formas consideradas legítimas de violências que são, inclusive, celebradas em determinadas sociedades atuais ou não. Mas o que é mais interessante para o que se discute aqui é a identificação de que existem interpretações que restringem e singularizam o uso do conceito de violência, tornando-o mais preciso, mas deixando de fora numerosas formas de violência nas análises, e há outras posturas interpretativas que, pelo contrário, alargam, ampliam tanto o alcance do conceito que torna difícil a caracterização e as motivações históricas desse fenômeno. Mas, nessa obra, há dois textos interessantes para nossa discussão, ambos traduzidos do inglês para o espanhol. Um é o do Robert Litke e outro de Christine Alder. (Litke, 1992: 161-172; Alder, 1992: 257-266)

O autor Robert Litke, que era à época da publicação professor da Faculdade de Filosofia na Universidade Wilfred Laurier, Waterloo, em Ontario, no Canadá, tem uma reflexão importante no texto que ele intitulou de *Violencia y poder*. Nesse pequeno texto, Litke discute as conexões e desconexões entre violência e formas de dominação. Retomando as teses de Thomas Hobbes, Newton Garver, Hans Joachim Morgenthau, Hannah Arendt etc., o autor destaca as relações genéricas entre o uso das forças física e psicológica, assumidas por pessoas ou instituições, procurando identificar como a violência pode servir à dominação quando busca diminuir ou destruir a capacidade de ação e interação das pessoas. Na verdade, ele revê as teses clássicas de Hobbes, que vê um universalismo do desejo competitivo pelo poder, considerado natural e insaciável, algo que seria supostamente inerente ao ser humano que o colocaria em estado de

⁶ “Es más, en este caso las consideraciones etimológicas tienen pocopeso. Etimológicamente, ‘violencia’ se deriva del latín *vis* (fuerza) y *latus*, participio pasado del verbo *ferus*, llevar o transportar”. (Platt, 1992: 174)

permanente oposição e uso da violência, embora freado pela autoridade soberana e violenta do Estado Absolutista.

Embora esteja atento à variação das manifestações da violência, esse autor não propõe uma teoria geral da violência e suas limitações. Robert Litke pressupõe uma generalidade dos desejos de poder e uso da violência para satisfazê-lo e aponta a necessidade de se construir poderes democráticos que funcionariam de forma contra-hegemônica à dominação, contra o poder de dominação. É o caso do poder de união e articulação (o poder de concertação, como diria Hannah Arendt) e o poder de desenvolvimento (baseando em C. B. Macpherson). Embora esteja atento às formas de racismo e sexismo como caminhos para o exercício do poder e da violência, Robert Litke não percebe a permeabilidade social dessa articulação com o contexto histórico e as diretrizes de gênero, porque ele tem outro escopo. Propõe normativamente uma reflexão sobre as relações entre formas genéricas de poder e a violência como algo inerente ao ser humano. Para o autor, o poder é capaz de produzir a naturalização do desejo de dominação, diminuir e destruir as ações e interações humanas (poder de dominação) ou pode desenvolver e expressar atitudes de coletividade como antítese da violência e da dominação. Ele discute problemas e soluções genéricas, mas o faz de maneira normativa e negligencia quase completamente o campo da História e os Estudos de Gênero.

Nessa mesma coletânea, num artigo intitulado *La violencia, los sexos y el cambio social*, Christine Alder, que à época era professora titular da Faculdade de Criminologia da Universidade de Melbourne, na Austrália, usa o termo sexo como sinônimo de homem e mulher, num sentido sociológico e descritivo. Ela reconhece a importância dos estudos das masculinidades e os estudos feministas para se entender diversos marcadores sociais e para se pensar, por exemplo, sobre as masculinidades, a violência contra a mulher (aqui é um termo usado pela autora no singular), e a atribuída delinquência de jovens homens adultos e a violência delitiva ou não delitiva. Para a autora, só é possível analisar e superar a violência se se combate às desigualdades racial, de classe e de sexo. Ou seja, violência e desigualdade social são duas faces da mesma moeda. Não é à toa que ela chega a citar James Messerschmidt (1986). Ele vai ser um dos autores que ficará associado ao Robert ou a Raewyn Connell (socióloga transexual assim conhecida depois da mudança de nome) quando lembramos dos estudos sobre as masculinidades. Não à

toa ele vai ajudar a cunhar os conceitos de masculinidade hegemónica e masculinidades subalternas, discutindo as relações entre patriarcado, capitalismo, criminologia e gênero. *Christine Alder* não usa o termo gênero, mas percebe e identifica as formas de violência social, doméstica e empresarial das indústrias farmacêuticas, químicas etc.

Mas o que quero aqui com esses dois exemplos de não medievalistas? A primeira coisa que sinalizo é a intrínseca relação teórica entre violência e poder, ou seja, há dialeticamente o poder da violência e a violência do poder que precisam ser analisados nas formas de criação de discriminações, subordinações, intolerâncias, assimetrias e hierarquias sociais. E a segunda coisa é salientar a necessidade de se vincular a violência não somente à dimensão do “sexo”, no seu sentido sociológico e descritivo, mas também à dimensão de como as relações entre homens e mulheres, o masculino e o feminino, assim como as configurações de masculinidades e feminilidades, ou outras configurações infindáveis, e as próprias sexualidades, correlacionam-se com as formas de violência. Dada a pertinência para essa reflexão, entendo as sexualidades, assim, no plural, sem ser confundidas com o sexo biológico e anatômico, como algo que se relaciona com as formas de codificar, decodificar, significar, mas também viver e experimentar os desejos e prazeres, seja como algo assumido ou atribuído a agentes sociais. Para negar o determinismo biológico e analisá-lo historicamente, compreendo que o “gênero se constitui com ou sobre corpos sexuados”. (Louro, 1997: 22) Então, misturando meio arbitrariamente as visões de Robert Litke e Christine Alder, mas ao mesmo tempo alterando um pouco o que ambos disseram (claro, porque não são medievalistas!), o que quero é (re)pensar como as diretrizes de gênero interferem nas práticas e discursos jurídicos, especialmente na maneira como determinadas pessoas, grupos ou instituições procuraram diminuir ou destruir a capacidade de ação, reação e interação de determinados sujeitos que caíram nas malhas dos tribunais monárquicos castelhanos do séculos XV.

Historiografia sobre a violência no mundo ibero-castelhano medieval

Obviamente, ao vincular poder, violência, sexo e gênero, estou dizendo nenhuma novidade absoluta, porque há uma produção considerável na medievalística contemporânea sobre o tema da violência e da violência contra as mulheres nas últimas décadas. Em se tratando da historiografia dedicada ao mundo ibérico medieval, há uma

profusão de trabalhos que combinam a História das Sexualidades, a História Social das Mulheres e a História da Violência com a História da Criminalidade e da Delinquência Medievais. Algo que supera bastante aquela ideia estereotipada e difundida pelos meios de comunicação de massa de que o medievo seria um tempo e uma geografia inflada de violência, sendo um período mais violento da história do ocidente. O senso comum midiático e a cultura da mídia também enaltecem esse medievo retratando-o como um período de contínuas e irracionais conflitos, lutas, guerras, assassinatos, duetos rituais etc. (Kellner, 2001; Lima, 2019) Ou seja, ambigualmente, tenho a impressão de que a Idade Média é criticada ou celebrada como um Medievo letal por assim dizer.

Queria falar mais um pouco da historiografia dedicada à violência na península ibero-castelhana no Medievo. A historiografia contemporânea tem postergado significativamente as investigações sobre as relações entre gênero, crime e castigo. Ou ignora-se completamente as diretrizes de gênero na dinâmica histórica e historiográfica, ou reproduz-se infundáveis descrições que pouco atestam os pesos e mobilidades que o gênero possuiria na caracterização de sujeitos, delitos e punições. Em se tratando da historiografia espanhola, há temas pesquisados, cujas assimetrias e hierarquias podem ser mais facilmente identificadas, tais como a prostituição, o adultério, o concubinato, o estupro ou a violação. Se há uma abundância de trabalhos sobre a moral sexual, há poucas pesquisas que incluam as tipologias delitivas ligadas ao roubo, às agressões, às injúrias e ao homicídio, ou ligando isso tudo aos crimes sexuais. Mas em todos esses casos é evidente a ausência de investigações que apliquem o gênero como categoria de análise histórica e historiográfica.

Sem dúvida, há uma historiografia sobre o tema do homicídio ou tentativas de homicídio que são mais abundantes sobre a Inglaterra, França e Itália (posso citar exemplos de autorias como Barbara Hanawalt, John Bellamy, Claude Gauvard, Jacques Chiffolleau, Guido Ruggiero etc. Contudo, há poucos trabalhos sobre a península ibérica e os primeiros datam das três últimas décadas, sobre a região de Valência, Castilla-La Mancha e Andaluzia (Iñaki Bazán Díaz, Juan Miguel Mendoza Garrido, Ricardo Cordoba de La Llave). A maior parte da produção está ligada a um tipo de história do direito medieval preocupada com o funcionamento das instituições e as formalizações jurídicas, mas também há uma História Social do crime e dos conflitos que tenta romper com as visões jurisdicionistas. Alguns desses trabalhos propõem um História do Direito, dos

regimes ou sistemas jurídicos, e das instituições judiciais, chegando inclusive à reivindicação de uma sociologia do delito, de uma sociologia da criminalidade, ou mesmo das articulações das práticas e percepções políticas, ideológicas e judiciais. De qualquer forma, todas essas autorias foram os pioneiros no campo do estudo do que era considerado criminalidade, sobre os sujeitos do delito e as punições. (Bellamy, 1973; Hanawalt, 1974; Gauvard, 1993, 1991; Chiffolleau, 1980, 1984; Ruggiero, 1982; Bazán, 2007; Córdoba de la Llave, 2007; Mendoza Garrido, 1999).

Nas duas últimas décadas, desde os anos 90, para ser mais preciso, há a construção de uma sociologia histórica do delito preocupada com as relações sociais a partir de uma perspectiva mais realista crítica, sem dúvida influente e necessária, embora ainda presa à uma perspectiva binária que vê um hiato entre factuaisidades sociais e as formalizações protocolares das documentações, em última instância entre discurso e prática sociais. Surfando nesse contexto mais histórico-sociológico e de crítica a esse paradigma, há trabalhos que incorporam os escopos mais descritivos da História das Mulheres, ainda que hesitantes no uso do gênero, e, por vezes, utilizam o gênero como sinônimo de mulher(es) ou feminino(s), preferindo termos como “maltrato às mulheres”, “violência sexual” ou “violência sobre as mulheres”, que são pertinentes, sem margem a dúvida, e que procuram identificar a marginalização e opressão sexual sofridas pelas mulheres. É o caso das obras de Cristina Segura Graiño, Maria Del Carmen García Herrero, Tereza Vinyolis Vidal, e os já citados Ricardo Córdoba de la Llave e Iñaki Bázán Diaz. (Segura Graiño, 2008; Vinyoles Vidal, 2008, 2006; García Herrero, 2008) Há investigações importantes mais afinadas com os estudos de gênero, porém ainda não alcançaram os estudos sobre a criminalidade e do homicídio. São os casos, por exemplo, de César González Minguez e Eukene Lacarra Lanz. (González Mínguez, 2008; Lacarra Lanz, 2008) Muitos dessas investigações são pesquisas situadas no campo dos estudos literários, combinando com os estudos da violência. Talvez, a obra que mais se aproxima dessa relação entre a História Social, a História das Mulheres e a História da Violência seja a coletânea coordenada pelo autor espanhol Ricardo Córdoba de la Llave, intitulada *Mujer, Marginación y violencia: entre la Edad Média y los tempos modernos*, de 2006, mas essa obra ainda é hesitante em combinar os Estudos de Gênero e a História das Masculinidades ao tema da criminalidade e violência no Medieval Ibérico. (Córdoba de la Llave, 2006) Esse autor inclusive tem outras obras sobre o cotidiano da violência e sobre

agressões sexuais no Medievo, especialmente na Andaluzia. É interessante notar que o autor, embora não faça uma análise de gênero, tem contribuído para a consolidação de uma História mais sociológica histórica dos homicídios, e tem publicado transcrições de fontes normativas, o que adianta bastante nosso trabalho, porque, muitas vezes, temos que ainda fazer o trabalho de transcrição para depois analisar mais sistematicamente os documentos. Usei três dessas transcrições, publicadas no livro *El homicidio en Andalucía a fines de la Edad Media*, um livro de 2007, embora o autor já tivesse publicado um estudo e as próprias transcrições em uma revista basca chamada *Clio & Crimen*, em 2005. Todavia, essas obras são resultado da concessão de uma bolsa de investigação concedida ao autor em 2004 pelo *Centro de Historia del Crimen de Durango*. Sobre o adultério, Córdoba de la Llave escreveu um artigo intitulado *Adulterio, sexo y violencia en la Castilla medieval*, em que ele faz uma análise macro-analítica desse tema em várias documentações, um texto introdutório de 1994, embora também presente, como fazem muitos historiadores(as) espanhóis, um apêndice com 5 documentos (cartas de perdão, denúncias, cartas executórias). (Córdoba de la Llave, 1994) Mas em nenhum desses textos, ele trabalha com a perspectiva de gênero. Utilizei três transcrições desse autor da edição de 2007, mas comparei com as versões facsimilares que foram digitalizadas e disponibilizadas pelo *Pares, Portal de Archivos Españoles*. É um portal fantástico que tem uma quantidade enorme de fontes produzidas no território hispânico, esperando, em muitos casos, transcrições e análises.

1492: três casos de adultério, violência e gênero

A partir de agora deixarei de lado essas reflexões mais teóricas e historiográficas e adentrar um pouco nos exemplos documentais. Para o reino de Castela, já sabe que existem diversas documentações para o estudo da criminalidade, conflitualidade e violência. Há atas de mandamentos, sentenças, atas notarias, decisões de autoridades, cartas de perdão, cartas de privilégios, *cartas ejecutorias*, petições, entre outras fontes. As cartas de perdão são concessões feitas por familiares de membros vitimados por roubos, furtos, agressões, homicídios etc., que poderiam ser feitas por pais, mães, tios, irmãos ou maridos, ou concedidos pelo próprio rei para confirmar o perdão familiar ou

para estimulá-lo a partir da autoridade monárquica. Já as *ejecutorias*⁷ são cópias originais de sentenças, escritas em *gotica procesal*, que geralmente era um resumo de parcela dos trâmites jurídicos locais e que eram emitidas pelas chancelarias e audiências com o intuito de fazer executar as decisões ou sentenças dos tribunais reais. Elas formavam verdadeiros arquivos de emissão e não de arquivos de recepção, cuja papel era fazer uma cópia para as partes solicitantes, comumente em sentenças favoráveis aos demandantes, e uma cópia para o notariado receber às custas do processo. Há verdadeiras séries de executórias organizadas já nessa época, no final do século XV, dispostas em ordem cronológica, e que vai até o século XIX. Os casos que chegaram a ser registrados por escrito são uma minoria e de fato representam uma subnotificação da totalidade de casos de conflitos que levaram ao homicídio. A historiografia tem demarcado a necessidade de se ter cuidado para não generalizar descabidamente os casos, tomando-os como típicos e recorrentes sem um trabalho comparativo mais cuidadoso.

Para pensar essa relação entre gênero, poder, sexualidade e violência, dedico-me à análise de uma carta de perdão ou privilégio, e duas petições de execução de sentença, que não são propriamente executórias, mas guardam semelhanças formais e paleográficas com elas (é o mesmo tipo de escrita inclusive), embora sejam bem mais sintéticas do que as executórias mais extensas. Curiosamente, essas petições citam e autorizam a elaboração de cartas executórias aos demandantes. Fazendo parte da mesma comunidade textual, as executórias mais típicas e as petições têm em comum a marca de ser um texto normativo com o objetivo de dar garantias jurídicas por escrito para fazer executar as sentenças dadas nas primeiras instâncias jurídicas ou dos tribunais locais. (Martínez Guerra, 2005; Varona García, 2001; Esteves Santamaría; García León, 2013)

Fiz um levantamento preliminar nos principais repositórios do Portal de Arquivos Espanhóis, o Pares, e, como já é sabido pela historiografia, identifiquei uma quantidade muito mais expressiva de casos de adultério entre os diversos delitos sexuais. Há uma variação enorme em análises quantitativas na historiografia, porque esse espectro cliométrico depende muito da metodológica, do intervalo pesquisado, das

⁷ A partir daqui usarei o termo correspondente em português “executórias”.

características e da história da sedimentação seletiva dos arquivos, das disponibilidades das fontes, muitas vezes raras. O que apresento aqui não pode ser pensado como um modelo rígido. Então, no âmbito do meu projeto de pesquisa pós-doutoral, ainda estou identificando quais já foram transcritas pelos autores e autores, as ainda não traduzidas do castelhano medieval para o português, e aquelas que precisam passar por esse processo de transcrição e que não tenham sido analisadas do ponto de vista da História e dos Estudos de Gênero. Numa rápida pesquisa no sistema *Pares*, visualiza-se cerca de 754 documentos encontrados *online* e custodiados pela Real Audiência e Chancelaria de Valladolid e Arquivo Geral de Simancas, para o período dos séculos XV e XVI, perfazendo cerca de 420 e 434, respectivamente, sobre o adultério. Dentre esses, 289 e 15 fontes normativas são executórias associadas ao tema.⁸

Ainda tenho que quantificar e qualificar os números de homicídios ou tentativas de homicídios associados ao adultério. Mas os casos de adultério são numerosos e significativos não só na comparação com delitos em geral, como o roubo, furto, agressões com ou sem feridas, e com os homicídios em geral etc., mas também em meio aos crimes sexuais como a prostituição, a sodomia, o amancebamento, a bigamia e a violação. Não dá tempo de falar aqui sobre os precedentes legislativos nos direitos secular ou canônico, especialmente como o adultério era caracterizado, tolerado ou criminalizado conforme o contexto, inclusive como ele poderia ser parte do funcionamento das maneiras como as relações matrimoniais estavam configuradas nas estratégias familiares e comunitárias. Ou mesmo sobre as diferenças das práticas adúlteras masculinas e femininas, ou entre grupos nobiliárquicos e oligárquicos medievais frente aos casos das camadas médias urbanas. Do mesmo modo, não dá tempo de discutir o adultério como espaço de relações extraconjugais capazes de permitir a vivência de outras subjetividades coletivas e daquilo que hoje chamamos de amor, ou os casos de perdões dados aos esposos às mulheres adúlteras. Limitar-me-ei a trabalhar três exemplos qualitativos, todos localizados no sul do reino de Castela, na Andaluzia.

O primeiro caso ocorreu em 4 de maio de 1492 e é uma petição apresentada por uma mulher chamada Marina Sánchez, moradora de Úbeda (hoje, é um município da

⁸ Esses dados foram atualizados se comparados com a palestra e pelo artigo escrito em espanhol à Revista *Roda da Fortuna*.

província de Jaén, na Andaluzia) para que se cumprisse a sentença de morte estipulada contra o seu genro, Alfonso de Carmona, que era suspeito de ter assassinado, infundadamente, segundo o documento, sua esposa María Sánchez por meio de envenenamento e por ter dado numerosas facadas, porque ela teria cometido adultério.⁹ A sentença foi direcionada à justiça de Villanueva del Arzobispo, e foi escrita em Santa Fé, em Granada, em duas páginas, e foi escrita por três juristas doutores, um licenciado e provavelmente um notário, todos chancelando a autenticidade da sentença e representando a justiça do rei e da rainha no nível local: Don Alvaro, o doutor Iohanes, o doutor Antonynus, o licenciado Francasey e um tal de Alfonso del Mármol. Essa fonte hoje está custodiada no Archivo General de Simancas, Registro General del Sello, fol. 419, e está disponível no sistema *Pares: Portal de Archivos Españoles*. Vejamos o trecho inteiro:

Don Fernando e Dona Isabel e etc., a todos os corregedores, assistentes, alcaides, aguazis, meirinhos e outras Justiças quaisquer assim da Vila de Vila Nueva do Arcebispo como de todas as outras cidades e vilas e lugares dos nossos Reinos e Senhorios, e a cada um e qualquer de Vós. Saúde e Graça. Saibais que Marina Sanchez, moradora da cidade de Úbeda, nos fez Relação, etc. dizendo que Afonso de Carmona está casado legitimamente segundo manda a Santa Madre Igreja com Maria Sanchez, sua filha, e estando assim casada diz que por induzimento de uma Catalina de Baldyvia que lhe queria mal lhe disse que a dita sua mulher lhe cometia Adultério, não sendo ele assim, e sem se informar disso nem saber outra coisa salvo o que a dita Catalina de Baldyvia com perversa intenção lhe disse, diz que o dito Afonso de Carmona, estando uma noite deitado com a sua mulher e estando ela dormindo lhe jogou na boca certos pós de *Rejalgar* [uma mistura de arsênio e enxofre] e lhe deu treze ou catorze punhaladas de que esteve a ponto de morrer, sobre o qual diz que foi acusado diante das justiças da dita cidade até que foi condenado a pena de morte, e que por causa que o dito Afonso de Carmona andava ausente nunca pôde ser executada a dita sentença, e nos suplicou e pediu por mercê [para] que melhor e mais completamente a dita sentença fosse executada lhe mandássemos dar nossa carta executória dela ou como a nossa mercê fosse, e o tivemos-nos por bem porque vos mandamos que no civil vejas a dita sentença, e se é tal que é passada na coisa Julgada a guardeis e cumprais e executeis e façais guardar e cumprir e executar em todo e por todo segundo o que nela se contém quanto e como com *fuero* e com direito deveis, e enquanto ao criminal prendais o corpo do dito Afonso de Carmona e preso e a bom *Recabdo*,

⁹ Archivo General de Simancas, Registro General del Sellode Corte, fol. 419. A las justicias de Villanueva del Arzobispo, a petición de Marina Sánchez, vecina de Úbeda, para que ejecuten una sentencia condenatoria de Alonso de Carmona por intento de asesinato de su mujer María Sánchez, hija de aquélla, acusada de adultério. (1492-05-04, Santa Fe, ES.47161.AGS//RGS, LEG,149205, 419).

chamadas e ouvidas as partes, façais o vosso cumprimento de justiça à dita Maria Sanchez de maneira que ela a tenha e alcance e por efeito dela não tenha Razão de se nos mais queixar sobre isso, e nenhum e nem outros e etc. Dada em Santa Fé aos quatro dias de maio de noventa e dois anos, Don Alvaro, Iohanes doutor, Antonynus dottor, Francasey liçenciado, eu Afonso del Mármol etc.¹⁰ (Tradução minha. Archivo General de Simancas, Registro General del Sello, fol. 419, Cf. Córdoba de la Llave, p. 380).

A primeira questão a ser ressaltada refere-se às relações parentais e de vizinhança. Marina Sanchez acusou o genro Afonso de Carmona de ter tentado matar sua filha Maria Sanchez. A ação delitativa era uma resposta à punição impetrada por ele à sua filha por ter sido injustamente acusada de ter cometido um adultério. E isso teria ocorrido com o incentivo de uma vizinha que, por injúria ou infâmia (*“por ynduzimyento”*), teria dito à Afonso que sua esposa o teria traído. A documentação faz questão de dizer que se tratava de um casamento legítimo e não de um concubinado, já que ele era casado *“legitimamente segund manda la madre santa yglesia con maría sánches”* O marido, genro e vizinho, sem averiguar o caso por meio de outras fontes, resolveu fazer justiça com as próprias mãos para compensar a desonra recebida, terminando por envenenar e esfaquear diversas vezes a esposa. O texto detalha que ele usou uma mistura de arsênio e enxofre, e a esfaqueou treze ou catorze vezes. Ou seja, tratar-se-ia de uma agressão homicida que recaía diretamente para punir a pessoa e o

¹⁰ “Don fernando e doña ysabel e eçétera, a todos los corregidores, asyentes, alcaldes, alguaziles, merynos e otras Justiçias quales quyer asy de la Villa de Villa Nueva del arçobispo commo de todas las otras çibdades et Villas et logares de los nuestros Reynos e Señoríos, e a cada uno et qual quier de Vos, salud e graçia. Sepades que marina sánches, vesyna de la çibdad de Ubeda, nos fizo Relaçión eçetera diziendo que alfonso de carmona está casado legitimamente segund manda la madre santa yglesia con maría sánches, su fija, e estando asy casada dis que por ynduzimyento de una catalina de baldyvia que le quería mal le dixo que la dicha su muger le cometya Adulteryo, non seyendo ello asy, e syn se ynformar dello nyn saber otra cosa alguna salvo lo que la dicha catalina de baldyvia con dañada yntençión le dixo, dis que el dicho alfonso de carmona, estando una noche acostado con la dicha su muger e estando ella dormyendo le echó en la boca çiertos polvos de Rejalgar e le dyó treze o catorze punhaladas de que estovo a punto de morir, sobre lo qual diz que fue acusado por ante las justiçias de la dicha çibdad fasta que fue condenado a pena de muerte, e que a cabsa que el dicho alfonso de carmona anduvo absentado nunca ha podydo ser executada la dicha sentençya, e nos suplicó e pidyó por merçed que porque mejor e más conplidamente la dicha sentençya fuese executada le mandássemos dar nuestra carta executoria della o commo la nuestra merçed fuese, e nos tovymoslo por bien porque vos mandamos que en lo çevyl veades la dicha sentençya, e sy es tal que es pasada en cosa Jugada la guardays e cunplays e esecuteys e fagades guardar e conplir e executar en todo e por todo segund que en ella se contiene quanto e commo con fuero e con derecho devades, e en quanto a lo cryminal prendays el cuerpo al dicho alfonso de carmona e preso e a buen Recabdo, llamadas e oydas las partes, fagades vuestro conplimyentyo de justiçia a la dicha maría sánches por manera que ella la aya e alcance e por efecto dela non tenga Rasón de se nos más quexar sobrello, e los unos nyn los otros y eçétera. Dada en Santa fe a quatro dyas de mayo de noventa e dos Años, don alvaro, Iohanes doctor, Antonynus doctor, francasey liçençiat, yo alfonso del mármol, eçétera”.

corpo da esposa. Ele foi condenado na justiça local, mas a punição não foi executada, cabendo recurso nos tribunais superiores do rei. Do ponto de vista da cultura jurídica da época, o problema maior não foi o ato em si mesmo, porque a punição marital ao adultério feminino, se comprovado, gozava de certa tolerância e poderia contar com absolvições ou comutações das penas com a alegação de defesa da honra masculina. Durante o medievo, sobretudo desde o século XIII, com as legislações afonsinas, o direito do marido de punir os amantes e as esposas adúlteras era algo juridicamente possível para compensar a transmissibilidade ou transitividade da desonra que o ato traria ao marido por meio do corpo feminino. (Lima, 2010: 194, 195) A questão era que o adultério não havia sido cometido e foi considerado uma cilada causada com má intenção por Catalina de Baldyvia, que provavelmente fazia parte da rede de sociabilidades comunitárias e dos desafetos de pelo menos uma das duas mulheres de Úbeda.

A segunda coisa que se pode destacar é as circunstâncias do delito. Se olharmos com calma, o acusado aproveitou o tempo e o espaço adequados para cometer o crime ao escolher à noite e quando a esposa já estava acamada. Ou seja, em um momento em que a reação da mulher era menor, porque, segundo a fonte, ela estava dormindo. Diante disso, os juristas perceberam que as penumbras da noite eram um agravante, já que isso diminuiria as possibilidades de pedido de ajuda. E ainda antes de apunhalá-la, ele teria tentado envenená-la. É importante notar que o delito foi visto como uma premeditação e não um acidente. É um tipo de violência que quase redundou em uxoricídio, ou feminicídio, diríamos hoje de uma forma mais descritiva, porque implicaria em numa tentativa de eliminar o outro feminino por meio da proximidade afetiva e convivência doméstica. A desmobilização do cônjuge vitimado foi potencializada pela sua domesticidade. É claro que o que é privado, informal, particular ou doméstico tinha contornos, alcances e significados diferentes na época, e não era algo que se opunha necessariamente ao público, formal, coletivo e exterior ou alheio. O próprio fato do caso chegar aos tribunais do rei significava que a questão não deveria permanecer entre os muros da casa. Isso fica muito claro na documentação. De qualquer forma, como o autor do crime fugiu e não era encontrado, para ser preso e custodiado, Marina Sanchez suplicou às instancias jurídicas formais e pediu por mercê aos tribunais do rei para solicitar a prisão e a execução da sentença de morte do genro, uma vez que ele teria

cometido um delito civil e criminal. E ela o fez ao mesmo tempo para solicitar uma garantia disso com a emissão da carta executória. Parece que o cumprimento de sentença compensava social e juridicamente não só a mãe e sogra, Marina Sanchez, como também a filha e esposa, Maria Sanchez, que reaparece no final. Talvez, isso indique que ela não tivesse morrido, mesmo com a tentativa de envenenamento e as facadas, embora seja um dos sujeitos principais a ser compensados pela justiça do rei. Não se conhece outra fonte que atesta essa conjectura.

O segundo caso foi registrado em 17 de novembro de 1492 em Olmedo, próximo de Valladolid, cujos responsáveis foram o licenciado Johanes e por Sancho Ruys de Mero, que, como destaca o próprio documento, seria o *“secretario del Rey y de la Reyna nuestros señores y su escrivano de cámara la fis escrevyr por su mandado con acuerdo de los del su consejo”*. Aqui fica evidente o jogo de representação descendente de poder jurídico, porque Sancho Ruys de Mero representa a autoridade monárquica no conselho local. A carta real está direcionada ao Conselho de Sevilha e ao corregedor da cidade de Córdoba, Fernando de Bobadilla, embora, como é de prática protocolar e jurídica, também estivesse direcionada a várias autoridades masculinas locais que deveriam tomar conhecimento, publicizar e ajudar a executar o que foi designado e decidido sobre o delito que teria ocorrido em Córdoba.¹¹ Trata-se de uma pequena executória ou um petição de cumprimento de sentença em que se relata a acusação de homicídio cometido por um homem, chamado Rodrigo Álvarez, que foi acusado de ter assassinado sua esposa, Beatriz Fernández, porque ela teria cometido um adultério. Vejamos o trecho principal do documento:

Saibais que a mulher do jurado Juan de Quadros, moradora da dita cidade de Sevilha nos enviou fazer Relação por sua petição que no nosso Conselho foi apresentada dizendo que sendo Beatriz Fernández, sua sobrinha, filha de sua irmã casada por legítimo matrimônio segundo manda a Santa Madre Igreja com Don Rodrigo Álvares, morador da dita cidade de Sevilha, e o dito Rodrigo Álvares sem causa nem Razão legítima alguma e sem ter suspeita que a dita sua mulher lhe tivesse ofendido, estando recolhido uma noite com ela na cama com sobra de crueldade e demasiada cobiça, sem temor a Deus e a nossa Justiça e

¹¹ Archivo General de Simancas, Registro General del Sellode Corte, fol. 222. Comisión al asistente de Sevilla y a Francisco de Bobadilla, corregidor de Córdoba, a petición de la mujer del jurado Juan de Cuadros, vecina de esa ciudad, sobre que su sobrina Beatriz Fernández fue asesinada, estando embarazada, por su marido Rodrigo Álvarez, el cual huyó y se acogió a la villa de Montilla, que es de don Alonso de Aguilar. (1492-11-17, Olmedo, ES.47161.AGS/RGS,LEG,149211,222).

estando a dita Beatriz Fernández grávida de seis meses do dito Rodrigo, seu marido, diz que deu facadas e a matou estando ela dormindo sem culpa alguma, e diz que não contente do sobredito lhe rasgou os braços para retirar e tomar certas pulseiras que neles tinha, e assim mesmo diz que lhe levou outras muitas coisas que a dita Beatriz Fernández tinha e eram suas, e todas as outras coisas que lhe havia dado e as coisas que lhe foram dadas em casamento com ela; [Rodrigo Álvares] fugiu e se ausentou depois de perpetrados e cometidos os ditos delitos da dita cidade de Sevilha, sobre o qual diz que se foi feito e fez processo contra o dito Rodrigo Álvares assim por nossa justiça ordinária como pela justiça da irmandade, nas quais dizem que se deu sentença pela qual em efeito diz que foi condenado o dito Rodrigo Álvares a pena de morte e as custas [do processo]. E diz que agora novamente veio a notícia de que o dito Rodrigo Álvares está acolhido na Vila de Montilla que é de Don Alfonso de Aguilar, onde diz que não se espera que poderá aplicar o cumprimento da justiça contra ele por ter sido ali acolhido, e ainda diz que possivelmente viveu por algum tempo com o dito Don Alfonso de Aguilar, por isso que nos suplicava e pedia por mercê, para que esse tão feio e abominável caso não ficasse nem fique sem castigo e a justiça fosse e seja executada no dito Rodrigo Álvares [...]. (Tradução minha. Archivo General de Simancas, Registro General del Sello, fol.222, Cf. Córdoba de la Llave, 2007, p. 384-385)¹².

Eis alguns aspectos centrais que estão presentes na tessitura do texto. Beatriz era a sobrinha da esposa de uma autoridade jurídica da cidade, chamado Juan de Cuadros. Curiosamente, no corpo do texto, não há menção ao nome da solicitante, porém há duas referências que vinculam a figura feminina ao seu status matrimonial, embora com dois nomes de maridos diferentes. No canto esquerdo superior do primeiro fólio, como um acréscimo fora do texto, há uma referência à *Muger de Goncalo Dies, vesyna de Sevylla*.

¹² “Sepades que la muger del jurado Juan de quadros, vezina de la dicha çibdad de sevilla nos enbió fazer Relación por su petición que en el nuestro qonsejo fue presentada diziendo que seyendo bea tris fernán des, su sobrina, fija de su hermana casada por legítimo matrimonyo segund manda la santa madre yglesia con don Rodrigo Alvares, vesyno de la dicha çibdad de sevylla, e el dicho Rodrigo Alvares syn cabsa nyn Rasón alguna legítima e syn tener sospecha que la dicha su muger le ovyese ofendido, estando acostado una noche con ella en la cama con sobra de crueldade e demasyada codiçia, pospuesto el themor de dyos y de nuestra Justicia y estando la dicha bea tris fernán des preñada de seys meses del dicho Rodrygo, su marido, dis que dyo de puñaladas e la mató estando ella dormyendo syn culpa alguna, e dis que non contento de lo susodicho le rasgó los braços por la sacar y tomar çiertas manyllas que en ellas tenya, y asy mysymo dis que le llevó otras munchas cosas que la dicha bea tris fernán des tenya y heran suyas, y todas las otras cosas que le avya dado y las cosas que le fueron dadas en casamyento con ella, fuyó y se absentó despues de perpetrados e cometidos los dichos delitos de la dicha çibdad de sevylla, sobre lo qual dis que se ha fecho y fizo proçeso contra el dicho Rodrigo Alvares asy por nuestra justicia hordinaria commo por la justicia de la hermandad, en el qual dis que se dyo sentençya por la qual en efecto dis que fue condenado el dicho Rodrigo Alvares a pena de muerte y en las costas. E dis que agora nuevamente es venydo a su noticia que el dicho Rodrigo Alvares está acogido en la villa de montilla que es de don Alfonso de Aguylar, a donde dis que non se espera que podrá ser avydo conplimyento de justicia contra él por averse allí acogido, e aún dis que puede que bivió en algund tempo con el dicho don Alfonso de Aguylar, por ende que nos suplicava e pedía por merçed, porque tan feo e abomynable caso non quedase nyn quede syn castygo y la justicia fuese y sea executada en el dicho Rodrigo Alvares [...]”.

Noviembre 1492. E no corpo do texto propriamente dito, existe uma referência anônima *muger del jurado Juan de quadros, vezina de la dicha çibdad de sevilla*. Não está claro quem seria a primeira figura feminina, mas em ambos os casos os escrivães não conheciam ou não consideraram necessário nomear a solicitante, destacando a importância de vincular sua *persona* ao marido e à autoridade jurídica local.

Foi essa mulher anônima que enviou a petição ao Conselho sevilhano para solicitar justiça contra Rodrigo Álvares por ter assassinado a sua sobrinha. A condição sociojurídica e matrimonial emerge outra vez no contexto da caracterização do delito, porque Beatriz Fernández era, além de filha da irmã dessa figura feminina desconhecida, sendo sua sobrinha, também era *casada por legítimo matrimonyo segund manda la santa madre yglesia con don Rodrigo Alvares*. Ao mencionar o status conjugal de Beatriz, o documento valoriza a condição jurídica da vítima, colocando-a, junto com a vinculação parental com sua tia, que era mulher de uma autoridade local, como alguém digno de tratamento especial. Portanto, não se tratava de uma concubina, *barragana* ou prostituta. Era uma mulher casada, cujos vínculos comunitários redundavam atenção das autoridades jurídicas locais. A justiça não era neutra e possuía um conteúdo elitista. Segundo o documento, Rodrigo Álvarez, sem temer a autoridade divina ou secular, havia suspeitado de que a mulher teria ofendido a sua honra. Tal como ocorreu no caso que foi analisado anteriormente, ele aproveitou as circunstâncias de proximidade no espaço doméstico para matar Beatriz Fernández. Ou melhor, já recolhido na cama e aproveitando as condições noturnas, Rodrigo desferiu diversas *puñaladas e la mató estando ella dormyendo syn culpa alguna*. Como ocorreu com o caso de Maria Sanchez, para os escrivães que relataram o caso, o problema maior não era a punição do adultério em si mesmo, pois eles fazem questão de apontar os agravantes da situação, ou seja, ela não tinha culpa em uma transgressão sexual e ainda foi atacada de forma cruel e desmedida, com *crueidade e demasyada codiçia*. Ao que tudo indica, o caso foi tratado em primeira instancia pela dupla jurisdição eclesiástica e secular, porque foi a justiça ordinária e a justiça da irmandade que o havia condenado à pena de morte e ao pagamento das custas do processo.

O delito foi caracterizado como crime *tan feo e abomynable*, porque ela não seria adúltera e porque também estava grávida. Para a cultura jurídica presente na petição, a violência seria violência legítima, aceita ou tolerável, embora muitas vezes indesejável,

se ela fosse adúltera comprovada e se ela não estivesse grávida. Aqui, mescla-se os estereótipos sobre a punibilidade do adultério, esvaziado no caso de Beatriz, pois teria sido uma acusação irreal e injusta, mas também demonstra o tabu de matar uma mulher grávida, já que isso implicaria em destruir dois sujeitos distintos, a mulher e a criança. O limite da violência doméstica não estava na discordância da punição marital. Pelo contrário, isso era até tolerável ou justificável, ainda que pudesse ser punível, porém neste caso a mulher foi assassinada injustamente para a cultura jurídica da época. Contudo, havia outro agravante material. Além de Rodrigo Álvarez ter matado sua esposa grávida, ele ainda teria rasgado os braços dela para retirar as pulseiras e outras coisas que pertenciam à Beatriz como os bens de casamento, ou seja, ele teria roubado os objetos que haviam sido dados ou que ela teria recebido em função do matrimônio. Como legalmente o marido poderia se apropriar do dote em caso de adultério da esposa, talvez, ele tenha usado uma acusação falsa como uma estratégia para impor-lhe uma sanção material. Para a ótica do documento, ele matou sua esposa grávida injustamente e o fez roubando bens que não lhe pertenciam diretamente.

Diante desse múltiplo delito contra a pessoa, a propriedade pessoal e familiar, mas também contra as sociabilidades, as vinculações parentais e as regras comunitárias, Rodrigo foi condenado à morte e ao pagamento das custas do processo. Ele acabou fugindo para uma cidade vizinha, chamada Montilla, sendo aparentemente protegido por Afonso de Aguilar, ao que tudo indica uma autoridade local em que o acusado tinha algum tipo de vinculação ou proximidade. Havia uma cumplicidade masculina, política, material e espacial, cuja sociabilidade permitiu, inclusive, que Rodrigo Álvarez vivesse algum tempo com Afonso de Aguilar. O texto é muito claro sobre isso quando diz que a solicitante relatou que o acusado foi *acogido* e que não esperava que a justiça fosse feita contra ele por causa desse acolhimento no nível local. Ao final, o documento prescreve que ele fosse preso e levado à justiça do Conselho, tendo os seus bens confiscados. Como não havia um conjunto de servidores especializados na configuração institucional dos tribunais reais, a petição apela a diversas autoridades jurídicas, nobiliárquicas ou não da região para que ajudassem no cumprimento da pena. Entre eles, temos os conselhos, corregedores, alcaides, aguazis, regedores, cavalheiros, escudeiros, oficiais e “homens bons” de diversas cidades e lugares, assim como todos os vassalos e súditos de qualquer condição social. Ou seja, para o tribunal real e local, a execução das penalidades era uma

obrigação de toda a hierarquia social e masculina.

O terceiro e último documento se refere também a um caso de homicídio feminino, de uxoricídio, registrado em 30 de março de 1492, escrito em Santa Fé,¹³ em nome do rei e da rainha de Castela, mas assinado pelo secretário monárquico, Iohan de la Parra, e o licenciado Johanes e pelo doutor Roderique. É uma espécie de carta de perdão ou *carta de previllejo* e não uma carta executória que guardaria vinculação com esse tipo de documentação. É curioso ressaltar que, mesmo que as cartas de privilégios e as cartas de perdão não sejam necessariamente os mesmos tipos de documentação jurídica, elas foram aproximadas ou fundidas nesse caso. O perdão real era um privilégio concedido pela autoridade descendente. O *modus operandi* no tratamento sociojurídico e político do adultério é bem semelhante aos dois outros casos anteriores. Entretanto, dessa vez, há o reconhecimento de que o adultério teria sido cometido *de facto* e *de iure*, para usar um jargão do direito atual. O documento ajuda a gente a pensar como as masculinidades e feminilidades eram concebidas pelos discursos e práticas jurídicas:

Saibais que mandamos dar e demos uma nossa carta de privilégio para todas e quaisquer pessoas homicidas que tivessem feito ou cometido quaisquer crimes e delitos em que não tivesse intervisto *aveve* ou traição ou morte segura e que os tivesse feito e cometido fora da nossa Corte, que servindo com suas próprias custas e missões na Vila e Fortaleza de Solobreña por tempo e término de doze meses cumpridos, fossem perdoados e remetidos os ditos crimes e excessos e delitos que assim tivessem feito e cometido, segundo mais largamente no dito privilégio se contem, e agora sabeis que Diego Muñoz, morador da cidade de Málaga nos fez Relação dizendo que estando casado com Dona Maria de Acuña, sua mulher, na lei e benção segundo manda a Santa Igreja e fazendo vida marital com ela, sem temor a Deus e a nossa justiça lhe cometeu adultério com Francisco Roldán, morador da Torre de Ximeno, de que diz que houve fama pública na dita cidade de Málaga e em outras partes, e assim mesmo lhe cometeu a dar ervas, e que ele sentindo-se de sua injúria e da fama tão pública a teve que matar e a matou, e por não ter guardado na dita morte a forma e ordem que as Leis de nossos Reinos sobre tal caso querem e mandam; foi a dita Vila e Fortaleza de Solobreña para ganhar o dito privilégio, e serviu nela por sua conta e missão no dito tempo dos ditos doze meses, segundo que ante a nós o mostrou por testemunho atestado por escrivão público e por fé de alcaide da dita Vila e Fortaleza, e nos suplicou e pediu por mercê lhe mandássemos dar nossa carta de perdão e Remissão ou que próximo disso lhe provéssemos como a nossa mercê fosse, sobre o qual nós mandamos ter

¹³ Archivo General de Simancas, Registro General del Sellode Corte, fol. 72. Perdón de homiciano, acogido al privilegio de Salobreña, a favor de Diego Muñoz, vecino de Málaga, que había dado muerte a su mujer doña María de Acuña, acusada de adulterio. (1492-03-30, Santa Fe, ES.47161.AGS//RGS, LEG,149203,72).

certa informação de pessoas dignadas de fé, e que por ela se confirmou [que] a dita Dona Maria de Acuña ter cometido o dito adultério e havia dele fama pública, e assim mesmo cometido de dar-lhe as ditas ervas para lhe matar, e acatando os muitos serviços que o dito Diego Muñoz nos fez no dito tempo que esteve na dita Vila e Fortaleza de Solobreña contra os mouros inimigos de nossa Santa Fé Católica, e por lhe fazer bem e mercê tivemos por bem, e pela presente [carta] lhe perdoamos e Remetemos toda a nossa Justiça tanto a civil como criminal [...]”. (Tradução minha. Archivo General de Simancas, Registro General del Sello, fol. 72. Cf. Córdoba de la Llave, 2007, p. 373-373).¹⁴

Como se vê no trecho em tela, trata-se de uma carta de privilégio ou carta de perdão, concedida pela corte real a Diego Muñoz, depois de ter matado a sua esposa, Marina de Acuña, que teria cometido adultério com outro homem, chamado Francisco Roldán. Diferente dos dois outros casos da Maria Sanchez e Beatriz Fernández, em que os tribunais consideraram que tinham sido acusadas injustamente de adultério, neste terceiro caso o amante é nomeado para caracterizar melhor a transgressão sexual. Tudo indica que esses personagens pertenciam às camadas médias privilegiadas locais, que atuavam no contexto de conquista cristã em territórios islâmicos, porque possuíam bens fundiários e fortificações. Basta lembrar que o amante era proprietário de uma torre, ou ao menos estava associado a ela, e o próprio marido prestou serviço militar em uma fortaleza na Andaluzia. Diego Muñoz foi considerado como *persona humysiano* (o termo

¹⁴ “Sepades que nos ovymos mandado dar et dimos una nuestra carta de previllejo para todas et quales quier personas humizyanos que ovyesen fecho et cometido qualesquier crímynes et delytos en que non ovyesen yntervenido aleve o trayción o muerte segura et que los ovyesen fecho et cometido fuera de la nuestra Corte, que sirvyendo a sus propias costas et mysiones en la Villa et fortaleça de solobreña por tyempo et térmyno de dose meses conplidos, fuesen reperdonados et Remetidos los dichos crímynes et exçesos et delytos que asy ovyesen fecho et cometido, segund más largamente en el dicho previllejo se contiene, et agora sabed que dyego muñoz, vezino de la çibdad de Málaga nos fizo Relación deziendo que seyendo casado con doña maría de Acuña, su muger, a ley et bendición segund manda la santa yglesia et faziendo vida maridable con ella, pospuesto el temor de dyos et de nuestra justiça le cometyó adulterio con françisco Roldán, vezino de la torre de Ximeno, de que diz que ovo fama pública em la dicha çibdad de Málaga et en otras partes, et asy mysmo le cometiò a dar yervas , et que él sentiéndose de su ynjurja et de la fama tan pública la ovo de matar et mató, et por non aver guardado en la dicha muerte la forma et horden que las Leyes de nuestros Reynos en tal caso quieren et mandan, fue a la dicha Villa et fortaleça de solobreña por ganar el dicho previllejo, et sirvyó en ella a su costa et mysión el dicho tiempo de los dichos doze meses, segund que ante nos lo mostró por testimonyo sygnado de escrivano público et por fe del alcaide de la dicha Villa et fortaleça, et nos suplicó et pidió por merçed le mandásemos dar nuestra carta de perdón et Remysión o que çerca dello le proveyésemos como la nuestra merçed fuese, sobre lo qual nos mandamos aver çierta ynformación de personas dignadas de fee, et que por ella ser falló la dicha doña maría de Acuña aver cometido el dicho adulterio et avya dello fama pública, et asy mismo cometido de darle las dichas yervas para le matar, et acatando los munchos servyçios que el dicho dyego muñoz nos fizo el dicho tiempo que estovo en la dicha Villa et fortaleça de solobreña contra los moros henemygos de nuestra santa fee Católica, et por le fazer bien e merçed tovímoslo por bien, et por la presente le perdonamos et Remytimos toda la nuestra Justiça asy çevyl commo crimiya [...]”.

é esse e com essa concordância), ou seja, ele era um homicida e, como tal, solicitou o perdão após ter matado a esposa Maria de Acuña. Essas cartas de perdão ou de privilégios fazem parte de um contexto mais amplo de concessões monárquicas para canalizar pessoas, recursos materiais e o uso da violência contra os muçulmanos na ocupação dos territórios do sul da península Ibérica. A necessidade da guerra, outra forma institucionalizada de violência, acaba permitindo que diversos homens obtivessem perdões de seus crimes e delitos, servindo nas incursões ou manutenção das conquistas nas campanhas militares de Granada, como é o caso das regiões de Alhama, Xiquena, Santa Fé e Solobreña. (Córdoba de la Llave, 2007: 171) Muitas vezes, os próprios homicidas alegavam que tinham legitimidade para matar suas esposas e que isso era permitido pelas autoridades jurídicas e pelas leis. No texto de 1492, essa aceitação jurídica não era exequível, mas, mesmo assim, houve um atenuante para admitir o perdão real. O poder jurídico monárquico engloba e legitima o poder marital, mesmo quando este tivesse relativa culpabilidade.

Como os outros dois casos citados antes, o texto faz questão de enfatizar que María de Acuña era esposa legítima (*su muger, a ley et bendición segund manda la Santa yglesia et faziendo vida maridable con ella*), o que habilitaria a aplicação da punição marital prevista por lei. Ela teria cometido *adulterio con Frangisco Roldan, vezino de la Torre de Ximeno, de que diz que ovo fama pública en la dicha gibdad de Málaga et en otras partes*. Como se sabe, em si mesmo, uxoricídio não era algo juridicamente aceito, mas havia aspectos movidos pelas circunstâncias e contextos históricos que atenuavam os atos de violência dos maridos traídos, deslocando ou diminuindo a punibilidade da ação delitiva. Não sendo uma prostituta ou concubina, ela teria cometido o crime-pecado de adultério, de forma conhecida e manifesta, dentro e fora da cidade, o que funcionaria como agravante e que tornaria a figura masculina do marido uma *persona* desonrada, injuriada e infamada. Não é casual que a fonte registra a dimensão jurídico-afetiva ou a subjetividade jurídica do implicado, porque, diz o texto, *él sentiéndose de su ynjuria et de la fama tan pública la ovo de matar et mato*. Essa subjetividade moral e reconhecida juridicamente aparece em outros casos com fórmulas muito similares: *movido por justo dolor y sentimiento de su honra», poseído de tan justo dolor, con la vergüenza y el dolor que sentía*. (Córdoba de la Llave, 1994: 168) É uma subjetividade jurídica que desloca a punição de homicídio para torná-lo aceitável. Igualmente, não é fortuito o registro de

que, dessa vez, era a mulher que, “sem temor a Deus e a nossa justiça”, cometeu adultério com Francisco Roldán, isto é, ela teria rompido as regras morais, religiosas e cristãs ao mesmo tempo que desobedeceu às leis seculares ditadas pelo rei e a rainha aos súditos.

Para Ricardo Córdoba de la Llave, não está muito claro para o período final da Idade Média, “si el marido puede matar a los adúlteros impunemente o debe ser considerado y juzgado como homicida por ese delito”. (Córdoba de la Llave, 1994: 168). Se a gente olhar com calma a documentação, levando em conta a perspectiva de gênero, a aplicação da pena capital por adultério de esposas e amantes depende de diversos fatores históricos, correlação de forças e marcadores sociais. Contudo, mais uma vez, destaca-se a extensividade, a transitividade e a dinâmica da honra e desonra feitas entre homens por meio do corpo feminino, algo que já era aceito no tecido social, mas também no âmbito das legislações ibéricas e castelhanas há pelo menos três séculos. Neste caso em tela, o conhecimento comunitário e seu impacto na honra masculina seria a principal justificativa para o uxoricídio, compensando suas implicações legais.

Mas o texto ainda registra alguns agravantes, porque a esposa teria tentado envenenar o marido. Além do adultério comprovado e da tentativa de envenenamento, que atenuariam a culpa do acusado, a narrativa jurídica aponta mais outro dispositivo de poder e atenuante poderoso, que é a mercê do rei pelo serviço prestado na guerra contra os mouros que Diego teria cumprido em uma fortaleza com seus próprios recursos. Então, tanto a fama pública do adultério, a tentativa de envenenamento quanto o serviço militar à monarquia, assim me parece, seriam suficientes para restituir a fama e a supressão da mácula de “homicida” que havia recaído sobre o status jurídico e social de Diego Muñoz. A carta de perdão quitaria *toda macula et ynfamyá*. A condição masculina e marital, e o serviço viril-militar ao rei e à rainha (isto é, a guerra e o uso da violência legitimada contra os infiéis), foram capazes de descolar o delito de sua condição delitiva inicial, deslocando o foco, e ao mesmo tempo reconstituir o delito e anular a responsabilização do culpado, que usou uma violência potencialmente punível em alguma escala, mas aceita pelas circunstâncias e contextos de conquista cristã dos territórios islâmicos.

Ao final, além do perdão, o implicado teve o privilégio de manter seus bens sob sua custódia, tendo sido anulado a criminalização do ato, devolvendo o status de sua

persona a uma condição anterior ao delito cometido contra sua mulher.¹⁵ O privilégio não poderia ser estendido facilmente a diversos delitos, crimes, excessos e traições, mas, como demonstra a fonte, as *personas humizyanos*, ou seja, as pessoas que cometiam homicídios, gozariam de privilégios e do perdão concedidos de forma hierarquicamente descendente pelas autoridades monárquicas. Por isso, houve a combinação entre carta de perdão e carta de privilégio, pois se tratava de uma concessão real que compensaria e preencheria de legitimidade do perdão. O poder do rei ajuda a anular o delito, porque o adultério feminino já gozaria de criminalização social e jurídica. Mesmo não matando legitimamente, guardando a forma e ordem aceitas ou autorizadas para matar com o uso da violência, o acusado contou com a tolerância das instituições jurídicas monárquicas.

Considerações finais

Caminhando para a finalização da minha exposição, queria pontuar algumas questões de fundo. Sabe-se que a violência não é um fenômeno ahistórico, porque ela carrega o peso de diversos marcadores sociais. Mas tenho me perguntado como o gênero afeta a violência e como a violência recai sobre os corpos de homens e mulheres no medievo castelhano no final do século XV. Pergunto-me também se o gênero é um dos marcadores centrais para entender as assimetrias, simetrias, horizontalidades e hierarquias no uso e nas justificativas socioculturais, institucionais, políticas, religiosas e jurídicas da violência. Será que as diretrizes de gênero exerciam algum poder por meio da violência basicamente composta por sua dimensão masculina? Quando se leva em consideração as pesquisas historiográficas sobre o tratamento acerca do que era considerado crimes sexuais ou não, em documentos normativos castelhanos, é possível identificar poucos trabalhos sobre as relações entre gênero e o fenômeno da violência. A situação é ainda mais problemática quando se leva em conta a análise das orientações teóricas, metodológicas e epistemológicas, porque me parece que elas ainda oscilam entre um realismo acrítico e um pós-modernismo radical.

A violência não pode ser considerada um traço fixo, global que infla o tempo e o

¹⁵ “[...] et sy algunos de sus bienes aveys entrado, tomado, embargado, ocupado por la dicha cabsa ge los fagades tornar et Restituyr libre et desenbargadamente syn costa alguna, ca nos Alçamos et quyrtamos dél toda macula et ynfamyia en que por ello aya caydo et yncurrido, et le Restituymos en su buena fama nyntringun segund et en el primero estado en que estava Antes que por él la dicha muerte fuese fecha et cometida [...]”. (Tradução minha. Archivo General de Simancas, Registro General del Sello, fol. 72. Cf. Córdoba de la Llave, 2007: 373-373.

espaço no Medievo a partir de uma hipótese de que havia muita e mais violência que quaisquer outros tempos. A dimensão quantitativa, embora pertinente, não deve ser o último ou principal aspecto a ser notado. Os estereótipos de que o medievo foi muito ou mais violento que os mundos moderno e o contemporâneo ocorrem tanto nos discursos e suportes multimidiáticos (games, filmes, desenhos animados, HQs, Séries de TV), no senso comum, como também no senso comum acadêmico e na historiografia. A violência é diluída, naturalizada, por vezes. A historicidade da violência define o seu caráter, os sujeitos, as circunstâncias, a percepção de seus contornos, as escalas, as formas de controle, os limites, as dimensões, o tamanho, as implicações, as dinâmicas, as complexidades e a relação com diversos outros elementos sociais.

Já é sabido que existem diversos marcadores sociais importantes que ajudam a entender historicamente a violência. Dessa forma, são fundamentais os aspectos psicológicos, discursivo-simbólicos, culturais, teológicos-religiosos, étnico-raciais, jurídico-institucionais, econômicos e políticos, tanto nas suas dimensões da atuação dos macro-poderes como dos micro-poderes, entre outros elementos. As diretrizes de gênero são parte dessas relações, cabendo às (aos) investigadoras(es) identificar as transversalidades, as dinâmicas e as complexidades dessas relações. É o que chamo de o *gênero da violência*. Ou seja, vislumbro a necessidade de se identificar e analisar como o gênero é parte da delimitação do que é ou foi considerado a violência como experiência e como discurso. No entanto, de forma quase inseparável e dialética desse aspecto anterior, é preciso igualmente enfatizar quais formas ou configurações de gênero são mais ou menos compatíveis com as assimetrias, discriminações, modalidades de desigualdade e opressão. Neste caso, excetuando as formas “generificadas” não discriminatórias e não-opressivas, que não estão voltadas à dominação hierárquica entre sujeitos, há, teoricamente, um componente violento de determinadas configurações do gênero que produz, cria, potencializa e legitima tais formas ações e discursos opressivos, discriminatórios e desiguais. Em dadas circunstâncias, isso pode diminuir ou destruir a capacidade de ação, de reação e interação das pessoas, dependendo do seu gênero, provocando o controle social, mas também o seu oposto: as resistências e resiliências. É o que chamo da *violência do gênero*. Se, no primeiro caso, há um pressuposto de que o gênero é o resultado da violência, a consequência ou o desdobramento desse fenômeno, no segundo, ele é o componente central, ativo e

provocador da violência.

Ao se comparar as três documentações investigadas aqui, algumas questões recorrentes saltam aos olhos, apesar das diferenças de subtemas, personagens e circunstâncias imediatas. A primeira questão é que as violências intergêneros, que giraram em torno do tema do homicídio e do adultério feminino, reproduziram patriarcados que reforçam formas de opressão, subordinação e assujeitamento do feminino ao masculino, especialmente os assumidos ou atribuídos aos atores sociais e pelos tribunais monárquicos. Em nenhum dos três casos, há o questionamento da criminalização das transgressões sexuais femininas e o adultério continua sendo motivo de repúdio social e jurídico, contando com a crítica e a cumplicidade dos acusadores(as), dos acusados(as) e das autoridades institucionais. Lembre-se de que os dois primeiros uxoricídios foram criminalizados porque foram considerados injustos, já que as esposas não teriam cometido adultério e não teriam culpa. O terceiro caso, mesmo que houvesse leis contra o homicídio, o delito conjugal foi um dos motivos para comutar as penalidades e perdoar o crime cometido.

A questão central não é saber somente se a Idade Média castelhana era quantitativamente mais ou menos violenta com as mulheres. Tão importante que saber a quantidade de violência, algo nem sempre mensurável com a documentação disponível, é analisar como e porque aquela sociedade negava, tolerava, mas também celebrava certos tipos de violência. O homicídio era juridicamente negado. O adultério feminino era punível, porém os assassinatos de uma adúltera e um amante poderiam ser perdoados na defesa da honra masculina. Isso tudo numa sociedade que legitimava a guerra contra os infiéis, o outro de outra religião, algo que servia de lenitivo ou atenuante do homicídio. O homicida e a adúltera são o outro dentro da comunidade, e as formas de caracterização dos delitos, as circunstâncias e as punições dependiam de diversos fatores históricos. Conforme as circunstâncias, agravantes e atenuantes, tanto o homicídio quanto o adultério eram considerados crimes e pecados de duplo foro. Era uma ofensa contra Deus e contra as leis do reino. No plano secular, seriam transgressões civis e criminais ao mesmo tempo. Em todos os três casos estudados, eles possuiriam uma transitividade ou uma extensividade transgressora que recaiam sobre ou afetavam desigualmente as pessoas, as famílias, a comunidade e as instituições reais.

Vale lembrar que os uxoricídios foram potencializados por instrumentos e

espacialidades domésticas e pelo uso do tempo do cotidiano da casa. Em geral, a historiografia tem apontado diversos espaços onde ocorriam homicídios, sobretudo os lugares de grande circulação e presença de população flutuante, como as ruas, caminhos, lugares escuros e desertos, mercados, tavernas, hospedarias, praças, mas também agrupamentos rurais para residências, festividades e trabalho, os prostíbulos etc. (Córdoba de la Llave, 2007: 36-37) É uma tarefa do meu pós-doutorado pesquisar quais desses lugares e/ou espaços foram ou não feminilizados ou masculinizados, e quais estavam relacionados com crimes e delitos sexuais. A historiografia não tem se dado conta das relações entre os dados sociológicos da geografia dos crimes e as análises qualitativas baseada no gênero. Por exemplo, quais os crimes permitem relações entre a bebida e masculinidade?

Segundo a autora Ester Kosovski, o termo adultério provinha do latim *ad + alter* ou *alterius*, trocando o *a* pelo *u*, e significando não somente “ato físico de entregar-se a outrem” ou “para a cama com outrem”, ou seja, com alguém diferente de seu consorte (Kosovski, 1997: 17; Lima, 2010: 187-188) No caso do adultério em Castela, tanto as literaturas quanto as legislações anteriores ao século XV têm demonstrado que o leito conjugal é um espaço eminentemente masculino. Só para se ter uma ideia na Sétima Partida do governo de Afonso X, que foi rei entre 1252 e 1284, há um trecho associado ao adultério masculino do amante, mas ressaltando que o leito conjugal é o espaço de controle viril e que a desonra se dá entre homens por meio das mulheres: “Adulterio é um erro que homem faz sabendo, dormindo com mulher casada ou desposada com outro. E tomou este nome de duas palavras do latim, alterus e thorus, que quer dizer como homem que vai, ou foi ao leito de outro; porquanto a mulher é contada pelo leito do marido com quem está unida, e não o dela”.¹⁶ (Sétima Partida, Gregório Lopez, Título XVII, Lei I, p. 296-297).

