

Apresentação

Os artigos que compõem o dossiê *Circularidade, identidades e imaginário político no Mundo Ibérico* procuram apresentar reflexões sobre os ibéricos e suas interações sociais, políticas e culturais da Antiguidade Tardia até a Modernidade. Dialogando com diferentes temporalidades e objetos, as pesquisas aqui apresentadas revelam um pouco da variedade de temáticas, usos de fontes e possibilidades de diálogo com diferentes metodologias para uma compreensão mais rica do mundo ibérico.

O primeiro artigo *De la biografía a la hagiografía en época visigoda: Félix Detoledo y la vita sancti Iuliani* é de Ariel Guance, professor titular de História da Idade Média na Universidade Nacional de Córdoba. Seu texto é sobre Félix de Toledo, um bispo no reino visigótico, que escreve uma biografia de seu antecessor Juliano de Toledo, que se transforma numa hagiografia na Hispânia Goda.

Os visigodos: de saqueadores de Roma a padrão de nobreza de Sergio A Feldman, professor de História Medieval da Universidade Federal do Espírito Santo, analisa a construção de uma imagem de nobreza associada aos visigodos, que foram inicialmente considerados como bárbaros germânicos. O artigo analisa como a aproximação dos visigodos com a Igreja católica, exercendo papel agregador na junção da monarquia com o clero e na propagação da fé cristã, resultou em seu enobrecimento, convertendo-se em parte do mito fundador da Hispânia cristã.

Julietta Maria Aires de Almeida Araújo, professora da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, apresenta no artigo *Coruche e as suas gentes na Idade Média* uma análise micro histórica sobre a cidade medieval de Coruche, situada no Ribatejo, no coração de Portugal, entre Évora e Santarém.

O texto *La injuria como expresión de alteridad: blasfemias, reniegos y maldiciones de os judeoconversos judaizantes castellanos en el tránsito de la Edad Media a la moderna* é de Enrique Cantera Montenegro, catedrático de História Medieval na Universidade Nacional de Educação a Distância, unidade Madrid. Seu artigo analisa as expressões depreciativas, maldições e ofensas

proferidas pelos *judeos conversos* ditos judaizantes, analisados nos autos inquisitoriais na tensa situação de Castela no final do século XV.

O casamento nas leis, costumes e estilos da corte portuguesa de autoria dos pesquisadores Alzira Lobo De Arruda Campos, Marcos Cardoso Gomes e Maria Helena Scalabrin Cardoso Gomes, apresenta um estudo sobre o casamento em Portugal. Por meio da legislação, mas também de documentos provindos da cultura popular, procura analisar o processo que levava homens e mulheres a se unirem conjugalmente a outras, suas iguais, sob as bênçãos de Deus e do Rei, em terras lusitanas.

Os pesquisadores Patrícia M. S. Merlo e Fernando Santa Clara Viana Junior avaliam a modificação dos gostos alimentares lusos entre os séculos XVIII e XIX, influenciada por tendências francesas, consideradas modelos para grande parte da Europa moderna, no artigo intitulado *A modernidade lusa expressa na trajetória dos sabores entre os séculos XVII-XVIII: análise de livros de cozinha*.

No artigo *As artes da guerra: antes e depois de Pombal. América portuguesa no século XVIII*, Christiane Figueiredo Pagano de Mello, professora do departamento de história da Ufop, procura demonstrar que, diferentes concepções político-territoriais resultam em diversas estratégias de defesa militar no contexto da segunda metade do século XVIII na América Portuguesa. Opondo, nesse contexto, o governo da metrópole e seus representantes ultramarinos, com suas exigências centralizadoras e a comunidade local da colônia, com sua lógica corporativa.

Fechando o dossiê, temos o texto *Redes sociais e atividade mercantil na América portuguesa (Minas Gerais, século XVIII)* de Raphael Freitas Santos, professor do Centro Federal de Educação Tecnológica de Minas Gerais, que investiga a trajetória de alguns comerciantes que atuaram na América portuguesa no século XVIII, sobretudo na região das Minas Gerais. O artigo analisa a importância das redes familiares e de amizade enquanto solução mais comum adotada pelos agentes mercantis para a realização de seus negócios.

Soma-se, ao final do dossiê, cinco artigos livres, tratando sobre pesquisas e temas bastante diversos, mas igualmente interessantes a pesquisadores e afins. A presente edição revela a consolidação de parcerias

internacionais e a procura por parte dos pesquisadores por este periódico como um espaço para divulgação de suas publicações. Aos autores, nosso agradecimento pela confiança! Aos leitores, fica nosso convite para apreciar, refletir e dialogar com a diversidade de pesquisas que são atualmente desenvolvidas no cenário científico nacional e internacional. Boa leitura!

Patricia M. S. Merlo e Sergio A. Feldman
Organizadores.

*De la biografía a la hagiografía en época visigoda: Félix de Toledo y la Vita Sancti Iuliani**

ARIEL GUIANCE*¹

Universidad Nacional de Córdoba

Resumén: Único texto que nos llegado de su autor, la *Vita sancti Iuliani* de Félix de Toledo se inscribe en una larga tradición literaria, de antecedentes clásicos, retomada por varios obispos hispanos. Antecesor de Félix en la sede toledana, Julián se revela como una de las personalidades más interesantes de la Iglesia y la cultura visigodas del siglo VII. Por lo mismo, su sucesor buscó crear una imagen acerca de él donde se superponen aspectos biográficos y características laudatorias, en un marco de exaltación del personaje y, junto a ello, de la sede en cuestión. El artículo propone indagar en esos elementos, subrayando esa dinámica de criterios ideológicos y literarios, todos ellos insertos en el marco general de la historia eclesiástica de la Hispania goda.

Palabras clave: Félix de Toledo; Hagiografía; Hispania; Julián de Toledo.

Abstracts: Despite it being the only text preserved from the author it is clear that the *Vita sancti Iuliani* of Felix of Toledo belongs in a long literary tradition, rooted in Classical authors, which is reused by several Hispanic bishops. Julián, who preceded Félix as bishop of Toledo, appears as one of the most interesting figures in Visigothic Church culture of the seventh century. His successor aimed thus to create an image of him which superimposes biographical aspects and laudatory traits, extolling both Julián and the bishopry. This article aims to inquire into these traits and to underline the dynamics between literary and ideological criteria in the context of the Ecclesiastical history of Gothic Hispania.

Keywords: Felix of Toledo; Hagiography; Hispania; Julián of Toledo.

* Recebido em 26 de setembro de 2016 e aprovado para publicação em 17 de novembro de 2016.

** Doutor en Historia de la Universidad de Buenos Aires. Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) de Argentina. Profesor Titular de Historia de la Edad Media de la Universidad Nacional de Córdoba. E-mail: aguance@conicet.gov.ar.

Introducción

Entre la variada producción literaria de época visigoda, existe un conjunto de textos destinados a recordar y elogiar la actividad de grandes personajes del pasado (ya sea pertenecientes a la ecúmene mediterránea o al mundo cristiano occidental). Algunos de esos escritos se volcaron decididamente a retratar destacadas figuras del ambiente local hispano, relevantes por sus dotes políticas o intelectuales. Otros, en cambio, adquirieron un sesgo de tipo religioso, planteándose la narración de los hechos protagonizados por hombres reconocidos en virtud de sus dotes carismáticas o su acción pastoral – lo cual deslizaba esa producción, de manera evidente, hacia un contexto de tipo hagiográfico. Ahora bien, en algunos casos, esa distinción no es tan clara sino que supone (como ocurriera con buena parte de la tradición literaria de tiempos posteriores) que una misma construcción podía mezclar por igual datos estrictamente históricos con notas de índole religiosa, esto es, superponiendo biografía (o la crónica de hechos) con la exaltación hagiográfica.¹ Esta última salvedad concernía fundamentalmente a los grandes personajes eclesiásticos (en particular, los obispos) y algunos laicos (el ejemplo de los monarcas). Respecto de los primeros, esa inclinación fue tanto más notoria en esta época, una vez que se hubo afirmado el principio de la santidad episcopal (superado el tiempo de la santidad martirial), circunstancia común a todo el Occidente europeo de la época.

En esta oportunidad, nos detendremos en uno de esos casos de interacción entre lo puramente biográfico y lo pretendidamente hagiográfico. Tal acercamiento se planteará a partir de un breve texto, el único que ha llegado hasta nuestros días procedente de su autor: la llamada *Vita sancti Iuliani* (BHL 4554). Obra del obispo Félix de Toledo y destinada a dejar registro laudatorio de la labor de su antecesor en la sede, Julián, la fuente se inscribe – como veremos – en una larga tradición de biografías del mismo

¹ Para este tema véase, por ejemplo, Henriët (2000), que analiza los complejos vínculos existentes entre el género cronístico medieval y su contaminación con elementos hagiográficos.

tenor, derivadas de la literatura clásica. Por lo mismo, será interesante subrayar qué notas distintivas nos ofrece el escrito respecto de sus modelos previos y cuál es su valor en el marco de la mencionada tradición literaria visigoda (destinada a exaltar a personajes que luego fueron reconocidos como santos en siglos posteriores).

El autor y su obra

Pocos son los datos con que contamos acerca del autor de nuestro texto, el obispo toledano Félix. Desde el punto de vista documental, su nombre apenas figura en algunas de las actas de los concilios celebrados en la propia Toledo, dos referencias incluidas en la *Crónica mozárabe de 754* y en el escrito sobre san Julián elaborado por el mismo eclesiástico. Respecto de las actas citadas, Félix aparece fehacientemente consignado en las correspondientes al XVI concilio toledano de 693, en las que firma como “obispo indigno de la ciudad regia”,² usando una fórmula de tradicional humildad. Junto a ello, en los testimonios de los concilios XIV y XV (celebrados en 684 y 688, respectivamente) se menciona a un *Félix archipresbyter*, al que algunos – siguiendo a Flórez – han querido identificar con nuestro autor, sin más fundamentos que la consonancia de nombres y el hecho de que un posible desempeño previo en la Iglesia toledana explicaría su posterior ascenso al episcopado local (DOMÍNGUEZ DEL VAL, 1972, p. 913; FLOREZ, 1750, p. 316). Otro Félix, “abad, representante de Ergabado, obispo de Elvira” se cita en el concilio XIII de 683 (al que también se ha reconocido como nuestro personaje).³ Como sea, antes de 693, sabemos que Félix actuó como obispo de Sevilla, tal como lo señalan las actas del citado concilio de ese año al decir que se aceptaba el traslado llevado a cabo por el rey Egica del “venerable hermano Félix, obispo de la sede de Sevilla, la que ha regido hasta ahora, a la de Toledo”.⁴

² “Ego Felix indignus urbis regiae episcopus” (VIVES, 1963, p. 518).

³ “Felix abba Argebadi Eliberritani episcopus [...]” (VIVES, 1963, p. 434).

⁴ “[...] venerabilem fratrem nostrum Felicem episcopum de Hispalensi sede, quam usque

La fecha de inicio de ese episcopado sevillano no puede ser precisada, salvo que consideremos que el Félix arcipreste que aparece en el documento de 688 sea efectivamente nuestro autor. De ser así, habría que suponer que estuvo al frente de la sede hispalense en algún momento entre esa fecha y el 693 (cuando, como acabamos de decir, fue llamado a regir el episcopado de Toledo). Por el contrario, sí conocemos con certeza la causa de ese traslado ya que el mismo documento hace alusión a la conjura de varios miembros de la nobleza y el clero hispano (entre los que se contaba el antecesor de Félix en la dignidad metropolitana, Sisberto) para derrocar al rey Egica.⁵ A raíz de ello, el mencionado Sisberto fue separado de su cargo y reemplazado por Félix, designación que el concilio confirma, precisamente, en mayo de 693. Por su parte, la sede hispalense sería ocupada por Faustino, hasta entonces metropolitano de Braga, en tanto esta última lo sería por otro Félix, obispo de Oporto. De tal manera, se produce una catarata de traslados que, a juicio de Rivera Recio, constituía una práctica poco común en la historia eclesiástica visigoda “ya que se consideraba que cada obispo [estaba] desposado con su iglesia [...]” (RIVERA RECIO, 1971, p. 216).

Del pontificado toledano de Félix es muy poco lo que sabemos, indicaciones todas ellas aportadas por la llamada *Crónica mozárabe de 754*. En ésta se lee que “por aquella época [era 736, año 698] destaca extraordinariamente Félix, obispo de la sede de Toledo, capital del reino, por su brillante personalidad e inteligencia, el cual convocó además concilios muy importantes aún en vida de ambos príncipes [aludiendo al

hactenus rexit, in Toletanam sedem canonicè transducimus [...]” (VIVES, 1963, p. 514; Cf.: GARCÍA MORENO, 1974, p. 122).

⁵ “[...] quia Sisbertus Toletanae sedis episcopus talis machinationibus denotatus reppertus est pro eo quod serenissimum dominum nostrum Egicanem regem non tantum regno privare sed et morte [...]” (VIVES, 1963, c. IX, p. 508). Cf.: García Moreno (1974, n. 252, p. 121-122). El mismo autor sugiere que quizás haya que identificar a este prelado con el *Sisbertus Abbas* que firma las actas de los concilios toledanos XIII, XIV y XV. Igualmente le adjudica – siguiendo a Pérez de Urbel – los himnos conocidos como *Lamentum poenitentiae* y *Oratio de correctione vitae*. Tal adjudicación se basa en el hecho de que el autor de estas obras es un obispo en prisión que pide clemencia, lo que respondería a la situación de Sisberto (PÉREZ DE URBEL, 1926; DÍAZ; DÍAZ, 1976, p. 49 – que acepta la misma autoría).

período de corregencia entre Egica y Witiza, esto es, entre 698 y 702]”.⁶ Los concilios en cuestión probablemente serían los identificados como XVII (del que contamos con sus actas pero sin la firma de los asistentes) y XVIII – cuyas actas no se han conservado y del que sólo conocemos su existencia por un índice de la colección canónica hispana, hoy también desaparecido (ORLANDIS; RAMOS-LISSON, 1986, p. 496).⁷

Pese a esa mínima relación de datos, sabemos que Félix fue el autor indudable de una breve biografía acerca de su predecesor en la dignidad episcopal, el obispo Julián (MARTÍN; YARZA URQUIOLA, 2014, p. 33). Se trata del único texto que nos ha llegado de este autor (si es que alcanzó a redactar algún otro). Dicha biografía sigue la tradición de los tratados sobre *De viris illustribus*, iniciada por Genadio y san Jerónimo – desde la perspectiva de la literatura cristiana – y continuada, en el caso hispano, por Isidoro de Sevilla e Ildefonso de Toledo. Se trata de breves trabajos “compuestos por pequeñas entradas, en general, dedicadas a escritores ilustres, aunque también pueden acoger, según los autores, otros personajes destacados, como obispos o abades, pese a que no hayan dejado nada por escrito” (MARTÍN, 2011a, p. 211; Cf.: MARTÍN, 2010, p. 119).⁸

Con tal criterio, Isidoro continuó la obra de sus antecesores elaborando su propio *De viris illustribus*, un texto que reunía la trayectoria de treinta y tres personajes relevantes (ed. CODOÑER, 1960). Tras él, Braulio de Zaragoza incorporó una noticia sobre el propio Isidoro.⁹ Por su parte, Ildefonso de Toledo –“sin conocimiento del opúsculo de Braulio” (MARTÍN, 2011b, p. 54) – realizó un escrito de igual tenor, incluyendo

⁶ “Per idem tempus Felix urbis regie Toletane sedis episcopus grauitatis et prudentie excellentia nimie pollet et concilia satis preclara etiam adhuc cum ambos colomes príncipes agit” (LÓPEZ PEREIRA, 1980, p. 64, sigo la traducción propuesta por el editor del texto).

⁷ El índice en cuestión se hallaba en un folio hallado en el monasterio de Celanova, transcrito por Flórez – *España sagrada*, VI, p. 234-235 (“Synodus XVIII Toletanii Concilii L[...] episcoporum”).

⁸ Para una aproximación general al tema, véase la introducción de Carmen Codoñer a ILDEFONSO de TOLEDO, 1972, p. 15-18 (donde analiza la transformación del género desde el mundo clásico al medieval).

⁹ Conocida como *Renotatio librorum d. Isidori* (BHL 4483), ed. de Martín (2006), con una cuidada introducción.

trece biografías (entre las cuales se hallaba la del mismo Braulio). A esa lista se sumaría más tarde Julián de Toledo, quien incorporó la reseña sobre el mencionado Ildefonso. Se trata, en suma, de una tradición literaria sólidamente asentada dentro de la producción cultural visigoda, desarrollada a lo largo del tiempo con idéntico objetivo: como dijimos, subrayar la jerarquía de los grandes hombres del pasado, con especial incidencia (desde tiempos de san Ildefonso) en la tradición local. Con ese espíritu, Félix de Toledo añadiría a tal ciclo la referencia a Julián, aportando un eslabón más al esquema. Será esta sucinta noticia la que ha llegado a nosotros como *Vita s. Iuliani* aunque el auténtico carácter del escrito sólo puede entenderse en el marco de la mencionada tradición literaria.

Tal tradición, como podemos ver, era ajena al contexto hagiográfico (aunque, en el caso que nos ocupa, recibirá una clara influencia de éste). De tal manera, Félix decidió proseguir la línea de su antecesor inmediato en la sede toledana y redactó el esquema biográfico de Julián conforme los parámetros desarrollados por éste respecto de Ildefonso. Al parecer, tal tarea fue llevada a cabo una vez que nuestro biógrafo inició su labor al frente del episcopado local. En efecto, ya consagrado en esa dignidad, Félix advertiría que “esta serie de *De viris illustribus* concluía con el de Ildefonso completado por Julián, [circunstancia de la que tuvo noticia] en Toledo a su llegada a esta ciudad en 693” (MARTÍN, 2010, p. 119). A juicio de Martín, “esto se ve confirmado por el hecho de que el testimonio más antiguo de esta serie de tratados (León, Archivo-Biblioteca de la Santa Iglesia Catedral, 22, de la primera mitad del siglo IX) contiene un conjunto de obras de indudable origen toledano” (MARTÍN, 2010, p. 119) aunque ese manuscrito se habría compilado en Córdoba en tal siglo. Por todo ello, se presume que la *Vita* en cuestión dataría de los años 693-694, esto es, en los inicios del obispado de Félix. Por lo demás, ese mismo manuscrito apunta explícitamente al obispo toledano como autor del relato consignando, al final de éste, la expresión *hucusque Felix* (MARTÍN; YARZA URQUIOLA, 2014, p. 33).

Como anticipamos, de la trayectoria posterior de este prelado se desconoce prácticamente todo. Salvo las apuntadas referencias de la *Crónica mozárabe de 754* – en la que vimos se alababa su inteligencia y el hecho de haber convocado varios concilios –, no hay datos adicionales acerca de este

autor. Se estima que debe haber estado al frente de la sede toledana casi una década, entre 693 y 702. Esta última fecha resulta más probable que la de 701, propuesta por algunos.

En tal sentido, el mismo Martín ha demostrado una contradicción existente en la mencionada crónica. Ésta, en efecto, por un lado señala que en el año 701 (era 739) ya figuraba como obispo de Toledo el sucesor de Félix, Gunderico. Sin embargo, “en el código más antiguo que nos conserva esta obra (Londres, BL, Egerton 1934 + Madrid, BRAH, 81, del s. IX) [...] aparece una segunda datación que fecha con más precisión el renombre alcanzado por Gunderico en la era 740, esto es, el año 702” (MARTÍN, 2010, p. 119). A ello debemos sumarle el hecho de que la misma crónica indica que Félix celebró “concilios muy importantes”, que corresponderían a las aludidas reuniones eclesiásticas de Toledo conocidas como XVII y XVIII. Si recordamos que esta última se llevó a cabo, precisamente, en 702, tendríamos un *terminus ad quem* para suponer el episcopado de nuestro personaje (y su casi segura muerte en la misma fecha).

Personalidad y obra literaria de San Julián

Presentado nuestro autor y los motivos seguros de la redacción del texto, veamos ahora las características internas de dicho elogio, en comparación con otras obras del mismo tenor.¹⁰ Para empezar, Félix amplía la línea trazada por Julián (en la biografía que éste redactara sobre Ildelfonso), señalando – con más detenimiento que aquél–la nómina de personajes que se sucedieron en la sede toledana a lo largo de la segunda mitad del siglo VII y el lugar que ocupaban en dicha sucesión. De tal manera, indica que el mencionado Julián llegó a “la dignidad episcopal [...]

¹⁰ Sigo la reciente edición de Yarza Urquiola (2014, v. 2), que afortunadamente ha venido a suplir la prolongada carencia de una edición actualizada de esta obra. En efecto, hasta entonces, el conocimiento de la *Vita Iuliani* dependía de la versión transmitida por *Patrologia Latina*, 96, cols. 445-452, tomada a su vez de la *España sagrada* de Flórez, t. V, p. 484-488 de la ed. de 1750. El mismo Martín (2011a) ha llevado a cabo una traducción al español de la noticia de Félix. A dicha traducción corresponden los pasajes transcritos en este trabajo.

después de Quírico [...] siendo el cuarto en alcanzarla tras su preceptor [i.e., Eugenio II].¹¹ La referencia al célebre Eugenio, por lo demás, resulta importante ya que, desde un principio, Félix subraya que Julián es heredero directo de tal personaje, reconocido en su tiempo como un gran escritor y poeta – alabado oportunamente por Ildefonso –, caracteres que luego se trasladarán al mismo Julián. Tras ello, se inicia una parte introductoria del relato, consagrada a reseñar algunos hechos biográficos de la vida del obispo toledano, desde su nacimiento hasta alcanzar el episcopado.

En tal sentido, Félix consigna, en primer lugar, que Julián era oriundo de Toledo, ciudad en la que fue bautizado y donde realizó sus primeros estudios.¹² Esa mínima referencia soslaya un tema que ha dado lugar a numerosos comentarios de parte de varios estudiosos a lo largo de los siglos: la presunta ascendencia judía de Julián. Tal referencia se deduce a partir de una frase de la mencionada *Crónica mozarabe*, en la cual se indica que el obispo toledano había “nacido de un tronco judío, como las flores del rosal entre matorrales de espinas”.¹³ Dicha ascendencia parecería encontrar un punto de apoyo en algunos de los escritos de san Julián (en especial, el *De comprobatione sextae aetatis* y en varios de los cánones dirigidos contra los judíos, incluidos en los concilios toledanos que presidió). Tales escritos estaban destinados a desarticular las creencias más importantes del pensamiento hebreo. Todo ello demostraría, a la vez, no sólo un conocimiento profundo de dicho pensamiento sino, al mismo tiempo, la

¹¹ “[...] post beatae memoriae Quiricum quarto in loco praeceptorem suum sequens, urbis regiae pontificale culmen indeptus est” (*Vita Juliani*, 1, p. 9). Como señala Martín (2011a, p. 216, nota 21), “se sigue aquí el sistema de cómputo propio de los antiguos, en el que se comenzaba a contar no a partir del primer elemento tras aquél que se toma en consideración, sino a partir de éste, tomado como el primero de la lista. Así, estos cuatro obispos de Toledo serían: Eugenio II (646-657), Ildefonso (657-667), Quírico (667-680) y Julián (680-690)”.

¹² Martín y Yarza Urquiola (2014, v. I, p. 67) sugieren que esa indicación busca poner de relieve “la condición de toledano cabal del personaje en una identificación perfecta entre sede y prelado”. Por mi parte, no creo que dicha identificación, si bien pudo estar presente en el espíritu de Félix, haya sido una clave en su presentación de Julián, en la medida en que no abundó demasiado en ella.

¹³ “[...] ex traduce Iudeorum ut flores rosarum de inter uespres spinarum” (*Crónica mozarabe*, 38, p. 56).

actitud de alguien que pretendía borrar su pasado.¹⁴ Como sea, de existir esa ascendencia, Félix la deja totalmente de lado, quizás deseoso de no plantear sospecha alguna acerca de la integridad de su biografiado.

La incógnita acerca del origen familiar de san Julián se extiende al tema del año de su nacimiento. En este sentido, la mayoría de los autores que trataron sobre este personaje coinciden en formular como fecha posible el 642. Esa sugerencia se basa en el hecho de que su biógrafo apunta que Julián alcanzó el diaconado en el año décimo séptimo del reinado de Recesvinto (esto es, en 667).¹⁵ Si recordamos que la legislación eclesiástica visigoda establecía que la edad mínima para obtener dicha dignidad eran los veinticinco años, esto nos llevaría al 642 antes señalado.¹⁶

Más allá de estas conjeturas, la trayectoria inicial de san Julián, según lo narra Félix, lo llevó a relacionarse con un personaje que aparece cuidadosamente subrayado en el texto, el diácono Gudila – pasaje muy curioso ya que no tiene demasiados antecedentes en modelos previos. A juicio del biógrafo, el obispo tuvo por éste “un afecto particular”, al punto que “su inseparable amistad ponía de manifiesto que los dos eran

¹⁴ El origen judío de Julián fue aceptado en su momento por Ambrosio de MORALES en su *Crónica general de España*, Madrid, 1791, t. VI, libro 12, cap. 58, p. 331 – agregando que sus padres ya eran “cristianos bautizados”. Más recientemente, aceptaron esa filiación Murphy (1952, p. 5); Rivera Recio (1973, p. 205) y Hillgarth (1976, p. VIII). Por el contrario, Flórez ha rechazado tal posibilidad, argumentando que, de ser cierta esa ascendencia, ésta sería “muy remota, no sólo por la infancia que describe Félix sino porque desde Recaredo ya estaban excluidos de cargos los judíos” (*España sagrada*, V, p. 299). Con el mismo argumento, esta posición sería retomada por Domínguez del Val (1972, p. 1259). Sin embargo, este último autor (1988, t. IV, p. 389-390) parece haber modificado su parecer en los últimos tiempos, apoyándose en la opinión manifestada por Tailhan a fines del siglo XIX y en las palabras de la *Crónica mozárabe*. De “noticia sorprendente aunque quizás verdadera” la califica Manuel Díaz y Díaz (1998, p. 1210). Finalmente, descendiente de “una estirpe hispánica que había enlazado con una rama de conversos del judaísmo, sin que probablemente entre sus progenitores se encontrase alguno de sangre goda porque, en ese caso, parece normal que hubiese adoptado un nombre de la prestigiada nobleza visigoda” lo considera Ramón González Ruiz (1996, p. 8).

¹⁵ “[...] a septimo decimo ferme anno Rececuinti principis [...] in leuitici [...] honore consistens, celebre nomen obtinuit” (*Vita Juliani*, 4, p. 11).

¹⁶ Así lo entienden Murphy (1952 p. 5) y Domínguez del Val (1998, p. 390). La normativa sobre la edad para la ordenación de los diáconos se encuentra en el concilio de Toledo II, cap. 1 y IV, cap. 20. En torno a 644 se manifiesta Hillgarth (1976, p. VIII).

uno solo”.¹⁷ Esa relación llega al punto de que “de acuerdo con el relato de los *Hechos de los apóstoles*, se habría creído que en sus dos cuerpos no había más que un solo corazón y una sola alma”.¹⁸ La alusión al pasaje bíblico probablemente encierre el sentido del fragmento: Félix busca trazar una semejanza entre ambos personajes con la vida de los apóstoles – y, quizás de manera más específica, con Pedro y Juan, protagonistas del pasaje de los *Hechos* inmediatamente anterior al que apela el autor. A juicio de Domínguez del Val (1998, p. 391), en cambio, tal amistad recuerda la establecida por “Agustín y Alipio, descritas por aquél”.¹⁹ Al mismo tiempo, este autor identifica a Gudila con el arcediano de Toledo que actúa como último firmante de las actas del XI concilio celebrado en esa ciudad en 675 (VIVES, 1963, p. 369).

Como sea, Julián y Gudila “decidieron disfrutar del bien del reposo especulativo, esto es, de la vida contemplativa y refugiarse dentro de las puertas de la institución eclesiástica”.²⁰ Esta elección, por lo pronto, da cuenta del auge que tenía el monasticismo en la Hispania visigoda, circunstancia bien reflejada en muchas fuentes de la época. En cambio, nada sabemos del lugar en dónde se habría llevado a cabo esa opción ya que, pese a las sugerencias de varios autores, resulta imposible señalar un sitio seguro de entre los varios cenobios que existían en Toledo y en su entorno en la segunda mitad del siglo VII. No obstante – según el relato –, esa vocación se vio frustrada (“dado que otro fue el deseo de la voluntad que está por encima de nosotros”) aunque tanto uno como otro religioso mantuvieron su “piadosa devoción”.²¹ Con este pasaje, Félix comienza a

¹⁷ “[...] ut et ambos inuiolabilis caritas unum esse ostenderet [...]” (*Vita Iuliani*, 2, p. 9).

¹⁸ “Tanta itaque erat inter eos adeptae unanimittatis communitio, ut, secundum Actuum apostolorum historiam, in duobus corporibus unum cor tantum putaretur et anima una” (*ibidem*). Cf.: *Hechos de los apóstoles*, 4, 32: “la multitud de los creyentes no tenía sino un solo corazón y una sola alma”.

¹⁹ San Agustín se refiere a su amigo Alipio en varios pasajes de sus *Confesiones*, aludiendo a él como su “hermano de corazón” (Cf.: AGUSTÍN DE HIPONA, 1986, IX, 4, 7, p. 213).

²⁰ “contemplatiuae quietis, delectati sunt perfrui bono et monasticae institutionis constringi repagulo” (*Vita Iuliani*, 2, p. 9).

²¹ “Sed quia aliter in superni numinis fuit iudicio, eorum est nihilominus frustrata deuotio” (*ibidem*, 3).

virar el tono del relato hacia una cierta dimensión hagiográfica: los actos de Julián (como los de Gudila) ya estaban encaminados por la voluntad divina, al igual que la existencia de todos los elegidos del Señor.

En concreto, esa determinación celestial los llevaría a renunciar a “su propio bienestar personal retirándose del mundo”, preocupándose en cambio por “esforzarse con mayores ánimos por la salvación de los demás”.²² Como sucediera, por ejemplo, con Millán de la Cogolla (según el relato de su hagiógrafo, Braulio de Zaragoza), san Julián es obligado a realizar una labor evangélica cotidiana antes que entregarse a la vida contemplativa (BRAULIO DE ZARAGOZA, 1943, p. 17), tarea que desempeñaría (una vez más, como aquél) con la mayor dedicación. Obligados, pues, a esta nueva actividad, Julián y Gudila “mostraban una infatigable laboriosidad a la hora de instruir a sus subordinados y un gran deseo de que éstos progresasen”,²³ mostrando gran celo “cuando se trataba de obedecer a los mayores” (*in seniorum obedientia praesto*) y en alcanzar todas las virtudes.

En ese contexto, la alusión al respeto a “los mayores” tampoco resulta extraña ya que también responde al modelo hagiográfico de los santos que acataban las decisiones de la jerarquía (aun cuando éstas no fueran del todo gratas para estos elegidos, como ocurría con el abandono de la citada opción contemplativa o la posible construcción de un ideal de vida religiosa ajeno al encuadre eclesiástico). En esas circunstancias sobreviene la muerte de Gudila – cuya construcción biográfica se desarrollaba de manera paralela a la de Julián hasta este punto –, el “quinto día antes de los idus de septiembre [*i.e.*, 8 de septiembre], en el octavo año del reinado del príncipe Wamba [679]”, tras haberse confesado “debidamente” ante Dios. Una vez más, Félix se ha preocupado por subrayar que los protagonistas del relato cumplían escrupulosamente la normativa religiosa (en este caso, en sus aspectos penitenciales).

²² “Et dum sibi tantum mallent per fugam prodesse, coeperunt postmodum proximorum salute uotis gliscentibus niti” (*ibidem*, p. 10).

²³ “Erant enim in subditis docendis operosae uirtutis, in profectu eorum desiderabiles [...]” (*ibidem*).

Al mismo tiempo, la frase evidencia otro factor que – como han señalado varios autores – caracteriza este texto: su rigurosidad cronológica en la presentación de los hechos. Por lo mismo, podría pensarse que Félix también conocía la trayectoria de Gudila de manera directa o bien que tuvo un testimonio de primera mano a la hora de redactar su noticia biográfica. Esa precisión se extiende al decir que aquél fue enterrado en el monasterio de san Félix de la “pequeña villa de Caba” – un lugar de difícil identificación, probablemente Valdecaba o bien la zona de los baños de la Caba de la misma Toledo, según García Moreno (1999, p. 50) –, tras una ceremonia celebrada por el mismo Julián.

La muerte de Gudila cierra el ciclo inicial de la historia del obispo toledano (marcado, como vimos, por su nacimiento, infancia y educación juvenil) para dar lugar a una segunda parte de la biografía, que comienza con la designación de Julián al frente de la sede toledana.²⁴ Según Félix, ese nombramiento fue resultado del “respeto que había alcanzado [Julián]” entre sus pares, como así también “a la fuerza de sus múltiples virtudes”. Ambos antecedentes hicieron de él un prelado que “organizó admirablemente en su tiempo la Iglesia de Dios”.²⁵ Dicho episcopado se extendería “hasta el tercer año del reinado del gloriosísimo rey Égica [690]”, culminando una carrera que – como vimos – se había iniciado en tiempos de Recesvinto y continuado “a lo largo de todo el período del gobierno de Wamba [672-680]”.²⁶ Cabe señalar que, en esa cronología, Félix soslaya los años del reinado de Ervigio (de 680 a 687), cosa curiosa si tenemos en cuenta la escrupulosidad que manifiesta en otros pasajes del relato.

²⁴ Me inclino más por esta división del texto que por la propuesta por Martín (2010, p. 119-120) – quien extiende la primera parte hasta alcanzar el retrato de virtudes de Julián que continúa la narración y estima que la segunda sección sólo comprende el catálogo de obras redactadas por el mismo Julián. Por el contrario, creo que dicho repertorio de atributos debe ser asociado a la labor intelectual del obispo toledano, subrayando la trascendencia del personaje. Como sea, la distinción es probablemente menor en el contexto del escrito.

²⁵ “Tanto laudis titulo praedicandus, quanto diuersarum uirtutum ope suffultus, suis temporibus mirifice compsit Ecclesiam Dei” (*Vita Juliani*, 4, p. 10).

²⁶ “per omnem Vuambanis imperii tempus usque ad tertium regni gloriosissimi Egicanis regis annum [...]” (*ibidem*, p. 11).

Esta presentación biográfica del episcopado de san Julián comprende un extenso relato de las virtudes del obispo, auténtico catálogo de los atributos paradigmáticos de un personaje ejemplar, según la interpretación de la jerarquía visigoda. Con esta caracterización, Félix vuelve a manifestar su respeto por el esquema literario contenido en noticias biográficas de este tipo, que incluían enumeraciones semejantes. La única diferencia quizás radique en el hecho de que nuestro autor incorpora esa exaltación una vez acabado el ciclo formativo de Julián – cuando la mayoría de los escritores previos, en general, lo hacían al iniciar sus biografías, alabando desde un primer momento la personalidad de sus retratados.²⁷ En el caso de san Julián, éste fue un hombre prudente, discreto, dispuesto a dar limosnas y a atender a los pobres, “valiente en la resolución de los conflictos”, compasivo y amante de la justicia, “de verbo fluido en sus discursos y digno de admiración en el cumplimiento de los oficios litúrgicos”.²⁸ Esa preocupación por el ceremonial y la liturgia lleva al biógrafo a decir que el prelado “fue extremadamente cuidadoso de que las luminarias sagradas se mantuviesen siempre encendidas[...]”.²⁹ Recordemos, en este último sentido, que el tema de las luces en las iglesias fue objeto de un extenso canon en el concilio de Toledo de 683, presidido por el mismo Julián y al cual asistió Félix como representante del obispo de Elvira – si es que se trata, como señalamos antes, del mismo personaje (VIVES, 1963, p. 423-424).

La incorporación del asunto en el texto, en consecuencia, resulta coherente con esas circunstancias. Por lo demás, el repertorio de cualidades de Julián sigue con la defensa y el gobierno de la Iglesia, la protección de los humildes y la corrección de los soberbios. En particular, el obispo “cumplió

²⁷ Así lo habían señalado Braulio en su *Renotatio* dedicada a san Isidoro (MARTÍN, 2006, p. 199-200). Ildefonso en su elogio del obispo hispalense – *De viris [...]*, IX – y Julián en el que dedica a Ildefonso (VEGA, 1969, p. 44).

²⁸ “Fuit enim uir timore Domini plenus, prudentia summus, consilio cautus, discretionis bono praecipuus, elemosynis nimium deditus, in suffectu oppresorum devotus, in reuelatione miserorum promptissimus, in interueniendo discretus, in negotiis dirimendis strennus, in promendis iudiciis aequus, in sententia parcus, in uindicatione iustitiae singularis, in disceptatione laudabilis, in oratione iugis, in diuinarum laudum exolutione mirabilis” (*Vita Juliani*, 5, p. 11).

²⁹ “[...] pro sacris luminaribus uehementer adtonitus[...]” (*ibidem*).

su deber, haciendo uso de la correspondiente autoridad pero se distinguió por la bondad de su gran humildad y sobresalió en todos los aspectos de su vida por la general probidad de sus costumbres”.³⁰ La frase apunta a destacar la posición del obispo “defensor tanto de sus funciones episcopales como del clero de su sede; y todo ello frente a otros poderes como eran la monarquía, la nobleza laica o los abades de los monasterios «propios»” (GARCÍA MORENO, 1999, p. 60). Al mismo tiempo, esa caracterización resume el ideal de la labor episcopal, que guarda correspondencia con aquélla que san Isidoro adjudicaba a los monarcas visigodos: éstos debían ser, a la vez, justos y piadosos.³¹

En el caso de Julián, a tales atributos se suma un requisito mucho más válido para los hombres de Iglesia: su comportamiento intachable ante el Señor y ante los hombres. Como afirma Félix, “así quiso ser grato a Dios en todos los aspectos y mostrarse servicial a todos los hombres”.³² Esa actitud le permitiría equipararse a los grandes eclesiásticos que lo precedieron, mostrando que “no fue inferior a ellos en ninguna virtud”.³³ Esa misma equiparación es clave para subrayar la prosapia y dignidad de la sede toledana, exaltada a través de la figura de sus obispos, en un claro afán de propaganda que iniciara san Ildefonso y prosiguieran Julián y Félix, al menos desde la perspectiva que nos ocupa. Tal objetivo era tanto más significativo en la medida en que “las breves biografías de los prelados toledanos [...] estaban destinadas a viajar fuera de la capital del reino visigodo”, a fin de que las “instancias religiosas de otras zonas de Hispania [...] conocieran bien la importancia [de la sede metropolitana]” (MARTÍN; YARZA URQUIOLA, 2014, p. 40).

Esa trayectoria impecable de san Julián—siempre a juicio de Félix de Toledo— se tradujo especialmente en dos circunstancias, subrayadas de

³⁰ “[...] debita auctoritate munificus, amplectendae humilitatis bono opimus ac generaliter uniuersa morum probitate conspicuus [...]” (*Vita Juliani*, 5, p. 11).

³¹ “Regiae virtutes praecipuae duae: iustitia et pietas” (ISIDORO DE SEVILLA, 1993, lib. IX, cap. 3, p. 764). Para el tema véase, entre otros (REDEYLLET, 1981, p. 548 y ss).

³² “Sic denique se Deo charum maluit exhibere in omnibus et praestabilem hominibus cunctis ostendere [...]” (*Vita Juliani*, 5, p. 12).

³³ “[...] ab eis in nullo uirtutum corpus extitit infimus” (*ibidem*).

manera particular por el biógrafo: en primer lugar, su férreo control de la esfera eclesiástica, tarea lograda mediante la corrección de los vicios y la reinstauración de viejos principios (abandonados con el tiempo), mediante “prudentes disposiciones”. Se sobreentiende, dentro de dicha labor, que parte de esa regulación eclesiástica fue llevada a cabo en el marco de los distintos concilios que Julián presidiera. De hecho, él ha sido llamado “el recuperador de la tradición conciliar visigoda” (HILLGARTH, 1976, p. XIV) – ausente largos años antes de su nombramiento en la sede. En efecto, nuestro personaje tuvo a su cargo cuatro concilios toledanos: el XII de 681, el XIII de 683, el XIV de 684 y el XV de 688 (Cf.: ORLANDIS; RAMOS LISSON, 1986, p. 397). Pese a esa destacada tarea, Félix soslaya esta referencia explícita acerca de la gestión de Julián. Esa ausencia, por cierto, no resulta extraña, ya que tampoco figuran anotaciones de este tenor en los modelos biográficos previos seguidos por Félix (HILLGARTH, 1976, p. IX). Como sea, esta indicación da inicio a lo que quizás constituye la parte más interesante del relato de Félix (al menos, desde el punto de vista histórico), esto es, el catálogo pormenorizado de las obras compuestas por el obispo toledano.

Tal catálogo reseña un total de diecisiete textos, de los cuales hoy sólo conocemos cinco. Por otro lado, en él se excluye (como ha sido señalado varias veces) la reseña biográfica que Julián consagrara a su antecesor en el episcopado, Ildefonso de Toledo (probablemente porque Félix considerara que ya formaba parte de la obra del mismo Ildefonso, sin necesidad de aclaración de adiciones posteriores). Fuera de eso, un inventario de obras tal como el aportado por nuestro autor sólo podría haber sido realizado si presuponemos que éste tuvo “delante de sus ojos” – la expresión es de Hillgarth (1957, p. 7, nota 12) – toda la producción juliana. Tal circunstancia refuerza la idea de que esta biografía fue redactada después de que el propio Félix asumiera el obispado toledano (esto es, a partir de 693). Fuera de eso, queda claro, una vez más, que el mismo autor entendió su labor como un complemento de la obra biográfica de santos Ildefonso y Julián y, por lo mismo, intentó respetar el espíritu de aquélla – más allá de los deslizamientos hagiográficos apuntados.

Uno de los ejemplos de ese conocimiento directo que Félix demuestra acerca de los textos de san Julián es el que figura primero de su lista, el llamado *Previsiones sobre la vida futura (Prognosticon futuri saeculi)* – identificado además con ese título exacto por parte del biógrafo. Así, señala que este libro estaba “dirigido al obispo Idalio, de santa memoria, que incluía al comienzo una carta que iba dirigida a éste y una oración a Dios. La obra que conforma este códice está dividida en tres libros: el primero de ellos está dedicado al origen de la muerte humana, el segundo a las almas de los difuntos, discutiendo en qué estado se encuentran éstas antes de la resurrección de los cuerpos y el tercero a la resurrección final de los cuerpos”.³⁴ Efectivamente, ése es el contenido del libro y el argumento desarrollado por Julián en cada una de esas tres partes. El *Prognosticon* habrá de convertirse en la obra más famosa de san Julián a lo largo de la Edad Media, circunstancia atestiguada por el elevado número de manuscritos que la conservan.³⁵ Asimismo, el libro hará de su autor “el mayor teólogo de Occidente del siglo VII” (MARTÍN, 2010, p. 155).

Ese detalle descriptivo que introduce Félix en torno a la producción de san Julián se verifica, además, en otra de sus obras, conocida como *De la comprobación de que el mundo se halla en la sexta edad (De comprobatione sextae aetatis)*. Ésta – según el biógrafo – “incluye al comienzo una oración a

³⁴ “Conscripsit etenim librum Prognosticorum futuri saeculi ad beatae memoriae Idalium episcopum directum, habentem in capite epistolam, quae ipsi est directa, et orationem. Cuius codicis opus discretum in tribus libris habetur, ex quibus primus de origine mortis humanae est editus; secundus de animabus defunctorum, quomodo se habeant ante suorum corporum resurrectionem; tertius de suprema corporum resurrectione” (*Vita Juliani*, 7, p. 12).

³⁵ Muchos han sido los autores que analizaron este texto, estudiando sus fuentes, desarrollo interno, originalidad y difusión. Entre ellos, deberían citarse los trabajos de Hillgarth (1957, 1958 y 1976, probablemente, el mejor conocedor de la obra). Igualmente, véase Domínguez de Val (1998, p. 421-433) y Martín (2010, p. 155-172). El *Prognosticon* ha sido traducido al italiano (PIAZZA, 2005) y, más recientemente, al inglés (STANCATI, 2010, con una larga introducción, de tono excesivamente laudatoria y no carente de errores). Aspectos derivados del contenido escatológico de la obra han sido igualmente objeto, desde los años '40 del siglo pasado, de varios análisis. Entre ellos podemos citar los ya clásicos estudios de Veiga Valiña (1940) y Pozo (1970) y los más recientes de García Herrero (2006) y Guiance (2009).

Dios y una epístola dirigida al señor Ervigio. Este códice está igualmente dividido en tres libros [...] el primero de ellos contiene un gran número de pasajes del Antiguo Testamento, a partir de los cuales [...] queda suficientemente demostrado que Cristo [...] no ha de nacer sino que ya ha nacido; el texto del segundo libro se ocupa detenidamente de la doctrina expuesta por los apóstoles, la cual muestra claramente que Cristo nació de la Virgen María [...] y el desarrollo del tercer libro prueba mediante testimonios fidedignos que ya ha comenzado sin duda la sexta edad[...].³⁶ En virtud de tales pormenores argumentales, habría que pensar que o bien Félix entendió que éstos representaban los dos textos más significativos de la producción de Julián o bien ellos eran conocidos por el biógrafo con mayor precisión. Como sea, respecto de este último tratado, éste se enmarca en la significativa polémica existente en la Hispania de la época contra los judíos (de la que también dan cuenta varios cánones de los concilios de la época, luego incorporados al *Liber Judiciorum*).³⁷ A diferencia de la obra anterior, ésta no tuvo una difusión tan extendida (en la actualidad, apenas se conservan tres manuscritos) y quizás hasta el mismo Julián “haya tenido pocas esperanzas de que su trabajo tuviera mucho efecto sobre los judíos de España” (HILLGARTH, 1976, p. LXVI).

Esos dos textos se unen a “un libro sobre los pasajes contradictorios de las Escrituras, que quiso que llevase un título griego: *Antikeimena*”, tratado que se ofrece dividido en dos partes – la primera “contiene disertaciones sobre el Antiguo Testamento y [la segunda] sobre el Nuevo”.³⁸ Igualmente

³⁶ “Item librum de sextae aetatis comprobatione, qui habet in capite orationem et epistolam ad dominum Ervigium regem; est tamen isdem codex tribus libris distinctus, nam primus eorum habet Veteris Testamenti quam plurima documenta, quibus absque aliqua supputatione annorum, Christus Dei Filius non nasciturus, sed olim natus patule declaratur. Secundi uero series libri decurrit per ostensam apostolorum doctrinam, quae dilucide monstrat Christum in plenitudine temporis de Marie uirgine natum, non in annis a principio mundi collectis. Tertii quoque libri excursus sextam aetatem, in qua Christus natus est, haud dubie adesse ueris documentis ostendit. In quo quinque praeteritae aetates saeculi non in annis, sed praefixo generationum limite distinguuntur (*Vita Juliani*, 8, p. 13).

³⁷ Cf.: Domínguez del Val (1998, p. 433-439).

³⁸ “Item librum de contrariis, quod Graece Anticimenis uoluit titulo adnotati, qui in duobus diuisus est libris, ex quibus primus dissertationes continet Veteris Testamenti, alius Noui” (*Vita Juliani*, 9, p. 13). Sobre la obra, véase Domínguez del Val (1998, p. 439-442) y Martín

conocido en nuestros días es “un libro sobre la historia de lo ocurrido en las Galias en tiempos del rey Wamba” (el hoy llamado *Historia Wambae regis*).³⁹ Recordemos, por lo demás, que unos años después de elaborado este escrito, Julián tiene que haber desempeñado una indudable función en el derrocamiento de este soberano y en la entronización del *comes* Ervigio – en otro episodio controvertido de su vida y que ha dado lugar a varios comentarios.⁴⁰ Finalmente, aparece un *Apologeticum fidei* (“que dirigió al papa de Roma Benedicto”) y un *Apologeticum de tribus capitulis* (“de cuya ortodoxia pareció dudar en vano el obispo de Roma”). De estos dos últimos tratados, sólo nos ha llegado el segundo (en tanto del otro conocemos un breve resumen, que figura en los cánones 8 a 10 del XIV concilio de Toledo de 684). Este *Apologeticum* (que completa el conjunto de cinco obras supervivientes del autor) es uno de los textos más analizados por la historiografía contemporánea, ya que supuso un enfrentamiento doctrinal entre la Iglesia hispana y el pontificado romano.

Sintéticamente, recordemos que la polémica se desató cuando el papa León II remitió varias cartas a Hispania (una de ellas, dirigida al antecesor de Julián, el obispo Quírico de Toledo) en las cuales instaba a las autoridades locales a confirmar, entre otras cosas, la condena a los monotelitas planteada por el VI concilio de Constantinopla de 680-681. Para ello, Julián (dado que, en el ínterin, Quírico había fallecido) convocó el

(2010, p. 160-161). Para la influencia de textos griegos que se advierte en la composición – y el supuesto conocimiento de griego por parte de san Julián –, véase Hillgarth (1971, p. 100-101) y Madoz (1952, p. 399-417) (que sostiene cierta capacidad para leer la lengua griega de parte del obispo toledano).

³⁹ Domínguez del Val (1998, p. 442-444); Hillgarth (1976, p. XVII; 1971, p. 98-99) (analizando la influencia que tuvieron las obras de Virgilio, Salustio y Livio en esta composición); Madoz (1952, p. 42-45) y Martín (2010, p. 161-163).

⁴⁰ Véase, por ejemplo, Domínguez del Val (1998, p. 396-397) –quien no encuentra pruebas de la participación de Julián en el asunto–; Rivera Recio (1973, p. 205-214) (que lo hace cómplice de la conjura); Hillgarth (1976, p. XII-XIII) –quien también lo cree partícipe del asunto aunque no relaciona tal participación con los privilegios que Ervigio luego concediera a la Iglesia toledana (permitiéndole consagrar obispos en todas las provincias eclesiásticas de la península, c. 6 del XX concilio de Toledo) – y García Moreno (1974, p. 121) (que coincide con el anterior).

citado XIV concilio toledano de 684 (una reunión exclusiva de la provincia cartaginense, ya que hacía poco se había disuelto una asamblea previa en Toledo y resultaba imposible reunir nuevamente al conjunto de prelados en ese momento). En esas circunstancias y, al parecer, “por propia iniciativa” (MARTÍN, 2010, p. 157), Julián redactó entonces un breve texto sobre algunas cuestiones doctrinales vinculadas a lo tratado en Constantinopla (concilio en el cual, por lo demás, no había participado ningún representante hispano). Este escrito – que acompañaría la carta de adhesión solicitada por Roma – sería el *Apologeticum fidei* señalado por Félix, en el sentido de que había sido dirigido al papa Benedicto II (muerto ya León).

Fue el conocimiento de esta obra en Roma lo que despertó la sospecha del citado pontífice en torno a la ortodoxia de algunas de las afirmaciones de Julián, crítica que llegara a Hispania poco tiempo después. La mayoría de los especialistas entienden que, ante ello, “Julián escribió un segundo escrito, que debe fecharse hacia el año 686, y lo envió a Roma, donde no parece haber llegado a conocimiento del Papa” (MARTÍN, 2010, p. 157). De existir este texto (que no figura en la lista de Félix), obviamente sería una versión del anterior, con pocos aditamentos. Como sea, dos años después, dado que el conflicto seguía abierto, Julián convocaría el XV concilio de Toledo y redactaría el *Apologeticum de tribus capitulis*.

Cabe aclarar que la crítica moderna difiere respecto del contenido de este último tratado. Para algunos, este último *Apologeticum* es el que se encuentra transcrito en los primeros cánones del citado concilio toledano de 688. Para otros, en cambio, tales cánones sólo “recogen verosíbilmente [...] un resumen de lo contenido en la segunda apología (de 686) [...]” (MARTÍN, 2010, p. 158) y, en consecuencia, lo que Félix llama *Apologeticum de tribus capitulis* habría desaparecido. Sea como fuere, lo interesante del texto del concilio (ya se trate de una paráfrasis de la segunda o tercera versión de Julián sobre el asunto) es la manera en que el episcopado hispano se dirige a Roma – tema que, como anticipamos, ha llamado la atención de los historiadores a lo largo de los siglos. En efecto (y más allá de los puntos dogmáticos específicos, asunto sobre el cual no podemos detenernos), lo particular de este escrito es el tono con el cual la asamblea local confronta con la corte pontificia y responde a las acusaciones de herejía lanzadas

por ésta. Para empezar, Julián estima que ya se le respondió en al Papa “suficiente y convenientemente”, en su debido momento.