Para os três casos do adultério, essa etimologia não aparece explicitamente, porque, na prática social e jurídica, ele poderia ocorrer fora das residências do casal, dentro ou fora da cidade, mas, por vezes, a vingança marital se dava entre paredes. Em dois casos analisados, os punhais e a proximidade doméstica foram táticas ou estratégias

¹⁶ “Adulterio es yerro que ome faze a sabiendas, yaziendo con muger casada, o desposada con otro. E tomo este nombre de dos palabras de latin, alterus et thorus, que quieren tanto dezir, como ome que va, o fue al lecho de otro; por quanto la muger es contada por lecho del marido con quienes ayuntada, e non el della”.

potencializadoras do delito e da atuação masculina como forma de diminuir ou destruir a autonomia ou a capacidade de ação, interação e reação das figuras femininas, porém eram formas de compensar a honra pessoal e comunitária do homem e da sua virilidade. Se as armas usadas eram a extensão ou um instrumento da masculinidade, amplificando-a, também é preciso sinalizar que os espaços simbólicos e físicos eram “genderizados”. Há espacializações “generificadas” e isso se articulava a outros fatores, já que os espaços eram criados, recriados, disputados, estilizados e eram dimensões de disputa e exercícios de relações de poder. O espaço doméstico, o leito conjugal e o tempo de recolhimento foram usados como meios de produzir danos ou matar pessoas e destruir seus corpos. Os corpos femininos não são vistos com uma entidade autônoma. Eles eram vistos como parte dos próprios corpos masculinos ou estão localizados no seu entorno ou a eles eram submetidos. Quando os corpos femininos se tornam transgressores, ou corpos abjetos, para usar um termo de Judith Butler (Baukje Prins; Irene Costera Meijer, 2002: 155-167), eles são corpos que não importavam ou que importavam menos, sendo negligenciados ou eliminados, porque foram considerados os motivos ou os veículos da mácula de outro sujeito, subjetividade ou da fama comunitária. E isso é colocado mesmo nos casos em que as transgressões sexuais eram supostas e consideradas formal e juridicamente injustas. Os corpos transgressores, adúlteros e femininos, eram puníveis com mais rigor. Diferente do que ocorre com o direito canônico, em que há uma relativa simetria de gênero, no direito secular, civil ou criminal, no direito monárquico, vale lembrar que raramente se encontra um tratamento igual para os casos de adultérios masculinos, as punições são mais brandas, eram mais pecuniárias e de desterro do que a pena capital. Inclusive, o próprio vocabulário era distinto e muito associado ao concubinado ou mancebia.

Há algumas outras questões de fundo que queria ressaltar ainda. Sem cair em culturalismo jurídico ou realismo transparente do direito, pode-se pensar que as cartas executórias, as petições e as cartas de privilégios eram estilizações das práticas e das culturas jurídicas assumidas por autoridades locais, regionais e reais. É importante destacar que os três casos demonstram a presença da justiça e dos tribunais do rei ou seus representantes como criadores de demandas e não simplesmente como respostas a quantidade de casos de homicídios ou tentativas de homicídios. A presença dos tribunais do rei e seus representantes provocavam a busca por justiça e arbitragem de situações

de conflitualidades não resolvidas. Em parte, isso explica o grande número de casos nos lugares em que esses tribunais existiam e podiam ser acessados direta ou indiretamente por homens e mulheres. Os dois primeiros casos iniciais contaram com intermediação de mulheres, uma mãe e uma tia, que desejavam obter justiça quando não havia outro caminho para alcançá-la no nível local. Algo que só ocorreria se os homens implicados fossem presos, supliciados e expropriados de seus bens. A busca do tribunal do rei para resolver contendas, conflitos e sociabilidades tensas, isto é, a arbitragem do rei e seus representantes, demonstra o jogo dialético de descentralização centralizada ou centralização descentralizada que as instituições monárquicas lançavam mão para administrar a justiça da época, muitas vezes carente de capilaridade e efetividade de identificação e punição dos(as) transgressores(as).

Não tenho certeza de que há, de forma estanque, uma distinção feita pela historiografia entre crimes contra pessoas e crimes contra as propriedades, como sendo respectivamente associados a Justiça da Corte e a justiça municipal. Da mesma forma não sei se se aplica a distinção ou antítese absoluta entre público e privado, interno e externo, formal e informal. Os espaços femininos e masculinos não eram fixos e estáveis. Numa sociedade em que se valorizava a desigualdade e o princípio da hierarquia, a justiça dos tribunais era concebida como um englobamento do privado e do informal pelo público e formal, constituindo uma maneira de resolver situações de conflitualidades, mas também era um modo de distribuir obrigações, garantias e privilégios sociais. Definitivamente, o Direito e a Justiça castelhanas não eram neutros. Os agentes da justiça castelhana não eram neutros na forma como lidavam com a questão do homicídio e do adultério. E não eram neutros porque buscavam conciliar as instituições forâneas, as leis, às normas aos costumes sociais e jurídicos. A cultura jurídica era essa encruzilhada de concepções e práticas tradicionais. E vale ressaltar que não eram igualmente neutros em relação as diretrizes de gênero quando atuavam na administração da violência entre acusadores, acusados, vítimas e agentes jurídicos.

Nessa pesquisa, que ainda está em andamento, tenho perseguido em saber se, como e porque os sujeitos considerados passivos ou ativos, vítimas ou não, ou mesmo as transgressões e as punições podem ter transversalidades e mobilidades de gênero. Isso faz com que se identifique se os fatores atenuantes e agravantes eram ou não “genderizados” de forma assimétrica, hierárquica, ou simétrica e horizontal. Na condição

de existir, as dicotomias não eram simples, mas dinâmicas, plurais e complexas, mesmo as naturalizadas, e precisam ser articulados não somente com as dinâmicas das instituições jurídicas, as tradições jurídicas, inclusive reinventadas, e aos estereótipos comuns à época e outras práticas e discursos sociais.

Espero que essas reflexões ajudem a gente lançar luz sobre o tema. Compartilhar e debater assuntos ao gênero constitui algo urgente nesse contexto em que se vive de reação ultraneoliberal entreguista combinada com uma guinada para posturas radicalmente reacionárias, moralistas (pouco éticas, por vezes!), até protofascistas, e pouco sensíveis ao respeito aos debates francos, à pluralidade e ao combate às formas de discriminações, desigualdades e violências. Em um mundo e num país que batem recordes de casos de violência estatal, de violência cotidiana e doméstica, que recaem sobre mulheres e homens negros, idosos e crianças, população LGBTQIAPN+, e outros sujeitos, muitas vezes motivadas por racismos, e sexismos patriarcais, homofobias e elitismos inveterados, discutir a historicidade da violência, como ela era percebida e praticada, como ela permanece ou muda, é algo importante para a construção crítica e solidária da cidadania e convivência social no aqui e agora. A compreensão e análise histórica da violência pode ser uma forma de não a naturalizar. Quando isso ocorre com as palavras, as coisas e os fenômenos sociais, somos mais capazes de pensar em questioná-los e mudá-las a curto, médio ou longo prazos. Mais uma vez, agradeço o convite do Edison Cruxen e do Rafael Campos, e espero que essa exposição tenha sido útil para alguma coisa.

Referências

ARCHIVO GENERAL DE SIMANCAS, Registro General del Sellode Corte, fol. 419. **A las justicias de Villanueva del Arzobispo, a petición de Marina Sánchez, vecina de Úbeda, para que ejecuten una sentencia condenatoria de Alonso de Carmona por intento de asesinato de su mujer María Sánchez, hija de aquélla, acusada de adultério.** (1492-05-04, Santa Fe, ES.47161.AGS//RGS, LEG,149205, 419).

ARCHIVO GENERAL DE SIMANCAS, Registro General del Sellode Corte, fol. 222. **Comisión al asistente de Sevilla y a Francisco de Bobadilla, corregidor de Córdoba, a petición de la mujer del jurado Juan de Cuadros, vecina de esa ciudad, sobre que su sobrina Beatriz Fernández fue asesinada, estando embarazada, por su marido**

Rodrigo Álvarez, el cual huyó y se acogió a la villa de Montilla, que es de don Alonso de Aguilar. (1492-11-17, Olmedo, ES.47161.AGS/RGS, LEG,149211,222).

ARCHIVO GENERAL DE SIMANCAS, Registro General del Sellode Corte, fol. 72. **Perdón de homiciano, acogido al privilegio de Salobreña, a favor de Diego Muñoz, vecino de Málaga, que había dado muerte a su mujer doña María de Acuña, acusada de adulterio.** (1492-03-30, Santa Fe, ES.47161.AGS//RGS, LEG,149203,72).

ALDER, Christine (1992). La violencia, los sexos y el cambio social. In: MAKINSON, David (Ed.). **Pensar la violència:** perspectivas filosóficas, históricas, psicológicas y sociológicas. *Revista Internacional de Ciencias Sociales*. Comisión Española de Cooperación con la UNESCO de Catalunya, v. XLIV, n. 1, p. 257-266.

BAZÁN, Iñaki (2007). **La pena de muerte en la Corona de Castilla en la Edad Media.** *Clio & Crimen*, n. 4, p. 306-352.

BELLAMY, James G(1973). **Crime and Public Order in England in the Later Middle Ages.** Londres-Toronto: Routledge & Kegan Paul.

BENJAMIN, Walter (2001). **Para una crítica de la violencia. y otros ensayos** (Iluminaciones IV). (Introducción y selección de Eduardo Subirats. Traducción de Roberto Blatt). Madrid: Madrid.

BRAGANÇA JUNIOR, Álvaro (2012). **A. Medievalística Germanística - introdução a um saber desconhecido no Brasil.** *Plêthos*, 2, 2. Disponível na Internet via <www.historia.uff.br/revistaplethos>. Acesso em 21.05.2021.

BUTLER, Judith (1998). **Fundamentos contingentes:** o feminismo e a questão do pós-modernismo. In: _____. *Cadernos Pagu*, n. 11, p. 11-42.

CHIFFOLEAU, Jacques (1980). **La violence au quotidien. Avignon au XIVe siècle d'après les registres de la cour temporelle, Mélanges de l'École Française de Rome.** *Moyen Age - Temps Modernes*, 92, p. 325-371. Disponível na Internet via <https://www.persee.fr/doc/mefr_0223-5110_1980_num_92_2_2563>. Acesso em 21.05.2021.

CHIFFOLEAU, Jacques (1984). **Les justices du Pape. Delinquance et criminalité dans la región d'Avignon au XIVe siècle.** París: Publicación de la Sorbonne.

CÓRDOBA DE LA LLAVE, Ricardo (Org.) (2006) **Mujer, Marginación y violència:** entre la Edad Média y los tempos modernos. Córdoba: UCOPress, Editorial Universidad de Córdoba.

CÓRDOBA DE LA LLAVE, Ricardo **Adulterio, sexo y violencia en la Castilla medieval**, *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie IV, l-i." Moderna, t. 7, p. 153-184, 1994.

CÓRDOBA DE LA LLAVE, Ricardo **El homicidio en Andalucía a fines de la Edad Media**. Granada: Universidade de Granada, Universidade de Córdoba, Ayuntamiento de Durango, 2007.

ENGELS, Friedrich (2000). **El papel de la violencia en la historia**. Editorial Progreso, Moscú, URSS. Marxists Internet Archive, nov. Disponível via <<https://www.marxists.org/espanol/m-e/1880s/1888viol.htm>>. Acesso em 21.05.2021.

ESTEVES SANTAMARÍA, M^a del Pilar; García León, Susana (2013). **Las reales ejecutorias como fuente para el estudio de la historia**. *Clio & Crimen*, n. 10, p. 373-390.

GARCÍA HERRERO, María del Carmen (2008). **La marital corrección: un tipo de violência aceptado en la Baja Edad Media**. *Clio & Crimen*, n. 5, p. 39-71.

GAUVARD, Claude (1991). **De grace special. Crime, état et société en France a la fin du moyen age**. París: Éditions de la Sorbonne. Disponível na Internet via <<https://books.openedition.org/psorbonne/35658>>. Acesso em 21.05.2021.

GAUVARD, Claude (1993). **Violence citadine et réseaux de solidarité. L'exemple francais aux XIVe et XVe siècle**, *Annales E.S.C.*, 48, p. 1113-1126.

GONZÁLEZ MÍNGUEZ, César (, 2008). **Sobre historia de las mujeres y violencia de género**. *Clio & Crime*, n. 5, p. 14-23.

HANAWALT, Barbara. **Crime and Conflict in English Communities 1300-1348**. Cambridge: Harvard University Press, 1979.

HARDING, Sandra. **A instabilidade das categorias analíticas na teoria feministas**. *Revista Estudos Feministas*. Rio de Janeiro, n. 1, p. 7-32, 1993.

KELLNER, Douglas. **A cultura da mídia: estudos culturais: identidade e política entre o moderno e pós-moderno**. Bauru, SP: Edusc, 2001.

KOSOVSKI, E. Adulterar, falsificar, corromper. In: _____. **O "crime" de adultério**. Rio de Janeiro: Mauad, 1997.

LACARRA LANZ, Eukene . **El peor enemigo es el enemigo en casa. Violencia de género en la literatura medieval**. *Clio & Crimen*, n. 5, p. 228-266, 2008.

LIMA, Marcelo Pereira. **Da sodomia feminina: revisitando a ejecutoria sobre Catalina**

de Belunçe, século XVI. In: LIMA, Marcelo Pereira. *Estudos de gênero e história: transversalidades*. Salvador: UFBA, 2018.

LIMA, Marcelo Pereira. **Gênero do adultério no discurso jurídico do governo de Afonso X (1252-1284)**. Tese de Doutorado apresentado no PPGH-UFF, Niterói, 2010.

LIMA, Marcelo Pereira. **Sexo, Poder e Religião no Período Medieval: o gênero da violência em Castela do século XV**. Conferência apresentada no âmbito do I Colóquio de História Antiga e Medieval Unipampa, cujo tema foi Sexo, Poder e Religião na Antiguidade e Medieval, 2021. Data: 29.04.2021. Disponível na Internet via <<https://www.youtube.com/watch?v=uZNXq8CLo4>>. Acesso em 30.04.2021.

LIMA, Marcelo Pereira. **Gênero, ensino de história e medievalidades: (des)conexões com o passado**. *Revista Signum*, v. 20, n.2, p. 148-193, 2019.

LITKE, Robert (1992). *Violencia y poder*. In: MAKINSON, David (Ed.). **Pensar la violência**: perspectivas filosóficas, históricas, psicológicas y sociológicas. *Revista Internacional de Ciencias Sociales*. Comisión Española de Cooperación con la UNESCO de Catalunya, v. XLIV, n. 1, p. 161-172.

LOURO, Guacira Lopes (1997). **Gênero, sexualidade e educação: uma perspectiva pós-estruturalista**. Petrópolis, RJ, Vozes.

LOURO, Guacira Lopes **Teoria Queer**: uma política pós-identitária para a educação. *Estudos Feministas*, n. 2, p. 541-553, 2001.

MACHADO, Lia Z (1998). **Gênero, um novo paradigma?** *Cadernos Pagu*, v.11,p.107-125.

MAKINSON, David (Ed.) (1992) **Pensar la violência**: perspectivas filosóficas, históricas, psicológicas y sociológicas. *Revista Internacional de Ciencias Sociales*. Comisión Española de Cooperación con la U N E S CO de Catalunya, v. XLIV, n. 1.

MARTÍNEZ GUERRA, María Inés ((2005). **Reales cartas ejecutorias del Archivo de la Real Chancillería de Valladolid. Fuentes para la historia**. *Frentes Avanzados de la Historia*. Disponível na Internet via < <http://maytediez.blogia.com/2005/060301-reales-cartas-ejecutorias-delarchivo-de-la-real-chancilleria-de-valladolid.-fue.php>>. Acesso em 21.05.2021.

MENDOZA GARRIDO, Juan Miguel (1999). **Delincuencia y represión en la Castilla bajomedieval**. Granada: Grupo Editorial Universitario.

MESSERSCHMIDT, James (1986)., **Capitalism, Patriarchy and Crime: Toward a Socialist Feminist Criminology**, Totowa, New Jersey: Rowmand and Littlefield.

PLATT, Thomas (1992). La violencia como concepto descriptivo y polémico. Pensar la violência. Perspectivas filosóficas, históricas, psicológicas y sociológicas. In: MAKINSON, David (Ed.). **Pensar la violência**: perspectivas filosóficas, históricas, psicológicas y sociológicas. *Revista Internacional de Ciencias Sociales*. Comisión Española de Cooperación con la U N E S C O de Catalunya, v. XLIV, n. 1, p. 173-179.

PRINS, Baukje; Meijer, Irene Costera (2002). **Como os corpos se tornam matéria**: entrevista com Judith Butler. *Rev. Estud. Fem.* v.10, n. 1 Florianópolis Jan., p. 155-167.

ROUSSEAU, Xavier (1997). **Crime, Justice and Society in Medieval and Early Modern Times** (Thirty Years of Crime and Criminal Justice History). *Crime, Histoire & Sociétés*. Crime, History & Societies, v.1, n.1. Disponível em <<http://chs.revues.org/1034>>. Acesso em 21.05.2021.

RUGGIERO, Guido (1982). **Patrizi e malfattori. La violenza a Venezia nel primo Rinascimento**, Bolonia: Il Mulino.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo (Ed.) (1998). **El mundo de la violencia**. **Universidad Nacional Autónoma de México**. Facultad de Filosofía y Letras, Fondo de Cultura Económica, México.

SCOTT, Joan Wallach (1995). **Gênero**: uma categoria útil de análise histórica. *Educação & Realidade*. Porto Alegre, v. 20, n. 2, jul./dez., p. 71-99.

SEGURA GRAIÑO, Cristina (2008). **La violencia sobre las mujeres en la Edad Media**. Estado de la cuestión. *Clio & Crimen*, n. 5, p. 24-38.

SILVA, Andreia C. L. Frazão (2004). **Reflexões sobre o uso da categoria gênero nos estudos de História Medieval no Brasil**. (1990-2003). *Caderno Espaço Feminino*, v. 11, n. 14, Jan./Jul., p. 87-107.

SOIHET, Raquel; Pedro, Joana Maria. **A emergência da pesquisa da história das mulheres e das relações de gênero**. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 27, n. 54, p. 281-300, 2007.

STRANGE, Carolyn; Cribb, Robert; Forth, Christopher E. (Eds). **Honour, Violence and Emotions in History**. London, New Delhi, New York, Sydney: Bloomsbury, 2014.

TILLY, Louise A (1994). **Gênero, História das Mulheres e História Social**. *Cadernos Pagu*, n. 3, p. 29-62.

VARIKAS, Eleni (1994). **Gênero, experiência e subjetividade**: a propósito do desacordo Tilly-Scott. *Cadernos Pagu*, n. 3, p. 63-84.

VARONA GARCÍA, M^a. Antonia (2001). **Cartas ejecutorias del archivo de la Real Chancillería de Valladolid** (1395-1490). Valladolid: Universidad de Valladolid, Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial.

VINYOLES VIDAL, Teresa (2006). No puede aceptarse crueldad tan grande. Percepción de la violencia de género en la sociedad feudal. In: CÓRDOBA LLAVE, Ricardo (Ed.), **Mujer, marginación y violencia entre la Edad Media y los tiempos modernos**, Córdoba: Universidad de Córdoba.

VINYOLES VIDAL, Teresa (2008). **Respuestas de mujeres medievales ante la pobreza, la marginación y la violència**, n. 5, p. 72-93.

Recebido: 09/12/2024

Aprovado: 09/01/2025

ARTIGOS LIVRES

A ESPETACULARIZAÇÃO DA NAÇÃO: MERCADO, ESTÁDIOS E A CONSTRUÇÃO DE UM CENÁRIO SOCIOECONÔMICO NOS JOGOS DO CENTENÁRIO DE 1922 (RIO DE JANEIRO) E NOS JOGOS BOLIVARIANOS DE 1938 (BOGOTÁ)

THE SPECTACULARIZATION OF THE NATION: MARKET, STADIUMS AND THE
CONSTRUCTION OF A SOCIOECONOMIC SCENARIO IN THE 1922 CENTENARY GAMES
(RIO DE JANEIRO) AND THE 1938 BOLIVARIAN GAMES (BOGOTÁ)

Eduardo de Souza Gomes

Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca (CEFET/RJ)

Resumo: Este presente artigo tem por objetivo, com base no arcabouço teórico da História Comparada, realizar uma análise acerca das questões socioeconômicas que se materializaram em dois eventos: os Jogos do Centenário, organizados em 1922 dentro dos festejos do centenário da independência do Brasil; e os Jogos Bolivarianos de 1938, ano que se festejou os quatrocentos anos de Bogotá, capital da Colômbia. Para tal foram utilizadas diferentes fontes (periódicos, arquivos, registros), para assim se analisar como os estádios que foram centrais em tais eventos (Estádio das Laranjeiras no Rio de Janeiro, tal como El Campín e Estádio da Cidade Universitária em Bogotá), se materializaram enquanto espaços de construção de uma ideia de mercado espetacularizado a partir do esporte, pensando também as relações internacionais em ambos os casos.

Palavras-chave: Jogos do Centenário; Jogos Bolivarianos; Espetacularização.

Abstract: This article, using the theoretical framework of Comparative History, aims to analyze the socioeconomic issues surrounding two events: the Centennial Games in 1922, during the celebrations of the centennial of Brazil's independence; and the Bolivarian Games of 1938, the year in which Bogotá, the capital of Colombia, celebrated its 400th anniversary. Various sources (newspapers, archives, and records) were used to analyze how the central stadiums (Estadio das Laranjeiras in Rio de Janeiro; El Campín and Estádio de la Ciudad Universitaria in Bogotá) served as spaces for the construction of a market and spectacularization through sport, while also considering international relations in both cases.

Keywords: Centennial Games; Bolivarian Games; Spectacularization

Neste artigo, serão abordadas algumas das questões mais centrais que se relacionam com o mercado e a economia dos Jogos do Centenário, ocorridos em 1922 no Rio de Janeiro em virtude dos festejos do centenário da independência do Brasil; e dos primeiros Jogos Bolivarianos, ocorridos em 1938 em Bogotá, dentro das comemorações dos 400 anos da capital colombiana.

Busca-se com esse exercício estabelecer, de forma comparativa, os diálogos possíveis entre os jogos esportivos ocorridos no Brasil e na Colômbia. Pensar como a lógica econômica se relaciona com as questões sociais, políticas e culturais de ambos os jogos, se faz importante, notadamente quando se analisa a estrutura montada para a organização dos eventos em si.

Tendo em vista essas referências, algumas questões se fazem necessárias para reflexão: Como foram pensados tais eventos e quais os gastos envolvidos? Como foram construídos ou reformados os estádios e espaços utilizados? Quais os valores dos ingressos? De onde partiu tais investimentos? Como isso influenciou no cenário mais amplo do contexto latino-americano?

Para responder tais questões, será aqui analisado, pelo viés econômico, diferentes questões que se relacionam aos principais estádios utilizados enquanto sedes nos Jogos de 1922 e nos Jogos de 1938. Entender os gastos para tais obras, os atores envolvidos, os valores dos ingressos e os possíveis clubes/agentes dominantes, são algumas das problematizações a serem realizadas.

Para tal, destaca-se que serão referenciados os seguintes espaços esportivos: Estádio da Rua Álvaro Chaves,¹ popularmente conhecido como “Estádio das Laranjeiras”, que então era o maior estádio do Brasil e foi o principal equipamento utilizado para sediar os Jogos do Centenário de 1922. Trata-se de um estádio privado que pertence, até a atualidade, ao Fluminense Football Club e está localizado na cidade do Rio de Janeiro; Estádio Nemesio Camacho,² “El Campín”, um dos maiores estádios da Colômbia e o maior da capital Bogotá até a atualidade, sendo um espaço público municipal e que foi utilizado como principal palco dos Jogos Bolivarianos de 1938; e Estádio Alfonso López

¹ Em 2004, teve sua nomenclatura alterada para “Estádio Manoel Schwartz”. Manoel Schwartz foi presidente do Fluminense de 1984 a 1987 e, em novo mandato, de 1998 a 1999.

² Nemesio Camacho foi um advogado, político e empresário colombiano, sendo o proprietário do terreno que foi doado para a construção do estádio, que passou a levar seu nome.

Pumarejo,³ também conhecido como “Estádio da Cidade Universitária”, que foi o segundo principal espaço para as disputas dos Jogos Bolivarianos de 1938, sendo até hoje parte integrante da Universidad Nacional de Colombia – Sede Bogotá.

Quando se analisa a História Contemporânea, marcada pelo desenvolvimento do sistema capitalista, das indústrias e do avanço tecnológico, é impossível perspectivar uma análise crítica desse cenário sem resvalar em questões relacionadas à economia e ao mercado como um todo. A ideia de consolidar práticas sociais que pudessem ser vendidas como “espetáculos”, está diretamente relacionada ao desenvolvimento de variadas formas de entretenimento a partir dos séculos XVIII e XIX, fruto da modernidade que se expandia. E a comparação nos possibilita ampliar, de forma ampla, esse olhar acerca dos referidos objetos.

Pensar a sociedade historicamente a partir de aspectos econômicos, não se trata apenas de referendar um ou outro dado relacionado à números de um certo período, mas sim de problematizar como tais números se relacionaram com os avanços sociais, políticos e culturais de um tempo, marcado essencialmente pela busca exacerbada pelo capital financeiro. Destaca Luiz Carlos Soares, acerca dessa mudança de mentalidade e estrutura social que exponenciou o avanço do mercado a partir do século XVIII, que

Neste século, verificou-se mais intensamente o desenvolvimento de uma sociedade baseada nos valores da propriedade privada e da acumulação de riqueza material como fator do progresso humano. Assistia-se, de fato, ao nascimento da sociedade capitalista que reiterava a importância estratégica da iniciativa privada, mas ao mesmo tempo considerava o “mercado”, formado por produtores de bens diversos, profissionais que ofereciam serviços de diferentes tipos e consumidores de diversas categorias, a partir de uma nova concepção de “esfera pública”. Isso pode ser verificado no próprio significado da expressão *the market place* que, no inglês setecentista, teve cada vez mais acentuada a sua dimensão pública. As esferas privada e pública não eram excludentes, mas integradas e complementares na constituição desta nova ordem social e de um ideário que, posteriormente (no decorrer do século XIX), seria associado à democracia burguesa (Soares, 2007, p. 139).

Trata-se assim, de buscar identificar como tais “números” se materializaram em mudanças concretas na vida social, no desenvolvimento de distintos setores e classes, tal como na afloração (ou não) das desigualdades. Se for analisado o processo histórico que

³ Presidente da Colômbia de 1934 a 1938, tal como de 1942 a 1946, López Pumarejo foi homenageado e passou a dar nome ao Estádio da Cidade Universitária.

marca o desenvolvimento do sistema capitalista e o paulatino domínio burguês no cenário global, é notório o quanto as relações econômicas proeminentes desse processo se fizeram importantes para se entender os padrões culturais que, desde então, se consolidaram em diferentes partes do planeta. Sendo assim, a economia torna-se uma luz que permite identificar como as relações materiais se esbarram com algumas das práticas culturais que mais se disseminaram nesse percurso, como é o caso do esporte.

Também pode-se destacar nesta perspectiva, a relação existente entre os acontecimentos econômicos de um tempo e a política. Do século XIX para frente, é praticamente impossível desassociar tais campos, por mais que, em alguns trabalhos historiográficos ou no âmbito das Ciências Sociais como um todo, essa desvinculação as vezes ocorra, de forma equivocada.

As disputas econômicas e a construção de mercados no sistema internacional, marcam o cenário de transição dos séculos XIX para o XX, caracterizado pela consolidação dos nacionalismos exacerbados e das disputas entre tais nações. Não obstante, destaca Eric Hobsbawm, foi esse o cenário que fez com que tivéssemos, no século XX, a culminação da “Grande Guerra”, marcada pelo choque nacionalista entre diferentes potências globais e dividida em dois conflitos que marcaram o mundo entre 1914-1918 e 1939-1945. Explicita ainda o autor, acerca desses e outros fatores relacionados aos conflitos dessa centúria, que

a estrutura do Breve Século XX parece uma espécie de tríptico ou sanduíche histórico. A uma Era de Catástrofe, que se estendeu de 1914 até depois da Segunda Guerra Mundial [...] Locais, regionais ou globais, as guerras do século XX iriam dar-se numa escala muito mais vasta do que qualquer coisa experimentada antes. Das 74 guerras internacionais travadas entre 1816 e 1965 que especialistas americanos, amantes desse tipo de coisa, classificaram pelo número de vítimas, as quatro primeiras ocorreram no século XX: as duas guerras mundiais, a guerra do Japão contra a China em 1937-9, e a Guerra da Coréia. Cada uma delas matou mais de 1 milhão de pessoas em combate. A maior guerra internacional documentada do século XIX pós-napoleônico, entre Prússia-Alemanha e França, em 1870-1, matou talvez 150 mil pessoas, uma ordem de magnitude mais ou menos comparável às mortes da Guerra do Chaco, de 1932-5, entre Bolívia (pop. c. 3 milhões) e Paraguai (pop. c. 1,4 milhão). Em suma, 1914 inaugura a era do massacre (Hobsbawm, 1994, p. 14 e 26).

Utilizar-se da economia enquanto prisma de análise historiográfica, é entender também que tais aspectos não estão desconectados das perspectivas culturais, sociais e

políticas. Se relaciona, assim, com a busca por fatores que, oriundos da economia, influenciam diretamente nas relações sociais explícitas no mundo contemporâneo e globalizado. Por exemplo, como alerta José D'Assunção Barros, “uma História Econômica que se limite descritivamente a enunciar informações quantificadas seria análoga, na história narrativa, à mera factualidade. Uma curva de preços não pode ter valor por si mesma” (Barros, 2008, p. 36).

Colocar os fatos econômicos de uma sociedade em perspectiva histórica é, segundo João Malaia, umas das principais tarefas do profissional dessa área. Trata-se de não desconectar a economia dos demais aspectos que se materializam na vida cotidiana, seja em uma perspectiva macro ou micro. Isso, inclusive, exponencia o quanto uma competição esportiva deve ser considerada enquanto fato histórico a ser analisado, tamanha é a importância da presença econômica em seu seio. Esse cuidado requer uma análise minuciosa que relaciona o trabalho do historiador econômico com parte dos referenciais conceituais da própria Economia enquanto área, pois

convém sempre tomar como provisórias as explicações fornecidas pelas teorias econômicas, que tendem a tornar-se obsoletas, quando as mudanças da realidade empírica são mais rápidas que as dos paradigmas científicos estabelecidos (Szmrecsányi, 2008, p. 41).

Assim, quando olhamos para as relações entre a História Econômica e o esporte, é impossível realizar uma desassociação das ideias de mercado com a construção espetacularizada que se consolidou historicamente nas competições de modalidades esportivas, notadamente nas disputas do esporte em alto rendimento. Como entender que público pode ir a um jogo de futebol, desconsiderando o valor dos ingressos? Como saber quem pode ou não ser sócio desse mesmo clube, sem analisar os valores das mensalidades que, por si só, já delimitam um corte de classe específico? São várias as questões que, desde o século XIX, nos permite relacionar o esporte com o mercado e, por consequência, com os aspectos sociais da economia. Como problematizam Melo, Drumond, Fortes e Malaia,

Os esportes, em grande medida, relacionam-se com o desenvolvimento do capitalismo e uma série de alterações que configuraram uma nova ordem, tais como o aumento do número de assalariados, a redução da jornada laboral, a urbanização e o desenvolvimento nos sistemas de transporte. Estão alicerçados em dimensões (ou valores) como

competição, produtividade, secularização, igualdade de oportunidades, supremacia do mais hábil, especialização de funções, quantificação de resultados e fixação de regras (Melo; Drumond; Fortes; Malaia, 2013, p. 84).

No Brasil em 1922, muitos foram os indícios que nos permite evidenciar a importância da economia para a melhor compreensão dos Jogos do Centenário e suas relações sociais. A construção do evento se deu a partir de aparatos ligados ao mercado e, principalmente, a efetivação de um público gestado via esporte para a consolidação dos certames. Indo além do esporte, é válido destacar, também, o quanto os festejos do centenário como um todo, como no advento das Exposições Internacionais organizadas, se basearam em questões de mercado e economia dentre aqueles que pensaram sua organização.

A realização dessas exposições no ano em que o país completava um século de sua independência, está incluída em um projeto de inserção da nação dentro da diplomacia internacional, como vem sendo demonstrado nesta tese. A questão da busca por uma cadeira na Liga das Nações, foi algo importante neste processo e que merece ser destacado. Percussora da atual Organização das Nações Unidas (ONU) e fundada no âmbito do Tratado de Versalhes,

A Liga das Nações, ou Sociedade das Nações, criada ao término da Primeira Guerra Mundial (1914-1918), com sede em Genebra, na Suíça, foi a primeira organização internacional de escopo universal em bases permanentes, voluntariamente integrada por Estados soberanos com o objetivo principal de instituir um sistema de segurança coletiva, promover a cooperação e assegurar a paz futura. Os 26 artigos do Pacto da Liga foram incorporados à primeira parte do Tratado de Versalhes, tratado de paz entre as potências aliadas e associadas, de um lado, e a Alemanha derrotada, de outro, assinado em Versalhes em 28 de junho de 1919. A organização praticamente deixou de funcionar com a eclosão da Segunda Guerra Mundial em 1939, e foi oficialmente desativada em abril de 1946 (Garcia, Verbete CPDOC/FGV – *Liga das Nações*, p. 1).

Se inserir nesse âmbito diplomático fez parte do projeto de internacionalização do país, dentro de um cenário pós-Primeira Guerra Mundial e marcado por distintos projetos de nação espalhados Brasil a fora. Nota-se que, na perspectiva das relações internacionais e evitando anacronismos, os países então criadores da Liga das Nações são aqueles que hoje chamaríamos de “desenvolvidos” ou “centro”, de acordo com o campo de estudos da política externa nas Relações Internacionais.

O Brasil estaria, assim, dentre as nações “periféricas” ou “subdesenvolvidas”. Todavia, teve um projeto de nação que, pelo menos em tese ou simbolicamente, buscava se aproximar das grandes potências europeias e dos Estados Unidos. Isso explicita o afastamento indentitário do país com a região em que está inserido, que é a América Latina. Não é absurdo pensar no ano de 1922 em um Brasil que se colocava de “costas para a América do Sul e de frente para a Europa” (Bethell, 2009).

Todas essas características vão ao encontro das colocações feitas por Pierre Bourdieu (1983), quando o autor se propôs a lançar olhares sobre o esporte enquanto objeto e, assim, definir conceitualmente o que chamou de “campo esportivo”. Mesmo reconhecendo os avanços conceituais acerca dos debates já existentes na área de História do Esporte sobre aquilo que se denomina de campo esportivo,⁴ é importante destacar o quanto essa pesquisa caracteriza as peculiaridades e condições para que uma prática esportiva moderna se consolide. Dentro dessas condições, a questão de gestar um mercado ao redor da modalidade esportiva que está se desenvolvendo, é um dos pilares para, segundo Bourdieu, se determinar se naquela prática há, ou não, um campo esportivo demarcado. Destaca o autor, sobre o processo de espetacularização dos esportes, que

O esporte espetáculo apareceria mais claramente como uma mercadoria de massa e a organização de espetáculos esportivos como um ramo entre outros do show business, se o valor coletivamente reconhecido à prática de esportes (principalmente depois que as competições esportivas se tornaram uma das medidas da força relativa das nações, ou seja, uma disputa política) não contribuísse para mascarar o divórcio entre a prática e o consumo e, ao mesmo tempo, as funções do simples consumo passivo (Bourdieu, 1983, p. 10).

Por esses motivos, também, que as exposições foram pensadas de maneira internacional nos festejos do centenário, como explicitado ainda na primeira parte do capítulo 1 desta tese. João Malaia destaca que, levando em conta que em outubro de 1922 ocorreria a 3ª Assembleia do Conselho da Liga das Nações (onde o Brasil gostaria de passar uma imagem positiva), realizar

⁴ Para maiores informações, ver a categoria “História das Práticas Corporais Institucionalizadas”, proposta em MELO (2010) e MELO; DRUMOND; FORTES; MALAIA (2013).

Eventos como a Exposição Internacional e a competição esportiva apresentavam-se como oportunidades ímpares para homenagear as autoridades internacionais presentes no país e estreitar as relações com os indivíduos que realmente faziam o jogo da política internacional, tais como presidentes, ministros e embaixadores (Malaia, 2011a, p. 157).

A busca por uma inserção no cenário internacional via práticas esportivas, já se iniciara antes de 1922. A criação da Confederação Brasileira de Desportos em 1916 e a filiação da mesma à FIFA e ao COI, demonstrava alguns dos interesses de internacionalizar o Brasil no âmbito do esporte. A entidade foi criada contando com a participação e intervenção direta do então Ministro das Relações Exteriores, Lauro Muller. O ministro não só interveio para acalmar os ânimos entre as lideranças de Rio de Janeiro e São Paulo, que disputavam o poder para saber quem teria maior preponderância na entidade, como também vinculou a CBD ao projeto geopolítico de realização das competições internacionais, proposto no futebol pela recém-criada CSF.⁵

João Malaia destaca (2011a, p. 155) que, para entender economicamente os movimentos que gestaram os jogos de 1922, é importante olhar para tal evento a partir de três perspectivas mais centrais:

. 1- Como foi realizada a montagem da infraestrutura dos jogos? Quem foram os responsáveis pela administração do evento, realização de obras, pagamento de despesas e investimentos? Qual a importância de entidades, como a CBD, neste processo? E de clubes, como o Fluminense F. C.? E como alguns dirigentes, como Arnaldo Guinle, figura que não só exerceu grande influência no esporte do contexto, como também na sociedade em geral, se inseriram no evento?

. 2- Como ocorreu a montagem do selecionado nacional, notadamente de futebol? Essa questão é levantada com centralidade por João Malaia, no caminho para melhor se compreender os fatores socioeconômicos que moldaram a agenda esportiva de 1922. Mesmo tendo sido problematizado nas duas partes anteriores deste capítulo, esse segundo ponto destacado por Malaia enriquecerá as análises aqui colocadas, não impossibilitando assim um maior aprofundamento sobre a temática;

3- Por último, Malaia destaca a importância do torcedor como terceiro ponto a ser questionado, considerando ser também esse aquele que exerce o consumo e, com isso, faz rodar o mercado que cercava as modalidades esportivas. Este é para o autor o

⁵ Confederação Sul-Americana de Futebol, atual Conmebol.

elemento central para se pensar, principalmente quando se trata da relação entre esporte e espetáculo. Quanto custava ser um torcedor em 1922? Quais as diferenças entre um torcedor do Rio de Janeiro, então capital, e de outras localidades do país, considerando as dificuldades de deslocamento, avanço social e político, tal como inserção no cenário internacional? Como pensar esse cenário econômico dentro de um contexto ainda amador e, por que não, em alguns pontos ainda marcados por certo elitismo? Quais comparações podem ser estabelecidas entre torcedores do Rio de Janeiro e Bogotá?

Malaia demonstra que é necessário, assim, identificar

quanto custava ser torcedor, notadamente torcedor da seleção brasileira nessas competições. A venda de ingressos nessas competições, um serviço prestado pelo qual um consumidor se dispõe a pagar um preço pré-determinado, foi feita pela CBD. Os ingressos são um tipo de mercadoria elástica ao preço, ou seja, “tem a elasticidade de se ajustar às flutuações da procura”.²¹ Por isso, seus preços foram exageradamente inflacionados em relação aos ingressos cobrados nas competições locais, devido ao grande sucesso dos eventos e à grande procura por bilhetes (Malaia, 2011a, p. 165).

Desde 1919, quando foi pela primeira vez sede do Sul-americano de futebol e de outras modalidades (como polo aquático e natação), já se faz possível identificar como um evento esportivo de grande porte poderia movimentar a vida econômica de um espaço, cidade ou até mesmo um clube, como foi o caso do Fluminense de Arnaldo Guinle. Esse caso será analisado de forma mais minuciosa na sequência.

Ainda no cenário dos jogos em 1919, diferentes fontes apontam para a organização dos eventos a partir da preponderância do Fluminense enquanto espaço que abarcaria partidas e competições. Com isso, algumas obras foram realizadas para que pudessem ampliar o Estádio das Laranjeiras (na época já o maior e, também, considerado o melhor do país, de acordo com boa parte da imprensa especializada). Arnaldo Guinle, que tanto presidiu a CBD em seus primórdios (da fundação em 1916 até 1920), como estava ligado ao clube, foi quem articulou todo o processo.

O estádio, criado em 1914, passou a suportar 18 mil espectadores para o evento sul-americano de futebol de 1919. E, ainda nesse ano, Guinle conseguiu garantir o palco como sede central dos jogos que viriam a ocorrer em 1922. Provavelmente, nesse contexto, o cartola ainda não sabia da centralidade do clube alcançaria na efetivação do

evento do centenário do Brasil. Os empecilhos diversos de outros agentes que, posteriormente, fizeram do Fluminense o principal responsável pela organização da agenda esportiva dos festejos, como fora aqui explicitado no capítulo anterior.

Várias foram as negociações para que a sede do Fluminense se tornasse o palco principal dos Jogos do Centenário em 1922. E não só em relação ao futebol. Outras modalidades também foram organizadas e tiveram suas competições disputadas na sede do clube. Foi o caso da esgrima, como é possível visualizar na carta abaixo, escrita de forma oficial pela CBD com destino ao clube:

Tendo já escolhido no F.F.C. local para treinamento e realização das provas de esgrima, solicito vossas providências para que por intermédio da C.B.D., me seja facilitada a ocupação do mesmo local após prévio entendimento pessoal com a diretoria daquele club. Para as provas e treinamento de espada e sabre precisamos de uma praça de tennis. Se o tempo estiver, porém, chuvoso, essas provas terão lugar sob cobertura no pequeno estádio ora em construção.⁶

Mesmo com essa predominância do Fluminense na organização do evento, alguns outros espaços foram utilizados de forma específica para a organização de algumas competições. Um exemplo foi o caso das competições equestres, que tiveram sua realização proposta para a Quinta da Boa Vista, por uma série de motivos, tendo alguns ofícios sido enviados à “Comissão Central dos Jogos Latino-Americanos”.⁷

A divisão de verbas e organização de orçamentos também foi uma temática importante a ser analisada, quando se analisa os aspectos econômicos do evento. Vários foram os ofícios e documentos, explícitos no acervo do Arquivo Nacional sobre o Centenário do país, que demonstram como foi realizada a divisão de gastos por parte do governo e demais organizadores do evento. Vão desde gastos grandes, como despesas com as reformas do estádio, até menores, como custos com medalhas, materiais esportivos e impressos.

O valor para o recebimento das delegações também estava incluído, o que explicita, além de um fator econômico relevante, a perspectiva diplomática que movia parte da organização do evento em questão. Vejamos o exemplo com o orçamento

⁶ Carta da CBD destinado ao Fluminense F.C., 13 de junho de 1922. Acervo do Arquivo Nacional – Fundo 1I, Coleção “Comissão Executiva da Comemoração do Centenário da Independência 1921 a 1925”.

⁷ Acervo do Arquivo Nacional – Fundo 1I, Coleção “Comissão Executiva da Comemoração do Centenário da Independência 1921 a 1925”.

destinado a receber as delegações de Argentina, Uruguai, Paraguai e Chile no Sul-Americano de futebol: só para a delegação chilena, foi estimado um custo de 68:567\$000, com passagens de avião que iam de Santiago para Buenos Aires e, na sequência, dessa para o Rio de Janeiro; para os paraguaios, o valor total gasto no orçamento foi de 54:732\$000; enquanto argentinos e uruguaios, por estarem geograficamente mais próximos, representaram cada um gastos de 38:730\$000.⁸ Por último, foi destacado que alguns “excessos” não faziam parte do referido orçamento:

Não estão incluídas as despesas de passeios, banquetes, automóveis, etc... nem as dos treinos do selecionado principal. O peso foi calculado à 2\$700 e o franco a 600 rs. As passagens podem variar de valor, conforme o câmbio. Presentemente a tendência é para a baixa. É de toda conveniência que as passagens sejam asseguradas desde já, pois se forem retardadas, será talvez impossível [?] em vapor que saia em dia apropriado.⁹

Até mesmo parte da imprensa reivindicou valores para que pudessem, assim, melhor cobrir o evento. *O Malho*, por exemplo, solicitou tais valores por ter “publicado os números de setembro e outubro e para publicar os de novembro com desenvolvimento maior que o exigido pelo ajuste feito com a mesma Comissão.¹⁰

Para 1922, se comparada à agenda esportiva de 1919 ocorrida no Rio de Janeiro, outras modalidades se incluíram na gama de competições que viriam a ocorrer na cidade do Rio de Janeiro durante o evento, o que estimulou novas obras e, no caso do estádio, nova ampliação de sua capacidade. Estima-se que a capacidade do mesmo chegou à vinte e dois mil espectadores (Malaia, 2011a, p. 173), porém alguns veículos da imprensa falaram que o estádio poderia suportar públicos próximos dos quarenta¹¹ ou cinquenta¹² mil torcedores.

Para além dos jogos, tais iniciativas não só permitiam a consolidação de novos espaços esportivos no âmbito da cidade, como também reconfiguravam os caminhos do Fluminense enquanto clube, no sentido de público e sócios. Como destaca João Malaia,

⁸ Acervo do Arquivo Nacional – Fundo 11, Coleção “Comissão Executiva da Comemoração do Centenário da Independência 1921 a 1925”.

⁹ Acervo do Arquivo Nacional – Fundo 11, Coleção “Comissão Executiva da Comemoração do Centenário da Independência 1921 a 1925”.

¹⁰ Acervo do Arquivo Nacional – Fundo 11, Coleção “Comissão Executiva da Comemoração do Centenário da Independência 1921 a 1925”.

¹¹ *Correio da Manhã*, 28 de agosto de 1922, p. 1.

¹² *O Imparcial*, 17 de setembro de 1922, p. 7.

segundo relatórios da Liga Metropolitana de Desportos Terrestres, filiada à CBD e então responsável pela organização do Campeonato Carioca de futebol,¹³ o aumento da arrecadação do clube em 1919 foi notável:

Em 1917 e 1918, o clube teria conseguido arrecadar cerca de 30:000\$000 com a venda de ingressos nos jogos que fez em seu estádio para o campeonato carioca daqueles anos, sendo que o clube sagrou-se campeão em 1918. No ano de 1919, após a inauguração do novo estádio, o clube faturou cerca de 43:000\$000 e em 1920, pouco mais de 44:000\$000, ou seja, um aumento de 50%, destacando que não houve aumento no preço dos ingressos (Malaia, 2011a, p. 171).

Porém, se antes Guinle havia conseguido empréstimos hipotecários para financiar as referidas obras de ampliação do estádio, para 1922 não foi possível fazer o mesmo. Como já é comum na atualidade, dentre os principais clubes brasileiros, naquele contexto o Fluminense também já acumulava dívidas altas. Dependeria assim de um aval do poder público para conseguir capitalizar valores a ponto de organizar as obras necessárias para os jogos.

Ao analisar outras questões, como as pressões do COI e da ACM para a realização dos Jogos do Centenário, no que se diz respeito às cobranças em relação aos atrasos da organização, não é de se estranhar que o governo nacional, ao visualizar o Fluminense como única e/ou maior esperança para “salvar” a realização do evento, negociasse parte dessas dívidas contraídas pelo clube, visando a concretização das obras.

Esse seria também um caminho para, enquanto uma nação que se colocava no âmbito das relações internacionais como pretendente ao posto de “país mais moderno da América do Sul” e que buscava uma cadeira na Liga das Nações, não queimar a imagem brasileira no exterior, notadamente na Europa e nos Estados Unidos. Malaia destaca algumas peculiaridades dessa questão relacionada à captação de recursos por parte do Fluminense F. C.:

O Fluminense acumulava dívidas de 2.500:000\$000 e precisaria de uma autorização especial do governo, através da assinatura de um decreto-lei, para conseguir operacionalizar uma nova captação de recursos para as reformas no clube, inclusive a ampliação do estádio. Arnaldo Guinle conseguiu aprovação junto ao governo, em decreto assinado pelo

¹³ Destaca-se que, nesse período, apesar de existir uma competição que hoje é entendida como “oficial”, existiam também outros campeonatos espalhados pelo Rio de Janeiro que também eram entendidos como “Cariocas”.

presidente Eptácio Pessoa, para contrair empréstimos através de obrigações ao portador, as debêntures, no valor de 100\$000 cada uma. Poderia contrair no máximo 5.000:000\$000 de dívida, ou seja, poderia emitir 50.000 títulos ao portador, pagando juros de 7% ao ano, no prazo de 30 anos (Malaia, 2011a, p. 172).

Engana-se quem pode pensar que, a priori, o clube teve altos prejuízos com os 7% de juros que deveria pagar. Pelo contrário, com a ampliação de suas sedes que, também, representaram aumentos de preços, joias e mensalidades, se fez possível faturar mais e, assim, melhor organizar o pagamento das dívidas. Mesmo, nesse caso, com uma pequena oscilação no número de sócios, que caiu em um primeiro momento quando ocorreu aumentos nas mensalidades, mas retomou o crescimento no ano do centenário, como vemos abaixo:

Para poder pagar os juros aos que compraram os títulos de 100\$000, houve aumento no valor das mensalidades e das jóias cobradas aos sócios. Se até 1919, o clube cobrou 50\$000 de jóia e 10\$000 de mensalidade,⁴⁰ a partir de 1920, a jóia passou para 100\$000 e as mensalidades para 15\$000.⁴¹ O clube retirou o limite de 2.500 sócios e passou a contar com 3.313 sócios em 1920. No ano seguinte o número de sócios caiu para 3.197. A pequena redução pode ser devido ao fato do aumento das mensalidades e da jóia. Porém, de 1919 para 1921, mesmo com o aumento nas mensalidades, quase 700 novos sócios a mais pagaram jóia e mensalidades para os cofres do clube.

Em 1922, quando o clube atingiu a marca de 3.580 sócios, jóia e mensalidades foram novamente elevadas. A jóia para se associar ao Fluminense passou para 200\$000 e as mensalidades para 20\$000. O número de sócios teve uma pequena queda, sendo que 777 saíram do clube. Mesmo assim, 368 novos sócios foram admitidos. Se o clube perdia 98:160\$000 com mensalidades, ganhava outros 73:600\$000 com o pagamento das jóias dos novos associados e ainda mantinha o clube com mais de 3 mil sócios que pagavam mensalidades 33% mais caras (Malaia, 2011a, p. 174).

As obras para a efetivação da ampliação do Estádio das Laranjeiras, se incluíram no projeto de revitalização da cidade para o centenário como um todo. Tudo pensado sob a liderança do arquiteto Hypolito Pujol Jr.,¹⁴ que era considerado, nessa altura, um dos mais importantes arquitetos brasileiros a trabalhar com concreto armado (Malaia, 2011a), que foi a tecnologia utilizada na revitalização e ampliação do estádio do Fluminense para o evento.

¹⁴ Hipolito Pujol Junior foi um engenheiro civil e arquiteto de São Paulo, que teve grande destaque no país nos primórdios do século XX.

Todo investimento, sem dúvidas, visava um retorno. A renda alcançada pela venda de ingressos nos Jogos do Centenário, foi mais positiva do que se esperava. Principalmente nos jogos de futebol, que com seu campeonato autônomo, foi a modalidade que mais movimentou a cidade financeiramente. Mesmo em um cenário esportivo ainda marcado pelo amadorismo (por mais que houvesse exceções nos bastidores), a predominância do capital econômico já se fazia presente.

Alguns jogadores de futebol, como também já demonstrado nesse capítulo, recebiam valores para assim integrarem o selecionado nacional. Como oficialmente predominava-se o amadorismo, tais valores eram entendidos como “premiações”, sendo no popular chamados de “bicho”. Isso evidenciava, desde já, um ainda incipiente cenário de profissionalização da prática, que se intensificaria com o caso do Vasco da Gama no Campeonato Carioca de futebol do ano seguinte¹⁵ e seguiria com força até os anos 1930, onde a partir de 1933 definitivamente consolidaria o profissionalismo nessa e em outras modalidades esportivas no país.¹⁶

A renda dos jogos foi muito debatida na imprensa do período. No *Jornal do Commercio*,¹⁷ por exemplo, estimava-se antes do evento e tendo em vista a capacidade do estádio, que seria alcançado uma média de 80 contos de réis por jogo:

Utilizando a média de ingressos a 4\$000, muito baixa levando em conta os valores reais de 3\$, 6\$ e 15\$000, o mínimo de onze jogos a uma frequência média de 20.000 pessoas por jogo, imaginava uma renda de 860:000\$000, média de 80 contos de réis por jogo. Como as despesas com os jogadores do Chile, Uruguai, Argentina e Paraguai somariam 200:000\$000, haveria um considerável lucro de 660:000\$000 (Malaia, 2011a, p. 174 e 175).

Ao analisar, entretanto, as rendas finais e definitivas do evento, João Malaia destaca que o lucro, apesar de alto, foi abaixo da estimativa então esperada. Em nenhum jogo se faturou os 80 mil contos de réis antes imaginados, tendo a partida de futebol que mais gerou lucro (Brasil x Uruguai), tido uma arrecadação de 63:963\$000, seguido do jogo Brasil x Argentina, com lucro de 54:018\$000 (Malaia, 2011a, p. 175). (Malaia, 2011a, p. 174 e 176) tentou encontrar uma justificativa para o faturamento ter sido tão abaixo da expectativa:

¹⁵ Ver MORAES, 2009; MALAIA, 2010.

¹⁶ Ver GOMES, 2019; DRUMOND, 2014.

¹⁷ *Jornal do Commercio*, 13 de maio de 1922, p. 5.

O Fluminense tinha 3.580 sócios que não pagavam para entrar, portanto, pouco mais de 18 mil pessoas deveriam pagar para entrar. Usando a baixíssima média de ingressos proposta pelo jornalista do período, 4\$000, as rendas deveriam rondar os 70:000\$000. Porém, havia espaços grandes, até maiores que as gerais, com ingressos a 6\$000(arquibancadas) e 10\$000 (cadeiras numeradas). Essa pode ser uma das explicações para o prejuízo da competição. Antes mesmo do início das provas, no balancete de agosto, os gastos da CBD com a organização da competição já somavam 1.345:000\$000, um prejuízo acumulado de 485:000\$000, mesmo com subvenções dadas pelo presidente Epitácio Pessoa.¹⁸

O torcedor, durante os Jogos do Centenário, teve que lidar com a compra de ingressos caros, comercializados com a chancela da CBD a valores altos, tanto para jogos como para treinos. Já era possível, também, identificar vendas paralelas nesse período, similares ao que hoje chamaríamos de “cambistas” (Malaia, 2011a). Mas como seria possível concluir que tais preços eram, de fato, altos para a época? Quanto o torcedor gastava? Como é possível identificar se determinados extratos da sociedade em 1922 tinham poder de compra para adquirir um ingresso de futebol, por exemplo?

Para responder algumas dessas indagações, algumas comparações com preços de produtos da época são válidas. Deve-se ter em conta que, em boa parte, os torcedores tinham, além dos valores dos ingressos, gastos com transporte público (como bondes ou trem), alimentação e outros detalhes que envolviam a programação de lazer esportiva no centenário.

Comparando os preços dos ingressos de futebol e outras modalidades esportivas, com outras atividades de lazer do período, se torna possível alcançar uma maior compreensão sobre até onde os eventos do centenário se transformaram em opções para a ocupação do tempo livre para pessoas de distintas classes sociais. Em pesquisa já realizada, Malaia (2011a) traz algumas dessas comparações e enfatiza que

Uma comparação da variação dos preços dos ingressos no futebol com os de outras atividades de lazer do período podem elucidar a maneira como tais eventos passavam a ser encarados tanto do ponto de vista dos organizadores, quanto dos consumidores do espetáculo. O preço dos ingressos, dos mais baratos aos mais caros, pode nos revelar uma certa classificação das opções de lazer, pelo menos das mais divulgadas na imprensa. Além das diferenças de preços entre as atividades, cada uma delas tinha também variação quanto aos valores cobrados. Quanto

¹⁸ *O Imparcial*, 24 de agosto de 1922, p. 9.

melhor a localização e acomodação para se assistir ao espetáculo, mais caros os ingressos.

Comparando com eventos anteriores, como os próprios jogos esportivos ocorridos em 1919 no Rio de Janeiro, é possível identificar um aumento proporcional dos ingressos em 1922. A venda de ingressos foi divulgada semanas antes pela imprensa, onde também foi explicitado os caminhos necessários para os torcedores conseguirem adquirir os ingressos. Em longa citação abaixo, é possível analisar essa questão, como destaca Malaia:

A “Comissão de Bilheterias” havia decidido que os ingressos seriam vendidos apenas em um único local, na Avenida Rio Branco, apenas para as provas do mesmo dia, não podendo o público adquirir entradas para jogos de dias posteriores. Além disso, com o objetivo de agilizar a venda, a bilheteria não daria troco. Justificava-se afirmando ser a medida “usada em toda a parte do mundo em festas de grandiosidade das esportivas” e que “o Centenário [visava] acautelar os próprios interesses do público, apressando a venda e impedindo os naturais dissabores oriundos do serviço do troco”. Divulgava-se ainda a possibilidade de se adquirir um pacote de ingressos para “todas as provas oficiais dos festejos desportivos Latino-Americanos a se realizarem no stadium”, entre elas as competições de atletismo, boxe, além dos onze jogos de futebol, o jogo da Copa Rio Branco contra o Uruguai e os encontros de futebol das competições militares por 200\$000, “no ato”. A prática de carteiras de ingresso também foram utilizadas no Cinema Central, que vendia as “Carteiras do Centenário” a 15\$000, valendo para dez sessões de adulto e cinco de crianças, para qualquer filme, em qualquer horário. O futebol tinha o ingresso mais caro da competição, os 15\$000 das cadeiras numeradas. O mesmo setor custava 10\$000 para o atletismo e 5\$000 para o boxe. Nos eventos de esgrima, natação, remo, tiro, tênis e hipismo, não havia esse tipo de bilhete, apenas gerais e arquibancadas. Neste caso, os ingressos tais setores custavam, respectivamente 1\$000 e 3\$000 para o boxe, 1\$000 e 2\$000 para o atletismo, 2\$000 e 3\$000 para a natação e polo-aquático, 4\$000 e 5\$000 para o basquete, 2\$000 e 5\$000 para o hipismo. As provas de esgrima, tênis e tiro cobrava-se um preço único: 3\$000 (Malaia, 2011a, p. 195).

Em documento oficial do clube, o Fluminense F.C. destaca como a venda de ingressos e bilhetes de forma ilegal permeava alguns dos jogos do evento. Sem ser anacrônico, é possível ressaltar que os famosos “cambistas” (mesmo sem necessariamente serem chamados por essa nomenclatura na época), já começavam a atuar em eventos esportivos de grande porte. A agremiação destacou o caso de duas pessoas que entraram com bilhetes de forma irregular, denunciando o caso:

Rio de Janeiro, 26 de outubro de 1922.

Exmo. Sr. Presidente da CONFEDERAÇÃO B. DE DESPORTOS

Tenho a honra de enviar a V. Excia., junto a este, dois ingressos, sendo um de atleta, fornecido pela Comissão Organizadora dos Festejos Desportivos do Centenário e o outro, um ingresso especial, fornecido pela Liga Metropolitana, ambos apreendidos na porta do estádio, domingo último, por não serem os respectivos portadores, como se verificou, os legítimos possuidores dos referidos cartões.

Sem mais, apresento a V. Excia. os protestos da minha estima e consideração.¹⁹

Portanto, nota-se que, mais do que somente construir/reformar os espaços destinados à realização dos jogos, as questões econômicas inerentes ao evento do centenário do Brasil se relacionaram, também, com perspectivas de classe, participação ou não de determinadas camadas sociais, entre outras questões. Para tais análises, um olhar para as experiências econômicas, com um método específico, se faz importante.

Quando se pensa metodologicamente a análise do esporte enquanto objeto historiográfico pela perspectiva da História Econômica, se faz importante também destacar outras questões. É bom ressaltar que existem diferenças entre um “historiador econômico” e um “economista que analisa a História”. O historiador não irá desconsiderar o arcabouço teórico da “área-mãe História” para entender seus objetos pelo viés economicista, algo que o economista, por se tratar de uma outra área do conhecimento, pode se dar ao luxo de fazer, dependendo do objeto que escolher ou de sua perspectiva de análise.

O historiador econômico, como destaca João Malaia, e tendo como base os referenciais teóricos de Edward Thompson, deve buscar compreender os aspectos culturais do cotidiano e, assim, buscar enxergar como esses se materializam na esfera econômica. Assim, antes de tudo, a “História Econômica” é por si só “História”, sendo um erro querer separar, como já aqui explicitado, seus acontecimentos de outras questões que ocorrem socialmente. Destaca o autor que

[...] muitos dos historiadores do desenvolvimento acabam caindo em um reducionismo econômico capaz de eliminar a possibilidade de

¹⁹ Carta do Fluminense F.C. destinado á CBD em 25 de outubro de 1922. Acervo do Arquivo Nacional – Fundo 1I, Coleção “Comissão Executiva da Comemoração do Centenário da Independência 1921 a 1925”.

compreensão das complexidades de motivação, conduta e função do homem econômico (Malaia, 2011a, p. 160).

Esse panorama aprofunda, também, a principal referência teórica de Edward Thompson: o olhar para a experiência humana enquanto objeto de estudo. Enquanto um historiador marxista assumido, mas que buscou desconstruir o olhar “ortodoxo” desse campo, lançado por parte dos acadêmicos mais renomados no âmbito das Ciências Humanas e Sociais até então, Thompson realizou críticas e problematizou a questão de entender o materialismo histórico apenas por um olhar economicista. Salienta o autor:

A história, todavia, é composta de episódios e, se não podemos adentrá-los, não podemos adentrar a história absolutamente. Isto tem sido sempre inconveniente para os esquemáticos. Tal como Engels notou em 1890: “[...] a concepção materialista de história [...] tem muitos amigos hoje em dia, a quem serve como desculpa para não estudar a história (Thompson, 2012, p. 133).

O olhar para as mudanças ocorridas no âmbito do lazer das classes populares na Inglaterra, no período de transição do campo para a manufatura, e dessa para a indústria a partir do século XVIII, se torna fundamental para o entendimento do desenvolvimento das práticas esportivas que, posteriormente, se expandiram pelo país e pelo mundo.

Assim, Thompson compreendeu que esse viés pode ser muito mais amplo e mais bem sustentado, quando analisamos as experiências cotidianas e culturais, visando compreender como essas vão se relacionar com as questões de mercado, economia e consumo. A partir desse caminho, destaca ainda que se faz possível alcançar melhores formas para se analisar o próprio sistema capitalista e seus efeitos, como as desigualdades, os efeitos do mercado, a indústria cultural do entretenimento, entre outros fatores. Destaca o autor que:

Um lapso na lógica histórica por meio do qual eventos políticos ou culturais são “explicados” em termos da afiliação de classe dos autores. Quando uma conexão, ou relação causal, se estabelece entre esses eventos (na “superestrutura”) com uma certa configuração de interesse de classe (na “base”), então se pensa que exigências de explanação histórica – ou pior, de avaliação – sejam satisfeitas caracterizando-se essas ideias ou eventos como burgueses, pequeno-burgueses, proletários etc. O erro do reducionismo não consiste em estabelecer essas conexões, mas em sugerir que as ideias ou eventos são, em essência, *o mesmo* que o contexto causal: que ideias, crenças religiosas

ou trabalhos de arte podem ser reduzidos (como se reduz uma equação complexa) aos “reais” interesses de classe que expressam (Thompson, 2012, p. 159).

Nesse cenário, Thompson explicita como as classes populares se incluíram nesse processo. E mais, como se desenvolveu a classe operária inglesa, não apenas a partir do olhar do “patrão” ou da “elite”, mas também pelo olhar do camponês que resistia, do operário em precárias condições de vida, das mulheres e crianças que trabalhavam nas fábricas, entre outros. Como destaca o autor,

Classe é uma formação social e cultural (frequentemente adquirindo expressão institucional) que não pode ser definida abstrata ou isoladamente [...] Quando falamos de uma classe, estamos pensando em um corpo de pessoas, definido sem grande precisão, compartilhando as mesmas categorias de interesses, experiências sociais, tradição e sistema de valores, que tem disposição para se comportar como classe, para definir, a si próprio em suas ações e em sua consciência em relação a outros grupos de pessoas, em termos classistas. Mas classe, mesmo, não é uma coisa, é um acontecimento (Thompson, 2012, p. 169).

Com isso, se pode considerar que as obras de Thompson são importantes por demonstrarem como a experiência das classes populares, a partir de uma história “vista de baixo” com destaque para seus costumes e culturas, são importantes para compreendermos o desenvolvimento do mundo contemporâneo, demonstrando que a vida não é tão linear como algumas correntes das Ciências Humanas e Sociais tendem a pensar.

Ao analisar comparativamente o caso colombiano, e tendo em vistas as questões metodológicas acima colocadas, se faz notório que as questões econômicas e sociais também se evidenciaram a partir da construção dos dois estádios que envolveram os Jogos Bolivarianos, caracterizando uma grande modificação acerca da estrutura social de Bogotá que, assim, gerou influências na questão de mercado.

É importante destacar que, na década de 1930, o cenário socioeconômico do país era marcado por desigualdades e instabilidades. Ainda dentro de uma perspectiva de mercado fechado, que estava aos poucos se inserindo na lógica do capitalismo industrial, é possível pensar que o país se caracterizava até então por uma predominância agrária e campesina.

O desenvolvimento industrial, que mais fortemente ocorrera entre os anos 1930

e 1950, ainda era incipiente no contexto da pesquisa aqui trabalhada, conglomerando assim caracterizações distintas se comparado a outros cenários do mesmo período na América Latina e na Europa, incluindo o Brasil. Todavia, algumas questões demográficas e sociais relacionadas ao crescimento e expansão das cidades, começaram a se disseminar pela capital Bogotá, possibilitando assim a ampliação de diferentes ocupações de trabalho e lazer. Com isso, também se desenvolveram maiores atividades de entretenimento para que as pessoas pudessem desfrutar o “tempo livre”. Como destaca Bushnell o desenvolvimento industrial da Colômbia, iniciando-se pela capital Bogotá, começava a tomar novas caras a partir da década de 1930:

Bogotá, em começos do século escassamente superava os cem mil habitantes, no meio da década de 1930 contava com um quarto de um milhão. Este aumento refletia um ritmo acelerado de urbanização que também aparecia em Medellín, que em cifras seguira de perto a capital, e em Barranquilla. [...] Somente entre 1929 e 1945, a atividade industrial duplicou sua porcentagem dentro da produção total do país. O crescimento derivava boa parte de seu estímulo do impacto da depressão, que havia causado uma queda dos preços dos produtos de exportação colombianos e por isso havia feito com que os preços das importações fossem absolutamente inalcançáveis para muitos consumidores, uma vez que haviam desencadeado a reação defensiva do nacionalismo econômico já descrita. Durante os anos 1930 a produção têxtil em particular cresceu a um ritmo anual maior que o registrado na Grã Betânia durante a fase de <<desapego>> da Revolução Industrial (Bushnell, 2012, p. 268).

No cenário de desenvolvimento dos Jogos Bolivarianos, os principais fatores que podem ser aqui destacados e que estão relacionados à movimentação econômica foram, sem dúvidas, a criação dos dois estádios criados na cidade de Bogotá: o Estádio Alfonso López Pumarejo (Estádio da Cidade Universitária), localizado na Cidade Universitária da *Universidad Nacional de Colômbia – Sede Bogotá*; e o Estádio Nemesio Camacho (*El Campín*), uma das maiores e mais conhecidas sedes esportivas do país até a atualidade.

Diferente do caso brasileiro em 1922, que “apenas” reformou um espaço já existente para o evento do centenário, que era o Estádio das Laranjeiras, no caso colombiano foram construídos dois estádios considerados de grande porte para a época. Considerando que se tratava de um país até então com pouca tradição na organização e prática do esporte em alto rendimento, a efetivação desses projetos se faz relevante para pensarmos o quanto tais arquiteturas se colocavam dentro do projeto de inserção à

modernidade pensado no país, sendo o esporte carro chefe nesse sentido.

É importante destacar que os padrões culturais não devem ser compreendidos como subalternos em relação a economia ou a política. Thompson destaca que a experiência daqueles que foram “oprimidos” não foi passiva, mas sim tão importante quanto a dos “opressores”, sendo esse fator fundamental para uma melhor compreensão do mundo moderno, inclusive dos dias atuais. Como destaca o autor

[...] não existe desenvolvimento econômico que não seja ao mesmo tempo desenvolvimento ou mudança de uma cultura. E o desenvolvimento da consciência social, como o desenvolvimento da mente de um poeta, jamais pode ser, em última análise, planejado (Thompson, 1998, p. 304).

Essa perspectiva, no caso dos objetos aqui analisados, também colabora para a análise de questões mais amplas, relacionadas aos usos do esporte e de como sua experiência se interliga com questões nacionalistas ou diplomáticas. Vários autores problematizam as relações históricas do esporte com um determinado cenário econômico,²⁰ o que amplia a perspectiva *thompsoniana* exposta acima. João Malaia destaca que Wray Vamplew, historiador econômico e professor da University of Stirling, considera, por exemplo,

que os esportes são merecedores de um estudo mais aprofundado pelos pesquisadores de História Econômica não apenas por ser uma engrenagem importante da economia. Enfatiza que as atividades esportivas são afetadas por variáveis econômicas como a própria estrutura econômica de cada local, níveis de rendimento e disponibilidade de tempo livre da classe trabalhadora e a possibilidade de obtenção de lucro por parte de clubes e federações (Malaia, 2012, p. 161).

Tal visão vai ao encontro da perspectiva de se compreender diferentes manifestações culturais pelo prisma da História Econômica. No caso do esporte, especificamente, João Malaia destaca que Ben Carrington e Ian McDonald organizaram recente obra destinada a analisar a relação entre o marxismo, os estudos culturais e o esporte (Malaia, 2011a, p. 161 e 162). Nessa produção, os autores confirmam o avanço do campo da História Econômica nos estudos culturais e, de forma mais específica, no subcampo das Ciências Humanas e Sociais conhecido como “Estudos do Esporte”. Melo,

²⁰ Maiores informações sobre esse levantamento, ver MALAIA, 2011a.

Fortes, Drumond e Malaia, salientam, a partir do referencial teórico de alguns autores, que

Seria possível, por exemplo, utilizando o conceito de ciclo econômico de Kondratieff, tentar perceber como a indústria do esporte se inseriu, foi afetada ou afetou as diferentes flutuações da economia desde a segunda metade do século XIX até nossos dias. Ou poderíamos pensar, através do modelo analítico proposto por Giovanni Arrighi, no papel dos esportes no processo de globalização da economia, na passagem do ciclo britânico para o norte-americano de acumulação, que ocorria no mesmo período em que as práticas esportivas se disseminaram pelo mundo (Melo; Drumond; Forttes; Malaia, 2013, p. 85).

Os autores ainda demonstram como a formação de clubes se torna importante para a disseminação de um mercado do esporte. Esses, por outro lado, normalmente se vinculam a ligas ou federações que ampliam as agremiações de um determinado circuito ou campeonato esportivo, estabelecendo um calendário próprio e autônomo. Tendo em vista essas características, fica evidente a formação de dois pontos centrais do campo esportivo proposto por Bourdieu: entidades representativas (clubes) e um calendário próprio e autônomo.

Porém, além da formação de um “corpo técnico específico”, há uma outra caracterização pensada pelo autor que deve ser levada em consideração: ter um mercado ao seu redor. Com isso, Melo, Drumond, Fortes e Malaia destacam como investigar questões econômicas, podem ser importantes para o entendimento de um objeto:

Os clubes só se organizam em ligas e se propõem a produzir espetáculos esportivos para comercialização se houver demanda de consumo e capacidade de atendê-la. [...] Uma história dos preços dos ingressos de espetáculos esportivos e sua relação com a presença de público nos estádios, assim como a relação entre tal comparecimento, o valor das entradas e a localização das praças esportivas, pode vir a ser uma boa contribuição para análises seriais. Seria possível, nessa esfera, testar uma máxima da teoria econômica, a de que quanto maior a competitividade do campeonato, maior será o interesse e a procura por bilhetes (Melo; Drumond; Forttes; Malaia, 2013, p. 89).

Para se alcançar resultados plausíveis acerca da pesquisa sobre o esporte dentro de uma perspectiva da História Econômica, é importante ter em vista alguns cuidados metodológicos que se consolidaram como importantes para o melhor avanço qualitativo da investigação. Como antes fora explicitado, a análise do valor de produtos de

diferentes ramos existentes na sociedade e a comparação desses com, por exemplo, o custo de ingressos e outras formas de consumo relacionadas ao espetáculo esportivo dentro de um tempo e espaço, pode ser um caminho para se identificar como a questão econômica se choca com as temáticas sociais e culturais.

Malaia, em artigo que analisa os jogos esportivos ocorridos no Rio de Janeiro em 1919 e 1922 (mas que pode ser ampliado no olhar metodológico, também, para os Jogos Bolivarianos de 1938), salienta que é função do historiador econômico, assim

contextualizar os preços, estabelecer paralelos com outros itens do período, bem como dos salários da classe trabalhadora. Objetiva-se descrever e problematizar as regularidades e descompassos que se manifestam nas diversas situações econômicas que envolveram os eventos de 1919 e 1922, como a construção do estádio, as dificuldades de se formar uma equipe nacional em um país de dimensões tão extensas quanto o Brasil, a venda de ingressos e o deslocamento e acomodação do público nos estádios. Em suma, uma investigação do passado, uma micro-análise sobre o consumo de atividades de lazer, meios de transporte e o nível de vida da população. Tanto os esportes, quanto a sociedade capitalista estão alicerçados em competição, produtividade, secularização, igualdade de oportunidades, supremacia do mais hábil, especialização de funções, quantificação de resultados e fixação de regras - valores típicos da própria sociedade no qual se desenvolveu (Malaia, 2011a, p. 162).

Seguindo tais cuidados, o historiador econômico não irá, assim, naturalizar os preços do período estudado, como se estivessem a *pari passu* com os valores de seu tempo atual. Isso colabora para se evitar anacronismos e outros erros básicos dentro do trabalho historiográfico, compreendendo de forma mais clara como determinados valores de produtos se relacionaram com as questões da sociedade em questão, sendo tudo pensado dentro de um tempo e espaço específicos, delimitados pelas problemáticas da pesquisa.

Tendo todos esses cuidados em vista, ao analisar o caso colombiano em 1938, se faz possível identificar diferentes problemáticas possíveis para serem analisadas pelo prisma da História Econômica. Por exemplo, o Estádio da Cidade Universitária, criado em proporções menores se comparado ao *El Campín* e com uma proposta de ser, de fato, um estádio universitário, foi importante por sediar diversas modalidades dos Jogos Bolivarianos, tal como reconfigurar a cidade de Bogotá com mais uma possibilidade de espaço para a construção de distintas formas de sociabilidade a partir do esporte.

Já no *El Campín*, mais do que construir novos espaços de sociabilidade e de prática para distintas modalidades, foi marcante a necessidade de se pensar o esporte enquanto uma possibilidade de espetáculo. Pensou-se no futebol, tal como em outras modalidades que ali poderiam ser desenvolvidas, como parte de um mercado. Ou seja, dentro de um padrão relacionado à indústria cultural, que começava a interligar o esporte com os padrões capitalistas da modernidade pensada na Colômbia. Clark entende que essa espetacularização no cenário contemporâneo se trata de

[...] uma tentativa – parcial e inacabada – de trazer ao campo teórico uma série variada de sintomas em geral tratados pela sociologia burguesa ou pela esquerda convencional como etiquetas anedóticas aplicadas de forma um tanto leviana à velha ordem econômica: “consumismo”, por exemplo, ou “sociedade do lazer”; a emergência dos meios de comunicação de massa, a expansão da publicidade, a hipertrofia das diversões oficiais (Clark, 2004, p. 43).

As motivações para a efetivação da construção daquelas que se tornariam as duas principais praças esportivas da capital, se deu por distintas questões. Dentre os interesses envolvidos e motivações oriundas da construção dos dois estádios, David Quitián destaca que

Na ocasião, dizia-se: Em relação ao esporte, basta dar alguns indícios: [...] a construção do estádio National University (parte de um complexo projeto de complexo esportivo) obedeceu à ideia inglesa, aperfeiçoada pela tradição norte-americana, de um campus onde a energia da juventude será canalizada para a combinação de estudo e agonismo sublimado pelo esporte, que de fato é a base de todos os campis desses países [...]. Ao contrário, ninguém menos que Jorge Eliécer Gaitán, com sua visão populista e como prefeito de Bogotá, resolveu a polêmica sobre os rumos do esporte ao insistir, contra a ideia do governo, em colocar um polo popular alternativo ao esporte da capital, com a criação do estádio Nemesio Camacho, mais conhecido como El Campín. Foi uma decisão de encruzilhada (Quitián Roldán, 2009, p. 3, tradução nossa).

Essa perspectiva de consolidar um mercado via esporte se materializava no país desde as décadas anteriores, a partir de preocupações diversas e questionamentos que surgiam na população de então. Ruiz Patiño destaca, ao analisar a *Ley 80*,²¹ que

A lei foi necessária graças às diferentes preocupações que emergiram de forma decisiva de diferentes setores da população: 1) a chegada à

²¹ Lei sancionada em 1925 na Colômbia, com o objetivo de institucionalizar a prática da Educação Física e dos esportes no país. Maiores informações, ver o capítulo 1.

Colômbia da pedagogia moderna e da nova escola, com o Ginásio Moderno à frente; 2) a modernização do ensino religioso em espaços populares de escolas, como as instituições La Salle; 3) a importância do esporte para a higiene, impulsionado pela medicina, e 4) o debate sobre a raça e a importância de evitar sua “degeneração”, por meio do esporte (Ruiz Patiño, 2009, tradução nossa).

O cenário colombiano das três décadas iniciais do século XX, ficou caracterizado por um avanço econômico considerável no país, tendo em vista os referenciais anteriores. O êxito com a produção e exportação de matérias-primas como o café, principal produto agrícola do país, fez com que portas se abrissem para o mercado, rodando a economia nacional e movimentando diferentes setores. Com base na lógica “civilizatória”, utilizando-se de aportes teóricos de Norbert Elias (Elias, 1994), o esporte aos poucos foi sendo enquadrado como um padrão a ser seguido enquanto prática. E, ao adentrar na lógica espetacularizada dos entretenimentos contemporâneos, se transformou, também, em opção de mercado.

A perspectiva das elites nos anos 1930, no que se diz respeito à resolução de conflitos e tensões, passou a considerar parâmetros entendidos como mais “modernos e civilizados” enquanto caminhos, deixando de lado a violência e os conflitos de outrora para dar lugar a um caminho mais diplomático e negociador (Benninghoff, 2001).

Essa situação começou a ser evidenciada a partir do cenário de comemorações do centenário da independência do país, ocorridas em 1910. Foi nesse período que se tornavam notáveis os mercados de desenvolvimento do café e da produção de bananas, o que estimulou também outros avanços econômicos, como na área têxtil e na fabricação de cervejas. Tal contexto contribuiu para o crescimento econômico e demográfico do país, gerando o crescimento de cidades e melhoras nas políticas públicas de saneamento, saúde e higiene. Um cenário com características econômicas e políticas peculiares, que deixa explícito esses ocorridos:

[...] no início do século 20, Bogotá tinha cerca de 100.000 habitantes, Medellín com aproximadamente a metade; trinta anos depois, os habitantes das duas cidades triplicaram. Durante a década de 1920, o crescimento econômico do país melhorou de forma notável: “a economia cresceu a uma taxa média próxima a 7% ao ano entre 1920 e 1929”. Isso foi conseguido pelos motivos já citados, mas também pela indenização dos Estados Unidos pela perda do Panamá e pelo impacto da Missão Kemmerer na reorganização fiscal do país. Este período ficou conhecido como “a prosperidade do débito”, devido à enorme quantidade de

empréstimos que foram adquiridos. Tudo isso contribuiu, dentro de um contexto macroestrutural, para o crescimento do esporte e dos espaços para sua prática durante aquela década (Acosta, 2013, p. 49, tradução nossa).

Com a chegada do Partido Liberal ao poder nos anos 1930, novos padrões foram estabelecidos. Durante seus primeiros anos, a presença do esporte foi se disseminando, não só entre partes da elite e de populares dos grandes centros, mas também em diferentes departamentos do país que, a priori, eram entendidos como mais afastados ou interioranos.

Os Jogos Nacionais, iniciados em 1928 e já aqui explicitados, tiveram grande significado simbólico na construção dessa integração entre as diferentes regiões do país, tal como no processo de construção de uma infraestrutura para as modalidades, movimentando, assim, um primeiro cenário econômico ao redor do esporte nacionalmente. “Pode-se dizer que o desenvolvimento do esporte no período de 1930-1934 foi sustentado e potente, em parte devido ao referido processo social que vinha ocorrendo desde o início do século e em parte devido às Olimpíadas nacionais” (Acosta, 2013, p. 49, tradução nossa).

O governo López Pumarejo, marcado por *la Revolución en Marcha* que aqui já fora destacado, construiu caminhos que relacionavam o esporte com o desenvolvimento político e econômico do país. Foi em seu âmbito que consolidaram, também, os projetos de construção dos dois estádios aqui referendados. López Pumarejo prometeu uma série de políticas, que hoje seriam entendidas como mais progressistas, que impulsionaram o país a um nível de desenvolvimento relacionado aos ideais de modernidade (Ruiz Patiño, 2008).

Como destaca Acosta, em seu governo

Não optou pela via populista nem pela via da Frente Popular, pois o líder da República Liberal era um democrata republicano burguês, “[um] free trader [...] ortodoxo na gestão do Tesouro público, [que] atacava o protecionismo concentrador de privilégios”. Com López, começaram duas das mais importantes modernizações do sistema educacional: as reorganizações da Escola Normal Superior e da Universidade Nacional (Congresso da República da Colômbia, 1935). Também foram criados estabelecimentos de ensino fundamental e médio que deixaram de ser monopólio da igreja e foram introduzidas escolas mistas. Realizou-se uma reforma que optou pela pedagogia moderna e procurou-se difundir a leitura e a cultura em todo o país por meio da Campanha de Cultura de

Aldeia e promoção de bibliotecas; enquanto, de forma complementar, buscou-se resgatar o popular como "peça-chave no projeto de construção de uma arte e cultura nacional (Acosta, 2013, p. 49, tradução nossa).

O cenário econômico não se desconectava dos caminhos políticos do país. E, em 1938, os interesses do governo passavam pelo esporte e seus equipamentos. Tentando vincular Bogotá a uma ideia de desenvolvimento acadêmico e científico, buscou-se assim estabelecer um parâmetro diplomático onde a capital do país fosse vista como um modelo em distintos quesitos, inclusive acadêmicos: "López acreditava que Bogotá deveria estar intimamente ligada à vida da universidade e acreditava que manter o estádio dentro desta era um bom pretexto para alcançá-lo."²² Não à toa, foi nesse cenário que o governo comprou os prédios e espaços necessários, então pertencentes a José Joaquim Vargas, para a construção da Cidade Universitária da Universidad Nacional em Bogotá, local onde também foi construído o estádio universitário (Niño, 2003, p. 172).

Nesse sentido, e de acordo com o processo histórico de inserção da pedagogia ativa e da nova escola, "o aluno seria considerado não só como um sujeito que escuta palestras e faz exames, mas um ser humano em formação; devem receber as melhores oportunidades de desenvolvimento mental, intelectual, fisiológico e social"; com que do "interesse pela vida extra-universitária surgiu a ideia de considerar não só salas de aula e gestão de ensino, mas também ginásios, centros de cultura física, auditórios, locais de recreação e residências para alunos" (Acosta, 2013, p. 56, tradução nossa).

Em período similar ao cenário de institucionalização da Educação Física no Brasil,²³ fruto de um debate maior que ocorria em diferentes partes do mundo acerca das práticas corporais, se iniciaram em 1936 as obras de urbanização em Bogotá que visavam adequar os espaços universitários na cidade, tendo o Instituto Nacional de Educação Física iniciado no ano seguinte (Acosta, 2013, p. 56).

A planta integrava dois estádios: um para o futebol e outro para o atletismo que, com o tempo, acabaram sendo fundidos em um único projeto, até pela questão da viabilidade econômica (Niño, 2003, p. 56).

²² "É nesse quadro histórico e discursivo que se inicia a construção da cidade universitária. Com o processo em andamento, a primeira coisa que o governo fez foi comprar o terreno necessário para a construção da Cidade Universitária de José Joaquín Vargas, proprietário da Fazenda El Salitre." ACOSTA, 2013, p. 34 e 56, tradução nossa.

²³ Maiores informações, ver MELO (1996).

Inclusive, um espaço para a construção de um campo de beisebol, esporte que se consolidou com maior força na região do Caribe do país, havia sido pensado a priori. As obras do estádio Alfonso López Pumarejo se iniciaram em setembro de 1937, tendo sido concluídas para as competições em junho de 1938 (Niño, 2003; Acosta, 2010). Algumas dificuldades ocorreram, como cita Acosta:

Por sua vez, o estádio da Universidade Nacional também enfrentou dificuldades políticas, como foi o caso do pretexto que Carlos Arango Vélez deu para sua renúncia à prefeitura em 6 de maio de 1936: a localização da cidade universitária contribuiu para a valorização das terras vizinhas da família presidencial, o que representava “oportunismo” e “desonestidade”. Gaitán, na época, usou os mesmos motivos de Arango para se opor à construção de uma arena esportiva que rivalizasse com a da cidade (Acosta, 2013, p. 57, tradução nossa).

No caso de *El Campín*, é importante destacar que o projeto para a construção de um “Estádio Nacional” é anterior ao de consolidação dos Jogos Bolivarianos enquanto evento festivo no país. Já era previsto na *Ley 12* de 1934, que tinha como objetivo a reorganização do Ministério de Educação da Colômbia, dialogando com a *Ley 80* que versava sobre os esportes no país, que se construísse um estádio de grande porte na Colômbia. Destaca Acosta que

Esta lei cria o quadro legal que permite, a 10 de setembro do mesmo ano, à Câmara Municipal nomear “uma comissão que está em parceria com a Comissão Nacional de Educação Física (CNEF) para estudar o procedimento a adotar para realizar a criação do Estádio Nacional” (Acosta, 2013, p. 53, tradução nossa).

No mesmo ano, em 17 de novembro, um comunicado foi enviado ao prefeito de Bogotá, Junior Pardo Dávila, onde foi solicitado pela CNEF que “ao Conselho Pró-Centenário da cidade que incluía nas obras urbanas os projetos de um Estádio ou praça esportiva, com um orçamento mínimo de \$ 400.000 (quatrocentos mil pesos)” (Acosta, 2013, p. 57, tradução nossa).

Em 1935, foi criada uma junta destinada a desenvolver o projeto de construção do estádio. De início e com o aval presidencial, se pensou em construir um Estádio que se vinculasse à Universidad Nacional (que depois, seria o Estádio da Cidade Universitária). Porém, a proposta de construir um estádio universitário não foi bem

aceita por todos. Por exemplo, Jorge Gaitán,²⁴ membro do Partido Liberal e um dos maiores nomes desse campo político, se opôs à parte desse olhar então defendido por López Pumarejo. Entendia que o estádio deveria ir além do mundo acadêmico, sendo assim também destinado ao povo e fazendo rodar, economicamente e culturalmente, a vida social dessa parcela da sociedade.

Não que o Estádio da Cidade Universitária, que também veio a ser construído, se destinasse apenas ao público acadêmico. Mas pelo menos no âmbito do discurso, a defesa daqueles que eram contrários, se fazia no sentido de dizer que poderia existir uma predominância do público das universidades em algo que deveria “ser de todos”. Por isso, foram para frente os dois projetos, já que vincular o esporte às universidades era também parte importante do projeto de López Pumarejo. Destaca Zea, que “Gaitán diminuiu o tom polêmico, quando o terreno foi doado para a construção do estádio de Bogotá” (Zea, 1987, p. 34, tradução nossa). Acosta destaca que a temática do estádio voltou à tona em

3 de janeiro de 1936, quando o CNEF comunica ao Ministro da Educação, Jorge Zalamea, que “Don Luis Camacho M. [um aliado da causa de Gaitán] deu a Bogotá 43 alqueires de graça para construir o Estádio”. Em seguida, no dia 6 de fevereiro, é processada a doação do terreno. Em um gesto de reciprocidade, a Câmara lhe envia uma carta de agradecimento informando que o estádio terá o nome de seu pai, Nemésio Camacho. Diante do gesto de generosidade do empresário, a classe trabalhadora decidiu não ficar para trás e por isso a Unión Deportiva Obrera (UDO) aprovou por unanimidade em sua sessão de 6 de fevereiro uma “doação feita para o estádio de Bogotá”. Em uma sessão de 14 de fevereiro, o Conselho rejeitou a oferta dizendo que “por ordem presidencial [ele] foi ordenado a arquivar (Acosta, 2013, p. 54, tradução nossa).

Gaitán se esforçou para conseguir 350 mil pesos em agosto de 1936, visando a construção do estádio. A partir de um Decreto (268), ficou destinada tal verba para a construção do “estádio nacional”, tendo os atrasos em sua obra gerado manifestações nas ruas de Bogotá.

Junto com seus dois estádios, inaugurou cinco playgrounds para crianças de bairros populares e foi definido um período de quatro anos

²⁴ Jorge Eliécer Gaitán foi um dos maiores líderes do Partido Liberal no século XX. Foi assassinado em 09 de abril de 1948, tendo esse fato sido o estopim para uma série de eventos e conflitos no país que ficaram conhecidos como *Bogotazo* e *La Violencia*.

para comprar “a arena de touros ao custo de 190.000 pesos, para usá-la no tênis, basquete e concertos”.²⁵

Os Jogos Bolivarianos foram, então, centrais na celebração organizada para se festejar o aniversário da capital do país. Foi, no caso do desenvolvimento das práticas esportivas, a “cereja do bolo” de um processo que vinha se desenhando nas décadas anteriores, a partir da reconfiguração da cidade. E com a nova concepção política a partir da entrada do governo liberal, o esporte incorporava as características centrais do “homem moderno”: Promovia a higiene, saúde, educação, entretenimento “saudável”, a melhor forma de combater uma vida sedentária e o aprimoramento da “raça e sua beleza” (Acosta, 2013, p. 57).

A agenda esportiva passou, assim, a fazer parte também de uma agenda do entretenimento, pautada por questões relacionadas diretamente ao mercado do país. Para além dos jogos em si, era comum visualizar nos jornais eventos paralelos, como as tradicionais touradas, existentes até hoje no país.²⁶ Ou mesmo, no âmbito dos Jogos Bolivarianos, a criação de diferentes formas de apostas em casas lotéricas, utilizando-se do esporte para movimentação econômica em mais um caminho possível.²⁷

Assim, é possível identificar algumas das características que eram entendidas como centrais dentro da construção de um mercado do entretenimento, considerando essa nova configuração política do país. Um novo cenário social, uma nova vida urbana e distintas formas de sociabilidade e ocupação do tempo livre, se materializaram também em novas formas de mercado, lazer e entretenimento. O esporte, como não foi diferente em outros cenários em que a ideia de modernidade fruto da industrialização burguesa foi consolidada, se fez presente neste processo. Nesse sentido, a consolidação da construção de equipamentos (como os estádios) e outras obras abertas às questões do lazer, são explicitações deste processo. Como destaca Acosta sobre *El Campín*:

O palco representou aquela integração “uteromimética” de que fala Gabriel Restrepo. Nesse sentido, o estádio El Campín continua a ser um “útero” acolhedor, mas Alfonso López tornou-se um belo “óvulo” dentro de um “útero” maior: a alma mater. Podemos dizer também que, embora o esporte tenha se tornado uma diversão para a população desde os anos 20, com o boxe, e nos anos 30, com o atletismo e o futebol, entre

²⁵ *El Tiempo*, 15 de maio de 1938, p. 7, tradução nossa.

²⁶ *El Tiempo*, 03 de agosto de 1938, p. 3.

²⁷ *El Tiempo*, 24 de agosto de 1938, p. 3.

outros; a construção dos estádios significou a transição definitiva de Bogotá para o esporte como espetáculo, que talvez seja sua característica mais visível em nossos dias e constitui uma das expressões mais importantes das sociedades modernas (Acosta, 2013, p. 58, tradução nossa).

Já na inauguração dos jogos, o Estádio da Cidade Universitária recebeu um grande público, digno de grandes eventos mundiais, não só no esporte, mas também como em festas cívicas ou diplomáticas. Importante como marco e pontapé inicial dos jogos, o estádio se caracterizou como um dos pontos altos do evento organizado na Colômbia, tendo logo em sua primeira aparição alcançado um público de mais de vinte mil pessoas.²⁸ Como é destacado no calor do momento pelo periódico bogotano *El Siglo*,

Mais de 20.000 pessoas compareceram ao Estádio Ciudad Universitaria para testemunhar a abertura dos Jogos. [...] Os Jogos Esportivos Bolivarianos foram solenemente inaugurados ontem à tarde no amplo estádio universitário. Mais de seiscentos atletas que participarão das competições bolivarianas, desfilaram em frente à tribuna presidencial - O doutor Alfonso López declarou solenemente inaugurados os jogos - A apresentação no estádio das delegações esportivas - O emocionante ato de soltar os pombos que partiram na direção aos países bolivarianos, anunciando a abertura dos jogos - As cerimônias formais realizadas - A exibição das bandeiras, aos acordes dos hinos dos países particulares.²⁹

Tal público explicitou muito mais que apenas a euforia dos colombianos pelo início dos jogos e a paixão desse povo pelos esportes, com destaque para o futebol, que foi a modalidade que inaugurou o espaço. Demonstrou também a força econômica que um evento desse porte poderia gerar, sendo mais do que necessário, se o lucro também for um dos objetivos da festa, se consolidar localidades e espaços destinados a receber o público, como eram os recém-criados *El Campín* e o Estádio da Cidade Universitária.

As partidas eram sempre muito exaltadas pela imprensa, que também destacava a beleza dos estádios e a importância desses para a efetivação dos jogos. Um exemplo foi a partida entre Peru, que seria o campeão do torneio de futebol, com a Colômbia, por essa mesma modalidade. Tendo inaugurado o certame para os colombianos, alguns periódicos aproveitaram-se do fato de ser esse um dos jogos mais esperados até então, para exaltar parte da organização e estrutura construída pelo país para o evento, como o

²⁸ *El Siglo*, 06 de agosto de 1938, p. 9.

²⁹ *El Siglo*, 06 de agosto de 1938, p. 9, tradução nossa.

próprio estádio *El Campín*.³⁰ Como vemos nas páginas de *El Espectador*:³¹

Nada menos que 50.000 pessoas assistirão esta manhã à inauguração do grande estádio municipal <El Campín>, uma das belas conquistas inauguradas no centenário. [...] Depois que as bandas tocaram o Hino Bolivariano, escrito por Alfredo Gómez Jaime, o Hino Nacional foi tocado na entrada do presidente com sua comitiva. O Luégo deu início ao desfile da Educação Física e da guarda olímpica [...]. A organização do trânsito foi digna de admiração e a que se implantou para que o público pudesse entrar e sair com conforto.³²

Assim, fica notório o quanto o público foi importante para se consolidar os interesses, não só diplomáticos, mas também econômicos dos agentes fomentadores do evento. Se na inauguração do Estádio da Cidade Universitária teve-se um número próximo dos 20.000 espectadores, em *El Campín* esse número mais do que dobrou, deixando explícito a formação de um “mercado ao redor” do evento esportivo que se desenvolvia, característica essa que foi importante para a consolidação do campo esportivo, segundo Bourdieu.

À guisa de conclusão

Ao compararmos o caso colombiano com o caso brasileiro, ocorrido dezesseis anos antes, percebe-se similaridades ao que se refere a tentativa de se formar espaços que conglomerem o maior número possível de espectadores (no caso do Brasil, tratava-se do Estádio do Fluminense e, na Colômbia, do *El Campín* e do Estádio da Cidade Universitária), incentivando assim a formação de um mercado e públicos específicos pelo esporte.

Em ambos os casos, essas questões vão se relacionar, também, com os cenários políticos dos dois países, incentivando novas relações diplomáticas por parte de ambos. Nessa questão em específico, se enxerga distinções que possibilitam lançar olhares que caracterizam os interesses dos dois países nas relações internacionais de então, evidenciando o porquê de as práticas esportivas terem sido entendidas como uma possibilidade de caminho para se pensar a nação em seu cenário de festa.

Portanto, buscou-se neste artigo problematizar tais questões, de forma que se

³⁰ *El Espectador*, 08 de agosto de 1938, p. 3.

³¹ *El Espectador*, 15 de agosto de 1938, p. 3.

³² *El Espectador*, 15 de agosto de 1938, p. 3, tradução nossa.

torne possível pensar, dentro de uma perspectiva comparativa, como o cenário econômico se faz importante para o entendimento de parâmetros sociais, culturais e políticos mais amplos de ambos os países.

Sem necessariamente esgotar tal tema ou definir caminhos imutáveis sobre o mesmo, o exercício deste trabalho é o de possibilitar o aumento das ferramentas que nos permite lançar um olhar mais apurado acerca dos eventos estudados em 1922 no Rio de Janeiro e 1938 em Bogotá, trazendo assim novas perspectivas para o campo da História do Esporte que, até o presente momento, ainda se utiliza pouco do arcabouço teórico da História Econômica, mesmo com todas as questões ligadas ao mercado que estão diretamente relacionadas com esse objeto.

Referências Bibliográficas

ACOSTA, Andrés. **Deporte y política**: Berlín 1936, la primera participación de Colombia en una olimpiada. (Trabajo de grado), Departamento de Historia, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá. 2010.

ACOSTA, Andrés. Elementos sociohistóricos intervinientes en la construcción de los estadios Alfonso López e El Campín para los primeros Juegos Bolivarianos: Bogotá, 1938.

Revista Colombiana de Sociología, Bogotá, v. 36, n. 01, p. 43-62, jan-jun 2013.

BARROS, José D'Assunção. "História Econômica: considerações sobre um campo disciplinar". **Revista de Economia Política e História Econômica**, n. 11, 2008, pp. 5-51, p. 36.

BENNINGHOFF, F. **¿Cuánta tierra civilizada hay en Colombia?** Guerras, fútbol y élites en Bogotá 1850-1920. (Trabajo de grado), Departamento de Historia, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2001.

BOURDIEU, Pierre. Como se pode ser desportista? In: BOURDIEU, Pierre. **Questões de sociologia**. Lisboa: Fim do século, 2003, p. 181-204.

CLARK, T.J. **A pintura da vida moderna**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

DRUMOND, Maurício. **Estado Novo e esporte**: a política e o esporte em Getúlio Vargas e Oliveira Salazar (1930-1945). Rio de Janeiro: 7Letras, 2014.

ELIAS, Nibert. **O processo civilizador** – Volume 1: uma História dos Costumes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.

GARCIA, Eugênio Vargas. **Liga das Nações**. Verbete CPDOC/FGV. In: <https://cpdoc.fgv.br/sites/default/files/verbetes/primeirarepublica/LIGA%20DAS%20NA%C3%87%C3%95ES.pdf>. Acesso em 05/10/2022.

GOMES, Eduardo de Souza. **A invenção do profissionalismo no futebol: tensões e efeitos no Rio de Janeiro (1933-1941) e na Colômbia (1948-1954)**. Curitiba: Appris, 2019.

HOBBSAWM, Eric. **A Era dos Extremos: o breve século XX: 1914-1991**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

MALAIA, João. **Revolução Vascaína: a profissionalização do futebol e a inserção sócio-econômica de negros e portugueses na cidade do Rio de Janeiro (1915-1934)**. 2010. 501 f. Tese (Doutorado em História Econômica) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

MALAIA, João. A história econômica entra em campo: o Rio de Janeiro e as competições esportivas internacionais de 1919 e 1922. **Revista de Econômica Política e História Econômica**, Ano 9, n. 27, 2011a.

MALAIA, João. Jogos Olímpicos do Rio de Janeiro no Centenário de 1922: olhares sobre a política de um projeto de unificação e celebração da nação através do esporte. In: *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História da ANPUH*. São Paulo: ANPUH, P. 1-16, 2011b.

MELO, Victor. **Esporte e lazer: conceitos – uma introdução histórica**. Rio de Janeiro: Apicuri, 2010.

MELO, Victor; DRUMOND, Maurício; FORTES, Rafael; MALAIA, João. **Pesquisa histórica e história do esporte**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2013.

MORAES, Hugo. **Jogadas Insólitas: amadorismo e processo de profissionalização do futebol carioca (1922-1924)**. Rio de Janeiro: Multifoco, 2014.

NIÑO, C. Murcia. **Arquitectura y Estado**. Contexto y significado del Ministerio de Obras Públicas. Colombia 1905-1960. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2003.

QUITIÁN ROLDÁN, David Leonardo. Gaitán, el fútbol y la Universidad Nacional. **En Ascende, Memorias Cátedra Jorge Eliécer Gaitán. Sociología 50 años**. Clase 9. Universidad Nacional, Bogotá, 2009, p. 2-15.

QUITIÁN ROLDÁN, David Leonardo. Deporte y modernidad: caso Colombia. Del deporte en sociedad a la deportivización de la sociedad. **Revista Colombiana de Sociología**, Bogotá, v. 36, n. 01, p. 19-42, jan-jun 2013.

QUITIÁN ROLDÁN, David Leonardo. Deporte y modernidad en Colombia: una historia en clave de violencia. In: MELO, Victor Andrade (org.). **O esporte no cenário ibero-americano**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2015a, p. 27-37.

QUITIÁN ROLDÁN, David Leonardo. Del invento inglés al criollismo patrio: el desarrollo del fútbol en Colombia. In: GOMES, Eduardo de Souza; PINHEIRO, Caio Lucas Morais (orgs.). **Olhares para a profissionalização do futebol: análises plurais**. Rio de Janeiro: Multifoco, 2015b, p. 295-316.

RUIZ PATIÑO, Jorge Humberto. **La política del sport: elites y deporte en la construcción de la nación colombiana, 1903-1925**. 2009. 139 f. Dissertação (Mestrado em Estudos Políticos) – Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2009.

SOARES, Luiz Carlos. **A Albion revisitada**. Rio de Janeiro: 7 Letras/Faperj, 2007.

SZMRECSÁNYI, Tamás. “Fundamentos Teóricos e Metodológicos do Estudo da História Econômica”. **História Econômica & História de Empresas**, v. XI, n. 2 (2008), pp. 31-43, p. 41.

THOMPSON, Edward. **Costumes em comum**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

THOMPSON, Edward. As peculiaridades dos ingleses. In: NEGRO, Antônio Luigi, SILVA, Sérgio (orgs.). **E. P. Thompson – as peculiaridades dos ingleses e outros artigos**. Campinas: Editora da Unicamp, 2012. p. 75-180.

ZEA, S. 1987. **Esponjas del Caribe Colombiano**. Bogotá: INVEMAR, 1987.

Recebido: 15/11/2022
Aprovado: 22/10/2024

EDITORA JOSÉ OLYMPIO E EDITORA ALFA-OMEGA: EDITORES E PRODUÇÃO LITERÁRIA EM TEMPOS DE REPRESSÃO POLÍTICA

EDITORA JOSÉ OLYMPIO AND EDITORA ALFA-OMEGA: PUBLISHERS AND LITERARY PRODUCTION IN TIMES OF POLITICAL REPRESSION

Gustavo Orsolon de Souza
Universidade Estadual do Rio de Janeiro

Resumo: O artigo faz uma reflexão sobre duas importantes editoras brasileiras: a José Olympio e a Alfa-Omega. Através de um estudo comparado, a ideia é a observar aproximações e distanciamentos entre elas, assim como, entender a relevância de cada uma na construção do pensamento crítico em suas respectivas épocas. O texto destaca três aspectos: uma breve apresentação da trajetória de José Olympio e de Fernando Mangarielo; o contexto político de abertura das editoras (1930 e 1970); e o perfil ideológico de seus primeiros catálogos.

Palavras-chaves: José Olympio; Alfa-Omega; História Comparada.

Abstract: The article reflects on two important Brazilian publishers: José Olympio and Alfa-Omega. Through a comparative study, the idea is to observe similarities and differences between them, as well as understand the relevance of each one in the construction of critical thinking in their respective times. The text highlights three aspects: a brief presentation of the trajectory of José Olympio and Fernando Mangarielo; the political context of the opening of publishing houses (1930 and 1970); and the ideological profile of its first catalogues.

Keywords: José Olympio; Alfa Omega; Comparative History.

Introdução

Este artigo realiza um estudo comparado entre duas editoras: a José Olympio e a Alfa-Omega¹. A ideia é entender como essas editoras e seus fundadores atuam no mercado editorial em épocas distintas, marcadas por agitações políticas; e também trazer uma contribuição no debate que envolve casas editoriais e produção literária. Para dar conta desta reflexão, o artigo é pautado em fontes orais, bibliográficas e jornalísticas.

O motivo da escolha pela José Olympio e pela Alfa-Omega acontece por conta da importância das instituições em suas respectivas épocas de fundação. Vale lembrar que na década 1930, momento de criação da Editora José Olympio, o sistema político é marcado pelo governo centralizado de Getúlio Vargas. E, na década de 1970, momento da inauguração da Alfa-Omega, o sistema político é sustentado pelo governo dos militares, instaurado no país em 1964. Além disso, por estarem inseridas em um cenário político delicado, tais editoras tornam-se uma espécie de *locus* de reflexão e crítica, editando títulos que, de alguma forma, dialogam com as principais questões de suas respectivas épocas.

Partindo, portanto, da ideia de uma história comparada e tendo como questão central entender a importância do papel político-social das duas editoras no início de suas atividades, o artigo está dividido em três partes: na primeira parte, “Um Breve Esboço das Trajetórias de José Olympio e de Fernando Mangarielo”, o objetivo é conhecer os editores e verificar em que momento surge o interesse pela criação do próprio empreendimento; na segunda parte, “Os Anos de 1930 e 1970: o cenário político e o nascimento das editoras”, o objetivo é localizar as editoras dentro do contexto político, assim como sua inserção no mercado editorial; e na terceira parte, “José Olympio e Alfa-Omega: identidade e representação”, o objetivo é entender o perfil ideológico de cada editora, destacando aspectos de seus respectivos catálogos.

Um Breve Esboço das Trajetórias de José Olympio e de Fernando Mangarielo

Quando se pensa em um estudo comparado, o historiador Marc Bloch é uma referência importante. Seu trabalho pioneiro, *Os Reis Taumaturgos*, produzido na década

¹ Embora a palavra “Ômega” receba acento circunflexo, o mesmo não é adotado no registro da editora na Junta Comercial do Estado de São Paulo (JUCESP) nem mesmo em suas publicações.

de 1920, traz um estudo bem interessante sobre os reis da França e da Inglaterra, durante a Idade Média, que têm poderes de curar os doentes. Na França, os reis tocam com suas mãos a moléstia; e, na Inglaterra, um anel sagrado é colocado pelo rei no dedo daquele que sofre de ataques epiléuticos ou de dores musculares (Bloch 1993, p.43).

Como ressaltam as historiadoras Neyde Theml e Regina Maria da Cunha Bustamante (2007), Bloch escolhe duas regiões “vizinhas e contemporâneas” de forma a entender “aspectos específicos e gerais de cada fenômeno” (Theml; Bustamante, 2007, p. 1-23).

Segundo o historiador José D’Assunção Barros (2007), o trabalho comparado de Bloch veio quebrar algumas barreiras. Uma delas a de romper com a história política do século XIX, e “ultrapassar condicionamentos que haviam sido impostos aos historiadores por mais de um século”, ou seja, um modelo ancorado na “moldura político-estatal monocentrada” (Barros, 2007, p. 1-30).

O trabalho de Bloch é, sem dúvida, um clássico. Tendo como inspiração a sua interpretação, a busca neste artigo também é de uma história comparada, trazendo os “aspectos específicos e gerais” de cada editora. Para refletir este recorte, o primeiro ponto a ser entendido é a trajetória de cada editor. Como salienta a socióloga Heloísa Pontes (1989), para conhecer a história do mercado editorial brasileiro, é de extrema importância entender as trajetórias de seus editores (Pontes 1989, p. 370). Partindo deste princípio, nesta primeira parte do artigo, um breve esboço biográfico de José Olympio e de Fernando Mangarielo é evidenciado no intuito de verificar como surge o interesse pela criação de suas respectivas editoras. Dessa forma, também é possível perceber como suas trajetórias se aproximam e/ou se distanciam em relação aos seus empreendimentos.

José Olympio nasce no ano de 1902, no município de Batatais, interior do Estado de São Paulo. Ainda bem jovem, aos 11 anos de idade, trabalha como balconista, função que também exerce em São Paulo quando, aos 15 anos, muda de cidade na expectativa de um emprego melhor e também na esperança de ingressar, futuramente, no curso de Direito (Hallewell, 1985, p. 346-347).

Os primeiros anos na capital paulista são difíceis. O menino de Batatais ingressa na Casa Garraux localizada, segundo o antropólogo Gustavo Sorá (2010), em um bairro “acadêmico”, entre o Largo de São Francisco (onde fica localizada a Faculdade de

Direito) e a Sé (Sorá, 2010, p. 38). Sobre a Casa Garraux, Pontes diz ser um local que “se vendia de tudo, principalmente tudo que fosse estrangeiro, de tecidos a marrons glacês e inclusive livros” (Pontes, 1989, p. 371).

Dentre as atividades exercidas por José Olympio na Casa Garraux, destacam-se: a abertura de “caixotes de livros novos” e a limpeza da poeira acumulada nas estantes da loja. Aos poucos, o jovem se firma no trabalho, e se torna balconista algum tempo depois (Hallewell, 1985, p. 347).

De balconista, José Olympio é elevado ao cargo de gerente, no ano de 1926, ainda bem novo para os padrões empresariais da época, com 24 anos. Segundo o historiador Fábio Franzini (2006), ao longo desses anos, o jovem tece suas redes de amizades e contatos com “políticos, acadêmicos, escritores”, que têm aquele local como uma espécie de “ponto de encontro” para boas e enriquecedoras conversas. Essa rede de sociabilidade, tecida nos primeiros anos na capital paulista, é fundamental para o futuro empreendimento, a sua própria editora (Franzini, 2006, p. 66).

Aos 28 anos de idade, José Olympio vive um momento ímpar em sua vida. O mesmo adquire a biblioteca de um importante político e intelectual paulista chamado Alfredo Pujol. De acordo com Franzini,

(...) em 1930, a maior biblioteca particular do Estado de São Paulo foi posta à venda após o falecimento de seu proprietário, Alfredo Pujol, advogado, político e membro da Academia Brasileira de Letras. Como o governo paulista recusara-se a comprá-la, José Olympio procurou vários amigos feitos entre as estantes da Garraux para levantar os recursos necessários e, graças aos empresários, pôde arrematá-la por 80 contos de réis, em abril de 1931 (Franzini, 2006, p. 66).

Este, certamente, é o primeiro passo para a construção da sua própria editora, e não demora muito para que José Olympio avance um novo passo: a compra de outra biblioteca particular, desta vez a de Estevão de Almeida, um também renomado advogado e intelectual (Hallewell, 1985, p.350).

A partir dessas duas importantes aquisições, José Olympio cria, em 1931, o seu próprio espaço na capital paulista, “na Rua da Quitanda, nº 19A” (Hallewell, 1985, p. 350). Com seu acervo rico, José Olympio passa a vender os livros e, algum tempo depois, em 1932, lança o seu primeiro título, *Conhece-te pela Psicanálise*, do norte-americano, Joseph Ralph. Embora com um livro estrangeiro logo na estreia, seu catálogo é marcado

pela produção nacional (Franzini, 2006, p. 67).

Outro editor de destaque neste artigo é Fernando Celso de Castro Mangarielo, que nasce em Recife, no ano de 1947. Quando completa 18 anos de idade, vem para São Paulo para trabalhar em uma empresa especializada em balanças. Nesta, o jovem Fernando Mangarielo não fica mais que um mês. Logo em seguida, ingressa em uma livraria chamada Dinucci, sendo este o primeiro contato dele com o mundo dos livros (Entrevista, Fernando, 2018).

Aproximadamente três anos depois de estabelecido em terras paulistas, Fernando Mangarielo entra para o curso de Estudos Orientais da USP, frequentando por aproximadamente dois anos. Em 1968, ao mesmo tempo em que estuda, começa a exercer a função de diretor da Banca da Cultura, uma livraria localizada dentro do campus da USP, próxima ao Conjunto Residencial da Universidade, conhecido como CRUSP, que também funciona como um “ponto de encontro” dos estudantes e intelectuais (Aragão 2013, p.75). No final do mesmo ano, as atividades da Banca são interrompidas devido a uma invasão policial, em decorrência da repressão militar.

Fernando Mangarielo talvez tenha tido uma situação financeira um pouco mais confortável que a de José Olympio, pois não há relatos na bibliografia, até o momento, que o mesmo tenha trabalhado antes dos 18 anos, ainda no Recife. Mas a sua vida em São Paulo é modesta. O mesmo trabalha para se manter. Após sua experiência na Banca da Cultura, Fernando Mangarielo ingressa em editoras famosas na época, como, por exemplo, a Atlas, a McGraw-Hill, a Brasiliense e a Record (Entrevista, Fernando Mangarielo, 2018).

O tempo em que fica na Banca da Cultura é curto, mas assim como acontece com José Olympio, quatro décadas atrás, ainda na Casa Garraux, os laços de amizade são construídos dentro de um espaço que ultrapassa os limites comerciais de compra e venda de livros, ou seja, acontece em um ambiente com características próprias, de encontros e debates. No reduto *uspiano*, onde está instalada a Banca da Cultura, Fernando Mangarielo dialoga com intelectuais importantes, muitos deles professores da própria universidade, o que também vai trazer boas contribuições para o seu projeto editorial, no caso, a futura Alfa-Omega (Maués; Nery; Reimão, 2015, pp. 169-190).

No início da década de 1970, Fernando Mangarielo conhece Claudete Machado, sua futura esposa e sócia, uma figura importantíssima na consolidação da editora.

Claudete Machado acredita no projeto de Fernando, apoiando-o desde o primeiro momento. Os dois ainda bem jovens, ela com 24 anos, e ele com 26, criam a Alfa-Omega no ano de 1973. A editora fica, em um primeiro momento, localizada na própria residência do casal, na Rua Santa Isabel, nº 323, conjunto 502, no centro da cidade, próximo à Santa Casa de Misericórdia, em São Paulo. O livro de estreia é *A Ideia Republicana no Brasil, Através dos Documentos*, do professor Reynaldo Xavier Carneiro Pessoa, ligado ao Departamento de História da USP.

No caso da criação da editora José Olympio, a bibliografia mostra o apoio financeiro que o editor recebe. Na época, o jovem de Batatais levanta capital junto aos amigos, o que facilita a abertura do empreendimento. A situação da Alfa-Omega é diferente: o casal investe suas próprias economias – em torno de Cr\$ 20.000 mil cruzeiros – e ainda solicita um empréstimo ao banco para montar o negócio. (Entrevista, Claudete Machado Mangarielo, 2018).

Analisando as trajetórias de Olympio e Mangarielo, é possível perceber que há um aspecto muito parecido entre eles: a experiência com o mercado de livros antes da criação de suas editoras. Olympio adquire prática e estabelece sua rede de contatos com a intelectualidade na Casa Garraux, logo quando chega a São Paulo. Mangarielo acumula seu conhecimento e estabelece suas relações também quando chega a capital paulista, tendo a Banca da Cultura do CRUSP, a Dinucci e outras editoras renomadas como locais de aprendizado.

Esses contatos estabelecidos, construídos pelos editores, no início de suas respectivas carreiras, são fundamentais para a consolidação e o desenvolvimento de seus projetos. No caso de José Olympio, o apoio dos amigos é um ponto chave para compra de duas bibliotecas particulares, sendo também um entusiasmo a mais para criar o seu próprio empreendimento; e, no caso de Fernando Mangarielo, o círculo de amizade construído – principalmente dentro da USP – com os professores e intelectuais, é extremamente decisivo em suas escolhas, como pode ser observado no catálogo inicial, onde há um expressivo número de títulos de autoria de professores vinculados à universidade.

Outra observação nesta análise é a jovialidade dos editores. José Olympio e Fernando Mangarielo estão na mesma faixa etária quando decidem abrir suas editoras. Vale ressaltar que o mercado editorial e também comercial é disputado por pessoas

acima da faixa dos 30 anos. Mesmo com pouca idade, os editores não parecem intimidados com a tamanha responsabilidade de liderar um empreendimento, pelo menos, não há registros sobre isso na bibliografia disponível.

No próximo item, a ideia é mergulhar pelas décadas de 1930 e 1970, de forma a contextualizar e localizar as duas editoras. Essa imersão não é profunda, mas contribui para pensar a perspectiva comparativa que costura este artigo. Embora décadas completamente distintas, elas trazem como marcas a centralização política.

Os Anos de 1930 e 1970: o cenário político e o nascimento das editoras

A editora José Olympio nasce no ano de 1931, em São Paulo. A década de 1930 é marcada por uma forte crise econômica, em decorrência do *crack* da bolsa de valores de Nova York (1929), sendo o setor agrário um dos mais afetados (Capelato, 2013, p. 114-115). Essa crise dura até aproximadamente o ano de 1933.

Em 1930, através de um golpe de Estado, Getúlio Vargas torna-se o representante administrativo provisório do Brasil. Sua administração é marcada por uma “política centralizadora” que acaba com a “autonomia dos Estados” (Capelato, 2013, p. 114). Vale mencionar que a organização do Estado, anterior a 1930, é caracterizada pelo sistema federalista, em que os estados possuem certa autonomia, mesmo sendo controlada pelos interesses dos grupos dominantes, principalmente aqueles ligados à burguesia cafeeira (Diniz, 1984, p. 82).

Na administração provisória, Vargas toma algumas medidas severas que provocam reações. Com a retirada da autonomia dos Estados, São Paulo levanta sua contestação, no episódio conhecido como Revolução Constitucionalista de 1932. (Capelato, 2013, p.114). Este episódio, assim como a Grande Depressão, provocada pela crise econômica, traz uma estagnação para a vida “comercial e cultural” de São Paulo. Este talvez seja um dos principais motivos para a decisão de José Olympio transferir a editora para o Rio de Janeiro, que neste momento já apresenta recuperação no setor literário (Hallewell, 1985, p. 356).

Embora com um cenário político e econômico conturbado, o setor editorial apresenta sinais de aquecimento. Até a década de 1920, editar um livro no Brasil é uma tarefa muito difícil, restrito a um pequeno número de pessoas. O parque gráfico é reduzido e muitos livros precisam ser impressos no exterior. Essa situação muda no

país, curiosamente durante o período da crise de 1929, quando ocorre uma valorização da “indústria de bens culturais”, com destaque para os livros (Pontes 1989, p. 366). Dentre as editoras em atividade na década de 1930, destacam-se: no Rio de Janeiro, a Editora Ariel, a Livraria Schmidt Editora e a Editora Civilização Brasileira; em São Paulo, a Companhia Editora Nacional; e em Porto Alegre, a Livraria do Globo.

Mesmo com o aquecimento editorial, José Olympio ainda sente os efeitos do desgaste político-econômico de São Paulo, e demora certo tempo para lançar um novo título no mercado. A sua segunda publicação só ocorre em 1933. É também neste período que José Olympio procura um importante intelectual, cronista e poeta chamado Humberto Campos para compor o seu quadro de autores. A parceria prospera, José Olympio ganha fôlego e confiança e, em pouco tempo, Campos torna-se o nome mais importante de vendagem da editora que, neste momento, já está estabelecida em terras cariocas (Franzini, 2006, 67-68).

No ano de 1932 é fundada no Brasil, pelo jornalista e escritor Plínio Salgado, a Ação Integralista Brasileira, uma organização política voltada para as ideias fascistas que predominavam no exterior. Rapidamente cresce e conquista as classes dominantes (Vianna 2003, p. 69). Embora José Olympio tenha sido o “editor preferido dos integralistas, jamais concordou em publicar quaisquer das diatribes racistas de inspiração nazista” (Hallewell, 1985, p. 365). A marca da editora José Olympio fica, segundo Franzini (2015), concentrada na valorização dos autores nacionais, que surgem “tanto na literatura quanto no pensamento social”, como, “José Lins do Rego, Rachel de Queiroz, Graciliano Ramos, Dinah Silveira de Queiroz, Guimarães Rosa, Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda”. O editor também privilegia artistas plásticos talentosos para confecção das capas dos seus títulos, como, “Tomás Santa Rosa, Luís Jardim e Cícero Dias” (Franzini, 2015, 1-13).

A editora Alfa-Omega, como mencionado anteriormente, nasce no ano de 1973. O Brasil vive o período do regime militar, instaurado em 1964, e que só termina oficialmente em 1985. O golpe de 64 acaba com “as organizações políticas” e reprime todos os “movimentos sociais de esquerda e progressista” (Toledo, 2004, p. 15-18).

Os anos de 1968 até o ano de 1974 são considerados os mais difíceis. Em 1968, por exemplo, é instaurado pelos militares o Ato Institucional nº 5 – AI5. Os anos posteriores ao AI-5 são rígidos, “com o fechamento temporário do Congresso”, e com “a

segunda onda de cassação de mandatos e suspensão dos direitos políticos, o estabelecimento da censura à imprensa e às produções culturais, as demissões nas universidades” (Almeida; Weis, 1998, p.332).

O período também é marcado por um “surto da expansão da economia”, conhecido como “milagre econômico”, que valoriza ainda mais setores ligados à classe média (Almeida; Weis, 1998, p.333). Esse período coincide também com o desenvolvimento da indústria editorial brasileira, trazendo muitos livros com algum tipo de crítica ao regime vigente (Maués, 2013, p. 10). Dentre algumas editoras em atividade neste momento, destacam-se: a Global, a Edições Populares, a Brasil Debates, a Ciências Humanas, a Kairós, a Hucitec, a L&PM, a Codecri. Embora essas editoras tenham um perfil de oposição, nem todas apresentam “vinculações políticas explícitas” (Maués, 2013, p. 13).

Assim como a editora José Olympio, a editora Alfa-Omega também privilegia os autores nacionais, principalmente aqueles desconhecidos do grande público. Mas o forte do catálogo são os títulos voltados para as Ciências Humanas, dedicados ao público universitário. Mas sobre isso, tenho a intenção de retratar no próximo item. Por ora, costurando um pouco mais a análise comparativa, vale mencionar, que as duas editoras são fundadas em momentos marcantes da história política brasileira. Tanto o governo de Getúlio Vargas, na década de 1930, quanto o governo dos militares, na década de 1970, influenciam diretamente as publicações. Essa influência ocorre principalmente pelo fato de existir uma necessidade dos intelectuais, de cada época, expressarem suas ideias, anseios e críticas em relação ao cenário político, econômico e cultural.