No obstante, ello, dado que la respuesta parece no haber sido del todo satisfactoria, el conjunto de los obispos hispanos se ve obligado a reiterar sus conceptos. En especial, Julián subraya que, allí donde se decía “a propósito de la divina esencia, que la voluntad engendró a la divina voluntad, como la sabiduría a la sabiduría[...]”,⁴¹ tales términos – *voluntas ysapientia* – debían considerarse “según la esencia” y no conforme la razón humana. De hecho, “para Dios, el ser es el querer y el querer es el ser, lo que no puede decirse para el hombre”.⁴² Esa afirmación, según el mismo Julián, “estaba muy clara en el referido opúsculo de nuestra respuesta, y de nuestra fe, para todo aquel que lo leyera atentamente y quisiera entenderlo”.⁴³ Esta última sugerencia (que se repetirá en otros apartados del escrito) presupone— como vemos— que, según la jerarquía hispana, habría existido una decidida voluntad de Roma de tergiversar las palabras. Por lo demás, para sustentar su opinión, Julián cita a varios Padres de la Iglesia (entre los que se cuentan san Atanasio, Agustín, Cirilo, Ambrosio, Fulgencio e Isidoro de Sevilla), preguntándose: “¿Acaso nosotros solos afirmamos esto sin probarlo con la autoridad de los mayores?”. Por lo mismo, “si después de todo ello [*i.e.*, las opiniones de los grandes nombres de la Iglesia] alguno con descaro no se somete a estos Padres y pregunta como escudriñador insolente de dónde se ha sacado esta doctrina, crea el menos las palabras del Evangelio[...]”. Para terminar (y en un gesto de superioridad flagrante), el texto concluye afirmando que “nuestra respuesta será sublime, mediante el juicio divino, para los que aman la verdad, aunque la tengan por rebelde *los adversarios y los ignorantes*”.⁴⁴

⁴¹ “[...] ubi nos secundum diuinam essentiam diximus: Voluntas genuit voluntatem sicut et sapientia sapientiam” (*Apologeticum*, I. Sigo la ed. de Hillgarth, 1976, p. 129).

⁴² “Hoc enim est Deo esse quod uelle, hoc uelle quod sapere, quod tamen de homine dici non potest” (*ibidem*).

⁴³ “Quod etiam in iam dicto responsionis et fidei nostrae opusculo sollicitè legentibus et intelligentibus claret [...]” (*ibidem*).

⁴⁴ “Iam uero si impudorata quis fonte nec his patribus cedat, et unde ista libauerint insolens scrutator exquirat, euangelicis saltim uocibus credat[...]” (*Ibidem*, XVI, p. 137); “Iam uero si post haec et ab ipsis dogmatibus patrum quibus haec prolata sunt in quocumque

Tratar a la iglesia de Roma de adversaria e ignorante bien podría haber significado el inicio de un proceso cismático de parte del episcopado local. Si la situación no llegó a mayores fue porque el nuevo papa, Sergio I, no tenía el espíritu combativo de su antecesor y aprobó las palabras de Julián. Así lo señala la bien informada – y también tendenciosa – *Crónica mozárabe* al indicar que el obispo toledano envió su texto a la sede pontificia “por medio de sus legados eclesiásticos, un presbítero, un diácono y un subdiácono, siervos de Dios muy eruditos en todo y muy instruidos en lo concerniente a las Sagradas escrituras” (subrayando nuevamente la altura académica de la intelectualidad local), tratado que “Roma recibió con respeto y devotamente [advirtiéndolo] a todos que debía ser leído[...]”.⁴⁵ Finalmente, el Papa “con toda consideración y agradecimiento envió a Julián por medio de los mismos legados un rescripto en el que manifestaba que todo cuanto había escrito era exacto y dentro de la fe”.⁴⁶

Dos son los temas que han trascendido a esta polémica: por un lado, el supuesto carácter cismático de la actitud de Julián y, en segundo término, la vocación “nacionalista” de la Iglesia local. No podemos desarrollar en detalles ambos asuntos. Como sea – y según ha sintetizado Hillgarth, “usar las palabras “cisma” o “nacionalismo” parecería un error [...], un anacronismo. La Iglesia española no fue nacionalista pero estuvo orgullosa – y con legítima razón – de su significativo número de santos y doctores, de su serie de concilios, su espléndida liturgia, su continuado cultivo del latín, comparado con lo que – entendían los españoles – era la oscuridad de la Galia y el África contemporáneas” (HILLGARTH, 1976, p. XI; Cf.: DOMÍNGUEZ DEL VAL, 1998, p. 417-421).

dissentiant, non iam cum illis est amplius contendendum sed maiorum directo calle inhaerentes uestigiis, erit per diuinum iudicium amatoribus ueritatis responsio nostra sublimis etiam si ab ignorantibus aemulis censeatur indocilis (XVIII, p. 139, el subrayado es mío).

⁴⁵ “[...] et Rome per suos legatos ecclesiasticos uiros presbiterem, diaconem et subdiaconem, eruditissimos in omnia Dei seruos et per omnia de diuinis scripturis inbutos, iterum cum uersus aclamatorios, secundum quod et olim transmiserat, de laude imperatoris mittit. Quod Roma digne et pie recipit et cunctis legendum indicit [...]” (*Crónica mozárabe*, 41, p. 60).

⁴⁶ “Qui et rescriptum domno Iuliano per suprafatos legatos satis cum gratiarum hactione honorifice remittit et omnia quecumque scripsit ista et pia depromit (*ibidem*).

El conflicto, por lo tanto, debe verse en el contexto de las polémicas intelectuales de la época (y no sólo como un asunto político o religioso), aspecto sobre el cual la Iglesia hispana tenía mucho que aportar. Quizás sea mucho más importante advertir en él las pretensiones del propio Julián de lograr cierta equiparación “con el Patriarca constantinopolitano” (GARCÍA MORENO, 1999, p. 60), reduciendo al resto de los obispos hispanos a una categoría inferior. Más allá de eso, el problema se dio por terminado y Félix se ocupó de no reavivar el mismo en su relato, reduciendo toda la controversia a la escueta alusión de que Julián fue impulsado a escribir esta obra por la duda planteada por el Papa acerca de su ortodoxia (síntesis que contrasta con el detalle con que resume otros tratados del mismo autor).

Los restantes textos consignados por Félix componen el amplio *corpus* de obras perdidas de san Julián. José Luis Martín ha catalogado adecuadamente ese conjunto en tres grandes apartados, que incluyen escritos de carácter doctrinal, litúrgico y de edificación. Entre los primeros, el biógrafo enumera dos textos con el mismo título, *Liber responsionum*. Uno de ellos habría estado dirigido al mencionado obispo Idalio – “en defensa de las leyes y de los cánones conciliares por los que se prohíbe que esclavos cristianos estén al servicio de amos no cristianos”,⁴⁷ en tanto el otro trataba de “aquellos que persiguen a los que se refugian en las iglesias”.⁴⁸ Junto a éstos, aparece un *Libellus de remediis blasphemiae* (dirigido a un ignoto abad Adriano) y “un florilegio de pasajes extraídos de los libros de san Agustín contra el hereje Julián”.⁴⁹ En este último sentido, tengamos presente que el obispo toledano entendía que el Hiponense era la máxima autoridad teológica de la época, convirtiéndose en un decidido divulgador de las ideas de este último (Cf.: HILLGARTH, 1976, p. 109; CAMPOS, 1980).

⁴⁷ “Item librum responsionum ad quem supra directum in defensione canonum et legum, quibus prohibentur christiana mancipia dominis infidelibus deseruire” (*Vita Iuliani*, 7, p. 12).

⁴⁸ “Item librum responsionum contra eos qui confugientes ad ecclesiam persequuntur” (*ibidem*, 10, p. 14).

⁴⁹ “Item excerpta de libris sancti Augustini contra Iulianum haeticum collecta” (*ibidem*). Probablemente, se trate del *Contra Iulianum* de Agustín o bien, como se ha supuesto, del *Contra secundam Iuliani responsionem* del mismo autor.

Por su parte, entre las obras litúrgicas, Félix menciona “un libro de misas para todo el ciclo litúrgico anual, dividido en cuatro partes”⁵⁰ – algunas propias y otras en carácter de revisor de textos antiguos, un *Liber sermonum* (en que figuraba “un pequeño tratado titulado *En defensa de la casa de Dios y de aquellos que se refugian en ella*”)⁵¹ y un *Liber orationum*. En especial, este último es detallado por Félix, subrayando que incluía textos destinados a todas las festividades litúrgicas celebradas por la Iglesia de Toledo. De tal manera, “una parte la compuso en su propio estilo, otra parte, que abundaba en corrupciones por su gran antigüedad, tras corregirla cuidadosamente, la reunió a continuación en ese mismo libro”.⁵² Así vuelve a exaltarse la labor de Julián como compilador y corrector de obras previas, labor equiparable a la propia creación (según el pensamiento cultural medieval).

Entre los libros de edificación (y siempre siguiendo la tipología de Martín), se citan un *Liber de divinis iudiciis*, colección de pasajes tomados de la Biblia y dedicado al rey Ervigio “en la época en la que éste era aún conde” (lo que nos obliga a suponer su redacción antes de 680). Respecto a éste, algunos autores (PETIT, 2001, p. 440-442) sugieren que tal obra quizás desarrollara temas vinculados al Juicio final (lo que no sería del todo desacertado considerando el interés que Julián demostró luego sobre el tema, componiendo su célebre *Prognosticon*). También se incluye en este conjunto un *Liber sententiarum*, “una breve y resumida compilación de pasajes extraídos de la *Década de los salmos* del bienaventurado Agustín”⁵³ – reafirmando lo antedicho respecto de la admiración que sentía por este teólogo.

Para terminar – y, fuera de esa discriminación temática – se menciona un *Epistolario* y un *Liber carminum diversorum* (en el que aparecían “himnos, epitafios

⁵⁰ “Item librum missarum de toto circulo anni, in quatuor partes diuisum [...]” (*Vita Juliani*, 11, p. 14).

⁵¹ “Item librum sermonum, in quo est opusculum modicum de uindicatione domus Dei et eorum qui ad eam confugiunt” (*Ibidem*, 9, p. 13).

⁵² “[...] partim stilo sui ingenii depromptum, partim etiam inolita antiquitate uitiatum, studiose correctum in unum congegissit [...]” (*ibidem*, 11, p. 14).

⁵³ “Item librum sententiarum, ex decadis psalmorum sancti Augustini breuiter summatimque collectum” (*ibidem*, 10, p. 13).

y numerosos epigramas de temas diversos”).⁵⁴ Por el contrario, Félix no cita tres textos que parte de la crítica contemporánea cuenta hoy entre las obras de Julián: el conocido como *Ars grammatica, poetica et rethorica* – que algunos sólo consideran una elaboración realizada por algún discípulo del obispo a partir de las notas de clase dictadas por su maestro –, un *Tractatus de partibus orationibus* y una *Epistola ad Modonem*, carta dirigida a un (ignoto) obispo de ese nombre que quizás integrara el *Epistolarium* del que nos habla Félix.

Tras ese cuidadoso inventario (como señalamos antes, la parte más significativa del escrito de Félix), la noticia biográfica se cierra con la mención de la muerte de san Julián, tras haber ostentado el episcopado toledano “diez años, un mes y siete días”. En ese momento, fue sorprendido por la “inevitable muerte durante el tercer año del reinado del príncipe Egica [...] la víspera de las nonas de marzo de la era 728” (esto es, el 6 de marzo de 690), siendo enterrado en la misma basílica de santa Leocadia de esa ciudad.⁵⁵

El culto a san Julián (en consonancia a los probables deseos de Félix) parece haber tenido una relativamente rápida aceptación. Si bien no hay testimonios de época visigoda o del siglo VIII que prueben tal circunstancia, quizás podría haberse desarrollado una imagen en torno a su persona – como ocurriera con la de otros obispos visigodos – que se difundiera socialmente desde este último siglo. La primera mención fehaciente de tal culto es la que aporta el *Martirologio* de Usuardo, de 875, al decir “civitate Toleto depositio s. Iuliani ep. qui eiusdem loci incolas famosissimus habetur” (De GAIFFIER, 1937, p. 279) – en la fecha correspondiente a la muerte del santo, esto es, el citado 6 de marzo. Luego reaparecerá en un misal de Silos de la segunda mitad del siglo XI, en la misma fecha (“obitum domni Iuliani episcopi Toleto”; FÉROTIN, 1904, p. 457).⁵⁶ Por su parte, las supuestas reliquias de este santo

⁵⁴ “Item librum carminum diuersorum, in quo sunt hymni, epitaphia, atque de diuersis causis epigrammatum numerosa” (*ibidem*, 9, p. 13).

⁵⁵ “[...]quique etiam ineuitabilis mortis praeuentus occasu anno tertio Egicanis principis, pridie nonas martias, era septingentesima uigesima octaua, diem uitae clausit extremum, ac sic in basilica gloriosissimae sanctae Leocadiae uirginis sorte sepulcrali est tumulatus” (*ibidem*, 12, p. 14).

⁵⁶ La indicación corresponde al calendario de 1067. La misma referencia figura en el calendario de 1072 (que reproduce parcialmente el anterior).

figuran en un inventario de san Millán de la Cogolla del siglo XIII –“reliquiae sancti Iuliani secundi” (DE GAIFFIER, 1935, p. 98).⁵⁷

Hombre de vasta cultura, “la seguridad y exactitud con que Julián maneja los escritos de los grandes padres es la mejor muestra de su capacidad intelectual y de la riqueza bibliográfica toledana” (DÍAZ; DÍAZ, 1998, p. 1210). Personalidad poliédrica – como lo llama Piazza (PIAZZA, 2005, p. 19), el obispo constituye uno de los tantos ejemplos de prelados que luego serían integrados al santoral, respondiendo a un modelo de canonización muy propio de la época. Producto cabal de su tiempo, Julián es fiel representante de ese fructífero mundo intelectual que fue la Hispania visigoda, que diera lugar a una destacada producción literaria – capaz de trascender los siglos. Sólo en estos términos puede comprenderse la labor de este eclesiástico, seguro de su superioridad intelectual (tal como lo prueba su polémica con Roma) y, a la vez, preocupado por la evolución de la Iglesia terrenal y la situación del hombre en el espacio celestial. Entre esas dimensiones osciló la vida de san Julián y entre esas dimensiones debemos analizar hoy su obra.

Bibliografía

Fuentes primarias

- AGUSTÍN de HIPONA. *Las confesiones*. Ed. de Olegario García de la Fuente. Madrid: Akal, 1986.
- BRAULIO de ZARAGOZA. *Vita s. Emiliani*. Ed. de Luis Vázquez de Parga. Madrid: C.S.I.C., 1943.
- FÉROTIN, M. *Le Liber Ordinum en usage dans l'Église wisigothique et mozarabe d'Espagne du Ve au XIe siècle*. París: Firmin Didot, 1904.
- ILDEFONSO de TOLEDO. *El De viris illustribus de [...]*. Ed. de Carmen Codoñer. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1972.

⁵⁷ El catálogo presupone la existencia de un obispo Julián, sucesor de Montano, en el siglo VI (con lo cual se explica que a nuestro personaje lo califique de segundo).

- ISIDORO de SEVILLA. *El De viris illustribus de [...]*. Ed. de Carmen Codoñer. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1964.
- _____. *Etimologías*. Ed. de José Oroz Reta y Manuel Marcos Casquero. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993.
- JULIÁN de TOLEDO. *Conoscere la ultima realtà*. Ed. de Orazio Piazza. Palermo: Epos, 2005.
- _____. *Foreknowledge of the World to come*. Ed. de Tommaso Stancati. Nueva York: Newman Press, 2010.
- LÓPEZ PEREIRA, E. (Ed.). *Crónica mozárabe de 754*. Zaragoza: Textos medievales, 1980.
- MARTÍN, J. C. (Ed.). *Scripta de vita Isidori Hispalensis episcopi*. Turnhout: Brepols, 2006 (Corpus Christianorum. Series Latina CXIII B).
- _____. Relatos hagiográficos sobre algunos obispos de la España medieval en traducción: Ildefonso y Julián de Toledo (BHL 3917 y 4554), Isidoro de Sevilla (BHL 4488) y Froilán de León (BHL 3180). *Veleia*, 28, 2011a.
- _____; y YARZA URQUIOLA, V. (Ed.). *Iuliani Toletani episcopi Opera. Pars II*. Turnhout: Brepols, 2014, 2 vols. (Corpus Christianorum, series latina CXV A y B).
- VIVES, J. (Ed.). *Concilios visigóticos e hispanorromanos*. Madrid-Barcelona: C.S.I.C., 1963.

Obras de apoyo

- CAMPOS, J. San Agustín y la escatología de san Julián de Toledo. *Augustinus*, XXV, nros. 97-100, p. 107-115, 1980.
- de GAIFFIER, B. Les reliques de l'abbaye de san Millán de la Cogolla au XIIIe siècle. *Analecta bollandiana*, 53, p. 90-100, 1935.
- _____. Les notices hispaniques dans le martyrologe d'Usuard. *Analecta bollandiana*, v. 55, p. 268-283, 1937.
- DÍAZ y DÍAZ, M. La cultura literaria en la España visigótica del siglo VII. In: IDEM. *De Isidoro al siglo VIII*. Ocho estudios sobre la vida literaria peninsular. Barcelona: El Albir, 1976.

- _____. Julián de Toledo. In: DI BERNARDINO, A (Ed.). *Diccionario patristico y de la Antigüedad cristiana*. Salamanca: Sígueme, 1998, p. 1210.
- DOMÍNGUEZ del VAL, U. Félix de Toledo. In: ALDEA VAQUERO, Q.; MARÍN MARTÍNEZ, T.; VIVES GATELL, J. *Diccionario de historia eclesiástica de España*. Madrid: C.S.I.C., 1972, v. 2, p. 913.
- _____. *Historia de la antigua literatura latina hispano cristiana*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1998.
- FLÓREZ, E, *España sagrada*. Madrid: Antonio Marín, 1750. v. V.
- GARCÍA HERRERO, G. Notas sobre el papel del *Prognosticon futuri saeculi* de Julián de Toledo en la evolución de la idea medieval de purgatorio. *Antigüedad cristiana*, v. XXIII, p. 503-513, 2006.
- GARCÍA MORENO, L. *Prosopografía del reino visigodo de Toledo*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1974.
- _____. Disenso religioso y hegemonía política. *Illu. Revista de ciencias de las religiones*, 2, 1999, p. 47-63.
- GONZÁLVEZ RUIZ, R. San Julián de Toledo en el contexto de su tiempo. *Anales toledanos*, v. XXXII, p. 7-21, 1996.
- GUIANCE, A. Los visigodos y el purgatorio. In: IDEM (Ed.), *Entre el cielo y la Tierra. Escatología y sociedad en el mundo medieval*. Buenos Aires: CONICET, 2009, p. 207-234.
- HENRIET, P. Hagiographie et historiographie en Péninsule ibérique. *Cahiers de linguistique hispanique médiévale*, v. 23, p. 53-85, 2000.
- HILLGARTH, J. El *Prognosticon futuri saeculi* de san Julián de Toledo. *Analecta sacra tarraconensia*, 30, p. 5-61, 1957.
- _____. St. Julian of Toledo in the Middle Ages. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, v. 1, p. 7-26, 1958.
- _____. Las fuentes de san Julián de Toledo. *Anales toledanos*, v. III, p. 97-118, 1971.
- _____. Introduction. In: *Sancti Iuliani Toletani sedis episcopi. Opera*. Turnhout: Brepols, 1976.
- MADOZ, J. Fuentes teológico-literarias de san Julián de Toledo. *Gregorianum*, v. 33, p. 399-417, 1952.

- MARTÍN, J. C. Julián de Toledo y Félix de Toledo. In: CODOÑER, C. (Coord.). *La Hispania visigótica y mozárabe: dos épocas en su literatura*. Salamanca: Universidad de Extremadura-Universidad de Salamanca, 2010, p. y p. 119.
- _____. La cultura literaria latina en Hispania en el 700. In: GARCÍA MORENO, L. A.; VIGIL-ESCALERA, A. (Ed.). *711. Arqueología e historia entre dos mundos, Zona arqueológica*, v. 15, p. 51-77, 2011b.
- MURPHY, F. Julian of Toledo and the Fall of the Visigothic Kingdom in Spain. *Speculum*, v. 27, p. 1-27, 1952.
- ORLANDIS J.; RAMOS-LISSÓN, D. *Historia de los concilios de la España romana y visigoda*. Pamplona: Universidad de Navarra, 1986.
- PÉREZ de URBEL, J. Origen de los himnos mozárabes. *Bulletin hispanique*, v. 28, p. 308-311, 1926.
- PETIT, C. *Iustitia gothica. Historia social y teología del proceso en la Lex visigothorum*. Huelva: Universidad de Huelva, 2001.
- POZO, C. La doctrina escatológica del *Prognosticon futuri saeculi* de san Julián de Toledo. *Estudios eclesiásticos*, v. 45, p. 173-201, 1970.
- REDEYLLET, M. *La royauté dans la littérature latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Seville*. Roma: Ecole Française de Rome, 1981.
- RIVERA RECIO, J. F. Los arzobispos de Toledo en el siglo VII. *Anales toledanos*, v. 3, p. 181-218, 1971.
- _____. *Los arzobispos de Toledo desde sus orígenes hasta fines del siglo XI*. Toledo: Diputación Provincial de Toledo, 1973.
- VEGA, A. De Patrología española. San Ildefonso de Toledo. Sus biografías y sus biógrafos y sus *Varones ilustres*. *Boletín de la Real Academia de la Historia*, v. 165, 1969.
- VEIGA VALIÑA, A. *La doctrina escatológica de san Julián de Toledo*. Lugo: La voz de la verdad, 1940.

*Os visigodos: de saqueadores de Roma a padrão de nobreza**

SERGIO ALBERTO FELDMAN**
Universidade Federal do Espírito Santo

Resumo: O artigo reflete sobre a construção do conceito de nobreza em relação aos visigodos pelo clero ibérico, em especial, pelo bispo Isidoro de Sevilha, bem como a associação dos visigodos à identidade cristã, à nobreza e à monarquia. Descreve a transformação dos conceitos de civilização e barbárie, esta última associada, inicialmente, a todos os povos germânicos, e a gradual mudança da imagem dos visigodos, que se transformam em defensores da fé, nobres e pilar da identidade cristã hispânica.

Palavras-chave: Visigodos; Nobreza; Isidoro de Sevilha.

Abstract: The article reflects on the construction of the concept of visigoth nobility by the Iberian clergy especially by the bishop Isidoro de Seville and the association of the visigoth to the Christian identity, to the nobility and the monarchy. It describes the transformation of the concepts of civilization and barbarism, the latter associated initially with all the Germanic people, and the gradual change of the image of the Visigoths, who become defenders of the faith, nobles and pillar of the Hispanic Christian identity.

Keywords: Visigoths; Nobility; Isidore of Seville.

* Recebido em 13 de outubro de 2016 e aprovado para publicação em 25 de novembro de 2016.

** Professor associado II vinculado ao Departamento de História da UFES e membro do Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas (PPGHIS), orientador de mestrado e doutorado. Graduado pela Universidade de Tel Aviv (Israel), mestre pela Universidade de São Paulo (USP), e doutor pela Universidade Federal do Paraná (UFPR). Estágios pós doutorais no CSIC (Madrid/Espanha), no EHESS (Paris/França) e na Universidade Hebraica de Jerusalém (Israel).

Vivemos numa era de migrações e de tensão entre os pretensos civilizados e os supostos ‘bárbaros’ que cruzam, ora o mar Mediterrâneo, ora o Atlântico e tentam penetrar por fronteiras guardadas, nos espaços privilegiados da civilização e de um pretenso bem-estar e se inserir no seio destas sociedades. Juízos de valor e preconceitos proliferaram e geram polêmicas que fortalecem posições extremas. Oferecemos no contexto tardo antigo uma reflexão, no intuito de repensar como se construíram avaliações e adjetivações que ora elevam e ora denigrem agrupamentos sociais, etnias e ‘raças’.

A história é passível de revisões e de mudanças de percepção, por ser baseada em documentos e monumentos que podem ser escritos, reescritos e interpretados. As representações são construídas, mas podem ser destruídas e reconstruídas através de discursos, obras literárias, monumentos e outras articulações que reinterpretam eventos e derrubam e elevam a transcendência de um personagem ou de um coletivo social, uma instituição ou sociedade.

No ocidente tardo antigo e medieval um dos casos mais interessantes que conhecemos é o mito gótico, tal como o alcunhou León Poliakov na sua obra *O mito ariano* (1974). O autor analisou a construção de mitos fundadores das nações europeias ocidentais e tentou entender a relação destes com os nacionalismos e com a construção do mito ariano. Ou seja, algo que ainda nos intriga, tendo em vista a ascensão de partidos de ultradireita, xenofóbicos e que pretendem regular e minimizar a entrada dos ‘bárbaros’.

Nossa intenção é analisar a forma pela qual alguns agrupamentos sociais que participaram das migrações dos povos germânicos¹ ao império Romano nos séculos IV e V da era comum, foram vistos de maneira pejorativa, não só definidos como bárbaros, o que era usual então, mas também seus nomes ficaram na memória histórica como adjetivo depreciativo, como é o caso dos vândalos. Outros foram associados a um conceito de nobreza,

¹ Em nossa percepção não se trata de invasões bárbaras e sim migrações de povos, na sua maioria de origem germânica. E tampouco concordamos com a adjetivação utilizada, por isso usamos algumas vezes aspas simples, mesmo se em termo acadêmicos isto não seja recomendado.

valor guerreiro e coragem e até foram usados para denominar um refinado estilo de construção de espaços religiosos, como é o caso dos visigodos. Por quê? Qual seria ou quais seriam as razões para tal diferenciação?

A nossa hipótese é que estamos diante de um caso típico no qual quem controla o saber, e possui o monopólio da escrita é quem define as representações sociais e delimita o que é o certo, do errado; o que é bom, do que é ruim; os estabelecidos, dos *outsiders* (SCOTSON; ELIAS, 2000). A escrita clerical é quase hegemônica na Antiguidade tardia e esta tem o controle quase exclusivo dos saberes, da verdade e o monopólio desta mesma escrita (CAVALLO; CHARTIER, 1998).

Ainda que no campo (*pagus*) haja resistências evidentes, de um paganismo o qual denominamos ‘periférico e camponês’, e também entre as minorias no que resta das cidades, com resquícios de saberes ainda de uma matriz pagã mais refinada e culta, a tendência ao controle do saber, pelo elemento clerical é um movimento forte, mesmo se lento o qual gradualmente se instala para perdurar por séculos.²

Há um aspecto generalizante que devemos definir de antemão: o conceito de civilização e de barbárie, de matriz greco-romana ainda persistia. O *limes* (limite) imperial delimitava quem era estabelecido (romano ou em processo de romanização) e quem era *outsider* (os povos externos ao império ou recém ingressados). Os séculos III e IV foram o palco de uma ampla barbarização dos exércitos imperiais. Muitos imigrantes cruzavam o *limes* e ingressavam nas legiões, por vezes até comandadas por generais bárbaros. O mesmo se dava no trabalho do campo, com colonos de origem germânica.

Os gregos foram os primeiros que fizeram uso desta terminologia depreciativa para definir povos que não participavam da cultura grega e não falavam o grego. A expressão ‘bárbaro’ está carregada de um forte grau de estigmatização. Implica em inferioridade cultural, e de certa forma é implícito certo grau de selvageria (CASSIN; LOURAUX; PECHANOSKI, 1993). Os povos germânicos eram diferenciados dos estabelecidos de

² Há pesquisas refinadas sobre o tema das resistências do paganismo no seio do campesinato. No Brasil recomendamos Ruy de Oliveira Andrade, Ronaldo Amaral, Mario Jorge Motta Bastos e Renan Frighetto entre vários outros qualificados.

múltiplas formas e sem dúvida tinham costumes que não se coadunavam com os, assim considerados, bons modos dos cidadãos do baixo império. O que permitiu para que tanto a literatura da época, quanto os historiadores através dos tempos mantivessem o termo bárbaro impregnado de estigmas e associados à inferioridade.

A invasão x a migração dos povos germânicos: percepções

O impacto da gradual penetração dos povos externos ao *limes* no território imperial não é uniforme. A maior parte dos que entraram o fizeram de forma pacífica, em pequenos grupos e foram estabelecidos como colonos em regiões de fronteira, ou engajados após treinamento em legiões romanas. A escassez de trabalhadores rurais em virtude da não reposição de escravos nos campos e a dificuldade de se obter soldados no exército propiciaram a inserção dos migrantes de maneira pacífica.

Grupos armados muitas vezes tentaram invadir o espaço imperial sendo contidos ao longo de toda a história romana por cônsules, generais ou imperadores. Não se trata de uma novidade que eclode apenas nos séculos IV e V. A pressão pelo ingresso no espaço romanizado advém de longa data. O que muda é que os exércitos imperiais mesclados ou plenamente compostos por migrantes originários de zonas extra *limes*, com remunerações menores, preparo inferior e com números cada vez mais baixos se vê diante de uma situação que já não garante a vitória dos exércitos romanos. Começam ondas migratórias violentas que serão denominadas invasões bárbaras. O termo é polêmico e repleto de preconceito. Descreveremos com mais detalhes algumas etapas desta penetração dos povos germânicos, escolhendo dois casos que estudaremos e compararemos.

Visigodos e o império romano: primeira fase das invasões

Os hunos eram povos asiáticos, que sendo exímios cavaleiros, ocuparam com facilidade a região da atual Rússia e Ucrânia, por volta de 375.

Os ostrogodos que ali habitavam se submeteram e os visigodos hostilizados optaram por pedir asilo ao Império romano. Os imperadores eram Valente e seu jovem sobrinho Valentiniano II. O primeiro optou por aceitar os visigodos na condição de aliados fazendo um *foedus*, um tratado pelo qual os visigodos entravam no Império, na condição de colonos e soldados. O estabelecimento deles no norte da península balcânica foi tumultuado e sentindo-se maltratados, os visigodos se revoltam. O imperador Valente organiza um exército para ir contê-los, mas quando esperava reforços, opta por atacá-los. É derrotado de maneira fragorosa na batalha de Andrinopla ou Adrianópolis (378) e após ser ferido é morto.

Tratava-se da maior derrota infligida a um exército romano dentro do território imperial. No front oriental alguns imperadores já haviam sido derrotados pelos persas, mas fora dos espaços imperiais. Com a ascensão de Teodósio o Grande, há um novo acordo entre este e os visigodos que voltam a subscrever um *foedus*. Com a morte de Teodósio e sua sucessão por seus dois filhos, Arcádio e Honório, o Império é dividido em duas partes: ocidente e oriente. A parte ocidental é mais fraca e pobre, tendo menos impostos e, portanto exércitos piores para se defender.

Os visigodos não tardam a marchar contra os romanos, mas são detidos pelo general vândalo Estilicão, a serviço do Império. A qualidade militar deste convence os visigodos a recuar. Não tarda e Estilicão é afastado e morto pelo imperador Arcádio, temeroso de seu poder. Os visigodos resolvem de novo avançar. Entram na península itálica liderados por Alarico, avançam sobre Roma e a invadem em 410, saqueiam e queimam muitos edifícios públicos. Seria a primeira vez em cerca de oito séculos que o recinto sagrado de Roma era invadido por tropas estrangeiras. Nem o famoso general cartaginês Aníbal, conseguira tal façanha.³ Trauma e sensação de final de uma era.

³ Norma Musco Mendes em sua obra *Roma Republicana*. São Paulo: Ática, 1988 nos conta da breve ocupação da Roma republicana pelos gauleses, ocorrida em c. 390 a. C. (p. 19). Numa soma simples (390 + 410 = 800 anos) teríamos oito séculos sem que algum exército estrangeiro adentrasse as muralhas da cidade.

Transitam pelo sul da Itália e acabam indo para o sul da Gália (França atual). Fazem novamente um acordo de *foedus* com os romanos e participam da batalha de Chalons (451) em que um exército romano composto por diversos povos germânicos derrota Átila o rei dos hunos. Não tarda e os mesmos visigodos consolidam a ocupação da região sudoeste da Gália tendo a cidade de Toulouse, como sua capital fundando após 476 um reino independente.

Segunda fase das invasões: vândalos suevos e alanos

Ainda durante o movimento dos visigodos de leste para oeste, ocorre uma nova onda invasora. Em meio a um inverno muito intenso em 406, uma coalizão de tribos cruza o rio Reno que era o limite (*limes* imperial). São denominados como vândalos, suevos e alanos: estão famintos e buscam terras menos frias e mais produtivas. Cruzam a Gália (atual França) e avançam para a península Ibérica (atual Espanha). Cruzam os Pirineus e invadem a Hispânia (nome que usaremos para a península Ibérica).

O governo imperial percebendo o risco convoca os visigodos, na condição de aliados (federados) e conclama-os a expulsar os invasores. Esta reação tarda, mas vem. O exército visigodo penetra na Hispânia: acua os suevos no noroeste da península (Galícia) e derrota os vândalos, que optam, em boa parte, por fugirem para a África do norte (429). Adiante voltaremos a falar dos visigodos.

Na África os vândalos tomam a cidade de Hipona (430), a diocese de Agostinho, célebre bispo e mais tarde Cartago (439). Nesta região os vândalos assinam um *foedus* (435), mas vão ocupando as melhores terras e hostilizando a população romana. Não tarda para os vândalos ocuparem não só a região no entorno de Cartago (atual Tunísia), mas também criarem uma marinha, e liderados por seu rei Genseric, ocuparem as ilhas do mar Tirreno: Córsega, Sardenha e Sicília. Em 455 promovem o segundo saque de Roma. Esta presença vândala na África e nas ilhas foi letal para o Império Ocidental. O trigo da África e da Sicília deixa de aprovisionar a Itália e as dificuldades de chegar a Hispânia acentuam a escassez de trigo e facilitam a queda do Império do ocidente.

Os vândalos que penetraram no território imperial já eram convertidos ao cristianismo, mas na versão ariana, que não era aceita pela Igreja oficial, nesta data. E nunca se converteram ao cristianismo trinitário (o qual aceitava a doutrina da trindade), que a partir de agora denominaremos católico.⁴ E, além disso, promoveram perseguições aos católicos. Esta é uma das razões pelas quais não se aproximam da população local.

A outra razão foi o confisco pleno das terras da nobreza senatorial romana.⁵ Esse distanciamento fez com que houvesse resistências a seu domínio. Quando o imperador do oriente, Justiniano empreendeu uma tentativa de reconquista do Império ocidental dirigiu ao reino vândalo a sua primeira invasão que é bem sucedida e em 534, os bizantinos reconquistam a África do norte. Os vândalos desaparecem e não mais são citados. O nome deles virará adjetivo.

Por que a expressão vândalo é utilizada com sinônimo de destruidor, agressivo e depredador? Algumas das razões já alinhavamos no início deste trecho. Aqui cabe utilizar um conceito de Jacques Le Goff (1990). Constrói-se em crônicas eclesiásticas uma concepção de mundo. Define-se o que é bom, e o que é mau. O que é certo, e o que é errado. Verdade versus mentira. Civilização versus barbárie. Um documento se torna um monumento que através do tempo resiste com solidez e se torna um fato.

O cronista eclesiástico de Próspero de Aquitânia, nos aparece como um dos precursores na construção da imagem negativa dos vândalos. Autor de narrativas cristãs dos fatos em crônicas e *vitae*. Inicialmente fez um sumário abreviado de seus antecessores e seguiu na escrita da crônica de seus tempos. Ele era secretário do bispo de Roma, o Papa Leão I, em 455. Manteve um foco romano cêntrico ocidental, definindo a cronologia pelos cônsules de Roma. A ênfase nos sínodos, sucessões papais e temas clericais é evidente. O combate às heresias e a defesa da ortodoxia estão na pauta central da obra.

⁴ O termo é passível de crítica, mas o adotaremos para diferenciá-lo das dissidências que não sobreviverão.

⁵ Os ostrogodos se limitaram em confiscar um terço (1/3) das terras da nobreza senatorial/imperial romana; os visigodos dois terços (2/3); já os vândalos confiscaram todas as terras integralmente (3/3).

Próspero relata as invasões de lombardos, burgúndios, hunos, godos e vândalos. Estes últimos têm um foco diferenciado e bastante crítico na obra, pois o saque de Roma pelos vândalos ocorre em 455 e, nessa data, Próspero vivia em Roma. Além disso, a postura do rei Genserico a favor do cristianismo, na versão ariana, é motivo de amplas e detalhadas observações do autor. Próspero é claramente antiariano, antivândalo, e tem muita influência no fato de o substantivo vândalo ter se tornado um adjetivo. (WOLF, 1999, p. 4).

A postura dele, em relação a outros povos invasores, não é tão aguda, e mesmo os visigodos, que só virão a se tornar católicos em 589, e saquearam Roma já em 410, não recebem um tratamento tão ríspido. Na opinião de Wolf (1999, p. 4): “Próspero focou de maneira intensa o ‘barbarismo’ dos vândalos que diante disto as suas referências às incursões de outros povos parecem pouco expressivas em comparação” (tradução nossa).⁶

Não há tanta ênfase na violência e tampouco na atitude ‘não civilizada’ dos visigodos. É fato que para autores como Jerônimo, o saque de Roma em 410, pelos visigodos, foi visto como um acontecimento catastrófico; para Agostinho, foi o elo motivador da escrita da obra Cidade de Deus. Ainda assim, Próspero economiza nas críticas aos visigodos e enfatiza seu papel na contenção dos hunos, como aliados do Império.

No final do século VI a Itália já havia sido invadida algumas vezes e Roma fora tomada por visigodos (410) e vândalos (455). O golpe fatal para o Império Romano do Ocidente foi a derrubada do último imperador ocidental Rômulo Augustulo em 476, por um pequeno povo germânico, os hérulos. Esta data se convencionou estabelecer como a data histórica da queda do Império Romano do Ocidente. A partir desta data não houve mais imperadores romanos em Roma, Milão ou Ravena, ou seja, no ocidente.

Os imperadores do oriente, que a partir de agora chamaremos bizantinos,⁷ pois a capital destes era Constantinopla, também conhecida como Bizâncio, nome antigo da cidade passam a ser os imperadores e os

⁶ Prosper focused so much on the barbarism of the Vandals that his references to the incursions of other peoples, specifically the Goths, seem perfunctory by comparison

⁷ Expressão também questionável na historiografia especializada. O título de imperador seria basileu, um termo grego.

reinos germânicos, compreendiam que haveria uma espécie de hierarquia e mesmo sendo os reinos autônomos, simbolicamente o imperador precedia, ou seja, era superior aos reis germânicos.

Assim ocorrerá com os ostrogodos. Após a derrubada de Rômulo (476) o imperador do Oriente, Anastásio convoca seus aliados ostrogodos a restaurar a ordem romana na Itália (483). O rei Teodorico o grande reúne seu exército e derruba os hérulos e seus aliados. Coleta os estandartes romanos e os envia ao imperador bizantino em Constantinopla. Faz uma simulação de submissão, mas de fato estabelece um reino ostrogodo na Itália.

Mantém a lei romana e os tribunais romanos para seus súditos romanos. E leis e tribunais separados para os germânicos. Não demite os funcionários públicos, pois isto acabaria com a administração. Não intervém em questões religiosas: os ostrogodos também eram arianos e a maioria dos romanos era católica. As igrejas e o clero não são perturbados e não há confiscos de bens eclesiásticos. O que ocorre é o confisco de um terço das terras dos nobres romanos. Esta é uma cota de guerra ou saque pequena: os vândalos confiscaram todas as terras e as repartiram a seus nobres; os visigodos tomarão dois terços e deixarão aos senhores romanos um terço; os ostrogodos apenas um terço.

Os ostrogodos souberam manter uma relação cordial com a Igreja e com os homens poderosos e/ou cultos; Boécio e Cassiodoro são dois sábios cristãos, do século VI. Ambos auxiliam Teodorico a administrar seu reino. A relação é boa em todo o reinado deste, mas começa a desandar no final de seu reinado. Isto motivará no século VII a assim denominada reconquista de Justiniano que além de retomar o norte da África, como já frisamos, também reocupará, numa longa campanha e provisoriamente a região da Itália. Assim tanto o reino vândalo, quanto o ostrogodo desaparecem na reconquista bizantina, que mesmo sendo efêmera, extingue estas duas ocupações.

O reino visigótico de Toledo: origens do modelo social ibérico

Os visigodos depois do saque de Roma (410) voltaram a realizar um pacto com o Império e se tornar aliados através de um terceiro *foedus*.

Depois de perambular, como já descrevemos, se estabelecem no sul da Gália, na região da atual cidade de Toulouse. Com a invasão dos vândalos e suevos à Hispânia são chamados como aliados para retomar a soberania romana na região. E derrotando os vândalos fazem com que estes fujam para a África. Até aqui, já havíamos descrito.

A sequência da história dos visigodos é muito importante para a história dos reinos ibéricos e por continuidade para a América Latina, pois fomos colonizados por estes reinos a partir do século XVI. Os visigodos enfrentam os francos merovíngios em uma batalha decisiva em Vouillé (508) e são derrotados. Teriam sido dispersos e aniquilados, se não fosse a intervenção do rei ostrogodo Teodorico, que tinha ligações dinásticas com a família real visigoda (ORLANDIS, 1988, p. 54-59; GARCIA MORENO, 2008, p. 82-84). O resultado disto é que os visigodos conseguem se reagrupar. Perdem a maior parte do reino de Toulouse, mas migram para o sul, cruzando os Pirineus e se estabelecendo na Hispânia. Aos poucos consolidam sua ocupação e vão submetendo a região a um novo reino, que virá a ser denominado reino visigótico de Toledo.

Os reis visigodos eram eleitos, inicialmente, por assembleias de guerreiros e posteriormente pela nobreza. Isso criava conflitos entre clãs tribais, cada qual com seu candidato e dificultava a criação de dinastias reais. Numa destas lutas entre candidatos, um deles conclama os bizantinos que já haviam ocupado o norte da África a ajudá-lo. Este candidato ao trono vence, mas permite a criação de uma ocupação bizantina no sul da Hispânia, que perdurará quase um século. Sob a ameaça de que os bizantinos pudessem envidar esforços para ocupar o restante da península, ascende ao poder Liuva I, que associa seu irmão Leovigildo ao trono. Este acaba ficando sozinho no poder.

Leovigildo tinha alguns problemas internos e outros externos. Internamente a sociedade estava dividida em: a) visigodos que eram germânicos e cristãos arianos e invasores; b) hispano-romanos católicos e submetidos ao invasor. Havia duas religiões nas partes mais densamente habitadas da Hispânia, além de continuidades pagãs na periferia. E havia leis e tribunais diferentes para visigodos e para hispano romanos. Faltava certa unidade que aproximasse os dois grupos, mesmo se mantidas as diferenças socioeconômicas (GARCIA MORENO, 2008, p. 113-131).

Externamente havia algumas ameaças: a) os bizantinos no sul da Hispânia eram um risco estratégico; b) os francos no nordeste da região já haviam derrotado anteriormente os visigodos e almejavam ocupar novos espaços; c) os suevos que haviam chegado à região na invasão de 408 /409 e ocupavam a parte noroeste da península; d) povos autóctones, ou seja, que já habitavam há muito tempo na região ou originários dela. Há em todos estes grupos algum tipo de ameaça ou de resistência a uma unificação territorial e a criação de uma monarquia forte e organizada.

Leovigildo venceu todos os adversários e só não expulsou definitivamente os bizantinos. Seu filho primogênito Hermenegildo era originalmente cristão ariano, mas ao se casar com uma princesa franca católica, se converteu a mesma religião dela. E se uniu a bizantinos, suevos e francos no intuito de derrubar seu pai.

Leovigildo subornou um dos reis francos que se opôs ao rei franco coligado.⁸ Derrotou duas vezes os suevos e anexou seu reino ao visigótico. Venceu povos autóctones, como os cântabros e os vascones (ancestrais dos bascos atuais). Os bizantinos não atacaram, mas conseguiram manter a região sudeste sob sua ocupação. Isolado Hermenegildo foi derrotado, exilado e morto; já seu pai manteve o poder, mas pouco depois morre de maneira natural (GARCIA MORENO, 2008, p. 113-131).

Vencedor nas batalhas Leovigildo alternou vários sucessos e um fracasso nas políticas internas. Fundou cidades: *Victoriacum* e *Recópolis*. Isso era algo que nenhum monarca germânico havia feito, pois era um direito e uma prerrogativa dos imperadores. E criou um cerimonial de corte: trono, manto real, cetro e outros símbolos que demarcavam sua condição superior, diante da nobreza. E ainda no intuito de fortalecer o poder simbólico da monarquia mandou cunhar moedas com a efígie (imagem em perfil) real. Isso também era um direito atribuído aos imperadores romanos e nenhum rei germânico havia realizado tais gestos (VALVERDE CASTRO, 2000).

⁸ Os francos tinham uma concepção de estado patrimonialista e dividiam o (s) reino(s) entre herdeiros do monarca falecido. Para melhor entendimento veja o texto de ROUCHE na coletânea 'História da vida privada'.

Trata-se de uma consolidação da: a) separação do reino em relação ao Império; b) tentativa de legitimação do poder monárquico; c) propaganda desta nova condição através, por exemplo, das moedas que circulavam e difundiam a nova condição. A monarquia almejava um reconhecimento social de seu poder e hegemonia territorial em solo ibérico.

Começou a unificar juridicamente a Hispânia visigótica, criando o *Codex Revisus*, que seria uma legislação que servia a toda a população, seja hispano romanos, ou seja, visigodos. Já no âmbito das relações entre as duas religiões principais, ambas cristãs, mas de diferentes versões, não houve convergência. Leovigildo tentou criar uma mistura entre o catolicismo e o arianismo, fundindo-as numa só religião cristã. O episcopado católico não aceitou estas aproximações e manteve-se distante do monarca. Este foi o seu ‘calcanhar de Aquiles’, pois foi a motivação da revolta de Hermenegildo, seu filho. Este derrotado foi para o exílio, no qual foi assassinado. O único fracasso visível do monarca foi a incapacidade de unificar religiosamente a população (ORLANDIS, 1988, p. 70-88; GARCIA MORENO, 2008, p. 113-134).

Leovigildo é um modelo monárquico: funda cidades, cunha moedas, desenvolve um ritual de corte e majestade (ISIDORO, *Hist.*, 1975, c. 51, p. 258-259),⁹ e se torna de fato o fundador da monarquia toledana, se torna um *símbolo* na obra isidoriana (REYDELLET, 1981, p. 531-532).¹⁰

Leovigildo apesar de suas vitórias, não consolidou a monarquia como o elemento agregador de uma unidade social e política. Com a morte de seu filho revoltoso Hermenegildo, assumiu o trono o segundo filho Recaredo. Este aprendeu dos erros do pai e do irmão e optou por um novo caminho.

Dialogou com o episcopado: primeiro com o bispo Leandro de Sevilha que era uma liderança católica e convenceu as lideranças eclesiásticas da necessidade da união; depois o rei dialogou com o episcopado ariano e

⁹ Afirma que foi Leovigildo o primeiro que se apresentou aos seus (visigodos) coberto pela vestimenta real, afirmando que antes dele as roupas e o assento eram comuns entre o *primus inter pares* (rei) e seus nobres: “[...] primusque inter suos regali veste opertus solio resedit, nam ante eum et habitus et consensus communis ut genti, ita et regibus erat”.

¹⁰ Diz que: “[...] Isidore ne soit pas resté insensible au sens de la majesté royale dont Liuvigild fit preuve”.

convenceu a maioria de que era necessário unificar as igrejas. Um acordo integraria os bispos arianos à Igreja católica e sem dúvida as concessões do lado ariano foram amplamente maiores. A maioria destes bispos se integrou no catolicismo trinitário e as reações e resistências foram sufocadas.

O rei Recaredo com apoio do bispo Leandro de Sevilha convocou um concílio em Toledo (terceiro deste local e nome) em 587 no qual o acordo foi selado. Foram sacramentadas as decisões e os cânones dos concílios ecumênicos orientais: Nicéia (325), Constantinopla (381) além dos concílios de Éfeso e Calcedônia (século V).

O catolicismo se tornou a religião oficial e o rei Recaredo foi comparado aos imperadores orientais: o novo Constantino. Passará a ser exaltado pela Igreja hispânica como um santo. A união da coroa e da Igreja sugeria uma unidade plena e augurava uma longa duração à monarquia e à religião no território ibérico. Este é um marco identitário importante e demarca a fundação de uma Hispânia (depois Espanha) cristã (ORLANDIS, 1988, p. 89-92; GARCIA MORENO, 2008, p. 136-138).

A historiografia cristã demarca este momento com uma magnitude incomensurável. Inicialmente nas atas e cânones do terceiro concílio de Toledo. Os adjetivos relacionados ao monarca Recaredo são amplamente laudatórios (FRIGHETTO, 2002, p. 58 e ss.). O rei é alcunhado de “conquistador de novos povos para a Igreja católica” (VIVES, 1963, p. 117);¹¹ e as atas declaram o merecimento “da coroa eterna ao ortodoxo rei Recaredo” (VIVES, 1963, p.116);¹² fazem louvores e o comparam aos apóstolos ao afirmarem que “merecia verdadeiramente o prêmio apostólico porque cumpriu o ofício de apóstolo” (VIVES, 1963, p.117).¹³ Isso coaduna com a escrita histórica de Isidoro que descreveremos adiante. Há um tênue tom escatológico.

Há certa dose de sacralização do cargo e até da pessoa do rei. No preâmbulo do texto canônico o monarca é comparado a um apóstolo e aos imperadores Constantino, Teodósio I, Teodósio II e Marciano que presidiram

¹¹ Diz: “Ipse novarum plebium in ecclesia catholica conquistator”.

¹² Diz: “Cui a Deo aeterna corona nisi vero orthodoxo Recaredo regi?”

¹³ Diz: “Ipse mereatur veraciter apostolicum meritum qui apostolicum implevit officium [...]”.

os grandes concílios orientais.¹⁴ Ainda no século XX historiadores próximos da Igreja católica e sob a forte influência do franquismo, mesmo depois de sua queda concebem a criação da Espanha associadas à Leovigildo (ariano) e à Recaredo (católico).¹⁵

O prognóstico de estabilidade da monarquia unificadora e sob uma crença única não se consolidará em médio prazo. Vejamos alguns dos problemas. Vamos dividi-los em três aspectos: a) questões religiosas, b) ameaças externas de outros países ou coalizões, e c) a divisão interna somada as tensões monarquia versus nobreza.

As resistências religiosas dos arianos são facilmente sufocadas e o catolicismo se torna a religião majoritária e associada ao poder, sem maiores dificuldades. Persistem no norte e no nordeste da península Ibérica, amplos bolsões de paganismo. Na Lusitânia e na Galícia, ou nas Astúrias o paganismo resiste. Eram regiões pouco romanizadas, pouco urbanizadas e, por efeito pouco cristianizadas. Sendo amplamente rurais eram povoadas escassamente por populações animistas (adoravam elementos da natureza: sol, lua, chuva e planetas), pouco aculturadas aos padrões das cidades do sul e do sudeste (região do Mediterrâneo).

E finalmente os judeus, uma minoria resistente às conversões e a evangelização. Estes eram bastante numerosos nas cidades, mesmo sendo percentualmente poucos em relação ao total da população. Recaredo de maneira parcial e mais tarde Sisebuto envidaram esforços em convertê-los. Este último decreta conversão forçada ou a opção de exílio aos judeus. Muitos se convertem e há polêmicas sobre sua atitude: sinceros ou professavam judaísmo às escondidas? Durante todo o século VII, pairava a acusação de criptojudaísmo, que seria manter uma fachada de cristãos (católicos) sinceros, mas não agir de maneira correta, pois se dizia que professavam o judaísmo às escondidas. Muitos concílios toledanos emitiram cânones que pressionavam os convertidos.

¹⁴ Nicéia sob Constantino, Constantinopla sob Teodósio I, Éfeso sob Teodósio II e Calcedônia sob Marciano.

¹⁵ Caso do historiador José Orlandis e de muitos outros que escrevem uma história ideológica que constrói e estabelece o mito fundador e as origens de uma Espanha cristã no terceiro concílio de Toledo (589).