Para Franzini (2006), o editor José Olympio “personificava em si e em sua atividade muito do espírito da época. Do início modesto em São Paulo à afirmação como editor de renome, toda a sua ascensão pessoal e profissional” é resultado das “profundas mudanças ocorridas na sociedade brasileira entre meados da década de 1910 e início dos anos de 1930, as quais moldaram a geração intelectual que então se formava”. Ainda de acordo com o historiador, o editor José Olympio “acabou por assumir e partilhar os anseios e as propostas dessa nova geração (à qual, de resto, pertencia), bem como também nova consciência nacional por ela reivindicada e expressada” (Franzini, 2006, p. 75-76).

No catálogo da editora observa-se, portanto, “agentes (por exemplo, Jorge

Amado) e elementos (por exemplo, a brasileira) necessários para interpretar os novos rumos da diferenciação codeterminada pelas figuras do escritor e do editor” (Sorá, 2010, p. 435). Nesse sentido, é possível verificar que a editora, durante a movimentada década de 1930, ocupa um lugar de destaque, editando os principais debates políticos e sociais. A editora José Olympio tem uma característica bastante particular: a conquista do “entremeio da literatura e da política” (Stasio, 2012, p. 81).

Fernando Mangarielo, por sua vez, também teve forte influência do cenário político em suas escolhas. O editor funda seu empreendimento em plena ditadura militar, editando títulos que fazem oposição ao regime. Os professores da USP e a área das Ciências Humanas ganham destaque nos primeiros anos de funcionamento da editora. Em entrevista concedida à historiadora Eloísa Aragão, em 2006, Fernando Mangarielo afirma que luta com a sua geração e com as ideias do seu tempo. Nesse sentido, tem que “tomar uma posição política para saber de que lado da História ia ficar, por que ficar”, tem ainda que “medir as consequências e os avanços das ações” e “observar quem estava pra valer e quem não estava no jogo dessas lutas que então se travavam naquele cenário de fechamento imposto pelo regime militar” (Entrevista de Fernando Mangarielo *apud* Aragão 2007, pp. 155-174). Fernando Mangarielo publica, entre os anos 1973 e 1985, o que fica conhecido como o “pensamento crítico”, através de “obras caracterizadas como Literatura Política”, (Maués, Nery e Reimão, 2015, pp. 169-190).

Depois dessa breve observação do contexto político em que estão inseridas as duas editoras, é hora de avançar um pouco mais para entender o perfil ideológico de cada uma, observando aspectos dos catálogos e suas motivações comerciais.

José Olympio e Alfa-Omega: identidade e representação

Como destacado anteriormente, a década de 1930 é marcada por conturbações políticas, principalmente na cidade de São Paulo, onde está localizada, inicialmente, a editora José Olympio. Como mencionado também, em decorrência do cenário político, José Olympio demora um pouco para lançar o segundo título, isso só ocorre no ano de 1933, com o trabalho de Honório de Sylos, *Itararé! Itararé! Notas de Campanha* (Hallewell, 1985, p. 350).

As dificuldades enfrentadas com o mercado editorial em São Paulo e a

expectativa de melhores condições comerciais na capital carioca fazem com que José Olympio mude para o Rio de Janeiro, no ano de 1934, já que a cidade começa a “recuperar a posição de preeminência literária e intelectual” que havia perdido para a capital paulistana (Hallewell, 1985, p. 350).

A inauguração da José Olympio no Rio de Janeiro é motivo de destaque em alguns periódicos que circulam na cidade. O *Diário Carioca*² é um deles, trazendo o endereço da nova sede:

Inaugura-se hoje na Rua do Ouvidor, 110, a Livraria José Olympio Editora. Esta notícia merece um registro especial, sabendo-se que a nova empresa, antes mesmo da sua abertura, já iniciou um notável programa de realizações, lançando obras dos mais brilhantes escriptores brasileiros. O escriptor José Lins do Rego, autor do “Menino de Engenho” e “Banguê”, últimas edições da Editora José Olympio, autographará todos os exemplares desses livros adquiridos, hoje, na nova Livraria (*Diário carioca*, 1934).

Outro periódico que também noticia o novo endereço é *A Nação* (1934). Este, assim como o *Diário Carioca*, destaca a presença do escritor José Lins do Rego³ na inauguração da nova sede. A mudança de endereço parece ter sido realmente um momento chave para a editora José Olympio. A partir de 1934, seu catálogo se amplia. Trinta e dois títulos são publicados no ano de 1934; no ano seguinte, em 1935, cinquenta e nove; e em 1936 a editora chega à marca de sessenta e seis títulos publicados (Hallewell, 1985, p. 357).

Dos trinta e dois títulos publicados em 1934, cinco são de autoria de Humberto Campos. Este autor, como visto no item anterior, traz bons números de vendagem para a José Olympio. Quando chega à editora, Campos lança livro inédito de contos intitulado *Os Párias*. A boa repercussão do autor contribui para a consolidação da editora no mercado editorial, que se firma como uma casa voltada para a literatura. Nos anos seguintes, o nome de Campos continua sendo uma marca registrada no catálogo da José Olympio chegando, em 1935, ao número de dezessete títulos publicados (Gama, 2016, pp. 27-42).

Além de Humberto Campos, outros nomes conhecidos fazem parte das

² Foi preservada a grafia original das palavras.

³ José Lins do Rego Cavalcanti, nasce na cidade Engenho Corredor (PB), em 03 de junho de 1901, e se forma em Direito, na década de 1920, na Faculdade de Direito de Recife. Mas é na década de 1930 que se firma como escritor e romancista. O livro de estreia, *Menino de Engenho*, é bem recebido pela crítica, chegando a ganhar o Prêmio Graça Aranha. Cf: <https://www.academia.org.br/academicos/jose-lins-do-rego/biografia>. Acesso em: 18/09/2022.

primeiras publicações da editora. Entre eles destacam-se: Jorge Amado; Oswald de Andrade, Gilberto Freyre, Plínio Salgado, Sérgio Buarque de Holanda. O perfil editorial da casa, segundo Hallewell, é basicamente “ficção, ensaios e história” (Hallewell, 1985, p. 361).

Em 1936, a editora lança, por exemplo, a sua coleção brasileira, intitulada *Documentos Brasileiros* sendo, na visão de Franzini (2015), um dos projetos mais notáveis publicados no país. A coleção tem direção inicial de Gilberto Freyre passando, posteriormente, para outros nomes como o de Octávio Tarquínio de Sousa e o de Afonso Arinos de Melo Franco (Franzini, 2015, pp. 01-13). O primeiro título da coleção *Documentos Brasileiros* é o clássico *Raízes do Brasil*, de Sérgio Buarque de Holanda. Tendo como símbolo de capa uma palmeira, a coleção busca atender um público diferente, que cresce no país, interessado em conhecer temas de caráter nacional pouco divulgados até aquele momento (Sorá, 2010, p. 29). Em outras palavras, o sucesso do material se deve a um desejo particular do público em se aprofundar em debates envolvendo os aspectos a “respeito da formação histórico-social brasileira” (Franzini, 2015, pp. 01-13).

Em 1939, o “pensamento cristão” também ganha espaço em seu catálogo. Sob a direção do padre Pascoal Lacroix, a coleção vem com a proposta de abordar temas de caráter religiosos, como, por exemplo, a vida de Jesus Cristo e algumas ideias defendidas pela Igreja católica (Sorá, 2010, p. 288).

Sobre o perfil político ideológico da editora, Hallewell (1985) destaca como sendo partidário das diferentes formas de opinião. O pesquisador leva em consideração duas opiniões: a de Vera, esposa de José Olympio; e a do poeta e cronista Carlos Drummond Andrade. Vera usa o termo “ecclético” para definir o perfil editorial, e Drummond afirma que a editora publica com respeito autores dos diferentes partidos (Hallewell, 1985, p. 362-363).

Sobre a editora Alfa-Omega, o caminho é diferente. A editora sempre se manteve em São Paulo, embora com algumas mudanças de endereço dentro da própria cidade. Hoje a mesma está localizada na Rua Lisboa, nº 489, no bairro de Pinheiros.

Como destacado anteriormente, o círculo de amizade construído dentro da USP é de extrema importância para Fernando Mangarielo e para a consolidação de sua editora. O livro de estreia como também mencionado neste artigo é de autoria de um professor

da universidade. Essa prática de editar professores da USP pode ser considerada uma marca importante nos primeiros anos de atividades da editora.

Dos quarenta e quatro títulos da Alfa-Omega, publicados nos três primeiros anos, dezesseis são de professores da USP. Dentre os autores destacam-se: Sedi Hirano, Florestan Fernandes, Octavio Ianni e Nícia Villela Luz (Maués; Nery; Reimão, 2015, pp. 169-190).

Além dos professores da USP, o catálogo da Alfa-Omega traz também outros nomes já bastante conhecidos e respeitados, como, por exemplo, Odilon Nogueira de Matos, Sérgio Buarque de Holanda, Barbosa Lima Sobrinho, Victor Nunes Leal, Virgínio Santa Rosa, Leôncio Basbaum (Maués; Nery; Reimão, 2015, p. 169-190).

Assim como a editora José Olympio, a Alfa-Omega também tem seu catálogo de publicações ampliado logo nos primeiros anos. Tal afirmação é noticiada pelo *Jornal do Brasil*:

Em três anos, a editora Alfa-Omega lançou 30 livros sobre assuntos brasileiros, em todas as áreas. O editor Fernando Mangarielo, que se confessa 'fascinado pelo autor brasileiro', conseguiu provar que o livro de autor nacional pode vender bem: 'Já é tempo – diz ele – de deixarmos de jogar areia nos olhos do escritor brasileiro'. E Fernando prova isso, aos 28 anos, mesmo sem ter uma grande estrutura editorial. A editora Alfa-Omega funciona na sua própria casa numa travessa da Avenida Rebouças em São Paulo e se, em 1973, editou dois livros, em 1974, já editava seis, chegando a editar 22 livros sobre o Brasil em 1975 (*Jornal do Brasil*, 1976).

A fonte traz o número de trinta títulos voltados para assuntos brasileiros, um número bem expressivo de publicações para uma jovem editora. Outro ponto importante explicitado na fonte é a valorização do autor brasileiro por Mangarielo, o que também não difere da preocupação de José Olympio, que, embora lance um livro de estreia estrangeiro, sempre esteve voltado para a produção brasileira (Franzini 2006, p. 67).

Enquanto a editora José Olympio tem Humberto Campos como principal nome dentro do seu catálogo, a editora Alfa-Omega tem o jornalista Fernando Morais⁴ como o

⁴ Fernando Morais nasce em Mariana (MG), em 1946, e desde os 13 anos atua como jornalista em Belo Horizonte (MG). Em 1965, muda-se para São Paulo, consolidando sua carreira em importantes periódicos, como o *Jornal da Tarde*, a *Folha de São Paulo* e *O Estado de São Paulo*. O livro *A Ilha*, publicado em 1976, é reeditado 29 vezes pela Alfa-Omega. Cf: SOUZA, Gustavo Orsolon de. *Editora Alfa-Omega: produção*

seu principal representante. Na verdade, o livro *A Ilha: um repórter brasileiro no país de Fidel Castro*, publicado em 1976, torna-se o *best-seller* da editora.

A tendência ideológica da Alfa-Omega aponta uma preferência para títulos de oposição política. Embora não sendo uma editora partidária, Maués (2013) afirma certa afinidade com o Partido Comunista Brasileiro. Seu catálogo inicial é basicamente voltado para a área das Ciências Humanas, abrindo o leque algum tempo depois para a “literatura nacional, livros-reportagem e clássicos do socialismo” (Maués, 2013, p. 33-34).

Observando, portanto, os catálogos iniciais das duas editoras é possível perceber que elas ampliam seus catálogos rapidamente nos primeiros anos de funcionamento. As duas editoras publicam mais de trinta títulos em apenas três anos. Isso mostra que elas conseguem se consolidar logo no mercado editorial. Sem dúvida, essa expansão do catálogo está relacionada ao cuidado e a eficiência profissional de seus editores, que percebem rapidamente a preferência de seus respectivos públicos. A editora José Olympio, por exemplo, aposta em um catálogo mais extenso, destacando ficção, ensaios, história e temas religiosos. Já a editora Alfa-Omega busca conquistar seus clientes com temáticas voltadas para as Ciências Humanas, com foco na produção de acadêmicos. Mesmo com escolhas e caminhos diferentes, são editoras que trazem publicações relevantes e que contribuem para as reflexões políticas de seu tempo.

Considerações Finais

Sem a pretensão de trazer uma conclusão no sentido pleno do termo, a ideia neste item final é apenas recuperar alguns dos “aspectos específicos e gerais” apresentados neste artigo. Fica claro que a experiência profissional de José Olympio e Fernando Mangarielo é fundamental em suas carreiras. Os dois vivenciam o mundo dos livros antes de abrir seus próprios empreendimentos. Isso demonstra que seus projetos não são pensados de maneira precipitada; pelo contrário, cada um tem o seu amadurecimento ao longo dos anos, seja na experiência adquirida como livreiros, seja nos intensos diálogos travados com representantes de diversos segmentos, dentre eles, aqueles ligados ao meio acadêmico.

literária em tempos de censura (1973-1984). Tese de Doutorado em História Social. São Gonçalo-RJ: UERJ/FFP, 2022.

A jovialidade também é uma marca comum entre os dois editores. A pouca idade não os intimida a encarar um trabalho que exige uma dose de perspicácia, principalmente para decidir quais obras devem ser publicadas e que possivelmente agradam o seu público. Essa sensibilidade única, encontrada nos editores, é fundamental para ampliar os seus catálogos sendo, em pouco tempo, uma referência no mercado de livros no Brasil.

Uma definição dada pelas historiadoras Angela de Castro Gomes e Patrícia Santos Hansen (2016) torna-se apropriada aqui e ajuda a resumir bem a importância desses dois personagens. Elas definem os intelectuais como “sujeitos conectados” que dialogam com as “questões políticas e sociais de seu tempo” (Gomes; Hansen, 2016, p. 12). Sem dúvida, José Olympio e Fernando Mangarielo são exemplos de intelectuais, antenados e preocupados com as questões de suas respectivas épocas.

Por fim, vale lembrar que não são apenas José Olympio e Fernando Mangarielo que contribuem com o desenvolvimento do pensamento crítico, editando temas voltados para questões políticas e sociais. Vários outros editores brasileiros, inclusive contemporâneos a eles, têm em comum essa mesma característica. Mas, por uma opção de recorte, apenas os dois são evidenciados neste texto. Cabe, em outros estudos, um olhar especial para o papel social dos editores e das editoras, pois através da produção literária produzida por essas casas, é possível conhecer um pouco mais sobre a própria história política do Brasil. Dessa forma, esse artigo é apenas uma pequena reflexão de um campo que ainda tem muito a oferecer.

Referências bibliográficas:

Fontes:

A Inauguração Hoje, da Livraria José Olympio. In: **A Nação**, Rio de Janeiro, 03 de julho de 1934. Disponível em:

<http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=120200&pasta=ano%20193&pesq=editora%20jos%C3%A9%20olympio>. Acesso em 03/11/2018.

Entrevista concedida por Claudete Machado Mangarielo ao autor, em São Paulo, no dia 16 de julho de 2018.

Entrevista concedida por Fernando Celso de Castro Mangarielo ao autor, em São Paulo, no dia 16 de julho de 2018.

Livraria José Olympio. In: **Diário Carioca**, 03 de julho de 1934. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=093092_02&pasta=ano%20193&pesq=editora%20jos%C3%A9%20olympio>. Acesso em 03/11/2018.

RANGEL, Maria Lucia; LUPPI, Carlos Alberto; FONSECA, José Ribamar; SOUZA, Hugo de Almeida. O Brasil, Enfim Reeditado. In: **Jornal do Brasil**, Rio de Janeiro, 03 de maio de 1976. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=030015_09&pasta=ano%20197&pesq=cria%C3%A7%C3%A3o%20da%20editora%20alfa-Omega>. Acesso em: 26/07/2018.

Site:

<https://www.academia.org.br/academicos/jose-lins-do-rego/biografia>

Livros, Teses, Dissertações e Artigos:

ALMEIDA, Maria Hermínia Tavares de; WEIS, Luiz. Carro-Zero e Paul de Arara: o cotidiano da oposição de classe média ao regime militar. In: SCHWARCZ, Lília Moritz (org.). **História da Vida Privada no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

ARAGÃO, Eloísa. A Editora Alfa-Omega nos Anos de Chumbo: entrevista com Fernando Mangarielo. In: **Oralidades: Revista de História Oral**, São Paulo, n. 02, pp. 155-174, jul./dez. 2007. Disponível na internet via: <http://diversitas.fflch.usp.br/sites/diversitas.fflch.usp.br/files/201909/Oralidades%200.pdf>. Acesso em: 19/01/2020.

ARAGÃO, Eloísa. **Censura na Lei e na Marra**: como a ditadura quis calar as narrativas sobre suas violências. São Paulo: Humanitas/FAPESP, 2013.

BARROS, José D'Assunção. História Comparada – Um Novo Modo de Ver e Fazer História. In: **Revista de História Comparada**, vol. 1, n.1. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2007. p. 01-30. Disponível em: <<https://revistas.ufrj.br/index.php/RevistaHistoriaComparada/article/view/144/136>>. Acesso em: 15/11/2018.

BLOCH, Marc Leopold Benjamin. **Os Reis Taumaturgos**: o caráter sobrenatural do poder régio, França e Inglaterra; tradução Júlia Mainardi. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

CAPELATO, Maria Helena. Estado Novo: o que trouxe de novo? In: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucília de Almeida Neves. *O Brasil Republicano. O Tempo do Nacional-Estatismo*, vol.2. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

DATIENNE, Marcel. **Comparar Lo Incomparable**; traducción de Marga Latorre. Barcelona: Ediciones Península, 2001.

DINIZ, Eli. O Estado Novo: estrutura de poder. Relações de Classe. In: FAUSTO, Boris (dir.). **História Geral da Civilização Brasileira. O Brasil Republicano. Sociedade e Política**, t. III, vol.3. São Paulo. DIFEL, 1984.

FRANZINI, Fábio. **À Sombra das Palmeiras: a Coleção Documentos Brasileiros e as transformações da historiografia nacional (1936-1959)**. Tese de Doutorado em História Social. São Paulo: USP, 2006.

FRANZINI, Fábio. Da Rua do Ouvidor à Rua São Clemente: encontros e desencontros com José Olympio. **In: Revista de Fontes**, Guarulhos-SP, vol. 2 n.3, pp. 1-13, 2015. Disponível na internet via: <https://periodicos.unifesp.br/index.php/fontes/article/view/9167>. Acesso em: 15/09/2022.

GAMA, MÔNICA. O Processo de Criação de um Livro: o arquivo da editora José Olympio. In: **Manuscrita**, São Paulo, n. 3, pp. 27-42, 2016. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/manuscrita/article/view/177869>>. Acesso em: 17/09/2022.

GOMES, Angela de Castro; HANSEN, Patrícia Santos. Intelectuais, Mediação Cultural e Projetos Políticos: uma introdução para a delimitação do objeto de estudo. In: _____ (orgs.). **Intelectuais Mediadores: Práticas Culturais e Ação Política**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

HALLEWELL, Laurence. **O Livro no Brasil: sua história**; tradução de Maria da Penha Villalobos e Lólio Lourenço de Oliveira. São Paulo: T. A. Queiroz: Ed. da USP, 1985.

MAUÉS, Flamarion. **Livros Contra a Ditadura: editoras de oposição no Brasil, 1974-1984**. São Paulo: Publisher Brasil, 2013.

MAUÉS, Flamarion; NERY, João Elias; REIMÃO, Sandra. Alfa-Omega: o pensamento crítico em livro. **In: Intercom – RBCC**, vol. 38, n. 01. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2015. p. 169-190. Disponível em: <<http://www.portcom.intercom.org.br/revistas/index.php/revistaintercom/article/view/2210/1874>>. Acesso em: 10/05/2018.

PONTES, Heloísa. Retratos do Brasil: editores, editoras e “Coleções Brasileanas” nas décadas de 30,40 e 50. In: MICELI, Sérgio (org.). **História das Ciências Sociais no Brasil**, vol.1. São Paulo: Vértice, Editora Revista dos Tribunais: IDESP, 1989.

SINGER, Paul. Interpretação do Brasil: uma experiência histórica de desenvolvimento. In: FAUSTO, Boris (dir.). **História Geral da Civilização Brasileira. O Brasil Republicano. Economia e Cultura**, t. III, vol. 4. São Paulo: DIFEL, 1984.

SORÁ, Gustavo. **Brasileanas: José Olympio e a Gênese do Mercado Editorial Brasileiro**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo: Com-Arte, 2010.

SOUZA, Gustavo Orsolon de Souza. **Editora Alfa-Omega: produção literária em tempos de censura (1973-1984)**. Tese de Doutorado em História Social. São Gonçalo-RJ: UERJ/FFP, 2022.

STASIO, Angela Maria Di. **José Olympio: o homem e a editora - a construção discursiva da imagem do editor e da editora na memória social**. Dissertação de Mestrado em Memória Social. Rio de Janeiro: UNIRIO, 2012.

THEML, Neyde; BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha. História Comparada: olhares plurais. In: **Revista de História Comparada**, vol. 1, n. 1. Rio de Janeiro: UFRJ, 2007. p. 1-23. Disponível em: <<https://revistas.ufrj.br/index.php/RevistaHistoriaComparada/issue/view/32>>. Acesso em: 01/11/2018.

TOLEDO, Caio Navarro de. 1964: o golpe contra as reformas e a democracia. In: **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v.24, n. 47. p. 15-28, 2004. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S010201882004000100002&script=sci_abstract&tlng=pt>. Acesso em: 11/11/2018.

VIANNA, Marly de Almeida. O PCB, a ANL e as Insurreições de Novembro de 1935. In: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucília de Almeida Neves. **O Brasil Republicano. O Tempo do Nacional-Estatismo**, vol. 2. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

Recebido: 24/07/2023

Aprovado: 10/10/2024

FAUSTO REINAGA E INTELLECTUAIS NEGROS: ENTRECruzOS ANTICOLONIAIS PARA UMA EPISTEMOLOGIA RACIALIZADA

FAUSTO REINAGA AND BLACK INTELLECTUALS: ANTI-COLONIAL CROSSROADS FOR A
RACIALIZED EPISTEMOLOGY

Mariana Bruce
Universidade Federal Fluminense

Resumo: Fausto Reinaga (1904-1996) é um intelectual que reivindica um lugar de enunciação desde o altiplano andino quechuaymara e que pode ser considerado como um dos principais ideólogos do indianismo, corrente política e filosófica que inspira inúmeros movimentos indígenas na Bolívia a partir dos anos 1970 e 1980. No impulso dos movimentos anticoloniais da segunda metade do século XX se forja também no seio dos movimentos indígenas das Américas uma epistemologia racializada das lutas que destitui a Europa Moderna de seu lugar de transparência e de pretensão universalista em prol de perspectivas outras e porvires outros que deslocam o centro das reflexões para sujeitos subalternizados pela ordem moderna-colonial. Para os fins deste trabalho, destaca-se em particular de que maneira Reinaga, ao formular sua tese indianista, inspira-se e se apropria de muitos aspectos lançados direta e indiretamente por vários intelectuais negros que, do mesmo modo, partiram da questão racial para refletir as bases que estruturam a modernidade ocidental, bem como os caminhos para sua de(s)colonização e superação. Refletir sobre os entrecruzos existentes entre o pensamento de Reinaga e os movimentos de negritude dos anos 1930 e 1940 com Aimé e Suzanne Césaire, por exemplo, passando por suas citações mais diretas em torno da perspectiva anticolonial de Frantz Fanon e do Poder Negro de Stokely Carmichael [Kwame Ture] e Charles V Hamilton - esses últimos já na década de 1960 - pode ser um caminho profícuo para refletir de que modo essa epistemologia racializada pode contribuir também para de(s)colonização do pensamento de forma mais ampla.

Palavras-chave: Raça, Intelectuais Indígenas, Intelectuais Negros

Abstract: Fausto Reinaga (1904-1996) is an intellectual who claims a place of enunciation from the Quechuaymara Andean highlands and who can be considered as one of the main ideologists of Indianism, a political and philosophical current that inspires numerous indigenous movements in Bolivia from the 1970s onwards. and 1980. In the wake of the anti-colonial movements of the second half of the 20th century, a racialized epistemology of struggles was also forged within the indigenous movements of the Americas, which deprives Modern Europe of its place of transparency and universalist pretension in favor of other perspectives and futures. others that shift the center of reflections to subjects subordinated by the modern-colonial order. For the purposes of this work, it stands out in particular how Reinaga, when formulating his Indianist thesis, is inspired and appropriates many aspects launched directly and indirectly by several black intellectuals who, in the same way, departed from the racial issue to reflect the bases that structure Western modernity, as well as the paths to its de(s)colonization and overcoming. Reflect on the existing intersections between Reinaga's thought and the black movements of the 1930s and 1940s with Aimé and Suzanne Césaire, for example, going through their most direct quotes around the anti-colonial perspective of Frantz Fanon and Black Power by Stokely Carmichael [Kwame Ture] and Charles V Hamilton - the latter already in the 1960s - can be a fruitful way to reflect on how this racialized epistemology can also contribute to the de(s)colonization of thought more broadly.

Keywords: Race, Indigenous Intellectuals, Black Intellectuals.

Introdução

Fausto Reinaga (1906-1994) é um intelectual autoidentificado como *quechuaymara*, oriundo da Província de Macha, no Departamento de Potosí, Bolívia, que se alfabetizou aos 16 anos, formou-se em Direito e publicou mais de 30 obras ao longo de sua vida. Sua trajetória é bastante emblemática do processo de integração conflitiva que muitos destes intelectuais vivenciaram no contexto de uma sociedade moderna-nacional-colonial. Segundo a historiadora chilena Claudia Zapata Silva (2005), se, por um lado, intelectuais indígenas sempre existiram, por outro, a partir da segunda metade do século XX, observa-se com maior visibilidade a ruptura destes com os mediadores que falavam por eles e seus povos. Isso acontece muito em função do ingresso de indígenas na *Cidade Letrada* (Rama, 2015), nas universidades, onde passam a dominar o idioma colonial e a escrita, o que permite que suas vozes ecoem mais alto e com maior protagonismo. Porém, Reinaga é indígena, mas não só. Poderíamos considerá-lo também como um autor *ch'ixi* para sinalizar que expressa também o lugar de um intelectual que caminha entre os mundos, incluindo o ocidental-branco-mestiço. *Ch'ixi* é uma expressão sugerida pela socióloga aymara boliviana Silvia Rivera Cusicanqui (2010a) que tem por objetivo chamar atenção para uma condição de *yuxtaposición* vivida por muitos desses intelectuais, na qual não ocorre uma síntese dialética desses distintos mundos no sujeito, preservando um potencial de indeterminação, lucidez política e descolonização que pode iluminar vários aspectos no âmbito da própria epistemologia, da história e dos horizontes de transformação social.

Apesar de possuir uma trajetória e uma produção significativa, não foi possível identificar entre os autores e autoras mais diretamente envolvidos no campo de elaborações sobre a decolonialidade latinoamericana, uma referência mais aprofundada sobre a obra de Reinaga que considerasse a relevância de seu pensamento - a exceção de algumas citações bem pontuais. O campo de estudos decoloniais na América Latina ganhou maior visibilidade a partir das contribuições do chamado Grupo Modernidade/Colonialidade que surgiu nos anos 1990 e foi um dos grandes responsáveis por promover um giro do campo científico latinoamericano para uma perspectiva que confere maior ênfase aos sujeitos racializados e invisibilizados pela ordem moderno-colonial, bem como à desmistificação desta última (Ballestrin, 2013; Castro-Gómez e Grosfoguel, 2007; Lander, 2015). Dentre os aspectos assinalados,

destacam-se os esforços em provincializar a modernidade europeia (Chakrabarty, 2000), destituindo-lhe de sua pretensão universalista e, ao mesmo tempo, reivindicar um entendimento da mesma que não ignore uma dimensão que lhe é estruturante que é a sua relação colonial com a América. Ou seja, há neste grupo uma crítica profunda ao *euurocentrismo*, relocalizando a Europa em sua especificidade e uma reflexão sobre a Modernidade a partir da colonialidade e de sua relação com a América.

O sociólogo peruano Aníbal Quijano, em particular, é um dos grandes expoentes do giro latinoamericano. Porém, mesmo com toda uma reflexão ancorada no conceito de raça, não há uma referência substantiva a Fausto Reinaga. O mérito de Quijano está em produzir uma síntese em torno de uma teoria sobre o poder, sobre a dependência histórico-estrutural e sobre a raça que deram sustentação para a criação de todo um campo de pensamento crítico no século XXI. O autor chama atenção sobre como que à raiz da emergência do capitalismo e do poder colonial da Europa sobre a América emergem novas concepções de hierarquias sociais que não existiam antes, destacando como os grupos sociais passam a ser classificados a partir de novos marcadores, quais sejam, além de proprietários e não proprietários, homens e mulheres, também brancos e não brancos, sendo a raça um atributo novo criado pela circunstância histórica específica da modernidade-colonial capitalista em sua relação com a América. Ou seja, a racialização é aqui entendida como uma construção política criada e promovida por esse processo colonial (protagonizado por pessoas brancas de origem europeia) e não fruto de uma determinação biológica de uma suposta diferença fenotípica entre pessoas brancas, pessoas indígenas e pessoas negras¹.

Contribuições como a de Quijano tornaram-se peças-chave para afirmação e consolidação de um campo científico que vem pautando o princípio decolonial como um caminho necessário para repensar as epistemologias que sustentam a produção científica no âmbito das humanidades (Quijano, 2005, 2015). Porém, vozes dissidentes têm denunciado a perpetuação de uma invisibilidade da produção intelectual dos anos 1960 e 1970, sobretudo quando egressa de regiões periféricas do continente e por sujeitos racializados. Segundo Rivera Cusicanqui (2010a, 2018), o fato de muitos dos

¹ Para uma perspectiva crítica (e radical) sobre a raça e os processos de racialização decorrentes do colonialismo europeu nas Américas, conferir Denise Ferreira da Silva (2024). Para uma perspectiva da construção da raça e racialização desde um lugar de enunciação indígena guarani, ver Geni Nuñez (2021).

autores de referência do pensamento decolonial latinoamericano estarem localizados em universidades do “norte global”, acabou conferindo maior repercussão para as suas contribuições e de sua rede de intelectuais associados, sem, contudo, haver um reconhecimento de quem há algum tempo já vinha abrindo esses caminhos no “sul global”. Para a autora, além dela mesma ser um exemplo desta invisibilidade, pois como mulher e aymara, não se viu reconhecida no contexto do grupo Modernidade/Colonialidade - embora estivesse tratando de muitos dos aspectos considerados centrais há algumas décadas -, a autora cita também a figura de Fausto Reinaga como um dos pioneiros desse pensamento crítico nas Américas. Devido ao fato do âmago da produção deste último estar localizado nas décadas de 1960 e 1970, quando o autor formula a tese indianista, podemos considerá-lo como um expoente de um pensamento anticolonial nas Américas uma vez que, de maneira análoga aos movimentos anticoloniais da África e Ásia deste período, também postulava o enfrentamento ao colonialismo só que, no caso, trata-se de um "colonialismo interno" uma vez que o fim da colonização não representou o fim das relações coloniais nas Américas já que essas foram reproduzidas pelas oligarquias que se assenhoram dos Estados Nacionais independentes (González Casanova, 2006). A escolha pelo “anticolonial” para designar a obra de Reinaga também se relaciona com a crítica mencionada anteriormente em relação aos limites do campo “decolonial” de alcançar ou visibilizar, de fato, intelectuais racializados inscritos nas lutas anticoloniais desse tempo - e que tampouco estiveram inseridos nas universidades do “norte global” ou que fizeram parte de sua rede de intelectuais associados (Rivera Cusicanqui, 2018).

Quando miramos para as produções sobre Fausto Reinaga em língua portuguesa, o silêncio sobre o mesmo é ainda maior. Até o momento só foi possível identificar na produção científica brasileira uma tese de doutorado a respeito, a de Marcos Luã Almeida de Freitas, que discute a Filosofia da História presente em sua obra, defendida em 2018, no Programa de Pós Graduação em História da UFSC. Além disso, identifiquei um artigo de Alysson Lemos Gama da Silva publicado no mesmo ano na Revista Sul-Americana de Ciência Política da UFPEL no qual compara o pensamento de Reinaga com o de Frantz Fanon. Em 2014, a Vicepresidencia do Estado Plurinacional da Bolívia junto ao Instituto Internacional de Integração do Comércio Andrés Bello e o Departamento de Filosofia da Universidade Mayor de San Andres/UMSA editou as *Obras Completas* de

Fausto Reinaga reunindo sua vasta produção em quatro tomos distribuídos em 10 volumes - hoje todos os exemplares estão disponíveis *online*. Assim, diante desse cenário e do interesse em compreender melhor o que poderíamos chamar de pensamento anticolonial latinoamericano, levando em consideração o protagonismo de sujeitos racializados nos anos 1960 e 1970, que surgiu o projeto de pesquisa "Intelectuais indígenas, (anti/de) colonialismo e historiografia: contribuições a partir de Fausto Reinaga" que se encontra em curso no Departamento de História da Universidade Federal Fluminense (Niterói/RJ), com reuniões periódicas semanais desde o segundo semestre de 2022, junto a um grupo de graduandos, graduandas e pós graduanda, sob minha coordenação, sem financiamento.

Os acúmulos apresentados neste trabalho são fruto desse grupo de pesquisa. De maneira mais específica, para esta ocasião, a proposta é refletir de que maneira Reinaga, ao formular sua tese indianista nos anos 1960 e 1970 principalmente, inspira-se e se apropria de muitos aspectos lançados direta e indiretamente por vários intelectuais negros que, do mesmo modo, partiram da questão racial para refletir as bases que estruturam a modernidade ocidental, bem como os caminhos para sua de(s)colonização e superação. Inspirada por Skinner (2000) que compreende as ideias políticas inscritas na materialidade dos sujeitos, isto é, que se desdobra mais bem para uma proposta de História Intelectual do que de uma história das ideias², ocupo-me aqui em refletir sobre Fausto Reinaga nessa perspectiva, inscrito em uma rede de intelectuais com os quais dialoga direta e indiretamente, situados em contextos históricos específicos. A análise de sua obra (e das contribuições dos intelectuais negros) se dá, nesse sentido, sem perder de vista a realidade social da(s) qual(is) emerge(m), destacando elementos tais como: por que escrevem, para quem, com quem dialogam, quais conceitos mobilizados, entre outros. Para tanto, debruço-me primeiramente, sobre os entrecruzos existentes entre o pensamento de Reinaga e os movimentos de negritude dos anos 1930 e 1940, conferindo ênfase particular às contribuições de Aimé e Suzanne Césaire e as discussões relacionadas à identidade. Nesse caso, trata-se de refletir, em especial, de que modo se

² Falcon (1997) realiza importante balanço sobre a crítica à História das Ideias Políticas em favor da História Intelectual.

gesta um percurso de saída do pântano colonial³ em favor de uma autoafirmação dessas identidades racializadas (*índia* e negra). Em seguida, analiso como se dá o giro de Reinaga para uma perspectiva de defesa de uma revolução em uma escala nacional, considerando suas citações mais diretas à perspectiva anticolonial de Frantz Fanon. Por último, comparo as perspectivas do Poder *Índio* e do Poder Negro a partir do diálogo entre Reíanga e Stokely Carmichael (Kwame Ture) e Charles V Hamilton. Fanon, Ture e Hamilton têm suas produções inseridas já no contexto da década de 1960, contemporâneos a Reinaga. Acredito que análise comparada entre Fausto Reinaga e os intelectuais negros pode ser um caminho profícuo para refletir de que modo essa epistemologia racializada pode contribuir também para de(s)colonização do pensamento de forma mais ampla.

Negritude, indianismo e identidade

No contexto de Paris do entre guerras, anos 1920 e 1930, sob forte influência do cubismo e do surrealismo, do jazz afroamericano e de um crescente interesse pela África - soma-se ainda a presença forte de movimentos de trabalhadores na capital parisiense, do Partido Comunista francês e da psicanálise freudiana -, jovens estudantes negros oriundos das colônias francesas, em especial do Caribe antilhano e do Senegal, encontram-se na metrópole para cursar o ensino superior. A experiência os aproxima de modo que começaram a surgir as primeiras revistas como a *Legitime Defense*, sob a iniciativa de Etienne Lero, René Menil e Jules Monnerat, todos da Martinica, na qual a discussão sobre a questão do negro, do colonialismo, do racismo, do capitalismo e de novos olhares para a África ganham força. Iniciativas como esta serviram de inspiração para que Aimé Césaire (Martinica), Leopold Sédar Senghor (Senegal), Leon Gantron Damas (Guiana) e Suzanne Roussi (Martinica) também criassem sua própria revista, O Estudante Negro, através da qual se tornaram figuras de referência para o pensamento da negritude.

Não há um consenso em torno de uma definição sobre a negritude - se enquanto movimento, ideologia ou apenas estética literária. Tampouco há uma tendência única

³ O pântano colonial, tal como aludido por Césaire, refere-se em grande medida aos efeitos nefastos do colonialismo na construção da identidade negra cujos marcadores passam pela constante coisificação, inferiorização e violência promovidas pela branquitude.

entre os seus teóricos. Há em comum uma perspectiva que promove um giro e confere maior centralidade ao negro e à denúncia do racismo, do colonialismo e do capitalismo, bem como uma revisita à África e às influências apagadas pelo eurocentrismo - ora caminhando para um sentido mais essencialista e mistificador de uma identidade negra, ora mais impregnado pelos processos históricos dos quais emergem; ora mais presente em uma estética literária e abordagem cultural, ora mais articulado à ação política. Seja como corrente, movimento ou ideologia, agregou diversos escritores negros de países colonizados pela França partindo já de uma resignificação do próprio termo negritude, haja vista que *nègre* em francês era utilizado pejorativamente e, nesse contexto, passa a ser uma ferramenta para autoafirmação. A revolução, portanto, passaria pela linguagem principalmente.

O casal martinicano Aimé Césaire e Suzanne (Roussi) Césaire tiveram um papel importante na construção de uma identidade da negritude autorreferenciada e autoafirmativa subvertendo a matriz colonial e racista que insistia em negar suas existências e humanidades. O retorno para sua terra natal, em 1939, tornou-se um símbolo para esse processo, imortalizado na poética do *Diário de um Retorno ao País Natal* que, ainda que seja assinado oficialmente por Aimé Césaire, é fortemente influenciado também pelas concepções de Suzanne (Roussi) Césaire (2021), como pode ser atestado nas inúmeras correspondências com artigos que a autora escreveu para a Revista *Tropiques*, entre 1941 e 1945 - considerada como a mais importante revista literária das Antilhas, a qual ela foi co-fundadora e editora junto com seu companheiro Césaire e René Ménil.

Diário de um Retorno ao País Natal (2012) é uma poesia viva que é construída em diferentes momentos da vida desse casal, desde a previsão de retorno para a Martinica em 1939 até 1956, quando a quarta e última versão é publicada, dita definitiva por Aimé Césaire. Segundo a socióloga chilena Maria Elena Oliva (2010, p. 47), raça em Césaire não aparece como um conceito ou ideia abstrata, mas como uma materialidade que possui historicidade; aparece como processo de racialização que não diz respeito apenas a uma ordem biológica, mas também social e política, fruto da opressão colonial. Há uma recusa indignada pelo exotismo e uma identificação do narrador com os párias da terra. Para a emergência de uma identidade construída a partir da negritude, a poesia mergulha fundo no pântano colonial e racista para emergir com a potência de um vulcão

em erupção.

Em *Diário...* (*Op cit*), Césaire descreve inicialmente as Antilhas que despontam no horizonte de uma madrugada insone como um território marcado pela doença, pobreza, esquecimento e marginalização fruto do tratamento com o qual a França se relacionava com sua colônia e da ausência de agência histórica de seus sujeitos devido à mudez, à dispersão e à fragmentação. Outrossim, anuncia, em meio a um contexto hostil, um “insensato despertar” (§5), um “pulsar febril” (§13) que o chama de volta e faz emergir novas possibilidades. O autor inspira-se também no Haiti, onde a negritude se colocou de pé pela primeira vez com a Revolução de 1804 reivindicando sua humanidade (§43). Em outras obras, o autor volta a refletir sobre o Haiti e os desafios da construção dessa liberdade após a libertação do jugo colonial. Ressalta nessas ocasiões como muitos obstáculos perduram. Compreendendo a voz como uma ponta de lança, o autor rejeita a inferioridade imposta pela metrópole e, aos sons dos tambores - "Vum Rooh Oh" (§62, 63, 64, 66) -, lança seu grito de guerra, que vai abrindo os caminhos para a insurgência. “Vomitamos” (§101), “ouço subir do porão as maldições dos acorrentados” (§102), “escutem a resistência” (§177).

Apesar de estarem situados em contextos diferentes - como vimos, os movimentos de negritude surgem nas primeiras décadas do século XX, já o indianismo consolida-se na segunda metade do mesmo século - e de Fausto Reinaga não citar diretamente as autoras e os autores da negritude, ainda assim, é possível identificar correlações na medida em que os indígenas também passaram por um processo violento de racialização, de negação de suas existências e humanidades. Deste modo, de maneira análoga, o autor *quechuaymara* também partiu de um pântano colonial para fazer emergir uma identidade *india*⁴ empoderada de seu valor e historicidade e revestida de protagonismo para conduzir um processo revolucionário. Nesse sentido, a mesma operação realizada com relação à expressão *nègre* feita pela negritude, por exemplo, Reinaga faz com o *indio*.

⁴ Para Reinaga, “indígena” e “campesino” são expressões que contribuíram para o apagamento do *indio* boliviano. Por essa razão, utiliza-se da expressão *indio* para se diferenciar de correntes indigenistas, nacionalistas e marxistas que não compreendem a complexidade dessa condição (REINAGA, 1970; ESCÁRZAGA, 2012). No Brasil, a expressão “índio” tem outra conotação, com um viés marcadamente pejorativo, de modo que a expressão “indígena” teria um sentido mais respeitoso. Para os fins deste trabalho a utilização da expressão *indio* leva em consideração os sentidos atribuídos por Reinaga.

Indio es nuestro nombre de cuatro siglos. Colón nos llamó indios, y somos eso: INDIOS. Sí, sí que nos llamó así por error, ignorancia, o mala fe; pero fuimos bautizados con ese nombre y con ese nombre hemos vivido cuatro siglos (...) El indio fue indio, es indio y tiene que liberarse INDIO (Reinaga 2001, p. 143).

Do mesmo modo, denuncia a situação de miséria vivenciada pelo *indio*. "La raza india, en la República como en la Colonia, ha sido condenada al hambre física, cuantitativa y cualitativa", "lo que produce no consume", "el producto de su trabajo, minero o agrícola, va al estómago de sus opresores-esclavistas", "habita una casa que no es más que una cueva, cuvil, perrera o cuchitril de cerdos", "la mujer india desde que nace hasta que muere trabaja y sufre", "el niño indio vive desnudo o semidesnudo, descalzo" (*Idem, ibidem*, p. 125-132). Fala ainda sobre como os *indios* são relegados ao analfabetismo, à ignorância e são embrutecidos pelo trabalho braçal, pelo álcool e outros entorpecentes (*Idem, ibidem*, p. 133-134). Apesar do *indio* ser "el único que trabaja, el único que produce", somente uma "minoría blanca del cholaje boliviano" usufrui de direitos básicos (*Idem, ibidem*, p. 134).

Assim, as propostas coincidem no sentido de serem produzidas por sujeitos racializados pela ordem moderno-colonial afirmando outras humanidades para além do homem branco e europeu naturalizado como representação normativa do sujeito moderno. Do mesmo modo, também são comuns a crítica ao sistema colonial tanto no seu sentido político-econômico, enquanto regime de exploração, quanto epistêmico e ontológico, denunciando o eurocentrismo. Nos processos de reconstrução histórica de um passado que serve de inspiração para o futuro, no caso da negritude, é possível observar como se opera uma revisita a uma África ancestral. Em Suzanne (Roussi) Césaire essa dimensão aparece traduzida em uma África replantada sem nostalgia na nova América. Em um dos artigos que publicou na *Tropiques*, a autora trata das contribuições do africanista Leo Frobenius que fez muito sucesso nos anos 1930 e 1940 com seus estudos a respeito da Paideuma. Nesta mesma edição da revista, seu texto teórico foi acompanhado por uma poesia de Aimé Césaire na qual traz essa forte identificação do antilhano com a Paideuma etíope em particular. Em suas reflexões, Suzanne traz uma percepção da África como dádiva. Segundo a autora (2021, p. 30), "a África não significa para nós apenas ampliação em direção a outro lugar, significa também aprofundamento em nós mesmos". Nesse sentido, o estudo dessas civilizações

antigas constitui-se como referência para o futuro, na qual são apresentadas perspectivas que questionam as ideias de progresso evolucionistas, em defesa de direções múltiplas para as quais caminham as humanidades. A humanidade euroamericana não seria o fim último das civilizações. Ao contrário, esta última é objeto de várias críticas devido a sua “loucura pela ciência, pela técnica, por máquinas, cujo resultado foi o pensamento imperialista criador da economia mundial e do cerco do globo”, além de gerar “catástrofes tão terríveis quanto as guerras de 1914 e 1939” (*Idem, ibidem*, p. 32). A autora conclui com uma convocatória: “Agora é urgente ousar conhecer-se a si mesmo, ousar confessar-se o que se é, ousar perguntar-se o que se quer ser. Aqui também, homens nascem, vivem e morrem. Aqui também, desenrola-se o drama inteiro. É tempo de cingir os rins como um homem valente” (*Idem, ibidem*, p. 32-33).

Reinaga, por sua vez, debruça-se sobre o *Tawantinsuyu* (Império Inca), com ênfase em seu *Kollasuyu* que corresponde ao território da Bolívia, a partir de uma exaltação ética e moral do que seria uma cultura andina pré-hispânica. Em vários momentos da *Revolución India* (2001; 1970) evoca o espírito de comunidade *inka* como um caminho para criar uma sociedade mais justa sem opressores e oprimidos (*Idem*, apud Valcarcel, p. 9), ressaltando as “raíces queswas y aymaras” como chaves para uma nova cosmopercepção de mundo (*Idem*, apud Valcarcel, p.11). Nesse sentido, a comunidade indígena consiste em um projeto socialista anterior ao próprio Marx (*Idem, Op cit*, p. 16) com sua tríade ética “ama llulla, ama súa, ama khella (no mentirás, no robarás, no explotarás)” (*Idem, ibidem*, p. 90, 94,123, 173). Além disso, o autor propõe uma reescrita da história desde uma perspectiva a contrapelo, isto é, que resgata o protagonismo *indio* e seus ciclos de sublevação radical: uma “revisión total de nuestros libros de historia” (*Idem*, apud VALCÁRCEL, p. 11), uma releitura de mundo a partir das raízes indígenas (*Idem, Op cit*, p. 15) para vencer o colonialismo interno do *cholaje blanco-mestizo*⁵ que domina o Estado, as universidades e a escrita da história (*Idem, ibidem*, p. 15; p. 22). Com isso, o autor não deseja perder de vista o diálogo com o mundo moderno ocidental, sobretudo no que diz respeito à questão da técnica e da ciência (*Idem, ibidem*, p. 16). Nesse sentido, a dimensão *ch'ixi* evocada por Rivera Cusicanqui

⁵ Reinaga utiliza a expressão *cholaje* como uma derivação da palavra *cholo* para denominar a classe mestiça desindianizada de distintas orientações ideológicas (liberal, socialista, comunista, fascista, nacionalista). Sua característica principal seria a negação da realidade *india* e o profundo preconceito/racismo/discriminação que promovem contra este mundo.

aparece com seu potencial descolonizador uma vez que não nega o legado desse mundo moderno colonial que, por sua vez, aparece revisitado e ressignificado.

Por fim, vale destacar que diferentemente da maioria dos movimentos vinculados à negritude, a construção identitária do indianismo caminha junto com um processo de radicalização política e de uma compreensão de que não haveria mais como construir caminhos de consenso com o que o autor denomina como *cholaje blanco mestizo*. Reinaga participou ativamente da Revolução Nacionalista de 1952 na Bolívia, tensionando o Movimiento Nacionalista Revolucionario/MNR, por meio de artigos publicados em jornais e revistas, para um horizonte mais comprometido com uma agenda que considerasse a relevância dos sujeitos indígenas e de uma *Revolución Agraria* que contemplasse essa realidade. Porém, a frustração com os resultados da Revolução, sobretudo no que se refere à Reforma Agrária de 1953, leva Reinaga a uma crise de consciência (CRUZ, 2014) e a uma radicalização de seu pensamento e ação política, passando a defender uma ruptura mais profunda com as perspectivas assimilacionistas e conciliatórias e mais comprometida com a proposição de uma *Revolución India*. Para compreender o salto de uma construção identitária autoafirmativa para a guerra revolucionária deve-se levar em consideração também o diálogo com outros autores, como Frantz Fanon e o Movimento *Black Power* que discutirei na sequência.

Fanon, “el genial negro”: um salto para revolução nacional

Frantz Fanon nasceu na Martinica em 1925 e, assim como o casal Césaire, teve uma trajetória na colônia que o levou a cursar o ensino superior na França. Quando ainda era um jovem secundarista, teve como professor Aimé Césaire e, nesse sentido, teve contato com as reflexões identitárias relacionadas à negritude. Porém, naquele momento Fanon entendia-se como um “francês”. Muitas das questões suscitadas por Césaire só fizeram sentido para Fanon depois de vivenciar o racismo nas tropas francesas - quando alistou-se na Segunda Grande Guerra - e no ambiente universitário da metrópole alguns anos depois.

Fanon reconoce explícitamente el aporte de la negritud de Césaire cuando en *Piel negra...*, señala: “hasta 1940 ningún antillano era capaz de pensarse negro. Fue únicamente con la aparición de Aimé Césaire

cuando se pudo ver nacer una reivindicación, una asunción de la negritud”. [...] Fanon señala que Césaire volvió a la isla para decir que ser negro es bueno y hermoso, lo que le valió en primera instancia el apelativo de loco, pero luego, al hacerse sentir el racismo con la guerra y los franceses estancados en la isla, el antillano dudó de sus valores y se vio obligado a defenderse; “sin Césaire, esto le habría sido difícil”, dice Fanon (Oliva, 2010, p. 58)

Além de sua própria experiência como um homem negro martinicano na França e seu percurso entre movimentos comunistas, anticoloniais e trabalhistas durante sua passagem por Paris, Fanon inspirou-se também na corrente existencialista de Sartre e Simone de Beauvoir - esta última, ainda que não citada, está bem presente do ponto de vista exegético, conforme sugere o sociólogo brasileiro Deivison Mendes Faustino (2015, p. 114); no marxismo; e, no âmbito da psicologia - já que acabou cursando Medicina com especialização em psiquiatria -, destacam-se ainda Freud e François Tosquelles⁶. Por fim, quando decide assumir a direção de um hospital psiquiátrico na Argélia e se envolve na luta anticolonial daquele país, o autor de *Os Condenados da Terra* (2005; 1961), passa por um processo de radicalização de seu pensamento iluminado pela ação política em curso da *Revolução Africana* (Fanon, 1980) em meio às lutas anticoloniais.

Reinaga (2001, p. 67) define Fanon como “el genial negro”. O livro-manifesto deste último, *Os Condenados... (Op Cit)*, escrito às vésperas de sua morte, lido e citado por Reinaga inúmeras vezes, consiste em uma última mensagem aos deserdados dos países pobres que, devido ao racismo e outros fatores, não eram alcançados pela classe operária ocidental e sua luta de classes. A obra é um apelo à liberdade que deveria ser alcançada também a partir de um processo de descolonização do ser. *Damnés*, no francês, faz alusão tanto ao hino da Internacional Comunista, quanto àqueles que vivem da terra. Fanon se inspira no poeta hatiano Jacques Roman, com a preocupação de girar o enfoque do sujeito revolucionário para o povo pobre, explorado e racializado das colônias europeias. Com este livro, Fanon tornou-se uma das referências centrais do Terceiromundismo, apropriado por intelectuais indígenas como Reinaga, mas com alcance expressivo também no mundo árabe (Revolução Iraniana de 1979) e no Movimento *Black Power* nos Estados Unidos, para citarmos alguns exemplos (Faustino,

⁶ O primeiro, no sentido das reflexões sobre a psicanálise, o indivíduo e o inconsciente; o segundo dentro de uma perspectiva da terapia-social aprendida com o próprio Tosquelles durante os 15 meses em que atuou no hospital psiquiátrico de Saint-Alban (em defesa da sociogenese).

2015, p. 85).

As contribuições de Fanon são importantes para a compreensão da radicalidade da violência colonial e das estratégias para sua superação, uma situação que é análoga à vivenciada por muitos indígenas americanos, dada a perpetuação do colonialismo interno mesmo após as independências (Gonzalez Casanova, *Op Cit*). Inclusive, a instalação das Repúblicas na América Latina representou para os povos indígenas do continente um retrocesso em relação à própria situação colonial anterior (Reinaga, 2001, p. 178), uma vez que houve um avanço mais significativo sobre as terras comunitárias, bem como esforços mais consideráveis para a integração dos indígenas a uma identidade nacional que entendia sua existência como um obstáculo à afirmação do Estado-Nação em construção. Em *Revolución India* (2001, p. 67-68), Reinaga propõe um “cambio de ruta” que se baseia na racialidade, na crítica ao eurocentrismo (uma vez que a Europa representa a negação da humanidade dos povos do Terceiro Mundo e o que se propõe é a invenção de um novo homem), na necessidade de se criar algo novo e na importância estratégica da revolução nacional.

Para Fanon (2005, p. 51), a descolonização é sempre um fenômeno violento. Isso porque o que determina a diferença colonial é a raça, algo que as análises marxistas não conseguiram compreender.

Nas colônias, a infraestrutura econômica é também uma superestrutura. A causa é consequência: alguém é rico porque é branco, alguém é branco porque é rico. É por isso que as análises marxistas devem ser sempre ligeiramente distendidas, a cada vez que se aborda o problema colonial (...). Não são nem as fábricas, nem as propriedades, nem a conta no banco que caracterizam primeiramente a "classe dirigente". A espécie dirigente é primeiro aquela que vem de fora, aquela que não se parece com os autóctones, os "outros" (*Idem, ibidem*, p. 56-57).

Ou seja, nas colônias, a classe dirigente, antes de ser determinada pelo regime de propriedade, é definida como o Outro diferente do ser racializado autóctone. É aquela que veio de fora. Por essa razão, na violência colonial tudo aquilo que veio do outro não ocidental deve ser destruído. Há um maniqueísmo colonial no qual o colonizado é considerado o mal absoluto que deve ser exterminado com o progresso e a evangelização. O limite desse maniqueísmo é a desumanização do colonizado e sua animalização. Portanto, o discurso pretensamente universal dessa matriz colonial não vence a prova. Os partidos políticos nacionais e as elites intelectuais e econômicas falam

muitas vezes de mudança, mas não na derrocada radical desse sistema opressor racista. Com isso, tendem a perpetuar um quadro de violência colonial. Evitam ou rejeitam a guerra revolucionária e apostam em processos diplomáticos e eleitorais. Porém, se o colonialismo é a expressão da violência total, esta só pode ser contida com uma violência maior que é a guerra revolucionária. "Essa práxis violenta é totalizante, pois cada um se faz um elo violento da grande corrente, do grande organismo violento surgido como reação à violência primeira do colonialista" (*Idem, ibidem*, p. 111).

O autor martinicano considera o grito da negritude como um passo importante que transcendeu a África e alcançou a América, afirmando a existência de laços comuns para um "mundo negro" (*Idem, ibidem*, p. 246). Porém, a experiência do mundo árabe trouxe também alguns aportes interessantes, a partir de situações análogas, destacando a manutenção de um sentimento nacional que, para o autor, é deveras estratégica ante a indiferenciação que caracteriza a defesa de um mundo africano e negro. O recorte racial prescindindo o nacional acabaria levando a um impasse, qual seja, o da impossibilidade de construir a luta política a partir de realidades extremamente heterogêneas. A cultura negra e a negra-africana deve ser compreendida antes de tudo como nacional. Afinal, é preciso historicizar a vivência dos homens. Se a construção de uma identidade autoafirmativa e a desalienação do passado são meios eficazes para se promover uma conexão entre o povo negro e o resgate de sua humanidade para escapar do pântano colonial, por outro lado, é preciso ir além, é preciso constituir-se como Nação através das lutas de libertação e da guerra revolucionária. Nesta última, o foco na tradição ou em um passado ancestral na pretensão de reeditá-lo ignora o próprio povo no aqui-e-agora das lutas que, por sua vez, é quem, sob sua inspiração, a transforma na construção do novo desde uma relação dialética. Portanto, o reconhecimento da realidade nacional seria uma das demandas centrais e indispensáveis para a luta de libertação.

Não basta reunir-se ao povo nesse passado em que ele não está mais, mas nesse movimento revolucionário que ele acaba de esboçar e a partir do qual, subitamente, tudo vai ser questionado. É para esse lugar de desequilíbrio oculto em que se mantém o povo que devemos ir, pois - não tenhamos nenhuma dúvida - é ali que sua alma se congela e que se iluminam a sua percepção e a sua respiração (Fanon, *Op cit*, p. 261).

Reinaga, por sua vez, de modo análogo, também trabalha com a perspectiva de uma Revolução Índia como uma Revolução Nacional para tomar o Poder, tirar a

Republica do *cholaje blanco mestizo* e romper com as cadeias de opressão, escravidão e exploração do *indio*. Portanto, em primeiro lugar, inscreve a luta de libertação dentro de um contexto racializado, de violência total, cuja libertação só poderia ser levada a cabo pelo *indio* (Reinaga, 2001, p. 76), considerada a única opção, através da violência organizada, sem espaço para concessões e negociações (*Idem, ibidem*, p. 87). No caso americano, o *Partido Indio Boliviano/PIB* seria a organização política constituída para a tomada do poder e para tornar a Bolívia uma Nação com consciência de si e para si, sob forte inspiração de suas tradições ancestrais incas (*Idem, ibidem*, p. 123).

Segundo o intelectual *quechuaymara*, o *indio* deveria se insurgir contra as Forças Armadas, deixar de ser fuzil, para atender a interesses alheios, mas, sim, servir-se de seu fuzil para lutar por sua libertação (*Idem, ibidem*, p. 204). Com a tese das Duas Bolívias, reorganiza a estratégia nacional apontada por Fanon para o contexto andino, sustentando a existência de uma realidade marcada pela presença da nação do *cholaje blanco mestizo* de inspiração europeia e da nação *india, kolla*, autóctona, herdeira do *Kollasuyu*. Segundo Reinaga (*Op cit*, p.168), "el indio es nación real, porque 'es una comunidad humana estable, históricamente formada y surgida sobre la base de la comunidad de idioma, de territorio, de vida económica, de psicología y de cultura'". Por outro lado, a nação *chola* é "ficta", uma tentativa de reprodução de um modelo europeu alheio à realidade autóctone e jamais concluída. A nação *india* "es la mayoría étnica; el 95% de la población de Bolívia; y el blanco es la mínima minoría" (*Idem, ibidem*, p. 169). Portanto, o autor não se refere somente aos segmentos indígenas mais tradicionais, mas coloca em disputa também os segmentos *cholos* que passariam por um processo de descolonização em favor da Revolução e da Nação *Indias*.

Vale notar que quando o autor defende a Nação, ressalta que não há só o modelo europeu, mas faz referência ao *Tawantinsuyu* como um modelo distinto tanto em relação ao europeu, quanto em relação ao mundo afro-asiático. A Nação opressora *chola* se impôs sobre uma comunidade autóctone ignorando sua cultura, história, território, vida econômica, mas, até hoje, não conseguiu se constituir plenamente. A Revolução levaria a superação da *yuxtaposición* desta nação sobre a *india* e caminharia, finalmente, para uma nação unificada sob um novo protagonismo (*Idem, ibidem*, p. 169). Portanto, pode-se perceber como, a todo momento, o autor trabalha com a prerrogativa de fomentar a consciência da existência de uma nação *india* que vive e resiste sob a nação do *cholaje*

blanco mestizo e que precisa se libertar através da guerra revolucionária. Importante frisar que, assim como Fanon também sustentava, esse processo de libertação não pressupõe a negação de todo o legado europeu, mas sim que este seja depurado a partir do protagonismo *indio*.

Para alcançar tais objetivos, assim como Fanon, Reinaga não nutre ilusões sobre uma possível solidariedade entre trabalhadores do norte e os negros do Terceiro Mundo - ou, no caso, os indígenas. Afinal, o elemento estruturante da opressão dessa nação *india* e de sua estratégia de libertação é a raça, conforme vamos tratar em maior detalhe na última seção a partir da correspondência também com as reflexões do movimento *Black Power*.

Poder Negro e Poder Indio

Uma última referência importante para esses entrecruzos de intelectuais negros e Fausto Reinaga consiste no Movimento *Black Power* dos Estados Unidos ou *Poder Negro*. Stokely Carmichael (Kwame Ture) e Charles V. Hamilton são citados diretamente em *Revolución India*, especialmente quando o autor *quechuaymara* debruça-se sobre a temática "raça e classe". O livro *Black Power: The Politics of Liberation* foi publicado originalmente em 1967 e serviu de base para uma definição sobre o significado do *Black Power/Poder Negro* como um movimento de enfrentamento ao "racismo institucional" e à "situação colonial" vivida pela comunidade negra no país anglo-saxão. "Este livro é sobre o porquê, onde e de que maneira os negros nos Estados Unidos devem se unir. É sobre negros cuidando dos seus assuntos — assuntos dos e para os negros" (Carmichael [Ture]; Hamilton, 2021, p. 17). Reinaga parte de uma mesma premissa quando apresenta a *Revolución India* como uma síntese sobre a realidade do *indio* na Bolívia e as suas vias de emancipação, escrito por um *indio* e dirigido aos *indios*.

No soy escritor ni literato mestizo. Yo soy indio. Un indio que piensa; que hace ideas; que crea ideas. Mi ambición es forjar una ideología india; una ideología de mi raza. [...]. No escribo para los oídos hipócritas del cholaje. Yo escribo para los indios. Y los indios necesitan una verdad de fuego. Hay que meter el dedo en la llaga de una dignidad herida por cuatro siglos de humillación. Hay que barrenar, con hierro al rojo vivo, su corazón, hasta que partido en dos, eche oleajes de sangre. Hay que golpear su cabeza y su conciencia hasta que se conviertan en un volcán vomitando océanos de odio, odio de 400 años. Hay que rugir como un

león hasta desatar la tempestad que hará polvo a esta sociedad mentirosa y criminal (Reinaga, *Op cit*, p. 45-46).

Carmichael [Ture] e Hamilton, por sua vez, atuaram no contexto de luta por direitos civis nos Estados Unidos, apontando os limites da não violência e das soluções conciliatórias dentro da ordem em função das estruturas racistas profundamente enraizadas na sociedade estadunidense e forjadas pela supremacia branca. Deste modo, preveem uma guerra de libertação que consiste em uma luta revolucionária localizando a luta pela libertação da comunidade negra neste país contra a supremacia branca no mesmo contexto das lutas anticoloniais africana e asiática.

Charles V. Hamilton é um intelectual, ativista pelos direitos civis e professor emérito de governo e ciência política da Universidade de Columbia. Já Kwame Ture (1941-1998), quando ainda era conhecido como Stokely Carmichael, foi chefe do Comitê de Coordenação Estudantil Não-Violento (SNCC) e, depois, primeiro-ministro do Partido dos Panteras Negras. Foi a partir da militância neste último que foi cunhado o conceito do *Black Power/Poder Negro*. Os Panteras Negras foram uma organização política que surgiu inicialmente como uma reação organizada à violência policial direcionada à população negra nos Estados Unidos, tendo como principal bandeira o direito à autodefesa armada, aproveitando as brechas que a própria legislação oferecia (como a segunda emenda da Constituição dos Estados Unidos que dava o direito dos cidadãos de portarem armas), a promoção de programas sociais voltados para a comunidade negra (cafés da manhã, rodas de conversa, educação popular, assistência médica, entre outros), além de uma (re)construção identitária da negritude baseada na valorização estética da pele retinta e do cabelo crespo como símbolos para este *Poder Negro*.

Em 1966, foi lançado o Programa dos Dez Pontos, assinado pelos fundadores do movimento, Huey Newton e Bobby Seale, no qual pode-se inferir o horizonte estratégico desta organização que, em síntese, previa: 1) direito à liberdade e de poder determinar o destino da comunidade negra estadunidense; 2) direito ao emprego e renda; 3) o fim da exploração do homem branco sobre a comunidade negra; 4) direito à moradia; 5) direito à educação e ao acesso a uma história que seja representativa da comunidade negra; 6) isenção dos homens negros de prestarem serviço militar; 7) o fim imediato da brutalidade policial e do assassinato do povo preto; 8) libertação para todos os homens

pretos encarcerados no sistema prisional uma vez que nenhum recebeu um julgamento justo e imparcial; 9) revisão do sistema judiciário de modo a garantir representação de pessoas negras nos júris; 10) direto à terra, pão, moradia, educação, roupas, justiça e paz com previsão de realização de um plebiscito direcionado a todas as pessoas pretas com intuito de determinar seu destino nacional (Newton & Seale, 1966).

Em *Black Power: A Política de Libertação nos Estados Unidos* (2021; 1967), Carmichael [Ture] e Hamilton, sob forte inspiração de Karl Marx e Frantz Fanon, propõem uma síntese de todo o significado programático e revolucionário que se postulava no âmbito dos Panteras Negras e da luta da comunidade negra de forma geral. O livro, logo em seu primeiro capítulo, situa a condição de opressão vivenciada pelo negro nos EUA como fruto de uma situação colonial feroz e brutal, na qual uma supremacia branca se impõe de maneira análoga à realidade colonial da África sustentada por uma estrutura racista que afeta o país de norte a sul. Os autores definem o "racismo institucional" como expressão desse "colonialismo".

Os negros nesse país formam uma colônia, e não é do interesse do poder colonial libertá-los. Os negros são, em termos legais, cidadãos dos Estados Unidos com, em sua maioria, os mesmos direitos *legais* que os outros cidadãos. No entanto, são tratados como sujeitos colonizados em relação à sociedade branca (Carmichael [Ture]; Hamilton, *Op Cit*, p. 35).

Ainda que reconheçam que essa realidade guarda algumas diferenças com relação ao modelo colonial tradicional, as relações de subordinação, exploração, desumanização e negação estão postas. Há uma estrutura monolítica branca responsável pelas tomadas de decisão que afetam diretamente a vida das comunidades negras - mesmo quando assimilam lideranças locais negras para governarem em seu nome. Há uma grande descrença por parte dos autores de qualquer possibilidade de transformação mais significativa para as comunidades negras através de negociações institucionais. O poder político branco caminha junto a uma série de privações econômicas deliberadas e direcionadas às comunidades negras que resultam em um ciclo de pobreza e de dependência (*Idem, ibidem*, p. 47). Portanto, a realidade vivenciada pelo negro nos Estados Unidos não é resultado de uma falta de iniciativa ou mérito. É preciso driblar os inúmeros impactos psicológicos que essas estruturas repercutem no sujeito, pois negros passam a duvidar de si mesmos, gestam um auto-ódio, rejeitam sua estética. E o

problema não está no caráter, mas nessas estruturas de poder colonial.

A operação do colonialismo político e econômico neste país tem repercussões sociais que remontam à escravidão, mas que não terminam, de forma alguma, com a abolição da escravidão. Talvez o resultado mais vicioso do colonialismo - na África e neste país - seja o proposital, malicioso e imprudente abandono o qual relegou os negros a um status subordinado e inferior na sociedade. O indivíduo foi considerado e tratado como um animal inferior, que não merecia habitação ou serviço médicos adequados e, de maneira alguma, uma educação decente (*Idem, ibidem*, p. 54).

A necessidade e substância do *Poder Negro* se constitui em resposta a este quadro. Carmichael [Ture] e Hamilton reivindicam então um processo que possa recuperar a história dos negros e sua própria identidade abaladas pelo "terrorismo cultural" branco, questionar as verdades construídas pelo colonialismo e criar um outro senso de comunidade e união. Aqui há também a subversão conceitual e identitária do *nigger*, de caráter pejorativo, para o *black* como uma autoimagem positivada criada pela própria comunidade negra junto a um projeto de transformação revolucionária da realidade rejeitando as perspectivas assimilacionistas e baseando-se no protagonismo do povo preto nas organizações. O *Poder Negro* é, assim, "um apelo para que os negros neste país se unam, reconheçam sua herança [ancestral comum em África], construam um senso de comunidade" (*Idem, ibidem*, p. 75). Além disso, "significa a criação de bases de poder, de força, a partir das quais os negros possam pressionar a mudança dos padrões locais ou nacionais de opressão" (*Idem, ibidem*, p. 77) em favor da "plena participação nos processos de tomada de decisão que afetam a vida das pessoas negras, e o reconhecimento das virtudes em si como povo negro" (*Idem, ibidem*, p. 78)

Em seu auge, os Panteras Negras chegaram a contar com mais de cinco mil membros e dezenas de comitês espalhados em diferentes cidades. Em 1969, Carmichael [Ture], em particular, acabou rompendo com seus conterrâneos por discordar de uma linha política que aceitava uma possível aliança com brancos radicais e, como pan-africanista, acabou emigrando para Guiné. Mudou seu nome para Kwame Ture somente em 1978 em homenagem aos líderes socialistas africanos Kwame Nkrumah e Ahmed Sekoe Touré. Fausto Reinaga publica a *Revolución India* em 1970. Portanto, o livro não alcança os últimos desdobramentos da trajetória de Ture para a África, concentrando-se mais nas suas elaborações ainda no contexto da luta dos negros nos Estados Unidos.

Carmichael, em especial, é citado diretamente no livro, sempre em alusão à importância de se compreender a necessidade de que negros - ou, no caso de Reinaga, indígenas - deveriam se unir em um processo revolucionário para acabar com a supremacia branca - ou *chola blanca mestiza*, segundo os termos do autor quechuaymara.

Assim, enquanto os intelectuais estadunidenses refletem a partir do *Black Power/Poder Negro*, Reinaga fala de um *Poder Indio*, compreendido como uma meta, uma ideia-força fruto de um movimento consciente de seu protagonismo, de sua história e de seu programa para o futuro.

El Poder Indio, hoy por hoy, es la idea-fuerza de la reconstrucción, la resurrección, el renacimiento, la Reconquista de su Nación y de su Estado. El primer paso del Poder Indio en Bolivia es la liberación del Kollasuyu; el segundo la reconstrucción del Tawantinsuyu del siglo XX; y el tercer paso la edificación de la Nación-Continente, el Estado-Continente de Indoamérica. Sólo por esta vía y no por otra, se logrará la "Nación Latinoamericana", la organización de "América Latina: un solo país" (Reinaga, 2001, p. 170-171)

Ao tratar da Guerra de Raças, parte de uma compreensão análoga ao do *Black Power* de que a luta de classes tão somente não dava conta nem da realidade do negro, nem do *indio* na América. A luta, portanto, seria fundamentalmente por justiça racial, pela liberdade de sua raça (*Idem, ibidem*, p. 55). Nesse sentido, nem a direita, nem a esquerda, nem os EUA, nem a URSS, contemplariam a questão racial, a realidade dos *indios*. "La lucha racial antecede a la lucha de clases" (*Idem, ibidem*, p. 109), "somos raza antes que clase" (*Idem, ibidem*, p. 122), "nuestra opresión es racial; por tanto, nuestra Revolución tiene que ser racial" (*Idem, ibidem*, p. 125). Como já assinalado, não se poderia esperar qualquer solidariedade entre trabalhadores brancos europeus e estadunidenses com os *indios* ou os negros (*Idem, ibidem*, p. 119). A unidade de lutas que poderia ser construída seria entre aqueles explorados e destituídos de humanidade pela supremacia branca e, para sustentar tal premissa, Reinaga faz uma longa citação de Carmichael na qual o autor discorre sobre a importância da aliança dos negros estadunidenses com os povos do Terceiro Mundo:

nosotros instintivamente nos aliamos con los pueblos del Tercer Mundo porque nos consideramos, y en realidad somos, una colonia dentro de los Estados Unidos, de la misma forma que los pueblos del Tercer Mundo son colonias fuera de los Estados Unidos: nuestro enemigo es común. Y

tenemos que unirnos a las colonias del mundo para derrotarlo (*Idem*, apud Carmichael, p. 120).

Em *Socrates y yo* (2014; 1983, p. 77), Reinaga chega a comentar que o "poderoso partido de los Black Panthers (Panteras Negras), en 10 de marzo de 1970, quedaron fascinados al leer el MANIFIESTO DEL PARTIDO INDIO DE BOLIVIA, y me pidieron autorización para traducir a su inglés". Em sua densa pesquisa sobre a vida e a obra de Reinaga, o filósofo argentino Gustavo Cruz (2014, p. 191) não conseguiu corroborar tal anúncio com outras fontes. Porém, ainda assim, não deixa de ser um indício interessante dos entrecruzos não somente do ponto de vista da apropriação de Reinaga das reflexões dos intelectuais negros, mas vice-versa.

Portanto, para compreender a realidade social na América, seria preciso considerar a especificidade da condição de ser *indio* que não se resume a uma questão de classe. Se marxismo é método e não dogma, sua aplicação na realidade indoamericana exigiria maior flexibilidade. Afinal, como já afirmei em outro momento, Reinaga ressalta que é o *indio* quem tem fome e vive na miséria, que a fome que recai sobre este é maior qualitativamente e quantitativamente, que o *indio* não come o que produz. Portanto, não se perde de vista a imbricação entre raça e classe, haja vista que, como também já apontado, a constituição das classes sociais na América é determinada pela raça. Assim, o autor defende que todas essas injustiças sejam reparadas. Isso não significa exterminar os brancos, mas acabar com a opressão e o racismo de maneira definitiva através de um processo revolucionário conduzido por e para os *indios* (Reinaga, *Op cit*, p. 125). A Revolução *India* é a libertação da nação índia oprimida pela situação colonial, conforme vimos na seção anterior.

La Revolución del Tercer Mundo, la Revolución india, tiene por principal misión, faro y meta, destruir la satánica 'naturaleza humana' de Europa, y liberar a la 'naturaleza humana' inka, poniendo al diapasón, al nivel material y espiritual a que han llegado los pueblos más desarrollados; para que el hombre de la tierra alcance su plenitud total, que la Europa (capitalista, socialista o comunista) no ha podido realizar (*Idem, ibidem*, p. 92-93).

Entrecruzos anticoloniais para uma epistemologia racializada

Fausto Reinaga é um intelectual que reivindica um lugar de enunciação desde o altiplano andino *quechuaymara* e que pode ser considerado como um dos principais

ideólogos do indianismo, corrente política e filosófica que inspira inúmeros movimentos indígenas na Bolívia a partir dos anos 1970 e 1980. Nos entrecruzos entre intelectuais negros da negritude, do pensamento anticolonial e do *Black Power*, e intelectuais indígenas, como Reinaga, foi possível observar convergências em torno de um processo de construção de uma identidade autoafirmativa e autorreferenciada, que, por sua vez, acaba por lançar o sujeito racializado em uma luta revolucionária. O livro-manifesto de Reinaga, *Revolución India* (2001; 1970), sintetiza esse processo de construção de uma epistemologia racializada das lutas que destitui a Europa Moderna de seu lugar de transparência (Silva, 2024) e de pretensão universalista em prol de perspectivas outras e porvires outros que engendram uma re-escrita da história e deslocam o centro das reflexões e das ações políticas para sujeitos subalternizados pela ordem moderna-colonial.

Nas décadas de 1970 e 1980, vários outros intelectuais indígenas que, assim como Reinaga, também haviam sido letrados no espanhol e tiveram acesso à universidade, apropriaram-se do indianismo, traduziram-no e imprimiram novos significados. Apesar de toda a potência desse discurso, o chamado não alcançou as massas no sentido eleitoral e o *Partido Indio Boliviano*/PIB, por exemplo, criado sob a influência de Reinaga, em 1962, para liderar a Revolução, tornou-se um partido inexpressivo na cena política boliviana. Outrossim, o indianismo vai além de Reinaga. Diversas organizações indianistas se constituíram sem sua participação direta nas décadas seguintes, pois suas ideias inspiraram uma “nueva generación de dirigentes sindicales y políticos, cada vez más críticos con el Pacto Militar-Campesino⁷ y hastiados de la manipulación clientelar del sindicalismo para-estatal campesino” (Rivera Cusicanqui in Cruz, 2014, p. 18). Para Reinaga, a frustração política de não conseguir desencadear a Revolução *India* o leva para uma nova crise de consciência, conforme sugerido por Gustavo Cruz (2014), e a uma nova fase de sua trajetória que o autor define como “amática”, na qual ocorre uma maior ênfase na reflexão filosófica e existencialista em detrimento do racismo histórico e da luta política. Reinaga então gira seus esforços intelectuais para a tarefa de tirar

⁷ O Pacto Militar-Campesino tinha por objetivo substituir a articulação sindicato-partido-Estado estabelecido durante a Revolução Nacionalista de 1952 sob a liderança do MNR por uma relação direta com os camponeses-indígenas, ancorada no Exército e, em particular, no personalismo carismático do General René Barrientos (1966-1969). Deste modo, configurou-se uma estrutura paternalista que serviu para legitimar diversos governos militares na sequência (até 1982).

Sócrates, Cristo e Marx da cabeça do indígena. Deste modo, sai em defesa do pensamento amáutico como uma concepção cósmica do universo e da vida.

Trazer esses saberes racializados para a cena, com toda sua carga epistemológica, ontológica e política, sem ignorar a sociedade e o mundo de onde partem, é uma grande oportunidade para promover um potente diálogo intercultural que pode contribuir para pensar epistemologias outras, porvires outros para humanidades outras. Defini esse diálogo entre Reinaga e os intelectuais negros como “entrecruzos anticoloniais” para alargar a luta anticolonial para as Américas (não sendo a mesma restrita aos continentes africano e asiático), conferindo ênfase àquelas travadas no contexto dos anos 1960 e 1970 e, também, devido aos limites que o campo “decolonial”, herdeiro das contribuições iniciais do Grupo Modernidade/Colonialidade não conseguiu superar, sobretudo do ponto de vista dessa visibilização de sujeitos racializados que atuam fora dos grandes centros acadêmicos e estão inscritos nesse aqui-e-agora das lutas.

Clara Thaís Pereira de Andrade e Maria Rocha Estebanez, que participaram de nosso Grupo de Pesquisa, destacaram dois aspectos interessantes a respeito dos desdobramentos deste estudo para uma de(s)colonização do pensamento e da historiografia. A partir das interfaces entre memória e história e também de reflexões sobre o Ensino de História, Andrade, por exemplo, questiona: quais os corpos estão sendo privilegiados nas aulas de história e na escrita da história? Seriam os corpos das mulheres negras e indígenas que foram violentadas pelas marcas da colonialidade e que sofrem suas consequências até hoje? Onde estão os corpos transgressores, que sentem raiva, que estão indignados devido à uma série de opressões de raça, classe, gênero, entre outras? Tais corpos (e subjetividades) aparecem na historiografia oficial? Como aparecem? Reinaga e os intelectuais negros aparecem aqui como uma importante contribuição para trazermos à tona não apenas a denúncia da opressão e da desmistificação de suas engrenagens, mas também a anúnciação da luta, da resistência, a partir de um lugar de fala que escapa ao modelo de história oficial, branca, europeia, masculina e heterossexual e que traz desdobramentos inovadores.

Já Estebanez destaca que o tema é uma grande contribuição em um espaço acadêmico que relega ao esquecimento a produção de intelectuais indígenas e a história indígena para além dos limites da subjugação e exploração. Reinaga, em especial, condensa uma outra ponte para pensar a América Latina pela subalternidade de um

quechuaymara boliviano que conta sua própria história, reconhecendo que apesar de oprimidos, os indígenas não foram vencidos afinal (Rivera Cusicanqui, 2010b). Assim, trata-se de um contexto de lutas que segue pujante seja na Bolívia, seja no Brasil, por exemplo, como se evidencia na luta recente contra o Marco Temporal, a violência do garimpo ilegal e do desmatamento ambiental. A temática mostra-se, assim, essencial para aprendermos a lidar com os “eternos” efeitos da colonização e a incidência desse desumano processo de “coisificação”, como denuncia Aimé Césaire, em seu Discurso sobre o Colonialismo (2020; 1955).

Referências bibliográficas

BALLESTRIN, Luciana. **América Latina e o giro decolonial**. Revista Brasileira De Ciência Política, (11), 2013, p. 89–117

CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón (editores). **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

CARMICHAEL, Stokely [KWAME TURE], HAMILTON, Charles V. **Black Power: A Política de Libertação nos Estados Unidos**. São Paulo: Selo Sueli Carneiro/Jandaíra, 2021

CÉSAIRE, Aimé. **Diário de um Retorno ao País Natal**. São Paulo: Edusp, 2012.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o Colonialismo**. Livros e Livros, 2020

CÉSAIRE, Suzanne. **A Grande Camuflagem: Escritos de Dissidência (1941- 1945)**. Rio de Janeiro: Papeis Selvagens Edições, 2021.

CHAKRABARTY, Dipesh. **Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference**. Princeton, Princeton University Press. 2000.

CRUZ, Gustavo R. **Los senderos de Fausto Reinaga. Filosofía de un pensamiento indio**. La Paz: Plural Editores, CIDES-UMSA, 2013.

ESCÁRZAGA, Fabiola. “Comunidad indígena y revolución en Bolivia: el pensamiento indianista-katarista de Fausto Reinaga y Felipe Quispe”. In: **Política y Cultura**, núm. 37, 2012, pp. 185-210. Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco, Distrito Federal, México.

FALCON, Francisco. "História das Ideias". In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (orgs). **Domínios da História**. Rio de Janeiro: Elsevier, 1997, p. 139-188.

- FANON, Frantz. **Em defesa da Revolução Africana**. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1980
- FANON, Frantz. **Os Condenados da Terra**. Juiz de Fora: UFJF, 2005 [1961].
- FAUSTINO, Deivison Mendes. “Por que Fanon? Por que agora?: Frantz Fanon e os fanonismos no Brasil”. **Tese de Doutorado em Sociologia**. São Carlos: UFSCar, 2015.
- GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo. “Colonialismo Interno: Una Redefinición”. In: **La Teoria Marxista Hoy**. Buenos Aires: CLACSO, 2006, pp. 409-434
- LANDER, Edgardo (org.). **A Colonialidade do Saber: Eurocentrismo e Ciências Sociais – Perspectivas Latinoamericanas**. Buenos Aires: CLACSO, 280p, 2005.
- MIGNOLO, Walter. “Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade *em* política”. In: **Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade**, n o 34, 2008, p. 287-324.
- NEWTON, Huey & SEALE, Bobby. **Programa dos 10 Pontos do Partido Pantera Negra para a Autodefesa**. 1966.
- NUÑEZ, Geni. “Nhande ayvu é da cor da terra: perspectivas indígenas guarani sobre etnogenocídio, raça, etnia e branquitude”. **Tese de Doutorado em Ciências Humanas**. Santa Catarina: UFSC, 2022
- OLIVA, María Elena. “La negritud, el indianismo y sus intelectuales: Aimé Césaire y Fausto Reinaga”. **Dissertação de Mestrado em Estudos Latinoamericanos**, Universidad de Chile, 2010.
- QUIJANO, Aníbal. “Colonialidade do Poder e Classificação Social”. In: SANTOS, Boaventura de Souza; MENEZES, Maria Paula (orgs.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010, p. 68-106.
- QUIJANO, Aníbal. “Colonialidade do Poder, eurocentrismo e América Latina”. In: LANDER, Edgar (org.). **A Colonialidade do Saber: Eurocentrismo e Ciências Sociais**. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 227-274
- RAMA, Angel. **A cidade das letras**. São Paulo, Boitempo, 2015
- REINAGA, Fausto. **Obras Completas**. La Paz: VicePresidencia del Estado Plurinacional de Bolívia, 2014.
- REINAGA, Fausto. **La Revolución India**. El Alto: Movil Graf, 2001.
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia. **Ch'ixinakax utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores**. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010a.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. **Oprimidos pero no Vencidos**: Luchas del campesinado aymara y qhechwa 1900-1980. La Paz: Mirada Salvaje, 2010b.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. **Un Mundo Ch'ixi es Posible**: Ensayos desde un Presente en Crisis. Buenos Aires: Tinta Limón, 2018

SILVA, Alysson Lemos Gama da. "O Pensamento de Fausto Reinaga à Luz de Franz Fanon". In: **Revista Sul-Americana de Ciência Política**, v. 4, n. 2, 269-287, 2018.

SILVA, Denise Ferreira da. **A Dívida Impagável**: Uma Crítica Feminista, Racial e Anticolonial do Capitalismo. Rio de Janeiro: Zahar, 2024

SKINNER, Quentin. "Significado y comprensión en la historia de las ideas". Trad. Horacio Pons. **Prismas: revista de historia intelectual**, n.4, 2000. p. 149-191

ZAPATA DA SILVA, Claudia. "Origen y Función de los Intelectuales Indígenas." In: **Cuadernos Interculturales**, vol. 3, núm. 4, enero-junio, 2005, pp. 65-87

Recebido: 30/08/2023

Aprovado: 15/10/2024

REDEMOCRATIZAÇÃO, JUSTIÇA DE TRANSIÇÃO E COMISSÕES DA VERDADE: LIMITES E ALCANCES DAS POLÍTICAS DE MEMÓRIA E DE RESPONSABILIZAÇÃO LUSO-BRASILEIRAS

REDEMOCRATIZATION, TRANSITIONAL JUSTICE AND TRUTH COMMISSIONS: LIMITS AND SCOPE OF LUSO-BRAZILIAN MEMORY AND ACCOUNTABILITY POLICIES

Lidiane Friderichs
Universidade Estadual do Maranhão (UEMA)

Monica Piccolo
Universidade Estadual do Maranhão (UEMA)

Resumo: Este artigo busca analisar comparativamente o processo de justiça de transição em Portugal e no Brasil. Partindo de um debate historiográfico, esse texto discute primeiramente algumas perspectivas teóricas sobre transitologia, Justiça de Transição e comissões da verdade. A partir dessas ideias, parte-se para o debate do caso português, focando no processo de democratização ocorrido a partir da Revolução dos Cravos e da atuação da Junta de Salvação Nacional, bem como debate as comissões que investigaram e puniram os crimes cometidos pelo salazarismo. Em seguida, analisa-se a construção de políticas de memória e verdade no Brasil, a Lei da Anistia que inviabiliza as punições penais, a efetivação e o legado da Comissão Nacional da Verdade, que teve por objetivo investigar e esclarecer as violações de direitos humanos praticadas pelo Estado brasileiro (1946-1979). Por fim, busca-se elencar proximidades e afastamentos entre os casos Justiça de Transição em Portugal e no Brasil, os quais, a princípio são muito distantes, mas com a consolidação democrática efetivaram processos parecidos de silenciamento e esquecimento.

Palavras-chave: Brasil; Portugal, Justiça de Transição

Abstract: This article seeks to comparatively analyze the transitional justice process in Portugal and Brazil. Starting from a historiographical debate, this text first discusses some theoretical perspectives on transitology, transitional justice and truth commissions. Based on these ideas, the Portuguese case is debated, focusing on the democratization process that took place after the Carnation Revolution and the actions of the national salvation board, as well as debating the commissions that investigated and punished the crimes committed by the salazarism. Then, the construction of memory and truth policies in Brazil is analyzed, the Amnesty Law that makes criminal punishments unfeasible, the effectiveness and legacy of the National Truth Commission, which aimed to investigate and clarify human rights violations practiced by the Brazilian State (1946-1979). Finally, we seek to list proximities and distances between the cases of transitional justice in Portugal and Brazil, which, in principle, are very distant, but with the democratic consolidation, they carried out similar processes of silencing and forgetting.

Keywords: Brazil, Portugal, Transitional Justice

Esse artigo visa analisar alguns aspectos da redemocratização e como foram efetivadas as políticas de Justiça de Transição no Brasil e em Portugal. Para o caso português, o debate se foca no processo de democratização por ruptura ocorrido a partir da Revolução dos Cravos e da atuação da Junta de Salvação Nacional, que instituiu uma série de punições judiciais e políticas de saneamento nos primeiros dois anos da revolução, período também conhecido como Processo Revolucionário em Curso (PREC), bem como discute a criação de comissões da verdade, como a do Livro Negro, que buscou investigar os crimes perpetrados pelo governo autoritário e, por fim, analisa as memórias da ditadura e da revolução e suas implicações políticas e sociais. Para o Brasil centraremos o debate no processo de construção de políticas de memória e verdade concretizadas a partir da metade da década de 1990, na, até então, inviabilização da punição criminal dos ditadores e agentes do governo autoritário devido à Lei da Anistia e, por fim, se abordará a efetivação da Comissão Nacional da Verdade, que teve por objetivo investigar e esclarecer as graves violações de direitos humanos praticadas pelo Estado brasileiro. Esse artigo foi construído a partir do debate teórico e historiográfico de autores/as que trabalham com temas de transitologia, redemocratização e justiça de transição no Brasil e em Portugal e visa elencar elementos que ajudem a pensar comparativamente os processos transição democrática e os alcances e limites da justiça de transição nesses dois países.

O ciclo das redemocratizações políticas, que se seguiram após a onda governos ditatoriais que marcaram a América Latina, a África e o Sul da Europa, tiveram início com a redemocratização de Portugal em 1974 e foram caracterizadas por Samuel Huntington (1994) como “terceira onda democratizadora”. A partir do caso português, cerca de trinta países passaram do autoritarismo à democracia e ao menos outros vinte se viram afetados pela onda democrática (Huntington, 1994, p. 19), como o Brasil que efetivou sua abertura política em 1985. O país que encerra esse processo foi o Timor Leste, cuja redemocratização deu-se em 2002.

Para Huntington (1994), os períodos democratizadores foram intercalados por etapas reversas de autocratização, principalmente nas duas primeiras ondas (1828-1926 e 1943-1962 respectivamente), marcadas pelos processos de disputas imperialistas, partilha da África e da Ásia, guerras mundiais, revoluções, fascismos e ditaduras civil-militares. A terceira onda (1974-2002), parecia ter concretizado o

modelo das democracias liberais no mundo ocidental, no entanto, atualmente, uma terceira onda reversa ou de autocratização é notável, o que “implica um questionamento vital da legitimidade de regimes políticos de orientação democrática, com a possibilidade de uma eventual transição autoritária em um conjunto de países” (Avila; Arraes, 2020, p. 119). Para Avila e Arraes (2020), apesar das turbulências, nos casos do Brasil e dos países latino-americanos, a resiliência dos regimes democráticos tem sido, até o momento, consistente e satisfatória.

Nesse sentido, é importante refletir sobre os processos de transição política que levaram à retomada da democracia em países que viveram movimentos diferentes de abertura política, como Brasil e Portugal. A forma como se efetivou a transição pode estar diretamente relacionada, ou não, com a força e a legitimação que a democracia adquire hoje, por isso se faz necessário analisar como a abertura se concretizou no Brasil e em Portugal, quais foram seus principais alcances e falhas, assim como compreender o que conseguiram romper e o que mantiveram do passado autoritário.

Portugal e Brasil viveram diferentes processos de retomada da democracia, enquanto Portugal passou por uma *transição por colapso*, também denominada de *não pactuada*, o Brasil viveu uma *transição por consenso*, também chamada de *pactuada*. As *transições por colapso* foram marcadas por uma intensa crise interna dos regimes autoritários ou por derrotas militares internas, nas quais o governo autoritário não pôde impor condições aos civis. Por se tratarem de processos mais abruptos, os ditadores não tiveram tempo e condições para costurar acordos de cooperação com os civis, esses são os casos de Portugal e Argentina. Já as *transições por consenso/pactuadas* foram processos lentos, condicionados pelos militares que exigiram uma série de garantias em relação a sua não punição e representaram uma continuidade das estruturas, dos políticos e das práticas dos regimes autoritários. São os casos de Brasil, Espanha e Chile (O'Donnell; Schmitter, 1988; Novaro, 2006; Mazzei, 2011).

Os primeiros autores que buscaram refletir e conceituar sobre as transições políticas foram Guillermo O'Donnell e Philippe C. Schmitter (1988), esboçando as principais características e ciclos visualizados entre o final das ditaduras e o início das democracias (na terceira onda de redemocratizações) e definindo alguns marcos para os processos de transição, liberalização, democratização e consolidação. Para os intelectuais, a transição democrática não se constituiu em um evento linear e uniforme,

sendo um processo complexo e multifacetado, que envolve a passagem de um regime autoritário para um democrático por meio de um conjunto de procedimentos políticos, institucionais e sociais. A transição pode ocorrer de várias maneiras, como resultado de negociações políticas, reformas graduais ou mesmo rupturas violentas e contempla uma mudança fundamental nas estruturas políticas e nas relações de poder de um país, com a transferência do poder político de uma elite autoritária para uma nova ordem mais inclusiva.

O'Donnell e Schmitter (1988), apontam três dimensões principais para transição democrática: I) Desmantelamento autoritário: ocorre a desarticulação das estruturas e instituições do governo autoritário, que começa a perder sua credibilidade e legitimidade perante a sociedade e a sofrer pressões internas ou externas. Esse processo pode ser impulsionado por movimentos de resistência e protestos populares e resultar na derrubada da ditadura, na dissolução dos órgãos repressivos do Estado e na abolição das restrições à liberdade de expressão. II) Transição liberalizante: caracterizada como um período de incerteza e reconfiguração política, quando diferentes forças emergem e competem pelo poder, estabelecendo negociações entre atores políticos, que podem resultar em instabilidades ou avanços no processo de transição. Essa fase é marcada pela reorganização das instituições políticas, formação de novos partidos, debates constitucionais e realização de eleições livres. III) Consolidação democrática: estabilização e institucionalização de um sistema político democrático, que garanta a participação política, os direitos civis, a separação de poderes e a governança democrática. Isso inclui a elaboração de uma nova Constituição, a garantia dos direitos humanos, um sistema judicial independente e a consolidação de uma cultura política democrática.

A transição é um processo estendido no tempo, que não se encerra com a instalação de um processo eleitoral, existindo problemas inacabados que precisam ser enfrentados pelos novos governos. Nesse sentido, é importante avaliar não apenas o legado do passado, mas também as atuações do presente para a complexa efetivação da consolidação democrática. “Aunque es difícil decidir hasta qué punto las crisis de postransición de los regímenes democráticos han de atribuirse al legado del pasado o las actuaciones del nuevo régimen y de sus líderes” (Linz, 1990, p. 31). Para o caso brasileiro, é possível pensar em pesos iguais entre o legado do passado e as atuações da

Nova República, pois a estrutura e os pactos que foram elaborados durante a transição não foram rompidos por nenhum dos governos democráticos. Para Portugal, também pode-se estabelecer a importância dos dois momentos, mas esse ao contrário do Brasil, efetivou expurgos e punições na transição que tiveram seu impacto reduzido ou anulado ao longo do tempo.

Mesmo entendendo a importância das teorias macros para compreender as transições políticas como um evento importante do final do século XX, as características e peculiaridades de cada país, cultura política e redemocratização precisam estar bem delimitadas para não cairmos em generalizações que podem não se aplicar em todos os casos, como alertam diferentes autores que vem trabalhando com o conceito de “justiça de transição” (Quinalha, 2012; Tribess, 2014; Teófilo, 2016).

Formulado na década de 1990 no bojo as redemocratizações, a ideia e o conceito de Justiça de Transição se constituiu para pensar em como lidar com os crimes do passado, como debatê-los publicamente e punir seus responsáveis (sem correr o risco de uma reversão autoritária), como pacificar a sociedade, fazer justiça às vítimas e superar a violência do passado (sem estabelecer uma política de esquecimento). O tema da Justiça de Transição foi debatido pela ONU e por organizações internacionais desde o início dos anos 2000, quando se reconheceu a importância da implantação das comissões da verdade.

A justiça transicional envolve toda uma série de medidas tomadas durante o processo de democratização, as quais vão para além da mera criminalização da elite autoritária e dos seus colaboradores e agentes repressivos e implicam igualmente uma grande diversidade de esforços extra-judiciais para erradicar o legado do anterior poder repressivo, tais como investigações históricas oficiais sobre a repressão dos regimes autoritários, saneamentos, reparações, dissolução de instituições, comissões da verdade e outras medidas que se tomam durante um processo de transição democrática (Pinto, 2012, p. 12).

O processo de Justiça de Transição se estabeleceu de forma tardia no Brasil e ainda se encontra inconclusa e em andamento (Teófilo, 2016), já que os dois primeiros governos pós redemocratização inviabilizaram qualquer ação de memória, verdade e justiça, que só tiveram espaço nos governos de Fernando Henrique Cardoso (1995-2002), Luiz Inácio Lula da Silva (2003-2010) e Dilma Rousseff (2011-2016). Os governos seguintes de Michel Temer (2016-2018) e, principalmente, de Jair Bolsonaro (2019-

2022) efetivaram um desmonte nos órgãos e políticas de memória já estabelecidas pelo Estado. Em Portugal, ao contrário, a Justiça de Transição inicia logo após a Revolução dos Cravos em 1974 com a realização de uma série de relatórios que elucidaram diferentes aspectos da repressão perpetrados ao longo de quase 50 anos de ditadura fascista, bem como efetivaram julgamentos contra agentes do governo autoritário.

Uma das ações contundentes da Justiça de Transição é a realização de comissões da verdade, criadas nos anos 1980 no processo das transições democráticas e, nas décadas seguintes, estruturadas como um mecanismo de "acerto de contas com o passado violento, implementados em contextos posteriores a guerras, conflitos internos, massacres, genocídios e ditaduras" (Schettini, 2022, p. 1426). As comissões da verdade, assim, surgiram como uma alternativa à justiça criminal que, em casos como o brasileiro, foi inviabilizada pelos acordos ou imposições elaboradas na transição política e estão vinculadas ao reconhecimento pelo Estado de seu passado violento, à realização de políticas de memória e de reparação histórica às vítimas dos governos autoritários, à consolidação da democracia e, em alguns casos, contribuíram para a execução de sentenças penais. Formuladas junto a nova ordem política, as Comissões da Verdade buscam se afastar do passado ditatorial, construir uma ponte para a reconciliação nacional e a não repetição do passado violento, sendo hoje um dos principais mecanismos de justiça transicional (Schettini, 2022).

De modo geral, pode-se sustentar que o que distingue centralmente comissões da verdade de outras instituições de justiça é a superação de um modelo de justiça criminal, tradicionalmente voltado para a punição de condutas individuais, bem como o compromisso assumido com a elucidação da verdade, construída sobretudo a partir das memórias das vítimas e de seus testemunhos. No lugar de uma sentença, comissões da verdade tem por objetivo a publicação de um relatório final, no qual elucidam os padrões das graves violações de direitos humanos e de direito humanitário cometidas em determinado período, identificam as vítimas e, por vezes, os agentes responsáveis por crimes pretéritos. Ao invés de impor uma sanção jurídica, comissões indicam recomendações a serem implementadas pelos Estados, em matéria, por exemplo, de reformas legislativas e institucionais, modos de reparação das vítimas e implementação de políticas de memória (Schettini, 2022, p. 1433).

Nesse sentido, nas próximas páginas abordaremos comparativamente os processos de redemocratização e a implementação de políticas de Justiça de Transição no Brasil e em Portugal, compreendendo os avanços alcançados por essas políticas e as barreiras

encontradas para a concretização de uma efetiva justiça de transição, problematizando dados que nos permitem aproximá-los e afastá-los.

Justiça de Transição em Portugal: a fuga diante dos “dois demônios”

Após o Golpe de Estado que encerrou a Primeira República portuguesa em 1926 e a chegada ao poder de Salazar, em 1932, foi criada, em 29 de agosto de 1933, a Polícia de Vigilância e Defesa do Estado (PVDE), com atribuições de prevenção e repressão contra os crimes de natureza política e social e de questões concernentes às fronteiras e controles de estrangeiros (Pimentel, 2011, p. 24). Em 1934 são conferidas à PVDE competências prisionais, especialmente com a criação da Secção de Presos Políticos e Sociais. Acompanhando os movimentos de extinção das polícias fascista e nacional-socialista no pós-Segunda Guerra Mundial, através do Decreto-Lei nº 35.046, de 22 de outubro de 1945, foi instituída a Polícia Internacional de Defesa do Estado (PIDE) com atribuições autônomas de organismo judiciário e mesma organização interna, funções e poderes que o direito comum atribuía à Polícia Judiciária portuguesa (PJ). A PIDE transformou-se, assim, em um elemento central na estrutura repressiva do Estado Novo português, pondo em prática uma complexa engrenagem em torno da tríade de silenciamento, intimidação e liquidação de qualquer dissidência política em relação ao Estado Novo. Fernando Rosas (1994) aponta que essa repressão, de cariz claramente policial, foi de fundamental importância para a durabilidade do regime salazarista, mesmo após a chegada ao poder de Marcelo Caetano, em 1968, quando teve início a chamada “Primavera Marcellista”. A extinção da PIDE e a criação da Directoria-Geral de Segurança (DGS), através do Decreto-Lei nº 49.401, de 19 de novembro de 1969, pode ser entendida, de acordo com Irene Flunser Pimentel (2011), como uma continuidade em relação às práticas coercitivas e torcionarias/torturas, muito embora presente Marcello Caetano como um crítico das forças policiais do regime (Pimentel, 2011, p. 46).

Em Portugal, o início das longas guerras de independência em África, em 1961, pôs em xeque a própria manutenção do Império Colonial português e da estabilidade do Estado Novo salazarista, sendo determinante no fomento ao descontentamento e desgaste entre o Estado ditatorial português e a oficialidade militar que derrubaria o regime posteriormente. Ainda em 1961, o chamado *annus horribilis*, houve outras notórias demonstrações de insatisfação com o regime (Pimentel, 2018, p. 123-127). No

ano de 1968, Marcello Caetano assume a presidência do Conselho de Ministros, em substituição a António de Oliveira Salazar, e as engrenagens repressivas foram postas a trabalhar de forma mais intensa, especialmente com o surgimento das organizações de extrema-esquerda que aderem à luta armada, tais como a Liga de União e Acção Revolucionária (LUAR), a Acção Revolucionária Armada (ARA), e as Brigadas Revolucionárias (BR).

Logo no 25 de Abril, foi emitida a Lei n.º 1/74, que destituiu o presidente da República e o presidente do Conselho de Ministros e dissolveu a Assembleia Nacional e o Conselho de Estado, passando todos os poderes destes órgãos para a Junta de Salvação Nacional (JSN), dirigida pelo general António Spínola. No dia 14 desse mesmo mês, foi publicado o Programa do Movimento das Forças Armadas (MFA), em anexo à Lei n.º 3/74, que definiu a estrutura constitucional provisória do país até a chegada de uma nova constituição, cuja importância é destacada por Maria Antónia Pires de Almeida (2006).

O Programa do MFA foi o documento fundamental que regeu a vida política portuguesa nos dois primeiros anos após a revolução. Nas suas medidas a curto prazo determinava uma política económica a serviço do povo português, a estratégia antimonopolista e uma política social que visava essencialmente a defesa dos interesses das classes trabalhadoras e das camadas mais desfavorecidas (Almeida, 2006, p. 140).

Na busca pelo entendimento das especificidades da transição portuguesa, merecem destaque as medidas tomadas pela Junta de Salvação Nacional, presente do Programa do MFA, aqui consideradas como centrais na definição dos contornos da transição política portuguesa, como: a) destituição imediata do presidente da República, dissolução da Assembleia Nacional e do Conselho de Estado e anúncio da convocação de uma Assembleia Nacional Constituinte; b) destituição de todos os governadores civis no continente, nos distritos autónomos e nas províncias ultramarinas, bem como a extinção imediata da Acção Nacional Popular, organização política fundada em 1970 por Marcello Caetano; c) substituição imediata dos Governadores-Gerais das províncias ultramarinas pelos respectivos secretários-gerais; d) despachos dos assuntos correntes dos governos civis realizados por substitutos legais; e) extinção imediata da DGS, Legião Portuguesa e organizações políticas da juventude (no ultramar, sublinha-se que a DGS seria reestruturada e saneada, organizando-se como Polícia de Informação Militar enquanto

as operações militares assim exigissem); f) entrega às forças armadas de indivíduos culpados de crimes contra a ordem política instaurada, para instrução de processo e julgamento; g) anistia imediata de todos os presos políticos, salvo os culpados de delitos comuns, assim como a reintegração voluntária dos servidores do Estado destituídos por motivos políticos; h) abolição da censura e exame prévio; i) reconhecimento da necessidade de salvaguardar os segredos de aspectos militares para evitar perturbações na opinião pública causadas por agressões ideológicas dos meios mais reacionários. Foi criada também uma comissão *ad hoc* para controle da imprensa, rádio, televisão, teatro e cinema, de carácter transitório e diretamente dependente da Junta de Salvação Nacional (Programa MFA, 1974).

A criação da comissão de extinção da PIDE/DGS no calor da Revolução dos Cravos, em 25 de abril de 1974, e na esteira da derrubada do longevo Estado Novo, possibilitou a posterior judicialização dos elementos envolvidos em graves violações de direitos humanos. Fruto de um golpe militar, a redemocratização portuguesa não contou com acordos e negociações entre os atores políticos do governo autoritário e os opositores revolucionários, o que facilitou um rápido processo de julgamento criminal e a elaboração de relatórios de responsabilização sobre o passado autoritário. Além da Comissão Livro Negro, outras duas comissões foram criadas, a Comissão de Extinção da ex-PIDE/DGS (1974-1991) para investigar os crimes e organizar os julgamentos dos ex-membros da polícia política, utilizando os arquivos produzidos pela ditadura e o relato das vítimas (RAIMUNDO, 2013)¹. A outra foi a Comissão Nacional de Inquérito, que atuou de 1974 a 1976, e foi centrada nas vítimas e em seus depoimentos, as quais, ficaram com a responsabilidade de prestar queixa de seus algozes junto à comissão, devendo identificar os indivíduos que abusaram do poder e cometeram crimes de lesa humanidade nos governos de Salazar e Caetano. Em seus primeiros momentos,

O processo de justiça transicional que se desenvolveu durante perto de dois anos a seguir ao golpe de Estado afetou as instituições, a elite, os funcionários públicos e até o sector privado. A democratização portuguesa caracterizou-se por uma forte quebra com o passado, facilitada pela crise de Estado e pela radicalização política, enquanto a nova elite política e a sociedade civil pressionavam para a punição e

¹ Nesse contexto ocorreu a prisão preventiva de diversos funcionários da PIDE/DGS, se redigiu uma lei retroativa de incriminação por pertença a uma organização de 'terrorismo político e social' e se julgou 2667 funcionários e colaboradores (RAIMUNDO, 2015).

responsabilização. A maior parte das medidas punitivas contra os colaboradores mais visíveis e conhecidos foi tomada antes do estabelecimento das instituições democráticas recém legitimadas e o poder judicial teve um papel menor. Isto incluiu a criminalização do aparelho repressivo – sobretudo a polícia política –, uma forte denúncia pública da ditadura, saneamentos legais, a dissolução de instituições, saneamentos ‘selvagens’ e a demissão de administradores e empresas privadas, uma acção simbólica de uma forte onda anti-capitalista (Pinto, 2012, p.21).

Assim, é significativo que a maior extensão punitiva tenha ocorrido durante a discussão das novas regras do jogo político e do modelo democrático, enquanto suas futuras normas e leis ainda não estavam bem alinhadas e definidas. Dessa forma, uma série de saneamentos/expurgos foram realizados em Portugal, afetando principalmente funcionários públicos, que foram ativos colaboradores do governo repressivo e acabaram sendo demitidos ou suspensos de suas funções. O setor privado também foi penalizado enfrentando demissões e denúncias públicas que expuseram o seu apoio e conivência a quase meio século de ditadura². O governo revolucionário, muito influenciado pelo socialismo e comunismo, buscou, da mesma forma, responsabilizar a elite econômica, afetada pelo processo de nacionalização e intervenção estatal em empresas. Esse processo de redefinição e “limpeza” dentro das administrações industriais, “assumia cada vez mais características anti-capitalistas, tornando Portugal o único exemplo de justiça transicional ‘redistributiva’ na Europa do Sul” (Pinto, 2012, p. 22).

O setor mais afetado foi o militar, que sofreu, além de expurgos, processos criminais contra antigos agentes da Polícia. No entanto, a alta hierarquia militar e os antigos dirigentes do governo não foram punidos. “Os julgamentos foram concentrados nos agentes da PIDE/DGS, foram realizados em um tribunal militar especial, e não investigaram, de fato, os crimes cometidos, mas o pertencimento dos acusados à polícia política do regime” (Gallo, 2012, p. 21).

Apesar do rápido processo punitivo implantado pelo governo revolucionário, esse vai perder força ao longo dos anos. A derrota da esquerda radical no 25 de novembro de 1975 e nas eleições de 1976, e a vitória dos moderados alteraram as prioridades do novo regime que trabalhou para enfraquecer as prisões e os expurgos

² Até o final de 1975, quando pararam os saneamentos, o número de demissões e suspensões afetou aproximadamente 20 mil indivíduos (PINTO, 2012, p. 22).

políticos na consolidação democrática. Muitas das punições iniciais foram revistas, alguns indivíduos foram condenados a pequenas penas e diversas pessoas foram reintegradas ao serviço público, mas em posições de menor destaque. De acordo com Manuel Loff (2014, p.30), os saneamentos da administração pública e de um grande número de empresas públicas e privadas resultaram mais em um autoexílio de dirigentes salazaristas e grandes empresários do que em detenções e/ou processamentos (dos quais a maioria voltou a Portugal a partir de 1976).

Os processos de saneamentos foram interrompidos a partir das eleições livres e da derrota do grupo revolucionário “mais radical”. O governo democrático foi assumido pelo Partido Socialista que moderou as punições e buscou a reconciliação e a pacificação nacional, perspectivas que iriam imperar a partir do 25 de novembro de 1975 e das eleições de 1976, e dominaram o discurso oficial dos socialistas e dos partidos democráticos de centro direita (Pinto, 2012, p. 23). O novo poder político em Portugal adotou o discurso da reconciliação com o passado como passo necessário para a pacificação da sociedade portuguesa (Loff, 2014).

No ano de 1977 o primeiro-ministro socialista Mário Soares instituiu a criação da Comissão do Livro Negro, a qual deveria investigar os crimes e violações dos direitos humanos praticados pelo estado português desde a instauração da Ditadura Militar, em 1926, até a Revolução dos Cravos, em 1974. Essa pode ser considerada uma das primeiras comissões da verdade do mundo (Raimundo; Morais, 2017), realizada antes das formulações teóricas que as delimitaram, mas que contempla seus objetivos e propósitos, visando um ajuste de contas com o passado e o estabelecimento de uma verdade histórica camuflada por anos de autoritarismo.

Diferentemente das comissões posteriores implantadas em países recém democratizados, geralmente limitadas a funcionar por 2 ou 3 anos, a de Portugal teve um período de atuação prolongada, ficando na ativa por 14 anos, de 1977 até 1991, e publicando um total de 25 relatórios sobre o Estado Novo salazarista (Raimundo; Morais, 2017). Destituída de forma abrupta em 1991 (no governo de Cavaco Silva), a Comissão do Livro Negro que vinha produzindo pesquisas e relatórios seguindo uma ordem cronológica, acabou abordando muito timidamente os últimos anos e processos da ditadura.

Para construir seu texto, os 25 relatórios se pautaram principalmente em

documentos dos arquivos da polícia política. Seus temas foram diversos, contemplando censura, política de informação, discriminação no emprego, repressão a estudantes, sindicatos e greves, legislação repressiva e antidemocrática e presos políticos. “A análise de cada um destes relatórios permite aferir que o trabalho da comissão recaiu maioritariamente sobre os abusos que se repetiram e prolongaram no tempo” (Raimundo; Moraes 2017, p. 116).

De acordo com Loff (2014), o modelo português de transição reuniu todas as condições para produzir uma ruptura clara com o passado ditatorial, nas suas dimensões política, social, econômica e cultural. No entanto, não foi isso que se visualizou a partir normalização democrática, pois a polarização política e ideológica que o processo revolucionário produziu dificultou a construção de consensos mínimos sobre a memória da ditadura. Dessa forma, a marginalização da esquerda revolucionária, a partir de novembro de 1975, teve efeitos imediatos na reconfiguração dos discursos memoriais sobre a ditadura e a revolução.

“A expressão pública da memória das vítimas da repressão salazarista foi naturalmente intensa a longo do período revolucionário (1974-1976), definindo uma etapa praticamente irrepitível no processo de recordação do Salazarismo no pós-1974” (LOFF, 2014, p.33). Os governos que se seguiram ao processo revolucionário, seja a esquerda, mas principalmente a direita liberal que a sucedeu, com a presidência de Aníbal Cavaco Silva (1985-1995)³, efetivaram um período de clara desvalorização política e o silenciamento da memória dos que haviam se oposto e resistido a ditadura, os quais, depois da prisão e tortura, haviam também perdido a aposta da revolução. Uma memória revisionista e reacionária aproximava o Salazarismo da Revolução dos Cravos, acusada de querer impor uma ditadura comunista. Assim, os portugueses teriam que se salvar dos “dois demônios”, o fascismo e o comunismo. A crise econômica que o país passou a enfrentar desde a década de 1970 esteve associada à herança dos anos da revolução (1974-1976) e aos processos de coletivização e estatização da economia portuguesa. “A sociedade portuguesa fora submetida a um discurso ressentido e revanchista sobre a Revolução, que, a par de um outro, da vontade de superação do passado autoritário, desqualificava a memória antifascista” (Loff, 2014, p.88).

³ Cavaco foi novamente Presidente de Portugal de 2006 a 2016.

Em 1994, passados vinte anos do 25 de abril, tem início a “reemergência da memória da resistência” (Loff, 2014), confrontando o discurso revisionista da direita e buscando consolidar uma memória antifascista. O retorno dos socialistas ao poder, com António Guterres (1995-2022), alterou a percepção desses sobre a relevância da política de memória. Nesse período foi aprovada uma das raras medidas de justiça reparadora com algum impacto social efetivo, em que pessoas que viveram situações de prisão e clandestinidade poderiam requerer esse tempo para efeitos de reforma/aposentadoria. Mais recentemente, entre o 30º (2004) e o 40º (2014) aniversário da democracia, os meios de comunicação dedicaram-se mais do que em qualquer período a dar voz aos antigos presos políticos, e em especial a documentar a tortura (Loff, 2014).

O processo vivido por Portugal pode ser configurado como uma batalha de memórias que apresentou diferentes formatos de valorização ou esquecimento do passado ditatorial e do momento revolucionário ao longo desses quase 50 anos de democracia, muitas vezes refletida nos governos de esquerda e direita que estiveram no governo do país. Loff (2014) salientou que no século XXI as direitas políticas têm buscado não falar do passado, desnaturalizar a revolução e focar no discurso do futuro⁴. Uma parte da esquerda, em contrapartida, visa a valorização da história e memória antifascista e a fundação de museus, centros de memória e debate público sobre o passado autoritário e colonial.

Justiça de Transição e Comissão Nacional da Verdade no Brasil: em busca da pacificação e da reconciliação nacional

Carlos Gallo (2012) afirma que, apesar de importante, não há uma relação direta entre os tipos de transição política e a judicialização dos crimes das ditaduras, pois apesar de as transições por ruptura terem maior probabilidade de punição, essas nem sempre se concretizam. Dos países analisados pelo autor, Argentina, Brasil, Portugal e Espanha, apenas a Argentina promoveu julgamentos sistemáticos ao longo dos anos, abrangendo diferentes níveis de responsabilidade dentre das hierarquias militares, uma vez que Portugal, que também passou por uma transição por colapso, embora tenha

⁴ Pelo contrário, os porta-vozes da direita intelectual “tem acentuado a agressividade e o tom peremptório com que atacam a herança revolucionária de 1974-1975 e, importando literalmente os critérios do revisionismo internacional” (LOFF, 2014, p. 139).

realizado julgamentos, apurado e atribuído responsabilidades de forma concentrada, a judicialização dos crimes da repressão perdeu força em médio e longo prazo” (Gallo, 2012, p. 23). Espanha e Brasil, que tiveram transições pactuadas, reforçam um prognóstico negativo, dado que a probabilidade de judicializar os crimes do franquismo e da ditadura brasileira “era baixa pouco tempo após o fim das transições, em médio e longo prazo, as perspectivas de punição tornam-se quase nulas” (Gallo, 2012, p.23). Embora as transições por ruptura tenham contado com certo nível de acerto de contas com o passado, essas passaram por momentos de avanços e recuos, não tendo uma política uniforme ao longo do tempo e estando sujeitas as mudanças políticas e sociais que visaram abrandar ou interromper as práticas punitivas. Por outro lado, países como Brasil e Espanha, apesar de condenados em instâncias internacionais, seguem mantendo a impunidade dos crimes praticados durante seus governos autoritários, utilizando a Lei de Anistia para não promover responsabilizações criminais.

As ditaduras do Brasil e da América Latina tiveram um caráter refundacional, tendo por objetivo a construção de um novo modelo de sociedade que pudesse romper com o ciclo de pressão social protagonizado por sindicatos e movimentos sociais, buscando realizar reformas profundas em esferas institucionais, como a econômica, política e educacional, para eliminar a sombra do comunismo. Dessa forma, os governos autoritários não se restringiram a seu caráter repressivo, perseguindo propósitos mais profundos, como o de “constituirse em contrarrevoluciones preventivas, para contener el proceso de radicalización en curso, y en procesos refundacionales, con la intención de erradicar las causas que la provocaban” (Ramirez, 2015, p.7).

Além de seu caráter refundacional, a ditadura civil-militar (1964-1985) brasileira, e as do Cone Sul, basearam sua dominação autoritária na Doutrina de Segurança Nacional, pela qual a nação vivia uma guerra total e estava em constante ameaça comunista. Essa doutrina também rejeitava a ideia de uma sociedade dividida em classes, pois as tensões entre elas entravam em conflito com a noção de unidade política e comunidade nacional, a única que deveria mover os pertencimentos e as paixões humanas (Padrós, 2008). Assim, todo um sistema de informação, espionagem, controle e repressão foi montado para eliminar e neutralizar a oposição política (sindicatos, estudantes, movimentos sociais, intelectuais, entre outros) que vinha reivindicando com afinco políticas sociais mais justas e igualitárias. Os militares e seus

apoiadores justificaram a imposição de um sistema de dominação econômica e de controle social, político e cultural como uma forma de salvar o país da subversão e assegurar os valores morais e cristãos da família brasileira.

Dessa forma, depois de transcorridos 10 anos do golpe e de intenso processo de censura e repressão política, com a derrota da oposição armada e o enfraquecimento dos grupos de esquerda, a ditadura precisava, depois de intensa pressão nacional e internacional, apontar para uma possibilidade de abertura democrática. Assim, em 1974, iniciou-se no Brasil, a distensão *lenta, gradual e segura* proposta no governo do general Ernesto Geisel (1974-1979), com a intenção de eliminar qualquer forma abrupta de ruptura institucional e de manter os militares no controle da transição política. As concessões liberalizantes foram uma “estratégia dos detentores do poder para conceder sempre o menos possível, postergando a democratização” (Bresser Pereira, 1985). A promessa, nunca datada de abertura, proporcionou a manutenção do poder nas mãos dos militares por mais 11 anos. No entanto, como consequência dos compromissos assumidos em relação a redemocratização ocorreu o “despertar da sociedade civil” (Velasco e Cruz, 1986) que organizou greves e passeatas pedindo o fim da ditadura e eleições diretas, assim como foram determinantes as denúncias na imprensa sobre a violação dos direitos humanos, fatos que acabaram forçando, a partir de 1979, o real início da transição.

O processo de abertura política prometia uma liberalização gradual dos espaços de participação política e o restabelecimento, nesse mesmo ritmo, dos direitos individuais. Como sinal de "comprometimento" com a liberalização algumas medidas foram realizadas: o abrandamento da censura nos meios de comunicação, o *habeas corpus*, a libertação de alguns prisioneiros políticos e o retorno dos exilados. Entre a primeira medida, o fim da censura prévia (de 1974), e a última, a Anistia política (1979), passaram-se cinco anos, o que mostra o caráter lento da nossa abertura e a genérica promessa de mudança. O ano de 1979 também marca a extinção do AI-5 e a volta do pluripartidarismo. O retorno à democracia veio em 1985 depois de 21 anos de autoritarismo e via eleições indiretas, Tancredo Neves, eleito presidente, acabou morrendo antes de assumir o cargo, que vai ser ocupado pelo seu vice, José Sarney, parte da base aliada do governo autoritário. Até o ano de 1988, quando uma nova constituição é aprovada, a legislação que regia o país seguiu sendo a mesma usada durante a ditadura

civil-militar e as primeiras eleições livres para presidente somente ocorreram em 1989, fatos esses que nos auxiliam a questionar o marco de 1985 como o início da redemocratização, já que o aparato repressivo só começa a ser desmontado em 1989. Por todo esse controle no retorno à democracia que o Brasil “é tido como o caso típico de transição via pactos, pois a elite militar pode negociar sua saída com bastante antecedência, controlando muito cada passo do processo transicional” (Tribess, 2014, p. 173).

A primeira ação relativa à Justiça de Transição partiu da sociedade civil e não do Estado brasileiro, com a elaboração e publicação, em 1985, do relatório Brasil Nunca Mais, produzido por iniciativa do Cardeal católico Dom Paulo Evaristo Arns e do pastor Presbiteriano Jaime Wright. Algumas medidas de reparação às vítimas, principalmente na tentativa de dar respostas às famílias dos desaparecidos, efetivando buscas aos seus restos mortais foram ações contínuas no Estado brasileiro, desde o governo de Fernando Henrique Cardoso, pelas leis “Comissão Especial sobre Mortos e Desaparecidos Políticos” (1995) e “Comissão de Anistia” (2001); e mais recentemente no governo de Dilma Rousseff pela “Comissão Nacional da Verdade”. A partir do governo Lula e Dilma, o processo de Justiça de Transição brasileiro vai ganhar um novo impulso, com a consolidação da Comissão de Anistia e a constituição de “políticas de memória” (Teófilo, 2016, p. 96).

O Estado brasileiro criou duas comissões de reparação independentes, ambas com poderes de busca de documentos e esclarecimento da verdade: (I) a Comissão Especial para Mortos e Desaparecidos Políticos, com a precípua função de reconhecer a responsabilidade do Estado, e indenizar os eventos cujo resultado fosse morte e/ou desaparecimento forçado, além de localizar os restos mortais dos desaparecidos e; (II) a Comissão de Anistia, cuja função é de reconhecer os atos de exceção ocorridos entre 1946 e 1988, na plena abrangência do termo (quais sejam, torturas, prisões, clandestinidades, exílios, banimentos, demissões arbitrárias, expurgos escolares, cassações de mandatos políticos, monitoramentos ilegais, aposentadorias compulsórias, cassações de remunerações, punições administrativas, indiciamentos em processos administrativos ou judiciais), e declarar a condição de anistiado político aos atingidos por estes atos e, assim, repará-los moral e materialmente (Abrão; Torelly, 2011, p. 481).