As ameaças externas não foram difíceis de contornar até o início do século VIII. Os francos seguidamente ameaçavam o reino visigótico, mas nunca mais os derrotaram da maneira que o fizeram em 409 (Vouillé). Seguidamente houve confrontos de fronteira na Aquitânia (região no sul da Gália) que não alteraram o panorama. Já os bizantinos foram lentamente acudados na região sudeste e finalmente expulsos no reinado de Suintila em 625. A última ameaça, porém foi fatal: os árabes aliados a norte africanos, conhecidos como berberes, recém convertidos ao Islã, irromperão na Hispânia em 711 e derrubarão o reino visigótico. Como isto foi possível?

Uma das razões deste sucesso dos exércitos norte africanos foi a falta de coesão da monarquia e da nobreza visigótica, apesar dos esforços de Recaredo e de muitos de seus sucessores. Vejamos as dificuldades internas para entender esta fraqueza da monarquia. Um dos elementos mais desagregadores era a tradição visigótica de eleger seus reis.

Originalmente a coroa ficava com um guerreiro competente e líder militar de alguma das famílias tradicionais visigóticas. Isto outorgava a assembléia de guerreiros certo poder. Não havia dinastias que se sucediam. Filhos poderiam suceder seus pais, mas não por direito e nem de uma forma automática. A assembléia de guerreiros foi através do tempo, sendo filtrada e apenas um grupo seletivo de nobres, passou a eleger o rei. Dentro deste grupo, que chamaremos de assembléia de nobres havia família poderosas, ora coligadas, ora em conflito para eleger um membro de seu grupo ou subgrupo.

Isto gerou conflitos entre membros da nobreza, ora entre si e ora contra o rei no poder. Os reis muitas vezes quiseram fortalecer seu poder e nomear seus filhos como herdeiros do trono, criando uma dinastia. Quando o poder real era suficiente para conter a oposição isto ocorria; quando era menos poderoso gerava revoltas e regicídios (assassinatos ou mutilações de reis ou herdeiros do trono). O bispo franco Gregório de Tours escreveu no final do século VI que os visigodos eram regicidas, pois matavam seus monarcas.

Isidoro de Sevilha, irmão e herdeiro de Leandro, que o sucedeu como bispo na mesma cidade, foi um grande líder espiritual e articulador das relações entre a Igreja e a monarquia. Tentou atenuar o conflito entre monarcas e setores da nobreza, afirmando que os reis eram sagrados e que

deveriam ser intocáveis. Fez uso do antigo testamento (Bíblia hebraica) na qual há afirmações que enfatizam a unção dos reis hebreus e sua sacralidade. Instituiu a unção dos reis, fato que deve ter sido consumado alguns anos mais tarde (FRIGHETTO, 2002, p. 59 e ss.).

A atuação de Isidoro de Sevilha não bastou. Os reis passaram a ser depostos, sem serem assassinados, a partir de agora. Eram tonsurados, se tornando monges, e enviados a mosteiros, mas efetivamente seguiam sendo derrubados. As lutas intestinas entre grupos de nobres contra a monarquia e a disputa pelo cargo de rei enfraqueceu a coroa.

Em meio a luta entre uma facção liderada pelo rei Rodrigo, recém empossado e os filhos do rei anterior, vai ocorrer a invasão do exército norte africano (muçulmano) composto por berberes recém convertidos e uma minoria de árabes. O grupo opositor faz um acordo com o invasor e se associa aos invasores que derrotam com facilidade o rei visigodo.

Na sequência gradualmente vão tomando praças fortes e cidades geralmente fazendo pactos e mantendo o conde local como líder da cidade e preservando os bispos e os direitos da população cristã. Alguns cristãos migram para as regiões norte e nordeste da península e encetam certa resistência ao poder do califado de Damasco que a partir de então se torna a entidade política dominante na maior parte da região.

Reflexões sobre o papel de Isidoro de Sevilha

Em alguns artigos anteriores (FELDMAN, 2013), já refletimos sobre a importância do bispo Isidoro de Sevilha (IS) na construção de marcos norteadores seja na religião e na cultura do período e do medievo, seja na tentativa de obter estabilidade à frágil monarquia visigótica, seja na de marcação do marco inicial do mito fundador. Neste tema consideramos que ele seja fundamental na construção de uma noção de nobreza visigótica e na definição do mito fundador. Vejamos.

Começemos por descrever as fontes que o bispo utilizou para fundamentar sua obra. IS leu uma enorme profusão de autores latinos ou de autores gregos traduzidos ao latim. Alguns são marcantes em sua

obra, tais como Jerônimo e Agostinho. Cita varias dezenas de autores, nas suas obras, mas para o nosso foco histórico podemos salientar: Orósio, Hidácio de Chaves, Próspero de Aquitânia, e João de Bicláro ou Biclarense. Este último que também é um clérigo foi contemporâneo do momento da aproximação entre a Monarquia e a Igreja católica. Presenciou as transformações ocorridas no final do séc. VI, e as descreveu ainda sob uma forte influência imperial (HILLGARTH, 1985. p. 268),¹⁶ ainda que não assumisse uma postura desfavorável à nova conjugação de forças, que unia agora a monarquia visigótica e a Igreja. Trata-se da fonte principal de IS. Uma forte influência da presença da Providência divina na história.

O que se vê como tendência da historiografia cristã no período tardo antigo é explicar os acontecimentos históricos como parte de um enredo global, teleológico e universal que se insere na doutrina da sexta era. A primeira vinda de Jesus seria a abertura da sexta era e a igreja aliada ao império, inicialmente e depois aos reinos germânicos, posteriormente, se coloca como a executora das condições deste empreendimento. A evangelização seria necessária e fundamental como a via de acesso ao final dos tempos e da consecução do plano divino.

O bispo franco Gregório de Tours enxerga em Clóvis o veículo inicial desta articulação no reino franco. Os irmãos Leandro e Isidoro de Sevilha o fazem ao nível da Hispânia visigótica. O hispalense (IS) escreve uma série de obras entre as quais algumas têm caráter histórico e analisam os eventos a partir de uma ótica religiosa e funcional na direção da escatologia. Biografias reais começam a ter uma formatação que as aproxima de hagiografias. Os bons reis são os que se aproximam da Igreja e são católicos; entre os reis visigodos arianos há alguns que podem ser definidos com alguns adjetivos favoráveis, mas a maioria é perversa.

¹⁶ Hillgarth nos diz que na sua ótica havia ainda uma forte aura de Bizâncio, como a executora da Providência Divina, já que as conquistas de Justiniano, ainda não tinham se perdido. Diz: “In John’s Chronicle Byzantium was still capable of converting to Christianity and assimilating barbarians [...]”. E adiante enfatiza: “[...] the young John saw it as the Eusebian vehicle of God’s action in this world”.

Vejamos um exemplo de rei visigodo católico. Há três exemplares: Recaredo que já citamos é o primeiro. O segundo é Sisebuto que alterna elogios e críticas. Optamos por descrever a descrição do exemplar e paradigmático Suintila. Concluiu a unidade política da península ibérica sob seu governo. Isidoro entende seu papel como fundamental e o torna exemplo de monarca cristão na sua história.

O rei no início de seu reinado é qualificado de *gloriosissimus* (ISIDORO, *Hist.*, 1975, c. 62, p. 274-275).¹⁷ Imediatamente, declara que tomou o cetro do poder por graça de Deus (ISIDORO, *Hist.*, 1975, c. 62, p. 275).¹⁸ Adiante determina que se tratava do primeiro rei que governava toda a Espanha, alcançando a glória de um triunfo superior ao dos demais reis que o antecederam (ISIDORO, *Hist.*, 1975, c. 62, p. 274-275).¹⁹ As virtudes régias recebem a moldura de um capítulo inteiro, curto, mas de uma amplitude de louvor sem comparação em toda a obra, talvez salvo em Recaredo.

Os modelos monárquicos se inserem num projeto já existente nas biografias dos imperadores cristãos no baixo império. A obra isidoriana tenta gerar uma legitimidade, aos governantes, mas também aos conquistadores que sendo germânicos (leia-se bárbaros) careciam desta. Isto se faz sob uma mescla de história, teologia e mitologia.

Façamos uma breve análise de um trecho clássico da assim denominada historiografia isidoriana. Na parte inicial da história isidoriana, denominada “*Laus Spaniae*”, o autor faz uma entusiasmada descrição das riquezas, da população e da paisagem da Espanha. Na visão de Diaz y Diaz (2000, p. 110): nesse trecho, realiza uma mistura de realidade com ficção. Diz o autor: “[...] baseado em métodos retóricos, adota a forma de um panegírico no qual se fundem o genuíno e o artificioso”.²⁰

¹⁷ Inicia seu reinado com a data da ascensão e a afirmação: “*gloriosissimus Suintila*”.

¹⁸ Aonde declara: “[...] *gratia divina regni suscept scepra*”.

¹⁹ Isidoro declara sua grandiosidade e seu feito inédito de unir sob uma só coroa a Hispania: “*Postquam vero apicem fastigii regalis conscendit, urbes residuas, quas in Spaniis Romana manus agebat, proelio conserto obtinuit auctamque triumpho gloriam prae ceteris regibus felicitate mirabili reportavit, totius Spaniae intra oceani fretum monarchiam regni primus idem potitus, quod nulli retro principium est conlatum*”.

²⁰ “[...] basada en métodos retóricos, adopta la forma de un panegírico en el que se funden lo genuino y lo artificioso.

O bispo hispalense descreve um encontro amoroso entre a Hispânia e os godos: possuída e amada pelos romanos, destes foi retirada, sendo “[...] conquistada e amada pela florescente nação dos godos” (ISIDORO, *Hist.*, 1975, Introd., p. 171). A ligação entre os godos e a Hispânia é parte de uma justificativa histórico-literária do direito do conquistador. Alguns críticos têm restrições quanto à autenticidade desse texto, pois nada fala da Igreja nem dos triunfos cristãos na Hispânia. Inclui certas construções historiográficas que se aproximam do *mythos* e aponta para uma duvidosa origem dos visigodos (FELDMAN, 2013).

O que motiva Isidoro a buscar tais origens pouco fundamentadas? O que tenta provar? A sua motivação central, a nosso ver, é inserir os visigodos na história universal e obter para eles um lugar à altura de sua glória e de seus feitos: uma espécie de legitimidade histórica para o papel que Isidoro passa a atribuir aos visigodos, povo corajoso, lutador e de origens nobres. Isidoro usou de toda a sua erudição e de toda a sua habilidade literária para provar essas teses, considerando os godos, descendentes dos citas e do personagem bíblico Magog, filho de Jafet, filho de Noé (ISIDORO, *Hist.*, 1975, c. 1, p. 173).

Na análise da bibliografia e da história isidoriana, constatamos que essa construção historiográfica objetiva elaborar um passado glorioso para seu objeto. A descendência de Magog é uma interpretação derivada da afirmação de Ambrósio após a batalha de Adrianopla, associando o resultado da batalha a uma profecia de Ezequiel (c. 38-39).²¹ Também num trecho das Etimologias, Isidoro reafirma a ligação entre visigodos e hispano-romanos numa ascendência bíblica comum, asseverando que os hispanos e os itálicos são originários de Tubal e os godos ou getas descendem de Magog (ISIDORO, *Etim.*, 1951; 1982, L. IX, c. 2, v. 29 e 89).

Fica-nos a impressão de que realmente Isidoro acreditava nessa origem e nessa genealogia. Ao mesmo tempo, essa crença facilitou a Isidoro a busca de uma origem comum que justifique um relacionamento histórico ancestral dos visigodos com os hispano-romanos, no intuito de

²¹ A profecia não exalta os godos, mas Isidoro trata de fazer sua leitura e adequá-la a seus propósitos.

contribuir para a aproximação iniciada nos reinados de Leovigildo e seu filho e herdeiro Recaredo. Também permite a Isidoro realçar a antiguidade e a nobreza dos godos diante dos romanos e dos demais povos germânicos e qualificá-los para constituir um reino legítimo.

Há uma clara intenção de Isidoro em tirar a nódoa da tomada e saque de Roma e das múltiplas inversões dos pactos de *foedus*, que eram acertados e rompidos pelos visigodos com os imperadores romanos. Antes e depois da batalha de Andrinopla; depois do saque de Roma (410). Na descrição isidoriana do saque de Roma está implícita uma conduta que já aparecera em Pais da Igreja anteriores: os visigodos respeitaram os espaços sagrados das igrejas no saque da cidade de Roma. Não atacaram os que ali se refugiaram, e tampouco saquearam os altares e capelas.

Seria correto? Ou mistificação feita num período posterior? Na descrição isidoriana do saque de Roma, o autor é enfático e claro: nenhuma pessoa que se abrigou nos templos cristãos, foi tocada; e ainda afirma com segurança que os que foram apanhados fora dos templos e clamaram em nome de Jesus e dos santos foram poupados (ISIDORO, Hist., 1975, c. 15, p. 195).²² Em todos os passos desta obra há claras intenções de sacralizar a monarquia goda e católica. E a ficha corrida dos visigodos é cuidadosamente modelada. Com a queda do Império Romano há a necessidade de novos pactos e um novo (ou alguns?) povo (s) eleito(s).

A obra de Marc Reydellet (1981) ilumina a questão da relação entre os poderes. Antes do século V, se definira certo tipo de relação entre o Império e a Igreja. Já no século VII, Isidoro define uma nova forma de relação entre o Reino e a Igreja. O rei e a monarquia têm agora um ofício, não apenas o poder. Ofício é mais que uma função governamental: é um cargo divinamente entregue e traz obrigações de caráter sagrado.

A monarquia sacralizada é uma articulação de múltiplas facetas: uma é para gerar legitimidade e estabilidade ao governante e á instituição; a

²² Diz assim, na tradução espanhola: “[...] cuando atacaron la ciudad, concedieron el indulto de la muerte y del cautiverio a todos los que se refugiaron en los lugares sagrados, y también perdonaron con igual misericordia a los que se hallaban fuera de los templos martiriales y pronunciaron el nombre de Cristo o de los santos”.

outra faceta é uma função de defensor e de propulsor do avanço da religião e da representante ou noiva de Cristo no *orbis* terrestre, a saber, a Igreja. O rei deve ser imbuído de valores, de caráter e de sacralidade. Sua nobreza emana do cargo, de sua função sagrada, mas também de suas origens.

Origens estas que não podem ser contaminadas e impuras. Só uma genealogia plena e limpa que remonta a Bíblia poderia purificar e enobrecer a monarquia e o povo eleito. Isidoro constrói a genealogia dos visigodos e vai divagando através dos tempos com o critério de atenuar, mesmo criticando o erro ariano dos monarcas e do povo no período anterior a 589, mas enaltecendo sempre a coragem, e a tenacidade deste nobre povo.

A partir da conversão de Recaredo e do terceiro concílio há uma percepção que está se aproximando o grande momento da História. Com a segunda vinda de Jesus, os reis godos e este corajoso povo cumprirão sua missão cristã. Estão quase se tornando o novo povo eleito.

Considerações finais

O legado visigótico será considerado como um padrão identitário para os cristãos ibéricos, no período em que os cristãos começam a reconquistar lentamente espaços tomados pelos muçulmanos. Isso ocorreu nos séculos seguintes. O modelo jurídico e a religiosidade visigótica servirão como uma referência. As influências e os padrões da monarquia visigótica serão uma base da legitimação da monarquia castelhana.

A nobreza medieval em todos os reinos ibéricos almejará vincular sua origem, geralmente de maneira imaginária ou criada a personagens semi lendários que seriam parte da nobreza goda. Ser godo seria ser nobre. Isso aparece até no romance de Miguel de Cervantes, *Don Quixote de La Mancha*, que ironiza a nobreza do século XVI, enfatizando que sangue nobre teria embasamento em origens godas.

Este mito gótico embasou as crenças na superioridade da nobreza diante de outros estamentos ou grupos sociais. Demarcou uma longa duração na qual, alguns elementos da sociedade se consideravam superiores a outros. O sangue era um marco separador e de contenção para a ascensão

social e integração de estamentos intermediários, tais como comerciantes ou artesãos que enriqueceram. A Igreja ajudou na construção e na manutenção desta separação.

As monarquias ibéricas e em especial a castelhana trataram de se relacionar com os visigodos e se considerar seus herdeiros. Isto gerava uma legitimidade e uma continuidade. E sendo monarquias católicas se imbuíam de valores e sacralidade, por defenderem a fé verdadeira e objetivarem expandi-la. Defensores da Cristandade e do direito legítimo de retomar espaços tomados por infiéis.

Referências

Documentação primária

ISIDORO DE SEVILHA. *Etimologias*. Tradução de L. Cortés y Góngora e introdução e índices de S. M. Díaz. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1951.

ISIDORO DE SEVILHA. *Etimologias*. Tradução de J. Oroz Reta e E. A Marcos Casquero, introdução de M. C. Díaz y Díaz. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1982.

ISIDORO DE SEVILHA. *Las historias de los godos, vándalos y suevos. (De origine gothorum, historia vandolorum, historia sueborum)* Ed. C. Rodrigues Alonso. León: Centro de Estudios S. Isidoro, 1975.

VIVES, Jose (Ed.) *Concilios visigóticos e hispano-romanos*. Barcelona; Madrid: CSIC, 1963.

Obras de apoio

CAVALLO, Guglielmo; CHARTIER, Roger. *História da leitura no mundo ocidental*. São Paulo: Ática, 1998.

CASSIN, Barbara; LOURAUX, Nicole; PESCHANSKI, Catherine. *Gregos, Bárbaros e Estrangeiros*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1993.

DIAZ y DIAZ, M. C. Escritores de la Península Ibérica, In: *Patrologia IV*:

- del Concilio de Calcedonia (451) a Beda: los padres latinos. Madrid: BAC, 2000.
- ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. *Os Estabelecidos e os Outsiders*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- FELDMAN, Sergio A. A historiografia isidoriana: teologia e política. *Antíteses*, v. 6, p. 214 - 235, 2013.
- FRIGHETTO, Renan. *Cultura e poder na antigüidade tardia ocidental*. Curitiba: Juruá, 2002.
- GARCIA MORENO, L. A. *Historia de España visigoda*. 3. ed. Madrid: Cátedra, 2008.
- LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Campinas: Unicamp, 1990.
- HILLGARTH, Joscelyn. N. Historiography in visigothic Spain. In: HILLGARTH, Joscelyn. *Visigothic Spain, Byzantium, and the Irish*. London: Variorum Reprints, 1985.
- ORLANDIS, J. *Historia del reino visigodo español*. Madrid: Rialp, 1988.
- POLIAKOV, Léon. *O mito ariano*. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- REYDELLET, M. *La royauté dans la littérature latine de Sidone Apollinaire à Isidore de Seville*. Roma: École Française de Rome, 1981.
- WOLF, Kenneth Baxter (Ed.). *Conquerors and chroniclers of early medieval Spain*. 2. ed. Liverpool: Liverpool University Press, 1999.
- VALVERDE CASTRO, M. R. *Ideología, simbolismo y ejercicio del poder real en la monarquía visigoda: un proceso de cambio*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 2000.

*Coruche e as suas gentes na Idade Média**

JULIETA ARAÚJO**

Faculdade de Letras de Lisboa

Resumo: As terras de Coruche e as suas gentes assistiram durante a Idade Média a várias disputas, mas neste trabalho vamos apenas salientar alguns episódios que ocorreram entre muçulmanos e cristãos, ou, entre Portugal e Castela.

Palavras-chave: Coruche; Portugal; Castela; Muçulmanos; Diplomacia.

Abstract: The lands of Coruche and its people watched during the Middle Ages several disputes, but in this work, we will only point out some episodes that occurred between Muslims and Christians or between Portugal and Castile.

Keywords: Coruche; Portugal; Castile; Muslim; Diplomacy.

* Recebido em 3 de junho de 2016 e aprovado para publicação em 2 de dezembro de 2016.

** Professora Dra. Julieta Araújo, Centro de História, Departamento de História, Faculdade de Letras de Lisboa.

Desde muito cedo que o Homem se sentiu atraído pela área correspondente a Coruche dos nossos dias e disso há testemunhos que perduram até hoje, pelo menos desde o *Homo erectus*, que já fabricava artesanalmente instrumentos e cujos vestígios se encontram nesta zona (SANTOS, 2003, p. 33). Nos tempos pré-históricos (do 5º ao 2º milénio a.C.) as populações fixaram-se deixando marcas, das quais cumpre destacar os dólmenes - sepulcros funerários (SANTOS, 2003, p. 33).

Com o passar dos tempos, na idade do Ferro, esta zona continuava a ser habitada e sujeita a influências externas como a dos Fenícios (ARRUDA, 2003, p. 47). Seguem-se as influências romanas (RIBEIRO, 1976) e depois as bárbaras, que influenciarão todo o Portugal e apesar de não haver muitos dados, sem dúvida que a zona de Coruche partilhou o destino do resto do território.

Com chegada dos muçulmanos à península no séc. VIII a zona de Coruche cai sob o seu domínio que perdurará no futuro território português até ao século XII. Como refere Fernando Branco Correia “durante os vários séculos do período islâmico os imensos recursos do vale do Sorraia não foram, certamente ignorados” (CORREIA, 2003, p. 71). E se não ficaram testemunhos escritos específicos sobre Coruche, ficaram referências às terras envolventes, especialmente Santarém e Évora.

As águas do Sorraia que banham as terras de Coruche,¹ fornecem peixe, águas para a lavoura e, sem dúvida, um meio de comunicação. A fartura natural da terra, a abundância de água e a beleza da paisagem foram decisivos para a fixação humana, pois esta zona amena e aprazível era propícia para a manutenção de população. Na zona próxima de Santarém, para além da riqueza natural, há também referências, no séc. X, à criação de cavalos, usados para as investidas contra os cristãos a norte (CORREIA, 2003, p. 72).

As terras de Coruche, situadas entre Évora e Santarém, sofreram influência de ambos os agregados populacionais e partilharam muitas vezes o seu destino. Esta terra acolhedora assistiu a várias disputas, mas neste pequeno

¹ Coruche é também uma designação de uma variedade de trigo mole plantado na Estremadura (SILVA, 1990, p. 156).

trabalho vamos apenas salientar alguns episódios que ocorreram, durante a Idade Média, entre muçulmanos e cristãos, ou, entre Portugal e Castela.

Durante a formação da nossa nacionalidade, Coruche e as suas terras, ficavam numa zona muito sensível, enquanto fronteira e estratégica para ambos adversários. Assim é muito provável que durante a época muçulmana existisse um castelo que servisse de defesa contra os cristãos, a norte, já que o reino muçulmano de Al-Andalus terminava na zona do Mondego e havia ataques por parte dos cristãos para as zonas a sul. O castelo forneceria abrigo às populações que habitavam na povoação e arredores contra estes ataques.

À medida que D. Afonso Henriques fazia conquistas para sul e alargava as fronteiras, também necessitava cada vez mais de fortalezas protectoras dos territórios conquistados. Salientemos que a conquista de território não significava a sua manutenção. Por vezes, era mais fácil conquistar, que manter a conquista. Para se manter a posse efectiva das terras tornavam-se necessárias infra-estruturas protectoras e pessoas que assegurassem essa defesa. Assim, havia a exigência de postos fortificados na zona de fronteira, uns na posse de muçulmanos e outros na posse de cristãos, cada um protegendo o respectivo domínio.

O monarca, consciente da importância da sua presença mais perto da frente de batalha, deixou o norte do reino de Portugal e estabeleceu-se mais a sul, em Coimbra. Dentro desta política de proximidade e de defesa, em 1135 mandou edificar o castelo de Leiria e procurou fortalecer a linha do Mondego. A fronteira encontrava-se neste momento bastante indefinida, variando constantemente com o sucesso das diferentes investidas protagonizadas por ambos os lados. Em 1147 o rei de Portugal conquista Santarém, o que permite o apoio estratégico no avanço para sul. Consegue tomar Lisboa e, conseqüentemente, mandou fortificar a linha do Tejo, que passou agora a ser a zona fronteira. Mas a ambição territorial do nosso monarca não ficava por aqui, as conquistas tinham-lhe demonstrado que difícil não significava impossível.

As terras de Coruche tornam-se palco de poderosos recontros e sabemos que monarca português, D. Afonso Henriques, sincronizado com os ataques de Geraldo Sem-pavor, consegue o domínio de Évora em

1165 e no ano seguinte, em 1166 conquista e manda reedificar o castelo de Coruche (LEÃO, 1975a, p. 83), entre outros. Há referências tanto à *reedificação* do castelo de Coruche como à sua *construção* para a mesma época e o motivo prende-se ao tipo de edifício que existiria, assim “[...] quanto à fortificação existente durante o período islâmico, é possível conjecturar que tenha sido construída maioritariamente em taipa” (CORREIA, 2003, p. 73), desta forma, após ter sido conquistada devia ter ficado praticamente destruída, pelo que teve de ser mandada fazer de raiz.

Assim, “[...] o castelo de Coruche, mandado construir entre 1166 e 1173, foi entregue por Afonso Henriques à Ordem de Évora em 1176. Reforçava a defesa de Lisboa, protegendo-a de ataques vindos de leste pela margem sul do Tejo” (MATTOSO, 1993, p. 68). Era uma posição estratégica para proteger a fronteira e os avanços para sul, mas devido ao passar dos anos, era o príncipe D. Sancho que agora se dedica à defesa das fronteiras do reino, pelo que terá tido parte activa na criação desta Ordem militar de Évora que, como dissemos, era para a defesa da cidade de Évora e que também controlava o castelo de Coruche.

A importância das Ordens Religiosas Militares foi primordial durante toda a Idade Média, uma vez que organizavam e defendiam a população, incentivavam a produção agrícola e faziam a gestão administrativa do território. Tendo em conta a falta de recursos humanos para assegurar o povoamento dos territórios conquistados e a falta de funcionários régios mesmo militares, para assegurar a defesa da população existente, era necessário deixar este importante papel para as Ordens Religiosas, neste caso os Freires de Évora, em troca de vastos territórios.

No final do reinado, o desgaste provocado pelas guerras constantes estava a revelar-se, pelo que D. Afonso Henriques ajustou a paz com os muçulmanos, em 1173, tratado válido por cinco anos, mas que, na prática, não resultou, pois continuavam os ataques de ambos os lados. Com a implantação dos almóadas na Península, assiste-se a um novo vigor expansionista, pelo que todas as recentes conquistas estavam em perigo. Em 1174 o avanço muçulmano é visível e o reforçar das suas posições em Beja faz com que o monarca português tenha de dar especial atenção à protecção de Évora (MATTOSO, 1993, p. 71).

A Ordem de Évora, tendo origem portuguesa, adoptou o estatuto da Ordem de Calatrava, que existia em Castela, os seus membros também ficaram conhecidos por *freires de Calatrava*. Vai participar activamente na defesa do território e passa a ser chamada Ordem de Avis, quando D. Afonso II lhes dá esse lugar. Esta ordem adquiriu a sua independência face a Calatrava, ou seja, a Castela, no tempo de D. João I. À frente da Ordem de Évora estava o governador militar de Lisboa e da Estremadura, Gonçalo Viegas de Lanhoso, que, em 1176, ficou também com a incumbência de defender Coruche (MATTOSO, 1993, p. 71), como já referimos. Isto dentro da política de D. Sancho I, destinada a ampliar as doações às Ordens Militares (LEÃO, 1975b, p. 99-100).

Conforme referimos os Freires de Évora ou da Ordem de Évora, que vai, mais tarde, ser conhecida como Ordem de Avis, estavam sujeitos à regra de S. Bento e participavam na reconquista em várias partes do território, inclusive ajudaram na defesa contra o ataque dos Almóadas ao castelo de Porto de Mós, em 1180. Como consequência da ajuda prestada nesta altura a D. Fuas Roupinho receberam vários castelos. E como sabemos, dedicaram-se ao domínio do estuário do Tejo, com o povoamento de Coruche (SERRÃO, 1971, p. 172) até porque em 1180 o castelo de Coruche voltou a ser ocupado pelos mouros.

Possivelmente foi destruído ou, pelo menos, muito afetado, tal como aconteceu com toda a população que habitava nas cercanias, consequência da evolução almóada para norte. Estes, no ano seguinte, procuraram tomar Évora e atacaram Lisboa por mar (AMARAL, 1995, p. 72). Mas os cristãos não estavam dispostos a perder este importante território, pelo que o esforço de recuperação teve que ser feito de novo. A reparação de cercas, muros e pontes era muito importante durante toda a Idade Média, pelo que em 1450 D. Afonso V determina que “as penas impostas ao concelho de Coruche fossem destinadas, não à chancelaria do mestrado de Avis, mas à reparação das pontes daquela vila” (SERRÃO, 1971, p. 246).² O rio Sorraia

² O autor remete para carta régia de Évora, 22 de fevereiro de 1450. *Monumenta Henricina*, vol. X, Coimbra, 1969, p. 189-190, n. 131.

que, sendo uma via fluvial navegável com pontes, terá sido testemunho de diversas sortidas militares de ambos os lados.

Havia várias formas de os monarcas organizarem, defenderem e administrarem o seu território: salientemos a concessão de terras a grandes famílias nobres, ou a pequenos cavaleiros que ajudavam na reconquista; concessão de terras a Ordens Religiosas; e a concessão de forais para incentivar a organização municipal (ou seja, beneficia a própria população concelhia). O nosso primeiro monarca e o seu filho utilizaram os três sistemas, conforme o que era mais propício para cada zona do território, e por vezes conciliavam os três numa só zona.

Deste modo, uma das formas dos monarcas incentivarem o repovoamento, principalmente de zonas estratégicas e de fronteira, era através das concessão de Cartas de foral. Nelas se contém todas as informações pertinentes para o relacionamento entre o monarca e os seus súbditos, ou seja, incluem quais os direitos específicos dos habitantes, tal como os seus deveres, bem como definições que regulam a vida da população especificando o aspecto legislativo, jurisdicional, militar e administrativo.

Considera-se tradicionalmente dois tipos de forais: para concelhos rurais e para concelhos urbanos, e variantes destes. Coruche encontra-se dentro dos concelhos urbanos e tinha como modelo o tríplice foral de 1179 e que incluía várias zonas da Estremadura (SERRÃO, 1971, p. 187).³ Este foral de Maio de 1179 dado a Santarém reflectia as relações entre o monarca e os concelhos (SERRÃO, 1971, p. 188).

Dentro deste esforço administrativo do território, por parte do monarca, sabemos que Coruche recebeu foral de D. Afonso Henriques em 1182, confirmado por D. Sancho I em 1189, e que segue o modelo de Évora. O que não é de estranhar tendo em conta estar sob o controle dos Freires de Évora. O Foral foi de novo confirmado por D. Afonso II em 1218, e manteve-se até à reforma dos forais feita por D. Manuel que lhe deu um foral novo em 1513. O Foral de Coruche de 1182, foi estudado por Margarida Ribeiro (1959), pelo que não o vamos analisar.

³ O autor remete para Torquato de Sousa Soares. “Concelhos”. In: *Dicionário de História de Portugal*, v. I, p. 651.

Os tempos conturbados de Coruche não terminaram por aqui, assistindo à passagem de exércitos muçulmanos que procuravam atacar Santarém, ainda que sem sucesso, em 1184 (CORREIA, 2003, p. 74). Em 1184, o avanço almóada chega a Santarém, que foi defendida com dificuldade. Para reforçar a fronteira meridional fez, tal como seu pai, doações a ordens militares como aos freires espadários, ou seja, de Santiago da Espada (sede em Palmela) e à milícia de Évora (OLIVEIRA, 1958, p. 110).

Já na época de D. Sancho I, que se preocupou muito com o repovoamento (BENTO, 2003, p. 12), a Igreja de Coruche aparece como concessão em benefício a S. Frei Gil. Era ele filho de um dos seus homens de confiança, o que significava que era um privilégio considerado de grande valor. Assim, querendo o monarca favorecer o filho de um dos seus vassallos, Rui Paez de Valladares, conselheiro, mordomo-mor do monarca e alcaide-mor de Coimbra concede ao seu filho vários privilégios. Sobre Frei Gil, ou Gil Rodriguez sabemos que, ainda em criança, prendeu as primeiras letras, e depois estudou medicina e Filosofia com tanta habilidade que se veio a tornar famoso. Graças à amizade entre seu pai e o rei D. Sancho ele recebeu várias conezias, em Coimbra, Braga, na Guarda e os priorados de Santa Eiria em Santarém e o da Igreja de Coruche. Cedo terá ido para o estrangeiro para continuar a estudar, e terá enveredado pelas artes do Demónio, mas arrependido, tornou-se frade dominicano, ingressando no mosteiro de S. Domingos de Santarém (LEÃO, 1610, p. 78).

Já no reinado de D. Pedro (1357-1367), a zona do Sorraia continuava a ser muito apreciada e a gestão das barcas que cruzavam os braços de água, por vezes, criavam problemas. Como está documentado, estas disputas ainda ocorriam na época de D. Pedro, grande apreciador de Coruche, onde vinha caçar regularmente. Enquanto monarca, D. Pedro teve como principal objectivo as questões da Justiça, tendo corrido o reino, pessoalmente, para verificar como era exercida. Não descurou as questões de administração do reino, assegurando pela Ordenação dos Barregueiros, que quem abandonasse a mulher e não criasse os filhos era punido.

Por vezes, o monarca para ajudar algumas zonas mais necessitadas esquecia direitos que já estavam concedidos a outros, É o caso de, em 1362, ter autorizado que os moradores de “Santa Maria da Gloria usem os termos

de Santarém, Muge, Coruche, Benavente e Salvaterra para as pastagens do gado, corte de madeira, corte de cortiça, caça, etc.” (PIMENTA, 2005, p. 103), quando o monarca sabia que a Ordem de Avis não gostaria desta intromissão. De qualquer forma, revela que a zona de Coruche era considerada mais farta e produtiva que outras.

D. Pedro também se interessou pela disputa que surge em 1364, entre o Comendador da Ordem de Avis e o concelho, pois o Comendador tinha a exclusividade da barca de passagem sobre o braço meridional do Rio Sorraia, tendo-se chegado a um acordo sobre o funcionamento da barca e os custos de passagem (CALAIS, [s.d.], p. 18) . Esta disputa revela os poderes existentes em Coruche, por um lado, a Ordem de Évora ou Avis, por outro, as gentes do Concelho, que tinham diversos direitos e privilégios, graças à Carta de Foral. Em Coruche tiveram lugar alguns acontecimentos internacionais de relevo. Vejamos quais.

As relações de D. Pedro com o reino vizinho de Castela eram boas, como se denota pela correspondência que mantinha com o rei de Castela, o seu sobrinho D. Pedro I, em Novembro de 1357. A relação era recíproca, pois a resposta veio no ano seguinte, com um tratado de paz com Portugal.

D. Pedro percorria frequentemente o reino, assegurando-se do funcionamento do mesmo e limitando os abusos feitos pelos mais poderosos. Em 1359 esteve principalmente no Algarve e pode ter preparado uma frota para auxiliar o sobrinho, em Castela, que lhe pedira ajuda. Na segunda metade do ano esteve pelo centro do reino. Em 1360 declara que fora casado com D. Inês de Castro, cuida de uma justiça mais pessoal e vinga-se dos que a mataram: Pero Coelho, Álvaro Gonçalves, mas Diogo Lopes Pacheco consegue fugir.

Em Maio de 1361 reúne Cortes em Elvas, onde procura limitar os abusos de poder por parte dos grandes senhores laicos ou religiosos e mais uma vez defende a manutenção do beneplácito régio (as ordens do papa eram aprovadas pelo rei antes de serem dadas a conhecer à população do reino). Antes de morrer deixa o seu filho natural, D. João, como Mestre de Avis (isto em 1364, quando ele tem sete anos).

Mas a política no reino vizinho torna-se mais conturbada e para ajudar o sobrinho envia barcos a D. Pedro I de Castela, para ajudá-lo na luta contra

Aragão. Em 1366 o nosso monarca interfere de novo na política castelhana, pois D. Pedro de Castela continua em guerra com o reino de Aragão, mas tem muitos problemas internos e está perto de perder o trono. A política peninsular era muito complexa e D. Pedro de Portugal tinha ligações familiares com quase todos os envolvidos, mas referindo o que estava a ocorrer, Pedro I “o Cruel”, rei de Castela, enfrentara Pedro IV, “o Cerimonioso”, rei de Aragão, então no auge do seu poder, na busca da hegemonia peninsular e do litoral mediterrânico. O primeiro, de temperamento violento, tinha a oposição da oligarquia nobiliária, dirigida contra ele pelos seus irmãos bastardos, filhos de Afonso XI. Estava, no entanto, em vantagem pela tomada de praças fortes e pelo ataque a Barcelona, quando Pedro IV pediu auxílio a Henrique de Trastâmara, meio-irmão de Pedro, “o Cruel”. Os interesses de França viriam também a fazer-se sentir, sendo seu objectivo a substituição de Pedro I de Castela, por seu irmão, Henrique de Trastâmara. A vitória deste viria a internacionalizar o conflito, com a Inglaterra a tomar a defesa de Pedro I. A complexidade dos interesses envolvidos viria a constituir mais uma pedra no xadrez político daquela que ficou conhecida como a Guerra dos Cem Anos (MITRE, 1994, p. 265-270).

Pedro I de Castela, que perdera o reino para Henrique de Trastâmara, futuro Henrique II, vem a Portugal em busca de auxílio de seu tio, D. Pedro, mas sabe que o príncipe D. Fernando foi contra ele, porque era sobrinho de D. Joana, mulher de Henrique Trastâmara. Mas regressando a Coruche em 1366, D. Pedro passa todo o ano na zona do Alentejo, Ribatejo e Estremadura e é aqui que o vem procurar o rei de Castela para pedir ajuda. Ora, se o rei de Castela, D. Pedro conseguisse ser oficialmente recebido em Portugal, como era o seu objectivo então o monarca de Portugal teria de ajudá-lo. Como diz na Crónica se D. Pedro de Portugal o recebesse “e nom trabalhar de o ajudar , era lhe gramde vergonha e prasm; des i er vemdoo e fallamdohe, nom se poderia escusar dele” (LOPES, 1986, p. 177).

Mas vamos analisar os acontecimentos já que o avanço, do rei castelhano, pelo território português, em direcção ao rei de Portugal ficou relatado. A Crónica de D. Pedro I, de Fernão Lopes, que refere “como elRei de Castella fez saber a seu tio que era em seu reino, e como se elRei escusou de o veer e lhe fazer ajuda” (LOPES, 1986, p. 175).

Coruche foi então palco de importantes acontecimentos diplomáticos; corria o mês de Maio e estava o rei de Portugal perto de Santarém quando lhe chega a notícia de que duas filhas de Pedro I, o Cruel, de Castela, estavam já nas Alcáçovas, muito perto do monarca português. Elas pediam para serem recebidas, mas sem explicarem o motivo da visita, o que não era comum na época, mas perante a situação D. Pedro mandou que lhes preparassem as acomodações para as receber e avisou-as de que o podiam visitar. Mas, aparentemente, isto seria uma desculpa preparada pelo rei castelhano, que quando soube da notícia partiu de Castela a caminho de Portugal e foi tão rápido que conseguiu apanhar a sua filha pelo caminho.

E chegou elRei Dom Pedro (de Castela) a Serpa, e dalli a Beja, e des i a Curuche, que eram viimte e huuma legoas domde elRei seu tio estava (D.Pedro de Portugal), e dalli lhe fez saber como viinha, e a ajuda e corrimto que lhe del compria, e isso meesmo o casamento de sua filha com o Iffamte Dom Fernando seu filho (LOPES, 1986, p. 176).

Assim, estando já em Coruche, é que o rei de Castela participa a sua chegada e os propósitos que o trazem: pedido de ajuda e preparação do casamento da sua filha, com o príncipe D. Fernando de Portugal. É muito possível que a população de Coruche tenha visto com grande desconfiança a chegada de D. Pedro de Castela e dos seus homens, pois o aparecimento de castelhanos armados podia ser um mau prenúncio. Até porque eram comuns as investidas de castelhanos a território português para saquear e vice-versa.⁴

⁴ Em 1381 estando D.Nuno Alvares Pereira em Portalegre, é chamado pelo rei, D.Fernando para retaliar um ataque feito pelo Mestre de Santiago de Castela, D.Fernando Ançores, que estava em Badajoz. “ el rey dom Fernando, avendo grande despeyto do mestre de santiago de Castella, dom Fernando Ançores, pollo desprazer que lhe fazia por entrar em sua terra, especialmente porque pouco tempo avia que entrara e corraera grande parte d’Antre Tejo e Odiana, e as suas gentes chegaram a Paiva e Curuche e levarom grande roubo de homens e de gaados pera Castela entrara e corraera grande parte d’Antre Tejo e Odiana, e as suas gentes”. *Estoria de Dom Nuno Alvares Pereyra*, edição crítica da “Cronica do Condestabre”, intr. Adelino de Almeida Calado, Acta Universitatis Conimbricensis, Universidade de Coimbra, 1991, p. 16.

D. Pedro de Portugal fica numa situação diplomaticamente delicada, pois, neste caso sensível não lhe interessa tomar decisões enquanto não reunisse o seu Conselho Régio (órgão que era constituído pelos principais vassallos do monarca e que estão perto do rei para o aconselhar) mas se deixasse D. Pedro de Castela alcançá-lo já não poderia dizer que não o ajudava. Por este motivo pede ao sobrinho que não se aproxime mais e que aguardasse notícias em Coruche.

A seguir D. Pedro de Portugal convoca o seu filho D. Fernando, tal como o Conselho do Rei, para decidirem qual a melhor atitude a tomar. As opiniões dividiram-se, houve pareceres favoráveis à ajuda a prestar a D. Pedro de Castela na recuperação do trono, mas surgiram também muitas objecções. Os principais argumentos contra a ajuda a D. Pedro de Castela eram: o custo de tal auxílio seria muito elevado para o reino de Portugal, já que D. Henrique Trastâmara tinha muitos apoiantes e dominava toda a Castela; que D. Pedro I de Castela tinha muitas inimizades, quer na nobreza quer na população, e que os seus opositores não o queriam de volta. Assim a guerra com Henrique Trastâmara iria ser demasiado custosa em dinheiros e gentes pelo que não interessava a Portugal. Esta situação delicada tinha que ser contornada, enquanto isso D. Pedro, “o Cruel” de Castela esperava com toda a impaciência, em Coruche, a resposta que podia avançar para ser acolhido em Santarém.

A decisão tomada no Conselho Régio foi que nem o rei de Portugal, nem o infante D. Fernando (ANONIMO, 1953, p. 543) se deveria encontrar com o seu sobrinho e primo. A notícia tinha que ser transmitida, pelo que foi enviado a Coruche, onde o rei castelhano aguardava resposta, o conde D. João Afonso Tello. Chegado a Coruche e já na presença de D. Pedro de Castela, o enviado D. João Tello expôs que vinha em nome do rei de Portugal e que este sempre ajudara o seu sobrinho D. Pedro, na defesa da coroa e território castelhano, mas que naquela altura não era propício a Portugal ajudar. Até porque das vezes que fora auxílio de Portugal para Castela, quer por mar quer por terra, tinha havido queixas por parte dos fidalgos portugueses da forma como tinham sido tratados em Castela e que isso não era benéfico para nenhuma das partes.

Para além disso a nova rainha de Castela, D. Joana Manuel, era irmã da rainha de Portugal, D. Constança Manuel, e o príncipe D. Fernando não aceitava que se ajudasse contra a sua tia. Desta forma se apresentou a desculpa formal pela falta de comparência do rei de Portugal. Profundamente desagradado, D. Pedro de Castela, percebeu que não iria receber ajuda e que o seu plano de apanhar o seu tio desprevenido não resultara, pelo que pediu que lhe fornecessem alguns homens para o acompanharem até à Galiza, onde procurava encontrar apoios. Não há notícia de ter provocado distúrbios em Coruche e partiu o rei castelhano sem haver atingido o seu objectivo.

Assim Coruche foi palco privilegiado para vários acontecimentos da diplomacia ibérica durante a Idade Média e o mesmo acontece na modernidade mas isso ficará para outro trabalho...

Referências

- AMARAL, Luís Carlos. Evolução política: do condado portugalense ao reinado de D. Dinis. In: *História de Portugal medievo: político e institucional*. Coord. Humberto Baquero Moreno. Lisboa: Universidade Aberta, 1995.
- ANÓNIMO. Don Pedro primero. In: *Cronicas de los reyes de Castilla*. Tomo I. Madrid: [s.n.], 1953.
- ARRUDA, Ana Margarida. A Idade do Ferro no baixo vale do Tejo. In: *O Homem e o trabalho: a magia da mão*. Coruche: Museu Municipal de Coruche, 2003.
- BENTO, Heraldo. *Um olhar sobre Coruche: factos e curiosidades, vivências*. Coruche: Câmara Municipal de Coruche; Museu Municipal, 2003.
- CALAIS, Cristina. Em torno da etimologia do termo Sorraia. In: *Vagas leves: rostos do Rio*. Catálogo. Coruche: Museu Municipal de Coruche, [s.d.].
- CORREIA, Fernando Branco. Coruche medieval: do final do império romano ao crepúsculo da idade média. In: *O Homem e o trabalho: a magia da mão*. Coruche: Museu Municipal de Coruche, 2003.

- LEÃO, Duarte Nunes de. *Chronica del rei Dom Afonso Henriquez*. In: *Crónicas dos Reis de Portugal*. Reformadas por Duarte Nunes de Leão. Porto: Lello & Irmão, 1975a.
- _____. *Chronica del rei Dom Sancho o I dos reis de Portugal*. In: *Crónicas dos Reis de Portugal*. Reformadas por Duarte Nunes de Leão. Porto: Lello & Irmão, 1975b.
- _____. *Descrição do reino de Portugal*. Portugal: Jorge Rodriguez, 1610.
- LOPES, Fernão. *Cronica de d. Pedro*. Porto: Civilização, 1986.
- MATTOSO, José. A monarquia feudal (1096-1480). In: *História de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1993. v. II.
- MITRE, Emilio. *La España medieval: sociedades, estados, culturas*. Madrid: Istmo, 1994.
- OLIVEIRA, Miguel. *História eclesiástica de Portugal*. 3. ed. Lisboa: União Gráfica, 1958.
- PIMENTA, Cristina. *D. Pedro I*. Rio de Mouro: Circulo de Leitores, 2005.
- RIBEIRO, Margarida. *Vasos lusitanos-romanos de Coruche*. Guimarães: Minho, 1976.
- _____. *Estudo Histórico de Coruche*. Coruche: Câmara Municipal, 1959.
- SANTOS, Ana Cristina. A aventura do trabalho: do talhe da pedra à descoberta dos metais. In: *O homem e o trabalho: a magia da mão*. Coruche: Museu Municipal de Coruche, 2003.
- SILVA, António de Moraes. *Novo dicionário compacto da língua portuguesa*. Vol. II. Lisboa: Horizonte; Confluência, 1990.
- SERRÃO, Joaquim Veríssimo. *História de Portugal*. Lisboa: Verbo, 1977-1978. v. I-III.

*La injuria como expresión de alteridad: blasfemias,
reniegos y maldiciones de los judeoconversos judaizantes
castellanos en el tránsito de la Edad Media a la
Moderna**

ENRIQUE CANTERA MONTENEGRO**

Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED-Madrid)

Resumen: Este trabajo centra su atención en el estudio de las blasfemias, los reniegos y las maldiciones proferidas por judeoconversos judaizantes castellanos en el período de transición entre la Edad Media y la Moderna, y que son recogidas con detalle en numerosos procesos de la Inquisición. Un análisis detenido de estas expresiones permite adentrarse en el conocimiento del universo mental de los judeoconversos, en un tiempo especialmente convulso para ellos; un tiempo en el que podían sentir muy de cerca el acoso inquisitorial y en el que llegaba a su fin la presencia secular del judaísmo en suelo hispano. A través de la blasfemia, el reniego y la maldición, el judeoconverso judaizante hacía manifestación pública de sus sentimientos más íntimos, de su judaísmo larvado y de su rechazo del cristianismo y de la sociedad cristiana de la que, al menos en la teoría, formaba parte.

Palabras clave: Judeoconversos castellanos; Siglos XV y XVI; Blasfemias y maldiciones.

Abstract: This study focuses on blasphemies, cursing and foul language aimed at judaizing Castilian Conversos in the transition of the Late Middle-Ages to the Early-Modern Age. These insults are taken from numerous Inquisition trials. A thorough analysis of these expressions makes it possible to delve into the psychological universe of Jewish Conversos in a particularly tumultuous time for them: one in which they were harassed by the Inquisition and in which the centuries-old Hispanic Jewish community was coming to an end. Through blasphemy, cursing and foul language, the judaizing Conversos made their most intimate feelings public, including those of a latent Judaism and their rejection of Christianity and the Christian society of which, in theory, they were a part.

Keywords: Castilian Jewish Conversos; Fifteenth and Sixteenth Centuries; Blasphemy and Cursing.

* Recebido em 15 de agosto de 2016 e aprovado para publicação em 12 de dezembro de 2016.

** Licenciado em Geografia e História (1980) e Doutor em História Medieval (1983) pela Universidad Complutense de Madrid. Atualmente é catedrático de História Medieval na Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED-Madrid).

Introducción

Los procesos inquisitoriales que fueron promovidos a lo largo de los últimos decenios del siglo XV y los primeros del XVI contra numerosos judeoconvertos castellanos acusados de judaizar son una fuente inagotable de datos acerca de las creencias religiosas y las costumbres socio-culturales y antropológicas de los judíos y los judeoconvertos españoles de época medieval, y ofrecen al investigador una información sumamente rica y variada que le permite adentrarse en el conocimiento no sólo de sus formas de actuar y comportarse sino también, incluso, de sus pensamientos y sentimientos más íntimos. Las expresiones que los denunciantes y los testigos de la acusación ponen en boca de los procesados, recogidas con suma precisión por los notarios que registraban de forma detallada las testificaciones de cuantos declaraban en los procesos inquisitoriales, nos acercan la “voz directa” de individuos que vivieron hace quinientos años y contribuyen a la construcción de una “historia oral retrospectiva” (MONSALVO, 2010, p. 14, 259, 266, 370, 389, 403 y 404-420).¹ En definitiva, un análisis detenido del discurso que subyace en estos testimonios permite profundizar en el estudio de múltiples facetas de la realidad cotidiana de los individuos y los grupos humanos protagonistas de los procesos inquisitoriales.²

¹ Son muy interesantes las reflexiones teóricas y metodológicas que plantea José María Monsalvo Antón en torno a conceptos como los de “voz directa” e “historia oral retrospectiva”, en su estudio titulado *Comunalismo concejil abulense. Paisajes agrarios, conflictos y percepciones del espacio rural en la Tierra de Ávila y otros concejos medievales*, al analizar las denuncias, las declaraciones y los testimonios directos que se contienen en documentación abulense de carácter judicial.

² Con el nombre de “análisis del discurso” se conoce una disciplina transversal de las ciencias humanas y sociales que estudia de forma sistemática el discurso escrito y hablado como una forma del uso de la lengua, como hecho de comunicación y de interacción en sus contextos cognitivos, sociales, políticos, históricos y culturales. Como disciplina independiente surgió en los años 60 y 70 del siglo XX, de forma simultánea, como método de estudio e investigación en diversas especialidades, como la antropología, la lingüística, la filosofía, la poética, la sociología, la psicología cognitiva y social, la historia y las ciencias de la comunicación. Su desarrollo estuvo estrechamente conectado con el de otras disciplinas como la semiótica o semiología, la pragmática, la sociolingüística, la psicolingüística,

En este contexto, y mediante un estudio detenido de documentación inquisitorial procedente, en su mayor parte, de los tribunales de Ciudad Real-Toledo y de la diócesis de Osma,³ centraré mi atención en el análisis de las abundantes referencias a blasfemias, reniegos y maldiciones proferidas por judeoconvertos castellanos a fines de la Edad Media y en los primeros decenios de la Modernidad. Estas expresiones, con demasiada frecuencia ásperas y violentas, contra Jesucristo, la Virgen María y algunos santos de la Iglesia católica, pero también contra los cristianos “viejos” y el cristianismo, contra los reyes y las autoridades públicas y contra la Inquisición, nos ofrecen mucha luz acerca de los sentimientos más íntimos de los judeoconvertos que en su fuero interno se mantenían fieles al judaísmo, de sus profundas dudas, o de su rechazo radical, acerca de algunos de los principios más sagrados del cristianismo, de su judaísmo larvado, de sus miedos y, en definitiva, de su rebeldía, abierta o encubierta, frente a una sociedad en la que no se sentían integrados y que progresivamente los rechazaba.

la socioepistemología y la etnografía de la comunicación, y en los últimos años se ha convertido en un instrumento de enorme importancia para la aproximación cualitativa a las ciencias humanas y sociales.

³ Para el caso de la diócesis de Osma es de fundamental importancia la tarea de transcripción y regesta documental realizada por Carlos Carrete Parrondo del documento que se conserva en el Archivo General de Simancas, Patronato Real, Inquisición, leg. 28/73, fols. 937r-1121v, y que se contiene en su estudio titulado *Fontes Iudaeorum Regni Castellae. II. El Tribunal de la Inquisición en el Obispado de Soria (1486-1502)*. Para el tribunal de la Inquisición de Toledo se dispone de la transcripción de los procesos inquisitoriales relativos a judaizantes de Ciudad Real que llevó a cabo hace varios decenios Haim BEINART en su voluminoso estudio titulado *Records of the Trials of the Spanish Inquisition in Ciudad Real*. Además de en estas dos obras, este estudio se sustenta también, en buena medida, en el proceso inquisitorial promovido contra la familia de los Arias Dávila, que se conserva en la sección de Inquisición (leg. 1.413, núm. 7) del Archivo Histórico Nacional de Madrid, y de cuya transcripción y regesta documental se ocupó Carlos Carrete Parrondo en su estudio titulado *Fontes Iudaeorum Regni Castellae. III. Proceso inquisitorial contra los Arias Dávila segovianos: un enfrentamiento social entre judíos y conversos*, así como en la documentación relativa a los procesos inquisitoriales promovidos contra judeoconvertos de Almazán que se conserva en el Archivo Diocesano de Cuenca, y de cuya transcripción y regesta documental se ocupó también Carlos Carrete Parrondo en estudio titulado *Fontes Iudaeorum Regni Castellae. IV. Los judeoconvertos de Almazán, 1501-1505. Origen familiar de los Lainez*.

Reniegos y manifestaciones de descreimiento

En los procesos inquisitoriales no son raras las declaraciones de testigos que afirman haber oído a judeoconvertos renegar públicamente de Dios y de la Virgen María. Es un buen ejemplo de ello la testificación que el 9 de julio de 1490 hizo ante los inquisidores del tribunal de la diócesis de Osma don Abraham Bienveniste, un destacado representante de la comunidad judía de Soria, quien declaró que haría unos cinco años, conversando en el collado de la ciudad de Soria con Gonzalo López de Arnedo, judeoconverso vecino de Soria y trapero⁴ de profesión, y debido a que no le concedieron el arrendamiento de una alcabala por la que había pujado, renegó de Dios diciendo: “Reniego del puto Ihesu Christo açotado, que si le tomase yo le tornaría a crucificar”, al tiempo que escupía hacia el cielo. Asimismo, Abraham Bienveniste le acusó también de renegar muchas veces de Dios, al menos desde hacía veinte años, y hasta que murió haría cuatro o cinco años, diciendo: “Reniego de Dios e de Santa María”, dándoles *pugeses* (CARRETE, 1985, p. 18-19).⁵

Con frecuencia los reniegos y las manifestaciones públicas de descreimiento se hacían como expresión de un enojo profundo ante una circunstancia desafortunada o adversa, en la mayor parte de los casos sobrevinida de forma inesperada, y de la que se culpaba, probablemente, a la divinidad. Es esto lo que sucede con Fernando de Albarrán, un judeoconverso vecino de la localidad burgalesa de Fuentespina, quien fue acusado de que en fecha indeterminada, en torno al año 1485, un día que se cayó una padena⁶ a unos que la llevaban desde un horno a su casa, se enfadó

⁴ Persona que se dedica a comprar y vender trapos y otros objetos usados.

⁵ El pujés es un gesto obsceno de desprecio, similar a la higa, que en la versión española se hacía en la Edad Media con el puño cerrado, y sacando el dedo pulgar entre el índice y el corazón. La higa europea, distinta de la española y mucho más extendida por todo el mundo, consiste en estirar y enseñar el dedo corazón apuntando hacia arriba, mientras se contraen en la palma los otros cuatro dedos. En su origen, este término equivalía a algo sin importancia, ya que el pugés (pugesa en Cataluña) era una moneda de escaso valor, acuñada localmente en los siglos XIII al XV.

⁶ La padena es una pala de madera, con un mango largo, que se utiliza para introducir y sacar el pan del horno.

mucho, probablemente porque era suya y temía que pudiera romperse, y dijo: “Reniego de Dios e descreo dél e de la puta de Santa María” (CARRETE, 1985, p. 100).

En algunas ocasiones el reniego iba aún más lejos y se acompañaba de un ofrecimiento del alma al diablo, tal y como hizo la mujer de Gonzalo Martínez, un judeoconverso vecino de Soria y traperero de profesión; así, en su comparecencia ante los inquisidores del tribunal de la diócesis de Osma, María Sánchez de la Huerta, vecina de Soria, declaró el 2 de agosto de 1490 que hacía más de 15 años, estando un día en casa de Gonzalo Martínez, ya difunto, oyó cómo su mujer, debido a que había sufrido una pérdida material en la carnicería de esta ciudad, que tenía arrendada, dijo: “¡Ven acá, diablo, yo te hago cargo del alma, que Dios viejo y loco es tornado, que non me quiere oyr!” (CARRETE, 1985, p. 39).

La irritación que producía perder en el juego llevaba también a algunos individuos a renegar de Dios, a quien culpaban de su mala suerte; es el caso de Alonso de Poza, un judeoconverso que estaba al servicio de la duquesa de Roa, y que un día, jugando a los naipes, afirmó que “desadoraba de Dios en vida e en muerte, e que desadoraba de la fee de Dios en vida e en muerte”, lo que según Antonio, “hijo del linero”, habría dicho varias veces mientras jugaba; al preguntar al testigo si no le habían reprendido dijo que no, porque era “mançebo açedental”, es decir un joven de carácter agrio y violento, por lo que no se habían atrevido (CARRETE, 1985, p. 133-134).

En otras ocasiones las manifestaciones de descreimiento tenían un mayor trasfondo religioso. En los decenios finales del siglo XV, y como consecuencia de la profunda confusión espiritual en la que se encontraban sumidos, algunos judeoconvertos hacían manifestaciones que denotan una indudable influencia de un pensamiento nihilista y averroísta;⁷ su indiferencia religiosa y su descreimiento, que no se esforzaban en ocultar, tienen su expresión más evidente en frases en las que niegan la existencia

⁷ El averroísmo es la doctrina filosófica que se sustenta en el pensamiento del médico y filósofo cordobés Averroes (1126-1198); tuvo su mayor desarrollo en los siglos XIII al XVI, y su finalidad principal consistía en armonizar razón y revelación, con un claro matiz panteísta.

de Dios, la trascendencia humana después de la muerte o la realidad de un cielo y un infierno. Es significativa a este respecto la testificación que hizo Juan Grañón, vecino de Soria, ante los inquisidores del tribunal de la diócesis de Osma; el día 1 de agosto de 1491 declaró que haría unos veinte años, conversando un día en la localidad soriana de Hinojosa del Campo con el judeoconverso Alfonso Carnicero le oyó decir que había hurtado unas suelas,⁸ por lo que le reprendió y le dijo que cuando se confesara se lo harían restituir, a lo que Alonso Carnicero le respondió: “¡Anda, que no ay más que nasçer e morir!”. Esta frase, que es una manifestación palmaria de increencia en la trascendencia del ser humano más allá de la muerte, es recogida con bastante frecuencia en procesos inquisitoriales promovidos contra judeoconvertos acusados de judaizar. Asimismo, afirmó Juan Grañón que un mes después había encontrado a Alonso Carnicero una noche en las eras de Hinojosa hurtando unos haces de trigo, y que al decirle que por qué hacía eso, que lo excomulgarían, le respondió: “¡Anda, cura de vuestra ánima, que no ay Dios, ni Santa María, ni excomunió, que todo es burla!” (CARRETE, 1985, p. 51-52).

Otros judeoconvertos negaban la existencia del cielo y el infierno, trasponiendo la idea de paraíso y de infierno a la vida terrenal. Así, el 23 de septiembre de 1484 compareció ante los inquisidores del tribunal de Ciudad Real Juan de Torres *el Bueso*, un hidalgo vecino de la collación de Santa María de esta ciudad, quien fue presentado como testigo por el promotor fiscal en el proceso promovido en 1484-1485 contra el judeoconverso Juan Falcón *el viejo*, ya difunto, a quien conocía desde niño porque eran vecinos. En su declaración, Juan de Torres afirmó que haría unos catorce o quince años, hablando un día en la calle de Calatrava, Juan Falcón le preguntó que qué era lo que más deseaba; al responder Juan de Torres que lo que más anhelaba era la salvación de su alma, Juan Falcón le preguntó que cómo era esa salvación, respondiéndole que querría hacer obras tales por cuyo merecimiento fuese al paraíso y no al purgatorio ni al infierno; entonces Juan Falcón dijo:

⁸ Se trata de unos cueros gruesos y fuertes que se empleaban, principalmente, para elaborar suelas de zapatos.

¡Asý que me des paraýso y purgatorio e infierno! Dixo el testigo: ¿Quién dubda en ello? E dixo el dicho Falcón: Yo hos diré qué duelo es paraýso y purgatorio e infierno. Tener mucha riqueza sobrada para dar y que non le falte nada es paraýso; y horas tener y horas no tener es purgatorio; pobreza conosciða, este es infierno, y non vos hagan creer que ay otro paraýso ni otro purgatorio ni otro infierno (BEINART, 1974-1985, v. I, p. 556).

Alguno llegaba a afirmar que éstas eran ideas de las que se hacía uso para asustar a los fieles, como se contiene en la declaración que el 18 de febrero de 1501 hizo ante los inquisidores del tribunal de la diócesis de Osma Antón Garcés, vecino de la localidad soriana de Peroniel del Campo, quien testificó que haría siete años había oído decir al judeoconverso Diego de Barrionuevo: “¡Juro a Dios que no es más este ynfierno y paraýso, syno que asý nos espantan como a los muchachos, que les dizen : ‘Avati el coco’ (=que viene el coco)!” (CARRETE, 1985, p. 125).

En definitiva, al analizar los reniegos y las expresiones de descreimiento que se contienen en la documentación inquisitorial objeto de estudio no se encuentran rasgos específicos que denoten un judaísmo larvado en los judeoconvertos procesados. Se trata de expresiones que en algunos casos caen en el terreno de la blasfemia, y de sentimientos que manifiestan un marcado agnosticismo. En uno y otro caso reflejan una realidad que a finales de la Edad Media debía ser común a judeoconvertos y cristianos viejos, aun cuando es indudable que la condición de judeoconvertos de los procesados incrementaría las sospechas por parte de los testigos y de los inquisidores, que adivinarían en ellas manifestaciones externas de judaísmo.

Blasfemias

La blasfemia, es decir las expresiones injuriosas lanzadas contra alguien o algo sagrado, constituía uno de los campos de atención específicos de los tribunales de la Inquisición. Normalmente, este delito se castigaba con penas de carácter económico, y en los casos de reiteración con penas

de destierro o de condena a galeras, pero nunca con pena de muerte, ya que en la mayor parte de los casos se consideraba que se trataba de exabruptos que se proferían con ocasión de una contrariedad, pero que carecían de trasfondo herético.

Un análisis detenido de documentación inquisitorial de fines del siglo XV y comienzos del XVI permite comprobar que, en la mayor parte de las ocasiones, las blasfemias iban dirigidas contra Jesucristo, la Virgen y algunos de los santos más destacados, principalmente San Pedro, San Pablo y San Juan. Así, el 24 de julio de 1490 testificó ante los inquisidores del tribunal de la diócesis de Osma Gil Garcés, cura de la localidad soriana de Hinojosa del Campo, quien dijo que desde hacía 15 ó 16 años había oído a Pedro Valer, vecino de la misma localidad, renegar muchas veces de Dios y de Santa María y proferir blasfemias contra los santos, diciendo: “la puta de Santa Catalyna y la puta de tal santa, el puto de tal santo”. El testigo afirmó que profería estas blasfemias y reniegos continuamente, por muchos y diversos motivos: “e que lo trae continuamente en la boca”, y que era “contino (=perseverante) público blasfemo” (CARRETE, 1985, p. 30).

Otro blasfemador impenitente era Martín de Diego, un vecino de la localidad riojana de Gallinero y tejedor de profesión; en julio de 1490, en su declaración ante los inquisidores del tribunal de la diócesis de Osma, Pedro Martínez, cura de Lumbreras, dijo que Martín de Diego tenía fama de renegador blasfemo y que en una ocasión, debido a que perdió una libra⁹ de carne de carnero, se enfadó mucho y blasfemó diciendo que “aunque pese a Dios e al puto de Ihesu Christo y a la puta de su madre” que él comería carne otro día (CARRETE, 1985, p. 34). Es muy posible que el acusado, en su profunda ira por haber perdido el casi medio kilo de carne que acababa de comprar en la carnicería, lo que querría sería expresar su furia y su propósito de venganza contra Dios comiendo carne en un día de abstinencia para los cristianos; quizá se tratara de un viernes o de un día de Cuaresma, período en los que los cristianos han de abstenerse del consumo

⁹ Unidad de peso antigua de Castilla, dividida en 16 onzas y equivalente a 460 gramos. Las onzas eran desiguales, según los pueblos.

de carne, y por eso decía que aunque le pesara a Dios, a Jesucristo y a la Virgen, que comería carne.

En algunas ocasiones las blasfemias añadían una indiscutible carga misógina, de forma que en las pronunciadas contra la Virgen María, contra algunas santas o contra la madre de algún santo era frecuente que se las tildara de mujeres públicas. Este es el caso de la blasfemia proferida por Miguel del Castillo quien, según la testificación que Miguel de Çeria *el moço*, vecino de Fuentelsaz (Soria), hizo ante los inquisidores del tribunal de la diócesis de Osma, haría un año y medio que, estando segando un día en el campo, habría dicho: “¡Pese a tal con Sant Pedro e con la puta que lo parió, que es fijo de una grand puta vieja, que anduvo tantos años al partido!” (CARRETE, 1985, p. 124).

Asimismo, el 18 de julio de 1489 el judío Ysaque Franco, odrero¹⁰ de profesión, afirmó que podía hacer veinte años que había oído decir a Abrahán Zaragoza, ya difunto, que estando un día con Diego Arias de Ávila, contador real y padre del obispo de Segovia Juan Arias Dávila,¹¹ tratando sobre la reparación de una iglesia en Valdeprados, preguntó que cómo se llamaba aquella iglesia; al decirle que estaba bajo la advocación de Santa Catalina, Diego Arias dijo: “¡Quítamela de ay, pese a Dios; después que se artan de andar a la putería fácese me santas. Quítamela de ay y ponedme un santo macho!” (CARRETE, 1986, p. 78).

Llama la atención que en diversos procesos inquisitoriales se documenten blasfemias proferidas por distintos judeoconvertos contra Santa Catalina; en mi opinión, estas blasfemias no guardaban ningún tipo de relación con la biografía legendaria de la santa de Alejandría, sino que me parece más probable que respondan al hecho de que desde el siglo XIV se

¹⁰ Odrero es el artesano encargado de fabricar odres, es decir los cueros que servían para contener líquidos, generalmente vino o aceite.

¹¹ El judeoconverso Diego Arias Dávila es una figura de gran relieve en la Segovia del siglo XV. Desempeñó el oficio de contador real, un cargo de gran importancia en la administración hacendística castellana, y que tenía, entre otras funciones, la de organizar el arrendamiento y recaudación de los diferentes tributos y la de programar desde el punto de vista contable los ingresos y gastos de la Hacienda regia. Casado con la también judeoconversa Elvira González, fueron padres de Juan Arias Dávila, quien llegó a ocupar la sede episcopal de Segovia.

trataba de una de las santas más veneradas del grupo de los catorce santos auxiliares, en particular en el ámbito campesino, por lo que en numerosas localidades se ponían iglesias bajo su advocación; es decir, la abundancia de expresiones contra Santa Catalina se explicaría por su frecuente presencia en la sociedad bajomedieval. Desconozco si en este caso concreto la alusión al ejercicio de la prostitución pudiera guardar algún tipo de relación con el hecho de que, con Santa Bárbara y Santa Margarita, Santa Catalina era considerada una de las tres “santas muchachas” o “santas vírgenes”.

Pero mucha mayor gravedad comportaban las acusaciones de blasfemia en los casos en que estos exabruptos podían interpretarse como proposiciones heréticas o, al menos, como una expresión patente de una decidida voluntad de afrentar a la religión cristiana y a sus principios más sagrados; en estas ocasiones, cuando las blasfemias eran además proferidas por judeoconvertos se consideraban como un indicio más de judaización, lo que comportaba una mayor gravedad del delito. Es lo que sucede con el judeoconverso segoviano Diego Arias Dávila quien, en el proceso inquisitorial que fue promovido contra él después de su muerte, fue acusado de blasfemar gravemente contra Jesucristo. El 24 de abril de 1486 la judía Jamila, mujer de don Salamón Golohón e hija de don Jacob Melamed, declaró que oyó decir a su padre (que era primo de la mujer de Diego Arias) que fue un día con el procesado a Madrona, una aldea de Segovia donde Diego Arias tenía una heredad con una casa donde solía ir a descansar; y como quiera que el casero que allí tenía para ocuparse de la finca y de la casa había autorizado sin su consentimiento que un amigo suyo hiciera allí la boda de un hijo, cuando vio que llegaba Diego Arias salió huyendo; traído a presencia de Diego Arias le pidió perdón por Jesucristo, ante lo que éste le respondió: “Beréis, que pese a Dios quizá que mento a Dios del çielo, sino Jesuchristo, que era hijo de una puta, que otro obo mejor que él que subió a los çielos y le meó y ensuçió en la cabeza e le fizo fraile” (CARRETE, 1986, p. 104).

Pese a que esta blasfemia contra Cristo y la Virgen María podría ser entendida por los inquisidores como la consecuencia de una ira descontrolada al ver la deslealtad de su sirviente, el hecho de que en el insulto dirigido contra Jesús se hiciera una distinción entre Jesucristo y el “Dios del çielo”,

tendría para los inquisidores, sin duda, una clara connotación de judaísmo, por cuanto comportaba una negación de la divinidad de Jesús.

No son raras tampoco en los procesos inquisitoriales declaraciones de testigos en las que se denuncian blasfemias lanzadas por algunos judeoconvertos contra la Virgen María, y que, además de la afrenta que suponían, eran un testimonio evidente de un decidido propósito de negar la santidad de la madre de Jesús. En el proceso inquisitorial promovido contra la judeoconversa Catalina de Zamora, vecina de Ciudad Real, se hace referencia a una mujer que habría sido quemada por haber dicho que María fue una “mujer común” y que la concepción de Jesús no fue inmaculada:

E que en esto llegó este testigo e dixo que la quemavan porque avía dicho que Nuestra Señora la Virgen Santa María era una muger común. E que entonçes respondió la dicha Catalina: ¡Que maravilla! ¿Nunca oyestes vos dezir que era una ensangrentada? (BEINART, 1974-1985, v. I, p. 388).

En varios procesos inquisitoriales hay acusaciones contra algunos judeoconvertos por referirse a la Virgen María como “ensangrentada”, término con el probablemente querían aludir a una concepción no inmaculada de Jesucristo. La condena a muerte de la acusada en este caso no sería tanto por la blasfemia pronunciada contra la Virgen María sino por ser declarada judaizante, con toda probabilidad relapsa.

En el mismo proceso inquisitorial contra Catalina de Zamora otro testigo, Fernán Falcón, declaró que había oído decir a la acusada que la Virgen María era una prostituta judía:

E que esta misma Catalina de Çamora tenía por ofiçio de endechar los muertos e dezir las endechas,¹² e el por qué lo sabe es porque oyó dezir a su sobrina Mari Díaz, fija

¹² Entre los judíos y los judeoconvertos de época medieval no eran raras las mujeres que ejercían profesionalmente como *plañideras*, y que como tales cantaban *endechas* en honor de los muertos en los velatorios y entierros. La *endecha* es una composición poética de asunto triste, formada por versos de 5, 6 o 7 sílabas.

de Fernando de Torres, que estando ellas juntas en una cámara de casa de su padre, de donde se paresçe desde una ventana la casa de Nuestra Señora Santa María de Alarcos, e le vido dar higas a Nuestra Señora la Virgen María; e le dixo la moça que por qué lo haçía, e le dixo que duelos le diese Dios, que era Nuestra Señora una puta judihuela (BEINART, 1974-1985, v. I, p. 389).

Del mismo modo, en el proceso promovido entre 1484 y 1492 contra Leonor González, mujer de Alonso González del Frexinal, vecinos de Ciudad Real, declaró una testigo que había servido en casa de la acusada que sus amos enseñaban a sus criados “que la Virgen María era judía, que avía casado con un carbonero judío, y que madrugó a fazer carbón y que vino un christiano a villa y se echara con ella, y se enpreñara dél y parió a Ihesu Christo” (BEINART, 1974-1985, v. I, p. 323).

Como se ha señalado antes, la blasfemia era castigada normalmente por la Inquisición con menor dureza que otros delitos, porque se consideraba que era un desahogo fruto de la ira desatada por algún contratiempo. Pero si existía la sospecha de que la blasfemia pudiera tener alguna connotación herética el delito se agravaba considerablemente. Y este es el caso que nos ocupa, ya que ciertas expresiones y afirmaciones, al ser proferidas por judeoconvertos, podían constituir un indicio de judaísmo, lo que preocupaba mucho más a los inquisidores por tratarse de proposiciones que caían ya en el terreno de la herejía.

Maldiciones

Probablemente sea en el capítulo de las maldiciones donde afloren de forma más nítida unos sentimientos que debían ser comunes a buen número de judeoconvertos castellanos en el período de tránsito de la Edad Media a la Moderna: sus temores y desconfianzas, sus odios e inquinas, sus dudas en relación con la fe cristiana que profesaban y, en no pocas ocasiones, su voluntad firme de perseverancia en las creencias y tradiciones judías, lo que, en muchos casos, respondía a una voluntad firme de alteridad.

En ocasiones, las maldiciones proferidas por judeoconvertos expresaban una queja ante unas circunstancias desfavorables, como unas condiciones meteorológicas adversas que podían poner en peligro las cosechas, pero que con frecuencia tenían también un indudable trasfondo religioso. El 29 de diciembre de 1501 compareció ante los inquisidores del tribunal de la diócesis de Osmá, en calidad de testigo, Pascuala, mujer de Diego López y vecina de la localidad burgalesa de Coruña del Conde, quien declaró que haría cerca de un año, estando un día en su casa el judeoconverso Pedro Gómez el Chamorro, vecino de la misma localidad y ya difunto, mientras se calentaba a la lumbre y enojado a causa del mal tiempo y el frío que hacía, maldijo el tiempo, la tierra y los aires, y manifestó su creencia en que no había otra alma sino nacer y morir. Y como Pascuala le dijo que se callara y que no dijera aquello, afirmó otra vez: “¡SÍ, voto a Dios, que no ay alma ninguna!” (CARRETE, 1985, p. 91). En este caso, el enojo por el mal tiempo llevaba al judeoconverso no sólo a maldecir la meteorología sino también a hacer una manifestación de descreimiento en la trascendencia humana después de la muerte. En otra ocasión fue el contador real Diego Arias Dávila, ya citado con anterioridad, quien, estando un día en la localidad de Martín Muñoz de las Posadas, y como quiera que había llovido mucho durante el mes de abril, sentenció: “Pese a Dios con aquello que abía llovido, porque todo era manteca para la tierra” (CARRETE, 1986, p. 86).

La expresión “manteca para la tierra” utilizada por Diego Arias Dávila expresa de forma clara las malas condiciones en que el exceso de lluvia había dejado la tierra para el cultivo; es probable que guarde algún tipo de relación con la aversión que los judíos y los judeoconvertos tenían hacia la grasa de animales mamíferos, cuyo consumo prohíbe la religión judía.

Maldiciones contra los cristianos y el cristianismo

Más interesantes son para este estudio, sin embargo, las maldiciones lanzadas en diferentes contextos contra los cristianos y el cristianismo, pues a través de ellas se evidencia la compleja situación y el desconcierto en el que se encontraban sumidos numerosos judeoconvertos, que seguían

aferrados en su fuero interno al judaísmo y que mediante el exabrupto, la blasfemia o la maldición descargaban su ira y hacían expresivo su rechazo del cristianismo y su profunda aversión hacia los cristianos “viejos”, a quienes culpaban de todos sus males.

En algunos casos la maldición se profería contra Dios, la Virgen María o los santos. Es el caso de Juan Portilla, vecino de la localidad burgalesa de Valdecuendes, quien en torno al año 1476, enfadado por tener que hacer tareas de guardia y vigilancia por ser tiempo de guerra, habría dicho: “¡Pese a Dios allá donde está y a su madre Santa María, rabí (sic) sangrienta!” (CARRETE, 1985, p. 102); como ya se ha indicado anteriormente, con la expresión “sangrienta” se pretendía hacer una negación de la concepción inmaculada de Jesucristo.

En otra ocasión fue Francisco, hijo de Fernando García, vecino de Roa y linero de profesión,¹³ quien en el año 1501, jugando a los bolos, dijo en dos ocasiones: “¡Nunca madre Dios allá do está, e aún Santa Catalina!”, ante lo que le reprendieron dos de los que jugaban con él diciéndole que nunca medrasen él y su linaje. La referencia a su “linaje” obedecía a que Francisco y su padre habían sido anteriormente judíos; en 1492, con motivo de la promulgación de la provisión real que ordenó la expulsión de los judíos de Castilla y Aragón, padre e hijo habían pasado al vecino reino de Portugal, de donde regresaron algún tiempo después convertidos al cristianismo (CARRETE, 1985, p. 134). Hay que hacer notar que para referirse a Dios los judaizantes utilizaban con mucha frecuencia la expresión *el Dío*, con la que querían recalcar de forma indubitable la unicidad de Dios, considerando de forma errónea que el sustantivo Dios es plural;¹⁴ debido al dogma de la Trinidad, los judíos acusaban en no pocas ocasiones a los cristianos de politeístas, considerando que creían en la existencia de tres dioses.

¹³ Persona que elabora o comercializa lienzos y tejidos de lino.

¹⁴ Sirva de ejemplo la testificación que el 19 de abril de 1491 hizo ante los inquisidores del tribunal de la diócesis de Osma María de Cáceres, mujer de Antón de Castrejón, vecina de Soria, quien dijo que haría 25 años oyó decir a muchas personas en la ciudad de Soria que Diego López Anbrán, vecino de esta ciudad, ya difunto, padre de Diego de Soria, mercader vecino de Burgos, cuando tañían en la iglesia de San Gil a misa o a ver a Dios, decía: *Duelo dé el Dío con aquellas campanillas de Santa Gil, que nunca fuzen syno dezir: ¡Vienga, vienga!* (CARRETE, 1985, p. 63).

Con bastante frecuencia los judaizantes proferían maldiciones contra los cristianos “viejos”, expresando de este modo su odio y profundo desprecio hacia ellos. El 23 de febrero de 1502 compareció ante los inquisidores del tribunal del obispado de Osma Juan de Salcedo, un cristiano nuevo vecino de Soria, quien dijo que haría unos 36 años había conocido a Juan López de Arnedo, quien vivía en Soria, en la calleja de San Esteban, cerca de la iglesia del mismo nombre, y que era mercader y de edad muy avanzada; este Juan López de Arnedo, que era judeoconverso, comía los viernes pasteles y cazuelas de carne, lo que estaba prohibido para los cristianos por ser día de abstinencia de carne, y los sábados comía *hamín*¹⁵ que le daba Abrahén Romí, judío ya difunto, que vivía en su misma casa. Juan de Salcedo declaró que él estaba en casa de Abrahén Romí aprendiendo el oficio de sastre, y que vio cómo Juan López decía esos días a Abrahán: “D’acá comamos y duelos les vengan a esta generación,¹⁶ que este Dios que tienen cada año les nasçe e cada año lo matan; y pues estamos en el lodo pisémoslo bien, lo qual dezía por los cristianos” (CARRETE, 1985, p. 151-152).

Parecidas invectivas contra los cristianos se constatan con otros protagonistas y en otros escenarios. El 19 de mayo de 1492 Rabí Ysaque, un judío vecino de Medina de Pomar y médico de profesión, declaró ante los inquisidores del tribunal de la diócesis de Osma que podía hacer 7 u 8 años que estuvo en Durango practicando su oficio; allí tenía amistad con un tal Estíbaliz, que tenía un hijo que se llamaba Estíbares, que era estudiante. Paseando un día por fuera de la villa, al pasar junto a una iglesia que estaba “a la par de la villa”, miró hacia un retablo que estaba metido en la pared y en el que había una imagen, y haciendo un ademán con la mano, como en son de burla, dijo mirando a la imagen: “¡O, maldita sea gente que a

¹⁵ El término hebreo hamín (=caliente) se refiere al potaje o guiso que los judíos preparaban el viernes por la tarde, para comer el sábado. Más comúnmente conocido como adafina entre los judíos y judeoconvertos hispanos, se componía de carne, garbanzos y legumbres diversas, verduras (col, puerro, acelgas, espinacas), huevos y especias (azafrán, pimienta). Una vez preparado, se colocaba en un pequeño horno y se recubría con brasas y rescoldos para que se mantuviera caliente hasta el día siguiente, pues los judíos no pueden cocinar ni encender el fuego durante la fiesta del shabat .

¹⁶ Se refiere a los cristianos.

tal adora y en tal cree!” (CARRETE, 1985, p. 162); es bien sabido que los judíos no admiten representaciones figurativas de Dios.

El desprecio de los judaizantes hacia la religión cristiana se hacía también expresivo a través de otras muchas manifestaciones, como la de Catalina López, una judeoconversa vecina de Ciudad Real, quien fue procesada por la Inquisición junto con su marido Rodrigo Marín, en 1484-1485. En este proceso testificó Teresa López, quien declaró que siendo joven había morado con los procesados, porque había servido en su casa, y que había oído en una ocasión cómo Rodrigo preguntaba a su mujer si había confesado, a lo que ésta respondió que cada vez que el clérigo le preguntaba el pecado ella respondía: “¡Duelos le dé Dios!, mas que faría un hoyo en su huerto e que allí confesaría sus pecados” (BEINART, 1974-1985, v. I, p. 546). Desconozco si esta referencia al propósito de enterrar los pecados pudiera guardar algún tipo de relación con la costumbre de los judíos de enterrar otros elementos considerados impuros como, por ejemplo, las uñas cuando se las cortaban.

En otra testificación se pone en evidencia el nulo temor que les inspiraba un posible castigo divino. Así, conocemos el caso de Juan de Guzmán, un cristiano nuevo vecino de Soria y cubero de profesión,¹⁷ quien estaba encargado de la recaudación de las ayudas para el mantenimiento de la lámpara de la Virgen del Espino de Soria; según declaró ante los inquisidores del tribunal de la diócesis de Osma el también judeoconverso soriano Juan de Salcedo, Juan de Guzmán afirmaba que de las cantidades que recaudaba daba a la iglesia lo que le parecía bien y que el resto lo cogía para él. Al ser reconvenido por Juan de Salcedo, quien le dijo que los parroquianos podrían echárselo en cara, Juan de Guzmán habría respondido: “¡Pónganse del duelo ellos e ella también con ellos!”, lo que decía por la Virgen María. Como Juan de Salcedo le advirtiera que la Virgen podría tenerle en cuenta lo que decía, le respondió: “¡Que se mese!, que al que le tyó la ropa de

¹⁷ Cubero es el artesano encargado de fabricar cubas de madera, que servían para contener agua, vino, aceite u otros líquidos; estaban compuestas de duelas unidas y aseguradas con aros de hierro, madera, etc., y cerradas con tablas por los extremos. El oficio de cubero era de gran importancia en comarcas con una fuerte producción vitícola.

acuestas (de encima) e la echó del altar avaxo e le quebró el braço no le ha hecho nada; ¿qué me ha de fazer a mí?”, lo que dijo porque sabía que a la imagen de la Virgen le habían hecho aquello; y también dijo “qué no andaba a sacar asnos del lodo, syno por lo que a él conplía” (CARRETE, 1985, p. 152-153).

En ocasiones los judaizantes, normalmente judeoconvertos de varias generaciones,¹⁸ mostraban su extrañeza y, aún más, su profunda repulsa por la conversión reciente de judíos al cristianismo; consideraban que la conversión de sus antepasados al cristianismo se había producido en un contexto de persecución y que, por tanto, había sido forzada, pero que en su tiempo no existían razones que justificaran la conversión.¹⁹ Así, por ejemplo, sabemos que el 13 de septiembre de 1491 el judío Esdra, hijo de don Çulemán Çaçón, judío vecino de la localidad madrileña de Torrelaguna, testificó en el proceso promovido contra Fernando de Madrid, un judeoconverso vecino de esta misma localidad, y dijo que estando en una ocasión con el acusado entró un hijo de éste y le dijo a Esdra que se había convertido una judía al cristianismo y que por qué no se convertía también él, a lo que respondió Fernando de Madrid: “¡O, puta bellaca, agora se iva a tornar christiana en tal tiempo; pluguyera a Dios que yo pudiera trocar mi ley por la suya!” (CANTERA, 1982, p. 246).

Sin embargo, la aversión que algunos judeoconvertos sentían hacia los cristianos “viejos” y el cristianismo no era óbice para que también hicieran gala de un cierto distanciamiento respecto de los judíos, a los que acusaban de ser los causantes del recelo que los cristianos “viejos” sentían hacia ellos; por todo ello, no es raro que en los procesos inquisitoriales de fines del siglo XV aparezcan judíos testificando contra judeoconvertos acusados de

¹⁸ La mayor parte de los judeoconvertos castellanos de fines del siglo XV eran descendientes de los judíos que se habían convertido al cristianismo con motivo de las persecuciones de 1391.

¹⁹ Los judíos distinguen entre los *anussim*, o judíos convertidos de forma forzosa al cristianismo o a otra religión, y que con frecuencia mantenían en secreto las creencias y prácticas judías, y los *mesumad*, que son los renegados, es decir los judíos convertidos de forma voluntaria al cristianismo o a otra religión; en tanto que se mostraban muy indulgentes hacia los primeros, instruyéndoles en secreto en la religión judía y ayudándoles en sus necesidades económicas, despreciaban profundamente a los segundos.

judaizar.²⁰ Un buen ejemplo de este odio entre judíos y judeoconvertos lo encontramos en el proceso inquisitorial contra el ya citado Fernando de Madrid, vecino de Torrelaguna; entre los testigos de abono presentados por el procurador de Fernando de Madrid figura Martina de Ribera, mujer de Rodrigo de Segovia y vecina de Torrelaguna, quien declaró que había oído muchas veces al acusado hablar mal de los judíos, y que en una ocasión le oyó decir: “¡O, dé yo, al diablo estos putos perros, que por ellos está perdido el mundo!”.²¹

Maldiciones contra las autoridades públicas y la Inquisición

Pero si el odio a los cristianos y al cristianismo está presente con mucha frecuencia en las maldiciones lanzadas en diferentes contextos por los judeoconvertos, es en las autoridades públicas y, de forma muy particular, en el tribunal de la Inquisición donde se focalizan sus odios, unos odios que se hacen expresivos a través de maldiciones, improperios y frases despectivas, de las que es posible encontrar abundantes ejemplos en las testificaciones registradas en procesos inquisitoriales de fines del siglo XV y principios del XVI.

Los Reyes Católicos pasaron de ser considerados por los judíos como los más firmes garantes de la seguridad de sus comunidades a ser odiados de forma visceral, no sólo por los que salieron de los reinos hispánicos en 1492, como consecuencia de la promulgación del decreto de expulsión, sino también por los que en aquella ocasión optaron por la conversión al cristianismo, y aún por aquellos otros que se habían convertido algunos decenios antes, como consecuencia de las persecuciones de 1391, pero que en su fuero interno seguían aferrados al judaísmo. El odio hacia los Reyes

²⁰ A través del estudio de Carlos CARRETE sobre el proceso inquisitorial promovido contra varios miembros de la familia de los Arias Dávila (CARRETE, 1986), se hace patente la enemistad existente en los últimos años del siglo XV y los primeros del XVI entre los judíos y los judeoconvertos vecinos de Segovia.

²¹ Archivo Histórico Nacional (AHN), Inquisición de Toledo, leg. 164, n. 2.

Católicos obedecía no sólo a la creación del tribunal de la Inquisición, sino también, principalmente, a la promulgación del decreto de expulsión de 1492, al que se consideraba como la causa principal de las desgracias que padecían tanto los judíos que habían optado por el exilio como los que para evitar la salida del reino se habían convertido al cristianismo. Es un buen testimonio de ello la declaración que el 4 de enero de 1501 hizo ante los inquisidores del tribunal de la diócesis de Osma Juan de Fernando Alonso, vecino de Arandilla (Burgos), quien testificó que haría cerca de dos años que estando en dicha localidad Alonso Núñez, un cristiano nuevo vecino de Coruña del Conde que había acudido a cobrar ciertas rentas de alcabalas, hablando sobre la salida de los judíos del reino y la muerte del príncipe Juan,²² Alonso Núñez dijo: “¡Vaya, pese a Dios con él e con su muerte; muera mala muerte como traydor, que hizo botar otra mejor gente que no él de Castilla; ya muriesen el rey e la Reyna tan mala muerte como él!” Como le reconvino el testigo por lo que había dicho, Alonso Núñez volvió a decir: “¡Andad, pesar de Dios, por eso no dexaré de dezyllo!” (CARRETE, 1985, p. 97).

Este sentimiento de odio hacia los Reyes Católicos es el que expresa también el cronista judío de origen hispano Yosef Ha-Kohén en su obra titulada *Emeq ha-Bakba* (El valle del llanto), redactada en Italia, en diversas fases, entre 1558 y 1575. En uno de sus comentarios se refiere a los Reyes Católicos en estos durísimos términos:

El Señor se mostró celoso con su pueblo y dio a estos dos reyes la recompensa según la obra de sus manos. La hija de ellos murió en Portugal;²³ el hijo primogénito que tenía Fernando²⁴ murió de la peste y no les quedó

²² Se trata del príncipe Juan, hijo de los Reyes Católicos, llamado a ser su sucesor en el trono de no ser por su prematura muerte, acaecida en octubre de 1497, cuando contaba con tan sólo 19 años de edad.

²³ Se refiere a Isabel, infanta de Castilla y Aragón, quien, como hija primogénita de los Reyes Católicos, fue jurada princesa de Asturias en las Cortes de Madrigal de 1476, pues aún no había nacido el príncipe Juan, único hijo varón. En 1490 casó en primeras nupcias con el príncipe Alfonso de Portugal, y en 1497, en segundas nupcias, con el rey Manuel I de Portugal; murió en agosto de 1498 en Zaragoza, no en Portugal como erróneamente afirma la crónica, al dar a luz a su hijo primogénito Miguel.

²⁴ El príncipe Juan, antes mencionado.

hijo varón que heredara el reino. La reina Isabel, la maldita, su mujer, padeció hastío de su vida y, devorada la mitad de su cuerpo por una llaga pernicioso y fija que se llama cáncer, murió. ¡Yahveh es justo! (YOSEF HAKOHÉN, 1989, p. 121).

Por otra parte, el sentimiento de profundo rechazo que generaba la Inquisición entre los judeoconversos, resultado de una mezcla del temor y el odio que entre ellos inspiraba el Santo Oficio, se pone de manifiesto en las maldiciones y frases despectivas que frecuentemente pronunciaban contra los inquisidores y sus actuaciones. En el proceso promovido contra la judeoconversa Inés López,²⁵ viuda de Alfonso de Aguilera y vecina de Ciudad Real, el 8 de mayo de 1511 testificó Lucía Ruiz, una doncella hija de Juan Fernández de Almagro, vecino de Ciudad Real, quien afirmó que muchas veces había oído decir a la acusada: “¡Maldición de Dios venga sobre quien tanto mal nos hizo!, diziéndolo, a lo que este testigo pudo comprender, por lo que les avían tomado quando se reconcilió”.²⁶ Asimismo declaró Lucía Ruiz que hacía unos pocos días había vuelto su madre muy enfadada de casa de Inés López, porque en el curso de la conversación que habían mantenido ésta había pronunciado una frase de uso muy frecuente entre los judeoconversos castellanos de fines de la Edad Media y comienzos de la Moderna: “¡Allá van leyes do quieren reyes!” (BEINART, 1974-1985, v. II, p. 88-89); con ella se hacía expresión de un firme convencimiento de que la legislación regia obedecía no a la justicia sino a la libre voluntad de los monarcas.

²⁵ Inés López fue procesada por primera vez por la Inquisición en los años 1495-1496. Fue condenada a pena de cárcel perpetua y confiscación de bienes, obteniendo posteriormente la reconciliación; unos años después, en 1511-1512, fue nuevamente procesada, siendo en esta ocasión relajada al brazo seglar, al ser condenada como relapsa o reincidente.

²⁶ Desde el momento en el que se probaba que el procesado se había comportado como hereje, y sin necesidad de esperar a que fuera pronunciada la sentencia, se procedía a la confiscación de sus bienes; si el reo pedía misericordia una vez dada la sentencia, los inquisidores le concedían el perdón y le otorgaban la reconciliación. Pero los bienes confiscados no solían devolverse en su totalidad sino de forma parcial, pues se tendrían en cuenta, cuando menos, los gastos ocasionados por el proceso y las penas pecuniarias impuestas en la sentencia.

Otros testigos del proceso contra Inés López se refieren también a ciertas maldiciones proferidas por la acusada, dirigidas probablemente contra algunas vecinas suyas con quienes había tenido diferencias, y de quienes sospechaba que hubieran testificado contra ella en el primer proceso inquisitorial al que había sido sometida, y tras el cual hubo de reconciliarse. Así, Catalina Muñoz, doncella y vecina de Ciudad Real, hija de Juan Fernández de Almagro y de Catalina Ruiz, dijo que la acusada maldecía con frecuencia con frases como: “¡Maldición de Dios venga sobre quien tanto mal nos hizo!” (BEINART, 1974-1985, vol. II, p. 94); y su hermana Juana Ruiz, también doncella, declaró que muchas veces había oído decir a la acusada que “¡mala pestilencia venga por quien tanto mal me hizo! E que quando ve a la dicha de Juan de Torres o a la de Sant Román dize que mala pestilencia venga por quien tanto mal la hizo” (BEINART, 1974-1985, v. II, p. 96).

La llegada de los inquisidores a una localidad provocaba un lógico revuelo entre los judeoconversos, quienes temían verse envueltos en alguna acusación, sea porque efectivamente judaizaban en secreto, o sea porque temían que algún enemigo suyo aprovechara la ocasión para lanzar contra ellos una acusación falsa, valiéndose de su condición de judeoconverso y del secretismo de las denuncias. Este temor se pone claramente de manifiesto a través de la testificación que el 14 de diciembre de 1501 hizo ante los inquisidores del tribunal de la diócesis de Osma María, mujer de Pedro Maestre, vecina de Quintana del Pidio (Burgos), quien declaró que podía hacer 4 días que estando en su casa con unas conocidas cociendo pan en una padilla,²⁷ comenzaron a hablar sobre la próxima llegada de los inquisidores a su localidad de residencia, y María dijo: “Por mi vida que he miedo”, al preguntarle las otras mujeres que de qué tenía miedo, respondió: “Porque dizen que demandan el Pater Noster e el Ave María y el Credo y la Salve Regina e otras cosas avrá onbre miedo”. Y Juana, mujer de Juan Pérez, dijo: “¡Maldito el miedo, que agora lo tengo, que todo es sacadinerol!”. Como María le dijo que era peligroso decir eso, Juana volvió a decir: “Lo torno a dezyr, que no es syno por sacar dinero” (CARRETE, 1985, p. 126-

²⁷ Horno para cocer el pan, que tiene una abertura en el centro de la plaza, por donde entra el aire para la combustión y se saca después la ceniza.

127). Como queda de manifiesto a través de las palabras de esta testigo, los judeoconvertos temían que el desconocimiento de las oraciones principales del cristianismo, algo que no debía ser raro incluso entre los cristianos “viejos”, pudiera ser interpretado por los inquisidores como una prueba fehaciente de judaísmo. Asimismo puede constatarse a través de esta conversación que otra de las acusaciones más comúnmente vertidas por los judeoconvertos contra la Inquisición, y a la que se hará referencia más adelante, era que sus actuaciones obedecían a razones de índole económica.

Pese a que las delaciones falsas eran severamente castigadas por la Inquisición, no debieron ser raros los casos de denuncias falsas; y quizá aún más frecuentes las amenazas de denuncia, incluso en el seno de las propias familias. Así se deduce de la testificación que el 5 de junio de 1505 hizo ante los inquisidores del tribunal de la diócesis de Osma María Rodríguez, vecina de Almazán, quien afirmó que haría tres semanas había oído cómo discutían Magdalena y su marido Luis del Peso, cristianos nuevos vecinos de Almazán, y cómo en el fragor de la discusión Magdalena amenazaba a su marido con denunciarlo ante la Inquisición, diciéndole: “¡Perro judío, agora vernán los padres y te haré quemar!” (CARRETE-FRAILE, 1987, p. 93).

Mayor trascendencia tiene, por la relevancia de los protagonistas, la amenaza que, según la declaración que el 30 de enero de 1487 hizo fray Alonso Enríquez ante los inquisidores del tribunal de la diócesis de Segovia, fue lanzada contra el obispo Juan Arias Dávila por parte del judeoconverso Juan López quien, acusándole de haber propiciado las actuaciones de la Inquisición en Segovia, le habría amenazado del siguiente modo:

Vos, señor, facéis venir la Inquisición, pues juro a Dios que ha de quebrar sobre vuestro padre y madre e parientes,²⁸ porque ya sabéis que viví con ellos y yo sé de ellos esto y esto y lo saben Fulano y Fulano; por eso, vea vuestra señoría lo que ha fecho (CARRETE-FRAILE, 1987, p. 49-50).

²⁸ Con esta expresión afirmaba que el hecho de haber llamado a la Inquisición a la ciudad se volvería contra sus padres y parientes.

Y, efectivamente, la amenaza se hizo efectiva, porque los padres del obispo segoviano, los judeoconversos Diego Arias Dávila y Elvira González, fueron denunciados después de su muerte bajo la acusación de haber realizado en secreto prácticas de la religión judía, si bien no es posible confirmar si llegó a promoverse un proceso inquisitorial contra ellos; e incluso el propio obispo fue objeto de algunas denuncias que pudieron ser el inicio de un pretendido proceso que, finalmente, no prosperaría debido a la intervención de la curia romana (CARRETE-FRAILE, 1987, p. 11-12).

Pero en estas difíciles circunstancias había quien no desfallecía y se esforzaba por animar a familiares, amigos y convecinos, anunciándoles una pronta liberación tras el duro período de pruebas que estaban atravesando. El 31 de enero de 1502 comparecía ante los inquisidores del tribunal de la diócesis de Osma Juan de Salcedo, cristiano nuevo vecino de Soria, quien por entonces estaba preso en la cárcel de la Inquisición, y declaró que podía hacer poco más de un año, hablando un día con el sastre Francisco, también cristiano nuevo y preso en la cárcel de la Inquisición, este le habría dicho:

No os desmayés por esta Ynquisición, que esto e más hemos de pasar; mas yo's juro a Dios verdadero que no ha de durar mucho, que sienpre oý dezir a sabios que sería bienaventurado el que se fallase judío después destas fortunas pasadas (CARRETE, 1985, p. 148-149).

Como ya se indicaba anteriormente, la acusación que con más frecuencia lanzaban los judeoconversos contra la Inquisición era que todas sus actuaciones obedecían a un mero ánimo de lucro, es decir al propósito de hacerse con los bienes de los condenados, una acusación que aflora en numerosas declaraciones hechas en el curso de procesos inquisitoriales. Así, en el proceso promovido contra Inés López, al que se ha hecho ya referencia con anterioridad, testificó Lucía Ruiz, una doncella hija de Juan Fernández de Almagro, vecino de Ciudad Real, quien declaró que había oído decir muchas veces a Inés López que las cosas de las que se había reconciliado se las habían levantado contra ella falsos testigos y personas que la querían mal, y que se había reconciliado porque no quería que la

quemaran como a su madre y hermanas.²⁹ Según Lucía Ruiz, en una ocasión la acusada habría dicho a su madre y hermana: “Andad señora, que todo esto se haze por sacar dinero, diziéndolo por los que dezían que prendían” (BEINART, 1974-1985, vol. II, p. 86-88).

También Catalina Ruiz, madre de Lucía Ruiz, declaró el 6 de mayo de 1511 que hablando un día con Inés López acerca de uno que había sido azotado por la Inquisición tras haber sido acusado de testificar en falso en favor de un cristiano nuevo, esta había dicho: ¡*Allá van leyes do quieren reyes!*, dejando caer que no se había aceptado su testificación por ser favorable al acusado. Asimismo en otra ocasión, hablando sobre los judeoconversos que prendía la Inquisición en las localidades de Alcázar y Daimiel, habría dicho Inés López: “¡Callad, por vuestra vida, que todo lo hazen por sacar dinero!, dando a entender que todos los que prendían e se hazya en la Ynquisición hera por sacar dinero” (BEINART, 1974-1985, v. II, p. 91).

Una acusación similar contra la Inquisición fue lanzada también por el regidor segoviano Pedro Arias quien, según la declaración que el día 19 de julio de 1490 hizo Catalina, viuda de Alonso Herrezuelo y vecina de la localidad segoviana de Santa María de Nieva, el día en el que habían sido relajados los últimos condenados en Segovia, estando en su casa comiendo, habría manifestado que nunca más iría a ver quemar a condenados, “porque abía abido gran mancilla³⁰ de ellos, diciendo: ¡Mira qué retartolillas³¹ del Señor lebantán para tomar a los hombres lo suyo!” (CARRETE, 1986, p. 92).

Y no menos interés tiene la declaración que el 9 de marzo de 1512 hizo Isabel de Badajoz, doncella hija de Bartolomé de Badajoz, en el proceso inquisitorial promovido en los años 1512-1524 por el tribunal de la Inquisición de Ciudad Real contra Juan Ramírez, ya difunto, quien había sido mayordomo del cardenal Cisneros. La testigo afirmó que haría siete meses y medio que hablando un día con Juan Ramírez sobre la mujer de

²⁹ Su madre, apodada “la linera vieja”, y sus hermanas Mayor y Violante fueron condenadas a morir en la hoguera por judaizantes.

³⁰ En los siglos XIII al XV el término mancilla tenía, entre otras acepciones, la de lástima o compasión.

³¹ El término retartalillas significa retahíla de palabras o charlatanería.

Pedro de Villarreal, que estaba presa en la Inquisición, al decir ella que la presa sería bien tratada, Juan Ramírez dijo lo siguiente:

No penses que por vos ni por nadie los ynquisidores han de hazer cosa alguna, que más quieren e procuran de aprovechar al rey, quemando a los reconçiliados que han sydo una vez reconçiliados, e reconçiliando a los que no han sydo reconçiliados.³² por llevarles e robarles sus haziendas, porque aprovechando al rey les da los obispados; e que los ynquisidores andavan por los lugares diziendo que todo lo escondravan³³ por sacar dineros e llevar al rey (BEINART, 1974-1985, v. III, p. 77-78).

A modo de conclusión

Como hemos tenido ocasión de comprobar, los procesos inquisitoriales promovidos a lo largo de los dos últimos decenios del siglo XV y los primeros del XVI contra numerosos judeoconversos castellanos acusados de judaizar contienen abundantes expresiones injuriosas, en forma de maldiciones, reniegos y blasfemias. Los blancos de estas invectivas eran Jesucristo, la Virgen María y algunos santos, pero también los cristianos “viejos” y el cristianismo, los reyes y las autoridades públicas y, de forma muy particular, la Inquisición.