Nos primeiros anos após a redemocratização, ex-perseguidos políticos e seus familiares tiveram que conviver com o passado traumático de forma isolada,

configurando um processo de “privatização da memória” (Bauer, 2015, p.120). Buscava-se promover a reconciliação das partes partindo da premissa que a violência promovida pelo Estado e pela resistência armada se equiparavam e dessa forma se anulavam, cabendo a busca pelo perdão e o esquecimento recíproco. Com a elaboração das primeiras políticas de memória na metade dos anos 1990, o Estado reconhecia os crimes de lesa humanidade praticados durante a ditadura, dando espaço para que as memórias do passado traumático fossem compartilhadas com a sociedade e ganhassem legitimidade (Bauer, 2015).

A Lei de Anistia impediu que ditadores, torturadores e demais agentes da repressão fossem punidos pelos seus crimes, perpetuando a impunidade de estruturas governamentais e de indivíduos ligados a repressão, muitos deles ainda na ativa como servidores públicos ou políticos. Os militares, por elaborar essa lei em 1979, anos antes de sua retirada do poder, puderam aprovar seu auto perdão, sua autoanistia, intocada até hoje e defendida por amplos setores da sociedade como se essa tivesse contemplado de forma justa todos os lados. “A Lei de Anistia representa o ponto nevrálgico da transição brasileira e tem sido invocada para barrar políticas de verdade e justiça no país, sendo, assim, um dos limites para uma efetiva ‘justiça de transição’” (Teófilo, 2016, p. 89).

A anistia brasileira vai assumir ao longo de sua existência novos sentidos, em que o Estado não apenas anistiava os crimes políticos dos indivíduos acusados de subversão, mas pedia perdão diante das diferentes violações impostas as vítimas da ditadura, e a partir da criação da Comissão de Anistia, incorporou uma dimensão reparatória, tanto moral como econômica, aos perseguidos políticos. “Esta é uma especificidade [...] do modelo brasileiro de justiça de transição: a ênfase na reparação (em detrimento de outros aspectos, como a revelação da verdade, apuração de responsabilidades e punição dos culpados); e a identificação entre “anistia” e “reparação” (Araújo, 2012, p. 62.).

No ano de 2010, o Supremo Tribunal Federal (STF) julgou uma ação proposta pela Ordem dos Advogados do Brasil que solicitou uma reavaliação/reinterpretação da Lei de Anistia, no entanto, esse definiu por maioria dos votos, que a lei deveria ser mantida inalterada. Assim, o STF se posicionou contrário a normativa internacional de proteção aos direitos humanos e a Corte Interamericana de Direitos Humanos (CIDH), para a qual as autoanistias são inválidas, bem como os crimes de tortura e

desaparecimento imprescritíveis. Internacionalmente, o Brasil foi condenado nos casos da Guerrilha do Araguaia e da morte do jornalista Vladimir Herzog e, nacionalmente, na esfera civil, o Estado brasileiro foi responsabilizado pela morte ou desaparecimento de opositores políticos, em uma série de ações movidas por familiares das vítimas. Já no âmbito das ações penais, os julgamentos são encerrados pela impossibilidade de punir os culpados pelas violações dos direitos humanos devido a Lei da Anistia (Gallo, 2022)⁵.

Nesse sentido, a Comissão Nacional da Verdade (CNV) brasileira, adotada quase 30 anos após o término da ditadura, diferentemente de diversos outros países que a instituíram logo após a transição democrática, criou expectativas nas vítimas, seus familiares e militantes dos Direitos Humanos em relação ao seu resultado e a possibilidade de responsabilização criminal ou o estabelecimento de algum tipo de justiça em relação aos crimes ainda impunes cometidos por agentes da ditadura. A proposta inicial da Comissão visava garantir o direito a memória, a verdade e a justiça, enfrentar a herança do passado autoritário, estabelecer políticas públicas de memória e verdade em âmbito nacional, contribuir para um amplo debate em torno dos crimes de lesa humanidade, além de acompanhar os processos de responsabilização civil ou criminal sobre violações que ocorreram entre 1964 e 1985 (Quinalha, 2013).

A Comissão Nacional da Verdade (CNV) iniciou seus trabalhos em 16 de maio de 2012 e os concluiu em 10 de dezembro de 2014, tendo por objetivo investigar e esclarecer o quadro de graves violações de direitos humanos praticadas pelo Estado brasileiro entre 1946 e 1988, e partir disso concretizar o direito à memória, à verdade histórica, o respeito aos direitos humanos e a reconciliação nacional. A presidenta Dilma Rousseff sofreu intensas críticas das Forças Armadas e de setores conservadores da sociedade civil em relação a efetivação da CNV, política chamada de revanchista, já que ela fora ex-presença política durante a ditadura. O discurso vindo dos militares e dos

⁵ No Brasil, pela primeira vez em junho de 2021, um agente da repressão foi condenado na esfera penal por crimes cometidos durante a ditadura. Trata-se de uma condenação em primeira instância e o réu poderá recorrer em liberdade (GALLO, 2022). A sentença foi proferida pelo magistrado Silvio Gemaque do Ministério Público Federal contra o delegado aposentado Carlos Alberto Augusto, pelo crime de sequestro qualificado do ex-fuzileiro naval Edgar de Aquino Duarte, desaparecido há meio século. “Em sua página oficial, o MPF informa que a maioria das mais de 50 ações penais propostas pelo órgão sobre crimes cometidos na ditadura foi rejeitada ou está paralisada em varas federais de todo o país. Na sentença, o magistrado Gemaque reiterou que o Brasil é signatário de tratados internacionais sobre o tema e já foi condenado em ações da Corte Interamericana de Direitos Humanos que o obrigam a investigar, processar e punir ex-agentes envolvidos na repressão política durante a ditadura” (VENDRUSCOLO, 2021)

setores civis e midiáticos que foram coniventes com a ditadura se centrou na necessidade de superar o passado e “virar a página”, já que, para eles, o Brasil estava pacificado e os “possíveis excessos violentos” haviam sido perdoados.

Mesmo passados 25 do início da Nova República “os setores comprometidos com o legado da ditadura ainda mantinham poderes de veto e de pressão suficientes para ditar os limites da política de Direitos Humanos do governo” (Quinalha, 2013, p. 194). Diante da crise política instaurada junto as forças armadas e cedendo as pressões desses e demais setores conservadores o governo Lula em 2010 alterou o Terceiro Programa Nacional de Direitos Humanos (PNDH-3) – pelo qual foi instituído a criação da Comissão em 2009. As modificações visavam alterar algumas categorias de análise e abrandar o papel da CNV, por exemplo houve a “supressão de referências como ‘repressão ditatorial’, ‘regime de 1964-1985’, ‘resistência popular à repressão’, ‘pessoas que praticaram crimes de lesa humanidade’ e ‘responsabilização criminal sobre casos que envolvam atos relativos ao regime de 1964-1985’” (Quinalha, 2013, p.195)⁶. De forma contundente, a grande preocupação dos militares era com a alteração da justiça penal, dessa forma todas as menções a responsabilização criminal existentes na primeira versão do PNDH-3 foram substituídas apenas pela responsabilização civil.

O relatório final da CNV foi dividido em três volumes e contempla mais de quatro mil páginas. Suas investigações se centraram nos casos de tortura, morte, prisão arbitrária e desaparecimento, definidas como graves violações de direitos humanos, dando centralidade a casos bastante conhecidos e vinculados a oposição armada à ditadura, como militantes políticos e membros de partidos de esquerda. Contudo, o “relatório não contemplou os casos de sujeitos vítimas do regime que não estavam nem entre os grupos de esquerda nem participaram da luta armada, mas que, igualmente, sofreram com a repressão (Teófilo, 2016, p. 103)”. Obviamente essa foi uma escolha política da comissão e teve muitos méritos ao afirmar que as perseguições, assassinatos e torturas foram uma política planejada e sistemática de Estado e não casos isolados, como foi e é defendido pelos militares. No entanto, mantendo a centralidade nos casos

⁶ As supressões de certos termos e expressões, foram acompanhadas por alguns acréscimos, como: “prática de violações de Direitos Humanos, suas eventuais ramificações nos diversos aparelhos estatais e na sociedade”, “período fixado no art. 8º do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição de 1988” e “pessoas identificadas reconhecidamente como torturadores” (QUINALHA, 2013, p.195).

urbanos e de luta armada, a CNV ajuda a perpetuar o mito de que a ditadura afetou apenas poucos indivíduos, os “subversivos” que usaram de violência para se opor ao governo autoritário.

Diversas pesquisas acadêmicas vêm mostrando nos últimos anos que a opressão, o controle, as perseguições foram sistemáticas e abrangentes nos anos ditatoriais, envolvendo além do controle político a marginalização econômica e social de grande parte da população, como os trabalhadores assalariados que viram sua renda cair mais de 40% de 1964 a 1985, e tiveram seus espaços de sociabilidade alterados, seus sindicatos postos sob vigilância e seus direitos duramente afetados (Alves, 2005). Além do cerceamento e da censura aos setores educacionais e culturais e a marginalização da população mais pobre empurrada para as periferias das cidades e afetadas por uma política habitacional repressiva, etc. Assim, “compreender as graves violações de direitos humanos perpetradas durante a ditadura no Brasil demanda, em grande medida, relacioná-las às facetas sociais, econômicas e políticas do projeto de governo arquitetado pela ditadura (Schettini, 2022, p. 1445)”.

Diante disso, o que mais chama a atenção no relatório final foi o fato da CNV ter organizado grupos de trabalhos específicos para investigar as violações opressão contra trabalhadores urbanos, indígenas e camponeses e esses dados não terem sido integrados oficialmente ao relatório final e ao número aproximado de vítimas fatais da ditadura civil-militar. Os dados referentes a esses três grupos foram inseridos no tomo II do relatório final, no entanto, esse volume foi apresentado como de “responsabilidade individual de alguns conselheiros da Comissão” e não assumiu o caráter de relatório oficial de Estado, como ocorreu com os volumes I e III. No tomo II foram identificadas 8350 vítimas indígenas, as quais não foram incorporadas ao número total e oficial de mortes do relatório final da comissão (volume III), estabelecida em 434 pessoas (Schettini, 2022).

Andrea Schettini (2022) analisa a ruptura temporal entre passado e presente estabelecida na construção do relatório da CNV e de outras comissões ao redor do mundo. Essa se constituiu na separação entre um passado violento e um presente de paz, um passado que carrega erros e problemas já superados atualmente, não reconhecendo assim, uma continuação de práticas repressivas e abusivas de agentes do Estado, especialmente das forças policiais e militares. Dessa forma, há uma desconexão entre os

tempos, como se o passado carregasse todo o “mal” que se encerrou com as redemocratizações, não havendo uma crítica e uma reflexão as violências do presente.

Por outro viés de interpretação, Caroline Bauer (2015) trabalha com a perspectiva de uma continuidade da ditadura na democracia, já que não houve uma ruptura entre passado e presente e os traumas e medos do passado autoritário não se romperam simplesmente com o passar dos anos. É um passado que não passa, os lutos não podem encerrar seu ciclo por não haver esclarecimentos dos crimes perpetrados, nem a punição judicial dos agentes da repressão.

O presenteísmo reforça a ideia de um passado que não passa, pois as consequências do terrorismo de Estado desenvolvem uma temporalidade que rompe com a cronologia serial. Crimes de lesa-humanidade, como o desaparecimento forçado ou outros crimes que pressupõem continuidade – o sequestro, por exemplo –, não podem ser precisamente fixados no passado, eles criam uma situação de “eterno presente” (Bauer, 2015, p.122-123).

Nesse sentido, percebe-se que as vítimas da ditadura civil-militar e seus familiares não tiveram suas memórias reconhecidas e respeitadas por amplos setores do governo e da sociedade, visto a elevada consideração que os militares ainda mantêm na sociedade brasileira, bem como as distorções e negações históricas encabeçadas por eles e seus apoiadores e perpassados para a sociedade. Um exemplo concreto disso é a eleição de Jair Bolsonaro (2019-2022) para presidente do Brasil, um político apoiador do golpe e da ditadura civil-militar, admirador confesso do torturador Calos Alberto Ustra, crítico da CNV e das políticas de memória efetivadas pelos seus antecessores. Dessa forma, o passado autoritário pode ser ativado e manipulado por atores sociais e políticos em momentos particulares, e diferentes atores podem apoiá-los ou não numa dada conjuntura (Pinto 2012; Barahona de Brito, 2012).

Podemos concluir que a CNV, os debates em torno dela, seu relatório final e as diferentes políticas de memória do país, não foram capazes de efetivar uma maior reflexão e problematização em relação ao passado repressivo do Brasil. Obviamente a culpa não é da CNV, que não pode ser responsabilizada por não ter alcançado muitos de seus propósitos, mas de uma série de políticas (realizadas por todos os presidentes pós abertura) que por, entre outros fatores, não enfrentaram com força o negacionismo militar, nem rever a Lei de Anistia, acabaram por reforçar um processo de esquecimento,

indiferença e impunidade.

Considerações Finais

Portugal e Brasil, apesar de possuírem diferentes formatos de transição política, apresentaram, no andamento de suas democracias, algumas similaridades em relação a forma como lidaram com o legado do passado autoritário e a memória das vítimas da ditadura. Ambos os países, em graus diferentes, adotaram o discurso da reconciliação e pacificação nacional, minimizando o legado negativo das ditaduras e contribuindo para um processo de silenciamento e desvalorização das memórias da resistência.

Nos primeiros anos da transição (1974-1976) Portugal promoveu uma quebra com o passado e instituiu processos de punições e responsabilizações política, além de estabelecer uma dinâmica cultural antifascista. Nesse período, visualiza-se uma diferença substancial nas transições desses dois países, e que teve resultados a longo prazo. Dada a sua saída revolucionária da ditadura, Portugal promoveu políticas econômicas que beneficiaram a população, principalmente os trabalhadores, promovendo a nacionalização de empresas e distribuição de renda (Pinto, 2012), política não realizada no Brasil, que, ao contrário, só favoreceu a concentração de renda na mão das elites.

Ao longo do artigo, visualizou-se que quanto mais concessão e vantagens os agentes das ditaduras adquirem nas transições políticas, maior será a influência dos legados autoritários da democracia, assim como maior a tendência de manter certos privilégios inalterados. No Brasil uma parte expressiva da classe política, que se manteve no governo a partir da redemocratização, tinha apoiado o regime militar, tendo assim, o poder de barrar possibilidades de punição e debates públicos sobre o governo autoritário. Em Portugal, ao contrário, com a revolução que marca a derrubada da ditadura ocorre um saneamento do Estado que buscou afastar os agentes da ditadura salazarista do poder. Num primeiro momento, foi observada uma certa limpeza do legado fascista nas instituições públicas e privadas, no entanto, com a derrota dos setores mais radicais da transição, muitos processos de perdão e abrandamento das penas trouxeram novamente para a cena política e estatal antigos colaboradores do Estado Novo.

No Brasil, a Lei da Anistia, se consolidou como a principal barreira na luta por

memória, verdade e justiça (Gallo 2022) e nem as punições e recomendação internacionais, bem como as ações da OAB, conseguiram garantir a implementação da judicialização criminal pelo Estado. Em Portugal, houve um processo de judicialização e saneamento nos dois primeiros anos da transição (1974-1976), no entanto, essas foram rapidamente minimizadas e praticamente invalidadas nos anos seguintes, não se constituindo em uma prática do Estado promover novas punições, nem refletir publicamente sobre os legados autoritários do salazarismo.

As Comissões da Verdade se constituíram, de acordo com Schettini (2022), no principal mecanismo de justiça transicional no mundo e em uma alternativa à justiça criminal. Essas buscaram acertar as contas com o passado, reconhecendo seu aspecto violento, e promover políticas de memória e verdade história sobre as ditaduras, bem como a reparação das vítimas e a busca, via conscientização, de sua não repetição. A CNV representou o ponto alto do processo de "justiça de transição" brasileiro, investigando o passado ditatorial e enfrentando seu legado autoritário (Teófilo, 2016), mas não chegou a mobilizar e sensibilizar amplos setores sociais, muito influenciados pela memória militar conservadora. O discurso da pacificação e da reconciliação entre civis e militares marcaram as tentativas de abrir um diálogo sobre os crimes da ditadura civil-militar brasileira, visando o mínimo de conflito e buscando levar ao esquecimento dos crimes cometidos pelos militares. Em Portugal, no entanto, a construção da democracia por via revolução também não propiciou um consenso social sobre a memória da ditadura e da revolução (Loff, 2014). Raimundo e Morais (2017) afirmam também que o Livro Negro não promoveu, talvez pela existência de outras comissões de caráter mais punitivo, uma ampla mobilização sobre o passado autoritário, que ficou submerso na perspectiva de superação e pacificação.

Referências bibliográficas

- ABRÃO, Paulo & TORELLY, Marcelo. O programa de reparações como eixo estruturante da justiça de transição no Brasil. In: REÁTEGUI, Félix (Org.). **Justiça de transição: manual para a América Latina**. Brasília: Comissão de Anistia, Ministério da Justiça; Nova Iorque: Centro Internacional para a Justiça de Transição, 2011, p.473-516.
- ACUÑA, C. y SMULOVITZ, C. ¿Ni olvido ni perdón? Derechos humanos y tensiones cívico-

militares en la transición argentina. In: **Documentos CEDES 69**. Buenos Aires: CEDES, 1991, p.1-6.

ALMEIDA Maria Antónia Pires de. **A revolução no Alentejo: memória e trauma da reforma agrária em Avis**. Viseu: Tipografia Guerra, 2006.

ALVES, Maria Helena Moreira. **Estado e Oposição no Brasil (1964 - 1984)**. Bauru, SP: Edusc, 2005.

ARAÚJO, Maria Paula Nascimento. Uma história oral da anistia no Brasil: memória, testemunho e superação. In: MONTENEGRO, Antonio; RODEGHERO, Carla; ARAÚJO, Maria Paula (Orgs.). **Marcas da memória: história oral da anistia no Brasil**. Recife: Editora Universitária UFPE, 2012.

AVILA, Carlos Federico Domínguez & ARRAES, Virgílio Caixeta. História do tempo presente, interdisciplinaridade e qualidade da democracia na América Latina: a terceira onda de autocratização em perspectiva. **História, histórias**, vol. 8, nº 16, jul./dez. 2020. <http://dx.doi.org/10.26512/rhh.v8i16.28123>

BARAHONA DE BRITO, Alexandra. 'Justiça Transicional' em Câmara Lenta: O caso do Brasil. In: *PINTO, António Costa; MARTINHO, Francisco Palomanes*. **O Passado que não Passa. A sombra das ditaduras na Europa do Sul e América Latina**. Civilização Brasileira Rio de Janeiro, 2012, p. 169-187.

BAUER, Caroline. O debate legislativo sobre a criação da Comissão Nacional da Verdade e as múltiplas articulações e dimensões de temporalidade da ditadura civil-militar brasileira. **Anos 90**, Porto Alegre, v. 22, n. 42, p. 115-152, dez. 2015

BRESSER PEREIRA, Luiz. **Pactos políticos, do populismo à redemocratização**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

GALLO, Carlos Artur. A justiça das transições: uma proposta de análise para Portugal, Espanha, Argentina e Brasil. **Revista Brasileira de Ciência Política**, nº 38, 2022, p. 1-31.

HUNTINGTON, Samuel. **La tercera ola**. La democratización a finales del siglo XX. Buenos Aires, Barcelona, México: Paidós, 1994, p.16-40.

LINZ, Juan J. Transiciones a la democracia. **Reis: Revista española de investigaciones sociológicas**. Nº 51, 1990, p.7-33.

LOFF, Manuel. Estado, democracia e memória: políticas públicas da memória da ditadura portuguesa. In: LOFF, Manuel, et.al. **Ditadura e Revolução**. Democracia e políticas de

memória. Coimbra: Almedina, 2014, p.23-143

MAZZEI, Daniel. Reflexiones sobre la transición democrática argentina. **Revista PolHis**. Año 4, nº 7, 2011, p.8-15.

NOVARO, Marcos. Transición democrática y legados autoritários. In: **Historia de La Argentina contemporânea: de Perón a Kirchner**. Buenos Aires: Edhasa, 2006, p.135-154.

O'DONNELL, Guilherme y SCHMITTER, Philippe. **Transiciones desde um gobierno autoritário**. Conclusiones tentativas sobre las democracias inciertas. Buenos Aires, Barcelona, México: Paidós, 1988, p.19-30.

O'DONNELL, G; SCHMITTER, P, y WHITEHEAD, L. **Transiciones desde um gobierno autoritário. America Latina**. Buenos Aires: Paidós, 1998.

PADRÓS, Enrique Serra. Repressão e violência: segurança nacional e terror de Estado nas ditaduras latino-americanas. In: FICO, Carlos (org.). **Ditadura e democracia na América Latina: balanço histórico e perspectivas**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2008, p.143-178.

PIMENTEL, Irene Flunser. **Os cinco pilares da PIDE**. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2018.

PIMENTEL, Irene Flunser. **História da PIDE**. Lisboa: Circulo de Leitores/Temas e Debates, 2011.

PINTO, António. O Passado Autoritário e as Democracias da Europa do Sul: Uma introdução. In: *PINTO, António Costa; MARTINHO, Francisco Palomanes. O Passado que não Passa*. A sombra das ditaduras na Europa do Sul e América Latina. Civilização Brasileira Rio de Janeiro, 2012, p. 9-30.

PORTANTIERO, Juan. La transición entre la confrontacion y el acuerdo. IN: NUN, José y PORTANTIERO, Juan (comp.). **Ensayos sobre la transición democrática en Argentina**. Buenos Aires: Puntosur, 1987, p.257-293.

QUINALHA, Renan. "Com quantos lados se faz uma verdade? Notas sobre a Comissão Nacional da Verdade e a 'teoria dos dois demônios'". **Revista Jurídica da Presidência**, v. 15, n.105, p.181-204, 2013.

RAIMUNDO, Filipa. Partidos políticos e justiça de transição em Portugal (1974-76), In: MARTINHO, Francisco; PINTO António Costa (orgs). **O Passado que não passa: a sombra das ditaduras na Europa do Sul e na América Latina**, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

RAIMUNDO, Filipa; MORAIS, Joana Rebelo. Em nome da “verdade histórica”: a Comissão do Livro Negro sobre o regime fascista, uma Comissão de Verdade na democratização portuguesa (1977-1991). In: ARAÚJO, Maria Paula; PINTO, António Costa (orgs). **Democratização, memória e justiça de transição nos países lusófonos**. Rio de Janeiro: Autografia; Recife, PE: EDUPE, 2017, p.97-129.

RAMÍREZ, Hernán. Reflexiones acerca de las Dictaduras del Cono Sur como proyectos refundacionales. **Antíteses**, v.8, nº 15, p.132-159, 2015.

ROSAS, Fernando. **O Estado Novo. História de Portugal**, dir. José Mattoso, vol. VII, Lisboa: Circulo de Leitores, 1994.

SCHETTINI, Andrea. O que resta da Comissão Nacional da Verdade? A política do tempo nas comissões da verdade. **Rev. Direito e Práx.**, Rio de Janeiro, Vol. 13, N. 3, p. 1424-1456, 2022.

TEÓFILO SILVA, João Batista. A Comissão Nacional da Verdade e os desafios e limites para a " justiça de transição" no Brasil. **Revista Angelus Novus/USP** – Ano VII, n. 12, p. 81-106, 2016.

TRIBESS, Camila. Ditadura e democracia: um apanhado teórico sobre a transição democrática no Brasil. In: GALLO, Carlos; RUBERT, Silvana. **Entre a memória e o esquecimento: estudos sobre os 50 anos do Golpe Civil-Militar no Brasil**. Porto Alegre: Editora Deriva, 2014, p. 171-188.

VELASCO E CRUZ, Sebastião. De Castelo a Figueiredo, uma visão da “abertura”. In: CHRRESKY, Isidoro; CHONCHOL, Jaques (orgs.). **Crise e transformação dos regimes autoritários**. São Paulo: Ícone/UNICAMP, 1986.

VENDRUSCOLO, Stephanie. Pela primeira vez, Justiça condena penalmente repressor da ditadura brasileira e abre precedente histórico. **El País**, 21 jun. 2021. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2021-06-21/pela-primeira-vez-justica-federal-condena-penalmente-repressor-da-ditadura-brasileira-e-abre-precedente-historico.html>.

Recebido: 09/06/2023
Aprovado: 22/10/2024

AL REGRESO SE VUELVE UNO AL MOMENTO EN QUE SE HA IDO. INTERPRETACIÓN SIMBÓLICA DE “TRAS LA PUERTA ENCANTADA”, DE NATALIA DEMIDOFF

AO RETORNAR, RETORNA-SE AO MOMENTO EM QUE SE PARTIU. INTERPRETAÇÃO
SIMBÓLICA DE “BEHIND THE ENCHANTED DOOR”, DE NATALIA DEMIDOFF

Iván Sánchez-Moreno

Grup d'Historia de Nou Barris – Barcelona; Universidade Federal do Rio de Janeiro

Resumen: Con el presente trabajo se plantea desvelar el significado oculto que subyace a nivel inconsciente en el trasfondo de un cuento de hadas en concreto: *Tras la puerta encantada*, de Natalia Demidoff. Partiendo de este objetivo principal, el trabajo constará de varios apartados ordenados secuencialmente. Se abrirá con una breve semblanza de la autora del cuento escogido y una introducción a su obra literaria para, a continuación, hacer una exposición de los fundamentos teóricos que van a servir de base para el análisis textual, recurriendo en este caso al credo epistemológico de Carl Gustav Jung (1875-1961) y de varios de sus seguidores. Para facilitar al lector de este trabajo la comprensión y el seguimiento de los episodios analizados y contenidos en *Tras la puerta encantada* se ofrecerá un resumen de la novela en cuestión, así como se destacarán las nociones de símbolo y de arquetipo para justificar la metodología aplicada en el análisis de dicho texto. La interpretación simbólica de ciertos elementos mágicos recurrentes en la mencionada historia va a ser esencial para entender el proceso de desarrollo psicológico de los personajes protagonistas, lo que, desde las tesis junguianas, va a conocerse como proceso de individuación, paralelo a la propia constitución del héroe arquetípico. Finalmente se pondrá el acento en los aspectos simbólicos que tienen que ver con el descubrimiento de la sexualidad en el caso de los dos protagonistas del cuento. Con ello se pretende recomponer una lectura muy distinta del relato, la cual se argumentará en el apartado de conclusiones.

Palabras clave: Simbolismo; Psicología Analítica; Natalia Demidoff; Narrativa; Carl Gustav Jung – Fantasia

Resumo: Com o presente trabalho, propõe-se desvendar o significado oculto que subjaz, em nível inconsciente, no pano de fundo de um conto de fadas em particular: *Tras la puerta encantada*, de Natalia Demidoff. Partindo desse objetivo principal, o trabalho será estruturado em diversos tópicos organizados de forma sequencial. Iniciar-se-á com uma breve semblança da autora do conto escolhido e uma introdução à sua obra literária, para, em seguida, apresentar os fundamentos teóricos que servirão de base para a análise textual, recorrendo, neste caso, ao credo epistemológico de Carl Gustav Jung (1875-1961) e de vários de seus seguidores. Com o intuito de facilitar ao leitor a compreensão e o acompanhamento dos episódios analisados e contidos em *Tras la puerta encantada*, será oferecido um resumo da novela em questão, além de serem destacadas as noções de símbolo e arquetipo, de modo a justificar a metodologia aplicada na análise do referido texto. A interpretação simbólica de certos elementos mágicos recorrentes na história mencionada será essencial para compreender o processo de desenvolvimento psicológico dos personagens protagonistas, o qual, segundo as teses junguianas, será entendido como processo de individuação, paralelo à constituição do herói arquetípico. Por fim, será dada ênfase aos aspectos simbólicos relacionados à descoberta da sexualidade no caso dos dois protagonistas do conto. Com isso, pretende-se reconstruir uma leitura bastante distinta do relato, a qual será desenvolvida na seção de conclusões.

Palavras-chave: Simbolismo; Psicología Analítica; Natalia Demidoff; Narrativa; Carl Gustav Jung; Fantasia

Estructura de este estudio

Con el presente trabajo se plantea desvelar el significado oculto que subyace a nivel inconsciente en el trasfondo de un cuento de hadas en concreto: *Tras la puerta encantada*, de Natalia Demidoff. Partiendo de este objetivo principal, el trabajo constará de varios apartados ordenados secuencialmente.

Se abrirá con una breve semblanza de la autora del cuento escogido y una introducción a su obra literaria para, a continuación, hacer una exposición de los fundamentos teóricos que van a servir de base para el análisis textual, recurriendo en este caso al credo epistemológico de Carl Gustav Jung (1875-1961) y de varios de sus seguidores.

Para facilitar al lector de este trabajo la comprensión y el seguimiento de los episodios analizados y contenidos en *Tras la puerta encantada* se ofrecerá un resumen de la novela en cuestión, así como se destacarán las nociones de símbolo y de arquetipo para justificar la metodología aplicada en el análisis de dicho texto.

La interpretación simbólica de ciertos elementos mágicos recurrentes en la mencionada historia va a ser esencial para entender el proceso de desarrollo psicológico de los personajes protagonistas, lo que, desde las tesis junguianas, va a conocerse como proceso de individuación, paralelo a la propia constitución del héroe arquetípico.

Finalmente se pondrá el acento en los aspectos simbólicos que tienen que ver con el descubrimiento de la sexualidad en el caso de los dos protagonistas del cuento. Con ello se pretende recomponer una lectura muy distinta del relato, la cual se argumentará en el apartado de conclusiones.

Breve semblanza de Natalia Demidoff

Proveniente de una familia con linaje aristocrático, Natalia Demidoff de Joltkevitch nació en 1939 en Antwerpen (Bélgica), país al que emigraron sus padres desde Rusia tras la Revolución Soviética de 1917. En 1949 se trasladaron a Barcelona, ciudad en la que vivirá la mayor parte de su vida. Años más tarde, Natalia Demidoff compilará los recuerdos de esta época bautizando sus memorias con el número en que se ubicaba su residencia en la calle Balmes: *383, primo y capicúa*. Asimismo, reunirá buena parte de la memoria de sus ancestros en *PincelADAs* y *Cartas desde África*: el primer libro reúne el periplo de su madre Ada –de la que recupera su apellido de soltera,

Joltkevitch– desde su exilio ruso, mientras que el segundo ordena algunos de los relatos –muchos de ellos de carácter autobiográfico– escritos por su padre Gregorio Demidoff (1895-1967) durante los años que trabajó en las colonias que explotaba la corona belga en la actual República Democrática del Congo. La influencia de sus progenitores fue fundamental para interesar a la hija en las lides de la literatura: Gregorio Demidoff era un gran conocedor de la obra de Guy de Maupassant (1850-1893) y de los clásicos rusos y yugoslavos –no en vano, la compilación *El tren imperial y otros cuentos* brinda un homenaje a Tolstoi en su portada, ilustrada por la propia hija de Natalia Demidoff, Bárbara Raya–; por su parte, eran conocidas las jornadas gastronómicas de Ada Joltkevitch en las que no faltaban las canciones y anécdotas cuyo origen se remontaba a varias generaciones atrás, así como su notable afición a la pintura, como prueba la portada de *383, primo y capicúa*, un paisaje del Putxet firmado por ella misma.¹

En la década de 1960 coincide el ingreso de Natalia Demidoff –o Dushka, que es como la llamaban cariñosamente en casa– en el Conservatorio de Música de Barcelona, donde estudiará canto, piano, guitarra y composición, y su debut en la Biblioteca Chicas Popular de Ediciones Cid, bajo el seudónimo de Mireya Cortés. Paralelamente cursaría la carrera de Ciencias Exactas en la Universidad de Barcelona. Acabada su formación académica, trabajó como profesora de música (piano, guitarra e historia de la música) en el Instituto de Bachillerato Ausias March de Barcelona, firmando varios tratados de pedagogía musical.

Autora de más de una veintena de libros, Natalia Demidoff ha cultivado todo tipo de géneros literarios. Aunque preferentemente se la conoce por la novela histórica, también ha escrito novela policíaca, novelas de amor, relato corto, manuales de cocina e incluso géneros tan dispares como el *western* y sus propias memorias. Ya jubilada, no ha parado de recibir galardones y nominaciones: en su currículum se cuentan varios premios Vila de Martorell y Ciudad de Almería, así como la mención como finalista en los premios Lazarillo con *La infancia de un guerrero*². Uno de sus títulos más celebrados es *Jaque a*

¹ DEMIDOFF, Natalia. **383, primo y capicúa**. Sevilla: Punto Rojo Libros, 2019; DEMIDOFF, Natalia. **PincelADAS. De Rusia a Barcelona**. Sevilla: Punto Rojo Libros, 2016; DEMIDOFF, Gregorio. **Cartas desde África**. Editorial Cuatro Hojas, 2020; DEMIDOFF, Natalia. **El tren imperial y otros cuentos**. Editorial Cuatro Hojas, 2019.

² DEMIDOFF, Natalia. **La infancia de un guerrero**. Barcelona: Editorial La Plana, 2012

Borgia, libro que en 2014 ya llevaba cinco reediciones³. Desde el año 2009 colabora semanalmente como articulista en *L'Informador*, a la par que se desempeña en otras aficiones como la jardinería y las artes pictóricas y culinarias desde que se jubiló: sirven como muestra los dibujos que amenizan las cartas que Natalia envía a sus familiares.

Sus hijos también han seguido sus pasos en el campo de la literatura: Daniel Raya (Barcelona, 1967) ha publicado varios libros entre los que destaca *Viaje con la princesa y Silencios en la tempestad*, ampliado y rebautizado como *Estela de un héroe* en comandita con su madre Natalia Demidoff⁴; en cuanto a Bárbara Raya (Barcelona, 1979), su interés por la literatura le llevó a cursar Filología eslava, pero ha sido a través de sus aportaciones como portadista e ilustradora como se ha granjeado un reconocimiento en el mundo editorial (Viena, Norma, Cuatro Hojas, Leonard Muntaner, etc.). También ha sido galardonada con algunos premios literarios, a la espera de su publicación. Sin duda, la contribución de ambos hijos ha sido altamente significativa en la obra de Natalia Demidoff, tanto por la coautoría compartida como por las fotografías, dibujos y pinturas que han incluido en muchos de sus libros. Al final de este trabajo se incluye un listado de las publicaciones de Natalia Demidoff, tanto en solitario como co-autora, editora y compiladora.

Marco teórico

La perspectiva que se va a adoptar para este análisis textual parte de las teorías de Carl Gustav Jung (1875-1961), médico, psiquiatra y psicólogo que será, junto a Sigmund Freud (1856-1939), figura clave del psicoanálisis clásico. Sus diferencias con Freud, quien fuese su principal mentor en sus comienzos, le llevará a fundar su propia corriente de pensamiento: la psicología analítica, más preocupada por los elementos constitutivos más arcaicos y profundos de la mente humana. Su particular abordaje teórico y clínico puso el énfasis en la conexión funcional entre la estructura de la psique y los productos simbólicos que fundamentan la dinámica de toda cultura. Partiendo de esta premisa, Jung incorpora en su metodología de estudio nociones provenientes de la antropología, la interpretación de los sueños, la filosofía, la literatura, la mitología, la religión, el arte y la alquimia desde una orientación analítica y comparada de la historia

³ DEMIDOFF, Natalia. **Jaque a Borgia**. Barcelona: Edebé, 2003

⁴ DEMIDOFF, Natalia; RAYA, Daniel. **Estela de un héroe**. Sevilla: Punto Rojo Libros, 2012

cultural.

La principal ruptura entre Jung y Freud surgió a raíz de la negación que éste imponía sobre los arquetipos. Freud negaba la existencia de arquetipos en el inconsciente colectivo, pues confiaba que los contenidos de la mente inconsciente procedían exclusivamente de la biografía del individuo. Jung, en cambio, defendía la existencia de los arquetipos porque consideraba que el universo comparte líneas de conexión eternas desde el principio de los tiempos que no sólo trascienden las especies animales, sino incluso los planos de existencia terrenal. En consecuencia, desestimaba la posibilidad de acceder a los arquetipos mediante los mecanismos habituales de comprensión consciente o racional, contradiciendo a su maestro Freud quien admitía únicamente la transacción de contenidos desde un plano inconsciente a uno plano consciente mediante el recurso de la palabra.

Jung no será el único autor que sustentará este trabajo. De manera complementaria se recurrirá a referencias estrechamente vinculadas con la obra y el pensamiento junguiano. Sirvan de ejemplo Jolande Jacobi y Theodor Abt, dos de los autores formados en el propio Instituto C. G. Jung de Psicología Analítica de Zúrich, mientras que Carol S. Pearson destacó como aventajada alumna de James Hillman y Joseph Campbell, dos de las referencias más importantes entre los seguidores de la teoría junguiana. Por su parte, el doctor Jean Chevalier es, junto a Alain Gheerbrant, el responsable de un excelente diccionario enciclopédico de los símbolos que se basa sucintamente en los estudios junguianos, a los cuales se alude en numerosas ocasiones entre las páginas de su magna obra. Iguales elogios se le pueden hacer al ímprobo esfuerzo de Juan Eduardo Cirlot al componer su también renombrado *Diccionario de símbolos*, teniendo a Jung como un máximo referente de sus propias reflexiones teóricas. Así lo reconocen dichos autores en los prefacios que prologan las respectivas obras mencionadas.⁵

Hechas las presentaciones de algunas de las fuentes que van a apoyar nuestra reflexión pasaremos a continuación a resumir brevemente la teoría que va a nutrir el

⁵ ABT, Theodor. **Introducción a la interpretación de pinturas de acuerdo a C. G. Jung**. México: Fata Morgana, 2011; CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. **Diccionario de los símbolos**. Barcelona: Herder, 2012; CIRLOT, Juan Eduardo. **Diccionario de símbolos**. Barcelona: Labor, 1978; PEARSON, Carol S. **El héroe interior. Arquetipos de transformación**. Madrid: Mirach, 1995; JACOBI, Jolande. **Complejo, arquetipo y símbolo en la psicología de C. G. Jung**. Madrid: Sirena de los Vientos, 2019.

análisis de la novela elegida para tal fin.

Los arquetipos a los que se refiere Jung guardan en el inconsciente un sentido de la realidad tan profundo que es incluso anterior a la toma de conciencia mediante palabras en el desarrollo evolutivo del ser humano, por lo que resulta previo a la propia constitución cultural de la mente consciente. Los arquetipos son la fuente inconsciente de la que emanan todas las ideas vivas. Por ende, no pueden entenderse los arquetipos como invenciones arbitrarias, pues son elementos autónomos y anteriores a una psique consciente. Representan una estructura del mundo psíquico inalterable, intemporal y universal y por tanto compartida veladamente por todas las culturas. Sólo adquieren significación a nivel inconsciente. De hecho, tan sólo pueden ser heredados de modo inconsciente, pues carecen de forma representativa clara.⁶

La revelación de los arquetipos sólo puede hacerse mediante símbolos. Éstos deben ser aquí apreciados casi como un dispositivo que vehicule los significados inconscientes a un plano más consciente, aunque no respondan a una lógica racional *per se*. Todo símbolo es un arquetipo en potencia, pero ha adquirido una forma concreta para hacer su aparición en nuestra mente. El símbolo responde a una función trascendente porque van más allá de lo evidente y material para alcanzar o sugerir contenidos de significado que están en un plano de entendimiento distinto o muy alejado del racional. El símbolo está abierto al debate porque puede representarse desde múltiples planos y formas, pero cuando se vislumbra un contenido arquetípico de significado suele crear un consenso casi de inmediato porque toca un valor psíquico universal. En definitiva, el símbolo sirve de mediador entre lo oculto y lo revelado. En palabras del propio Jung, se define al símbolo como:

Aquello que tiene lugar entre la luz y las tinieblas, aquello que une a los contrarios, participa de ambas vertientes y puede juzgarse tanto desde la izquierda como desde la derecha (...). Con arreglo a su naturaleza paradójica representa aquello, tercero, que no existe.⁷

Un símbolo carece de la abstracción que presume un arquetipo. Está encarnado en una representación o imagen determinada para facilitar el pasaje entre ideas arquetípicas difícilmente comprensibles o apreciables mediante las palabras o los

⁶ JUNG, Carl Gustav. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. Rio de Janeiro: Vozes, 2000; JUNG, Carl Gustav. **O homem e seus símbolos**. Rio de Janeiro: Nova Frontera, 1964.

⁷ JACOBI, Op. Cit.

sentidos. El símbolo aspira a la razón, pero nunca logra traspasar la barrera de la lógica moderna puesto que su mayor elaboración epistemológica se dio durante el medievo de la mano de los teóricos alquimistas que creían hallar en los elementos naturales las fuerzas demiúrgicas que componían más profundamente los niveles de creación universal, incluyendo aquí el plano espiritual. Los alquimistas denominaban a esta condición de la existencia previa al propio origen del *logos* humano como *prima materia*, la cual se hace evidente en la mente únicamente por vías inconscientes. Estas verdades absolutas, sólo asumibles fuera de los márgenes de lo cognoscible, se nutren de un carácter paradójico porque se colocan en un plano del conocimiento externo al propio conocimiento, subyacen en lo subjetivo del propio objeto y están dentro y fuera tanto de lo material como de lo humano, pues derivan de un origen único, universal y compartido que se reproduce infinitamente en todas las cosas.

Como se ve, la influencia del descubrimiento de los textos alquímicos fue esencial para la formación de las ideas psicoanalíticas de Carl Gustav Jung. Al respecto, cabe citar varios títulos de la obra junguiana en las que se exponen muy vivamente los recursos que, desde la alquimia, fueron adaptados por la psicología analítica con probados éxitos interpretativos: *Psicología y simbólica del arquetipo*, *Símbolos de transformación*, *La psicología de la transferencia* y, por supuesto, *Psicología y alquimia* y *Paracélsica*, sin olvidar *El Libro Rojo*, absoluta culminación de toda su investigación de las teorías alquímicas aplicadas al análisis de un largo sueño.⁸

Los alquimistas elucubraban múltiples interpretaciones sobre la realidad a partir de imágenes que contenían infinitos planos de significación que, según la propuesta de Jung, remiten por sus continuas coincidencias y conexiones con otras culturas antiguas con los arquetipos inherentes del inconsciente colectivo. Precisamente por ello, Jolande Jacobi remite a la etimología germánica del símbolo sugiriendo una hibridación entre las palabras *Sinn* (“sentido”) y *Bild* (“imagen”). De esta forma entiende Jacobi que la vinculación de elementos que dotan de consciencia –más propios del *Sinn*– y los que dan forma representativa por medio de imágenes –*Bild*– es lo que brinda finalmente de

⁸ JUNG, Carl Gustav. **Paracélsica**. Buenos Aires: Sur, 1966; JUNG, Carl Gustav. **Psicología y alquimia**. Barcelona: Plaza & Janés, 1972; JUNG, Carl Gustav. **Símbolos de transformación**. Barcelona: Paidós, 1982; JUNG, Carl Gustav. **La psicología de la transferencia**. Barcelona: Paidós, 1985; JUNG, Carl Gustav. **Psicología y simbólica del arquetipo**. Barcelona: Paidós, 2021; JUNG, Carl Gustav. **El Libro Rojo**. Buenos Aires: El Hilo de Ariadna, 2019.

contenido a los símbolos.⁹

Pero conviene aclarar que este contenido no es en absoluto azaroso. El símbolo es intuitivo y funcional, pero también más complejo y libre que una parábola, la cual está siempre encorsetada a un aprendizaje moral o a una breve historia con mínimas variaciones. Por el contrario, el símbolo confiere objetualidad a las ideas más profundas e informes, se evoca por medio de la intuición y por ello trasciende el propio lenguaje, esto es, da conformidad a lo indecible. Sin embargo, el símbolo sólo puede hacer emerger una parte de lo oculto en el arquetipo, puesto que éste extiende sus significados hasta el infinito.

Cabe objetar que resulta muy difícil y complejo tratar de entender los símbolos y los arquetipos mediante las palabras, pues rehúyen de toda definición precisa. Tampoco es nuestra voluntad hacer de lo simbólico un corpus teórico, tan sólo aportar un mapa conceptual para destilar del texto analizado una nueva lectura interpretativa o un significado alternativo o paralelo. Ni los arquetipos ni los símbolos deben adoptarse como un sistema mecánico de comprensión, pues están muy abiertos a la contradicción y la pluralidad de significados.

Como estamos insistiendo, para revelarse en la consciencia los arquetipos suelen adoptar formas simbólicas, de modo tal que el símbolo está tan asociado al arquetipo que lo activó que por medio de aquél podemos acceder a contenidos generalmente velados en el inconsciente subjetivo. Podría decirse, compartiendo el símil que hace Abt, que los símbolos son el producto de combinar un arquetipo y el entorno cultural en que se inscribe de manera particular¹⁰. El propio Jung establecía una diferenciación entre los símbolos, distinguiendo entre los de tipo natural y los de tipo cultural. Los primeros derivan de las imágenes arquetípicas esenciales y apenas presentan variaciones formales entre las culturas del mundo, remontando sus posibles orígenes a fuentes tan arcaicas como ignotas. En cambio, a los símbolos culturales se les pueden atribuir orígenes muy diversos pero siempre se les consideran verdades eternas, axiomáticas e indiscutibles –quizá por eso se las suele vincular más con los credos religiosos–.¹¹

Así, parte de las reminiscencias inconscientes que activan los símbolos se da

⁹ JACOBI, Op. Cit., 2019.

¹⁰ ABT, Op. Cit., 2011.

¹¹ JUNG. Op. Cit., 1964.

sobre todo en la fantasía infantil, en ciertas supersticiones y tabús, en los sueños y en los cuentos de hadas, siendo estos últimos los que más se acercan al mundo arquetípico por medio de los elementos simbólicos adaptados a la ficción literaria. El propio Jung reconocía que los cuentos de hadas responden a los mismos criterios de interpretación simbólica de los sueños¹². Es por tal razón que se ha escogido un texto de dicho género para poder probar las dúctiles funcionalidades de esta teoría para la comprensión de su contenido, desde un plano psicológico muy distinto al habitual. Para la ocasión se ha escogido *Tras la puerta encantada*, una breve novela escrita por Natalia Demidoff que ofrece una rica y prolífica cantidad de elementos simbólicos que permite aplicar las teorías junguianas con absoluta libertad.

El contexto y los personajes de la obra

La estructura de *Tras la puerta encantada*, de Natalia Demidoff, remite a la imbricada lógica de las muñecas rusas denominadas *matrioskas* o *babushkas*. Se trata de un conjunto de muñecas huecas que contienen en su interior el resto de toda la secuencia, siendo todas ellas similares en cuanto a su expresión o sus ropas, pero presentando alguna mínima variación –además del tamaño– que las distinga entre sí. La novela en cuestión sigue un patrón parecido en tanto que cada una de las misiones encomendadas a los protagonistas remite a otra, y así sucesivamente.

Después de la muerte de sus padres en un enigmático accidente de aviación, Bruno y Teresa Solsona pasarán a ser tutelados por su tía Lupe, una acaudalada señora de la alta sociedad que, hasta ese momento, convivía únicamente con la cocinera (Obdulia) y un jardinero (Romualdo). Un día descubren los planes de Lupe para con su sobrina Teresa, a quien la bruja Jazmín incita a secuestrar para someterla bajo su péfido dominio. Tratando de huir de ambas mujeres, los dos hermanos se ocultan en un viejo caserón en el que la bruja habría aprisionado tiempo atrás a otro hechicero (Dhorkad, el Señor de las Tinieblas) manteniéndole a perpetuidad atrapado en la oscuridad mediante un sortilegio que sólo puede romperse con una pócima. Éste será el primero de los muchos encargos que se le conferirán a los hermanos Solsona, pues muchos de los objetos mágicos necesarios se hallan en el Reino Intemporal al que tan

¹² JUNG. Op. Cit., 2000.

sólo se puede acceder a través de la Puerta Encantada.

Bruno será el elegido para cruzar dicho umbral: “Deposito todas mis esperanzas en Bruno. ¿Acaso no ves que la lucha entre Jazmín y yo es una especie de duelo entre el Bien y el Mal, donde yo represento el Bien? El que tome partido por mí, evitará desgracias a muchas personas”, prescribe Dhorkad¹³. Sin embargo, no todos los personajes que se cruzarán en su camino serán tan amistosos como cupiera suponer, y todos ellos se aprovecharán de la inocencia y la ingenuidad de Bruno para sus propios fines personales: el Rey de los Gnomos le confiará un anillo mágico para protegerse de un maligno unicornio que custodia una perla de su propiedad; Delfina, la bella guardiana de los pantanos, tratará de robarle el anillo, revelándose otro de los engaños de la pérfida Jazmín; el susodicho unicornio le pedirá recabar los ingredientes de una poción para trastocar el color de su piel, desplazándose con él hasta la Isla Hermosa donde serán recibidos por Ninie, la Dama del Lago; a continuación le reclamarán a Bruno un ópalo con cualidades mágicas que antaño le habría confiscado Kendar, el Mago de la Isla Estéril; Kendara, la hija de éste, será otro de los personajes que se entrometerán en la misión de Bruno, aunque resulte en opinión del chico tan mentirosa e interesada como todos los anfitriones con los que hasta entonces se habrá encontrado; un mirlo le ayudará en su pesquisa de la perla y el ópalo mágico, que deberán ser diluidos en un líquido contenido en un frasco de oro y plata que el muchacho habrá de comprarle a Zelhana y a Fandar, hermanos ambos del viejo Kendar; será Fandar quien inste a Bruno a acudir a la Fuente Cristalina para sustraer de allí varias gotas de sus aguas purificadas, siempre con la condición de que “durante todo el recorrido, hasta que no llegues a la cima, no podrás hablar, ni mirar hacia atrás”, pues de lo contrario se convertirá en una estatua de piedra. Será ésta la última prueba por la que pasará Bruno, pues caerá en una trampa de la bruja Jazmín.¹⁴

Mientras tanto, Teresa descubrirá en el Señor de las Tinieblas a un apuesto joven de nombre Amadeus que, como ella y Bruno, también había sido víctima de los excesos de Jazmín. Al saber del fatal destino reservado a Bruno, Teresa acudirá en su ayuda traspasando la Puerta Encantada hasta el Reino Intemporal, donde tendrá que vérselas con la maga Leticia para superar la última prueba: acertar, de entre cien prácticamente

¹³ DEMIDOFF, Natalia. **Tras la puerta encantada**, p. 25. Editorial Cuatro Hojas, 2021.

¹⁴ DEMIDOFF. Op. Cit., p. 63, 2021.

idénticos, el cáliz que contiene el elixir mágico para que Bruno recupere su forma humana original, siendo el resto emponzoñados con un veneno mortífero. La colaboración del Unicornio Negro será aquí fundamental, pues con su cuerno –pero sobre todo con su pragmática astucia– podrá detectar la copa adecuada.

Tras la cura de Bruno, ambos hermanos regresarán a Amadeus, todavía prisionero de la tiranía de Jazmín. Para ello tendrán que esquivar los ardides de Zelhana y Kendar con ayuda de Ninie y, finalmente, obtendrán la tan ansiada pócima que permita al joven Amadeus liberarse de su cautiverio y enfrentarse contra Jazmín, a la que vencerá conjurando un hechizo mágico. Acabada la historia, la tía Lupe será despechada por los dos hermanos Solsona, prefiriendo ser tutelados por Amadeus, fundiéndose con ellos en un fuerte abrazo.

El principal y más evidente nivel de lectura latente en el cuento que nos ocupa se concentra en la dicotomía entre el Bien y el Mal más arquetípicos. Sin ir más lejos, el Señor de las Tinieblas pierde su poder si se hace la luz¹⁵: “Toda mi fuerza desaparece con la luz. (...) Desde entonces en el mundo de la magia se me conoce como el Señor de las Tinieblas”. Sin embargo, al revelarse su rostro se descubre el de un bello muchacho de larga melena dorada¹⁶. Cirlot advierte que en la tiniebla subyace un doble simbolismo: como oposición a la luz, si bien ésta se asume como metáfora del conocimiento que le es desvelado al Elegido, representaría la ignorancia del que todavía no ha alcanzado el saber ni la madurez adecuada para trascender a edad adulta; pero, por otra parte, también se refiere a la parte latente pero aún no manifiesta del individuo, es decir, un potencial oculto. Desde una lectura gnóstica, las tinieblas envuelven y confunden un conocimiento que no se ha posicionado del lado del bien o del mal y que, por tanto, está aún por definir.¹⁷

En otros personajes, esa ambigüedad resulta más difícil de dilucidar. Esto ocurre particularmente en el caso de la bruja Jazmín, cuyo nombre provoca una disonancia cognitiva en el lector. Si generalmente se asocia con una flor de dulce fragancia, no resulta ser correspondiente con la cruel personalidad de la bruja. Las jazmináceas, además de usarse para destilar perfumes, también se ha servido para sintetizar potentes

¹⁵ DEMIDOFF. Op. Cit., p. 22, 2021.

¹⁶ DEMIDOFF. Op. Cit., p. 68-69, 2021.

¹⁷ CIRLOT. Op. Cit., 1978.

narcóticos, tal y como sostiene el tratado botánico del doctor Rengade¹⁸. Asimismo, el jazmín cobra en *Tras la puerta encantada* un valor muy perverso al tratarse de una flor hermafrodita que, por ende, asume en sí misma la posibilidad de auto-reproducción sin necesidad de una simiente externa.

Jung considera las brujas como una proyección encarnada de lo que subyace en lo más abyecto del inconsciente que la persona pretende rechazar de sí misma. La bruja – como también la madrastra en la mayoría de cuentos de hadas– encarna el arquetipo tradicional de la imagen negativa de la madre castradora que uno es sino una representación figurativa del superyó represor de nuestra conciencia. Energéticamente asume la oposición a un potencial de auto-realización y su confrontación debe resolverse con la recuperación de un equilibrio interior.¹⁹

Destaca en el principio de la historia que los hermanos Solsona, al quedar huérfanos, sean rápidamente adoptados por su tía Lupe que es, en realidad, una bruja a las órdenes de la pérfida Jazmín. Dar caza y muerte a la bruja representaría simbólicamente la emancipación absoluta, alcanzando así la libertad que tanto se ansía para dar por finalizada la etapa adolescente de la vida. Para ello, los hermanos Solsona deberán demostrar su valía y el merecimiento de su autonomía personal viviendo las diversas aventuras que se narran en *Tras la puerta encantada*.

El arquetipo del héroe

Tanto por lo que comporta para su propio proceso de individuación y desarrollo personal, así como de sacrificio, la constitución arquetípica del héroe clásico va a ser crucial para el análisis de *Tras la puerta encantada*.

El arquetipo del héroe retoma del mito homérico un viaje de iniciación que acabe con la culminación del yo del individuo. Supone por tanto un relato de auto-conocimiento y auto-realización. La recompensa final de su travesía será la comunión con la vida, consigo mismo y con la comunidad a la que pertenece (generalmente el clan familiar). Sin embargo, si el esfuerzo magno no da el resultado esperado, puede germinar la desesperación, el desasosiego, el desarraigo o la sensación de vacío interior a nivel existencial. Consecuentemente, para Jung resulta indiscutible la equiparación

¹⁸ RENGADE, J. **Plantas que curan y plantas que matan**. Barcelona: Montaner y Simon, 1887.

¹⁹ JUNG. Op. Cit., 2000.

entre la identidad del héroe y la del iniciado.

Joseph Campbell ahonda en esta equivalencia remarcando que todo rito de iniciación pasa por los mismos ciclos de separación entre cuerpo y alma y el posterior retorno y reunificación de las dos mitades del ser, y en toda individuación heroica siempre se repite el mismo esquema: “un héroe sale del mundo del día a día y se aventura en una región sobrenatural, maravillosa (X); allí encuentra fuerzas fabulosas y se alza vencedor en una batalla decisiva (Y); el héroe regresa de esta aventura misteriosa (Z)”²⁰. *Tras la puerta encantada* responde a esta misma estructura narrativa, aunque aquí el héroe parece desdoblado en la persona de dos hermanos de sexo distinto como son Bruno y Teresa Solsona.

Sin embargo, lo más difícil de toda hazaña heroica es regresar luego al mundo real y reintegrarse en la sociedad, pues generalmente se habrá sufrido una experiencia trascendental para el individuo, la cual le habrá revelado una verdad profunda sobre sí mismo. Por eso, dice Campbell, aunque todo ritual de iniciación conduzca al individuo al borde de una iluminación trascendental, “el paso final en pos de ésta debe darlo cada uno en su propia experiencia callada (...), la esencia última de su doctrina se halla oculta, de suyo, en el silencio”. No puede ser de otro modo, puesto que dicha revelación se hace tan insoportable como incomunicable; transmitir lo vivido puede provocar efectos reaccionarios a su alrededor, e incluso de rechazo contra sí mismo, por lo que se hace necesario mantener oculta esa verdad y revestirla con aires de fabulación o de ensueño. Aunque no lo niega, más bien sugiere Campbell que dichas revelaciones suelen ser de procedencia catártica, cuando no de signo traumático.²¹

Tal vez por esta razón el arquetipo del héroe presuma de elitista, puesto que sólo el más capacitado física y moralmente será el elegido para encarnarlo. Asimismo, en el momento de admitir su misión debe abandonar el ego y sacrificarse por un objetivo que está por encima de sus intereses propios y que, por el contrario, promueve un bien en su comunidad o en las demás personas que le rodean. Por tal motivo suele presentarse al héroe arquetípico proveniente de un origen muy humilde o que quizás desconoce su propio linaje noble, a pesar de ser educado en un ambiente austero y duro que le enseña a disfrutar de los bienes más inmateriales de la vida. Al héroe se le somete a pruebas de

²⁰ CAMPBELL, Joseph. *El héroe de las mil caras*, p. 51. Girona: Atalanta, 2020.

²¹ CAMPBELL, Op. Cit., p. 54.

valor desde muy temprana edad, casi siempre venciendo a la tentación. Pese a ello, a menudo será traicionado o sacrificado en beneficio de las demás personas que le rodean, pues su arrojo y su empeño deben ser en todo caso altruistas y sin que les mueva ningún interés propio. Por ende, algunas pruebas reincidirán en dominar el lado más egoísta del ser humano.

Es habitual creer que el héroe asume la síntesis entre una naturaleza divina y otra terrenal y que por eso simboliza la unión entre el potencial de un dios y las limitaciones de un ser humano. Justamente por su condición de divinidad incompleta o imperfecta no goza del don de la inmortalidad, pero preserva en su devenir como persona algo sobrenatural que le convierte en alguien excepcional entre sus congéneres. Por otra parte, el héroe simboliza el impulso más esencial de la psique humana que, inmerso en una situación conflictiva, debe combatir contra su propia cobardía y falta de resolución. No en vano Jung subraya que la primera victoria del héroe es la que obtiene de sí mismo.²²

Siguiendo esta premisa, Carol S. Pearson distinguirá varias etapas en la construcción arquetípica del héroe, ordenadas secuencialmente. Los hermanos Solsona que protagonizan *Tras la puerta encantada* parten de la etapa del Inocente y el Huérfano, pues ambos deben hacer frente a la realidad de la caída personal que, en su caso, es la de haber perdido a sus padres y tener que asumir a su pesar la tutela de su tía Lupe. Comienza aquí el inicio de la novela en cuestión, cuando los dos hermanos –pero sobre todo el personaje que desempeña Bruno– asumen los roles del Vagabundo, el Guerrero y el Mártir: el primero se va apartando de la comunidad para empezar a buscar su propio destino; el segundo aprenderá a luchar para valerse por sí mismo; el Mártir entenderá que hay que dar y sacrificarse altruistamente si su compromiso es real y sincero. Finalmente entra en juego la figura del Mago, quien percibe su fuerza interior y la aplica con fe y esperanza para cambiar el mundo o su propia visión de la realidad de manera más reconfortante y satisfactoria: crea por tanto una ilusión que, además, puede ser compartida.²³

En consecuencia, el héroe carece del derecho de rehusar un desafío y su único deber es aprender a controlar la fuerza pura que le da su poder. Desprovisto de

²² CHEVALIER y GHEERBRANT, Op. Cit., 2012.

²³ PEARSON, Op. Cit., 1995.

raciocinio y de control, la fuerza liberada puede ser muy perjudicial para todo el mundo. Es necesario dominar su fuero interior sin dejarse arrastrar por la pasión desmedida y adquirir cierta base de autoridad moral y espiritual en dicho proceso.

Para tal fin, la construcción gradual del héroe pondrá en evidencia la naturaleza dual del ser humano. Es por ello que en todo relato heroico se confronte al protagonista con situaciones paradójicas cuyas decisiones puedan forzar unas consecuencias funestas para el mundo en caso de equivocarse. Por eso es tan importante atravesar las etapas de individuación paso a paso, pues garantizan la madurez adecuada para seguir adelante con éxito.

El héroe rompe así con el determinismo que se le presupone al resto de los mortales. Por eso no es casualidad que, en *Tras la puerta encantada*, tan sólo sean los elementos ajenos al propio Reino Intemporal los que puedan trastocar el orden de su realidad, pues aquéllos no están predeterminados como el resto de personajes que moran por sus tierras. Es por eso que los hermanos Bruno y Teresa Solsona son los únicos que pueden ser escogidos como los posibles héroes de esta historia. Al respecto, el argumento de la Dama del Lago no puede ser más claro: “Es habitual que los malos se salten las reglas y los buenos las respeten”, lo que según Teresa equivale a que los *buenos* adopten una postura tan cómoda como pasiva ante los acontecimientos y que no reaccionen nunca a tiempo para evitar lo que, por su condición “intemporal”, consideran inevitable²⁴. Así, los héroes que representan los Solsona no se ciñen exclusivamente al Bien y al Mal sino que, por el contrario, desconfían de todo y de todos y tienen dudas constantes respecto a su papel de héroes. En cambio, el Bien y el Mal en los cuentos implica que nada cambie, que se repita siempre la misma historia sin que por ello el arquetipo se tergiverse.