La pequeña muestra que ha sido analizada en este trabajo, en su mayor parte tomada de procesos incoados por el tribunal de la Inquisición de Ciudad Real-Toledo y por los de las diócesis de Osma y Cuenca-Sigüenza, permite comprobar que se trata de una fuente documental de primera importancia para profundizar en el conocimiento de la percepción que el colectivo judeoconverso tenía de la realidad política, social y religiosa

³² La mayor parte de los procesos inquisitoriales promovidos por primera vez contra un judeoconverso acusado de judaizante concluía con pena de cárcel y pérdida de bienes, concediéndose al condenado la reconciliación; la reincidencia llevaba aparejada, con frecuencia, la pena de relajación al brazo seglar.

³³ Una de las acepciones del verbo “escombrar” era la de limpiar.

de su tiempo, y que un análisis detenido de estas manifestaciones orales ofrece datos de indudable interés no sólo para el estudio de la sociedad judeoconversa en sí misma sino, lo que es mucho más importante, en sus múltiples y variadas conexiones con la sociedad cristiano “vieja” mayoritaria.

Porque las testificaciones registradas de forma minuciosa en los procesos inquisitoriales dejan muestras abundantes de la suma complejidad que a fines del siglo XV marcaba las relaciones entre cristianos “viejos”, cristianos “nuevos” y judíos en la sociedad castellana. Una sociedad progresivamente compartimentada, pero en la que en todo momento persistieron los contactos entre los distintos colectivos sociales. En cualquier caso, es indudable que la gran mayoría de las testificaciones que inculpan a judeoconvertos judaizantes de haber proferido blasfemias, renegos y maldiciones proceden de otros cristianos “nuevos” y de judíos, en mucha mayor medida que las de cristianos “viejos”. Esta realidad evidencia, por una parte, que este tipo de expresiones se utilizaban generalmente en conversaciones privadas entre cristianos “nuevos”, así como de éstos con judíos, presuponiéndose la discreción de los interlocutores; y por otra parte permite comprobar cómo en circunstancias en las que el miedo se adueñaba de las personas, la delación fue algo mucho más frecuente de lo que cupiera imaginar.

En definitiva, a través de estas formas de expresión, en muchos casos de una gran crudeza y violencia -la blasfemia produce siempre desazón a quien la oye-, los judaizantes dejaban constancia de forma estentórea de su rechazo radical de los principios más sagrados del cristianismo; de su decidida voluntad de perseverar en las creencias y en las tradiciones religiosas y socio-culturales del judaísmo; de sus cautelas y temores a la delación o a la imprudencia que les pusiera en situación de compromiso ante la Inquisición; de sus odios e inquinas hacia los cristianos “viejos”, las autoridades públicas y los inquisidores; y, en definitiva, de su rebeldía, abierta en unos casos, encubierta en los más, frente a una sociedad de la que, al menos en la teoría, formaban parte, pero en la que no se consideraban integrados y que cada vez más los rechazaba. En definitiva, todo ello constituía una expresión evidente de la decidida voluntad de alteridad que en el tránsito de la Edad Media a la Moderna definía la actitud de un cierto sector de la sociedad judeoconversa respecto de la sociedad mayoritaria cristiana.

Bibliografia

- BEINART, H. *Records of the Trials of the Spanish Inquisition in Ciudad Real*. Jerusalem: The Israel National Academy of Sciences and Humanities, 1974-1985. 4 v.
- CANTERA MONTENEGRO, E. Judíos y conversos de Torrelaguna (Madrid) en tiempos de la expulsión. *En la España Medieval, I*. Estudios en memoria del Profesor D. Salvador de Moxó, Madrid, p. 233-251, 1982. v. 1.
- CARRETE PARRONDO, C. *Fontes Iudaeorum Regni Castellae II*. El Tribunal de la Inquisición en el Obispado de Soria (1486-1502). Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca-Universidad de Granada, 1985.
- _____. *Fontes iudaeorum Regni Castellae III*. Proceso inquisitorial contra los Arias Dávila segovianos: un enfrentamiento social entre judíos y conversos. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca-Universidad de Granada, 1986.
- _____; FRAILE CONDE, C. *Fontes Iudaeorum Regni Castellae IV*. Los judeoconversos de Almazán. 1501-1505. Origen familiar de los Laínez. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca-Universidad de Granada, 1987.
- MONSALVO ANTÓN, J.M. *Comunalismo concejil abulense*. Paisajes agrarios, conflictos y percepciones del espacio rural en la Tierra de Ávila y otros concejos medievales. Ávila: Diputación Provincial, 2010.
- YOSEF HA-KOHÉN. *El valle del llanto (Emeq ha-Bakha)*. Crónica hebrea del siglo XVI. Introducción, traducción y notas por Pilar León Tello. Barcelona: Riopiedras Ediciones, 1989.

*O casamento nas leis, costumes e estilos portugueses**

ALZIRA LOBO DE ARRUDA CAMPOS^{*1}

Universidade Estadual Paulista

MARCOS CARDOSO GOMES^{*2}

Universidade Anhanguera

MARIA HELENA SCALABRIN CARDOSO GOMES^{*3}

Universidade Municipal de São Caetano do Sul

Resumo: O estudo do casamento em Portugal possui notáveis analogias com as normas e os comportamentos sociais sobre a mesma instituição vigente no Brasil. Do ponto de vista legal, Igreja e Coroa se uniam na política comum de aumentar a população, observando regras destinadas a conservar o *statu quo* social, posto em risco, se os indivíduos passassem a fazer escolhas de parceiros, ao arrepio da tábua social de valores. Por meio da legislação, mas também de documentos provindos da cultura popular, é possível conhecer o processo que levava as pessoas a se unirem conjugalmente a outras, suas iguais, sob as bênçãos de Deus e do Rei, em terras lusitanas.

Palavras-chave: História social; Legislação; Normas e costumes; Casamento em Portugal.

Abstract: The study of marriage in Portugal has remarkable analogies with the rules and social behaviors on the same institution in force in Brazil. From a legal point of view, the Church and the Crown joined each other in a common policy in order to increasing the population, observing rules to preserve the *statu quo*, that might jeopardize the system, if the individuals started to choose by the own their choices, in defiance of the social set of values. Through the legislation, but also of the observed documentations of popular culture, it is possible to pear into the process what led people to join maritally their equals, under the blessings of God and the King, in lusitanian lands

Keywords: Social history; Regulations and consuetude; Legislation; Weddings in the Crown and Colony.

* Recebido em 16 de junho de 2016 e aprovado para publicação em 25 de novembro de 2016.

^{*1} Mestre e Doutora em História Social (USP/SP); Livre-docente em Metodologia da História (UNESP/Franca); docente do Programa em Ciências Humanas da UNISA/SP. E-mail: loboarruda@hotmail.com.

^{*2} Mestre em Letras (USP/SP); doutor em História Social (USP/SP); docente da Universidade Anhanguera/SP. E-mail: mrcsgomes@yahoo.com.br.

^{*3} Mestre em Educação, Administração e Comunicação (USM/SP); doutora em Administração e Desenvolvimento Regional (USCS/SP). E-mail: mhscgomes@gmail.com.

Figura 1 - *Casamento de Santo Aleixo, 1541, de Garcia Fernandes*



Fonte: Acervo do Museu de São Roque, Santa Casa da Misericórdia, Lisboa, Portugal. Disponível em: <http://www.dhm.de/archiv/ausstellungen/neue-welten/pt/popups/popup_0840.htm>.

Introdução

O estudo do casamento já nasceu interdisciplinar, como podemos verificar por meio das primeiras publicações científicas sobre o assunto, efetuadas a partir da Era Vitoriana, quando os homens de ciências, pressionados pela Revolução Demográfica do século XVIII, passaram a investigar as razões que levaram a população, pela primeira vez na História, a crescer geometricamente, vindo a preocupar os donos do poder. As análises então formuladas destacaram-se do discurso moralista, que colocava o casamento — a base legal da família — como tema de

inequívoco interesse para a articulação e manutenção do poder nas sociedades humanas (CAMPOS, 2003, p. 15).

Até a primeira metade do século XIX, o estudo da família, no Ocidente, encontrava-se marcado pela história eclesiástica. A partir de então, as tendências evolucionistas e materialistas apresentaram-se como novos enfoques sobre o tema: da promiscuidade, os homens passaram à monogamia, intrinsecamente relacionada à criação da propriedade e do Estado, como fazem Bachofen e Engels, entre outros. Bachofen considera ter encontrado provas da evolução de um certo matriarcado primitivo, na literatura clássica. Assim, a passagem do hetairismo à androcracia seria consequência do progresso das concepções religiosas, as quais representariam posturas sociais diversas (BACHOFEN, 1967, p. 93). Assim, o *Orestes*, de Ésquilo, representaria o quadro dramático da luta entre o direito materno, agonizante, e o direito paterno, nascente e vencedor na época heroica. Clitemnestra, a assassina do marido, Agamênon, é morta por Orestes, que vinga, dessa forma, a morte do pai. Por tal fato, é perseguido pelas Erínias, protetoras da ordem familiar, mas é protegido por duas divindades, que representam a nova ordem, o direito paterno. Apolo que, por meio do oráculo, levava Orestes o matricídio, e Minerva que, ao ser chamada como juíza, ouviu as duas partes (LESKY, 1995, p. 286).

Orestes considera que seu delito é inferior ao da mãe, que havia matado seu marido, que era o pai de seu filho, portanto, segundo ele, cometera dois assassinatos, enquanto ele apenas um. Assim, considera que as Erínias deveriam perseguir a sua mãe, e não a ele. Ao contrário, as Erínias explicam que a sua culpa era mais grave, pois estava unido por laços de sangue a sua vítima, enquanto Clitemnestra matara um homem que não se encontrava nessa condição. Nesse momento, Apolo entra em cena como defensor de Orestes, enquanto Minerva leva a questão para ser decidida pelos Areopagitas. Como o resultado da votação foi o de empate, Minerva, na qualidade de presidente, vota em favor da absolvição de Orestes, o que significaria o triunfo do direito paterno sobre o materno (ÉSKUÍLO, 2004, p. 778), e as Erínias deixam-se convencer, colocando-se ao serviço da nova ordem de coisas (ENGELS, 1971, p. 2-13).

Os marxistas unem-se às análises clássicas sobre a família. Assim, Engels disserta sobre a origem da família, da propriedade privada e do Estado, em obra posta sob esse mesmo título (ENGELS, 1971), adotando, obviamente, a teoria materialista, mas realçando que ele executava um testamento de Karl Marx, pelo qual este pretendia expor os resultados conseguidos por Lewis Morgan (1877), relacionados com as conclusões de suas próprias tarefas históricas. Portanto, pretendia relatar as similitudes entre as explicações econômicas e as antropológicas, sobre a família, ao considerar que Morgan havia descoberto, a seu modo, entre os selvagens americanos, a teoria materialista da história, que ele descobrira há 40 anos (ENGELS, 1971, p. 6).

Engels considera que o móvel decisivo da história é a produção e reprodução da vida imediata, implicando a produção dos meios de existir, de um lado, e, do outro, a produção do próprio homem, com o seu corolário inevitável de reprodução da espécie. Por conseguinte, as instituições sociais de um dado país e de uma dada época ligam-se intimamente ao grau de desenvolvimento do trabalho e da família. Quanto menos desenvolvido for o trabalho, mais subordinada se acha a ordem social aos vínculos familiares. A sociedade antiga, baseada em laços de consanguinidade, desaparece na medida em que o trabalho se torna menos produtivo e antagonismos de classe se apresentam pondo em discussão a velha ordem. A nova sociedade, que se instala, resume-se no Estado, cujas unidades constituintes já não são os laços de família, mas sim vínculos locais, que identificam uma sociedade na qual a família fica submetida à organização da propriedade (ENGELS, 1971, p. 7-8).

Fogos em Portugal

A população lusitana arranjava-se, segundo o censo de 1527, em 280.528 fogos. Se dermos a cada um desses fogos um número de quatro indivíduos, a população alcançaria a cifra de 1.122.112 habitantes (ABREU, 1954, p. 64). Número exíguo, que não dava para povoar o Reino, mas que havia aumentado durante o século XV. Segundo Costa Lobo, naqueles tempos os

portugueses tinham mais vivo o prazer da vida errante, manifestando aversão à vida monótona do sedentário e ao trabalho (COSTA LOBO, 1931, p. 23).

O que significaria “fogo”, na linguagem da época? Em definição de Santa Rosa Viterbo, fogo compreendia tanto a “casa habitada em que se acende fogo”, como o “tributo assim chamado, que pagam todos os vizinhos da vila de chaves, e seus termos, que tiveram fazenda, ou de raiz, que valha vinte maravedis velhos de 27 soldos o maravedi (VITERBO, 1865, p. 332).

No entender de Vieira da Silva, “fogo” significa a casa ou local habitado por uma só família, enquanto a “família”, no conceito estatístico, compreendia o indivíduo ou indivíduos casados ou solteiros, com ou sem filhos, com ou sem criados habitando no mesmo recinto em íntima economia doméstica (SILVA, 1950, p. 10).

Considera, ademais, Virgínia Rau que pelo *X Recenseamento Geral da população de Portugal* “família” foi definida como o grupo de pessoas ligadas por união ou parentesco, legítimo ou ilegítimo, que utilizassem habitualmente o mesmo alojamento e a pessoa isolada que ocupasse um alojamento. Os empregados do serviço doméstico das famílias e das pessoas isoladas que residissem com elas foram considerados como integrantes da família. “Fogo” ficou conceituado como o alojamento em prédio, destinado à morada de uma família (X Recenseamento Geral da População *apud* RAU, 1965, p. 13-15).

Leis eclesiásticas e civis referentes ao Direito da Família

Desde que o matrimônio foi erigido em Trento à categoria de sacramento, a Igreja lançou larga cópia de leis, emanadas do próprio Concílio e que formaram no Brasil as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, as pastorais coletivas e os manuais de teologia moral*, destinados, todos, a salvaguardar o casamento cristão, dispondo sobre a única sexualidade então permitida. As implicações civis do casamento, essencialmente patrimoniais e tutelares, tornaram o casamento objeto de legislação real. A jurisprudência está contida em coleções diversas, formando livros próprios ou nas *Ordenações do Reino* e espalhando-se pelas *Coleções de Leis Extravagantes*. Embora essas disposições

legais constituam tão somente o arcabouço cadavérico do sistema, pelas replicações que tinham necessariamente sobre o concreto social, compõem fonte inestimável para o entendimento histórico da família.

Monumentos particulares e forais e costumes municipais dos séculos XII e XIII informam da existência dos casamentos de *bênção* (*de benedictione*) e dos de *pública fama* (*conhoçudos*). Os foros de Cima-Coa reconhecem ainda o casamento de juras, em que o mútuo consenso dos contraentes era firmado com juramento perante qualquer ministro de culto (*in manu clerici*), mas sem que ocorresse o sacramento.

À mulher casada em face da Igreja chamava-se velada, talvez, como consequência do rito de se cobrirem com um véu as cabeças, costume dos nubentes quando se lhes administrava o sacramento que remonta às origens do cristianismo. Denominava-se, ainda, *recabdada* (recatada) a mulher casada, para distingui-la da barregã ou concubina.

O Concílio de Trento condenou os casamentos clandestinos, mas os reconheceu como válidos e obrigatórios.

Inocêncio III (1198-1216) concebeu a mais completa e precisa doutrina do consórcio ilegítimo e válido, embora tivesse sido ele mesmo quem, no IV Comício de Latrão, ordenara a publicação dos banhos nos casamentos feitos à face da Igreja e decretara penas contra os que se casassem fora das fórmulas eclesiásticas (CAMPOS, 1986, p. 27-29).

No século XIII, Afonso III ordenou que:

Todos os casamentos se podem fazer por aquelas palavras que a Santa Igreja manda, contando que sejam tais (*os contraentes*) que possam casar sem pecado. E todo casamento que puder ser provado, quer seja (*feito*) às ocultas (*a furto*) quer em forma pública (*conhoçudamente*) valerá, se os que assim casarem forem de idade legítima, como é de costume (HERCULANO, 1892, p. 26 *et passim*).

Uma decretal de Alexandre III (1159-1181) indica as palavras com que se devia exprimir o mútuo consenso: *Recebo-te por minha, percebo-te por meu* (conhecidas nos meios populares, como depreendemos das núpcias de Brás da Mata e Inês Pereira (VICENTE, 1962, p. 410-411).

Uma lei de D. Diniz, de 15/05/1311, estabelece que, vivendo um homem e uma mulher sete anos contínuos coabitando na mesma casa como cônjuges, e na reputação de tais entre a vizinhança, seriam havidos como marido e mulher, com vínculo indissolúvel. A onipotência do costume é reconhecida: o costume é direito.

No entanto, os reis portugueses da Idade Média esforçaram-se para que seus súditos adotassem a disciplina da Igreja, associando o sacramento ao contrato matrimonial. A boa ordem civil aconselhava-os a tal atitude, independentemente das motivações religiosas.

A atitude tolerante dos soberanos citados foi substituída por uma política moderna mais coercitiva. Uma lei de D. Manuel, de 14/7/1499, proíbe, sob penas severíssimas, os casamentos clandestinos: confisco sobre os nubentes e quaisquer pessoas que assistissem ao ato, seguido, para as últimas, de degredo. Abria-se exceção para os casamentos clandestinos realizados a contento, com permissão dos pais e mães dos contraentes. Valorizava-se, assim, o poder paternal. Embora punido, o casamento ficava subsistente.

Por fim, o Concílio de Trento, pressionado pelo poder temporal (especialmente da França), estabelece a nova disciplina do matrimônio, proibindo casamentos clandestinos, uma vez que estes atentavam contra o pátrio poder, facilitando consórcios realizados por menores, sem o consentimento de seus pais.

A disciplina de Trento vigorou em Portugal a partir de 12/9/1564, por alvará do reinado de D. Sebastião, que derogava as leis anteriores, contrárias às disposições conciliares. Não obstante, os consórcios clandestinos continuavam a ser válidos aos olhos do povo, ao qual repudiava a ideia de considerar como concubinato as uniões consensuais, consagradas pelos costumes e legalizadas para efeitos civis. Os decretos do concílio de Lisboa, de 1574, que confirmaram Trento, deixam adivinhar que os casamentos celebrados por esponsais, seguidos por coabitação, eram considerados válidos pela sociedade, e que os pais dos contraentes não opunham obstáculo em hospedar na própria casa os filhos assim casados.¹

¹ Informações resenhadas a partir de Herculano (1982, p. 26-187).

Viterbo, tal qual Herculano, enumera três formas de celebração dos matrimônios: 1) *de bênção*; 2) *de pública fama*; 3) *morganheira* ou *morgânica*. Os dois últimos teriam efeitos puramente naturais e civis, mas sem os efeitos sobrenaturais do sacramento.

Cabral de Moncada contesta a ideia de que os três casamentos celebrados em Portugal corresponderiam a categorias histórico-jurídicas diversas. Alega que, embora a Idade Média não tenha conhecido teorias nem conceitos únicos a respeito de muitas instituições sociais, elaborou critérios únicos sobre a família e o casamento. O casamento foi sempre considerado um ato privado, um pacto entre duas vontades (das famílias e dos indivíduos). A sua expressão jurídica mais adequada era a ideia de compra e venda ou a ideia geral de contrato. As solenidades religiosas serviam para realçar a importância e a significação moral do acordo.

De acordo com Moncada, o regime jurídico do matrimônio português medieval era um só, qualquer que fosse a sua forma: de bênção, a furto ou de juras, ou de pública fama. Argumenta o autor citado que nos três casos apresentam-se iguais: as garantias de que goza a família; os direitos e deveres recíprocos dos cônjuges; os efeitos patrimoniais; os direitos dos filhos na sucessão dos bens; e enfim a validade religiosa do ato, os seus efeitos e caráter de sacramentalidade e indissolubilidade. Nesse viés, Moncada insurge-se contra a concepção de Alexandre Herculano sobre as três modalidades medievais do casamento, acusando-o de ter adotado uma opinião de combate ao insistir em negar os efeitos religiosos do sacramento aos casamentos *a furto* ou *de juras*, só porque os nubentes não se dirigiam à Igreja. Confusão resultante (continua Moncada) de querer Herculano ver na Idade Média portuguesa, a todo transe, casamentos de efeitos meramente civis nos clandestinos, contrapostos ao casamento religioso de bênção. Pelo contrário, a distinção entre os casamentos de *juras* e de *pública fama* estava apenas nos meios de prova, e o que os distingue do casamento de bênção seria apenas a solenidade da celebração (MONCADA, 1948, p. 74-75).

Os costumes das populações semibárbaras e o direito canônico, no decorrer dos séculos X e XI, disciplinaram o casamento. O sacramento do matrimônio foi impresso sobre a doutrina romana, acrescentando-lhe o caráter de ser um meio de graça e santificação. As leis civis sobre o

casamento eram quase mudas. Assim sendo e dado o prestígio da Igreja, a sua concepção de matrimônio influenciou poderosamente sobre a filosofia e a prática dessa instituição, uniformizando-as. A ideia romana do casamento como mero contrato consensual fora adotada pela Igreja desde os fins do Império Romano. A simples troca de consentimento entre os contraentes era razão para que o matrimônio existisse, sem formalidades essenciais na celebração. O casamento foi visto como puro ato privado entre duas pessoas animadas da mesma *affectio maritalis*.

Na Idade Média, o matrimônio na Igreja extraía o seu conceito jurídico social de três elementos essenciais: 1) a vontade das partes; 2) a ausência de quaisquer impedimentos legais; 3) a bênção do sacerdote, como simples solenidade de prova.

Segundo os foros de Cima-Coa, tanto os casados com bênção da igreja como os casados clandestinamente teriam igualmente obrigação de coabitarem e de se guardarem mutuamente fidelidade. A mulher de qualquer destas categorias, que abandonasse o marido, deveria ser deserdada e aquele que a abrigasse teria de pagar ao marido uma multa proporcional ao tempo de ausência do domicílio conjugal. O marido, por seu lado, que abandonasse a mulher de juras ou de bênção, deveria ser compelido a juntar-se de novo com ela, por instância do bispo. A adúltera e seu cúmplice poderiam ser mortos impunemente pelo marido, tanto se o vínculo fosse de bênção ou contraído na clandestinidade. As mesmas condições vigiam quanto aos aspectos patrimoniais, em todas as modalidades de casamento.

De acordo sempre com Cabral Moncada, a bênção, primeira aconselhada, depois exigida, objetivava um reconhecimento do caráter sagrado do matrimônio e uma maior publicidade no meio social. A intervenção do sacerdote no casamento clandestino foi impelindo o casamento leigo para o religioso e sujeitando-o cada vez mais ao controle da igreja. A corrente legislativa hostil à clandestinidade do matrimônio, apoiada pela Igreja, veio definitivamente a triunfar depois de Trento, apesar de ter produzido diversas manifestações anteriores a esse Concílio (MONCADA, 1952, p. 51-53).

A posição da Igreja atual revela muito sobre a trama legal intrincadíssima que vigorou no passado. Assim, o *Código de Direito Canônico* sobre o matrimônio compõe-se de várias coleções legais: o *Decreto de*

Graciano, o *Liber Extra* de Gregório IX, o *Liber VI* de Bonifácio VIII, as *Clementinas*, isto é, a coleção de Clemente V, promulgada por João XXII, acrescidos das *Extravagantes* desse Pontífice e das *Extravagantes Comunes*, além de Decretais de vários pontífices, que nunca foram reunidos em uma coleção autêntica. O direito eclesiástico, contido nesse *corpus*, constitui o direito clássico da Igreja Católica².

Alguns dos títulos sobre o casamento, constantes das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, reproduzem os procedimentos adotados pela Igreja para Portugal e para todas as áreas postas sob o seu domínio, merecendo a sua transcrição:

Título LXIII – Dos desposórios de futuro, e idade que para elles se requer: dos que só se desposão duas vezes ou casão estando desposados, ou cohabitão: e de como os parochos se não hão de achar presentes aos taes desposorios, nem estes se devem fazer havendo impedimento.

Título LXIV – Da idade, e capacidade que se requer nos que houverem de contrahir matrimonio, e das denunciações que devem preceder a elle.

Título LXV – Como as denunciações se devem repetir quando se dilatar o recebimento por mais de dous mezes: e como se haverão os Parochos saindo algum impedimento, ou remitindo-se as denunciações.

Título LXVI – Que se não celebre o Matrimonio no dia em que se fizer a última denunciação: e em que penas incorrerão os que casarem sem ellas procederem, e o Parocho, e testemunhas que ao tal casamento assistirem.

Título LXVII – Dos impedimentos do matrimonio; da prova que para elles basta, e dos que são obrigados a descobri-los.

Título LXVIII – como se ha de celebrar o matrimonio, e que seja de dia, e na Igreja Parochial, e presente o próprio parocho, e em que tempo se prohiba a solenidade dos casamentos.

² *Código de Direito canônico*. Promulgado por João Paulo II, Papa. Trad. Oficial: Conferência Nacional dos bispos do Brasil. Notas e Comentários de Pe. Jesus S. Horal, S. J. São Paulo: Loyola, 1983, p. XXV – XXVI (Prefácio).

Título LXIX – Das penas que haverão os que se casão tendo impedimento dirimente, e o parochio e testemunhas que assistirem.

Título LXX – Do matrimonio dos escravos.

Título LXXII - Dos casos em que se pode dissolver o Matrimonio quanto ao vinculo, e separar quanto ao toro, e mutua cohabitação de casados.

Título LXXIII – Da obrigação de haver em cada Igreja Parochial livro em que se assentem os casados, e como se farão os assentos dos casamentos.

Título LXXIV – Como ao nosso Vigario geral pertence conhecer das causas que se moverem sobre desposorios de futuro, e Matrimonio de presente, e sobre divórcios; e como deve proceder nelas para se evitarem os conluyos, e fraudes que costumão haver.³

Do ponto de vista secular, a primeira grande codificação nacional portuguesa foi feita em 1446 ou 1447, com a promulgação das *Ordenações Afonsinas*. A primeira nota a impressionar quem analise esse Código é a de ser a questão aí apresentada, fundamentalmente, como um problema de conflito de jurisdições entre o direito romano e o direito canônico, ou, em certo sentido, como um problema de conflito entre o poder temporal e o poder religioso. Dos cinco livros que compõem as *Ordenações*, o Livro II é o mais heterogêneo. Enquanto os demais livros tratam, cada qual, duma matéria bem definida (Livro I, o *regimento dos diversos cargos públicos*; Livro III, o *direito processual civil*; Livro IV, o *direito civil* e Livro V, o *direito criminal*), o Livro II cuida indiscriminadamente de tudo o que não tinha perfeito cabimento nos outros: *direitos da Igreja com o Estado e privilégios da classe eclesiástica*; *direitos reais e administração fiscal*; *privilégios da classe nobre e jurisdição dos donatários régios*; e finalmente, *Legislação espacial para judeus e para mouros*.

³ Constituições primeiras do arcebispado da Bahia, feitas e ordenadas pel illustrissimo, e reverendissimo senhor D. Sebastião Monteiro da Vide, bispo do dito Arcebispado, e do conselho de sua Magestade: propostas e aceitas em o Synodo Diocesano, que o dito Senhor celebrou em 12 de junho do anno de 1707. Impressas em Lisboa no ano de 1719, e em Coimbra em 1720 com todas as Licenças necessárias, e ora reimpressas nesta Capital. São Paulo, na Typografia 2 de Dezembro de Antonio Luzada Antunes, 1853, p. 115-140.

O primeiro problema posto pelo Código diz respeito à prioridade absoluta que deve ser dada nos pleitos a julgar, ao disposto nas leis, estilos da corte ou costumes do Reino, ainda que, porventura, seja diversa a solução perfilhada a esse respeito pelo direito romano, “porque onde aa Leys do regno dispoem, cessam todalas outras Leys, e Direitos” (*Título VIII*, p. 161-162). O legislador afonsino sentiu necessidade de acentuar a prioridade do direito nacional sobre o direito romano, possivelmente, para atalhar o abuso por parte de alguns tribunais de aplicar o direito romano com menosprezo ao direito nacional.

Como nota, Guilherme Braga da Cruz, em obra que serviu de base para a elaboração deste quadro do direito português, o problema do direito subsidiário surge quando o caso de que se trata não for regulado pelas fontes imediatas – *as leis do Reino, os estilos da Corte e o Costume* –, quando então o legislador remete diretamente o preenchimento das lacunas ao ordenamento jurídico-pátrio. Nos problemas jurídicos de ordem temporal, a prioridade pertence ao direito romano, exceto se de sua aplicação resultar pecado; e nos problemas jurídicos de ordem espiritual ou nos problemas de ordem temporal em que a aplicação do direito romano possa implicar pecado, dá-se preferência ao direito canônico. Se não for possível encontrar solução para o caso em textos jurídicos, deve o assunto ser levado à apreciação pessoal do monarca, cuja decisão ficará a valer como lei para todos os casos similares.

Algumas revisões foram feitas nas *Ordenações*. Em 1505, uma comissão, integrada pelo Chanceler-mor Rui Botto, o licenciado Ruy de Grã e o Corregedor dos Feitos Cíveis da Corte, bacharel João Cotrim, ficou encarregada de elaborar um novo código, mas o resultado de seu trabalho foi criticado por apresentar excessiva fidelidade às disposições ao texto das *Ordenações Afonsinas*. Por tal motivo, formou-se nova comissão, tendo à testa o juriconsulto Cristóvão Esteves, coadjuvado provavelmente por João de Faria e Pedro Jorge. O texto, bastante refundido, foi impresso e divulgado em 1521, como lei geral do país. A distinção entre problemas jurídicos de ordem espiritual e de ordem temporal deixa de ser feita. De modo significativo, suprimiu-se por completo a passagem do texto afonsino em que se dava como explicação da prioridade do direito canônico, nos casos de pecado, a obediência devida “ao Padre Santo e aa Santa Igreja”, em

contraste com a que “nô devemos em nenhum caso aos emperadores, de que as Leyx Imperiaaes procedem”; e substituiu-se a razão de ordem negativa do acatamento, devido ao direito romano, por uma razão de ordem positiva desse acatamento: “as quaes Leys Imperiaes mandamos somente guardar pela boa razam em que sam fundadas” (Cf.: CRUZ, 1975, p. 179-245).

Para atualizar a legislação anterior, diante de modificações supervenientes, Felipe I nomeou uma comissão formada por vários juristas, como Pedro Barbosa e Jorge de Cabedo. A legislação produzida, nessa ocasião, só foi sancionada em 1595 e observada a partir da sua impressão, em 1603, já no reinado de Filipe II. A reforma teve por objetivo apenas atualizar as antigas *Ordenações*, conservadas em seu espírito nacional, o que explica a sua ratificação por D. João IV, em 1643. As Ordenações Filipinas apresentam a mesma estrutura e a organização de matérias do Código anterior, incluindo os títulos concernentes ao casamento, que continuou como de *mixti fori*.

Casamento na organização social

Embora por princípio o casamento envolvesse a vontade apenas dos nubentes, as famílias portuguesas parecem ter detido a iniciativa de escolher parceiros para seus filhos. Fato insofismável para os grandes do Reino, que se utilizavam do matrimônio como um instrumento poderoso para realizar alianças políticas ou acréscimos patrimoniais.

Os jovens pertencentes a famílias sem posses talvez estivessem menos amarrados aos casamentos “de razão”. De todo modo, é certo que intervinham medianeiros (como o judeu de Inês Pereira) nos pactos nupciais. Medianeiros que estariam trabalhando consoantes pautas sociais rígidas, que ordenavam a escolha do cônjuge segundo estatutos de identidade “homem-mulher-classe social”.

A racionalidade dos casamentos populares pode ser acompanhada por meio de rifões antigos. A regra universal da homogamia é uma das mais celebradas: “casa teu filho com teu igual e de ti não dirão mal”; “casar e compadrear, cada um com seu igual” (CHAVES, [s.d.], p. 111; 112).

A iniciativa dos consórcios parece ter pertencido à família. Ao pai, precipuamente, ao qual competiam os arranjos dotais para casar a filha em tempo hábil:

Entre prometer e dar, tua filha há de casar.
 Filha crescida dá-lhe marido; aos vinte criada, logo casada.
 Ao porco e ao genro, mostra-lhe a casa e virá correndo.
 Com verdade e com mentira casou o vilão a sua filha
 (CHAVES, [s.d.], p. 167; 178; 78; 120).

A procura de consortes dentro de um raio social restrito (em termos teóricos, a aplicação prática da regra da endogamia) é outra característica do casamento português: “com teu vizinho casarás teu filho e beberás teu vinho”; “o filho da tua vizinha, tira-lhe o ranho e casa-o com tua filha” (CHAVES, [s.d.], p. 119; 178).

Uma posição de espírito que está presente no decorrer deste artigo liga-se ao fato de que a realidade rejeitava amplamente as disposições legais, ficando as leis, portanto, amplamente negligenciadas no campo da cultura folclórica, conforme podemos acompanhar em numerosos testemunhos, como aqueles registrados nas quadrinhas abaixo:

Atirei com bolas d’oiro
 À janela do morgado,
 Acertei a morgadinha.
 Agora vou degredado.
 Agora vou degredado.
 Agora vou pr’ à cadeia,
 Acertei na morgadinha
 Que estava a fazer na meia
 (CABRAL, [s.d.], p. 155).

As “bolas de ouro” representam ou parecem representar, como símbolos metafóricos, os olhos, em namoro transcorrido à janela, um dos lugares de eleição para contatos intersexuais, no passado luso-brasileiro. No entanto, o sucesso do “jogador” junto à morgadinha, vedado pelas regras sociais, é anulado por prognósticos sombrios: o degredo (para o Brasil?) ou a cadeia.

As transgressões constantes da legislação encontram-se registradas em numerosos documentos. Entre eles, há os autos de devassa eclesiástica, que listam os crimes dos fregueses (“filhos da Igreja”) praticados contra os preceitos sagrados do matrimônio. Crimes plurais, como no exemplo de um marido “consentidor” que permitia que a mulher vivesse em pecado com um padre que conhecia desde solteira, em Braga, no século XVIII. Essa devassa relaciona 257 casos, dos quais 235 cuidam de delitos sexuais, fenômeno que se ajusta plenamente às devassas realizadas no Brasil. As descrições de comportamentos amorosos, da mesma forma, soam bastantes familiares quando confrontados com processos similares registrados na sociedade paulista da mesma época. É o que verificamos quanto ao reverendo Francisco Xavier de Souza Teixeira, culpado por “correspondência lasciva” com uma sua freguesa e vizinha Maria José, à qual havia casado, mas que, segundo os termos da visita,

[...] ainda depois (da celebração do casamento) continuou a correspondência com ela, com grande apegamento, de sorte que, muitas vezes rezava o ofício divino à janela, olhando, de quando em quando, para a mesma cúmplice, que mora defronte dele, e ela, à sua porta, olhando também para ele; e também se tem observado que ela quando está na igreja e ele também, olha sempre para ele, ou quase sempre; e também me constou que indo certos sujeitos visitá-lo à sua casa, o acharam na escada, conversando com ela, e muito contíguos um ao outro (ABREU, 1954, p. 64).

A cerimônia do casamento e o patrimônio familiar

Conduzido como negócio de família e pela família, o casamento era precedido por um compromisso que tinha quase tanta importância quanto o próprio casamento: o noivado, traduzido pelos esponsais solenemente celebrados e nos quais se estipulava o dote ou arras da mulher.

Os ritos externos variavam de região a região. A tolerância da igreja para com eles repousava no fato de que o casamento era essencialmente

um contrato entre indivíduos e um sacramento do qual os contratantes são mutuamente os ministros. A presença do padre e de testemunhas não era exigida pelas igrejas cristãs primitivas. A partir de Carlos Magno, a bênção tornou-se obrigatória, por força de decreto.

De forma geral, a troca de promessas entre os nubentes tinha lugar em público, no exterior da Igreja. Em nossos dias, a obrigação de manter abertas as portas da igreja durante a cerimônia de casamento, sob pena de anulação, é uma sobrevivência precisa dessa tradição. Os “vestidos de ir à porta da igreja”, que integravam os dotes das noivas paulistas, sugerem cerimônia que se realizaria, tal qual na Europa, na parte externa do templo, à vista dos convidados e do sacerdote.

Franz Paul de Almeida Laghans opina que parte do cerimonial do casamento português revelava lembranças simbólicas do rapto primitivo ou da transação celebrada entre o pretendente e o chefe da família. Por vezes, revestidos de notável publicidade, como no Minho e na Beira, onde, em tempos remotos, a noiva lacrimosa era levada, como que à força, pelo pai, mãe ou parentes mais próximos, da casa paterna para a do noivo, com grande acompanhamento de amigos e vizinhos. Mais tarde, a função cerimonial dos pais passou para o sacerdote e se confundiu com a *velatio* e a bênção nupcial. Em certos lugares existiu também a bênção do tálamo (LAGHAN, 1971, p. 178).

Existia uma diferença entre o *casamento*, que não importava necessariamente o ato canônico, e o *recebimento*, ao qual o povo atribuía a consagração religiosa. As *Constituições dos Bispos*, ao condenarem constantemente a coabitação pré-matrimonial, atestam como era geral a crença de que a ida à Igreja não era essencial ao casamento.

As palavras chamadas de presente (*verba de praesenti*) — “ego te recipio in meam et ego te in meum” — era uma das condições impostas pelos papas à validade dos casamentos clandestinos.

O *casamento de praça* ou realizado *praceiramente* encontrado na *Lei mental* e em Fernão Lopes (na passagem em que este cronista relata o casamento *a furto* de D. Fernando e Leonor Teles, depois solenizado *ad valvas ecclesiae*) não significaria outra coisa senão núpcias feitas à face da Igreja, “praceiramente”, isto é, “publicamente” (MONCADA, 1948, p. 58-68).

Durante a Idade Média, o casamento era, assim, considerado um estado de fato, baseado no mútuo consentimento dos cônjuges. Aos poucos o estado passou a baixar legislação paralela ao direito canônico, marcando uma atitude inicial bastante flexível. Afonso III, por exemplo, consagrou expressamente o princípio da livre vontade das partes na celebração do matrimônio, independentemente da autorização do rei ou dos senhores (LAGHANS, 1971, p. 178).

O casamento de *pública fama* foi regulamentado por D. Dinis: sete anos de vida em comum eram necessários para legitimá-lo. O casamento *a furto*, combatido pela Igreja e pelo Estado, caiu em desuso, tornando-se arcaico.

O marido, cabeça do casal, administrava os bens, mas dependia da autorização da mulher para a venda de imóveis. Os filhos que se casassem sem a licença dos pais, a não ser em casos específicos, cuidados pela legislação, poderiam ser excluídos da herança.

Lemos, por exemplo, em autos de justificação provenientes de Vila Real, em 1824, sobre questões patrimoniais que dividiram uma família em duas facções antagônicas: pais e uma filha contra dois filhos varões. Estes últimos alegam que seus pais limitaram-se a procriá-los, e esquecidos de seus deveres, passaram a prodigalizar seus bens, instados e em benefício de uma filha, que conservavam em sua companhia, prejudicando, com esse procedimento, o direito certo à sucessão patrimonial, que teriam com o falecimento deles. Por tais razões e em defesa de suas porções legítimas, requerem a justificação da prodigalidade dos pais, através de audiência de testemunhas, e que lhes seja nomeado um curador⁴. Em sua defesa, os pais alegam a ingratidão dos filhos e prestam valiosas informações sobre o arranjo econômico de família. O filho mais velho seguira a carreira das armas, até chegar a ser Capitão de Caçadores, e em toda a sua carreira militar os seus pais o sustentaram e “agora mesmo que tem estado muito doente o têm tratado para o seu curativo muito dispendioso” (Doc. Cit., fls. 28).

⁴ Autos de justificação, entre partes: Victorino José de Souza Villella e seu irmão – justificantes; Manoel Antônio de Souza Villella e mulher – justificados. Vila Real, 1824. *Arquivo Distrital de Vila Real*, fls. 26 e 26 v. Ms.

Francisco José de Souza Villella, por seu lado, fora destinado pelos pais para que aprendesse cirurgia, principiando os estudos com um cirurgião local. Depois partira para Lisboa, onde esteve sete anos, “sempre tratado e sustentado à custa dos Embargantes que com o dito seu filho gastaram muitos dinheiros, até que se estabeleceu nessa Vila Real com um dos partidos da Câmara (Doc. Cit., fls. 28 e 28v). Além do que, continuam, consentiram que Victorino José de Villella servisse o ofício de escrivão (pertencente ao pai), há quatro ou cinco anos, sem nenhuma retribuição. Ademais, o mesmo filho se foi meter com “sua mulher e família” em casas pertencentes aos pais, sem pagar o aluguel devido.

Quanto à filha Maria Joaquina, “esta continuamente trabalha nos seus misteres, servindo aos Embargantes, e mesmo trabalhando em obras que lhe dão a fazer, e com seus lucros ajuda a sustentar aos Embargantes e a si própria” (Doc. Cit., fls. 29). Sobre a venda da casa denunciada pelos filhos, alegam que essa ação se fizera necessária devido à “notória decadência geral a que têm chegado os vinhos do D’Ouro, vendidos a seis, sete, oito mil réis a pipa no Douro, e ainda menos os de Ramo, que já a companhia não os classifica nem compra, como dantes”. Também muito dinheiro era consumido no pagamento de foros a diversos senhorios (Doc. Cit., fls. 29 e a9v) e nas atividades de manutenção da quinta: “vindima, tirar madeira, escavar, podar, limpar, mergulhar, lavar, redrar, erguer calços, enxertos, comparar madeiras, compor vasilhas”, só para conservar as vinhas velhas, “ainda sem extraordinários granjeios de desfazer geios e formá-los de novo” (Doc. Cit., fls. 30).

A história sócio-patrimonial da família continua. Na qualidade de compromissos financeiros, os embargantes alegam conservar em sua companhia: o seu filho capitão, com uma sua filha; a filha solteira, Maria Joaquina, e uma neta, filha do Embargado Victorino,

[...] a cujas netas vestem e calçam e alimentam de tudo o necessário, e mandam à mestra a quem pagam para sua educação e ensino; e têm mais uma criada, com uma besta, com que sempre se trataram (Doc. Cit., fls. 30).

Assim, para a manutenção própria e da família, haviam vendido a propriedade reclamada pelos filhos.

As informações acima resenhadas informam-nos sobre a função da família como unidade econômica e sobre a solidariedade de seus membros. Ainda nos mostram uma família alargada, na qual os avós conviviam com os netos, obrigando-se pela sua educação. Modelo não estranho à realidade brasileira.

Considerações finais

O casamento constitui a mais antiga e a mais universal das instituições humanas. A sua relevância é reconhecida em discursos profanos ou sagrados, que remontam às idades mais longínquas. Apesar de sua importância, a análise científica sobre o matrimônio e a família são relativamente recentes, em grande parte impulsionada pelo primeiro *boom* demográfico que ocorreu no século XVIII, e levou os mais diversos setores da sociedade a se preocupar com o forçamento dos “porões sociais” pelos proletários. Como a explicação, na época, apontava para um aumento de nascimentos, provocado, pensava a moral vitoriana, à degradação dos costumes das classes do trabalho, cientistas da mais variada pelagem debruçaram-se sobre temas ligados direta ou indiretamente à sexualidade. O estudo do casamento e da família inclui-se nesses temas. Estudo que já nasce com a utilização de métodos interdisciplinares, como, por exemplo, faz Engels, ao unir, em seu método dialético, a Economia, a Antropologia e a História.

O casamento e a família em Portugal e, por extensão, na sua Colônia, têm sido estudados em seus aspectos legais e sociais, como faz este artigo, que dialoga com a História, o Direito e a Literatura. No Direito, os diplomas legais pertencem ao *mixti fori*, canônico e secular. As *Ordenações* regulamentam usos e preceitos canônicos, influenciadas pelos moçárabes, aos quais se deve, por exemplo, a generalização da “terça disponível”. Encontram-se nessas ordenações fatores históricos que influenciaram a ordem social, econômica, moral e étnica lusitanas: o renascimento do

direito romano, a expansão ultramarina, a assimilação dos judeus, como cristãos-novos; o aparecimento do escravo como mão de obra primordial, e, obviamente, a grande reforma tridentina. Os registros paroquiais, já em uso desde o século XIV por lei de D. Afonso IV, tornam-se rigorosos, a fim de se atalharem as mazelas sociais provocadas pelo expansionismo geográfico: desaparecimentos, ausências, mortes, abandonos, bigamias, adultérios, orfandades e viuvezes.

O concílio de Trento formulou regras fundamentais sobre a família, enfatizando o caráter sacramental do matrimônio, a necessidade da presença do sacerdote na manifestação da vontade dos contraentes e testemunhas presentes aos ritos. Ao fim da cerimônia, deveria ser feito registro obrigatório do ato. O mesmo acontecia com batizados e óbitos, definindo-se a vigência dos registros paroquiais, tão procurados pelos estudiosos da família. Os casamentos clandestinos, desde 1521, estavam proibidos. O concílio confirmou a sua invalidade. As anulações matrimoniais e os divórcios pertenciam ao foro canônico e eram permitidos em determinadas circunstâncias, tanto em Portugal como no Brasil.

O grande emaranhado das leis e costumes acompanhou a biografia do casamento e da família, em Portugal, confirmando os usos e os abusos que a instituição mereceu em terras lusitanas.

Referências

Fontes

- BRITO, Bernardo Gomes de. *História trágico-marítima*. Lisboa: Edições Afrodite, 1971. 2 v.
- CABRAL, António. Cancioneiro popular duriense. Centro Cultural de Vila Real, [s.d.].
- CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO. Promulgado por João Paulo II, Papa. Trad. Oficial: Conferência Nacional dos bispos do Brasil. Notas e Comentários: Pe. Jesus S. Horal, S. J. São Paulo, ed. Loyola, 1983, p. XXV – XXVI (Prefácio).

CONSTITUIÇÕES PRIMEIRAS DO ARCEBISPADO DA BAHIA, feitas e ordenadas pel illustrissimo, e reverendissimo senhor D. Sebastião Monteiro da Vide, bispo do dito Arcebispado, e do conselho de sua Magestade: propostas e aceitas em o Synodo Diocesano.

ÉSQUILO. *Oresteia I, II e III*, estudo e tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2004.

SOUZA, Fernando. *Subsídios para a história social do Arcebispado de Braga. A comarca de Vila Real nos fins do século XVIII* que o dito Senhor celebrou em 12 de junho do anno de 1707. Impressas em Lisboa no ano de 1719, e em Coimbra em 1720 com todas as Licenças necessárias, e ora reimpressas nesta Capital. São Paulo, na Typografia 2 de Dezembro de Antônio Luzada Antunes, 1853.

VICENTE, Gil. Auto de Inês Pereira. *Obras completas*. Coordenação do Texto, Introdução. Notas e Glossário do Dr. Álvaro Júlio da Costa Pimpão. Porto: Livraria Civilização, 1962.

VIDE, Sebastião Monteiro da. *Constituições primeiras do arcebispado da Bahia*. Ordenadas pel illustrissimo, e reverendissimo senhor D. Sebastião Monteiro da Vide, bispo do dito Arcebispado, e do conselho de sua Magestade: propostas e aceitas em o Synodo Diocesano, que o dito Senhor celebrou em 12 de junho do anno de 1707. Impressas em Lisboa no ano de 1719, e em Coimbra em 1720 com todas as Licenças necessárias, e ora reimpressas nesta Capital. São Paulo, na Typografia 2 de Dezembro de Antonio Luzada Antunes, 1853, p. 115-140.

VITERBO, Joaquim de Santa Rosa de – *Elucidário das palavras, termos e frases que em Portugal antigamente se usaram e que hoje regularmente se ignoram*. 2 ed., Lisboa: A. J. Fernandes Lopes, 1865.

Obras de apoio

ABREU, J. Capistrano de. *Capítulos de história colonial (1500-1800)*. 4. ed. Rio de Janeiro: Briguiet, 1954.

BACHOFEN, J. J. Mith, Religion and Mother Rights: selected writings. Series LXXXIV. Princeton: Princeton University Press, 1967.

- CAMPOS, Alzira Lobo de Arruda. *O casamento e a família em São Paulo colonial*. São Paulo: Paz e Terra, 2003.
- _____. *O casamento e a família em São Paulo colonial: caminhos e descaminhos*. Tese de doutorado apresentado ao Departamento de História da FLCH da USP, 1986. Mimeo.
- CHAVES, Pedro. *Rifoneiro português*. 2. ed. Porto: Domingos Barreira, [s.d.].
- COSTA LOBO, Francisco Miranda. Lisboa: Oficinas da Sociedade Nacional de Tipografia. 1931.
- CRUZ, Guilherme Braga da. *O direito subsidiário na história do direito português. Separata da revista portuguesa de História*. Tomo XIV, 1975 .
- ENGELS, Frederico. *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*. Buenos Aires: Claridad, 1971.
- HERCULANO, Alexandre. *Estudos sobre o casamento civil*: por ocasião do Opúsculo do sr. Visconde de Seabra sobre este assunto. 2. ed. Lisboa: Lavares e Cardoso e Irmão, 1892.
- LAGHANS, Franz Paul de Almeida. Família. In: *Dicionário de História de Portugal e do Brasil (até a Independência)*. Porto: Livraria Figueirinhas, 1971. v. 3.
- LESKY, Albin. *História da literatura grega*. Lisboa: Gulbenkian, 1995.
- MONCADA, L. Cabral de. *Estudos de História do Direito*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1948. v. 1.
- MORGAN, Lewis H. *Ancient Society, or Researches in the Lines of Human Progress from Savegery, through Barbarism do Civilization*. Londres: Macmillan and C.º, 1877.
- RAU, Virgínia. Para a história da população portuguesa dos séculos XV e XVI (Resultado e problemas de métodos). *Do tempo e da história*, Lisboa, v. 1, p. 7-46, 1965.
- _____. *X Recenseamento Geral da População*. Tomo I, v. 2, p. VII e VIII.
- SILVA, Augusto Vieira da. *A população de Lisboa: estudo histórico*. Lisboa: Câmara Municipal de Lisboa, 1950.

*As artes da guerra: antes e depois de pombal.
América portuguesa no século XVIII**

CHRISTIANE FIGUEIREDO PAGANO DE MELLO**

Universidade Federal de Ouro Preto

Resumo: Este artigo busca analisar a segunda metade do século XVIII na América Portuguesa como constituída por duas concepções simultâneas de poder e de espaço: de um lado, a do governo da metrópole e seus representantes ultramarinos, com suas exigências centralizadoras; de outro, a comunidade local da colônia, organizada de acordo com uma lógica fundamentalmente local, isto é, corporativa. Temos como objetivo demonstrar que, diferentes concepções político-territoriais resultam em diversas estratégias de defesa militar. E quando inseridas nas necessidades práticas da efetivação de planos estarão sujeitas a inúmeros confrontos entre si e também serão compelidas a negociarem na busca de possíveis consonâncias.

Palavras-chave: Política militar pombalina; Defesa; Recrutamento.

Abstract: This article seeks to analyze the second half of the eighteenth century in Portuguese America as composed of two simultaneous conceptions of power and space: on the one hand, the government of the metropolis and its overseas representatives, with their centralizing requirements; the other, the local community of the colony, organized according to a fundamentally local logical, ie corporate. We aim to demonstrate that different political and territorial conceptions result in various military defense strategies. And when they are entered the practical needs of effective plans they are subject to numerous confrontations with each other and will also be compelled to negotiate in search of possible consonances.

Keywords: Pombal military politics; Defense; Recruitment.

* Recebido em 29 de maio de 2016 e aprovado para publicação em 22 de novembro de 2015.

** Doutora em História pela Universidade Federal Fluminense, professora do Departamento de História da Universidade Federal de Ouro Preto (Ufop).

Introdução: as concepções corporativa e voluntarista

Adotarei como hipótese fundamental para a análise da segunda metade do século XVIII na América colonial, a presença de duas diferentes concepções de sociedade e poder, coexistindo na mesma realidade temporal: a corporativa, predominante na organização da sociedade colonial; e a voluntarista, que se “impõe” a partir da segunda metade do século XVIII, representados na Colônia pelos Vice-Reis e Governadores-Generais, e executadas com base nas determinações e instruções enviadas pela Coroa portuguesa. Estas duas concepções, quando inseridas nas necessidades práticas da efetivação de planos e interesses, estarão sujeitas a inúmeros confrontos entre si e também serão compelidas a negociarem na busca de possíveis consonâncias.

Na concepção corporativa o poder central representado pela Coroa era caracterizado não pela exclusividade de poder, mas pela condição de instância superior, à qual cabia a tarefa primordial da manutenção da “paz” e da “justiça”, assim como a reconstituição de uma ordem eventualmente perturbada (HESPANHA, 1995, p. 67).

A monarquia portuguesa foi caracterizada como corporativa até o século XVIII, isto significa que, na prática, o poder real utilizava os poderes locais das comunidades como força intermediária para fazer sentir sua ação sobre a população. Por outro, a Coroa deveria aceitar as regras e usos locais para fundamentar o próprio exercício do seu poder.

A outra concepção de poder, a voluntarista, passou a vigorar a partir da segunda metade do século XVIII em Portugal, e também se estendeu a seus domínios ultramarinos. A concepção voluntarista era formada por ideias e práticas político-administrativas do período pombalino, o “apogeu do Estado absolutista em Portugal” (MAXWELL, 1996, p. 44). A tendência, a partir de então, foi de concentração institucional do poder político na Coroa, assim como a exclusão da participação da comunidade nesse poder. De acordo com a concepção voluntarista, a execução das tarefas referentes ao ordenamento social cabia exclusivamente ao poder central.

Dessa forma, a ação do poder régio se intensificou na direção da centralização administrativa por meio do enfraquecimento e redução dos

outros poderes, no âmbito civil e religioso. Os centros de poder local das comunidades perderam atribuições e competências em várias instâncias, sendo submetidos cada vez mais ao controle político imediato e direto do soberano e seu governo.¹

O contexto europeu na segunda metade do século XVIII

Os conflitos europeus pela conquista, ou manutenção, de mercados no além-mar – principalmente na Guerra dos Sete Anos, momento em que “as competições coloniais, foram então levadas ao clímax” (NOVAIS, 1983, p. 47) – conduziram Portugal a uma necessidade de aumento sensível na capacidade defensiva de seus domínios na América. A Guerra dos Sete Anos, disputa entre as duas maiores potências da época, Inglaterra e França, pelo controle de territórios na América e na Índia, também envolveu as nações ibéricas: a Espanha aliada à França, Portugal subordinado à esfera de influência inglesa.

Após o estabelecimento dos Estados Ibéricos em campos opostos nesse conflito europeu, a contenda entre Portugal e Espanha logo se prolongou, avançando para as indefinidas regiões fronteiriças do sul. Como observa Fernando Novais,

[...] ao lado das zonas de tensão entre as potências dominantes em luta pela hegemonia, França e Inglaterra, entre os países coloniais ibéricos se vão formando ao mesmo tempo outras zonas de tensão (sobretudo a região platina). Os dois tipos de conflitos correm paralelos, e se inter-relacionam continuamente (NOVAIS, 1983, p. 47).

¹ É possível perceber um processo de centralização da Coroa portuguesa ainda antes do período pombalino, quando o poder central retirou atribuições e competências dos centros de poder local. No entanto, o crescimento do âmbito de ação do poder central coexistia tranquilamente com uma concepção ‘pluralista’ de poder, isto é, corporativista, na qual o Rei aumentava seu poder e ao mesmo tempo admitia e respeitava a concorrência de outros poderes (HESPAÑA, 1995, p. 45).

Uma série de medidas foi implementada para aumentar a capacidade defensiva de Portugal na América, entre elas: a transferência, em 1763, da capital do Estado do Brasil para o Rio de Janeiro,² mais próximo das regiões auríferas e em melhores condições de coordenar as ações militares que se prefiguravam ao Sul do Estado; o envio de regimentos militares portugueses para o Rio de Janeiro e posteriormente para o Sul; e a recriação da Capitania de São Paulo.

Os capitães-generais e as comunidades locais: concepções antagônicas

A política de intensa militarização da sociedade colonial, imposta pelas Instruções e Cartas Régias durante a segunda metade do século XVIII, produziu incontáveis corpos militares, muitos deles para participar das campanhas sulinas. Entretanto, essa estratégia criou momentos de enorme convulsão social: mal começavam as ações de recrutamento, tinha início a fuga dos homens que corriam o risco de serem integrados às fileiras. E mesmo entre aqueles que não conseguiam escapar ao aliciamento, muitos acabavam por desertar.

A grande recusa da população colonial à militarização tinha origem nas seguintes razões: a violência com que os combatentes eram recrutados, a falta de pontualidade no pagamento do soldo combinado e na entrega do pão prometido, os maus-tratos vexatórios que recebiam de seus governantes, o apego ao espaço original de socialização – isto é, a saudade da terra e dos parentes, e, não menos relevante, o medo da guerra. Contudo, é importante analisar a resistência à mobilização militar como um conflito entre distintas concepções de poder e de espaço: de um lado, o governo da metrópole e

² A transferência da capital do Brasil para o Rio de Janeiro e, mais especificamente, a inserção da cidade no tenso contexto político internacional vivido na segunda metade do século XVIII, quando a disputa ultramarina acirrava-se entre os Estados europeus, pode ser verificada na tese de doutoramento de Maria Fernanda Bicalho: *A Cidade e o Império: o Rio de Janeiro no século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p. 77-84.

seus representantes ultramarinos, com suas exigências centralizadoras para a defesa da América portuguesa; de outro, a comunidade local da colônia, com seus interesses corporativos e regionais.

Um bom exemplo deste conflito pode ser visto no governo do Capitão-General de São Paulo Martim Lopes Lobo de Saldanha (1775-1782). No período de recrutamento, o Governador respondeu à debandada dos habitantes para regiões mais distantes, os “Mattos” ou “Certoens”, com uma “multidão de prisões, que tenho feito de malfetores”. Por isso, segundo o Governador, “saíram dos Matos muitas famílias, vindo a mim se oferecer para Soldado, e pedindo perdão da sua inobediência”. O maior objetivo de seu Governo era ver a “Capitania na mais cega obediência ao Seu Soberano, e com o maior respeito as Suas Justiças” (AHU, SP, Avulsos, cx.31, doc.2751)

Além da fuga, havia outras formas de evitar as obrigações militares, fosse por vias legais, através de privilégios, ou por meios ilícitos, como a prática do suborno. Entretanto, a rejeição ao recrutamento – fosse por suborno, privilégios, fugas ou deserções e redes de proteção - indica a forte presença de uma sociedade organizada de acordo com uma lógica fundamentalmente local, isto é, corporativa, resistente, às vezes impermeável, a determinadas pressões do poder central. Nessa perspectiva, o recrutamento era visto pela comunidade local como uma interferência externa, que desarticulava e mesmo arruinava sua estrutura interna.

Mesmo diante da iminência de uma guerra – portanto, da necessidade de remessa de tropas para a área fronteiriça em litígio –, a comunidade local não admitia tais interferências. Ela não reconhecia os motivos como inerentemente seus, porque seu espaço social de referência era a esfera local – espaço político-geográfico constituído por uma comunidade –, não coincidente, portanto, com a totalidade da extensão territorial da América portuguesa – espaço físico de exercício da soberania do monarca em sua Colônia.

Tendo em vista as crescentes tensões locais provocadas pelo recrutamento de soldados, Morgado de Mateus sugere à Coroa alterações nos Regimentos de Auxiliares. No ano de 1774, a Coroa acata suas observações e considera:

[...] visto serem os ditos Regimentos na maior parte formados das Principais Cabeças das Famílias: Sendo certo que esta qualidade de tropa só é boa, e útil para se empregar no próprio País, guarnecendo os Portos e lugares; mas também as suas casas e Famílias que é o maior estímulo, para se comportarem como devem: E nesta consideração ordena Sua Majestade, que os referidos Corpos sejam unicamente destinados a este Serviço (AHU, SP, Códice 569, p. 66)

Esta reformulação das funções militares dos Auxiliares é o reconhecimento explícito, pelo poder central, do predomínio cultural de cunho corporativo das comunidades locais na constituição daqueles Corpos. O governo português reconheceu o erro contido em uma ordem geral, referida à defesa das longínquas regiões do extremo sul, e passou a admitir que a mobilização dos Auxiliares só seria desencadeada adequadamente se a Monarquia Absoluta também levasse em conta a esfera local, seu “maior estímulo”.

Muito embora os Auxiliares permanecessem com a primordial tarefa de defesa de suas respectivas Capitânias frente ao perigo de invasões estrangeiras, em ocasiões de urgência militar, a Coroa detinha a prerrogativa de revogar os privilégios concedidos. Assim sendo, diante da necessidade de defesa de sua Colônia, era imperativo para a Coroa, mesmo que provisoriamente, fazer dos Auxiliares uma força que atuasse no socorro às regiões em litígio no sul da América portuguesa.

As estratégias de defesa militar: corporativa e voluntarista

Assim, a organização social e política da Colônia, em seu nível local, permaneceu enquadrada nos padrões de uma concepção corporativa da sociedade, segundo a qual a sensação de pertencimento de seus habitantes era dada por sua vida comunitária. Havia uma dinâmica política essencialmente localista, onde “a dispersão do poder por uma multiplicidade de células sociais, cada qual relativamente autônoma em relação ao poder da coroa e cuja unidade interna é mantida pela ligação dos seus membros ao chefe local

por laços políticos particulares” (HESPANHA, 1982, p. 35). Os habitantes coloniais se sentiam parte do reino português, porque o Reino era assim concebido de acordo com essa lógica corporativista.

Portanto, é importante perceber a presença de duas dimensões de entendimento do espaço político-territorial coexistindo na mesma realidade temporal: a corporativa, predominante na organização da sociedade colonial; e a voluntarista, que se “impõe” a partir da segunda metade do século XVIII, uma concepção e prática da sociedade e do poder representados na Colônia pelos Vice-Reis e Governadores-Generais, e executadas com base nas determinações e instruções enviadas pela Coroa portuguesa.

Diferentes estratégias de apreensão e controle do território decorrem das duas dimensões político-geográficas acima mencionadas. Na estratégia corporativa, a organização do espaço político se estabelece a partir de uma “estrutura granular”,³ isto é, de uma fragmentação do poder pelos diversos centros político-territoriais – as comunidades locais – como melhor meio de administração e defesa. A estratégia voluntarista concebe a organização político-administrativa do espaço como uma “estrutura contínua”, considerando como condição necessária para a boa administração e defesa territorial uma ordem baseada em um poder único, que se imponha sobre as relações comunitárias e seja superior às diferenças regionais.

Inseridas nas necessidades práticas da efetivação de planos e interesses, estas duas concepções estão sujeitas a inúmeros confrontos entre si e também serão compelidas a negociarem na busca de possíveis consonâncias. Assim, a “estratégia corporativa”, consubstanciada política e territorialmente nas comunidades locais é orientada no sentido de defender os interesses regionais ou locais. A “estratégia voluntarista ou centralizadora”, procura dissolver, sujeitar e integrar essas circunscrições político-territoriais dentro da órbita de um mesmo e único centro político (HESPANHA, 1983, p. 23), convertendo a “granularidade” em uma “estrutura contínua”.

³ As expressões “estrutura granular” e “estrutura contínua”, referentes à organização do espaço, foram citadas por Diogo Ramada Curto em *O Discurso Político em Portugal (1600-1650)* (1988, p. 179).

O propósito do governo central concentrar em si todo o poder político vai direcioná-lo no sentido de tentar diluir as influências regionais e locais, iniciando um processo que, na prática da política centralista, está sujeito a incessantes conflitos entre as distintas concepções de poder e de espaço, e colocando em xeque as questões da eficácia do poder absoluto e centralizador com suas pretensões teóricas de onipotência.

A partir das contradições geradas no interior deste processo, é possível sublinhar a resistência da vila de Ubatuba ao poder central, representado pelo então Capitão-General de São Paulo, Lopes Lobo de Saldanha. Ele transcreveu a conduta dos habitantes da seguinte forma:

[...] ameaçando e prendendo os Oficiais, a quem incumbo às diligências e andarem dizendo atrevidamente, que eu em São Paulo e eles em Ubatuba, continuando os mesmos despotismo, que em todos os tempos praticaram de fazerem ineficazes as ordens dos superiores, e inda as de S.Mag.^c, dando asilo a outros criminosos, e Desertores, chegando ao Excesso de os irem frequentemente buscar à Capital do Estado (AHU, SP, Avulsos, Cx.31, doc.2719).

Os moradores da vila não se subordinavam àquela forma de poder que pressupunha o comando do Capitão-General, representante de um poder único e não partilhado. Era o baluarte corporativo, sobretudo no seu significado regionalista, que resistia, lutando para destituir seu usurpador, ativando os fenômenos sociais centrífugos que giram no interior da sociedade e do exército – as deserções – para afirmar seu espaço e seu poder através de uma ação política: o governador mandava “em São Paulo, e eles em Ubatuba”.

A fim de eliminar as particularidades locais e converter os moradores da vila em vassalos obedientes e submissos ao supremo poder do Rei, o Capitão-General de São Paulo, manda o tenente da cavalaria Auxiliar da vila de Guaratingetá prender os “ditos criminosos e insolentes” (*Idem*) e levá-los à sua presença.

Na composição do espaço centralizado, ou de “estrutura contínua” “a integração de cada parcela acarreta sua alienação política e a sua inclusão

na órbita de um centro político situado fora dela [...] as unidades tradicionais não constituem mais peças autônomas, mas, sim ‘partes’”, que devem estar submetidas ao comando do único centro político, a Coroa (HESPANHA, 1983, p. 27).

Obviamente, diferentes concepções e práticas político-territoriais resultam em diversas formas e estratégias de defesa militar. Em uma organização político-espacial de “estrutura granular” corporativa, composta pelos vários e dispersos pólos político-administrativos, com suas particularidades, jurisdições e relativa autonomia, a base da defesa territorial é construída a partir das estratégias locais de combate: emboscadas, assaltos noturnos, surpresas, incêndios e depredações. Nesse contexto, as tropas militares eram organizadas em função dos perigos e ameaças que se apresentavam ao longo do tempo, desfazendo-se quando eles terminavam. Essencialmente, essas tropas militares eram constituídas por forças locais sem articulação interna e sem saberes técnicos. Elas também não tinham qualquer ligação entre si, não dispoñdo de uma tática comum pela qual pudessem orientar suas ações durante um combate. O resultado era a difícil manutenção da disciplina no campo de batalha:

[...] cada combatente ou grupo de combatentes, movia-se de acordo com objetivos – por vezes apenas determinados pela perspectiva do saque – que ele próprio escolhia. Nesse contexto, o chefe militar apenas podia dar ordens muito gerais, acudindo com os seus homens de confiança aos pontos mais difíceis, deixando para o final do embate, se vitorioso, a complicada tarefa de voltar a reunir a massa já sem norte (BEBIANO, 1989, p. 117).

Na concepção político-territorial voluntarista, na qual a organização do espaço é percebida como uma “*estrutura contínua*” e global, sob o comando do centro político representado pela Coroa, irradiado para a Colônia através de seus representantes ultramarinos, formula-se outra estrutura militar de defesa. No projeto militar pombalino a forma de batalha e de pensar a guerra foram modificadas:

[...] não se tratava mais de um sentimento de defesa local dos governos das capitanias, criando suas guarnições, debaixo das impressões do momento. Tratava-se de organizar um exército debaixo das mesmas leis, da mesma direção e da mesma disciplina (FREIRE, 1912, p. 705).

Ribeiro Sanches, um dos inspiradores da administração pombalina, em seu livro “*Cartas sobre a Educação da Mocidade*” adverte sobre mudanças necessárias na organização militar em prol do estabelecimento da nova ordem:

A força, o ânimo ousado e a valentia já não são bastante para vencer, como quando fazíamos a guerra expulsando os mouros da pátria. A arte da guerra, hoje, é ciência fundada em princípios que se aprendem e devem aprender antes que se veja o inimigo, necessita de estudo, de aplicação, de atenção e reflexão (SANCHES, [s.d.], p. 15).

Fundamentalmente, na segunda metade do século XVIII, o sucesso da defesa territorial era entendido como uma consequência do conjunto das forças militares e de sua devida regularização técnica. Para isso, alguns fatores eram importantes: o treinamento dos soldados no manejo das armas e, sobretudo, na completa obediência deles às ordens superiores; e a organização das forças militares deveria ser baseada em regras únicas e estáveis, que buscassem uma uniformidade de ação bélica.

Considerando as instruções régias passadas aos governadores, capitães-generais e aos vice-reis, encontram-se referências ao “Sistema Fundamental que hoje forma o Governo Politico, Militar e Civil de toda a América Portuguesa, aplicado a cada uma das capitanias daquele continente, segundo a situação de cada uma delas” (RIHGB, v. 219, 1953, p. 73) estabelecido pelo Marquês de Pombal em 1757. Mais especificamente, a nova estrutura militar planejada pela Coroa portuguesa previa e constantemente reiterava a todos os seus governadores na América Portuguesa a necessidade de cooperação militar entre as Capitanias, “sendo certo que, nesta recíproca união de Poder consiste essencialmente a maior Força de um Estado e na falta dela toda a fraqueza dele” (RIHGB, Vol. 219, 1953. p. 73).

De forma que, as Capitânicas, embora administrativamente independentes, eram concebidas como peça de uma engrenagem político-territorial mais ampla – América portuguesa. As Capitânicas faziam parte de um plano militar maior, que visava à defesa territorial da Colônia; estavam sob ordens e diretrizes militares criteriosamente definidas pelo poder central, que determinava a funcionalidade específica de cada Capitania aos seus Capitães-Generais e ao Vice-Rei.

As ordens régias dirigidas aos Capitães-Generais e ao Vice-Rei da Colônia mostram que estes fatores eram alvo das preocupações da Coroa. Era obrigação de seus representantes ultramarinos empenhar esforços para a perfeita manutenção das Tropas de Auxiliares e das Pagas, para que elas se apresentassem bem reguladas, disciplinadas e devidamente aptas para o combate. Assim, Para o treinamento das tropas coloniais, Lisboa contrata, em 1767, o Tenente-General João Henrique Böhm, que se tornou o responsável pela aplicação dos regulamentos do Conde Lippe,⁴ referentes à organização militar, à estratégia, à tática, à disciplina, etc.

Os limites da política centralista: “um misto entre o moderno e o antigo, sem haver coisa determinada”

Para cumprir as diretrizes régias de reformulação militar das forças das Capitânicas, o Vice-Rei e os Capitães-Generais deparavam-se com imensas dificuldades: de um lado, as limitações financeiras da Coroa; de outro, as resistências locais. O Sul da América estava na iminência de um conflito bélico, o que implicaria, de acordo com as diretrizes régias, em acionar uma estratégia em que os Corpos militares estivessem tecnicamente disponíveis para “marcharem unidos” – isto é, uniformizados e predispostos a um grande distanciamento de suas comunidades de origem.

⁴ Conde Reinante Guilherme de Schaumburg Lippe, militar prussiano já consagrado por sua carreira, comandou a urgente reorganização de um exército português que permanecia na retaguarda do sistema militar europeu, visivelmente inadequado para a guerra daquele tempo.

O conflito de interesses é evidente. Enquanto o Vice-Rei e os Capitães-Generais, representantes daquele poder central, trabalhavam em função da necessidade de intensa mobilização militar de grandes contingentes populacionais de suas Capitânicas, para socorrer as regiões sulinas, as forças militares da Colônia resistiam a uma tarefa que tinha objetivos militares fora da sua região. A presença delas no nível local não era rapidamente transponível para uma esfera de ação em escala maior, ou para um local desconhecido. E ainda havia a necessidade do tempo necessário para a adaptação dessas forças a uma outra forma de poder, agora situado no exterior da comunidade local, com uma diferente organização militar.

Vale lembrar que, desde sua fundação no ano de 1679, já eram frequentes os deslocamentos de tropas em direção ao Sul para a defesa da Colônia do Sacramento, fosse para a reconquista ou manutenção daquela praça contra as constantes investidas espanholas. Ora, esses deslocamentos foram sempre marcados pela resistência da população, traduzida tanto em fugas ao recrutamento como em inúmeras deserções. Mas durante a segunda metade do século XVIII, a resistência popular se acentuou, atingindo seu ápice em decorrência da intensificação do recrutamento e da nova estratégia militar, que exigia uma maior regulação e disciplinamento das tropas coloniais.

O Capitão-General da Capitania de São Paulo Morgado de Mateus remete-nos ao profundo estranhamento que a intensa mobilização militar provocava naqueles povos: “nunca tinha visto semelhante factura de Soldados”; “por que além de não estar isto aqui em pratica e ser para estes homens uma coisa nova e estranha” (AHU, SP, Avulsos, Cx.30, doc.2696).

O descompasso criado entre a população local e as demandas das novas diretrizes defensivas torna-se ainda mais evidente com as exigências impostas pelo poder central. Nas “milícias”, os habitantes deveriam ser enquadrados em uma determinada ordem e disciplina, em uma uniformidade que reduziria os particularismos locais; mas Morgado de Mateus constatou que “aborrecem eles todo o emprego que os prive daquela liberdade e preguiça em que estão criados” (*Idem*). Ora, esta imposição de uma ordem e uma disciplina exterior, além de colidir com o modo de organização local, dificultava uma pronta resposta àquelas

demandas militares, absolutamente estranhas, distantes e incongruentes para a lógica interna da comunidade local.

Em 1767, seis anos após a promulgação do *Regulamento* do Conde Lippe, que deveria ser utilizado como modelo para o governo das tropas na Colônia, Morgado de Mateus descreveu as forças de sua Capitania como “um misto entre o moderno e o antigo, sem haver coisa determinada” (DIHSP, v. XIX, p. 372). O mesmo Governador de São Paulo ordenou que as tropas Auxiliares fossem observadas “somente naquilo que for aplicável ao uso desta America conforme a observância que se pratica na Capital do Rio de Janeiro” (DIHSP, v. LXV, p. 135). Ora, no Rio de Janeiro, de acordo com o Relatório entregue a seu sucessor, o Marquês do Lavradio havia alterado algumas das medidas do General Böhn, por conta dos “prejuízos graves que geralmente se podem seguir, assim à vida dos homens como do Estado” (ARMITAGE, 1943, p. 216).

Os limites da atuação da Coroa, e do governo da capital do Estado do Brasil, ainda revelam outras facetas, não menos prejudiciais aos seus planos militares. autoridades coloniais e metropolitanas.⁵ Esses limites estavam na área financeira, de fundamental importância, sobretudo no caso das Tropas pagas e de Auxiliares.⁶

Reconhecendo as inevitáveis consequências da falta de recursos financeiros, e revelando a condição do soldado da tropa paga e de auxiliares, o Vice-Rei Marquês do Lavradio desabafou em carta ao Marquês de Pombal: “eu estou já em grande dívida com estes povos, e como eles não têm de que vivam, faltando-lhes o pronto pagamento, todos se escondem, e os que se sujeitam, é com tal violência, que reputam o que se lhe faz, ou que se tira pela tirania” (AHU, RJ, Avulsos, cx.110, doc.34). A repulsa de ser soldado se

⁵ O artigo 14 do capítulo XXVI do *Regulamento para o exercício, e disciplina dos Regimentos de Infantaria dos Exércitos de Sua Magestade Fidelíssima*, organizado pelo conde Lippe, em 1763, prevê enforcamento para o desertor em tempo de guerra e condenação a trabalhos forçados nas fortificações em tempo de paz.

⁶ As tropas de Auxiliares eram compostas por homens casados e chefes de família. Em ocasiões de guerra, quando eram requisitados para guarnecer as fortalezas, engrossar as fileiras dos corpos militares estacionados na marinha, deveriam receber o pagamento de soldo, de acordo com as disposições da Carta Régia que instituiu os Corpos de Auxiliares em Portugal.

justificava na própria condição da profissão, como denunciou a Câmara da Cidade de São Paulo a D.José I: “a nudez do Soldado, a falta de pagamento e andarem estes Mendigando, motivos que horrorizam aos Povos a Vida Militar” (BNL, Reservados, código 4530, p. 192).

Referências

- ARMITAGE, João. *História do Brasil*. Rio de Janeiro: Zélio Valverde, 1943.
- BEBIANO, Rui. Elementos de um Barroco Militar. *Revista de Histórias das Idéias*, Coimbra, n. 11, 1989.
- COUTINHO, André Ribeiro. *Capitão de Infantaria Portuguesa*. Lisboa: Na Regia Officina SYILVIANA, 1751.
- FALCON, Francisco José C. A Época Pombalina e as Luzes. In: *Congresso Internacional – Portugal no Século XVIII de D.João V à Revolução Francesa.*, Lisboa: Universitária, 1991.
- _____. *A Época Pombalina: política econômica e monarquia ilustrada*. São Paulo: Ática, 1982.
- HESPANHA, António Manoel. *História de Portugal Moderno: político e institucional*. Lisboa: Universidade Aberta, 1995.
- _____. *Poder e instituições na Europa do Antigo Regime*. Lisboa: Fundação Calustre Gulbenkian, 1982.
- _____. A Constituição do Império Português. Revisão de alguns enviesamentos correntes. In: FRAGOSO, João; BICALHO, Fernanda; GOUVÊA, Fátima (Org.). *O Antigo Regime nos trópicos: a dinâmica Imperial Portuguesa (séculos XVI-XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- _____. *L’Espace Politique dans L’Ancien Régime*. Coimbra, Separata do número especial do Boletim da Faculdade de Direito de Coimbra, 1983.
- HESPANHA, António Manoel; XAVIER Angela B. A Representação da Sociedade e do Poder. In: MATTOSO, José (Dir.). *História de Portugal: o Antigo Regime(1629-1807)*. Lisboa: Estampa, 1993. v. 4.
- MAXWELL, Kenneth. *Marquês de Pombal: paradoxo do Iluminismo*. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

- NOVAIS, Fernando. *Portugal e Brasil na Crise do Antigo Sistema Colonial (1777-1808)*. São Paulo: Hucitec, 1983.
- SANCHES, António Nunes Ribeiro. *Cartas sobre a Educação da Mocidade*. Prefácio e notas de Joaquim Ferreira. Porto: Domingos Barreira, [s.d.] [1759].
- SILVA, José de Seabra. *Dedução Chronologica e Analytica, parte primeira*. Lisboa, 1768. v. II.

*A modernidade lusa expressa na trajetória dos sabores entre os séculos XVIII e XIX: análise de livros de cozinha**

PATRÍCIA M. S. MERLO^{*1}

Universidade Federal do Espírito Santo

FERNANDO SANTA CLARA VIANA JUNIOR^{*2}

Faculdade Novo Milênio

Resumo: A Época Moderna foi marcada pela transição dos sabores marcantes das especiarias usadas em abundância e a opulência excessiva na apresentação dos pratos no medievo, por sabores mais delicados e temperos que valorizavam o gosto natural dos alimentos. Este trabalho analisa a modificação na trajetória dos gostos alimentares lusos entre os séculos XVIII e XIX, influenciada por tendências francesas, consideradas modelos para grande parte da Europa moderna. Para além das alterações de técnicas culinárias, buscou-se observar também a mudança dos ingredientes, que constituíram o principal foco de inovações do período. Para tanto, tomou-se como base de análise os dois primeiros livros de cozinha portugueses publicados: *Arte de Cozinha* (1680), de Domingos Rodrigues, e *Cozinheiro Moderno ou Nova Arte de Cozinha* (1780), de Lucas Rigaud. A partir das obras busca-se esquadriñar, em linhas gerais, quais foram as transformações ocorridas no paladar português ao longo do período em tela.

Palavras-chave: Processo civilizador; Cozinha moderna portuguesa; Livros de cozinha.

Abstract: This work aims to understand the change in the trajectory of Portuguese food tastes that occurred in the period between the XVIIth and XVIIIth centuries, influenced by the French tendencies, considered a model for much of modern Europe. Extrapolating the understanding of the changes in cooking practices and techniques, it is sought to observe the modification of the ingredients, which were the focus of the innovations of the period. The Modern period is marked by the transition of the distinguished spice flavors, used in abundance, and the excessive opulence in the presentation of the dishes, characteristics of the Medieval period, that were replaced by more delicate flavors, with seasonings that valued the natural flavor of the foods. Seeking to follow this process, the first two Portuguese cookbooks published that were used as basis in the analysis are: *Arte de Cozinha* (1680) by Domingos Rodrigues and *Cozinheiro Moderno ou Nova Arte de Cozinha* (1780) by Lucas Rigaud. From this, it is sought to analyze, in general lines, what were the changes that occurred in the Portuguese palate throughout the said period.

Keywords: Civilizing process; Modern Portuguese cuisine; Cookbooks.

* Recebido em 8 de junho de 2016 e aprovado para publicação em 27 de novembro de 2016.

^{*1} Doutora em História Social pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Professora do Departamento de História e do Programa de História Social das Relações Políticas da Universidade Federal do Espírito Santo.

^{*2} Mestre pelo Programa de História Social das Relações Políticas da Universidade Federal do Espírito Santo. Professor do curso de Gastronomia da Faculdade Novo Milênio.

A cozinha de corte e as modificações à francesa

A alimentação figurou em tratados desde a Antiguidade, mas foi no Renascimento que os compêndios culinários associados aos manuais de comportamento tiveram maior repercussão. O sociólogo Norbert Elias buscou analisar, em sua obra *O Processo Civilizador* (1939) quais os artifícios que permitiram – ou que conclamaram por – modificações do comportamento substantivas a partir desse período. Em seu estudo, Elias discutiu o próprio conceito de *civilização* e sua emergência no período moderno, este que se revelou central para a compreensão deste ínterim e das inovações que o caracterizaram (ELIAS, 2011, p. 65-80).

De fato, grande foi a produção de manuais que tinham por objetivo *ensinar* novos comportamentos¹ a uma nobreza que, oriunda de uma cavalaria guerreira medieval, via o rei tornar-se detentor de um poder cada vez maior (ELIAS, 1993, p. 16-18). As guerras cederam paulatinamente espaço às disputas entre os nobres cortesãos, deslocando o campo de batalha para o interior da corte (ELIAS, 2011, p. 72-80). Assim, ao longo da Modernidade modificam-se uma série de estruturas sociais; alteram-se, conforme destacou o historiador Jacques Revel, as *linguagens dos corpos* (2009, p. 168-169).

Assim, ficou a cargo da corte – especialmente a corte francesa, esta que muito cedo já se conformara enquanto *estamento social* e dotada de um papel *sui generis* (cf. ELIAS, 2011, p. 79; LOPES, 2012, p. 72) – a produção de um *corpus* de protocolos e etiquetas, que reforçavam demandas sociais daquele momento, quais sejam o *autocontrole* e o *refinamento* dos atos. Desta forma, tal corte tornou-se referência de civilidade, pois, além de tratar-se da nação mais rica da modernidade (ELIAS, 1993, p. 29-33; 72-73), converteu-se em exportadora de maneiras e linguagens tidas como refinadas, o que

¹ Para conhecer um pouco mais sobre esses manuais de comportamento, sugerimos a leitura de Castiglione, Baldassare. *O Cortesão*. (1ª edição 1528) – São Paulo: Martins Fontes, 1997 e Roterdã, Erasmo. *De Pueris*. (1ª edição 1530) 2. ed. – São Paulo: Escala, 2008. Castiglione, Baldassare. *O Cortesão*. (1ª edição 1528) – São Paulo: Martins Fontes, 1997 e Roterdã, Erasmo. *De Pueris*. (1ª edição 1530) 2. ed. – São Paulo: Escala, 2008.

permitia a sua distinção em relação às camadas apresentadas como *inferiores* da sociedade (ELIAS, 1993, p. 17).

A modernidade é, portanto, o período em que tal processo civilizador entra em movimento. De maneira geral, a civilização pode ser entendida, segundo Norbert Elias (2011, p. 23), como

[...] uma grande variedade de fatos: ao nível de tecnologia, ao tipo de maneiras, ao desenvolvimento dos conhecimentos científicos, às ideias religiosas e aos costumes. Pode se ao tipo de habitações ou à maneira como homens e mulheres vivem juntos, à forma de punição determinada pelo sistema judiciário ou ao modo como são preparados os alimentos. [...] Não há nada que não possa ser feito de forma “civilizada” ou “incivilizada”. [...] Este conceito expressa a consciência que o ocidente tem de si mesmo. [...] Com essa palavra, a sociedade ocidental procura descrever o que lhe constitui o caráter especial e aquilo de que se orgulha: o nível de *sua* tecnologia, a natureza de *suas* maneiras, o desenvolvimento de *sua* cultura científica ou a visão de mundo.

Assim, a égide de novos hábitos e maneiras que culminaram com o advento do Estado Moderno, revela-se, inclusive, em modificações aferíveis a partir da cozinha e da alimentação. A modernidade inaugura uma série de transformações, não somente nas relações entre indivíduos, como também em suas relações com o mundo. A alimentação, portanto, não foge à regra.

Se até o século XVI, o alimento sempre esteve associado à saúde ou à medicina, no decurso da Época Moderna essa relação enfraqueceu, dando lugar a novas preocupações estéticas. As refeições deveriam ser compostas de forma cada vez mais delicada, sendo leves como uma canção, acariciantes como uma ode anacrônica, graciosas como uma *pétite poésie*, cintilantes como uma gema ou cinzeladas como um camafeu. O homem começava a encontrar, na cozinha e nas artes, novos prazeres (CAMPORESI, 1995, p. 46).

Iniciava-se um processo em que o alimento deveria servir ao *paladar* (Cf. MAZZINI, 1998, p. 254-265). E, como visto, sendo a França a grande exportadora de regras de conduta e boas maneiras no período,

as modificações ora apresentadas emanam de sua corte e conquistam rapidamente o restante da Europa.

A mudança de ingredientes

Ao longo do medievo, como consequência desse estreito laço da alimentação com a medicina, muitos pratos que traziam em seu escopo características locais, principalmente no que tange ao uso de ingredientes, haviam desaparecido. Buscavam-se no uso incisivo das especiarias, dos ingredientes ácidos e nas cocções de longa duração, principalmente, as soluções para os desequilíbrios alimentares – alimentos que eram tidos como excessivamente úmidos, secos, quentes ou frios (LAURIOUX, 1998, p. 465).

Persistiam-se, portanto, o excesso dos temperos, que sobrepujavam os sabores dos próprios alimentos. Já na modernidade, a diversidade de especiarias apresenta uma acentuada queda, restringindo-se à pimenta, ao cravo e à noz moscada, principalmente, para enriquecer os sabores dos alimentos; a canela e o cravo ficaram cada vez mais ligados aos preparos de doces, enquanto o gengibre e o açafrão “só excepcionalmente são usados” (FLANDRIN, 1998, p. 651). O limão, o vinagre e as laranjas azedas, principais acidulantes medievais, perderam cada vez mais espaço ao longo da modernidade, tendo o vinho e o agraço² entrado como coadjuvantes dos ácidos neste período (FLANDRIN, 2009, p. 102-104).

Se as especiarias em excesso foram perdendo lugar, outros ingredientes alcançaram destaque às mesas da nobreza moderna: os legumes, por exemplo, cujo consumo cresce em detrimento das leguminosas, que eram usuais ao longo do medievo (FLANDRIN, 1998, p. 545). Fossem para atuar como temperos aromáticos³ ou como acompanhamentos, os legumes ganhavam um espaço cada vez de maior destaque. Na Itália renascentista

² Tipo de suco de uva, feito a partir de uvas verdes ácidas.

³ Além dos legumes que servem como aromáticos – como é o caso da cebola, da cenoura, do aipo e das chalotas, por exemplo, vale ressaltarmos um aumento considerável do consumo de ervas aromáticas, como o tomilho, a salsa e o coentro (FLANDRIN, 2009, p. 113).

o consumo desses alimentos ocupava lugar importante e, com a ida de Catarina de Médici (1519-1589) à França, levando toda a sua comitiva de cozinheiros para a corte de Henrique II (1519-1559), trouxe com seus gostos e preferências, o hábito de consumo de tais ingredientes (FRANCO, 2001, p. 159-160).

Essa influência pode ser aferida ao compararmos, num período de 100 anos – entre os séculos XVI e XVII – o consumo de alcachofras, cardos e cogumelos,⁴ que praticamente dobraram ao longo deste intervalo (FLANDRIN, 1998, p. 544-545). Já os grãos, consumidos largamente ao longo do medievo, perderam lugar às mesas abastadas, sendo associados ao regime alimentar popular. Assim, como parte do jogo de civilidade, portanto, a nobreza abre mão destes ingredientes em sua dieta (FLANDRIN, 1998, p. 646).

As gorduras se configuram enquanto outro elementantíssimo no preparo dos alimentos, tanto no medievo quanto na modernidade. Se os sabores acentuados pela acidez e pelo vasto uso de especiarias na Idade Média eram comuns, a estes devemos acrescentar o uso da gordura de porco nas preparações. Esse ingrediente era descrito nos receituários como *toucinho* ou *manteiga de porco*. De fato, era a gordura predominante nos preparos das refeições, de embutidos e charcutaria e no preparo de massas de tortas.

Na modernidade, contudo, seu uso decresceu, dando espaço de destaque às gorduras de origem bovina: a manteiga e o creme de leite (FLANDRIN, 1998, p. 652-653). Na França, tais gorduras, por serem consideradas mais *delicadas*, faziam jus às refeições mais leves, cada vez mais apreciadas graças aos novos padrões. Também o azeite, de grande utilidade ao longo da Idade Antiga, mas pouco utilizado durante a Idade Média, recupera seu lugar de destaque, sem se sobrepor à manteiga e ao creme de leite que ocupavam a preferência dos paladares.

No que se refere às carnes, destacamos o consumo acentuado de aves ao longo do medievo – especialmente as aves maiores – em detrimento das carnes de açogue, consideradas pesadas e ideais aos “estômagos

⁴ Até o século XIX, os cogumelos eram considerados legumes (FLANDRIN, 1998, p. 545).

grosseiros”, não aos da elite (FLANDRIN, 1998, p. 643). Na modernidade, porém, essa tendência ganhou outras nuances: a quantidade de espécies de aves consumidas caiu vertiginosamente, nomeadamente o consumo de carnes de caça. Por outro lado, uma nova espécie entrou em evidência: o peru, oriundo das Américas, rapidamente ganhou os paladares europeus. As carnes de açougue, por sua vez, se faziam cada vez mais presente às mesas abastadas, a ponto de surgirem cortes especialmente voltados para determinados tipos de preparações (FLANDRIN, 1998, p. 643-648).

Também o açúcar granjeou realce ao longo da modernidade. Até o século XVI, vale lembrar que era tido como uma especiaria, sendo utilizado frequentemente como um tempero. Somente a partir do século XVII que o produto deixou, lentamente, de ocupar o posto de especiaria, conferindo sabor adocicado ou agridoce à comida, para ocupar um lugar independente, o das sobremesas, que se tornaram cada vez mais indispensáveis às refeições. À medida que oferta de açúcar aumentou na modernidade (LEMPS, 1998, p. 612), ingredientes como o mel tiveram seu uso diminuído, dando lugar ao surgimento da *confeitaria*, um espaço específico para a produção de sobremesas e trabalhos com o açúcar (CASCUDO, 2011, p. 299-319).

No campo das técnicas de cocção a modernidade também trouxe novidades. A cozinha medieval tinha nos métodos que utilizavam o calor úmido, ou seja, água e/ou caldos, executados ao longo de um grande período, seu principal arsenal técnico (FLANDRIN, 1998, p. 649). Já a Idade Moderna apoia-se em técnicas de cocção rápidas, por meio de calor seco, com o uso de gorduras. Esse processo de transição começa a comportar, por exemplo, os guisados, pratos que são feitos por meio de cocção mista – ora calor seco, ora calor úmido – presentes no período moderno. Cabe lembrar que as gorduras, por atingirem temperaturas muito superiores, cozinham o alimento mais rápido que os caldos, que não passam dos 100° C. Dessa forma, a refeições começam a ficar mais coloridas, mais rápidas e com sabores e aromas cada vez mais peculiares (FLANDRIN, 2009, p. 109-112).

Essa cozinha moderna que estava em ascensão não pode ser dissociada de um personagem fundamental: o cozinheiro. Se ao longo do medievo ele era mais um serviçal destinado somente à produção alimentícia, a modernidade reservou a ele um papel diferente e importante. Em meados

do século XVII, quando François Pierre (1615-1678) – também conhecido como *La Varrene* – publicou seu livro de cozinha *Le Cuisinier Fraçoise* (1651), já se observa um papel ativo do cozinheiro frente à escolha dos alimentos e à sugestão de *menus* na composição das refeições. Quiçá fosse esse um indício do processo moderno de autonomia da cozinha em relação à medicina. Desta forma, o cozinheiro deixava, em parte, de estar apenas à mercê das decisões da rotina alimentar vindas da aristocracia, dialogando com seus empregadores, ocupando um papel ativo na composição das refeições, ou, nas palavras de Jacques Revel (1996, p. 221), tornando-se um “cozinheiro pensante”.

Essas alterações na cozinha – assim como em outras esferas da vida aristocrática –, em seus ingredientes e nos papéis assumidos pelos protagonistas dessa atmosfera gastronômica, não se restringiram, como dito, à França. Espalharam-se por toda a Europa cortesã, reforçando a figura real como o centro de administração territorial. Com Portugal, nosso objeto de análise, não foi diferente. Apesar das peculiaridades do Reino, o modelo francês tornou-se fonte de inspiração nesse processo de modernização. É o que buscamos aferir a seguir, tomando por base a análise dos primeiros livros de cozinha portugueses do período.

Portugal, *Arte de Cozinha* e a cozinha cortesã (século XVII)

A história ibérica é abalizada por uma série de conflitos no transcurso da modernidade. Entre 1580 e 1640, Portugal esteve sob a regência dos Habsburgos, submetido ao governo espanhol e a um rei ausente (ÁLVARES, 2000, p. 114). O período seguinte foi marcado pela tentativa lusa de legitimar sua nova monarquia, assim como os rituais que cercavam a recém reestabelecida Corte (cf. TORGAL, 1984, p. 308; VALLADARES, 2000, p. 39).

Vale ressaltar que apesar da reconquista da independência política, até o final da década de 1660, os cerimoniais de Corte ainda estavam sob uma forte influência espiritual e religiosa, sendo estes os pendores que guiavam as questões estéticas, literárias e artísticas (LOURENÇO, 2003, p. 53-54). Segundo a pesquisadora Maria Paula Lourenço, não podemos falar de um

cerimonial autenticamente luso neste momento, haja vista as condições nas quais se encontravam Portugal. O cerimonial que compunha o Reino era, na verdade, um conjunto formado sob uma gama de influências externas, especialmente o modelo cerimonial habsburgo/castelhano-borgonhês.⁵ Essa fora a realidade vivida pelo reino até o período regencial de d. Pedro II (1648-1706).

Foi durante esse período que o regente preferiu, no que tange ao cerimonial cortesão, inaugurar um período de certo recolhimento (XAVIER, 1998, p. 48). Apesar disso, foi durante o reinado de d. Pedro II que Portugal passou a contar com os mais importantes elementos das cozinhas reais europeias, como o hábito de comer em público, definitivamente instaurado no período (PEREIRA, 2012, p. 21). Contudo, os elementos fundamentais da moda francesa foram adaptados aos gostos e exigências nacionais, a ponto do luxo ser combatido por meio das leis pragmáticas instauradas (cf. ROSSINI, 2010).

O primeiro manual impresso de cozinha portuguesa, *Arte de Cozinha* (1680), escrito pelo cozinheiro – pensante – português Domingos Rodrigues (1637-1719) veio a público durante o reinado de D. Pedro II. O mestre de cozinha esteve a serviço de sua majestade e da rainha d. Francisca Isabel de Saboia (1646-1683) (RODRIGUES, 2008, p. 54).⁶

Sendo natural de Vila Cova, Rodrigues dedicou boa parte de sua vida à corte. Pouco se sabe sobre sua trajetória pessoal, além do que consta no prólogo, em suas palavras:

Com o exercício de 29 anos e assistência dos maiores banquetes desta Corte, e de todos o da Casa Real, me

⁵ Este cerimonial tratou-se de um sincretismo de tendências modistas de comportamento cortesão, importadas pelos portugueses da Espanha. Não se trata, porém, de uma mera importação, haja vista o momento vivido naquele momento: a União Ibérica. Assim, o cerimonial de referência em toda a Ibéria é o Espanhol, com ênfase ao da família Habsburgo.

⁶ A rainha d. Francisca Isabel de Saboia já tivera como consorte, a essa altura, o rei d. Afonso IV (com quem teve o casamento anulado, acusando o marido não o ter consumado) e d. Pedro II. A ela foi atribuído o papel de responsável pelo refinamento do gosto português. Era prima de Luís XIV, a quem buscou atender os interesses e já havia tido contato com as novidades preparadas por La Varrene (Cf. BRAGA, 2012).

habilitei para fazer esta Arte. Todas as coisas que nela ensino, experimentei por minha mão, e as mais delas inventei por minha habilidade. Creio provavelmente que a todos será útil; e quando não o seja a todos, ao menos quisera que todos me agradecessem, não o trabalho que tive, mas o grande desejo que tenho, de que o seja; porque razão é, que me agradeça a boa vontade, com que solicito agradar a todos, ensinando-lhes o que sei (RODRIGUES, 2008, p. 54).

Ao todo, a primeira edição de sua obra compreende 270 receitas divididas em duas partes: a primeira, “Modo de cozinhar vários manjares e diversas iguarias de todo gênero de carnes, tortas, empadas, pastéis etc.”, soma 163 receitas; a segunda, “Modos de cozinhar vários guisados de peixe, mariscos, ervas, frutas, ocos, laticínios, conserva e toda a sorte de doces”, engloba 107 receitas.

A segunda edição da obra, datada de 1683, apresenta uma longa dedicatória ao Conde do Vimioso, o mecenas que assegura o patrocínio à confecção da obra. É nessa edição que Rodrigues explica suas motivações para a escrita do livro:

Não devem os homens só saber para si, porque isso é enterrar o talento que Deus lhe deu, devem sim comunicar os empregos de sua habilidade, para que os menos inteligentes, ou aprendam o que não sabem, ou saibam o que não aprenderão. [...] Confesso que me animei a não reparar na minha insuficiência, ainda que me arguam, de que havendo tão grandes ofícios eu faça Arte de Cozinha; porque eu não escrevo para os que sabem, nem para os que sabem murmurar, mas faço Arte para os que não sabem e para os que só sabem aprender (RODRIGUES, 2008, p. 53).

A terceira edição data de 1698, sendo a última publicada com o autor ainda vivo. Nela foi inserida uma terceira parte, destinada à “forma como se hão de dar os banquetes em todos os meses do ano” (RODRIGUES, 2008, p. 171), de modo a dispor formulações de *menus* para serviços em várias ocasiões. Nela é possível encontrar, além das sugestões de refeição

para todos os meses do ano, a organização dos pratos sobre as mesas (ora chamadas de *cobertas*), uma forte característica da cozinha moderna (ROMAGNOLI, 1998). No início do século XIX, porém, pelo menos a partir da edição de 1814, a Arte de Cozinha passou a integrar uma quarta parte que tratava de “Fazer Pudins e preparar Massas”.

Arte de Cozinha e a modernização da cozinha lusa

Refletindo sobre o processo de modernização da cozinha europeia apresentado anteriormente, buscaremos agora verificar em que medida o livro português, *A Arte de Cozinha* abarca ou não tais inovações. Procuramos por esse expediente aferir de que modo a cozinha da corte lusa dialoga com esse afrancesamento.

Iniciamos analisando o uso dos ingredientes que compõem a obra – em nosso caso, até a terceira edição. Como visto, o uso de especiarias teve seu uso cada vez mais suavizado na passagem do medievo à modernidade. Na obra lusa, é possível notar, contudo, uma forte influência medieval: 76% das receitas utilizam especiarias em seus preparos. O número de especiarias, porém, diminuiu, o que se apresenta como característica de uma cozinha *moderna*: usava-se a pimenta, o cravo da Índia e noz moscada.

Os ingredientes ácidos, normalmente aliados às especiarias, faziam coro aos fortes sabores do medievo. O vinho, a laranja azeda e o limão eram característicos deste período; na modernidade, tais ingredientes foram substituídos, em parte, pelo vinho branco e pelo agraço. Assim, numa mescla entre ingredientes ácidos característicos do medievo e da modernidade, 205 produções listadas na obra de Rodrigues evocam a associação entre ácidos e especiarias. O que revelaria um processo de transição entre as formulações culinárias características do momento.

Já os legumes adquiriram especial importância ao longo da modernidade. No receituário português podemos perceber o uso significativo de alcachofras, alcaparras, alho-porró, aspargos, berinjela, cardos e ervilhas frescas. Tal é a importância desses ingredientes na obra de Rodrigues, que há uma seção especialmente dedicada a eles, “De

ervas” (RODRIGUES, 2008, p. 139-141), contendo 12 receitas. Por outro lado, o uso de ervas aromáticas teve uma evolução mais tímida que os legumes na modernidade. No livro do mestre Domingues, 5% das receitas evocam o uso de cebolinha, coentro, hortelã, manjerona, orégano, salsa, louro, sálvia, tomilho etc. Também seguindo a tendência geral de queda no consumo de cereais ao longo da modernidade, na obra de Domingos apenas 5% das receitas utilizam algum cereal, sendo o *arroz* o mais aludido.

Outra característica da modernidade, como vimos, foi o consumo de elementos frescos. As frutas frescas, portanto, ganham especial destaque neste momento da história; na verdade, em Portugal podia-se observar um aumento no consumo de frutas nas refeições desde o século XV (BORGES, 2011, p. 73-75). Estes ingredientes, portanto, foram amplamente utilizados na obra de Rodrigues, associadas a preparações salgadas e doces, correspondendo a 15% das receitas. No que tange à utilização do açúcar, por sua vez, o ingrediente aparece em 38% das receitas da obra, ocupando ora o lugar de especiaria, ora o ingrediente de destaque, como associado a frutas na produção de doces.

No que diz respeito à utilização da gordura suína no preparo dos pratos, apesar da tendência geral para a substituição desse tipo de gordura pela manteiga, principalmente, *Arte de Cozinhar* apresenta um número ainda significativo de preparos à base de grasso suíno: 46% das receitas utilizavam o toucinho ou a manteiga suína. A manteiga, gordura retirada do leite de vaca, porém, produto recém-chegado da França, já tinha seu espaço na cozinha portuguesa, correspondendo a 33% das preparações.

O azeite, utilizado largamente ao longo da antiguidade e em menor escala no período medieval, também recuperou seu lugar de destaque. Em Portugal, especialmente, o azeite era muito apreciado, sendo que 60% das receitas da obra incluem seu emprego.

Como apontado anteriormente, a redução na espécie de aves servidas é uma característica da modernização da cozinha, assim como o uso do peru. De fato, das 270 receitas analisadas, 28% delas utilizam aves num reduzido número de espécies, o que localiza *Arte* em seu contexto. Também as carnes de açougue ganhavam destaque na Europa moderna

e em Portugal, presentes em 30% das receitas do livro. A carne suína, por sua vez, assim como sua gordura, ainda era muito apreciada em Portugal e fora citada em 38% das receitas da obra de Rodrigues, o que demonstra a predileção dos paladares por sabores tradicionais.

Talvez o aspecto menos moderno de *Arte de Cozinha* esteja relacionado às técnicas de cocção. A maioria das receitas da obra utilizam o calor úmido, correspondendo a 90% das receitas, ao passo que somente 10% delas empregam somente a gordura em seu preparo. Nesse sentido, os preparos mantinham-se mais medievais que modernos.

Portugal, Nova Arte de Cozinha e a nova cozinha cortesã (século XVIII)

Ao contrário de todas as complicações que atravessaram o início do século anterior, os setecentos começaram com um período de relativa estabilidade; relativa, pois a Guerra da Sucessão de Espanha (1702-1714) ocorria ali ao lado. Já em 1706, quando D. João V (1689-1750) assumiu o trono, as mudanças *à francesa* da corte portuguesa tornavam-se evidentes. Sobre tal momento, o pesquisador Antônio Filipe Pimentel (2008, p. 134) nos diz que

[...] em rota de aproximação cultural e política com o universo das suas congêneres europeias, entre as quais se procura afirmar, não poderia, naturalmente, distanciar-se do modelo geral e a grande novidade – em constante construção, porém, desde os tempos de D. Pedro II [...] – reside, justamente, na crescente abertura a um horizonte de ambições putativamente universal.