Una muestra de lo antedicho se desvela al saberse que tan sólo una pócima especial podría curar al Señor de las Tinieblas de su mal particular, pócima cuyos ingredientes deben ser reunidos por “alguien que no pertenezca al mundo de la magia, un humano corriente”²⁵. Ésta es la principal característica del arquetipo del héroe. En este caso, el Elegido es una persona que carece de poderes especiales: no es un mago, no es un noble caballero, no es un guerrillero ni es un sabio. Se trata tan sólo de un

²⁴ DEMIDOFF, Op. Cit., p. 76, 2021.

²⁵ DEMIDOFF, Op. Cit., p. 23, 2021.

adolescente que encarna el arquetipo del héroe que, pese a ser designado como tal, no quiere serlo, ya sea por miedo o por no sentirse suficientemente preparado o maduro.

Además, la vida del héroe es trágica y solitaria y reniega de los poderes materiales que le ofrezcan como reyes y reinas porque sabe, en el fondo, que esa posición tarde o temprano se perderá puesto que lo esencial es antes adquirir la voz de la sabiduría que confiere la verdadera autoridad. Ese conocimiento pasa (y traspasa) por uno/a mismo/a pues, como dice Pearson: “El heroísmo puede redefinirse como no solamente *mover* montañas, sino *conocer* las montañas: Ser por completo uno mismo y percibir, sin negar, lo que es; y estar abierto a las lecciones que la vida tiene para ofrecernos”. Aceptar el héroe interior supone comprender las propias debilidades así como también las propias fortalezas, sin que lo uno niegue lo otro, pues forman parte de un mismo yo.²⁶

Esta concepción arquetípica del héroe asoma al inicio del quinto capítulo de la novela que nos ocupa, cuando la Dama del Lago le conmina a Bruno que confíe en sí mismo, pues sólo él ha sido elegido por el propio Señor de las Tinieblas para superar diversas pruebas iniciáticas. La ignorancia que reconoce Bruno sobre su propio destino le convierte *ipso facto* en el mejor candidato para desempeñar tal hazaña: “sólo sé que habrá una serie de pruebas”, sin calibrar las consecuencias que sus éxitos y fracasos podrían provocar en la armonía del Reino Intemporal.²⁷

Ejemplo de ello es lo que se revela previamente en el tercer capítulo, cuando el gnomo Mic acompaña a Bruno para presentarlo a su rey en una audiencia: “¿Un gnomo? En sus lecturas había aprendido que, en general, eran amistosos, aunque muy dados a hacer travesuras. Y había gnomos de los bosques, de las montañas, de las casas... Aparecían en los cuentos haciendo pactos con las personas”. Este último detalle es el que hace recelar al muchacho, pues la aparición del gnomo inspira en él el temor al compromiso: “Tendré que ir con mucho cuidado para no hacer una promesa que luego me pese cumplir”.²⁸

El riesgo a equivocarse a la hora de tomar decisiones emerge en una breve escena en la que se pone a prueba la fuerza de voluntad de Bruno, quien se libra de la tentación

²⁶ PEARSON, Op. Cit., p. 36, 1995.

²⁷ DEMIDOFF, Op. Cit., p. 66, 2021.

²⁸ DEMIDOFF, Op. Cit., p. 29, 2021.

haciendo un pequeño sacrificio. Así, a pesar de la intensa lluvia que arrecia halla en su camino un extenso campo de hortalizas tan tupido y frondoso que apenas permitiría cruzarlo sin pisar alguna de las verduras:

Bruno dudó: quizás con un poco de cuidado conseguiría no causar demasiado daño... Al instante, desechó esta idea. Por pequeño que fuese, un destrozo seguiría siendo un destrozo para el dueño. No le quedaba otro remedio que rodearlo y continuar por el camino aun a costa de quedar completamente empapado. Tardó en llegar al final.²⁹

Por su acertada decisión será luego premiado por el Rey de los Gnomos: “Antes de nada, quiero felicitarte por tu buen corazón. Lo has demostrado respetando el huerto (...). ¿A que era una tentación pasar a través, pisando las plantas?”³⁰. Paradójicamente nada excita más nuestra propia curiosidad como una prohibición, tal y como apunta Jung, así que en los cuentos de hadas suele ser el camino más seguro para provocar la desobediencia³¹. En el caso de Bruno, parece obvio que habría pasado la prueba con satisfacción.

No puede ser casualidad que el principio que regula el cambio de actitud de los hermanos Solsona dé pie a lo que se narrará a continuación en *Tras la puerta encantada*. Pearson aclara que la verdadera tragedia del personaje que luego será designado como héroe surge de la sensación de pérdida de conocimiento sobre sí mismo³². Una vez huérfanos, los hermanos Solsona se sienten abandonados a un destino que no reconocen como propio –vivir al cuidado de su tía Lupe–, mas ¿cuál ha de ser el camino para su emancipación? Esto será lo que se irá desentramando simbólicamente a lo largo de la lectura de la novela en cuestión.

Los elementos mágicos

Son muchos los objetos y seres mágicos que trufan las páginas de este relato. Todos ellos contienen infinitos niveles de lectura que, desde las apreciaciones psicoanalíticas, permiten ahondar en ideas interpretativas mucho más profundas y aparentemente ocultas.

²⁹ DEMIDOFF, Op. Cit., p. 28, 2021.

³⁰ DEMIDOFF, Op. Cit., p. 30, 2021.

³¹ JUNG, Op. Cit., p. 232, 2000.

³² PEARSON, Op. Cit., 1995.

Precisamente, uno de los retos que le plantean a Bruno es recuperar una perla rosa y ovalada en el tercer capítulo de *Tras la puerta encantada*. Respaldándose en la psicología analítica de Carl Gustav Jung, Juan-Eduardo Cirlot sostiene una analogía entre la perla y el alma humana: si bien no hay dos pares iguales de perlas aunque todas parezcan idénticas, cuando se unen de manera seriada ensartadas por un mismo hilo aquellas diferencias pasan totalmente desapercibidas y las perlas se convierten en las cuentas de un rosario, mientras que, cuando éstas se desunen y se dispersan, simbolizan la comunidad rota y desmembrada cuya unión conviene volver a restituir para mantener el orden cósmico.³³

Cirlot también retoma de la perla su paralelismo con la imagen del hombre esférico al que se refiere Platón en *El Banquete*, siendo éste la representación primordial del ser que comparte indistintamente elementos masculinos y femeninos en su andrógina indeterminación. Esta falta de definición sexual es, también, característica de la búsqueda de la identidad durante la pubertad. No en vano, se insiste en el trasfondo psicoanalítico de la perla planteándola como un elemento simbólico de transformación respecto a algo informe que precisa de recobrar una consolidación material y mejor definida. Tal vez por eso Pamela Ball remarca en los sueños el sentido de pureza y castidad que se atribuye a las perlas soñadas.³⁴

Antiguamente se apreciaban las perlas como el resultado de la penetración de un rayo de luz celeste –ya provenga ésta del sol o de la luna– en una ostra, lo que equivale a simbolizar un alto potencial fecundador en su interior. La fertilidad a la que se refiere Cooper al hablar de las perlas es la que tiene por condición la pureza, la virginidad, la perfección y la humildad, características todas ellas que tan sólo el más noble corazón puede ostentar. La perla brilla sólo cuando se la descubre al abrirse la concha de una ostra: por tal razón se le atribuye la similitud con la cristalización de la sabiduría más trascendental, aquella que guía la conciencia del individuo hacia las metas más fecundas y profundas del alma humana. La perla es, pues, una materialización del desarrollo espiritual y personal.³⁵

La perla ha sido entendida como emblema de lo más valioso, lo más querido y lo

³³ CIRLOT, Op. Cit., 1978.

³⁴ BALL, Pamela. **Gran enciclopedia de los sueños**. Barcelona: Círculo de Lectores, 2002.

³⁵ COOPER, Jean C. **Diccionario de los símbolos**. Barcelona: Gustavo Gili, 2007.

más bello que atesora la persona, aunque resulte ser algo pequeño e irregular. No obstante, en mitos y leyendas las perlas suelen estar custodiadas por monstruos o genios que pondrán a prueba la osadía de quien las precie. *El libro de los símbolos* ofrece algunas respuestas. Para empezar, el origen formativo de las perlas supone un fenómeno casi sobrenatural: un grano de arena y algún resto de materia orgánica podría haber penetrado en las valvas de una ostra para enquistarse como algo irritante; pero con el tiempo conformará una esfera de nácar casi perfecta. Esta característica fue crucial para establecer un paralelismo poético con los sufrimientos de la vida que, al final, se revelarán como algo sustancial y que se ha hecho significativo conforme han ido pasando los años.³⁶

Para el gnosticismo, claramente influido por el legado alquímico medieval, la perla representaría la capacidad del inconsciente para restaurar lo que ha ido cediendo de sí mismo en el curso de la vida. Es asimismo símbolo del conocimiento del yo por reunir en el alma aquello que se ha descuidado de sí y que, silenciosamente, ha ido solidificándose hasta ser parte esencial de la persona.³⁷

Otro de los objetos mágicos a los que disponer en las aventuras de los hermanos Solsona es el anillo mágico que el Rey de los Gnomos confió a Bruno para someter al Unicornio Negro –“un aro al que tiene mucho apego”, según se confiesa en la novela³⁸–. Este objeto cobra aquí el sentido de un talismán con que se adquiere unos votos sagrados con otra persona que, además, detenta en este caso una posición de autoridad política, cuando no moral. La relación que se establece entre vasallo y amo a través del proceso de filiación a través de la posesión de tan preciado objeto imprime aquí la obligación de aceptar tan comprometido yugo respecto a los deseos del soberano, pues Bruno toma de él un fetiche que le resulta muy valioso. Perderlo o dañarlo infligiría en Bruno el castigo que merece tamaña irresponsabilidad. Más adelante, la Dama del Lago le ofrece a Bruno otro anillo mágico³⁹. Pero esta vez le servirá para comunicarse con los pájaros, repitiendo la parábola de San Francisco de Asís al divulgar los evangelios entre los animalejos del bosque.

³⁶ MARTIN, Kathleen (ed.). *El libro de los símbolos. Reflexiones sobre las imágenes alquímicas*. Colonia: Taschen, 2011.

³⁷ MARTIN, Op. Cit., 2011.

³⁸ DEMIDOFF, Op. Cit., p. 36, 2021.

³⁹ DEMIDOFF, Op. Cit., p. 47, 2021.

A nivel simbólico, el anillo confiere a quien lo detenta poder y autoridad, pero no es lo mismo aquél que es otorgado legítimamente que aquél otro que se toma por la fuerza: el primero se le da al que lo merece; el segundo se lo queda el tirano. El anillo es asimismo equiparable a la personalidad de quien lo lleva. Por eso, si éste lo perdiera sería señal de falta de compromiso: no sólo consigo mismo, sino también con la persona que delegó en sí dicho objeto; para Cooper, el hecho de perder un anillo supone un quebrantamiento con las propias ideas. Por el contrario, ostentar el anillo se entiende como un acto de vanidad y soberbia.⁴⁰

A Cirlot tampoco le pasa por alto que la responsabilidad de aceptar el anillo comporte además un acuerdo auto-convenido con la otra persona, de ahí la semejanza del anillo con la cuenta de una cadena⁴¹. En el caso que nos ocupa, a Bruno le preocupa inconscientemente perder su libertad individual al tener que comprometerse con otra(s) persona(s) como prueba de que ha alcanzado una edad de madurez y que, por lo tanto, ha superado la fase infantil de su vida. El sacrificio implicaría, en consecuencia, encadenarse a unos deberes que también le alejarían de su propia libertad individual. Sin embargo, el pago por su compromiso pondrá en peligro su propia integridad infantil, como trataremos de explicar más adelante.

Por último cabe hablar del llamado Ópalo Carmesí –“el ópalo más feo que haya visto jamás”, según se refiere uno de los personajes–⁴². Será éste otro de los elementos necesarios para combatir al Señor de las Tinieblas, el cual deberá ser rescatado de las manos de Kendar. Un ópalo es un conglomerado mineral similar al cuarzo que debido a sus características compositivas puede adquirir irisaciones tornasoladas muy distintas y peculiares. Jung destaca que en los sueños, los cuentos de hadas y ciertas tradiciones ancestrales las piedras preciosas pueden suplir el rol de amuletos porque se considera que contienen en su interior el principio vivificador. En las culturas precolombinas, por ejemplo, se ponía en la boca un ópalo de piedra a los muertos para garantizar así su resurrección⁴³. Que el Ópalo Carmesí de *Tras la puerta encantada* haya pasado por tantos propietarios ilustra lo que Ball interpreta como un fetiche que, en el plano onírico, se asocia con la fidelidad, la fe religiosa y la autoconfianza depositada en las

⁴⁰ COOPER, Op. Cit., 2007.

⁴¹ CIRLOT, Op. Cit., 1978.

⁴² DEMIDOFF, Op. Cit., p. 51, 2021.

⁴³ JUNG, Op. Cit., 2021.

creencias espirituales. Perder el objeto en cuestión entraña el temor a dudar de uno mismo y de sus ideas más intrínsecas y personales, aquello que le hace a uno ser único en el mundo.⁴⁴

Éste es el temor que lleva a Bruno a cometer el mismo error que Orfeo al salir del infierno en la mitología griega: preso de la incertidumbre, se giró para comprobar que le seguían los pasos de Eurídice, pero su acto trajo consigo la transformación del cuerpo de su amada en una negra sombra, evaporándose en el aire. Así, en el quinto capítulo de *Tras la puerta encantada*, la narración conduce a Bruno hasta la cima de una montaña en la que hallará la llamada Fuente Cristalina. Según *El libro de los símbolos*, las fuentes reflejan la conexión del mundo orgánico con el yo más íntimo de la persona que bebe de sus aguas. Por eso resulta tan habitual en templos y en ritos de iniciación en los que se pretende realizar la búsqueda de un autoconocimiento trascendental. En la imaginería alquímica, por ejemplo, la fuente personifica la psique como un baño de renovación que transforma la personalidad tras purificarse con sus aguas.⁴⁵

Como en el caso de Orfeo, sin embargo, a Bruno se le impone una única consigna al llegar junto a la citada Fuente Cristalina: durante todo el recorrido no podrá hablar ni mirar atrás, pues de hacerlo podría convertirse en una estatua de sal o de piedra. Demidoff asume en esta escena varias referencias inspiradoras, tanto en la Biblia como en los cuentos recogidos en *Las mil y una noches* y los mitos griegos como el del citado Orfeo⁴⁶. La otra lectura que se sugiere es que, en un momento de duda respecto a su propia fuerza de voluntad, Bruno cometió el error de manifestar su miedo públicamente y no se quiso ver merecedor de la madurez que se le brindaba. Consecuentemente, Bruno acabará transmutado en estatua pétreo.

La piedra ha sido siempre un elemento arquetípico aún más antiguo que la propia alquimia. Así lo atestiguan las composiciones totémicas y los dólmenes y menhires que se conservan desde el megalítico. Entre los aborígenes australianos, por ejemplo, se cree que las almas de los niños habitan en esencia congeladas dentro de las rocas a la espera de que los dioses decidan concederles un cuerpo para vivir. A su vez, muchos relatos provenientes de la Edad Media han servido como fuente de inspiración para posteriores

⁴⁴ BALL, Op. Cit., 2002.

⁴⁵ MARTIN, Op. Cit., 2011.

⁴⁶ DEMIDOFF, Op. Cit., p. 63, 2021.

cuentos de hadas que, en realidad, no hacían sino subvertir los viejos mitos griegos como los de la Gorgona Medusa y Deucalión en los que los hombres podían sucumbir a la mirada de quien juzgara su valor, convirtiéndoles de inmediato en estatuas de piedra. Conocido también es el relato de Calidón transformado en roca al haber sorprendido a Artemisa bañándose desnuda. En la Génesis bíblica se hace explícito que la mujer de Loth quedó convertida en estatua de sal al girarse para ver el morboso espectáculo de lluvias de fuego y azufre que cayeron sobre Sodoma y Gomorra. En tales casos, la petrificación simboliza el castigo infligido por la mirada indebida y la desmesura humana sin autocensura, puesto que inspira en la persona el sentimiento de vergüenza o de culpa.⁴⁷

Cirlot interpreta simbólicamente el fenómeno de la petrificación en estos relatos como lo opuesto a la evolución: es decir, detiene, paraliza, encierra dentro de la piedra lo que debería ser vida constante; la petrificación denota por lo tanto la interrupción del progreso moral del individuo⁴⁸. John Clute añade que dicho fenómeno imprime la idea de un reflejo externo del estancamiento del yo⁴⁹. Así, el pobre Bruno habría iniciado su adolescencia optando involuntariamente por el sedentarismo y la paralización de toda proyección hacia la adultez y, precisamente por eso, sería justamente castigado. Su petrificación no sólo se concibe aquí como una parada en su evolución biológica, sino también en la imperiosa necesidad de reanudar la frustrada evolución espiritual de su persona. Todo proceso de petrificación exige transformar de nuevo la piedra en carne, pero conviene advertir que tras su reconversión el alma habrá quedado marcada por este proceso inverso. La resurrección del cuerpo, como la del Lázaro bíblico, deviene consigo una transformación profunda del alma.

En el proceso de individuación del héroe que encarna Bruno se hace imperativo que recobre su forma original antes del castigo por su falta, y para ello será necesario que rocíen sobre su cuerpo el Elixir de la Recuperación. En los tratados alquímicos recuperados por Jung se habla a menudo del milagro de dar vida a las piedras, y ésta es precisamente la pena del joven Bruno: ser un adolescente sin vida interior o, peor aún, con una riquísima vida interior que sin embargo no alcanza a emerger a la superficie. La

⁴⁷ JUNG, Op. Cit., p. 41, 2021.

⁴⁸ CIRLOT, Op. Cit., 1978.

⁴⁹ CLUTE, John. **El jardín crepuscular. Breve glosario del horror**. Barcelona: Gigamesh, 2015.

solución que se intuye veladamente en *Tras la puerta encantada* radica en el descubrimiento que ambos hermanos hagan de su propia sexualidad: sólo así se trasciende el paso ritual de la adolescencia hasta un nivel superior de la vida, tal y como se tratará de explicar a continuación.

El descubrimiento de la sexualidad

La referencia a la puerta mágica del Reino Intemporal remite a una frontera simbólica entre dos fases de la vida, generalmente circunscritas a la pubertad entre las edades del ser humano⁵⁰. Para Olga Roig, la puerta simboliza la invitación al descubrimiento, invita a pasar a lo desconocido para obtener un reconocimiento y un autoconocimiento pleno y, en tercer lugar, implica pasar de lo tangible y el mundo terrenal a un plano más insustancial pero más profundo del propio individuo. En el caso de las puertas mágicas que se presentan en los cuentos de hadas, sólo pueden ser abiertas mediante invocaciones o demostrando la valía que sea menester al superar una serie de pruebas iniciáticas.⁵¹

La lectura psicoanalítica que sugiere Albert de Paco⁵², en cambio, dota a la puerta de un sentido vaginal cuyo traspaso redundaría en un deseo de coito que, atendiendo a la edad de los protagonistas del cuento que nos ocupa, lleva a pensar en los sentimientos que van germinando en sus conciencias cuando, en medio de tantas aventuras, van enamorándose de otros personajes que les salen al paso. Así, por ejemplo, Ninie, la bella Dama del Lago, se convertirá casi de inmediato en el objeto de deseo del joven Bruno, mientras que para Teresa lo será el apuesto Señor de las Tinieblas. No en vano, la puerta ha sido en todas las culturas siempre entendida como un elemento de tránsito de un estado a otro. En los ritos de iniciación se dibujan a menudo puertas simbólicas que, al ser traspasadas, representan la entrada a un nuevo ciclo de la vida. La pubertad sería uno de ellos.

A nivel psicológico, James Hillman –uno de los más fieles seguidores de las doctrinas junguianas– propone la imagen alquímica de la puerta como un símbolo inconsciente que se ubica entre el mundo interior y el exterior de la mente humana, esto

⁵⁰ BALL, Op. Cit., 2002.

⁵¹ ROIG, Olga. **Símbolos ocultos y mágicos**. Madrid: Edimat, 2007.

⁵² ALBERT DE PACO, José María. **Diccionario de símbolos**. Barcelona: Óptima, 2003.

es, entre el sueño y la vigilia. Abre o cierra el acceso y, tras cruzarla, siempre se gana y se pierde algo de lo personal. Martin sospecha que la educación y la religión encauzan el libre vuelo de la fantasía infantil y considera la adolescencia como una puerta simbólica hacia el sacrificio que comporta la adultez.⁵³

En *Tras la puerta encantada* también cobra especial interés un unicornio que abre un amplio abanico de posibilidades interpretativas. Albert de Paco⁵⁴ arguye que ya en el siglo V a. C., el médico Ctesias describió al unicornio tal y como se le conoce a través de los relatos fantásticos: un ser con cuerpo de caballo y dotado de un largo cuerno en la frente que, cuando se usa a modo de jarro, quien beba de él quedará inmunizado de todos sus males. Sin embargo, Jung detalla que, para Ctesias, los unicornios de la India eran más pequeños que un caballo, de cuerpo blanco pero cabeza púrpura, con ojos de un azul profundo y astado con un cuerno de codo y medio de longitud, siendo la parte inferior de éste de color blanco y el extremo púrpura, manteniéndose el resto completamente negro. Quienes le dieran caza se servían del cuerno para beber de él con el fin de anular cualquier efecto nocivo de la posible ponzoña que pudieran verter en su contenido, pues el cuerno seguía conservando sus propiedades extraordinarias más allá de la muerte del animal. Esta idea, no obstante, fue formulada por Filóstrato en su *Vita Apollonii* en el siglo I d. C., quien pudo haber asegurado que, para escapar de sus cazadores, el unicornio podía llegar a lanzarse al vacío sin miedo a la muerte, pues es tal la confianza en el poder de su cuerno que podría éste incluso neutralizar el efecto de la caída.⁵⁵

Posteriormente Plinio, en su *Historia Naturalis*, dibuja al unicornio con cuerpo de caballo, patas de elefante y cola de jabalí. En la Biblia también se alude al unicornio como un animal veloz e indomable que tan sólo puede ser aplacado por un espíritu noble, casto y puro. Si bien Ctesias lo localiza en tierras persas, Megástenes los ubicó en la India en el siglo III a. C., sirviendo el polvo de su cuerno triturado para curar la epilepsia y los envenenamientos⁵⁶. Jung también los describe aislados del mundo, ya sea en desiertos, montañas elevadas, cavernas y pantanos, “entre sapos y otros animales repugnantes”. Más concretamente, en *De Natura Animalium* se cuenta que son animales que prefieren

⁵³ MARTIN, Op. Cit., 2011.

⁵⁴ ALBERT DE PACO, Op. Cit., 2003.

⁵⁵ JUNG, Op. Cit., 1972.

⁵⁶ MARTIN, Op. Cit., 2011.

la soledad y que por eso se les suele encontrar en pastos inhabitados de la India bajo el nombre de *kartazonon*.⁵⁷

Lo más vil e instintivo del individuo suele adoptar en sueños, mitos y cuentos la forma de un animal: el unicornio sería una evolución más sofisticada de esta imagen arquetípica. Sin embargo, en esta encarnación del unicornio se comprende lo instintivo como los cimientos vitales y más primarios que mueven a la existencia biológica del ser humano, pero también sus deseos más informes e irracionales⁵⁸. Pero, a diferencia de estas características animales que se destacan en el unicornio, la sutil antropomorfización del Unicornio Negro en *Tras la puerta encantada* –uno en particular que, pese a su condición animal, puede hablar y razonar como una persona– es un elemento habitual en casi todos los cuentos de hadas, pues responde a los mecanismos arquetípicos de ultracompreensión de una realidad simbólica. La figura de un animal con capacidades extrahumanas participa indistintamente del lado primitivo e instintivo del ser humano y, por el otro, de la superioridad espiritual que puede trascender incluso a las propias bestias. Su aspecto animal no debería ser una desvalorización de sus atributos humanos sino, por el contrario, una condición para destacar aún más los aspectos superiores del hombre fuera de su contexto natural⁵⁹. Aunque Loghden, el unicornio de *Tras la puerta encantada*, se comporte humanamente, muestra una sagacidad y una sabiduría más elevada que la del resto de personajes que le rodean, pero en contrapartida está limitado físicamente a la hora de realizar sus propios deseos. Así, el unicornio actuaría aquí como *daimonion*, pues transforma con su sugestión en todos los actos involuntarios de los demás personajes para hacerles tomar conciencia de sus consecuencias.

A nivel simbólico, por ejemplo, se sugiere en *Tras la puerta encantada* una metáfora del deseo de coito al demandar a Bruno que atrape al Unicornio Negro para domarlo. Para hacerlo, deberá insertar un aro mágico en el cuerno del animal, acción simbólica que no escatima sus connotaciones fálicas⁶⁰. El cuerno hace patente su sentido metafórico en todas las culturas por su semejanza con la verga y el falo al simbolizar siempre la potencia sexual, pero también haciendo referencia a la fuerza espiritual del

⁵⁷ JUNG, Op. Cit., p. 296, 1972.

⁵⁸ JUNG, Op. Cit., 1982.

⁵⁹ JUNG, Op. Cit., 2000.

⁶⁰ DEMIDOFF, Op. Cit., p. 33, 2021.

individuo, pues se creía que su origen había sido un certero rayo de sol justo en la frente del caballo, equiparándose así con la penetración de la luz divina en la conciencia del sujeto⁶¹. Las connotaciones fálicas sintetizadas en el cuerno del unicornio remiten asimismo a la fuerza vital psíquica de todos los individuos, sean del sexo que sean, pues expresan el potencial libidinoso al que se refería Freud en sus teorías psicoanalíticas sobre la proyección del deseo y la auto-represión. Por el contrario, otros muchos seguidores de las tesis junguianas resaltan el sentido que se le da a la imagen onírica de los unicornios como señal de amor incondicional. Por ejemplo, Carr-Gomm y Ball insisten en que, según la tradición simbólica occidental, la principal condición que se le pide a las personas que deben atrapar a un unicornio es que se mantengan vírgenes hasta ese momento.⁶²

En el plano de lo simbólico, los unicornios imprimen al contexto en el que aparecen la necesidad de resolver un conflicto interior muy violento porque, por un lado, la esencia del unicornio presupone salvaguardar la propia virginidad –en las representaciones iconográficas alquímicas esta idea suele mostrarse posicionando el cuerno del unicornio apuntando hacia el cielo– y, al mismo tiempo, ser fecundado –según se desprende del sentido fálico del cuerno–. Su deseo se contradice entre el alumbramiento sin desfloración y el instinto carnal sin reproducción. Para superar esta angustia, sólo se podrá apaciguar la furia interior mediante el enriquecimiento del plano espiritual.⁶³

Siguiendo con la analogía sexual de los unicornios, cabe recordar que, a título anecdótico y según se cuenta en algunas crónicas medievales catalanas, el rey Joan I llegó a pagar cantidades desorbitadas de dinero a todas las personas que le proveyeran de cualquier fragmento de cuerno de unicornio por sus supuestas peculiaridades afrodisíacas y medicinales. Con ellos se haría tallar cruces religiosas o los encastaba en anillos en forma de amuleto. Asimismo, Bellés no descuida la significación cristiana que se le otorga al unicornio en el simbolismo medieval⁶⁴. Ball también sostiene que, si los unicornios no fueron incluidos en el arca de Noé fue porque se distrajeron jugando, lo

⁶¹ CHEVALIER y GHEERBRANT, Op. Cit., 2012.

⁶² CARR-GOMM, Sara. **Diccionario de arte a partir de sus símbolos**. México: Tomo, 2003; BALL, Op. Cit., 2002.

⁶³ CHEVALIER y GHEERBRANT, Op. Cit., 2012.

⁶⁴ BELLÉS, Xavier. **Els bestiaris medievals. Llibres d'animals i de símbols**. Barcelona: Rafael Dalmau, 2004.

que sirve en muchos tratados medievales como ejemplo moral para que los más jóvenes hagan los deberes encomendados por mor de no desviarse del buen camino cristiano.⁶⁵

En la línea de dicha propuesta interpretativa, el unicornio preserva siempre su sentido de pureza, y no nos referimos sólo a la sexual. En los sueños, la aparición de un unicornio encarna la reformulación de la inocencia a la que es preciso regresar para alcanzar un pleno autoconocimiento, lo que obliga a controlar el ego y el egoísmo. Asimismo, los unicornios de las leyendas y los cuentos, como ocurre con la dimensión onírica, promueven con su presencia la importancia de ser conscientes de la necesidad de domar el lado más animal e instintivo de nosotros mismos. Paralelamente se considera simbólicamente al unicornio como un emisario del inconsciente que da rienda suelta al deseo oculto de la persona, siempre expresado de manera ingenua, fresca y espontánea, pero también lo hace de forma cautelosa y con mucho recelo, pues teme mostrarse públicamente.

La incursión de un unicornio en la historia que nos ocupa, de nombre Loghden, responde a todos estos criterios. Loghden se reafirma en su rol de guardián de la pureza y del orden al recordarle a Teresa que ella debería respetar en todo momento las prohibiciones y las censuras regladas por todo el mundo en el Reino Intemporal, “so pena de acabar como su hermano”, esto es, sancionado por su falta de fe o, en su caso, por su exceso de bondad sin pensamiento crítico⁶⁶. El unicornio actuaría así a modo de superyó represor de la psique humana, desde el plano simbólico de la interpretación psicoanalítica de los cuentos.

Por el contrario, algunas otras fuentes junguianas subrayan la ambivalencia moral del unicornio. Que se le asocie con la pureza sexual al ser tan sólo atraído por una persona aún virgen fue aprovechado por la iglesia católica para servirse del unicornio como una analogía de Cristo al asumirlo como una revelación que se le aparece sólo a quienes le aman y/o le merecen con absoluta inocencia. Sin embargo, en tratados como el *Physiologicus Graecus* o el *Monstrum Hermaphroditum* el unicornio se alimenta de los malos propósitos de los hombres⁶⁷. Jung remarca en estas ambiguas interpretaciones el indicio de un significado simbólico sobre la propia sexualidad reprimida, pues algunas

⁶⁵ BALL, Op. Cit., 2002.

⁶⁶ DEMIDOFF, Op. Cit., p. 82, 2021.

⁶⁷ CIRLOT, Op. Cit., p. 454, 1978.

leyendas cuentan que si bien el unicornio se resiste infatigablemente a todos los cazadores que quieren darle muerte, puede en cambio caer rendido sobre el regazo de la virgen que le reclame.⁶⁸

Quizá debido a esta naturaleza con dos frentes opuestos, al Unicornio Negro que encarna Loghden se le alude despectivamente en términos de “montura de Satanás”⁶⁹. También resulta muy esclarecedor que el propio Loghden desee hacerse con una nueva poción mágica con el fin de volverse blanco, pues aunque nació negro, quisiera guarecerse de su origen maléfico o pecaminoso y conferir a su alma de la pureza que se le presume a todos los unicornios: “Estoy harto de que me tomen por un unicornio malvado y con esa poción cambiaría a blanco”, asume Loghden, “dado que blanco es el valor habitual de los unicornios”⁷⁰. Sin embargo, Olga Roig subraya que es más habitual representar los unicornios blancos en la mitología y las leyendas populares, coincidiendo en casi todas las culturas al apropiarse de la figura de este ser. Incluso la tradición china cuenta con su propia encarnación del unicornio como arquetipo de lo puro e inmaculado y, por tanto, representado siempre de color blanco.⁷¹

Esta ambigua particularidad del unicornio es algo que se denuncia en el citado *Physiologus Graecus* advirtiéndolo que, con su cuerno, idea “acciones malvadas contra el hombre”, como también esgrime San Basilio al decir: “guárdate del unicornio, o sea, del demonio, pues está pensando maldades contra los hombres”. Como se ve, el unicornio comparte tanto atribuciones del bien divino como también los males propios de los pecados humanos porque, como admite Jung, “en su condición de animal mítico, originariamente monstruosos, contiene un antagonismo interior, una *coniunctio oppositorum*”.⁷²

Es en esta combinación de ideas contradictorias entre sí a lo que aludirá el supuesto hermafroditismo de los unicornios al que se referían los tratados alquímicos de la Edad Media. Por dicha ambigüedad, los alquimistas solían representar a los unicornios en su iconografía como una alegoría del espíritu humano. Por la misma razón, en la heráldica inglesa se suele repetir la imagen de un unicornio levantado sobre

⁶⁸ JUNG, Op. Cit., 1972.

⁶⁹ DEMIDOFF, Op. Cit., p. 35, 2021.

⁷⁰ DEMIDOFF, Op. Cit., p. 57, 2021.

⁷¹ ROIG, Op. Cit., 2007.

⁷² JUNG, Op. Cit., p. 300, 1972.

sus dos patas traseras encarado frente a un león en igual posición. En esta confrontación se lee la doble naturaleza del ser humano, consciente de su potencial divinidad pero también de la ferocidad animal que ha de ser domada. La divinidad del ser humano es, en esencia, ambivalente mientras esté en relación directa con la propia naturaleza que le ata aún a los bajos instintos.

En concreto, se solía eludir en los tratados alquímicos a una mujer virginal en cuyo regazo reposa un manos unicornio, imagen que remite a la parte femenina y pasiva del espíritu humano a la par que comparte con la bestia su parte salvaje y varonil, inicialmente indomable, según la interpretación que hace Jung. Huelga decir que, en la iconografía cristiana medieval, abundan en cuadros y tapices las imágenes de unicornios que depositan suavemente su hocico en el regazo de la Virgen María, sugiriendo así la idea del amante que rinde su castidad para preservar la virginidad de su amada. Dicha contradicción en la doble naturaleza del unicornio bebe indistintamente de las cualidades de la dulzura –el unicornio amansado– y de la dureza asilvestrada e instintiva de carácter pulsional –la fiera animal–⁷³. Así, la inclusión del unicornio en la historia de Demidoff denota el apaciguamiento –la rendición– por amor de la región colérica del varón que encarna el joven Bruno Solsona.

La resolución de este conflicto se narra en el capítulo sexto, “El elixir de la recuperación”⁷⁴. Acertar la copa en la que se guarda el elixir que recupere la humanidad de Bruno supondrá descartar otras 99 que contienen un veneno mortal. El error podría implicar la muerte directa del muchacho. Ahora debe ser Teresa quien asuma el rol de salvadora: “¿Y por qué he de ser yo?”, le pregunta a Ninie, quien le responde abatida: “Porque eres un *elemento ajeno* al Reino y tienes más posibilidades de alterar el orden de muchas cosas”, y añade: “El propósito inicial era mantener el equilibrio entre las fuerzas”⁷⁵. Teresa tendrá que corregir el accidente de Bruno sin juzgarle por sus errores, lo que equivale al reconocimiento del sentimiento de compasión y el perdón.

La fuerte amistad consolidada con el unicornio Loghden bastará para poner a prueba si la presencia de la ponzoña que camufla el único cáliz del elixir pudiera ser

⁷³ JUNG, Op. Cit., 1972.

⁷⁴ DEMIDOFF, Op. Cit., pp. 75-90, 2021.

⁷⁵ DEMIDOFF, Op. Cit., p. 76, 2021.

identificada mediante su cuerno mágico⁷⁶. Esta idea no es nueva, puesto que desde tiempo antiguo se creía que su cuerno podía detectar venenos y purificar las aguas contaminadas para que otros animales pudieran beber de los manantiales y las fuentes que hubieran sido mancilladas por la mano del hombre. Y dado que con su cuerno detecta todo lo pecaminoso e impuro, se creía que aquella persona a la que un unicornio apuntara con su cuerno debía ser juzgado de inmediato por alguna oculta mezquindad⁷⁷. De ello se desprende otra explicación desde la lógica simbólica: si el unicornio tiene la capacidad innata de rechazar lo impuro, debe también renunciar a mancillar la idea del amor sexual evitando la carnalidad y la concupiscencia.

A esta peculiaridad de purificar las aguas se le denomina *alexipharmacum*, símbolo que arquetípicamente se sustrae también del rito del bautizo. El *alexipharmacum* es, además, el principio que inspira la madurez y la perfección de todas las cosas. De ahí la importancia de superar la prueba de las cien copas para salvar definitivamente el alma de Bruno, atrapada en un cuerpo de piedra. El agua purificadora supone la sustancia de transformación espiritual necesaria para traer al individuo el perfeccionamiento moral y la madurez que precisa para pasar a la adultez, aunque su cuerpo sea todavía inmaduro e imperfecto.⁷⁸

Al respecto, la entrada de un personaje como Loghden como bisagra simbólica entre los dos hermanos Solsona adoptaría aquí un carácter conciliador, pero también de cierre de etapa en la construcción simbólica del yo heroico que encarnan Bruno y Teresa. Para Jung⁷⁹, el unicornio actúa siempre en mitos, cuentos y sueños como *ligamentum corporis et spiritus*: su incursión en la narración favorece la toma de conciencia del individuo en el mundo que le ha tocado vivir desde un plano simbólico. Entre los dos hermanos Solsona, su función es la de aunar el lado terrenal/corporal y el espiritual/anímico.

El unicornio, según alumbran Chevalier y Gheerbrant, también se asocia con la etapa de la diferenciación en el desarrollo del individuo, no sólo por su creación biológica y psicológica, sino también sexual⁸⁰. El individuo debe encararse simbólicamente con su propio unicornio y aceptarlo sin rechazo ni pudor, aunque

⁷⁶ DEMIDOFF, Op. Cit., p. 80, 2021.

⁷⁷ CARR-GOMM, Op. Cit., 2003.

⁷⁸ JUNG, Op. Cit., 1972.

⁷⁹ JUNG, Op. Cit., p. 39, 2021.

⁸⁰ CHEVALIER y GHEERBRANT, Op. Cit., 2012.

represente de modo ambivalente tanto el deseo de sublimación virginal como también el de fecundidad. Es en la imagen iconográfica del unicornio amansado por la mujer virginal donde Jung⁸¹ percibe una alegoría del deseo incestuoso inconsciente con la madre, aunque en la historia que nos ocupa bien pudiera ocupar este lugar la propia figura de la hermana, como se tratará de justificar en las conclusiones que cierran este trabajo.

Conclusiones

La novela analizada de entre toda la obra de Natalia Demidoff nos ha permitido probar la idoneidad de las teorías junguianas para la construcción de un modelo interpretativo de las ficciones literarias. *Tras la puerta encantada* puede por lo tanto reinterpretarse como una tentativa de reconciliación y unión entre los elementos antagónicos de la psique. En el curso de la travesía fantástica que se expone en la novela se da un hecho sustancialmente significativo para la configuración del héroe arquetípico. A lo largo de sus páginas se nos va revelando que tanto Bruno como Teresa representan a título simbólico las dos mitades de un mismo héroe arquetípico: uno encarna la dimensión ingenua y asume las pruebas más físicas; la otra implica el lado más racional y sensible. La separación y posterior reunificación de los dos hermanos será esencial para la recomposición completa del héroe arquetípico.

Matar a la bruja Jazmín en el plano de la realidad se asume en la novela como el principal objetivo de los dos hermanos. La bruja será entendida aquí como la manifestación de los contenidos irracionales de la psique que deben controlarse para reconocer en sí la adultez que requiere la vida, y para ello es preciso liberarse del dominio de la bruja interior. Este proceso pasa generalmente por una transformación del alma a nivel simbólico. No en vano, la bruja condensa en sí las energías instintivas que tratan de convertir en disciplina aquello que es irracional por medio de una voz de autoridad ilegítima. Es, por tanto, la antítesis de la imagen ideal del Padre como símbolo de autoridad sabia y cordial; es, en consecuencia, el reflejo de la perversión del poder cuyos intereses egoístas pueden afectar negativamente a todo el clan familiar. Sin embargo, la bruja está cargada de las sombras del inconsciente y por ello no puede ser

⁸¹ JUNG, Op. Cit., 1972.

expulsada sin más, pues algo de la bruja se rechaza al identificarse en el propio individuo que la teme. Emanciparse de la bruja supone, en el fondo, emanciparse de los parientes que siguen forzando el yugo que sostiene la vida de los dos adolescentes, a pesar de ya haber quedado libres de sus propios padres al quedar inexplicablemente huérfanos desde el inicio de la novela, pasando a ser cuidados por su insidiosa tía Lupe.

Si atendemos a una nueva lectura simbólica a partir de lo que se ha expuesto en este estudio, los intereses de la citada tía Lupe son los de servirse de los encantos de la joven Teresa para contentar los deseos de Jazmín, quien infunde un convenido dominio sobre la mujer. Lupe, por tanto, actuaría aquí como encubierta alcahueta sexual de Jazmín, suministrándole jóvenes virginales para su propio placer: “Lo que importa es el resultado final. Ya he sometido a mi voluntad a muchas personas”, confiesa sardónicamente la bruja descorchando una botella de champán tras la advertencia del díscolo comportamiento de la sobrina⁸². La rebeldía de ésta podría ser un impedimento, pero nunca un obstáculo para sus fines sexuales.

Desvelado el plano de realidad que se oculta simbólicamente tras el tándem Lupe-Jazmín se puede asumir que las víctimas de ésta, captadas a través de agentes como Lupe, no son sino jóvenes adolescentes y niños desamparados que serán explotados en la casa de Jazmín, terminando por ser “unos desgraciados que quedan completamente sin voluntad, unos obedientes esclavos que maneja como quiere”⁸³. Los temores de Teresa al ser secuestrada no pueden ser más premonitorios: “No te imaginas lo que sucede entre estas paredes”.⁸⁴

El reino secreto al que haría mención Jazmín –el Reino Intemporal que enmarca las siguientes aventuras de los hermanos Solsona– trasciende a partir de entonces el plano de lo simbólico si se acepta como la desflorada inocencia de los púberes que pasan por las manos de la bruja con la colaboración de sus adoctrinadas emisarias, como sería el caso de la tía Lupe.

Tras la emancipación que supone el paso de los ritos de iniciación que se describen en *Tras la puerta encantada*, los hermanos Solsona habrán demostrado el coraje de resistirse a los turbios encantos de la bruja. Bruno encarnaría el sacrificio

⁸² DEMIDOFF, Op. Cit., p. 9, 2021.

⁸³ DEMIDOFF, Op. Cit., p. 25, 2021.

⁸⁴ DEMIDOFF, Op. Cit., p. 10, 2021.

virginal, tratando así de proteger la inocencia de su hermana Teresa, a punto de cumplir los 18 años y por tanto muy preocupada por el paso a la adultez. Tamizado por el filtro de la psicología analítica y la interpretación junguiana de los símbolos, se puede aventurar que la larga noche que se narra en la novela de Demidoff esconde un discreto intento por preservar el virgo de los adolescentes tras lo que parece ser una noche orgiástica donde el peso de lo onírico habría jugado un papel fundamental. Al respecto, no debe olvidarse que el supuesto “lavado de cerebro” al que tanto teme Teresa bajo los encantos de Jazmín podría leerse como el miedo a ser drogada para someter su voluntad a los objetivos de aquélla, aprovechándose de su inocencia. Recuérdese que el nombre de Jazmín remite a propiedades narcóticas.

En resumen, los hermanos Solsona habrían sido víctimas de un forzado paso por una fiesta orgiástica organizada en casa de la tía Lupe y en la que Jazmín habría obrado como maestra de ceremonias. El regalo que la anfitriona brindaría a sus invitados e invitadas sería la corrupción de varios menores de edad, en este caso encarnados por Bruno y Teresa. El primero personificaría el lado carnal que se entrega sacrificialmente a los muchos pretendientes presentes en la fiesta para preservar incólume la virginidad de su hermana. Ateniéndonos a las tesis de Jung⁸⁵, el sacrificio de la propia instintividad sexual parece evitar aquí el amor incestuoso para con Teresa, lo que lleva a Bruno a título de medida preventiva y expiatoria a una auto-castración simbólica, sirviendo de esclavo sexual de quienes, como él, quisieran gozar de la carnalidad de la muchacha. Para proteger el amor como algo puro, él se prestó a ser el chivo expiatorio de la pureza de su hermana.

Por el contrario, los deseos de los hermanos Solsona no se habrían depositado en su tía Lupe, como es obvio, pues desde el inicio de la novela se muestran reacios y hubieran preferido ser enviados bajo la tutela de unos primos lejanos de la madre – Damián y Ágata–, de los que nada se cuenta excepto que residen en otra localidad y a los que apenas conocen. Sus precauciones respecto a la tía Lupe dan a entender que su fama dentro de la familia rozaba ya la categoría de la perversidad que, al darse a conocer sus vínculos amistosos (y quizá algo más) con Jazmín no dejaban duda alguna sobre sus querencias sexuales. Si los hermanos Solsona hubieran estimado más poner en juego su

⁸⁵ JUNG, Op. Cit., 1982.

inocencia con Damián y Ágata es algo que, por desgracia, se nos escatima en esta novela y tampoco parece sugerirse lo contrario.

Las metáforas coitales que propone la inclusión de objetos mágicos como anillos y puertas que han de ser traspasadas brindan una más que evidente lectura sexual. Sin embargo, cabe señalar que es Bruno quien se sacrifica siempre, prestándose a la penetración del anillo en todo momento, lidiar con el Unicornio Negro hasta hacerlo amigo y volverse finalmente insensible al convertirse en una estatua de piedra. Tal evolución de la historia nos sugiere una lectura en absoluto ingenua si se desprovee del sentido manifiesto y se reorganizan los elementos analizados desde una perspectiva simbólica. Para preservar el virgo de Teresa, Bruno se ofrece voluntario para no ver el honor de ella mancillado. Tal compromiso queda reflejado en las palabras de consolación que aquél le dedica: “Tere, siempre me has defendido, siempre has procurado facilitarme los problemas. Ahora deja que sea yo quien solucione este asunto”.⁸⁶

El de Bruno es un sacrificio por amor hacia su hermana, y como tal no corre el riesgo de un sexo reproductivo, por lo que asume en sus propias carnes el desfloramiento que evita en Teresa. El tabú incestuoso se cobra el precio de su convenida y reiterada sodomía, hasta imbuirse de tal dureza emocional que el trauma no aflore externamente. Asimismo, y asumiendo la interpretación simbólica que se ofrece sobre el proceso de la petrificación, su salvación pasará por la compasión y el perdón que Teresa profese para con su propio hermano y la resurrección del alma de Bruno, ya muy marcada por la traumática experiencia vivida. Esta imagen queda manifiesta al adquirir una sensibilidad de piedra, protegiéndose a sí mismo del dolor moral de su sacrificio. Volver a la realidad tras tal autodescubrimiento de su propia sexualidad es el resultado final de este viaje iniciático que Natalia Demidoff propone como un inocente cuento de hadas.

Finalmente, y como pasa con el destino propio que Ulises retoma en la *Odisea* homérica, el héroe que encarna la simbiosis entre los hermanos Solsona debe regresar al punto de origen de su aventura cuando se sabe preparado para encarar el resto de su vida con una asumida madurez. Así ocurre también en el cuento de Demidoff cuando, en

⁸⁶ DEMIDOFF, Op. Cit., p. 24, 2021.

el último capítulo, uno de los personajes reconoce que “al regreso se vuelve uno al momento en que se ha ido”, pero en esta ocasión reforzado por las experiencias morales que sus aventuras le han enseñado⁸⁷. El augurio de Amadeus, antaño víctima de los impúdicos caprichos de Jazmín, cierra la novela fundiéndose en un abrazo con los hermanos Solsona: “Formaremos un buen equipo”, dice con la convicción de quien sabe que tiene rendidos a los dos muchachos y que, bajo su tutela y protección legal, puede domeñar su voluntad del mismo modo como habría pretendido Jazmín de no ser por la rebeldía de Teresa. Enamorada ésta del apuesto mago, nada impide seguir con la misma línea marcada por el destino, aunque en esta ocasión ya no existe el impedimento de su negativa. Solícita, el amor profesado por Teresa garantizará que su sexualidad sea ahora disfrutada con total libertad sin que tampoco el sacrificio ya consumado de Bruno sirva como excusa alternativa.

El lector lo desconoce todo cuanto tenga que ver con el modo que tiene Amadeus para generar los recursos con que hacerse cargo de la custodia de los dos niños –y recuérdese que ni siquiera Teresa, la mayor de los dos hermanos, ha cumplido aún los 18 años–. Tan sólo se nos apunta que, como mago, Amadeus sabrá “arreglarlo todo”, sin especificar la manera, y añade con tal firmeza que incluso ahuyenta a Lupe: “Ahora este mundo vuestro también es el mío”.

El paso de la adultez en el caso de los Solsona no ha sido un camino de rosas. Embellecido como un cuento de hadas aparenta un aura fantástica y de fábula ingenua bajo el que, sin embargo, subyace una realidad traumática que sólo el inconsciente les sabrá revelar con el tiempo. El proceso de individuación y de transformación del yo al que fueron sometidos Teresa y Bruno les ha hecho madurar, aun a costa de pagar un duro sacrificio en el que hayan puesto precio a su propia inocencia y, por ende, la madurez que hayan alcanzado implique la mutilación absoluta de la infancia con la desfloración de su pureza carnal.

Si el periplo del héroe sugiere un retorno al punto de partida, aunque ya renovado y más maduro, este relato se rige por el mismo principio, cerrándose con las palabras antes citadas y que bordan el sentido de que nada cambie para que se quede como al inicio en el Reino Intemporal: “Al regreso se vuelve uno al momento en que se

⁸⁷ DEMIDOFF, Op. Cit., p. 95, 2021.

ha ido". Y sin embargo, lo que no cambia en dicha dimensión mágica puede no tener una correspondencia igual en la realidad de la que se partió inicialmente: aquí todo habría cambiado, pero parece quedar resguardado en el plano de lo inconsciente que, afortunadamente, tan sólo pueda ser de nuevo revelado mediante los sueños y los cuentos de hadas.

Referencias citadas

- ABT, Theodor. **Introducción a la interpretación de pinturas de acuerdo a C. G. Jung**. México: Fata Morgana, 2011
- ALBERT DE PACO, José María. **Diccionario de símbolos**. Barcelona: Óptima, 2003
- BALL, Pamela. **Gran enciclopedia de los sueños**. Barcelona: Círculo de Lectores, 2002
- BELLÉS, Xavier. **Els bestiaris medievals. Llibres d'animals i de símbols**. Barcelona: Rafael Dalmau, 2004
- CAMPBELL, Joseph. **El héroe de las mil caras**, p. 51. Girona: Atalanta, 2020
- CARR-GOMM, Sara. **Diccionario de arte a partir de sus símbolos**. México: Tomo, 2003
- CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. **Diccionario de los símbolos**. Barcelona: Herder, 2012
- CIRLOT, Juan Eduardo. **Diccionario de símbolos**. Barcelona: Labor, 1978
- CLUTE, John. **El jardín crepuscular. Breve glosario del horror**. Barcelona: Gigamesh, 2015
- COOPER, Jean C. **Diccionario de los símbolos**. Barcelona: Gustavo Gili, 2007
- DEMIDOFF, Natalia; RAYA, Daniel. **Estela de un héroe**. Sevilla: Punto Rojo Libros, 2012
- DEMIDOFF, Natalia. **Tras la puerta encantada**, p. 25. Editorial Cuatro Hojas, 2021
- DEMIDOFF, Gregorio. **Cartas desde África**. Editorial Cuatro Hojas, 2020
- DEMIDOFF, Natalia. **383, primo y capicúa**. Sevilla: Punto Rojo Libros, 2019
- DEMIDOFF, Natalia. **El tren imperial y otros cuentos**. Editorial Cuatro Hojas, 2019
- DEMIDOFF, Natalia. **PincelADAs. De Rusia a Barcelona**. Sevilla: Punto Rojo Libros, 2016
- DEMIDOFF, Natalia. **La infancia de un guerrero**. Barcelona: Editorial La Plana, 2012
- DEMIDOFF, Natalia. **Jaque a Borgia**. Barcelona: Edebé, 2003
- JACOBI, Jolande. **Complejo, arquetipo y símbolo en la psicología de C. G. Jung**. Madrid: Sirena de los Vientos, 2019

- JUNG, Carl Gustav. **Psicología y simbólica del arquetipo**. Barcelona: Paidós, 2021
- JUNG, Carl Gustav. **El Libro Rojo**. Buenos Aires: El Hilo de Ariadna, 2019
- JUNG, Carl Gustav. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. Rio de Janeiro: Vozes, 2000
- JUNG, Carl Gustav. **La psicología de la transferencia**. Barcelona: Paidós, 1985
- JUNG, Carl Gustav. **Símbolos de transformación**. Barcelona: Paidós, 1982
- JUNG, Carl Gustav. **Psicología y alquimia**. Barcelona: Plaza & Janés, 1972
- JUNG, Carl Gustav. **Paracélsica**. Buenos Aires: Sur, 1966
- JUNG, Carl Gustav. **O homem e seus símbolos**. Rio de Janeiro: Nova Frontera, 1964
- MARTIN, Kathleen (ed.). **El libro de los símbolos. Reflexiones sobre las imágenes alquímicas**. Colonia: Taschen, 2011
- PEARSON, Carol S. **El héroe interior. Arquetipos de transformación**. Madrid: Mirach, 1995
- RENGADE, Jules. **Plantas que curan y plantas que matan**. Barcelona: Montaner y Simon, 1887
- ROIG, Olga. **Símbolos ocultos y mágicos**. Madrid: Edimat, 2007

Obra publicada de Natalia Demidoff:

Sigue a continuación un breve resumen cronológico de los libros publicados por Natalia Demidoff:

- DEMIDOFF, Natalia. **Método de balalaika**. Barcelona: Editial Boileau, 1997.
- DEMIDOFF, Natalia. **Jaque a Borgia**. Barcelona: Editorial Edebé, 2003.
- DEMIDOFF, Natalia. **A lomos de la ira**. Palma de Mallorca: LLeonard Muntaner Editor, 2009.
- DEMIDOFF, Natalia. **La furia del volcán**. Madrid: Editorial Aldevara, 2009.
- DEMIDOFF, Natalia. **La jaula de alpaca**. Madrid: Editorial Aldevara, 2010.
- DEMIDOFF, Natalia. **Nos enterrará a todos**. Palma de Mallorca: LLeonard Muntaner Editor, 2010.
- DEMIDOFF, Natalia. **Ada sin H**. Madrid: Editorial Aldevara, 2011.
- DEMIDOFF, Natalia. **La infancia de un guerrero**. Barcelona: Editorial La Plana, 2012.
- DEMIDOFF, Natalia; RAYA, Daniel. **Estela de un héroe**. Sevilla: Punto Rojo Libros, 2012.
- DEMIDOFF, Natalia. **Caballero y señor**. Sevilla: Punto Rojo Libros, 2013.

DEMIDOFF, Natalia. **Cocinar con amor... y otros ingredientes**. Sevilla: Punto Rojo Libros, 2013.

DEMIDOFF, Natalia. **Un papel a medida**. Sevilla: Punto Rojo Libros, 2013.

DEMIDOFF, Natalia. **El alma de la música**. Sevilla: Punto Rojo Libros, 2014.

DEMIDOFF, Natalia. **Intriga en el castillo de Burton**. Editorial Edebé: Barcelona, 2014.

DEMIDOFF, Natalia. **El Herrero de Tula**. Sevilla: Punto Rojo Libros, 2016.

DEMIDOFF, Natalia. **El ocaso de los trovadores**. Sevilla: Punto Rojo Libros, 2016.

DEMIDOFF, Natalia. **PincelADAS. De Rusia a Barcelona**. Sevilla: Punto Rojo Libros, 2016.

DEMIDOFF, Natalia. **Langa: La familia del vino**. Sevilla: Punto Rojo Libros, 2017.

DEMIDOFF, Natalia; RAYA, Daniel. **Azul y gris**. Editorial Cuatro Hojas, 2017.

DEMIDOFF, Natalia. **El regreso de Keith Wynn**. Editorial Cuatro Hojas, 2018.

DEMIDOFF, Natalia. **Un temperament ardent i altres contes**. Barcelona: Viena, 2018.

DEMIDOFF, Natalia. **383, primo y capicúa**. Sevilla: Punto Rojo Libros, 2019.

DEMIDOFF, Natalia. **El tren imperial y otros cuentos**. Editorial Cuatro Hojas, 2019.

DEMIDOFF, Natalia. **Me quiero casar contigo**. Madrid: Editorial Aldevara, 2019.

DEMIDOFF, Gregorio. **Cartas desde África**. Recopilado y traducido por DEMIDOFF, Natalia. Editorial Cuatro Hojas, 2020.

DEMIDOFF, Natalia. **Tras la puerta encantada**. Editorial Cuatro Hojas, 2021.

Recebido: 06/10/2023
Aprovado: 03/11/2024

EPIDEMIAS NO RIO DE JANEIRO OITOCENTISTA E A COVID-19: HISTÓRIA E SAÚDE DA POPULAÇÃO NEGRA DO BRASIL.

EPIDEMICS IN 19TH CENTURY RIO DE JANEIRO AND COVID-19: HISTORY AND HEALTH
OF THE BLACK POPULATION IN BRAZIL.

Adriana Meireles Melonio
Instituto Pretos Novos

Silvio Cezar de Souza Lima
Universidade Federal Fluminense

Resumo: O presente trabalho tem como objetivo traçar um panorama acerca das condições de vida e saúde da população escravizada na cidade do Rio de Janeiro no período oitocentista, das políticas pública de saúde, bem como analisar como a febre amarela e o cólera, as duas principais epidemias do século XIX, afetaram os cativos e seus descendentes. Após, pretende-se evidenciar como as condições de vida e saúde da população negra da atualidade a tornou mais vulnerável na pandemia de COVID-19.

Palavras-chave: Escravidão; Epidemias do século XIX; COVID-19.

Abstract: The present work aims to draw an overview on life and health conditions of the enslaved population in the city of Rio de Janeiro in the 1800s, the public health policies, as well as analyse how the two main epidemics of the XIX century affected the captives and descendants. Thereafter, it is intended to highlight how life and health conditions of the black population in current days has made this group more vulnerable during the COVID-19 epidemic.

Keywords: Slavery; Epidemics in the XIX century; COVID-19

Introdução

No dia 22 de abril, foi publicada a Portaria GM/MS n.º 913/2022¹, que declara o encerramento da Emergência em Saúde Pública de Importância Nacional em decorrência da infecção humana pelo novo coronavírus (2019-nCoV). Em que pese esta norma não signifique o fim da pandemia, decretada pela Organização Mundial de Saúde em 11.03.2020, trata-se de importante marco temporal que nos leva à reflexão sobre o modo como a pandemia afetou a população negra brasileira, bem como ajuda a traçar um panorama histórico e comparativo acerca das políticas públicas e de saúde da população de escravizados, livres e libertos durante as epidemias que grassaram no país durante os Oitocentos.

À data da publicação da Portaria 913/22, segundo dados do Ministério da Saúde, o Brasil contava com 662.557 óbitos por SARS-COVID². Em março de 2020, período em que foram constatados os primeiros óbitos pela doença no Brasil, a primeira impressão era a de que o vírus não escolhia suas vítimas. A falsa aparência democrática da moléstia teve como um de seus fundamentos o fato de os boletins do Ministério da Saúde não separarem os dados dos doentes por cor, o que só passou ser feito após pressão da Coalizão Negra por Direitos³. A entidade, em 08.04.2020, enviou carta ao Ministério da Saúde, solicitando, com base na Lei de Acesso à Informação (Lei 12.527/2011), que fossem divulgados o número de mortos por COVID-19 por raça, gênero, quilombos e comunidades tradicionais, cidades e bairros⁴.

Além do requerimento mencionado, em 05.05.20, por decisão do Juiz Federal Dimitri Vasconcelos, em ação civil pública movida pela Defensoria Pública da União e pelo Instituto Luiz Gama, foi determinado à União que expedisse diretrizes de preenchimento obrigatório dos marcadores etnorraciais, conforme categorias do IBGE, de localização e de gênero, para a produção de dados oficiais de contaminação e mortalidade pelo novo coronavírus nos registros realizados pelas Secretarias de Saúde e o Ministério da Saúde. Bem como que tais informações passassem a fazer parte da

¹<https://www.in.gov.br/web/dou/-/portaria-gm/ms-n-913-de-22-de-abril-de-2022-394545491> Acesso em 23.04.2022

² <https://covid.saude.gov.br/>. Acesso em 23.04.2022.

³ A Coalizão Negra por Direitos é uma reunião de entidades do movimento negro de todo o país para a incidência política no Congresso Nacional e fóruns internacionais.

⁴https://coalizaonegra.files.wordpress.com/2020/04/coalizaonegra_lai_mortesnegrascovid19_ms_final.pdf Acesso em 23.04.2022

apresentação pública dos dados de infecção e mortalidade, a fim de melhor direcionar as políticas públicas de proteção à saúde da população mais vulnerável.⁵

Assim, com a propagação da doença e o recrudescimento no número de mortes, restou patente que a população negra no Brasil era a mais afetada, o que pode ser verificado estatisticamente. Segundo O Boletim Epidemiológico¹⁷ do Ministério da Saúde – BEE-17, de 25.05.2020, havia uma equalização entre negros e brancos internados por Covid-19: os primeiros correspondem a 49,1% dos hospitalizados, enquanto os últimos representam 49% deste total. No entanto, não há equilíbrio no número de mortos. Enquanto pretos e pardos representam 57% dos óbitos, brancos correspondem 41% dos mortos pela doença⁶.