A emergência, portanto, de uma ordem cada vez mais *internacionalizada* se instaurou desde o governo de d. Pedro II, mas foi no período de d. João V que isso, certamente, ganhou nuances mais claras. A descoberta do ouro no Brasil, que marcou este período regencial, foi crucial para o sustento dos cerimoniais de corte durante o período joanino, o que conferiu à mesa e às outras instâncias cortesãs uma “visibilidade sem precedentes próximos”

(MONTEIRO, 2000, p. 136). Isso possibilitou investimentos maciços no estabelecimento das condutas cortesãs e da supremacia régia, sendo d. João V conhecido como o Rei Sol Português, já que fizera por Portugal o que Luís XIV teria feito pela França (MONTEIRO, 2000, p. 137).

A segunda metade do século XVIII, sob o reinado de d. José I (1714-1777), Portugal passou por uma intensa transformação mental e social, impulsionada por forças externas e internas, especialmente a efervescência ideológica promovida pela ideia da força da razão. Por outro lado, o *Grande Terremoto* de 1755 acelerou ainda mais as reformas lusas (MERLO, 2014, p. 2585). Face ao cenário de destruição e a urgência de reconstruir Lisboa e arredores, D. José I teve poucas oportunidades para investir nas questões cortesãs.

Com sua morte, D. Maria I (1734-1816) assumiu o trono. Seu governo deu continuidade ao processo de modernização da sociedade lusa, apesar de sua forte índole religiosa. Nesse período ocorreu a criação da primeira biblioteca pública do país, a fundação da Escola de Belas Artes e da Academia de Ciência de Lisboa (BOLÉO, 2009, p. 25). Além disso, fora em seu governo que o segundo livro de cozinha português foi escrito. Publicado em 1780, *Cozinheiro Moderno ou Nova Arte de Cozinha* foi escrito pelo cozinheiro francês Lucas Rigaud a convite de d. Maria I.

De origem francesa, Rigaud já havia passado por diversas cortes europeias, como casas em importantes casas de Paris, Londres, Turim, Nápoles e Madri. Trazia grande influência de Vincent La Chapelle, importante cozinheiro francês que atuou por algum tempo na corte de D. João V (BRAGA, s/d). Rigaud escrevera seu livro para, em suas palavras, corrigir o livro anterior, que era “defeituoso, que sem lhe notar os erros, e impropriedades em particular, se deve registrar inteiramente como inútil, e incompatível com os ajustados ditames da mesma arte” (RIGAUD, 1780, p. 3). A obra reuniu 792 receitas.

Interessa-nos agora aferir em que medida avançou o processo de modernização iniciado com a publicação de 1680, apontando semelhanças e distinções.

No que tange ao uso de especiarias, estas aparecem em 72% das receitas da obra. Apesar do significativo uso de tais ingredientes, sua

variedade continua extremamente diminuta, mantendo o padrão já iniciado em 1680.

Os ingredientes ácidos perdem ainda mais espaço, apresentando-se como um indicador do processo de modernização da cozinha portuguesa. Visto de forma extremamente diminuta, em apenas 34% das receitas, os ácidos perdiam efetivamente seu espaço frente à sua utilização no livro anterior. O agrão já aparecia muito pouco, tendo o limão ganhado mais destaque na obra de Rigaud.

Os legumes figuraram em 33% das receitas, tendo as chalotas, legume híbrido da cebola com o alho, granjeado notório destaque. No que tange ao uso de ervas aromáticas, estas aparecem em 50% das receitas da obra, intensificando o processo iniciado com Domingos. Também o uso de grãos continua em queda vertiginosa, aparecendo somente em 5% das preparações propostas na obra de 1780.

O uso da gordura suína tem uma queda perceptível na obra de Rigaud, quando comparada à de Domingos Rodrigues. A obra de 1780 inclui esse ingrediente em 37% de suas receitas. Enquanto a manteiga, ingrediente característico da moderna cozinha francesa, aparecia em 50% das receitas. O azeite, ainda a principal fonte de gordura vegetal à época, aparece em menos de 10% das receitas.

As carnes na obra de Rigaud ganham notório destaque. Além de abrirem a obra do Francês, respondem por parte significativa do *Cozinheiro Moderno*, 34% do total de receitas. Dessas, mais da metade eram carne de açougue, um quarto de carne suína, e o restante, carne de aves. Como é possível notar, houve uma queda no consumo da carne suína, além de uma diminuição na variedade de aves; e, por outro lado, o consumo da carne de peru (4% das receitas) ganha os paladares europeus, todas essas tendências da modernidade, como visto.

No que se refere ao uso do açúcar, vale destacar, naquele momento seu uso já havia consolidado um lugar de destaque à mesa, compondo as sobremesas e deixando os preparos salgados. Nota-se que, dos 18% dos preparos que usam tal ingrediente, metade destina-se aos pratos exclusivamente doces, o que permite aferir uma mudança no paladar e na maneira como se comia.

As técnicas de cocção dividem-se de maneira quase simétrica. O uso do calor úmido e longo corresponde a 53% das preparações, bem abaixo do uso desta técnica na obra de Rodrigues. Por sua vez, o uso do calor seco no *Cozinheiro Moderno*, 47%, representa um número quase cinco vezes maior que o da obra anterior. Esse é sem dúvida um importante marcador no processo de modernização da cozinha.

Gráfico 1 – O uso dos ingredientes

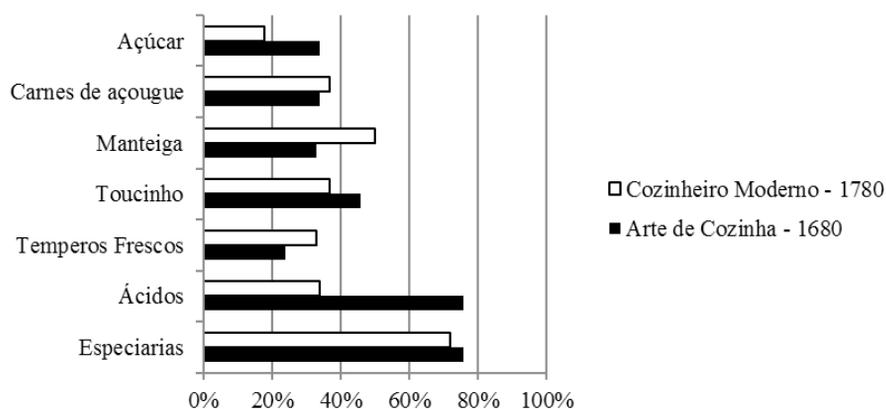
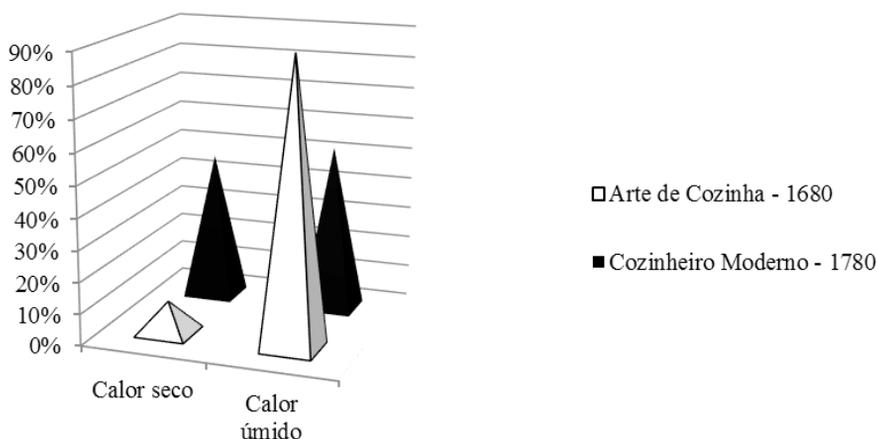


Gráfico 2 – As técnicas de cocção



Considerações finais

Ressaltamos que a vida cortesã e os cerimoniais de corte adquiriram opulência e identidades características no transcurso da modernidade. A cozinha moderna, como partícipe desse processo, adquiriu nuances próprias, como procuramos apresentar. A França foi o polo principal de onde emanaram as novas demandas, alterando desde o *status* do cozinheiro, ao uso de ingredientes e culminando com mudanças nas técnicas de cocção e no paladar comum aristocrático. Procuramos apresentar indícios de que Portugal participou ativamente desse processo ao longo da modernidade, seja por meio da produção de livros de cozinha, seja pelas modificações defendidas em seus tratados.

Referências

- ÁLVARES, Fernando Bouza. *Portugal no Tempo dos Filipes*: política, cultura e representações (1580-1668). Lisboa: Edições Cosmos, 2000.
- BOLÉO, Luísa Viana de Paiva. *D. Maria I: a rainha louca*. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2009.
- BORGES, Inês da Conceição do Carmo. A fruta na gastronomia quatrocentista/quinhentista e seiscentista portuguesa. *Revista Estudos Avançados*, n. 16, p. 71-102, 2011.
- BRAGA, Isabel Drumond. Dona Maria Francisca Isabel de Sabóia (1646-1683), Rainha de Portugal. In: RAVIOLA, M. A. L. B. A. (Coord.). *Portugal e o Piemonte: a Casa Real portuguesa e os Sabóias*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012, p. 167-210.
- _____. *Influências estrangeiras nos livros de cozinha portugueses (séculos XVI-XIX): alguns problemas de análise*. Disponível em <<http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/4857.pdf>>, p. 237-247>. Acesso em 9 dez 2014.
- BURKE, Peter. *A Revolução Francesa da Historiografia: a escola dos Annales (1929-1989)*. 2. ed. São Paulo: Unesp, 1992.
- CAMPORESI, Piero. *Hedonismo e Exotismo: a arte de viver na época das Luzes*. São Paulo: Ed. UNESP, 1995.

- CASCUDO, Luís da Câmara. *História da Alimentação no Brasil*. 4. ed. São Paulo: Global, 2011.
- ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador*. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2011. v. 1.
- _____. *O Processo Civilizador*. Rio de Janeiro: Zahar, 1993. v. 2.
- FLANDRIN, J. L. A Moderna Cozinha Europeia: uma encruzilhada de experiências culturais (séculos XVI-XVIII). In: MONTANARI, Massimo (Org.). *O Mundo na Cozinha: história, identidade, troca*. São Paulo: Estação Liberdade; Senac, 2009, p. 98-119.
- FLANDRIN, J. L.; MONTANARI, M. *História da Alimentação*. São Paulo: Estação Liberdade, 1998.
- FRANCO, Ariovaldo. *De Caçador a Gourmet: uma história da gastronomia*. 5. ed. São Paulo: Ed. Senac, 2001.
- LAURIOUX, Bruno. Cozinhas Medievais (séculos XIV-XV). In: FLANDRIN, J. L.; MONTANARI, M. *História da Alimentação*. São Paulo: Estação Liberdade, 1998, p. 447-465.
- LEMPS, Alain H. As Bebidas Coloniais e a Rápida Expansão do Açúcar. In: FLANDRIN, J. L.; MONTANARI, M. *História da Alimentação*. São Paulo: Estação Liberdade, 1998, p. 611-624.
- LOPES, Marco Antonio. *O Imaginário da Realeza: cultura política ao tempo do absolutismo*. Londrina: Eduel, 2012.
- LOURENÇO, Maria Paula Marçal. Os Séquitos das Rainha de Portugal e a influência dos estrangeiros na construção da ‘sociedade de corte’ (1640-1754). *Penelope – Revista de História e Ciências Sociais*, n. 29, p. 49-82, 2003.
- MAZZINI, Inocenzo. A Alimentação e a Medicina no Mundo Antigo. In: FLANDRIN, J. L.; MONTANARI, M. *História da Alimentação*. São Paulo: Estação Liberdade, 1998, p. 254-265.
- MERLO, Patrícia M. S. Em Razão do Grande Terremoto: observações sobre a política pombalina no reinado de D. José I. Semana de História Política, IX/Seminário Nacional de História: Cultura & Sociedade, VI. *Anais...* Rio de Janeiro: UERJ, PPGH, 2014, p. 2582-2589.
- MONTEIRO, Nuno G. F. A consolidação da dinastia de Bragança e o apogeu do Portugal barroco. In: TENGARRINHA, J. (Org.).

- História de Portugal*. Bauru; São Paulo; Lisboa: Edusc; Ed. Unesp; Instituto Camões, 2000, p. 129-148.
- PEREIRA, Ana Marques. *Mesa Real: dinastia de Bragança*. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2012.
- PIMENTEL, Antônio Filipe. Os pintores de D. João V e a invenção do Retrato de Corte. *Revista de História da Arte*, n. 5, Lisboa, p. 132-151, 2008.
- REIS, José Carlos. *História & Teoria: historicismo, modernidade, temporalidade e verdade*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2003.
- REVEL, Jacques. Os Usos da Civilidade. In: ARIÉS, Phillipe et. al. *História da Vida Privada: da Renascença ao Século das Luzes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 168-210. v. 3.
- RIGAUD, Lucas. *Cozinha Moderna ou Nova Arte de Cozinha*. Lisboa: na oficina do patriarca. de Francisco Luiz Ameno, 1780.
- RODRIGUES, Domingos. *Arte de Cozinha*. Rio de Janeiro: Senac Rio, 2008 [Lisboa: Oficina de João Galvão, 1680].
- ROMAGNOLI, Daniela. “Guarda no sivilan: as boas maneiras à mesa”. In: FLANDRIN, J. L.; MONTANARI, M. *História da Alimentação*. São Paulo: Estação Liberdade, 1998, p. 496-508.
- ROSSINI, Gabriel Almeida Antunes. As Pragmáticas Portuguesas de ins do século XVII: política fabril e manufatureira reativa. *SÆCULUM - REVISTA DE HISTÓRIA*, v. 22, p. 117-135, 2010.
- TORGAL, Luís Reis. Acerca do significado sociopolítico da ‘Revolução de 1640’. *Revista de História das Idéias*, v. 6, 1984.
- XAVIER, Ângela Barreto. “*El Rei Aonde Pode & Não Aonde Quer*”: razões da política no Portugal seiscentista. Lisboa: Colibri, 1998.
- VALLADARES, R. *Portugal y la Monarquía Hispánica, 1580-1668*. Madrid: Arco; Libros, 2000.

*Redes sociais e atividade mercantil na América portuguesa (Minas Gerais, século XVIII)**

RAPHAEL FREITAS SANTOS**

Centro Federal de Educação Tecnológica de Minas Gerais

Resumo: Na América portuguesa a atividade comercial, sobretudo a de longa distância, demandava muitos recursos e informações relativamente precisas. Isso significa que era praticamente impossível agir individualmente nesse tipo de negócio. A organização das empresas em redes familiares e de amizade foi a solução mais comum adotada pelos agentes mercantis para a realização de seus negócios. Nesse artigo buscamos, a partir de fontes históricas de natureza bastante diversificada e de autores ligados à chamada escola neo-institucionalista, investigar a trajetória de alguns comerciantes que atuaram na América portuguesa no século XVIII, especialmente na região das Minas Gerais. O resultado foi a constatação de que era com base em informações transmitidas pelos agentes que integravam sua rede familiar e de sociabilidade que os homens de negócio encontravam financiamento para sua empreitada, elegiam os territórios e os circuitos mercantis onde iriam atuar, estipulavam o preço para os produtos, encontravam compradores para suas mercadorias, buscavam outras atividades econômicas para investir seu cabedal.

Palavras-chave: Redes sociais; Atividade Mercantil; América portuguesa; Século XVIII.

Abstract: The long distance commerce activities on Portuguese America demanded a lot of money and reliably information. It means that was almost impossible to work as a free ride in that kind of business. The company organizations composed by family and/or friends members was the most important solution created by the merchants to make their trades. This paper, based on diversified sources and authors linked to New Institutional Economics school of thought, aims to analyze the life's history of some merchants that acted on Portuguese America, in the eighteenth century, especially on Minas Gerais captaincy. The results of this research lead us to conclude that American Portuguese merchants received loans for their business, chose the place to make trades, set the prices of their goods and services, found buyers for their products, and searched new economics activities to invest their capital based on the information sent by their family and/or social network.

Keywords: Social networks; Business Activity; Portuguese America; XVIII century.

* Recebido em 25 de agosto de 2016 e aprovado para publicação em 4 de dezembro de 2016.

** Doutor em História Social pela Universidade Federal Fluminense. Professor Efetivo do Centro Federal de Educação Tecnológica de Minas Gerais. Este trabalho deriva, em parte, de nossa pesquisa de doutorado intitulada “Minas com Bahia: mercados e negócios em um circuito mercantil setecentista”, que contou com apoio financeiro da Capes. E-mail: santosraphael@gmail.com.

Apresentação

As descobertas auríferas nos sertões da América portuguesa acabaram por redefinir o papel do Brasil nos quadros do império português. Conforme apontou Antônio Carlos Jucá de Sampaio (2003, p. 148), mais do que o metal amarelo, foi a criação rápida de um amplo mercado consumidor nas regiões auríferas que promoveu essas mudanças. O adensamento populacional no interior da Colônia, provocado pela corrida do ouro, conferiu a atividade comercial um papel até então sem precedentes na história da América de colonização portuguesa.

A partir desse momento, localidades cada vez mais distantes do litoral passaram a ser regidas por um ritmo que lhe era exterior, por uma dinâmica que era mercantil. Isso significa que um número considerável de pessoas livres e libertas, ligadas direta ou indiretamente às regiões auríferas, pôde acessar o mercado; em que taxas crescentes de ocupação do território foram percebidas e que, em consequência disso, houve uma integração sem precedentes entre alguns espaços econômicos no interior da Colônia.¹

Mas se havia desde o período colonial uma “economia de mercado” (SANTOS, 2011) em certas formações econômicas da América portuguesa, como explicar a ineficácia desse mercado naquele contexto e ao longo de toda a sua história?

De acordo com alguns autores ligados à escola econômica neo-institucionalista, as raízes dessa questão estão nas diferentes soluções institucionais desenvolvidas por cada sociedade para regular o comportamento econômico dos indivíduos. Tais diferenças foram as possíveis origens para as múltiplas e diversas experiências de “economias de mercado” ao redor do Mundo.²

¹ São em contextos geo-históricos como estes que as estruturas sociais podem se tornar cognoscível através das experiências dos indivíduos no mercado. Conforme definiu Braudel “a ocorrência repete-se e, ao repetir-se, torna-se generalidade, ou melhor estrutura. Invade a sociedade em todos os seus níveis, caracteriza maneiras de ser e de agir desmedidamente perpetuada” (BRAUDEL, 1992: 12).

² North definiu da seguinte forma as instituições: “institutions are the rules of the game in a society or, more formally, are the humanly devised constraints that shape human

Algumas sociedades edificaram uma complexa estrutura de incentivos e sanções para os comportamentos individuais através de instituições (formais e informais) que, ao privilegiar direitos individuais como o direito de propriedade, por exemplo, possibilitaram uma maior confiança e cooperação entre os agentes econômicos. Em outras, devido à ineficácia histórica de instituições dessa natureza e a uma distribuição mais injusta da riqueza e do poder político, prevaleceram os arranjos formais ou informais que acabaram por estimular comportamentos oportunistas (NORTH, 1990).³

As instituições têm como objetivo reduzir incertezas, gerando assim uma estrutura estável para a interação humana. Elas podem ser convenções, códigos de conduta, normas de comportamento; leis estatutárias ou consuetudinárias. Mas também elas podem ser contratos (explícitos ou tácitos) entre os indivíduos. O fato é que as instituições afetam, inegavelmente, no desempenho da economia de uma determinada sociedade.

Segundo Stiglitz (2002), como os indivíduos, vi a de regra, acabam agindo a partir de informações escassas e incompletas, cabe às instituições oferecer certezas quanto ao comportamento presente e vindouro dos demais atores para que os agentes possam fazer suas escolhas, de maneira a alcançar um benefício máximo. Isso significa que o papel das instituições está intrinsecamente relacionado, por um lado, com os desejos e as estratégias dos indivíduos, e, por outro, com a estrutura em que estão imerso, isto é, com “a visão do mundo própria ao indivíduo” (HALL; TAYLOR, 2003, p. 197).

As instituições fornecem os modelos morais e cognitivos que permitem a interpretação e a ação dos indivíduos. Logo, “as instituições exercem influência sobre o comportamento não simplesmente ao especificarem o que se deve fazer, mas também o que se pode imaginar fazer num contexto dado” (HALL; TAYLOR, 2003, p. 210). Nessa perspectiva, a ausência de certas instituições e a emergência e/ou o fortalecimento de

interaction. In consequence they structure incentives in human exchange, whether political, social, or economic” (NORTH, 1990, p. 3).

³ Essa linha interpretativa deriva do que Douglas North denominou de “path dependent” (NORTH, 1990).

outras, produziram, no caso da colônia portuguesa na América, efeitos nocivos no desenvolvimento de uma economia de mercado impessoal, burocrática e objetiva aos moldes weberianos.

Em várias situações durante nossa pesquisa em acervos cartorários setecentistas tivemos a impressão de que estávamos diante de operações de troca envolvendo simplesmente vendedores de um lado e compradores de outro – o que indicaria a presença de instituições impessoais que possibilitariam o funcionamento racional daquela “economia de mercado”. Foi o que observamos no empréstimo contraído por Manoel Martins Corrêa e sua esposa Tereza Maria Antunes.

O pai de Tereza, Manoel Antunes Castelo Branco, emprestou ao genro 175 oitavas de ouro,⁴ cedendo a ele à cobrança de uma execução que tinha a receber no Juízo da Ouvidoria e, conforme relatou Manoel Martins Correa, de mais “um crédito que haviam recebido do dito seu sogro pelo qual era devedor dele Manoel Teixeira”. Mas, apesar dos laços familiares que envolviam nesse caso credores e devedores, a transação seguiu padrões impessoais e objetivos. Além de pagar “seus juros vencidos de seis e quarto por cento até a última satisfação”, os devedores tiveram que hipotecar “o engenho em que viviam”, a fim de oferecer maior segurança ao credor.⁵

Outro bom exemplo de precaução necessária para garantir um bom negócio pôde ser observado na compra de “uma morada de casas citas na rua do fogo”, na vila de Sabará, em Minas Gerais. João Ferreira da Silva deveria “pagar da feitura desta escritura a quatro meses”, o valor acordado junto ao Doutor Domingos Lopes de Barros pela casa. Além de ter exigido a nomeação de fiadores, o vendedor estipulou uma cláusula na escritura dizendo que “no caso que ele vendedor os não pedir logo ao todo dito tempo, lhe pagará ele comprador os juros de seis e quarto por cento (6,25%) das ditas trezentas oitavas de ouro enquanto este não lhe pagar”.⁶

⁴ Nesse momento uma oitava de ouro em pó correspondia a 1\$500 réis. Isso significa que o montante emprestado foi de 262\$500 réis, ou aproximadamente 260 libras esterlinas.

⁵ ESCRITURA de dívida e obrigação que fez Manoel Antunes Castelo Branco a Manoel Martins Correa. MO/IBRAM – Casa Borba Gato: LN, CPO 11(35), folhas. 14-14v – 22/03/1745.

⁶ Os fiadores nomeados na escritura foram Sebastião de Almeida Vaz e Caetano da Costa Nogueira. Ver: ESCRITURA de compra e venda que fez João Ferreira da Costa ao Doutor

Cobrança de juros e a fiança foram algumas das estratégias usadas pelos vendedores para reduzir os custos de transação.

A mesma objetividade pôde ser observada também no momento da quitação de algumas dívidas, como por exemplo, a contraída pelo Coronel Antônio Pereira de Macedo. Depois de quitado o débito, as partes novamente voltaram ao notário para fazer uma “escritura de destrato e quitação”. Conforme o procedimento padrão, o vendedor – um padre chamado José Vieira da Mota – precisou confirmar “na frente de testemunhas que havia recebido do Coronel Antônio Pereira de Macedo 3370 oitavas de ouro procedidas de 21 escravos de uma conta de uma escritura”.⁷ A escrituração da dívida, realizadas diante da presença de testemunhas, pode ser considerada uma estratégia comum para garantir a segurança, a objetividade e a eficácia de uma transação no mercado.

Por outro lado, encontramos trocas em que “princípios de mercado”, como a objetividade, a racionalidade e a impessoalidade, passaram apenas ao largo. Um bom exemplo foi o caso da venda que fizeram André Francisco Braga e sua esposa Dona Isabel Moreira de Castilho. De acordo com a escritura, foi vendido “um engenho moente e corrente de moer cana com bois e cavalos, casas de vivenda de sobrado cobertos de telhas com paiol senzalas, casas de hóspedes e um alambique que leva vinte e cinco barris”; além de umas roças vizinhas ao Recolhimento de Macaúbas, com cerca de 30 escravos e uma casa na Vila de Sabará, “ao pé da Igreja Grande”. Tudo isso pelo preço de 31 mil cruzados – cerca de 1.300 libras esterlinas. Em uma venda movimentando esse montante esperava-se um contrato metucioso, com critérios objetivos para a realização de uma “boa venda”. Mas não foi o que aconteceu.

As condições apresentadas para que a transação fosse realizada denotavam, contudo, o caráter pessoal da negociação. Conforme foi registrado no documento, a venda seria feita

Domingos Lopes de Barros. MO/IBRAM – Casa Borba Gato: LN, CPO 07(-), folhas 53-54 – 13/04/1735.

⁷ ESCRITURA de quitação que fez o padre José Vieira da Mota ao tenente-coronel Antônio Pereira de Macedo. MO/IBRAM – Casa Borba Gato: LN, CPO 04(03), folhas 83-83v – 06/04/1729.

com a condição de lhe dar de milho que se acha no campo 100 alqueires e de feijão que se acha no campo 10 alqueires, os quais reservam para o gasto da casa deles ditos vendedores [...] e enquanto ele dito comprador não terminar de pagar realmente os pagamentos nesta estipulados poderão eles ditos vendedores plantar para seu gasto na roça cita nas Macaúbas com três escravos todo o mantimento que lhe parecer.⁸

Outra condição imposta pelos vendedores seria a de que continuariam morando na casa em que residiam na vila de Sabará (que entrou no conjunto de bens alienados), até que o comprador terminasse de quitar toda a sua dívida – isto é, por pelo menos 11 anos!⁹

A partir de exemplos como os citados acima, escolhidos entre outros tantos presentes nas escrituras cartoriais setecentistas, podemos afirmar que ao mesmo tempo em que a impessoalidade e a objetividade regeram algumas operações mercantis, outras tantas sofreram interferências diversas, denotando pessoalidade e solidariedade nas transações.

Essa diversidade de modelos morais e cognitivos que permeavam as transações econômicas na América Colonial pode ser evidenciada também na prática mercantil dos homens de negócio. Uma análise mais atenta sobre esses personagens é capaz iluminar a importância dos mecanismos institucionais informais em suas experiências na economia de mercado desenvolvida na América portuguesa.

Redes familiares e outros arranjos informais

No Brasil Colonial, a atividade comercial, sobretudo a de longa distância, demandava muitos recursos e informações relativamente precisas. Isso significa que era praticamente impossível agir individualmente nesse

⁸ ESCRITURA de compra e venda registrada por José Teles de Anchieta junto ao alferes André Francisco Braga. MO/IBRAM – Casa Borba Gato: LN, CPO 11(35), folhas 47-49v – 22/03/1745.

⁹ *Ibidem*.

tipo de negócio. A organização das empresas em torno de sociedades mercantis foi uma das soluções encontradas pelos agentes para amealhar os recursos necessários para a empreitada, a fim de dividir os eventuais riscos e buscar informações adequadas para a realização dos negócios.

Mas, apesar da relativa segurança dos contratos de sociedade (realizados em escrituras particulares ou registrados em cartório), havia sempre o risco de uma atitude oportunista por parte de sócios e/ou parceiros comerciais. Isso se devia a ineficiência de instituições formais – como leis, códigos de postura, padrões de escrituras mercantis – em estabelecer o cumprimento pleno dos contratos, podendo os processos de cobranças de dívidas, por exemplo, se arrastar por décadas a fio. Em meio a tantas incertezas, as soluções encontradas pelos agentes mercantis passaram, sobretudo, por arranjos informais.

A principal estratégia dos comerciantes para participar com relativa eficiência em uma economia de mercado como a desenvolvida na América portuguesa foi a organização dos negócios em torno de redes sociais. Tais redes eram formadas, sobretudo, a partir de relações de parentesco e de amizade. Contudo é preciso salientar que na Idade Moderna a “amizade” implicava em muito mais do que simples afinidade entre indivíduos. Ela abrangia níveis “tão diferentes quanto são a relação entre rei e o vassalo, o pai e o filho, o amigo e o amigo, constituindo uma relação social fortemente estruturante” (XAVIER; HESPANHA, 1993, p. 342).

Um bom exemplo disso foram as atividades mercantis realizadas pelo homem de negócio português Francisco Pinheiro (1668-1749), que manteve correspondentes em diversos locais estratégicos da América portuguesa como a Bahia, o Rio de Janeiro e as Minas Gerais. De acordo com Carlos Gabriel Guimarães (2005), as correspondências trocadas com seus associados indicavam que em pontos nevrálgicos para seus negócios, como era o caso das Minas Gerais, seus correspondentes foram recrutados, sobretudo, em sua própria família. Segundo Junia Furtado (1999), em Vila Rica, o principal correspondente de Pinheiro foi seu sobrinho, Francisco da Cruz, que lhe informava periodicamente sobre a dinâmica do mercado e da política nas Minas Gerais.

Para garantir a solidez de uma rede de negociantes, além dos laços familiares e de amizade, era importante também o compartilhamento de uma cultura econômica. Para Eric Young (2011, p. 293), ela poderia estar associada a interesses econômicos semelhantes, a origens geográficas próximas e até a “orientações religiosas similares e talvez certa marginalidade social”. A trajetória do “mineiro” Gaspar Henriques se enquadra perfeitamente nesse caso.

Natural do lugar de Travasso, termo da Vila de Armamar, Portugal, Gaspar Henriques foi preso na Bahia, em 1726, acusado pela Inquisição de Lisboa de ser cristão-novo. Ele era um viandante que tinha o seu primo Diogo de Ávila Henriques como o principal parceiro mercantil. As vésperas de ir para a prisão, os dois organizaram uma carregação de fazendas para levar as Minas, “com a condição de repartirem em si a perda e ganhos que houvesse”.¹⁰

Diogo de Ávila Henriques também acabou preso pela Inquisição no mesmo ano de 1726. De acordo com o inventário de seus bens, ele tinha com seu primo “contas a respeito de uma carregação de negros” no valor de 3:000\$000, o equivalente à cerca 2.800 libras esterlinas. Além disso, declarou que “tinha uma conta grande com seu primo Gaspar Henriques procedida de uma carregação de negros que ele declarante entregou para lhe vender no Rio de Janeiro ou nas Minas”.¹¹

Outra carregação conduzida por Gaspar Henriques em direção às Minas Gerais foi entregue “ao dito seu cunhado João de Morais Montezinhos, que constava de alguma fazenda [...] e de um escravo”. Segundo relatou Gaspar Henriques à Inquisição “das ditas carregações é costume dar-se a 8%, mas que ele declarante, por serem as carregações de seu cunhado, só

¹⁰ HENRIQUES, Gaspar. Inquisição de Lisboa n. 6486 – 04/02/1727. In: NOVINSKY, Anita. *Inquisição: inventários de bens conquistados a cristãos-novos*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1976, p. 121-126.

¹¹ HENRIQUES, Diogo de Ávila. Inquisição de Lisboa n. 2121 – 23/12/1726. In: NOVINSKY, Anita. *Inquisição... op. cit.*, p. 79-84. Diogo de Ávila Henriques era ainda primo de Diogo Ávila, homem de negócio, morador na cidade da Bahia, que também foi preso pela Inquisição de Lisboa no mesmo ano de 1726. Ver: ÁVILA, Diogo. Inquisição de Lisboa n. 7484 – 07/01/1727. In: NOVINSKY, Anita. *Inquisição... op. cit.*, p. 78-79.

lhe levava a 5%”. Em contrapartida, Henriques era devedor “ao dito seu cunhado João de Morais Montezinhos”, que lhe “emprestou em razão de juros de 6,25% de que ele passou escrito abonado por seu primo Diogo [de] Ávila Henriques”.¹² Nesse caso ficou claro a relação de reciprocidade entre os elos da rede social e como o elemento familiar foi importante na consubstanciação da aliança.

Outro familiar envolvido nos negócios de Gaspar Henriques, não por acaso, também era seu cunhado. Seu nome era David de Miranda. Enquanto Gaspar Henriques atuava a partir do porto de Salvador, David de Miranda era “homem de negócio assistente nas Minas”.¹³ Morador na Vila do Carmo, em Minas Gerais, David de Miranda também havia nascido em uma região limítrofe entre Portugal e Espanha. Dentro da rede de negócios, sua função era dar saída aos produtos que deixavam os portos de Salvador e do Rio de Janeiro. Por isso “ao tempo de sua prisão se achavam em sua casa umas peças de roupa como eram camisas, calções e umas peças de baeta que [...] havia comprado para levar para as Minas porque este era o seu modo de vida”.¹⁴

A partir desse exemplo foi possível perceber que, para além da evidente relação entre família e negócios, podia haver ainda outras variáveis capazes de alinhar redes sociais e mercantis como as que atuaram Gaspar Henriques, Diogo de Ávila Henriques, Diogo Ávila, João de Morais Montezinhos e David de Miranda. Os valores compartilhados por eles enquanto cristãos-novos podem ter representado, nesse caso específico,

¹² HENRIQUES, Gaspar. Inquisição de Lisboa n. 6486 – 04/02/1727. In: NOVINSKY, Anita. *Inquisição... op. cit.*, p. 121-126.

¹³ MIRANDA, David. Inquisição de Lisboa n. 7489 – 09/11/1714. In: NOVINSKY, Anita. *Inquisição... op. cit.*, p. 77-78. Segundo Novinsky, “entre os importantes homens de negócios podemos citar David de Miranda que levava para as Minas fazendas diversas provenientes de Lisboa, panos de linho, drogas para forros, etc. e na ocasião em que o prenderam tinha fazenda, para ser confeccionada, nas mãos de diversos costureiros e alfaiates” (NOVINSKY, 1976). Portanto, provavelmente David de Miranda representava um dos elos mais fortes nas redes de sociabilidade e negócios integradas pelos cristãos-novos apresentados acima.

¹⁴ MIRANDA, David. Inquisição de Lisboa n. 7489 – 09/11/1714. In: NOVINSKY, Anita. *Inquisição... op. cit.*, p. 77-78.

um dos elos que garantiram às empresas a fidúcia necessária para a realização dos negócios e os constrangimentos característicos de estruturas institucionalizadas.

Todavia, a partir dos inventários de bens desses mesmos agentes mercantis, podemos perceber também que a estrutura durável, informal e voluntária das redes de sociabilidade e negócios também comportava relações contratuais reconhecidas por eles como válidas e necessárias, como era o caso de escrituras e de letras comerciais. Apesar de serem primos e cunhados, todos eles declararam ter documentos que comprovavam as transações mercantis efetuadas entre os diferentes elementos da rede. Isso significa que mais do que um sistema de reciprocidade, as redes sociais de negócios tinha uma finalidade econômica bastante clara: reduzir os custos de transação e de informação.

Conforme resumiu Eric Van Young (2011, p. 299), as redes sociais tinham como objetivo socializar os riscos, diminuir os custos de oportunismo ao longo do processo e, sobretudo, “manter os custos de informação baixos e a confiança alta”. Portanto, “a coesão da rede, a confiança e a reciprocidade sem dúvida estavam ligadas a objetivos materiais que um grupo de pessoas persegue” (BÖTTCHER; HANSBERGER; IBARRA, 2011, p. 16).

Pedro Gomes Simões: um estudo de caso

Foi com o objetivo de amear informações para a manutenção de seus negócios nas Minas Gerais que Pedro Gomes Simões, natural da freguesia de Sampaio de Vilar de Figos, Arcebispado de Braga, norte de Portugal, manteve uma complexa rede de correspondentes e procuradores na América portuguesa quando retornou ao Reino por volta de 1740.

Durante o período em que esteve em Minas Gerais, Simões acumulou uma considerável fortuna atuando nas regiões diamantíferas do Serro do Frio, ao norte da capitania. Em seguida, com o cabedal acumulado, se tornou um dos mais ricos mineradores do Morro da Passagem – situado no caminho entre Vila Rica e Mariana, também localizadas na capitania Minas Gerais. De acordo com testemunhas inquiridas pelo Santo Ofício, os escravos que

ele possuía e as lavras que ele explorava ali valiam aproximadamente 25 mil cruzados, cerca de 10.000 libras esterlinas.¹⁵

No final de sua trajetória em terras brasílicas, Pedro Simões vendeu todos os seus bens e “passou viver no arraial do Padre Faria”, em Vila Rica, “esperando que se lhe vençam os seus pagamentos para passar para o Reino”.¹⁶ Com menos de 40 anos de idade retornou a Portugal, mas manteve relações comerciais importantes com o Brasil. O irmão de Pedro Simões, Antônio Gomes Barroso, bem como seus sobrinhos tiveram papel de destaque na Praça do Rio de Janeiro e outras localidades como Itaguaí e Campos dos Goytacazes, no Rio de Janeiro, valendo-se, em grande medida, das redes sociais construídas por Simões (BROWN, 1986).

Conforme relatou um século antes Frei Vicente de Salvador (2007 [1627], p. 37), os colonos portugueses “por mais arraigados que na terra estejam e mais ricos que sejam, tudo pretendem levar a Portugal”. Assim, a expectativa inicial da maioria dos portugueses que desembarcaram no Brasil era de fazer fortuna e de que a América representasse apenas um interlúdio, para um final feliz no Reino. Cabe ressaltar, no entanto, que o resultado final não foi o mesmo para todos aqueles que tentaram a sorte em terras americanas. De acordo com Jorge Pedreira (2001), muitos migrantes portugueses morreram pobres e outros tantos que alcançaram a fortuna, acabaram permanecendo na Colônia.

Mesmo assim, de acordo com um viajante francês que esteve na Bahia no início do século XIX, os colonos portugueses queriam apenas “enriquecer, quer-se ganhar uma fortuna, realizá-la e regressar à pátria, empregá-la em restaurar as ruínas do solar *paterni*” (TOLLENARE, 1978 [1816-1818], p. 227). Esse desejo por fazer o caminho de volta foi expresso em das correspondências passivas de Pedro Gomes Simões.

Em vias de retornar a Portugal, Simões recebeu uma carta de seu primo, que havia permanecido nas Minas, com os seguintes dizeres:

¹⁵ HABILITAÇÃO para familiar do Santo Ofício de Pedro Gomes Simões. ANTT/H.S.O: letra p, mç. 23, d. 458 (1738).

¹⁶ *Ibidem*.

muito hei de estimar ao saber da sua boa chegada ao Rio de Janeiro e que de lá vá com bom sucesso para Portugal e dela não se esqueça de mim em me fazer mimoso das suas regras para me causar desejos de lhe seguir as mesmas pisadas ainda que para você é pátria sua e para mim será tua contudo antes lá com menos do que que cá com mais porque só o desejo que tenho de me ver retirado donde não veja os alaridos deste negro gentio basta para me acabar a vida.¹⁷

Como ainda era relativamente jovem, ao invés de retornar para sua aldeia, Pedro Simões seguiu o exemplo de diversos “brasileiros”¹⁸ que amealharam fortuna na América: fixou residência no Porto. Simões foi morar na freguesia de São Pedro Miraguaia, localizada em uma área extramuros da cidade.

Segundo Virgínia Fontoura (1997, p.12),

no Porto, Pedro Simões fazia as entregas das remessas enviadas do Rio de Janeiro às mais variadas pessoas e em diversas localidades, era um intermediário financeiro; funcionava também como banqueiro emprestando não só dinheiro a juros a indivíduos que partiam para o Brasil como também para outros fins particulares.

Além disso, de acordo com a referida autora, Pedro Simões movimentou em torno de 42:000\$000 (aproximadamente 40.000 libras esterlinas), em empréstimos e letras de risco, entre 1750 e 1758. Sua taxa de lucro era de aproximadamente 18% e seu rendimento anual líquido era próximo aos 950\$000, cerca de 900 libras esterlinas/ano (FONTOURA, 1997, p. 162).

Conforme relatou o padre Agostinho Rebelo da Costa (2001 [1788], p. 161) em sua “Descrição Topográfica e Histórica da Cidade do Porto”,

¹⁷ CARTA de Antônio de Oliveira a Pedro Gomes Simões. – 10/05/1740. In: FONTOURA, Virgínia de Jesus Batista. *Pedro Gomes Simões... op. cit.*, p. 89.

¹⁸ Desde o século XVIII e até o alvorecer do século XX eram conhecidos como “brasileiros” todos aqueles moradores do Porto que migraram para a América e, depois de acumular alguma riqueza, regressam a Portugal (SANTOS, 1978, p. 48).

o comércio com a América portuguesa era “dos mais vantajosos a esta cidade”. Para os portos do Brasil “e de outras colônias que nos pertencem”, o clérigo contabilizou “mais de oitenta navios de muito maior porte que o dos navios mercantis das outras nações comerciantes” (COSTA, 2001 [1788], p. 159). Logo o tráfico mercantil entre a cidade do Porto e o Brasil era o único comércio de vulto em que a exportação era maior do que a importação, pois “além dos frutos que nos dão em troca dos gêneros e mercadorias que lhe mandamos, nos pagam um excedente em dinheiro” (COSTA, 2001 [1788], p. 159).

Devido ao vulto do seu negócio, bem como à importância e à capilaridade de suas redes sociais, Pedro Gomes Simões mantinha consignatários nas mais importantes praças mercantis do império português. Seu parceiro comercial em Lisboa era Jerônimo Roiz Rodrigues Ayrão, um homem que tinha prerrogativas para enviar “cartas para as Minas com brevidade” acima do normal. Para tanto, segundo Ayrão, bastava pedir-lhe pois “tenho modo de as enviar na bolsa do governador”. “Por este modo”, completava Ayrão, “podemos em seis ou oito dias por do Rio nas Minas qualquer aviso”.¹⁹

Além de pessoas influentes na Corte, Pedro Simões mantinha correspondência com diversas pessoas de sua confiança, que lhe colocava a par das informações mais relevantes para a suas atividades econômicas. Em uma dessas cartas, seu correspondente nas Minas Gerais lhe informava sobre a situação econômica da capitania, relatando que

o irmão de Luis Coelho não sei onde mora procurar se há para se fazer a diligência que vm diz a respeito das casas do Serro, João Fernandes, que eu digo é o de Oliveira, mas estejam em pé ou caídas de todo o sempre estão perdidas porque com o novo descoberto do Paracatu no sertão do Pernambuco, em que houve um ribeiro que deu muito cabedal, despovoou quase todos os goiazes, minas novas, Sabará, e do Serro só

¹⁹ CARTA de Jerônimo Roiz Ayrão a Pedro Gomes Simões –13/04/1743. In: FONTOURA, Virgínia de Jesus Batista. *Pedro Gomes Simões... op. cit.*, p. 104.

ficaram os contratadores dos diamantes e também destas Gerais foi muita gente, mas tem parado, que há fome, farinha a 9 e a 10 oitavas e ouro pouco.²⁰

Em uma de suas correspondência para Pedro Gomes Simões, Manoel Dias da Costa também alertou seu parceiro mercantil sobre as variações no mercado de alimentos em decorrência do clima. De acordo com Costa, tem

ano e meio que nestas minas há seca geral escassamente choveu para criar o pouco milho que se colheu, mas eu tinha os paióis cheios e é o que agora supre que tenho redondamente que botar não há preço, mas saída boa farinha a cruzado milho e fubá a meia oitava.²¹

Outro assunto abordado por Manoel Dias da Costa foi as mudanças na política fiscal implementadas na capitania de Minas Gerais. Nessa carta o correspondente de Simões relatou que

a respeito da fundição é melhor que pagar capitação. E esta posta a dita fundição porque paga cada um o que deve, e a capitação a maior parte pagava o que não devia, e outros não pagavam o que deviam; não é isto que dá abalo; é um decreto que veio em forma de lei para que todo o mineiro que tiver 30 negros daí para cima não pode ser executado senão na terceira parte do rendimento de sua lavra e eu me opus e outros mais a embargar a dita lei sendo eu o mais empenhado na devolução dela da dita lei porque não faltam empenhador contra a minha resolução que pedirão vista para que no breve e na presente frota vai para se determinar no Conselho Ultramarino.²²

²⁰ CARTA de Manoel Dias da Costa a Pedro Gomes Simões – 23/11/1744. In: FONTOURA, Virgínia de Jesus Batista. *Pedro Gomes Simões... op. cit.*, p. 110-113.

²¹ CARTA de Manoel Dias da Costa a Pedro Gomes Simões – 20/09/1752. In: FONTOURA, Virgínia de Jesus Batista. *Pedro Gomes Simões... op. cit.*, p. 133-5.

²² CARTA de Manoel Dias da Costa a Pedro Gomes Simões – 20/09/1752. In: FONTOURA, Virgínia de Jesus Batista. *Pedro Gomes Simões... op. cit.*, p. 133-5.

Como é possível perceber, as informações passadas por seus correspondentes e consignatários foram fundamentais para que Pedro Simões pudesse atuar na América portuguesa, mesmo morando na cidade do Porto, em Portugal. Mas nos parece importante ressaltar que as redes sociais como as tecidas por Simões, apesar de possibilitar uma atuação à distância, não raramente eram permeadas por conflitos e desconfianças. Essa tensão entre os agentes de uma rede social transparece em diversas cartas.²³

Em algumas de suas correspondências, por exemplo, Manoel Dias da Costa buscava explicações para o comportamento oportunista que Pedro Simões foi identificando em suas ações. Ao que tudo indica Manoel Dias da Costa estava aproveitando para seu benefício próprio a estrutura da rede social de negócio controlada por Simões.

“Vejo o que me diz que não faça remessas particulares somente sendo minha própria”, escreveu Manoel Dias da Costa. Discordando da repreensão feita por seu “parceiro mercantil”, Costa argumentou que “onde não há malícia não há encargo. Eu cá meto a dita remessa a v.m e quando de todo não queira vai com ausência mas que lhe há de fazer nisto faz-se serviço a Deus”. Ou seja, para Manoel Dias da Costa sua atitude não era oportunista porque não estava carregada de “malícia”. Em sua opinião, aquilo que Simões via como oportunismo não passava de sucessivos imprevistos, de “serviços de Deus”.²⁴

As redes sociais de negócios, conforme diagnosticou Eric Young (2011, p. 301), “precisavam ser baseadas na complementaridade dos interesses entre os parceiros”. Na medida em que a reciprocidade ia perdendo força, os fios que teciam aquelas redes tendiam a se desgastar. Isso significa que as redes sociais, sobretudo aquelas que não eram tramadas a partir de tecidos familiares, dificilmente duravam para sempre.

²³ Algo muito semelhante ocorreu entre o fidalgo-mercador Francisco Pinheiro e seu correspondente na vila de Sabará, Francisco da Cruz. (SANTOS, 2012).

²⁴ CARTA de Manoel Dias da Costa a Pedro Gomes Simões – 11/05/1755. In: FONTOURA, Virgínia de Jesus Batista. *Pedro Gomes Simões... op. cit.*, p. 150-152.

Esta alta rotatividade dos elementos que compunham uma rede de negócios foi abordada em uma carta escrita por Manoel Dias da Costa a Pedro Simões. “Vejo o que v.m. me diz, escreva a meus procuradores para lhe cobrarem as letras de risco”, relatou Manoel Dias da Costa, para em seguida dissertar sobre cada um de seus procuradores:

João Gomes de Campos é morto [...] e faz hoje meus presentes e ausências este é Francisco de Souza Ilha, e a este escreveu, que a esquadra desse Porto chegou junto com a frota e há 10 ou 12 recebi de v.m [...]. João Lopes há pouco tempo foi para o Rio diz que ia cobrar as letras de dinheiro que mandou dar em Lisboa para cá a risco o que ia dar junto com outro que levou destas Minas os amigos antigos dele já nenhum se conserva só aqueles que agora vai adquirindo de novo, que os há de conservar enquanto neles tiver conveniência que o seu intento não é outro, comigo assim, mas anda desconfiado por me eu excluir e não o ocupar em nada tanto em Lisboa como nestas minas. João Dinis não assiste nestas minas nem está capaz de se fiar nada dele por ser um grande jogador. [...] Estando com esta recebi a de v.m. de 7 de outubro servindo de capa aos banhos de Salvador de Carvalho, e não se podem por correntes por chegar tão tarde porque hão de ser postos em pública forma no Sabará, e nesta vila, e despendida a frota que está no fim o faço por duas vias, uma mando para a Bahia e dela a Jerônimo Roiz Ayraão, e a outra deixá-la estar até a frota futura.²⁵

Outra característica importante das redes sociais presentes na América portuguesa foi o seu carácter multifuncional: “uma rede comercial era também uma rede financeira, uma rede de migração ou de parentesco” (BOTTCHER; HANSBERGER; IBARRA, 2011, p. 18). Nessa perspectiva, os objetivos principais, que eram a diminuição dos riscos e o aumento da confiança, podiam ser complementados ainda por um desejo de distinção,

²⁵ Junto com a carta Dias da Costa teria enviado a Simões cerca de 5:000\$000 em ouro. Ver: CARTA de Manoel Dias da Costa a Pedro Gomes Simões – 03/03/1749. In: FONTOURA, Virgínia de Jesus Batista. *Pedro Gomes Simões... op. cit.*, p. 121-124.

por uma vontade de “aumentar o status social e perpetuar o prestígio familiar” (YOUNG, 2011, p. 305).

A busca pela acumulação de “capital social” explicaria, portanto, aquilo que a mãe de José Bento Coelho não conseguia entender. Em carta, Ana Maria de Moraes, uma viúva conterrânea de Manoel Dias da Costa, reconhecia não ter

[...] palavras com que possa significar a v.m o estado em que me tem posto os repetidos favores que de v.m tenho experimentado. Porque é impossível compreendê-los a minha capacidade de satisfação mas somente confessar que se me faz menos sensível a minha vendo que se mostra v.m em favorecer.²⁶

O favor a que ela se referia na correspondência era o envio de seu filho, de Portugal, para uma fazenda comprada por Pedro Simões nas Minas Gerais. Para ela a única retribuição possível a esse favor era o reconhecimento de ter sido Simões “o primeiro e principal mentor e origem” da eventual fortuna de seu filho.²⁷

Mas essa não foi a única atitude de Pedro Simões que denotava sua vontade de distinção e de reconhecimento social. A principal delas foi uma vultosa doação à Igreja, no ano de 1776, de “cinco mil cruzados em dinheiro putável, corrente neste Reino, e dez mil cruzados em cinco letras mercantis, seguras, bem condicionadas, cedidas e trespassadas à dita companhia”.²⁸ Nesse momento de sua trajetória, Pedro Simões se dedicava apenas em “reaver o capital que tinha emprestado, voltando-se mais para o campo, para a família e para o cumprimento da promessa que tinha feito relativamente ao Lausperene” (FONTOURA, 1997, p. 161).

²⁶ CARTA de Ana Maria de Moraes a Manoel Dias da Costa (encaminhada a Pedro Simões) – 23/04/1744. In: FONTOURA, Virgínia de Jesus Batista. *Pedro Gomes Simões... op. cit.*, p. 110-113.

²⁷ *Ibidem.*

²⁸ DOAÇÃO que faz Pedro Gomes Simões homem de negócio da freguesia de S. Pedro de Miragaia a Confraria do Santíssimo Sacramento da mesma freguesia – 04/09/1776. In: FONTOURA, Virgínia de Jesus Batista. *Pedro Gomes Simões... op. cit.*, p.20-26. O valor doado na ocasião foi de aproximadamente 6.000 libras esterlinas.

Considerações finais

Conforme argumentou Karl Polanyi (2000), a economia pode ser definida como um conjunto de ações tomadas pelos indivíduos para a satisfação de suas necessidades materiais. Pudemos observar, então, que algumas regiões da América portuguesa passaram por uma conjuntura de ampliação da circulação do dinheiro metálico e do crédito durante a primeira metade do século XVIII, o que significou que uma parte significativa das pessoas que viveram nesse contexto passou a realizar suas expectativas materiais através do mercado. Com as descobertas de ouro nos sertões da América portuguesa – e, não por acaso, com uma maior circulação de moedas e de crédito – os mercados ganharam cada vez mais força enquanto mecanismo de ascensão social na Colônia.