Apesar do aparente caráter igualitário de epidemias e pandemias, os meios de proteção em face dos agravos não são os mesmos para todos os indivíduos. Na epidemia de peste bubônica de 1665, há notícias de que os cidadãos mais ricos de Londres se refugiavam fora da cidade infecta, já que podiam desobrigar-se dos serviços e negócios, enquanto os trabalhadores braçais, desempregados ou desabrigados sucumbiam diante da doença, sem chance de defesa. A partir do século XIX, com a ascensão da Medicina ao *status* de ciência social, passou a existir a percepção de que determinadas doenças afetavam de modo mais prejudicial determinados segmentos sociais⁷.

Conforme veremos mais adiante, à época, o governo brasileiro optou por políticas higienistas distintas no trato das epidemias de febre amarela (1849-1850) e cólera (1855-1856). Na primeira, por afetar especialmente os imigrantes europeus e ser um obstáculo à incipiente política imigratória nacional, foram envidados esforços, como a criação da Junta Central de Higiene Pública, para organização de serviços de saúde e prestar atendimento à população. Já no caso do cólera, para os quais os africanos tinham 60% de chance de morte, o que se notou é que no Cemitério de São Francisco Xavier, o

⁵ Tutela antecipada deferida nos autos do Ação Civil Pública n.º 5023907-46.2020.4.02.5101/RJ - https://eproc.jfrj.jus.br/eproc/controlador.php?acao=acessar_documento_publico&doc=511588601571309705567549218932&evento=511588601571309705567549241658&key=84e8d4bb7c3caaf9b96857e87a3eb7afb3065c395d4bebef67de79c234d422a9&hash=8810f38f62ee2aaf60e32b90e0372de7 - Consulta em 23.04.2022.

⁶<https://www.gov.br/saude/pt-br/centrais-de-conteudo/publicacoes/boletins/boletins-epidemiologicos/covid-19/2021/boletim-epidemiologico-covid-19-no-17.pdf/view>

⁷ KODAMA, kaori e PIMENTA, Tânia S. Condições de ida e vulnerabilidades nas epidemias: do cólera no século 19 à covid-19. Casa de Oswaldo Cruz. Fundação Oswaldo Cruz. Rio de Janeiro, 2020. Disponível em <http://www.coc.fiocruz.br/index.php/en/todas-as-noticias/1794-condicoes-de-vida-e-vulnerabilidades-nas-epidemias-do-colera-no-seculo-19-a-covid-19.html>. Acesso em 31.05.2022.

principal da cidade, mais da metade dos mortos eram escravizados. Na cidade do Recife, foi tamanho o morticínio de cativos, que se chegou a suspeitar que as autoridades sanitárias pretendiam utilizar a doença como meio de branqueamento da população. A maior taxa de mortalidade pelo cólera era de negros (as) que tinham por ocupação a lavagem de roupas, a pesca, trabalhadores no comércio, em ofícios manuais e os tigres, os recolhedores de dejetos humanos⁸. E hoje? O Boletim Epidemiológico da Secretaria Municipal do Município de São Paulo, datado de 30.04.2020, evidenciava que o risco de pessoas negras morrerem por COVID-19 naquela cidade era de 62% em comparação com a população branca. Esses números evidenciam que a maior mortalidade decorre das piores condições de vida a que é submetida a população negra, à moradias precárias, à falta de saneamento básico, baixa renda e insegurança alimentar⁹.

Segundo o filósofo camaronês Achille Mbembe, a necropolítica é a decisão estatal de ditar quem vive e quem morre.¹⁰ Ao compararmos as políticas de saúde destinadas à população negra do século XIX, durante as grandes epidemias, com as medidas de saúde à proteção de pretos e pardos na pandemia de COVID-19, o que se percebe é que houve uma opção política do Estado Brasileiro, no mínimo omissiva, para com estas pessoas. No passado, escravizados. Na atualidade, a falta de políticas de reparação pela escravidão e o racismo estrutural são as bases dos piores indicadores no que tange à educação, ao emprego, à distribuição de renda, à saúde e moradia¹¹.

Para melhor entender tais vulnerabilidades, importa fazer um recorte geográfico para tratar das condições de vida dos escravizados, a saúde pública, o atendimento médico e as principais moléstias que atingiam a população negra da Capital do Império.

Rio de Janeiro: uma Corte escravista e insalubre

O Brasil, entre os séculos XVII e XVIII, recebeu cerca de seis milhões de africanos escravizados. O Rio de Janeiro, em meados do século XIX, recebeu o nada honroso título

⁸ KODAMA, Kaori e PIMENTA, Tânia S, op. cit

⁹ ABRASCO – **A População Negra e o direito à saúde**: risco de negros morrerem por COVID-19 e 62% maior se comparados aos brancos – Disponível em <https://www.abrasco.org.br/site/noticias/especial-coronavirus/a-populacao-negra-e-o-direito-a-saude-risco-de-negros-morrerem-por-covid-19-e-62-maior-se-comparado-aos-brancos/47741/>. Acesso em 31.05.2022.

¹⁰ MBEMBE, Achille. **Necropolítica**: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. São Paulo : n-1 edições, 2018. Edição do Kindle, p.4

¹¹Relatório Desigualdades Sociais por Cor ou Raça no Brasil – IBGE, 2019: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv101681_informativo.pdf. Acesso em 30.05.2022.

de maior cidade escravista das Américas. O Cais do Valongo, localizado na região portuária carioca, foi considerado o maior porto escravista americano nesse período¹².

O Rio de Janeiro não era apenas uma cidade com pessoas escravizadas. Tratava-se, em verdade, de uma cidade escravista¹³, ou seja, uma urbe totalmente dependente da mão-de-obra forçada para seu funcionamento público e particular. Além dos maus tratos e dos castigos cruéis a que era submetida a população escravizada, a omissão e o descaso contribuíam de forma mais significativa para as altas taxas de mortalidade. A má alimentação levava a carências nutricionais, que aliadas a péssimas moradias e cuidados médicos inadequados, impactavam a saúde dos escravizados e os tornavam mais suscetíveis às doenças. Tudo isso sem olvidar as condições de trabalho que também levavam à morte prematura dessas pessoas.

Ainda que morassem com seus senhores, poucos escravizados na capital do Império tinham locais apropriados para preservar sua saúde na época de chuvas. Segundo relatos médicos do ano de 1832, mesmo os escravizados de pessoas ricas dormiam em locais úmidos, escuros e sem ventilação, nos corredores ao lado dos quartos de seus senhores ou em esteiras estendidas sobre o chão úmido em que disputavam espaço com mercadorias e animais como porcos, galinhas, ratos e insetos. Tais condições os expunham a doenças fatais, como a leptospirose e doenças do trato respiratório¹⁴.

A alguns escravizados, em especial aos de ganho, era permitido o morar sobre si. Era o viver às suas próprias expensas, longe dos olhos do senhor, desde que pagassem a jornada do dia de trabalho estipulada. Tal arranjo, na maioria das vezes permitia ao escravo maior mobilidade urbana e melhores condições de vida, mas nem sempre era assim. Esse foi o caso da escravizada crioula Mécia¹⁵. Segundo Ynaê Lopes (2010), em oito de julho de 1836, seu corpo foi encontrado carbonizado junto às ruínas de uma pequena casa de sapê, na freguesia da Lagoa Rodrigo de Freitas, de propriedade de D.

¹² HONORATO, Cláudio de Paula. **Valongo: O Mercado de Almas da Praça Carioca**. Curitiba: Appris Editora, 2019, p. 19.

¹³ SANTOS, Ynaê Lopes dos. **Global porque escravista: uma análise das dinâmicas urbanas do Rio de Janeiro entre 1790 e 1815**. In. Revista Almanack, no. 24, 2020. Disponível em: http://old.scielo.br/pdf/alm/n24/pt_2236-4633-alm-24-ed00519.pdf. Acesso em 24.01.2021.

¹⁴ KARASCH, M. **A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808 - 1850)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

¹⁵ SANTOS, Ynaê Lopes dos. **Além da Senzala**. Arranjos escravos de moradia no Rio de Janeiro (1808-1850). São Paulo: HUCITEC, 2010, p.137.

Inácia Luísa da Conceição. A situação chamou a atenção da polícia, desconfiada da grande possibilidade de ter ocorrido um homicídio.

Descobriu-se que Mécia era de propriedade de João Vieira, casado com a sobrinha de D. Inácia. Por conta do grave estado de saúde de Mécia, seu proprietário pediu à parenta que cuidasse da escravizada, a quem foi cedida uma casa de pau a pique coberta de sapê para moradia. No dia do ocorrido, a alegação de D. Inácia é que tinha visto um clarão da janela de sua cozinha, mas que não teve tempo de acudir Mécia. A senhora acrescentou em seu interrogatório que não havia razão para matar a escravizada e que a culpa de sua morte era dela própria, que deixava uma vela acesa todas as noites antes de dormir.

Seria verdadeira a versão de D. Inácia? Embora a morte de Mécia, inicialmente representasse um prejuízo financeiro a João Vieira, a historiografia é repleta de casos de escravizados enfermos que eram alforriados ou abandonados pelos seus senhores, a fim de livrar-se de quaisquer despesas com o doente. Mécia pode ter sido vítima desse suposto abandono. A doença gerou uma situação contraditória, pois embora longe do olhar senhorial, a escrava teve uma piora em sua qualidade de vida material, já que morreu sozinha, sem que ninguém por ela zelasse.

A inexistência de abrigos, somada às vestimentas inadequadas geravam uma combinação perigosa à vida do escravizado. Os pretos novos, os africanos recém-chegados, usavam apenas uma saia curta fornecida pelos mercadores. Outros usavam apenas calça e camisa de algodão, ou um camisolão. As crianças e bebês andavam nus, enquanto as mulheres usavam um pano amarrado com saia, salvo se pertencessem a uma família rica ou se fossem vendedoras de rua ricamente adornadas¹⁶.

Os sapatos, que eram considerados símbolos da liberdade eram proibidos para a maioria dos escravizados. Tal prática acabava os expondo a acidentes como cortes ou machucados nos pés, que por sua vez eram porta de entrada para o tétano, doença muitas vezes fatal. A falta de calçados e pisadura em solo contaminado causava a opilação (ancilostomose) e o bicho-de-pé, sendo o primeiro, uma das causas de morte de escravos por anemia, enquanto o último causava aleijões e incapacitava para o trabalho.

¹⁶ KARASCH, op. cit.p.187

As condições de salubridade do Rio de Janeiro oitocentista certamente impunham impacto negativo à vida e sobrevivência dos escravizados. Os “miasmas”¹⁷, emanações de pântanos e águas estagnadas, verdadeiros criadouros de mosquitos vetores de doenças como malária, dengue, febre amarela e filariose, atingiam comumente os escravos, moradores e trabalhadores dessas áreas, entre elas a região que vai da rua do Catumbi até o começo da rua de Matacavalos, atual rua do Riachuelo¹⁸. A cidade não possuía sistema de esgoto, as casas não tinham latrinas, nem banheiros. Lixo e dejetos, carcaças de grandes animais como cavalos, excrementos de animais, escravizados doentes irrecuperáveis lançados por seus donos na rua, somados às valas e praias sujas eram elementos que, decompondo-se a céu aberto, geravam, nas palavras de Pereira Rego, “incessante emanação de miasmas infectos”.

Segundo o Higienista, estes fatores somados a “certo tipo de gente” – africanos e imigrantes pobres a um espaço urbano repleto de deterioração decorrente da decomposição de matéria animal e vegetal – eram elementos combustíveis para a produção de um desfecho, “o mais terrível para a humanidade”¹⁹. Este quadro de insalubridade era uma tentativa de explicar o flagelo da Febre Amarela, porém poderia se estender outras epidemias que assolaram o Rio de Janeiro Oitocentista.

A saúde do escravizado no Rio de Janeiro

As condições de insalubridade na cidade, somadas aos maus tratos físicos, péssimas moradias, vestuário, dieta e alimentação inadequados eram uma combinação que tornava a população escravizada bastante vulnerável às moléstias que se multiplicavam em terras cariocas. Esse ambiente não era hostil apenas aos africanos recém-chegados, mas também aos indígenas vindos do interior, bem como aos escravizados vindos de áreas rurais. Diversamente do interior, onde os cativos quase não tinham contato com pessoas de fora, na Corte o porto tinha grande afluência de

¹⁷ Durante o século XIX até a institucionalização da Medicina Tropical, a teoria dos miasmas se constituía como paradigma médico, sendo a teoria mais aceita entre os higienistas e sendo utilizada nas estratégias de Saúde Pública de combate as doenças. Desta forma, políticas públicas como drenagem de pântanos e águas estagnadas, limpeza de solos, fiscalização de matadouros e construção de cemitérios fora das igrejas foram idealizadas à partir desta percepção teórica.

¹⁸ KARASCH, op. cit.

¹⁹ CHALHOUB, Sidney. **Posfácio**. In: REGO, José Pereira. História e descrição da febre amarela epidêmica que grassou no Rio de Janeiro em 1850. São Paulo, Chão Editora, 2020, p.248.

peças da África, Europa e outros países da América Latina. Ao longo do século XIX, com o avanço das buscas por escravos no interior da África Central, mais populações, que antes viviam isoladamente, chegavam à cidade do Rio de Janeiro, misturando-se à eclética população da cidade, forçando-os à sobrevivência em um ambiente extremamente desfavorável à saúde²⁰.

No Rio de Janeiro oitocentista, a tuberculose era a principal causa de morte dos escravizados. A doença era endêmica e associada à pobreza e más condições de vida na cidade, sendo a principal causa de morte no Rio de Janeiro, conforme relatório médico de 1853. Entre os cativos sepultados pela Santa Casa de Misericórdia, era a principal causa de morte. No entanto, a população livre também era vitimada, já que segundo o médico Dr. Horner, “não era comum entre os opulentos, mas era ordinária entre os indigentes”. Para trazer mais clareza acerca da forma como a tuberculose atingia os escravizados, Mary Karasch relata que o Dr. Haddock Lobo mencionou que no ano de 1847 havia na Santa Casa, acometidos de tuberculose pulmonar, 215 mulheres livres e 336 homens livres doentes, contra 167 escravas e 183 escravos. As taxas de mortalidade por 100 mil pessoas revelam que as escravas apresentavam a taxa mais alta (532,01), os homens livres, 489,97. As mulheres livres tinham taxa de 450,31 e os homens escravos, 385,54. Tais taxas demonstram que a tuberculose matava mais mulheres escravas que homens na mesma condição.²¹

A água e alimentos contaminados por dejetos humanos que ordinariamente eram consumidos pelos cativos causavam diversas doenças do trato digestivo, como a disenteria, que foi identificada pelos médicos da época como a segunda maior causa de mortes de escravizados no século XIX. As qualificações dadas eram variadas, tais como “crônica”, “maligna”, “violenta”, “alarmante” e “sangrenta”²², sendo esta última grande ceifadora de vidas nos navios negreiros, nas prisões ou em quaisquer lugares em que os escravizados fossem aglomerados e recebessem suprimentos contaminados. Em alguns

²⁰ KARASCH, op. cit.

²¹ KARASCH, op. cit, p.211.

²² É importante problematizar o diagnóstico das doenças no século XIX, sobretudo em comparação com a classificação destas nos tempos atuais. A classificação das doenças não era padronizada, e sua verificação e diagnose dependiam de fatores como quem descrevia a doença, o tipo de documentação e as percepções médicas do período. Sobre este tema ver: VIANA, Iamara. da S; GOMES; PIMENTA, Tania S. **Doenças do trabalho: africanos, enfermidades e médicos nas plantations, sudeste escravista (aproximações).**Revista Mundos do Trabalho, Florianópolis, v. 12, p. 1-16, 2020.

casos, a disenteria era especialmente voraz, pois suas vítimas rapidamente perdiam as forças, tinham febre e sofriam contrações intestinais e evacuações que se tornavam cada vez mais frequentes, com sangue e muco, até a morte que ocorria em cerca de três ou quatro dias. Em sua forma mais leve, era endêmica, acometendo a maioria dos escravizados que com ela conviviam por toda a vida²³.

O tétano era outra das doenças especialmente associada aos escravizados. Atacava especialmente o sistema nervoso central, sendo seus principais sintomas a rigidez muscular em todo o corpo, especialmente no pescoço, dificuldade de abrir a boca e engolir e espasmos nos músculos da face. A contração muscular pode atingir músculos ligados à respiração e causar a morte. Segundo o Dr. Imbert (1847), os negros tinham maior propensão ao mal, pois andavam descalços calçados na cidade imunda, eram mordidos por animais ou feridos por instrumentos que cortavam a pele durante trabalhos braçais ou em decorrência de punições com instrumentos que também perfuravam a epiderme. Os médicos Cruz Jobim²⁴ e Xavier Sigaud²⁵ também afirmaram que a doença era muito comum entre escravos e rara entre brancos, sendo especialmente comum em meninos negros. Além disso, os recém-nascidos escravos tinham nessa doença uma das causas mais comuns de mortalidade.²⁶

As muitas doenças que acometiam os cativos, como o tétano, tuberculose e a disenteria evidenciam que, mais que oriundas de epidemias e baixa imunidade a novas doenças, eram crueldade e o desdém da sociedade escravista a responsável pelo alto índice de mortalidade dos escravos. Para os médicos, identificar os males que acometiam a população fortalecia sua identidade profissional e dava prestígio perante a sociedade. E para entender saúde e doença no Brasil, buscaram compreender quais as relações que entremeavam saúde, doença, condições de vida e constituição física dos pacientes. Logo, as doenças dos escravizados estavam em mira dos médicos para descrição, diagnóstico e prescrição de tratamentos para estes males. O interesse dos médicos pelas doenças dos escravizados e libertos vindos de África ou nascidos no Brasil

²³ KARASCH, op. cit, pp.212-213.

²⁴ LIMA, Silvio Cezar de Souza. Cruz Jobim e as doenças da classe pobre: o corpo escravo e a produção do conhecimento médico na primeira metade do século XIX. *Almanack*, Guarulhos, n. 22, p. 250-278, ago. 2019. p. 268.

²⁵ SIGAUD, J.F.X. *Do clima e das doenças do Brasil ou estatística médica deste império*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2009. p.119.

²⁶ KARASCH, op. cit, pp.216-217.

dava visibilidade às suas condições precárias de vida, alimentação e moradia, além do excesso de trabalho. O tráfico ilegal passou a ser duramente criticado pelos médicos como um dos fatores responsáveis pela insalubridade da Província do Rio de Janeiro. Culpavam o comércio transatlântico pelo grande número de cativos mortos e por ser meio de disseminação de doenças trazidas de África.²⁷

Especialmente a partir do fim dos anos 1840, o tráfico de escravos passou ser visto como um problema de saúde pública. Sílvio Lima (2020) relata que o Dr. Haddock Lobo, organizador, entre os anos 1845 e 1847, dos primeiros estudos estatísticos sobre a mortalidade escrava no Rio de Janeiro, afirmou que dentre as origens das doenças que atingiam a população carioca estava o fluxo grande e contínuo de cativos que entravam no Brasil ilegalmente. Estes, aglomerados em depósitos minúsculos e mal ventilados, sem condições de higiene e tratamento, adoeciam de graves males, os quais disseminavam entre a população do Rio de Janeiro e também pelo interior do Estado.²⁸

Além da disseminação de doenças consideradas endêmicas entre os africanos, a propagação de doenças de caráter epidêmico, como a febre amarela e o cólera, que na década de 1850 fizeram muitas vítimas no Brasil, também foram atribuídas ao tráfico de escravos. A preocupação crescente com o tráfico de cativos como problema de saúde pública, somou-se ao recrudescimento dos cuidados com as condições de salubridade e saúde dos plantéis de escravos. Com o advento, em setembro de 1850, da Lei Eusébio de Queiroz, houve o fim do tráfico transatlântico e então muitos proprietários passaram a melhor cuidar da saúde dos escravizados, já que a partir daí haveria uma dificuldade cada vez maior de reposição dos cativos mortos, gerando prejuízo financeiro. Ademais, o cuidado com a escravaria era um meio eficaz de controle dessa população, pois evitava revoltas e fugas.²⁹

Em que pese os médicos estivessem inseridos na estrutura política e social que tinha a escravidão como fundamento, não é correto afirmar que seus interesses sobre os corpos dos escravizados decorriam simplesmente do fato de estarem inseridos no

²⁷ LIMA, Sílvio C. de S, **Olhares Médicos sobre o corpo dos escravizados no Império do Brasil**. Escravidão e luta pela liberdade no Rio de Janeiro. Histórias, Arquivos e Patrimônio – Rio de Janeiro. Prefeitura do Rio de Janeiro/Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro, 2020, p.101. Disponível em http://www.rio.rj.gov.br/dlstatic/10112/4204430/4304914/MEL_revista_201203.pdf. Acesso em 14.04.2022.

²⁸ LIMA, op. cit, p.107.

²⁹ LIMA, op. cit, p.108.

aparato escravista, seja como proprietários ou por vinculação às elites escravocratas. Para além do cuidado médico que tinha como escopo a preservação da vida dos cativos para evitar prejuízos financeiros aos senhores por perda do investimento, certamente havia a disposição dos esculápios brasileiros no desenvolvimento do ofício de cura, bem como no desenvolvimento da ciência médica e na compreensão das dinâmicas de saúde e doença no clima tropical que caracteriza tanto o Brasil quanto a África.

As principais epidemias da Corte oitocentista e seus reflexos sobre corpo escravizado

A historiografia das doenças na Província do Rio de Janeiro demonstra diversas facetas da organização de saúde pública, lutas políticas, o crescimento da medicina e sua luta pelo monopólio do exercício da arte de curar. Os relatórios dos presidentes de província e ministros do Império classificavam estas doenças como surtos, epidemias e endemias. Segundo um importante dicionário médico do século XIX, o "Dicionário de Medicina Popular", do Dr. Chernovitz, endemia ocorreria quando uma doença se espalhava por determinado lugar em estado de quase permanência. Uma epidemia ocorre quando uma moléstia atacava "ao mesmo tempo e no mesmo lugar grande número de pessoas por vez" e que tivesse dependência "de uma causa comum e geral sobrevivendo acidentalmente".³⁰

A partir daqui, trataremos das duas principais epidemias que atacaram o Rio de Janeiro na segunda metade do século XIX, e como o tratamento dado a estas moléstias em relação aos escravizados revela a interação entre política, economia e saúde da população escravizada.

Embora houvesse notícias de casos esparsos decorrentes do tráfico transatlântico já no início do século XIX, a primeira epidemia de febre amarela em terras brasileiras ocorreu no verão de 1849-50. Seu impacto foi de tal magnitude que compeliu o governo imperial a tomar algumas providências a respeito dos serviços sanitários, como a criação da Comissão Central de Saúde Pública, em fevereiro de 1850. Tal órgão foi substituído

³⁰ PIMENTA, Tânia S.; BARBOSA, Keith; KODAMA, Kaori. **A província do Rio de Janeiro em tempos de epidemia**. Dimensões, vol. 34, setembro. 2015, p.147.

em setembro do mesmo ano pela Junta Central de Higiene Pública. O enfrentamento da epidemia de febre amarela institucionalizou a saúde pública no império e motivou ações políticas visíveis na estrutura sanitária do Império. Durante a essa primeira epidemia, fundaram-se hospitais e lazaretos, foram criados os primeiros cemitérios públicos e proibidos os enterramentos em igrejas, este último um requerimento dos médicos desde a década de 1830³¹.

Segundo nos conta Pereira Rego (1851), à época integrante da Comissão Central de Saúde Pública, a febre amarela chegou à Bahia importada pelo brigue americano de nome *Brasil*. A embarcação era oriunda de Nova Orleans e chegou a terras baianas em 30 de setembro de 1849, tendo antes passado por Havana³². A doença aportou no Rio de Janeiro em 13 de dezembro de 1849, a bordo da Corveta portuguesa *D. João I*, vinda da Bahia. Nesta época, o Rio de Janeiro contava com 266.466 almas, das quais 110.602 (41,5%) eram escravizadas. Dentre estes, 66 mil haviam nascido em África. A maior parte da população carioca era negra, cerca de 171 mil pessoas (64%), entre escravizados, libertos e livres.³³

Há estimativas de que um terço destes habitantes contraiu a doença, com 4.160 vítimas fatais³⁴, embora se estime que este número fosse, em verdade, de 10 a 15 mil pessoas, já que por conta de regulamento sanitário de março de 1850, as comissões paroquiais de saúde pública estavam proibidas de divulgar quaisquer informações sem consentimento da Comissão Central de Higiene, órgão coordenador do esforço de combate à epidemia. A ciência médica da década de 1850 não apresentava consenso sobre a forma de transmissão da moléstia. De modo geral, os médicos acreditavam que ela atacava de forma mais branda os africanos e habitantes negros da Corte, ao mesmo tempo que fez muitas vítimas entre pessoas brancas, principalmente entre estrangeiros não aclimatados.

A população alimentava a convicção generalizada numa etiologia sobrenatural da doença. E para exemplificação dessa crença, Chalhoub (2018) nos conta que na procissão da Quarta-Feira de Cinzas de 1849, a imagem de São Benedito, santo negro

³¹ PIMENTA, Tânia S.; BARBOSA, Keith; KODAMA, Kaori. op. cit, p.149.

³² REGO, José Pereira. **História e descrição da febre amarela epidêmica que grassou no Rio de Janeiro em 1850**. São Paulo, Chão Editora, 2020, posfácio de Sidney Chalhoub, p.76.

³³ CHALHOUB, Sidney. **Posfácio**. In: REGO, José Pereira. História e descrição da febre amarela epidêmica que grassou no Rio de Janeiro em 1850. São Paulo, Chão Editora, 2020, p.254.

³⁴ REGO, op. cit, p.229.

que ocupava lugar na procissão há dois séculos, foi deixada de lado. Isto porque alguns religiosos recusaram-se a carregar o seu andor ao argumento de que “branco não carrega negro nas costas, mesmo que seja Santo”³⁵. E como não houvesse quem o carregasse, o santo fora abandonado na sacristia da igreja. No verão seguinte, abateu-se a primeira epidemia de febre amarela na Corte. Foi então que correu entre as beatas cariocas que a peste era fruto da vingança do santo negro ofendido, até porque, como veremos a seguir, a doença provocava mais mortes entre brancos que entre negros³⁶.

O próprio Presidente da Junta Central de Higiene, na obra escrita para relatar a passagem do “vômito preto”, após o fim da epidemia de 1850, evidencia a constatação da época.

Ajuntai a tudo isto a predileção da moléstia por atacar de preferência e com mais violência os estrangeiros não aclimatados ou recém-chegados, os homens de mar, seu aparecimento nas povoações mais próximas ao litoral, o seu incremento ou diminuição de intensidade, segundo a maior ou menor elevação de temperatura marcada pela escala termométrica, e tereis um quadro completo de todos os caracteres e circunstâncias que constituem uma epidemia de febre amarela³⁷.

Partindo desta constatação, os higienistas formularam políticas públicas em que se escolheu priorizar algumas doenças em detrimento de outras. A febre amarela, flagelo dos imigrantes que, esperava-se, ocupariam o lugar dos negros nas lavouras do sudeste cafeeiro, tornou-se o centro dos esforços das autoridades e dos médicos.³⁸

Rui Barbosa assim descreveu as características da febre amarela:

É um mal, de que só a raça negra logra imunidade, raro desmentida apenas no curso das mais violentas epidemias, e em cujo obituário, nos centros onde avultava a imigração europeia, a contribuição das colônias estrangeiras subia a 92 por cento sobre o total de mortos. Conservadora do elemento africano, exterminadora do elemento europeu, a praga amarela, negreira e xenófoba, atacava a existência da nação na sua medula, na seiva regeneratriz do bom sangue ariano, com que a corrente imigratória nos vem depurar as veias da mestiçagem primitiva, e nos

³⁵ CHALHOUB, Sidney. **Cidade febril: cortiços e epidemias na corte imperial**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. Edição do Kindle, p.135.

³⁶ CHALHOUB, op. cit, p.134-135.

³⁷ REGO, José Pereira. **História e descrição da febre amarela epidêmica que grassou no Rio de Janeiro em 1850**. São Paulo, Chão Editora, 2020, posfácio de Sidney Chalhoub, p.54.

³⁸ CHALHOUB, op. cit, p.7.

dava, aos olhos do mundo civilizado, os ares de um matadouro da raça branca³⁹.

Suas palavras deixam claro o incômodo pelo fato de a doença afetar muito mais os brancos europeus que a população negra. Este caráter da moléstia era um obstáculo à política de branqueamento que, segundo a incipiente ciência eugenista da época, eliminaria gradualmente a herança africana de nossa sociedade. Com o advento da medicina tropical, comprovou-se no final do século XIX que a transmissão da febre amarela se dá através da picada do mosquito *Aedes aegypti*, comum nas América do Sul e Central e em algumas regiões de África. Portanto, não era verdade que negros fossem biologicamente menos propensos serem acometidos pela moléstia, mas sim que os africanos e brasileiros, em certa medida, eram mais expostos ao vírus por picadas do mosquito, o que acabava os tornando mais tolerantes à doença.

A epidemia de febre amarela foi tratada por meio de políticas públicas porque afetava a política de imigração europeia. No entanto, existiam outras doenças, no mesmo período, que afetavam mais a população preta e parda e ficaram invisibilizadas, como foi o caso do cólera na cidade do Rio de Janeiro.

O cólera chegou ao Brasil em maio de 1855, vinda a bordo da embarcação portuguesa *O Defensor*, que vinda da cidade do Porto, chegou ao Pará, fazendo 5 mil vítimas na província. Chegou ao Rio de Janeiro cerca de 4 meses depois, passando antes por Alagoas, Sergipe, Rio Grande do Norte e Pernambuco⁴⁰. Embora o número de vidas ceifadas variasse entre as províncias, um dado era certo: a alta mortalidade entre escravizados e “pessoas de cor”. Em 1855, os relatos médicos contemporâneos à epidemia já indicavam que a doença tinha nítidos contornos sociais, vitimando especialmente escravizados, livres e libertos⁴¹.

Segundo Pereira Rego, Presidente da Junta Central de Higiene, o cólera era uma moléstia que escolhia suas numerosas vítimas entre escravos e “indivíduos de ordem

³⁹ BARBOSA, Ruy. Oswaldo Cruz. **Discurso pronunciado na sessão cívica de 28 de maio de 1917, no Teatro Municipal do Rio de Janeiro**. Disponível em http://antigo.casaruibarbosa.gov.br/dados/DOC/artigos/rui_barbosa/FCRB_RuiBarbosa_OswaldoCruz.pdf. Acesso em 23.04.2022.

⁴⁰ KODAMA, Kaori; et al. **Mortalidade escrava durante a epidemia de cólera no Rio de Janeiro (1855-1856): uma análise preliminar**. História, Ciências, Saúde – Manguinhos, Rio de Janeiro, v.19, supl., dez. 2012, p. 62.

⁴¹ KODAMA, Kaori; et al., op. cit, p.59

inferior”⁴², numa clara alusão aos libertos e homens livres de cor. Nas suas palavras, doença feria particularmente “as classes inferiores da sociedade”⁴³ que viviam em piores condições de higiene. Ainda segundo o futuro Barão do Lavradio, o cólera praticamente exterminou a população de rua carioca, já que era composta sobretudo de escravizados e libertos. Estima-se que a epidemia de cólera matou 4.828 africanos e seus descendentes na Corte⁴⁴.

Atualmente, sabemos que o cólera é uma doença infectocontagiosa aguda, causadora de diarreia volumosa, acompanhada de intensos vômitos. Ataca o intestino delgado e sua transmissão se dá através de água e alimentos contaminados por fezes ou manipulados por pessoas contaminadas. A taxa de óbitos mais alta entre os escravizados e a população mais pobre, decorria dos costumes, da dieta e do meio ambiente, segundo o pensamento médico dominante do período.

Ademais, eram enfatizados os “costumes viciosos”, na chamada aliança entre as predisponentes à doença e a moral. Kaori Kodama (2012) traz à tona os relatos do estudante de medicina João José da Silva, que em sua tese defendida no ano de 1857, afirmou que entre as principais causas de mortalidade dos escravizados estava o clima quente e úmido, as variações atmosféricas, e as habitações em lugares baixos, pequenos e mal arejados, com alta concentração de pessoas. Além disso, ele destacava a falta de asseio, a pobreza extrema, as “privações de todo o gênero”, o abuso de bebidas alcoólicas, alimentação de qualidade baixa e trabalhos rudes. Certamente essas eram condições impostas à população cativa e à maioria da população pobre da Corte⁴⁵.

O fato de a moléstia atacar com mais violência as camadas mais vulneráveis da população não tem um caráter biológico e deve ser visto sob as lentes das condições sociais da época. Um dos pontos de interesse nesta epidemia é a alta mortalidade de africanos, num tempo de escassa entrada de africanos no país, em decorrência da extinção do tráfico transatlântico. Interessa questionar o motivo da alta mortalidade dos africanos e seus descendentes. Uma possibilidade de relações sociais africanos e brasileiros. Sugere-se que enquanto os últimos tinham redes de apoio que permitiam

⁴² REGO, José Pereira. **Memória Histórica das Epidemias da Febre Amarela e Cholera-MOrobo que tem reinado no Brasil**. Rio de Janeiro, Typographia Nacional, 1873. p. 218.

⁴³ REGO, José Pereira, 1873, op. cit, p.219.

⁴⁴ CHALHOUB, Sidney. **Cidade Febril**, Companhia das Letras. Edição do Kindle, p.90.

⁴⁵ KODAMA, Kaori; et al.,op. cit, p.63.

maiores cuidados no momento da doença, os primeiros poderiam carecer desses laços que permitiriam maior cuidado e a sobrevivência à doença⁴⁶.

O fim do tráfico transatlântico dificultou a renovação dos plantéis de escravos, elevando o seu preço de aquisição e gerando críticas por parte dos escúlprios do período, já que a melhoria de tratamento da escravaria daria maior expectativa de vida aos cativos, além de ser um imperativo de moral cristã. A despeito disso, o que se verificou foi que as políticas higienistas do período tinham o claro interesse em tornar o ambiente urbano salubre para um determinado setor da população em detrimento de outro. Combatiam-se as doenças inimigas da população branca, crendo que a miscigenação decorrente da imigração europeia, somados à força das doenças que afetavam mais os negros gerassem o embranquecimento da população, eliminando gradualmente a herança africana da sociedade brasileira.

Segundo Sidney Chalhoub (2018), sob olhar dos higienistas brasileiros da época, é perceptível que o cólera atingia a mão-de-obra escrava, homens de cor e seus descendentes. Já a febre amarela ameaçava o futuro da nação, afetava mercado de trabalho “livre”, cada vez mais associado à chegada massiva de imigrantes, do advento do trabalho assalariado e dos trabalhadores imigrantes brancos. Por isso precisava ser combatida⁴⁷.

O corpo negro e a pandemia de COVID-19

A ordem social é fruto de um processo histórico em que o passado deixa os traços no presente e nos dá chaves de leitura para sua compreensão. O cativeiro e todas as mazelas dele decorrentes após o Treze de Maio deixaram sequelas como segregação, falta de trabalho, de moradia e de acesso à educação⁴⁸. Estes fatores contribuem para a precarização das condições de vida para a população negra. Se nos Oitocentos a população negra escravizada, liberta e livre e seus descendentes sofriam com a falta de políticas de saúde pública, esse alijamento ainda persiste⁴⁹.

⁴⁶ KODAMA, Kaori; et al, op. cit.

⁴⁷ CHALHOUB, Sidney. **Cidade Febril**, Companhia das Letras. Edição do Kindle, p.90.

⁴⁸Relatório Desigualdades Sociais por Cor ou Raça no Brasil – IBGE, 2019: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv101681_informativo.pdf. Acesso em 30.05.2022.

⁴⁹Disponível em <https://www.saude.mg.gov.br/component/gmg/story/10727-politicas-publicas-voltadas-para-saude-da-populacao-negra-sao-essenciais-para-minimizar-os-efeitos-do-racismo>. Acesso em 30.05.2022.

No Brasil, condições de vida, de habitação e renda inferiores são ligadas com o quesito raça/cor, ressaltando as desigualdades socioeconômicas que estruturam e são estruturas pelo racismo. O estudo do IBGE “Síntese de indicadores sociais: uma análise das condições de vida da população”, de 2021, evidencia a dificuldade desta camada da população no exercício do direito à saúde. Pessoas negras têm os menores índices quanto à educação, moradia, acesso ao mercado de trabalho formal e distribuição de renda⁵⁰.

A maior crise sanitária vivida em nosso tempo deixou claro como o racismo influenciou as taxas de mortalidade de populações mais vulneráveis e a população negra, que já experimenta condições de vida precarizada, foi empurrada mais ainda para a margem da sociedade. Podemos afirmar que assim com a epidemia de cólera de 1855, a pandemia de COVID-19 tem cor⁵¹.

Especificamente no que tange ao isolamento social, medida tão necessária no combate à pandemia, a Nota Técnica 46 do IPEA revela que o trabalho remoto foi a realidade para 17,6% dos ocupados brancos e para apenas 9% dos negros nessa situação. Somente um terço do total de trabalhadores ocupados em atividade remota era composto de trabalhadores negros⁵².

A Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios de 2019 do IBGE demonstrou que os trabalhadores preto(as) e pardos(as) estavam em 47,4% das ocupações informais, ao passo que o percentual de trabalhadores brancos nestas ocupações é de 34,6%. Entre as pessoas abaixo da linha da pobreza, 70% eram de cor preta ou parda. A pobreza afetou mais as mulheres pretas ou pardas: elas eram 39,8% dos extremamente pobres e 38,1% dos pobres. A pesquisa constatou ainda que 45,2 milhões de pessoas residiam em 14,2 milhões de domicílios com algum tipo de inadequação. Dentre estes, 13,5 eram pessoas de cor branca e 31,3 milhões eram pretos ou pardos.⁵³

⁵⁰ Disponível em <https://www.ibge.gov.br/estatisticas/sociais/saude/9221-sintese-de-indicadores-sociais.html?=&t=resultados>. Acesso em 08.05.2022.

⁵¹ SANTOS M.P.A. et al. **População negra e Covid-19**: reflexões sobre racismo e saúde. *Estud. Av.* 2020; 34(99): 225-44. Disponível em <https://www.scielo.br/j/ea/a/LnkzjXxJSJFbY9LFH3WMQHv/?lang=pt>. Acesso em 10.05.2022.

⁵² Disponível https://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/nota_tecnica/201110_diest_n_46.pdf. Acesso em 08.05.2022.

⁵³ Disponível em <https://censoagro2017.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/29433-trabalho-renda-e-moradia-desigualdades-entre-brancos-e-pretos-ou-pardos-persistem-no-pais-divulgacao semanalpnad covid1.html?=&t=resultados>. Acesso em 12.05.2022.

Ao cotejar as estatísticas entre a COVID-19 e postos de trabalho, verificou-se que houve um maior número de internações e óbitos por Covid-19 entre faxineiras (os) e auxiliares de limpeza (62%); aposentados (as) (30%); empregadas domésticas (6,5%); diaristas e cozinheiras (6,5%); técnicos e profissionais de saúde de nível médio (0,3%); vendedores (as) (0,3%); caminhoneiros (0,3%); entregadores de mercadorias (0,3%); auxiliares de produção (0,3%); e outros (0,3%).⁵⁴

Quanto à moradia e o combate COVID-19, a prática revela que pessoas pretas e pardas não conseguem isolar-se de seus familiares quando doentes porque moram em locais com pequenos cômodos, onde muitas vezes há falta de água, o que só aumenta o risco de contaminação daqueles em seu convívio. Segundo o já citado Relatório Desigualdades Sociais 2019 do IBGE, no ano de 2018 foi constatado que maior proporção da população preta e parda residia em domicílios sem coleta de lixo (12,5%, contra 6,0% da população branca), sem abastecimento de água por rede geral (17,9%, contra 11,5% da população branca), e sem esgotamento sanitário por rede coletora ou pluvial (42,8%, contra 26,5% da população branca). Estas condições geram maior exposição a riscos e geram maior vulnerabilidade a transmissores de doenças. Ademais, o mesmo relatório, ao analisar outras inadequações nas condições de moradia, verificou que o adensamento domiciliar excessivo – situação em que há mais de três moradores por cômodo utilizado como dormitório no domicílio – ocorreu entre as pessoas pretas ou pardas com uma frequência (7,0%) quase duas vezes maior do que a verificada entre as brancas (3,6%).⁵⁵

Os idosos negros são especialmente atingidos. A falta de vínculos formais ao longo da vida ativa retira o acesso à contribuição previdenciária e afeta o direito à aposentadoria na velhice, obrigando à permanência no trabalho e impedindo o direito ao isolamento necessário para proteção contra a COVID-19. Além disso, ainda quando obtém o direito ao benefício previdenciário, muitos vivem arranjos intergeracionais que

⁵⁴ BATISTA, Luís Eduardo; PROENÇA, Adriana; SILVA, Alexandre da. **Covid-19 e a População Negra**, Editorial Interface (Botucatu), 25, 2021. Disponível em <https://doi.org/10.1590/interface.210470>. Acesso em 10.05.2022

⁵⁵Relatório Desigualdades Sociais por Cor ou Raça no Brasil – IBGE, 2019: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv101681_informativo.pdf. Acesso em 30.05.2022

os levam a viver com filhos e netos, em moradias com pequenos cômodos e poucos recursos materiais⁵⁶.

De acordo com o estudo “Os impactos desiguais da COVID-19 na população negra do Brasil”⁵⁷, da organização Raça e Saúde, homens negros tiveram um excesso de mortalidade 55% maior que homens brancos, enquanto pessoas pretas e pardas de mais de 80 anos morreram proporcionalmente duas vezes mais que pessoas brancas na mesma condição. A metodologia do estudo utilizou dados de óbitos do Sistema de Informações sobre Mortalidade do Ministério da Saúde de 2019, cruzando com dados do sistema de informação da Associação Nacional dos Registradores de Pessoas Naturais - ARPEN-Brasil, bem como a PNAD COVID-19 do IBGE ⁵⁸.

O Núcleo de Operações e Inteligência em Saúde da PUC – Rio, na 11ª Nota Técnica, analisou a taxa de letalidade da COVID-19 no país. Até 18.05.2020, foram estudados cerca de 30 mil casos mais graves encerrados das notificações de Síndrome Respiratória Aguda por COVID-19, disponibilizados pelo Ministério da Saúde. Conforme estes registros, cerca de dez mil pessoas haviam se identificado como brancas e quase nove mil como pretas ou pardas. No entanto, apesar de números tão próximos, na avaliação dos óbitos as diferenças são claras: cerca de 55% dos falecidos eram pretos e pardos, enquanto entre pessoas brancas, esse percentual foi de 38%.⁵⁹

Do percentual dos óbitos ou recuperados por raça/cor, entre os 30 mil avaliados, a maior parte dos casos é de pessoas entre 50 e 70 anos, sendo que, para os acima de 60 anos, o óbito ficou acima de 60% e entre os que tinham mais de 90 anos, a taxa ficou em 84%. Ainda segundo o NOI, combinando os fatores raça e escolaridade, desigualdade fica ainda mais evidente, com um maior percentual de mortes entre pretos e pardos, em todos os níveis de escolaridade. Aqueles sem escolaridade mostraram uma proporção quatro vezes maior de morte do que brancos com nível superior (80,35% contra 19,65%). Ademais, pretos e pardos também apresentaram proporção de óbitos, em média 37% maior que pessoas brancas na mesma faixa de escolaridade, com a maior diferença sendo no nível superior.

⁵⁶ BATISTA, Op. Cit.

⁵⁷ Disponível em <https://www.racaesaude.org.br/> - Acesso em 23.04.2022.

⁵⁸ Disponível em <https://www.racaesaude.org.br/metodologia> . Acesso em 23.04.2022.

⁵⁹ Disponível em <https://www.ctc.puc-rio.br/diferencas-sociais-confirmam-que-pretos-e-pardos-morrem-mais-de-covid-19-do-que-brancos-segundo-nt11-do-nois/>. Acesso em 23.04.2022.

A pandemia de COVID-19 evidencia como o desequilíbrio socioeconômico acarreta a perda da saúde e afeta a expectativa da população negra em cotejo com a população branca. Um círculo vicioso em que a desigualdade alimenta e é alimentada por falta de políticas públicas de saúde, acesso à moradias dignas, à mobilidade urbana, à educação, saneamento básico e ao emprego. Com a COVID-19, é perceptível o mesmo descaso do poder público para com a população negra, assim como foi nas epidemias de febre amarela e cólera no século XIX.

Conclusão

A pandemia de SARS-COVID vitimou mais de 600 mil brasileiros, sendo cerca de 342 mil deles pretos ou pardos, conforme demonstrou a PNAD COVID do IBGE de 2020. A discrepância entre o número óbitos entre negros e brancos decorre de um processo histórico que tem suas raízes na escravidão.

A violência, os maus tratos e as precárias condições de moradia, saúde e alimentação, a que eram submetidos os escravizados, aliadas ao ambiente infecto e insalubre da Província e principalmente, da cidade do Rio de Janeiro no século XIX provocavam diversas doenças que causavam sua morte prematura ou os inutilizava para o trabalho, sendo muitos deles abandonados em agonia por vielas da cidade, já que agora eram inservíveis ao fim a que se destinavam.

Por outro lado, o corpo do escravizado foi de extrema importância para a medicina brasileira no pós-independência. A elite médica nascente utilizou-se das moléstias que acometiam os escravos como meio de fortalecer sua identidade profissional, por meio de seu estudo, descrição e diagnóstico, bem como correlacionando as condições de vida a que eram submetidos os cativos com as doenças que mais os atacavam. Além disso, foi o saber médico, absorvido pelos interesses políticos, especialmente após a segunda metade dos oitocentos quem atribuiu ao tráfico de escravos o papel de grande problema de saúde pública e disseminar de doenças como o cólera e a febre amarela.

As altas taxas de mortalidade entre os imigrantes europeus, em detrimento da população escravizada, liberta e pobre, numa época de declínio do tráfico atlântico, fizeram com que ocorresse uma revolução na política higienista nacional nos anos 1850,

ressaltando o seu caráter racializado e o incipiente projeto de embranquecimento do País. O “vômito negro” reapareceu nos verões cariocas após epidemia de 1849-1850. Em seus retornos, a população mais rica da cidade, por recomendações médicas se refugiava em Petrópolis ou outros municípios da região serrana fluminense⁶⁰. Sob esse prisma, ao comparar-se os ataques da febre amarela com a pandemia de COVID-19, nota-se claramente em ambas, que a parte mais “afortunada” da população tinha e tem meios de mais eficazes de proteção e prevenção. Não se pode esquecer que a primeira vítima de COVID-19 Estado do Rio de Janeiro foi Cleonice Gonçalves, mulher negra de 63 anos, empregada doméstica, que residia com seus patrões e contraiu a doença na casa da família para quem trabalhava, que acabava de retornar da Itália infectada⁶¹.

O caráter racializado das políticas de saúde pública também fica evidenciado quando em 1855 uma epidemia de cólera abateu a cidade do Rio de Janeiro. Só que desta vez, pelo fato de atingir as pessoas mais pobres e em condições de vida precarizadas, justamente os africanos, seus descendentes, os libertos e pobres, ocorreu o contrário do que acontecera cinco anos antes: quase cinco mil africanos mortos e falta de políticas de combate à doença na cidade.

As epidemias de febre amarela e cólera e a pandemia de COVID-19 são a face histórica e escancarada de uma opção política brasileira pelo aniquilamento de corpos negros. A pandemia de COVID-19 afetou mais a população negra porque estas pessoas se encontram em um cenário de precarização da vida e de desigualdade socioeconômica. Os negros brasileiros ocupam a maioria dos postos nos setores econômicos com as piores condições de trabalho: agricultura, construção civil e trabalhos domésticos, além de ser a maioria dos profissionais sem vínculo de emprego formalizado.

A Constituição de 1988, em seus primeiros artigos⁶², é categórica em afirmar que o Brasil é um Estado Democrático de Direito, o qual tem entre seus fundamentos a cidadania e a dignidade da pessoa humana e entre seus objetivos, a construção de uma sociedade livre, justa e solidária; a erradicação da pobreza e a promoção do bem de

⁶⁰ CHALHOUB, op. cit, p.58.

⁶¹ Disponível em <https://noticias.uol.com.br/saude/ultimas-noticias/redacao/2020/03/19/primeira-vitima-do-rj-era-domestica-e-pegou-coronavirus-da-patroa.htm>

⁶²Constituição Federal de 1988, artigo 6º, http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/Constituicao_Compilado.htm. Acesso em 13.05.22

todos, sem preconceitos de origem, raça, cor, sexo, idade, quaisquer outras formas de discriminação.

A Lei Maior ainda prevê, no rol de direitos sociais, sem a exclusão de outros, a educação, a saúde, a moradia, a alimentação⁶³. No que tange ao direito a saúde, o art.196 prevê a saúde como “um direito de todos e um dever do Estado, garantido mediante políticas sociais e econômicas que visem à redução do risco de doença e de outros agravos e ao acesso universal e igualitário às ações e serviços para sua promoção, proteção e recuperação”. Todas estas normas não têm caráter meramente programático. O racismo estrutural precisa ser combatido com ações afirmativas e políticas públicas que reconheçam a vulnerabilidade histórica decorrente do processo escravista. São necessárias a efetiva implantação e manutenção de medidas que eliminem os obstáculos históricos, socioculturais e institucionais e para correção das distorções e desigualdades quanto à educação, cultura, esporte e lazer, saúde, segurança, trabalho, moradia, meios de comunicação de massa, financiamentos públicos, acesso à terra e à Justiça, conforme já preconizado no Estatuto da Igualdade Racial, a Lei 12.288/2010.

Esta norma prevê, em seu artigo 6º, a criação da Política Nacional de Saúde Integral da População Negra, instituída pela Portaria n.º 992/2009. A PNSIPN objetiva a promoção da saúde integral da população negra, priorizando a redução das desigualdades étnico-raciais, o combate ao racismo e à discriminação nas instituições e serviços do Sistema Único de Saúde, a garantia e ampliação do acesso da população negra urbana, em especial de áreas periféricas, do campo, em especial aos quilombolas às ações e serviços de saúde.

Também visa, entre outros pontos⁶⁴, o aprimoramento da qualidade dos sistemas de informação em saúde, por meio da inclusão do quesito cor em todos os instrumentos de coleta de dados adotados pelos serviços públicos, os conveniados ou contratados com o SUS, a identificação as necessidades de saúde da população negra e utilizá-las como critério de planejamento e definição de prioridades.

⁶³Constituição Federal de 1988, art.1º e art. 3º, http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/ConstituicaoCompilado.htm. Acesso em 13.05.22

⁶⁴Disponível em https://bvsms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/gm/2009/prt0992_13_05_2009.html. Acesso em 13.05.2022.

No entanto, após 10 anos de sua implantação, Política Nacional de Saúde Integral da População Negra só foi implantada em 57 municípios do Brasil⁶⁵ o que comprova a necessidade da exigência, pela sociedade civil, de medidas concretas por parte do Estado para que se constitua uma nova realidade para a saúde da população negra do Brasil.

Referências bibliográficas

ABRASCO. **A População Negra e o direito à saúde: risco de negros morrerem por COVID-19 e 62% maior se comparados aos brancos**, 2020.

Disponível em: <https://www.abrasco.org.br/site/noticias/especial-coronavirus/a-populacao-negra-e-o-direito-a-saude-risco-de-negros-morrerem-por-covid-19-e-62-maior-se-comparado-aos-brancos/47741/>. Acesso em 31.05.2022.

BARBOSA, Ruy. Oswaldo Cruz. **Discurso pronunciado na sessão cívica de 28 de maio de 1917, no Teatro Municipal do Rio de Janeiro**. Disponível em http://antigo.casaruibarbosa.gov.br/dados/DOC/artigos/ruibarbosa/FCRB_RuiBarbosa_OswaldoCruz.pdf. Acesso em 23.04.2022.

BATISTA, Luís Eduardo; PROENÇA, Adriana; SILVA, Alexandre da. **Covid-19 e a População Negra**, Editorial Interface (**Botucatu**), **25**, 2021. Disponível em <https://www.scielo.br/j/icse/a/RRgJnJCtpsXFZYRhCGykzJb/?lang=pt>. Acesso em 30.04.2022

BRASIL, **Constituição Federal (1988)**, Título I – DOS PRINCÍPIOS FUNDAMENTAIS – Artigos, 1º, 3º e 6º. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/ConstituicaoCompilado.htm. Acesso em 13.05.22

BRASIL, Lei 12.188/2010 – **Estatuto da Igualdade Racial** – artigos, 1º e 4º e 6º. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2010/lei/112288.htm. Acesso em 13.05.2022.

BRASIL, Portaria n.º 992/20019 - **Política Nacional de Saúde Integral da População Negra** – artigos 1º e 4º. Disponível em https://bvsms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/gm/2009/prt0992_13_05_2009.html. Acesso em 13.05.2022.

⁶⁵<https://www.epsvj.fiocruz.br/podcast/apos-10-anos-politica-de-saude-da-populacao-negra-so-foi-efetivada-em-57-municipios>.

COALIZÃO NEGRA POR DIREITOS, **Pedido de informação com base na lei 12.527/2011 e solicitação de providências, 2020.** Disponível em: https://coalizaonegra.files.wordpress.com/2020/04/coalizaonegra_lai_mortesnegrascovid19_ms_final.pdf. Acesso em 23.04.2022

BARREIRO, José Carlos. **O botânico George Gardner e suas impressões sobre a cultura escrava no Brasil:** Rio de Janeiro, 1810-1850. História, Ciências, Saúde – Manguinhos, Rio de Janeiro, v.24, n.3, jul.-set. 2017, p.567-584. Disponível em <https://doi.org/10.1590/S0104-59702017000300002>. Acesso em 13.11.2022.

CHALHOUB, Sidney. **Cidade febril:** cortiços e epidemias na corte imperial. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. Edição do Kindle.

GALINDO, Ernesto P. e Jr., Jorge U.P, **A Cor da Moradia:** apontamentos sobre raça, habitação e pandemia – Boletim de Análise Político Institucional – Repositório do IPEA – n.º26, 2021. Disponível em http://repositorio.ipea.gov.br/bitstream/11058/10528/1/BAPI_26_CorMorada.pdf. Acesso em 13.05.2022.

HONORATO, Cláudio de Paula. **Valongo:** O Mercado de Almas da Praça Carioca. Curitiba: Appris Editora, 2019, Página 19.

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – **Relatório Desigualdades Sociais por Cor ou Raça no Brasil,** Brasil, 2019. Disponível em: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv101681_informativo.pdf. Acesso em 30.05.2022

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - **Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios PNAD/Covid19,** Brasil, 2020. Disponível em <https://www.ibge.gov.br/estatisticas/sociais/trabalho/27946-divulgacao-semanal-pnadcovid1.html>. Acesso em 12.05.2022.

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - **Síntese de indicadores sociais:** uma análise das condições de vida da população”, Brasil, 2021. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv101892.pdf>. Acesso em 12.05.2022.

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - **Trabalho, renda e moradia:** desigualdades entre brancos e preto persistem no país”. Brasil, 2020. Disponível em <https://censoagro2017.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de->

noticias/noticias/29433-trabalho-renda-e-moradia-desigualdades-entre-brancos-e-pretos-ou-pardos-persistem-no-pais

divulgacao semanal pnad covid1.html?=&t=resultados. Acesso em 12.05.2022.

INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA E APLICADA – IPEA - Nota Técnica 46 – Novembro/2020: **Trabalho, População negra e Pandemia:** notas sobre os primeiros resultados da PNAD covid-19, Brasil, 2020. Disponível em https://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/nota_tecnica/201110_diest_n_46.pdf. Acesso em 08.05.2022.

KODAMA, Kaori; PIMENTA, Tânia S.; BASTOS, Francisco I; BELLIDO, Jaime G. **Mortalidade escrava durante a epidemia de cólera no Rio de Janeiro (1855-1856):** uma análise preliminar. História, Ciências, Saúde – Manguinhos, Rio de Janeiro, v.19, supl., p. 59-79, dez. 2012. Disponível em <https://www.scielo.br/j/hcsm/a/96rxHDChJMH3gRXWzQZQLXD/?lang=pt#:~:text=No%20Gr%C3%A1fico%20%2C%20tanto%20para,casos%20de%20morte%20por%20c%C3%B3lera>. Acesso em 14.04.2022

KODAMA, Kaori e PIMENTA, Tânia S. **Condições de vida e vulnerabilidades nas epidemias:** do cólera no século 19 à covid-19. Casa de Oswaldo Cruz. Fundação Oswaldo Cruz. Rio de Janeiro, 2020. Disponível em <http://www.coc.fiocruz.br/index.php/en/todas-as-noticias/1794-condicoes-de-vida-e-vulnerabilidades-nas-epidemias-do-colera-no-seculo-19-a-covid-19.html>. Acesso em 31.05.2022.

KARASCH, M. **A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808 – 1850).** São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

LIMA, Silvio C. de S. **Cruz Jobim e as doenças da classe pobre:** o corpo escravo e a produção do conhecimento médico na primeira metade do século XIX. *Almanack*, Guarulhos (SP), n. 22, p. 250-278, maio-ago. 2019. Disponível em <https://www.scielo.br/j/alm/a/qrQnHQFnv4sX6CbhVLbyRtn/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em 14.04.2022.

LIMA, Silvio C. de S. **Olhares Médicos sobre o corpo dos escravizados no Império do Brasil.** Escravidão e luta pela liberdade no Rio de Janeiro. Histórias, Arquivos e Patrimônio – Rio de Janeiro. Prefeitura do Rio de Janeiro/Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro, p.99-113, 2020. Disponível em

http://www.rio.rj.gov.br/dlstatic/10112/4204430/4304914/MEL_revista_201203.pdf. Acesso em 14.04.2022.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. São Paulo : n-1 edições, 2018. Edição do Kindle.

MINISTÉRIO DA SAÚDE, Brasil. **Painel de Controle**. 2022. Disponível em <https://covid.saude.gov.br/>. Acesso em 23.04.2022

MINISTÉRIO DA SAÚDE, Brasil. **Portaria** GM/MS n.º 913/2022. Disponível em <https://www.in.gov.br/web/dou/-/portaria-gm/ms-n-913-de-22-de-abril-de-2022-394545491>. Acesso em 23.04.2022

MINISTÉRIO DA SAÚDE, Brasil. **Boletim Epidemiológico n.º 17** – COE Coronavírus (2021). última atualização em 21.12.2021. Disponível em <https://www.gov.br/saude/pt-br/centrais-de-conteudo/publicacoes/boletins/boletins-epidemiologicos/covid-19/2021/boletim-epidemiologico-covid-19-no-17.pdf/view>. Acesso em 13.05.2022

PIMENTA, Tânia S.; BARBOSA, Keith; KODAMA, Kaori. **A província do Rio de Janeiro em tempos de epidemia**. Dimensões, vol. 34, p. 145-183, setembro. 2015. Disponível em <https://periodicos.ufes.br/index.php/dimensoes/article/view/11114>. Acesso em 14.04.2022.

PIMENTA, Tânia S. **Escravidão, doenças e pensamento médico**, Escravidão e luta pela liberdade no Rio de Janeiro. Histórias, Arquivos e Patrimônio – Rio de Janeiro. Prefeitura do Rio de Janeiro/Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro, p.115-120, 2020. Disponível em http://www.rio.rj.gov.br/dlstatic/10112/4204430/4304914/MEL_revista_201203.pdf. Acesso em 14.04.2022.

REGO, José Pereira. **História e descrição da febre amarela epidêmica que grassou no Rio de Janeiro em 1850**. São Paulo, Chão Editora, 2020, posfácio de Sidney Chalhoub.

REGO, José Pereira. **Memória Histórica das Epidemias da Febre Amarela e Cholera-Morbo que tem reinado no Brasil**. Rio de Janeiro, Typographia Nacional, 1873.

SANTOS M.P.A. et al. **População negra e Covid-19**: reflexões sobre racismo e saúde. Estud. 34 (99):225-44, 2020. Disponível em <https://www.scielo.br/j/ea/a/LnkzjXxJSJFbY9LFH3WMQHv/?lang=pt>. Acesso em 10.05.2022.

SANTOS, Ynaê Lopes dos. **Além da Senzala**. Arranjos escravos de moradia no Rio de Janeiro (1808-1850). São Paulo: HUCITEC, 2010.

SANTOS, Ynaê Lopes dos. **Global porque escravista**: uma análise das dinâmicas urbanas do Rio de Janeiro entre 1790 e 1815. In. Revista Almanack, no. 24, 2020. Disponível em: http://old.scielo.br/pdf/alm/n24/pt_2236-4633-alm-24-ed00519.pdf. Acesso em: 24.01.2021.

SECRETARIA DE ESTADO DE SAÚDE DE MINAS GERAIS, **Políticas públicas voltadas para a saúde da população negra são essenciais para minimizar os efeitos do racismo**, Minas Gerais, 2018. Disponível em <https://www.saude.mg.gov.br/component/gmg/story/10727-politicas-publicas-voltadas-para-saude-da-populacao-negra-sao-essenciais-para-minimizar-os-efeitos-do-racismo>. Acesso em 30.05.2022.

SIGAUD, J.F.X. **Do clima e das doenças do Brasil ou estatística médica deste império**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2009.

VIANA, Iamara. da S; GOMES; PIMENTA, Tania S. **Doenças do trabalho**: africanos, enfermidades e médicos nas plantations, sudeste escravista (aproximações). Revista Mundos do Trabalho, Florianópolis, v. 12, p. 1-16, 2020. Disponível em <https://periodicos.ufsc.br/index.php/mundosdotrabalho/article/view/75202>. Acesso em 14.04.2022.

Recebido: 29/09/2022
Aprovado: 08/12/2022