Mas nos parece importante ressaltar que o comércio “não era uma via de ascensão social somente para portugueses pobres dispostos a ‘fazer a América’, mas também para muitos já aqui estabelecidos e que também buscavam ascender ou, ao menos, sustentar um status já adquirido” (SAMPAIO, 2003: 238). Ora, se muitas vezes a ascensão social dos indivíduos, nesse contexto, se deu por meio do comércio era porque a contínua ampliação de indivíduos integrados ao mercado gerou uma demanda por agentes mercantis para atuar não só nos portos americanos do Atlântico, mas também em seus sertões. Nesse sentido, a chegada maciça de imigrantes ampliou a quantidade de homens livres que integraram o mercado, dando-lhe dinamicidade.

No entanto, enquanto em diversas sociedades da Europa Moderna começavam a construir uma complexa estrutura de incentivos e sanções aos comportamentos individuais através de instituições que privilegiaram os direitos individuais, na América Ibérica prevaleceram arranjos formais e informais que estimularam comportamentos oportunistas por parte dos indivíduos e impediram o desenvolvimento de instituições que freassem de forma eficaz os comportamentos dessa natureza (NORTH, 1990).

Como “as instituições exercem influência sobre o comportamento não simplesmente ao especificarem o que se deve fazer, mas também o que se pode imaginar fazer num contexto dado” (HALL; TAYLOR, 2003:

210), as sociedades americanas que contaram com instituições mais frágeis acabaram ocupando uma posição periférica na órbita do moderno sistema econômico. Afinal, as instituições tiveram o importante papel de fornecer os modelos morais e cognitivos que permitiram a interpretação e a ação dos indivíduos. A fugacidade e o caráter especulativo das empresas na América Colonial implicaram, por exemplo, em uma falta de coordenação e planejamento em termos de infraestrutura e de recursos financeiros que produziram graves consequências para a economia brasileira, cujos impactos podem ser sentidos ainda hoje.

Como buscamos demonstrar ao longo do artigo, a principal estratégia adotada pelos homens de negócio para atenuar os problemas decorrentes das longas distâncias e da necessidade de crédito para a operacionalização das atividades econômicas foi o recurso a arranjos informais na organização e manutenção das empresas mercantis. Algumas delas eram respaldadas também por um aparato legal, ainda que fluído e impreciso, como era o caso das sociedades mercantis e das companhias comerciais, bem como dos contratos mercantis e das escrituras notariais.

Mas, na maioria das vezes, eram as instituições informais que davam sustentação às operações mercantis. Isso significa que os laços de parentesco e as relações construídas por meio da amizade e dos negócios foram os verdadeiros pilares para o desenvolvimento e para a manutenção daquela economia de mercado. Segundo Giddens (1991, 103-4),

[...] o parentesco geralmente proporciona uma rede estabilizadora de relações amigáveis ou íntimas que resistem através do tempo-espaço [...], fornece um nexo de conexões sociais fidedignas que, em princípio e muito comumente na prática, formam um meio organizador de relações de confiança.

Foi, portanto, por meio de redes sociais, criadas em torno de laços de parentesco e de sociabilidade que foi praticada o grosso dos negócios na América portuguesa. A partir desses arranjos informais era possível obter o financiamento para uma empreitada; informações mais precisas para a realização de um negócio; a intermediação de agentes mercantis para

transportar e/ou para dar saída aos produtos negociados; e, porque não, um “favor” junto a alguma autoridade, no sentido de atender demandas específicas dos homens de negócio.

Apesar do aumento gradativo da importância das instituições formais ao longo dos séculos XVIII e XIX, suspeitamos que tenha havido uma perpetuação na importância das redes sociais nas realizações dos negócios durante todo esse período, a despeito dos incrementos nas condições de comunicação, nos transportes e com uma maior integração dos mercados. Conforme afirmou Eric Van Young (2011, p. 300), isso significa “que não foram as informações inadequadas, as fricções causadas pelas distâncias, ou outros fatores que em si teria promovido a predominância das redes sociais no comércio e na vida econômica em geral, mas talvez um imperativo social com raízes culturais”. Talvez por essa razão ainda tenhamos instituições formais tão frágeis na América de colonização portuguesa.

Referências

- BÖTTCHER N., HANSBERGER B., IBARRA A. (Org.) *Redes y negocios globales em el mundo ibérico, siglo XVI-XVIII*. Cidade do México: El Colegio de México, 2011.
- BRAUDEL, F. *Civilização material, economia e capitalismo: as estruturas do cotidiano*. Lisboa: Teorema, 1992. t. 1.
- BROWN, L. V. *Internal commerce in a colonial economy: Rio de Janeiro and it's hinterland, 1790-1822*. Thesis (PhD in History) - University of Virginia, Virginia, 1986.
- COSTA, Agostinho Rebelo da., *Descrição topográfica e histórica da cidade do Porto [1788]*. Porto: Frenesi, 2001.
- DARNTON, R. História da leitura. In: BURKE, P. (Org.). *A escrita da história*. São Paulo: Ed. Unesp, 1992, p. 199-236.
- FONTOURA, V. de J. B. *Pedro Gomes Simões. Homem de negócios da cidade do Porto, 1700-1780*, Dissertação (Mestrado em História), Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1997.

- FURTADO, J. F. *Homens de negócio: a interiorização da Metrópole e do comércio nas Minas Setecentistas*. São Paulo: Hucitec, 1999.
- GUIDDENS, A. *As consequências da Modernidade*. São Paulo: Unesco, 1991.
- GUIMARÃES, C. G. O fidalgo-mercador Francisco Pinheiro e o negócio de carne humana, 1707-1715. *Promotória Algarve*, Lisboa, v. 1, p. 109-134, 2005.
- HALL, P. A., TAYLOR, R. C. R. As três versões do neo-institucionalismo. *Lua Nova*, São Paulo, n. 58, p. 193-223, 2003.
- KULA, W. *Teoria Económica do Sistema Feudal*, Lisboa: Editorial Presença, 1979.
- NORTH, D. C. *Institutions, institutional changes and economic performance*. Political Economy of Institutions and Decisions. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- NOVINSKY A. *Inquisição: inventários de bens conquistados a cristãos-novos*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1976.
- POLANYI, K. *A Grande Transformação. As origens de nossa época*. Rio de Janeiro: Campus, 2000.
- PREDREIRA, J. M. V. Brasil, fronteira de Portugal. Negócio, Emigração e Mobilidade Social (séculos XVII e XVIII). In: CUNHA, M. S. da (Org.). *Do Brasil à Metrópole*. Efeitos sociais. Évora: Universidade de Évora, 2001.
- SALVADOR, F. V. de., *História do Brasil*. Curitiba: Ed. Juruá, 2007. v. 1 [1627].
- SAMPAIO, A. C. J. de. *Na encruzilhada do império: hierarquias sociais e conjunturas econômicas no Rio de Janeiro (c. 1650- c. 1750)*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.
- SANTOS, C. A População do Porto de 1700 a 1820. Contribuição para o estudo da demografia urbana. *Separata da Revista de História*, Porto, v. 1, p. 281-350, 1978.
- SANTOS, R. F. “Uma coisa é ver e outra é o contar”: Os impactos causados pelas novas descobertas minerais no norte de Minas Gerais na primeira metade do século XVIII. *Caminhos da História*, Montes Claros, vol. 17 , n. 1, 2012.

- SANTOS, R. F. O mercado na prática: uma leitura do conceito de ‘mercado’ e a sua aplicação nos estudos sobre o período colonial brasileiro. In: *Revista de Economia Política e História Econômica*, São Paulo, v. 27, a. 8. 58, p. 193-223, 2011.
- STIGLITZ, J. Information and the change in the paradigm in economics. *The American Economic Review*, v. 92, n. 3, p. 460-501, 2002.
- TOLLENARE, L. F. *Notas dominicais tomadas durante a viagem em Portugal e no Brasil em 1816, 1817 e 1818*. Recife: Secretária da Educação e Cultura, 1978 [1818].
- XAVIER, A. B., HESPANHA, A. M. As redes clientelares. In: Mattoso J. (Org.) *História de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1993. v. IV.
- YONG, E. V. Social Networks: a final comment. In: BÖTTCHER, N.; HANSBERGER, B.; IBARRA, A. (Org.). *Redes y negocios globales em el mundo ibérico, siglo XVI-XVIII*. Cidade do México: El Colegio de México, 2011.

*Expansões humanistas, retrações absolutistas**

MARCOS ANTÔNIO LOPES**

Universidade Estadual de Londrina

Resumo: Os humanistas inovaram o campo da escrita da história. Apoiando-se em fontes escritas, fazendo uso de uma rigorosa crítica documental, e renegando a tutela teológica que acompanhou a escrita da história por toda a Idade Média, a moderna história humanista alargou os horizontes de perspectivas e constituiu-se em um elo rompido na cadeia da ficção épica dos mitógrafos da Idade Média. Mas, ao longo do século XVII, a narrativa histórica vinculou-se estreitamente à construção do Estado. As relações de subserviência da história com o centro do poder político acabaram por fazer dela um dos instrumentos de afirmação do absolutismo. Esse ensaio pretende contrastar alguns aspectos centrais de momentos tão distintos quanto o foram os da história humanista do século XVI e a fase dos panegíricos em louvor ao poder do príncipe por direito divino.

Palavras-chave: Humanismo; Pensamento histórico; História e poder; Absolutismo.

Abstract: The humanists innovated in the field of historical write. Relying on written sources, using critical bases, and denying the theological tutelage that accompanied the writing of history throughout the Middle Ages, the modern humanist history broadened the horizons of perspectives. So, is constituted in a crash point in epic fiction of mythographers the Middle Ages. But, throughout the seventeenth century, the historical narrative is linked closely to state building. The relations of subservience to the center of political power make of history an of central instruments of absolutism construction. This essay intends to contrast some relevant aspects of moments as diverse as were those of the humanist history of the sixteenth century and the phase of the eulogies in praise of the power of the prince by divine right.

Keywords: Humanism; Historical thought; History and power; Absolutism.

* Recebido em 11 de setembro de 2016 e aprovado para publicação em 22 de novembro de 2016.

** Professor na Universidade Estadual de Londrina. Doutor em História pela Universidade de São Paulo. Pesquisador do Centro Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico/CNPq (Bolsista Produtividade em Pesquisa).

[...] começarei por definir a história e suas principais divisões; em seguida, [...] adaptarei à história os desenvolvimentos clássicos relativos às ações humanas; assim, distinguirei dentre todos os historiadores, minha escolha pessoal; discutirei então acerca do juízo crítico em história.

Jean Bodin. *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*.

A história do rei [...] é uma sequência contínua dos episódios magníficos que ele dá início e que ele finaliza. [...] Em uma palavra, o milagre segue de perto outro milagre.

Jean Racine. *Eloge historique*.

As comunas italianas foram o centro da renovação da escrita da história. Em seu livro sobre as origens do pensamento histórico moderno, o historiador norte-americano Wallace Ferguson distinguiu os humanistas Leonardo Bruni e Flávio Biondo como os pioneiros destacados dos estudos históricos no berço da Renascença. Por suas inovações, sobretudo quanto às intenções secularizantes da história, esses dois escritores foram modelares. Suas perspectivas centrais tornaram-se referência para muitos historiadores do Renascimento, dentro e fora da Itália. Ao ganhar terreno internacional, explica Ferguson, a história humanista à moda das comunas italianas mais avançadas viu colar-se a ela o conteúdo de diferentes sentimentos patrióticos, o que se verificou na França, na Inglaterra e mesmo em distintas regiões da Alemanha. Exposta ao manuseio de diversas correntes, a história humanista adaptou-se às exigências dos Estados nacionais emergentes que, inclusive, “importaram” historiadores da Itália, com a finalidade de promover estudos e colaborar no aperfeiçoamento de profissionais autóctones (FERGUSON, 1950, p. 37 e ss.). A contratação de escritores como secretários e historiadores nas cortes renascentistas tornou-se uma prática comum, havendo registros disso na Inglaterra, na Polônia, na França, na Espanha, em ducados como a Borgonha e a Baviera, e em cidades livres como Florença, lembra Peter Burke. A notoriedade no domínio da língua latina franqueou ao humanista italiano Ammonio um lugar de destaque nos quadros da monarquia inglesa. Henrique VIII nomeou-o seu secretário

particular. “Esperava-se naturalmente que relatassem sob o melhor ângulo a gesta dos príncipes e dos seus antepassados”, explica Burke, “mas também lhes era muitas vezes proporcionado um acesso privilegiado às fontes de arquivo” (BURKE, 1991, p. 115). Os humanistas procuravam pela proteção dos príncipes seculares também quando estavam em desavença com as tradições defendidas pela Santa Sé. Os estúgios salvadores de Giordano Bruno pelas cortes europeias são ilustrativos da necessidade dos homens de letras de se abrigar sob o manto do poder secular. Nesses embates de ideias, era comum pedirem e obterem proteção, o que se manteve com regularidade ao longo do Renascimento (JOHNSON, 2001, p. 70).

Avanços eruditos

A utilização de humanistas por parte de diferentes regimes políticos ao longo da Época Moderna foi ressaltada pelo historiador escocês John Law, ao demonstrar as novas necessidades dos Estados emergentes com pessoal qualificado para as chancelarias e a própria reprodução de seus quadros. Os historiadores foram beneficiários da nova realidade, mas tenderam à miopia de enxergar as coisas pelas lentes de seus soberanos, exagerando em seus méritos e descuidando dos indícios da realidade (LAW, 1991, p. 33). Espécies de *epistolarum register* dos príncipes, tal a intimidade de suas relações com o poder político, frequentemente mostravam-se solícitos em trompetear como memoráveis até os eventos mais prosaicos da vida de seus empregadores. “A imagem recorrente do escritor que, de joelhos, oferece o seu livro ao príncipe”, lembra Peter Burke, “corresponde frequentemente à realidade. [...] Maquiavel escreve que um dos processos de o príncipe adquirir fama é ‘revelar-se amante das virtudes, dando guarida aos homens virtuosos e honrando os excelentes numa arte’” (BURKE, 1991, p. 107). A situação descrita por Burke pode ser apreendida em preciosos detalhes na “genuflexão” rendida pelo áulico do rei Henrique II, na forma de uma carta prefacial de louvores às excelências de um príncipe que não apenas expandiu o jardim das belas letras no reino da França, fazendo ainda frutificar a língua francesa por sobre todos os idiomas da Cristandade (AMYOT, [s.d.], p. 19 e ss.).

Em *A ideia da história perfeita*, George Huppert analisou o processo intelectual que levou à elaboração de maneiras de se conceber a história não mais como um jogo espirituoso de feitos e palavras, mas como um campo neutro de reflexão sobre a realidade social fundamentado em provas. Na França, durante a segunda metade do século XVI, alguns homens de letras conseguiram propor, de maneira formal e erudita, um novo programa para escrever a história. Segundo considerou Huppert, os eruditos da Renascença francesa, influenciados pelas novas orientações surgidas na Itália, acabaram por fundar um novo paradigma historiográfico, fazendo emergir a expectativa de alcançar um conhecimento pleno do passado. Conforme afirma o historiador norte-americano, é impossível dizer que a historiografia contemporânea nasceu da descoberta da crítica histórica no século XIX, pois esta era coisa antiga (HUPPERT, 1973, p. 09). No mesmo sentido, Georges Lefebvre escreveu que, nesse terreno, a França ocupara um papel de protagonismo, constituindo-se como iniciadora de práticas originais na arte histórica. A erudição francesa do século XVI foi, com efeito, uma antecipação da erudição do século XIX (LEFEBVRE, 1974, p. 86). E outros estudos referendam os argumentos de Huppert e de Lefebvre. Ao considerar que humanistas europeus do Renascimento denunciaram as chamadas “invenções dos gramáticos” como autênticas falsificações, Anthony Grafton segue essa linha de raciocínio. Para alcançar um padrão de rigor na pesquisa histórica, humanistas italianos e nórdicos passaram a lançar mão de aparatos eruditos que foram encontrar na tradição clássica (GRAFTON, 1998, p. 72).

Para tanto, um importante trabalho de erudição teve de ser empreendido, no qual se destacaram humanistas como Poggio Bracciolini (1380-1459), personagem célebre por desenterrar, nos inícios do século XV, os textos perdidos da Antiguidade, O importante *De rerum natura*, do poeta romano Lucrécio, figuram entre as suas descobertas. Poggio Bracciolini trabalhou duramente pela conexão dos antigos ao mundo moderno, por meio dos manuscritos perdidos que ia descobrindo nas bibliotecas de mosteiros espalhados por diferentes regiões da Cristandade no alvorecer da Idade Moderna. Além do acima referido texto de Lucrécio, Poggio Bracciolini retirou das trevas muitos artefatos em que foram fixados

discursos célebres do mundo antigo, como o *Institutus*, texto do retórico latino Quintiliano. E não é demais dizer que, nos tempos de Bracciolini, a “ressurreição” de manuscritos era um fenômeno que já deitava raízes ao menos desde a primeira metade do século XIV. O marco inaugural de tal atividade fora lançado por Petrarca, em 1330, quando descobriu fragmentos da obra do historiador romano Tito Lívio. Petrarca abriu as picadas. E os humanistas do Renascimento passaram a integrar às suas agendas o exercício de descobrir e recuperar os registros da sabedoria greco-romana, para imitá-los e, se possível, ultrapassá-los em forma e conteúdo. Petrarca lançou uma moda duradoura que, na época de Bracciolini e seus colegas (entre os quais Niccolò Niccoli, Leonardo Bruni, Lorenzo Valla e muitos outros de equivalente estatura), estava em plena ebulição em diferentes comunas da Itália. E a descoberta e emulação dos tesouros literários da Antiguidade não eram mera recreação de humanistas bem nascidos e endinheirados. Isso porque a atividade exigia capacitação, além de conferir distinção social a seus praticantes. Tanto assim que as grandes descobertas dos tesouros culturais acabaram por lançar as bases dos *studia humanitatis*, o conjunto de princípios que deu forma ao currículo educacional em torno das línguas e literaturas grega e latina. Como se pode presumir, Poggio Bracciolini era especialmente vocacionado para a empresa de desencavar manuscritos perdidos, atuando não somente na descoberta de textos raros, mas compondo obras em variados estilos literários. Seus conhecimentos do grego e do latim atingiram um padrão somente alcançado por poucos, da mesma forma que o seu treinamento em caligrafia, arte da qual possuía domínio incomum, o que lhe foi de grande valia em suas embaixadas políticas para a conquista de seu cobiçado emprego em Roma. Em coro, os humanistas lançavam queixas contra as mandíbulas de Cronos, a desagregar o conhecimento produzido pelos antigos, na forma dos tratados preciosos de argumentação e de retórica gravados artesanalmente em suportes como o papiro e o pergaminho. Além de sujeitos à atividade crítica das traças e de outros agentes voluntários da natureza, tais vestígios do passado exemplar também podiam sofrer a ação de adversários culturais da tradicional sabedoria greco-romana. Em conjunto, essas forças produziram uma atividade lenta, mas nem por isso pouco vigorosa haja vista o grande

volume de textos desaparecidos no Ocidente entre o colapso do mundo antigo e o fim da Idade Média (GREENBLATT, 2012).

Esse trabalho da erudição lançou pressupostos inovadores para a escrita da história. Na França, ao tempo dos últimos Valois, encontrou-se um modo diferente de se conceber a história. Os eruditos franceses passaram a demonstrar uma atitude ousada ao se emanciparem do esquema cristão reinante. A história humanista, concebida em termos temáticos e metodológicos inovadores e originais, levou Jean Bodin e uma série de outros praticantes do gênero emergente a pensar no advento de uma história perfeita. Nesse ambiente intelectual, a história deixou de ser, durante algumas poucas décadas, simples literatura encomiástica ou “romance dos reis” (CHARTIER, 1989, p. 25), elevando-se à condição de uma forma rigorosa de conhecimento, forma esta fundamentada na crítica de um amplo corpo de fontes (HUPPERT, 1973). A história perfeita dos eruditos franceses pretendeu inovar não só pela ampliação de vistas temáticas, mas também, e principalmente, pelos pressupostos utilizados no trabalho da interpretação de documentos. Ao lado do projeto de uma história total, no sentido de abarcar uma universalidade de assuntos, os eruditos pretenderam orientar-se por uma crítica documental rigorosa, com o fito de apurar o conhecimento do passado da França e assim conhecer a verdade sobre suas autênticas origens. Em maior grau o esforço se voltava para o afastamento de lendas e mitologias políticas diversas, sobretudo aquelas relacionadas às origens troianas dos franceses. A história assim propugnada pela nova erudição representou um ponto de mutação no gênero ao desconsiderar esquemas narrativos muito celebrados, como as crônicas patrióticas tecidas em louvor dos reis cristianíssimos. É nesse sentido que a nova história humanista representou um elo rompido na cadeia da ficção épica e mitológica dos cronistas da Idade Média e, mais ainda, dos historiógrafos a soldo dos Tempos Modernos.

Mesmo consideradas todas as suas inovações, a nova história dos eruditos franceses do século XVI foi um movimento de superfície, não indo além de representar pequena fissura na complicada tapeçaria literária do Antigo Regime, cultura conservadora por excelência de inúmeros temas e estilos muito antigos, datando de alguns séculos. O projeto de uma

história perfeita fundada principalmente na pesquisa empírica e numa relação reflexiva com a documentação original que se ia descobrindo e explorando não conseguiu abrir caminho por muito tempo, falhando assim em conquistar uma hegemonia sobre outros estilos narrativos do gênero. Segundo a avaliação de Pierre Chaunu, o ponto de perfeição alcançado pela história nos tempos das Guerras Religiosas foi sustentado por um curto lapso. “O século XVII, apesar de alguns empenhos individuais, apesar do trabalho obscuro de elaboração dos estudos de base da erudição eclesiástica”, referiu Chaunu, “assinala uma parada na escalada historicista” (CHAUNU, 1976, p. 56). No século XVII ocorreu aquilo que Philippe Tétart descreveu como “o século de sonolência de Clio” (TÉTART, 2000, p. 65).

Na era do absolutismo ou da *raison du prince*, cujo início coincidiu com o advento dos Bourbons, a história se calou diante dos novos imperativos do Estado monárquico (MANDROU, 1978). O absolutismo de direito divino, regime político inibidor dos engenhos da livre criatividade, passou a não mais admitir formas de discursos que não fossem constituídos apenas de louvores ao príncipe, núcleo sagrado e incontornável da narrativa histórica. Escrever história tornou-se um ofício estritamente regulado pelo poder. O controle rígido da liberdade de expressão, sobretudo nos tempos de Luís XIV, fez com que o discurso histórico soasse como uma nota inconfundível de encômio dinástico. As estratégias de glorificação do príncipe levadas a termo por escritores áulicos e que ultrapassaram em algumas léguas todos os graus de dignidade cortesã, estratégias estas aliadas à pesada dogmática católica da tradição galicana, asfixiaram o campo da criação de uma história livre das homenagens obrigadas.

Bloqueios seiscentistas

Nas considerações de Louis Marin, a literatura dos turiferários fez com que o desejo do poder absoluto, a ambição da glória incomparável do monarca, tomasse a forma do próprio tempo. Diante de toda a gravidade régia alcançada ao longo do século XVII pelo novo príncipe cristão, o monarca absoluto passou a ser concebido como o centro narrativo da história, e isso

no presente mesmo das ações extraordinárias do soberano. O “memorial da memória” do rei, diz Marin, preencheu o tempo num passado que era o presente eternizado.¹ “Distante e severo, o rei, protetor das artes, detém o temível poder guerreiro. Sob os medalhões das obras da monarquia, em meio aos cortesãos imobilizados pela deferência, o rei assume a pose do herói seguro da colaboração do Olimpo” (CASTAN, 1991, p. 31), ilustra o historiador Yves Castan acerca da espetacularidade da realeza solar em seus anos mais riosos. Com a sua teoria da soberania indivisível e, de preferência, concentrada nas mãos de um corpo político natural (aquele próprio do monarca), o erudito e inovador Jean Bodin havia energizado essa atmosfera pesada com os princípios da ordem e da obediência. Para Richard Bonney, de uma maneira aparentemente weberiana, Bodin atribuía ao chefe de Estado o monopólio legítimo da força (BONNEY, 1989 p. 29).

Ao longo da era do absolutismo, em que o poder político foi magnetizado por um cipal de dimensões simbólicas — hoje a requerer tradução especializada —,² a história adquiriu uma destreza multifuncional. Como forma discursiva coadjuvante do poder régio, foi um dos instrumentos mais eficazes de propaganda. Naqueles tempos a história foi, em alguns reinos europeus, uma forma literária que muito se assemelhou à epopeia clássica. Os historiadores deveriam celebrar os feitos de seus príncipes, dando destaque proporcional aos homens eminentes que os rodeassem, numa forma de compartilhamento estudado da glória. Em sua arte o historiador deveria conciliar o louvor a um estilo elevado da escrita, imposição nascida da própria superioridade do seu assunto predominante. Ora, nos livros de história a realeza sagrada era sempre o eixo em torno do qual se desenrolava a história da monarquia. A presença do príncipe cristão era o núcleo fundador da ordem em todas as dimensões da vida comum e sua ausência sinalizava a perda da estabilidade desejada e mantida por Deus.

¹ Cf. Marin (1981, p. 13). Acerca de concepções da história na França seiscentista, ver também Jean-Marie Apostolidès (1987); Nicole Ferrier-Caverivière (1981) e Peter Burke (1993).

² Ver a síntese desse debate historiográfico — sobretudo as contribuições trazidas pela “escola cerimonialista” norte-americana para a história dos rituais políticos na França moderna — em Alain Boureau (1991).

O príncipe era “o centro sagrado de um universo religioso” (TYVAERT, 1973, p. 522). Ao longo do século XVII, coube à história elaborar os retratos morais da realeza cristã. Encômios que combinaram uma série complexa de artefatos retóricos tomados à tradição clássica dos grandes escritores (Tito Lívio adiante de todos), a história assumiu o trabalho de elaborar enredos dramáticos para a biografia dos príncipes.

Desse modo, a elevação retórica dependia da multiplicação do valor pessoal do soberano. Uma questão a ser resolvida ligava-se ao problema de se identificar os escritores mais efetivos em produzir o senso de grandeza e glória tão essenciais à propaganda régia. Alguns historiógrafos foram muito prestigiados nas cortes do Antigo Regime. Em Versalhes, logo no início do reinado de Luís XIV, já se contavam seis pensionistas da monarquia, todos eles cumprindo o ofício de historiógrafos régios. Parafraseando as reflexões de Peter Burke acerca dos usos da história na república aristocrática veneziana, a história oficial nos tempos da realeza solar tornou-se instrumento literário do *marketing* político, recurso de equivalência próxima às pinturas ilustrativas das grandes performances do monarca (BURKE, 1991, p. 105). E os autores dramáticos eram os mais vocacionados para as disputadas funções de historiógrafo, lembra Ariès, uma vez que embalavam seus encômios com a destreza superior própria de uma imaginação completamente desimpedida de senso crítico (ARIÈS, 1989). Na França absolutista alguns nomes de talento se deliciaram com as benesses de uma atmosfera tão confortável, entre eles personagens centrais da história literária seiscentista como Racine, Pellisson e Bossuet. Anos mais tarde o próprio Voltaire em pessoa ocupou o posto de historiógrafo oficial de Luís XV. Eram os meados dos anos 1740 e, naquela quadra de sua existência, o escritor passava alguns meses acompanhando a comitiva do Bem-Amado, ocasião em que tinha a oportunidade de tecer diálogos com Mme. de Étirole. Por tais entretenimentos logo conseguiu uma nomeação como “historiador oficial do reino”, obtendo ainda de Luís XV o cargo de “fidalgo ordinário” nos aposentos do príncipe. Sua singela conclusão para tais distinções: para se alcançar êxito na vida, é mais fácil ser gentil

com a amante do rei do que escrever cem volumes.³ Contudo, a sedução exercida pela proximidade com reis seria uma situação pouco confortável para Voltaire. No período em que passou em Potsdam como camareiro de Frederico II (portador que foi da célebre chave de prata folheada a ouro, adereço distintivo de sua elevada condição fidalga), o escritor admitiu sua preferência à liberdade, mesmo diante de todas as benesses dos cortesãos. A sua perspectiva era de que não havia liberdade possível para os homens de letras quando habitam as redondezas do poder, até porque essas pobres criaturas não possuem autonomia financeira; e “a pobreza tira a coragem”, considera Voltaire, “e todo filósofo de corte se torna tão escravo quanto o primeiro oficial da Coroa”.⁴ Mas houve quem mais mantivesse espírito crítico diante das facilidades desse mundo. Montesquieu, por exemplo, ressaltou a sua capacidade de resistência ao canto sedutor da sociedade de corte. Em seu livro de reflexões esparsas (*Mes pensées*), ele afirmou:

Não quis fazer minha fortuna por meio da corte; pensei fazê-la valorizando minhas terras [...]. Não peço à minha pátria nem pensões, nem honras, nem distinções; encontro-me amplamente recompensado pelo ar que nela respiro; gostaria que não o corrompessem.⁵

Empenhada em estreita colaboração para o reforçamento do poder real, ao longo do século XVII a história incumbiu-se de sepultar o original e ambicioso projeto de novas perspectivas de investigação por parte de historiadores quinhentistas como Bodin, Pasquier, La Popelinière, Hotman, entre outros. A ideia da história perfeita acabou por revelar-se uma influência modesta no interior da ordem absolutista em formação desde os fins do século XVI, quando do término das guerras religiosas e do início do reinado de Henrique IV. As motivações para tal declínio são de diversa ordem, podendo-se alinhar tanto as sufocações do poder político quanto as controvérsias confessionais entre católicos e protestantes —

³ Cf. VOLTAIRE. *Memórias que servem à vida do sr. de Voltaire escritas por ele mesmo*, p. 44 e ss.

⁴ VOLTAIRE, *Memórias que servem à vida do sr. de Voltaire escritas por ele mesmo*, p. 53.

⁵ Aqui é citado trecho das passagens reunidas por Jean Starobinski (1990, p. 142 e ss.).

que inundaram de teologia o campo da história —, e ainda a crescente influência do cartesianismo, que a desacreditou como uma fonte segura de conhecimento do passado. Arnaldo Momigliano lembra que, ao longo do século XVII, os historiadores ficaram sem credibilidade porque caíram sob a órbita das grandes dinastias políticas, o que os transformou em meros prestadores de serviços de interesses sectários (MOMIGLIANO, 2004, p. 108). Os desdobramentos da Reforma fizeram com que a história humanista perdesse a essência de sua primeira fisionomia erudita. O advento do protestantismo imprimiu-lhe a marca de uma nova orientação teológica (FERGUSON, 1950, p. 37 e ss.). Descartes desdenhou a história ao ponto de um desprezo profundo, considerou Georges Lefebvre (LEFEBVRE, 1974, p. 97). Todas as formas de conhecimento vinculadas à pesquisa empírica e documental foram vistas com olhar olímpico por Descartes, diz Robert Nisbet. Segundo Nisbet, o autor do *Discurso do método* afirmara, com ares de ironia, “... que os historiadores são pessoas que passam suas vidas aprendendo fatos sobre a vida romana que qualquer escrava analfabeta do tempo de Cícero conhecia perfeitamente” (NISBET, 1985, p. 127 e ss.).

Independentemente da visada cartesiana, os heróis dos Tempos Modernos continuaram ávidos por encontrar seus respectivos Homeros, hábeis construtores de memória que lhes amplificassem as virtudes em páginas enfiadas de encômios. A esse respeito talvez venham a propósito as considerações de Gervinus, quando argumentou que o exercício da escrita da história é incompatível com formas políticas em que há concentração do poder, por si mesma uma energia paralisante da criatividade individual. “Por isso”, diz o autor alemão, “ao lado de um Luís XIV, talvez possam existir poetas de algum valor, não, porém, historiadores” (GERVINUS, 2010, p. 127). O desenvolvimento da análise de documentos históricos, como aparece em textos centrais como *De re Diplomatica* (1681), de Jean Mabillon, e o surgimento da escola francesa de Chartres, alterariam esse panorama. Aos poucos, e isso por obra dos esforços preliminares de alguns estudiosos compenetrados e um tanto isolados da esfera de influência direta do poder — como os monges de certas ordens religiosas —, a história tornar-se-ia um campo de investigação progressivamente demarcado por regras reconhecidas por um grupo de profissionais (WHITE, 2001; GRAFTON, 1998). Como

bem notou Pierre Vidal-Naquet (2002, p. 151), foi dos desenvolvimentos dessa tradição crítica que emergiu a “ciência histórica” atual.

Ao longo da Época Moderna, a história como colheita de lições úteis para a vida aos poucos perdeu o vigor que caracterizou o gênero por mais de dois milênios. E não há um ponto fixo que estabeleça, de uma vez por todas, o derradeiro colapso de tão extensa tradição. Nos finais do século XVII — em 1687, mais precisamente, data do célebre texto de Perrault intitulado “Le siècle de Louis le Grand” —, a Querela dos Antigos e Modernos tentava romper de modo mais vigoroso com a admiração pelo passado, com certa afetividade ainda reverencial pelas antiguidades, afetividade esta revelada por La Bruyère em seu “Discours sur Théophraste”. Nesse texto, o moralista seiscentista apontava o fascínio dos homens cultos de seu tempo pelas excelências contidas na sabedoria das antiguidades de todas as espécies. Segundo ele, a história do mundo, em seu estado presente, parecia insossa aos homens de cultura, inteiramente alheios às particularidades de sua própria época.

Quelques savants ne goûtent que les apophthegmes des anciens et les exemples tirés des Romains, des Grecs, des Perses, des Égyptiens; l'histoire du monde présent leur est insipide; ils ne sont point touchés des hommes qui les environnent et avec qui ils vivent, et ne font nulle attention à leurs moeurs (LA BRUYÈRE, 1890, p. 2).

A reação de La Bruyère faz crer que o culto cego às coisas antigas havia sido responsável por embalsamar as artes clássicas, isolando-as numa redoma nobilitante. Os textos de história aí se incluíam. É assim que se explica a razão de Plutarco ter sido o ídolo de Montaigne, e Cícero o deus de toda a sociedade literária por tanto tempo.

Mas a descoberta do distanciamento ressaltou progressivamente o valor próprio de ser moderno, conforme a reação enérgica de La Bruyère, amplificando a virtude de se constituir o homem, digamos assim, em um produto do hoje em dia, uma consequência direta de inovações promovidas pela passagem do tempo. E as novidades galopantes em curso clamavam por se legitimar. Então, de que maneira proceder na afirmação das virtudes do novo? Por meio de seu próprio elogio, ainda que não se

abrisse mão de respeitosa admiração pelos clássicos. No plano da cultura histórica, foi a partir de fins do século XVII que a modernidade destravou mais decisivamente as portas para o ingresso e a expansão progressiva de noções como a diferença qualitativa dos tempos. Ao término do século XVIII Johann Gottfried Herder tinha em mãos os elementos para declarar, em seu *Ideias para uma filosofia da história da humanidade*, a importância de ver as coisas em seus próprios lugares.

Referências

- AMYOT, Jacques. Aos leitores. In: PLUTARCO. *Vidas dos homens ilustres*. São Paulo: Editora das Américas, [s.d.].
- _____. Epístola ao muito poderoso e cristianíssimo rei de França Henrique II. In: PLUTARCO. *Vidas dos homens ilustres*. São Paulo: Editora das Américas, s.d.
- APOSTOLIDÈS, Jean.-Marie. *Le roi-machine*. Spectacle et politique au temps de Louis XIV. Paris: Editions Minuit, 1987.
- ARIÈS, Philippe. *O tempo da história*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1989.
- BARRET-KRIEGEL, Blandine. *L'histoire à l'Age Classique*. La défaite de l'erudition. Paris: Presses Universitaires de France, 1988.
- BONNEY, Richard. *L'absolutisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 1989.
- BOUREAU, A. Les cérémonies royales françaises entre performance juridique et compétence liturgique. *Annales ESC*, n. 6, 1991.
- BURKE, Peter. *A fabricação do rei*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.
- _____. Atitudes e valores. In: _____. *Veneza e Amsterdã*. Um estudo das elites do século XVII. São Paulo: Brasiliense, 1991.
- _____. O cortesão. In: GARIN, Eugenio. (Org.). *O homem do Renascimento*. Lisboa: Editorial Presença, 1991.
- CARBONELL, Charles-Olivier. *Historiografia*. Lisboa: Teorema, 1987.
- CASTAN, Yves. Política e vida privada. In: ARIÈS, Philippe; DUBY, Georges. (Org.) *História da vida privada*. Da Renascença ao Século das Luzes. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

- CHARTIER, Roger. Apresentação. In: ARIÈS, Philippe. *O tempo da história*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1989.
- CHAUNU, Pierre. Uma história da História. In: _____. *A história como ciência social*. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.
- FERGUSON, Wallace. *La Renaissance dans la pensée historique*. Paris: Payot, 1950.
- FERRIER-CAVERIVIÈRE, Nicole. *L'image de Louis XIV dans la littérature française de 1660 à 1715*. Paris: PUF, 1981.
- GERVINUS, Georg Gottfried. *Fundamentos de teoria da história*. Petrópolis: Vozes, 2010.
- GRAFTON, Anthony. *As origens trágicas da erudição: pequeno tratado sobre a nota de rodapé*. Campinas: Papirus, 1998.
- GREENBLATT, Stephen. *A virada: o nascimento do mundo moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- HUPPERT, George. *L'idée de l'Histoire parfaite*. Paris: Flammarion, 1973.
- JOHNSON, Paul. *O Renascimento*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.
- LA BRUYÈRE, Jean de. Discours sur Théophraste. In: _____. *Les caractères ou les mœurs de ce siècle*. Paris: Librairie Hachette, 1890.
- LAW, John. O príncipe do Renascimento. In: GARIN, Eugenio (Org.). *O homem do Renascimento*. Lisboa: Editorial Presença, 1991.
- LEFEBVRE, Georges. La historia humanista fuera de Italia. In: _____. *El nacimiento de la historiografía moderna*. Barcelona: Martinez Roca, 1974.
- MANDROU, Robert. *La raison du prince*. Paris, Marabout, 1978.
- MARIN, Louis. *Le portrait du roi*. Paris: Minuit, 1981.
- MOMIGLIANO, Arnaldo. *As raízes clássicas da historiografia moderna*. Bauru: Edusc, 2004.
- NISBET, Robert. *História da ideia de progresso*. Brasília: Editora UnB, 1985.
- STAROBINSKI, Jean. *Montesquieu*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- TÉTART, Pierre. *Pequena história dos historiadores*. Bauru: Edusc, 2000.
- TYVAERT, Michel. L'image du roi. Légitimité et moralité royales dans les histoires de France au XVIIIe siècle. *Revue de Histoire Moderne et Contemporaine*, Paris, n. 21, 1973.
- VIDAL-NAQUET, Pierre. Diodoro e o Velho de Creta. In: _____. *Os gregos, os historiadores, a democracia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

_____. Razão e contrassenso na história. In: _____. *Os gregos, os historiadores, a democracia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

WHITE, Hayden. *Trópicos do discurso*. São Paulo: Edusp, 2001.

*De Abraham Lincoln a Roosevelt: o processo de transição do eleitorado negro do Partido Republicano para o Democrata nas páginas do Chicago Defender (1920-1940)**

FLAVIO THALES RIBEIRO FRANCISCO**

Universidade de São Paulo

Resumo: O objetivo deste artigo é o de retratar o processo de transição do eleitorado negro do Partido Republicano para o Partido Democrata durante o *New Deal* através do jornal afro-americano *Chicago Defender*. Este foi o principal periódico da imprensa negra nos Estados Unidos no período entre guerras. O jornal reproduziu um imaginário que sacralizou a figura de Abraham Lincoln e apoiou os candidatos do Partido Republicano em eleições nacionais e, principalmente, locais, na cidade de Chicago. A Grande Depressão, entretanto, criou uma conjuntura na qual o eleitorado negro questionou a postura dos republicanos e passou a considerar o Partido Democrata como uma alternativa, ainda que os democratas do Sul continuassem a apoiar a segregação racial.

Palavras-chave: Imprensa Negra; Estados Unidos; *New Deal*.

Abstract: The aim of this article is to demonstrate the transition of Black voters from Republican Party to Democratic Party during the *New Deal* through the African-American newspaper *Chicago Defender*. This periodic was the leading newspaper among Black Press in the interwars years. The *Chicago Defender* displayed an imaginary that worshiped the President Abraham Lincoln and supported the Republican candidates in national and local elections in Chicago. The Great Depression, nevertheless, was a watershed in the politics. Black voters questioned some actions taken by republicans politicians and regarded the Democratic Party as an alternative for social progress, though democratic politicians continued to segregated Blacks in the South.

Keywords: Black Press; United States; New Deal.

* Recebido em 10 de julho de 2016 e aprovado para publicação em 8 de dezembro de 2015.

** Doutor pelo Programa de Pós Graduação em História Social da Universidade de São Paulo. Artigo vinculado ao projeto de pesquisa intitulado “Modernidade afro-americana e as representações sobre a fraternidade racial brasileira e francesa no jornal *Chicago Defender* (1916-1940)”, financiado pela Fapesp. Pesquisador membro do Laboratório de Estudos das Américas (LEHA-USP).

Introdução

Em 2008, a eleição do presidente Barack Obama desencadeou uma série de interpretações sobre a experiência afro-americana nos Estados Unidos, algumas delas associando diretamente a ascensão de um presidente negro ao Movimento pelos Direitos Civis, outras tratando especificamente dos programas de ações afirmativas nas universidades norte-americanas e da formação de uma elite negra no país. Em meio à euforia pelo fenômeno Obama, alguns democratas enfatizaram a longa relação entre o Partido Democrata e o ativismo negro nos Estados Unidos, ressaltando a lealdade do eleitorado negro ao partido em várias eleições presidenciais.

Essa relação, contudo, foi marcada por tensões, revelando, muitas vezes, mais a rejeição aos republicanos do que um entusiasmo com o partido de John Kennedy e Bill Clinton. Em termos históricos, as identidades atuais de republicanos e democratas são recentes, se configurando ao longo dos anos 60, para o caso dos democratas, e 70, para os republicanos. A origem do Partido Democrata está relacionada à administração do presidente Andrew Jackson, com ampliação do eleitorado, até então limitado por critérios de renda e propriedade. O Partido Republicano emergiu com a participação de antiescravistas em suas fileiras, promovendo uma tensão maior entre os defensores do sistema escravocrata e os que enfatizavam a importância de territórios livres da escravidão.

O objetivo deste artigo é o de retratar o processo de transição do eleitorado negro do Partido Republicano para o Partido Democrata durante o *New Deal*. Para tal, além de mobilizarmos a bibliografia sobre assunto, utilizaremos fragmentos do jornal *Chicago Defender*. Esta publicação foi a mais importante entre os afro-americanos no período entre guerras, com uma circulação em território nacional. O semanário foi um dos primeiros periódicos negros a incorporar recursos do jornalismo moderno, com hierarquização de notícias, utilização de imagens e publicidade. O *Chicago Defender*, que teve como idealizador e editor Robert Abbott, cumpriu um papel importante na divulgação de informações para os negros de Chicago nas eleições, associando sempre a imagem idealizada de Abraham Lincoln ao Partido Republicano. Assim, alguns registros do jornal que serão

apresentados aqui são importantes para ilustrar o adeus dos eleitores ao partido de Lincoln e o início de uma tensa aliança com democratas na perspectiva da militância negra.

Aliança entre negros e republicanos na Reconstrução

A escravidão nos Estados Unidos foi abolida durante a Guerra Civil (1861-1865), em um confronto sangrento entre estados sul e do norte em torno da manutenção e expansão do sistema escravista. A eleição de Abraham Lincoln mobilizou as lideranças do sul que temiam uma possível supressão da escravidão, já que o Partido Republicano surgira da articulação de políticos antiescravistas. Assim, alguns estados do sul iniciaram um processo de secessão, desafiando a autoridade da União com a formação de uma confederação e provocando a reação do governo dos Estados Unidos (McPHERSON, 1988). O avanço das tropas do norte sobre as sulistas provocou uma fuga em massa de escravos que compreendiam que a presença dos soldados representava o desmonte do sistema escravista. Assim que o conflito se encerrou, com a presença de tropas federais nos estados rebeldes, os primeiros passos foram dados para a difícil transformação dos libertos em cidadãos norte-americanos.

No período de Reconstrução (1865-1877), se constituiu uma aliança entre o Partido Republicano e a população negra a partir de uma agenda de inclusão social e econômica dos libertos (FONER, 1988). Esse é um momento marcado por avanços em algumas esferas, que possibilitaram a formação de uma classe de políticos e intelectuais no Sul do país, estabelecendo as bases, ainda que precárias, para a formação de lideranças negras. A Agência dos Libertos cumpriu uma importante função na administração de recursos para a integração de milhares de libertos à democracia norte-americana. Neste período foram criadas as primeiras universidades negras do país como a Fisk (1866) e Howard (1867), além de uma série de instituições voltadas para uma educação técnica, capacitando os trabalhadores. A expressão “40 acres e uma mula” alimentou a esperança da população negra que vivia da agricultura, a posse da terra e a criação

de animais poderiam ser consideradas um primeiro passo para a liberdade efetiva nas comunidades do Sul. A proposta da Agência dos Libertos era a de utilizar terras públicas e confiscadas para assentar os libertos.

As iniciativas da instituição, contudo, foram comprometidas pelo presidente Andrew Johnson, que em disputa com os republicanos radicais do congresso, tomou a posição de proprietários brancos do sul preocupados em restaurar ou recriar uma ordem capaz de controlar a mão de obra dos libertos. Apesar das limitações impostas ao poder executivo, o substituto de Abraham Lincoln conseguiu afetar de maneira contundente a Agência dos Libertos, desestruturando o processo de confisco de terras nos estados do sul. Uma agenda política que tinha como objetivo formar uma classe de agricultores negros logo foi substituída por uma rede de entidades filantrópicas e organizações negras que operaram em regime de urgência, distribuindo alimentos, roupas e medicamentos. Voluntários negros e brancos cumpriram uma função importante na reunião de famílias, na criação de postos de trabalho e na educação de adultos e crianças num contexto de superação de um sistema baseado no trabalho escravo.

Em meio a esse conjunto de iniciativas, foi criado também o Banco dos Libertos, que tinha como função primordial administrar depósitos e promover uma cultura de poupança entre os libertos. O projeto foi aprovado pelo congresso em 1865, e assinado ainda pelo presidente Abraham Lincoln. O banco iniciou suas operações de maneira discreta e limitada ao Distrito de Washington. Entretanto, já no final de 1866, nove filiais haviam sido inauguradas. Um dos principais motivos da expansão do Banco dos Libertos foi o rumor de que Lincoln havia pessoalmente apoiado a iniciativa, revelando a força da imagem do presidente associada à integração social dos negros (FRAIZER, 1997). Apesar do sucesso na atração de libertos dispostos a depositar suas poupanças, o banco não sobreviveu a uma administração que se envolveu em inúmeros casos de especulação. Frederick Douglass, liderança histórica do abolicionismo, foi convocado para reorganizar as finanças da instituição, mas as reformas não foram suficientes e as atividades foram encerradas em 1874. Apenas os principais clientes conseguiram recuperar parte dos investimentos, a grande maioria acompanhou melancolicamente as suas economias desaparecerem com o projeto.

Entre retrocessos e avanços, é possível observarmos durante a Reconstrução a formação de uma classe de trabalhadores negros livres que articulados à Agência dos Libertos ou engajados em lutas individuais no cotidiano confrontaram todas as tentativas de autoridades e grandes proprietários de terras de submetê-los ao trabalho forçado. Entretanto o ímpeto dos republicanos radicais não foi suficiente para enfrentar as forças da supremacia branca no Sul dos Estados Unidos. A partir de 1877, com o esgotamento das políticas de integração, leis de segregação racial, tentadas desde 1865 com os *Black Codes*, enfim se disseminaram pelas comunidades sulistas, abreviando o sonho de milhões de negros com a participação efetiva na democracia norte-americana (FREDERICKSON, 1981). Em cidades onde emergira uma classe de políticos negros, um conjunto de leis e iniciativas foi aplicado para afastar a população negra do processo eleitoral. Os linchamentos e enforcamentos tornaram-se práticas comuns em algumas regiões do Sul dos Estados Unidos, reforçando uma hierarquia racial rígida através da definição do lugar marginal dos negros.

Apesar do fracasso dos republicanos radicais, o partido continuou a frequentar o imaginário dos negros como aquele capaz de prover a liberdade e a integração racial. A emergência do líder negro Booker T. Washington, de certa forma, ajudou a reforçar esta imagem do Partido Republicano. Washington, que nasceu em 1856, ainda no período da escravidão, na Virgínia, se transformou em modelo de ascensão social no sul segregado. A sua trajetória foi marcada pelas instituições de ensino técnico no período da Reconstrução, inicialmente como estudante do tradicional Hampton Institute e posteriormente como diretor do Tuskegee Institute. A sua abordagem enquanto líder foi bastante controversa, já que Washington reconhecia a segregação racial e formulava as suas estratégias para os negros a partir do “estilo de vida” do Sul, não confrontando o racismo (WASHINGTON, 1995). Contudo, a sua agenda de promoção da educação técnica e de um empreendedorismo negro teve ressonância em várias comunidades negras sulistas e entre filantropos brancos que apreciavam a sua moderação, possibilitando o financiamento de seus projetos e a difusão de seus ideais para todos os negros dos Estados Unidos.

O seu sucesso o aproximou dos presidentes, o republicano William McKinley visitou o Tuskegee Institute em 1898, elogiando o trabalho realizado na instituição e tratando Washington como um dos “grandes líderes da raça negra”. Theodore Roosevelt, que assumiu a presidência após o assassinato de McKinley, deu um passo ainda maior ao convidar Booker T. Washington para um jantar na Casa Branca - nunca um negro havia participado de um evento do mesmo gênero. Roosevelt esteve muito longe de ser um defensor da população negra e um opositor ferrenho da segregação racial, mas o seu gesto teve grande impacto simbólico para os negros, que celebraram o sucesso de Washington, e muitos brancos, que se sentiram ultrajados (DAVIS, 2012). A percepção foi a de que o jantar poderia ser uma iniciativa de promoção da igualdade racial, mas o presidente, embora prezasse pela figura do líder, nunca acreditou na capacidade política dos negros. Ainda assim, o estreitamento das relações entre Booker T. Washington e Theodore Roosevelt acabou rendendo a indicação de alguns negros para cargos no governo, reforçando o prestígio dos republicanos entre a população negra.

Grande Migração, imprensa e a incorporação dos negros às máquinas eleitorais

Na primeira década do século XX, Booker T. Washington passou a ser questionado por uma nova geração de militantes negros que emergiram em meio ao processo de formação das comunidades negras nas cidades do norte. William Dubois, intelectual que teve grande atuação neste período, transformou-se em um dos principais oponentes de Washington, considerando a sua abordagem um retrocesso em uma tradição de lutas entre os afro-americanos (DUBOIS, 1999). DuBois teve papel proeminente na articulação da National Association for Advancement of Colored People (NAACP), uma organização formada por lideranças negras e brancos liberais que encampava ações no sentido de promover a igualdade de direitos na sociedade norte-americana. A NAACP emergiu como uma das principais referências de uma militância que passaria ser conhecida pelo

termo *New Negro*, que defendia uma nova postura diante da supremacia racial, criticando as práticas que estruturavam a segregação racial no país. A geração do *New Negro* foi marcada por um amplo espectro político - além do integracionismo da NAACP -, como o pan-africanismo de Marcus Garvey, jamaicano com grande prestígio no Harlem e defensor do retorno dos negros ao continente africano, e o caribenho Hubert Harrison, importante figura entre os negros socialistas que lutaram contra o capitalismo como forma de desestruturar o racismo norte-americano.

Como pano de fundo da ascensão desta nova geração de militantes, temos a Grande Migração, com o deslocamento de trabalhadores negros dos estados do Sul para os estados do Norte, que se acentua durante a Primeira Guerra Mundial (GROSSMAN, 1989). O conflito na Europa não somente interrompeu o fluxo de imigrantes, como também tirou do mercado de trabalho um número considerável de trabalhadores que foram convocados para a guerra, abrindo brechas para os negros sulistas. Cidades como Detroit, Nova Iorque, Boston e Chicago tiveram um enorme crescimento da população negra, com a formação de comunidades que se transformariam em espaços importantes para a atuação das lideranças citadas acima. Esse fenômeno também possibilitou a organização de uma vigorosa imprensa negra, que a partir da segunda década do século XX, passou a contar com uma base maior de leitores e a operar de maneira profissional. Os periódicos negros do sul dos Estados Unidos tiveram dificuldades para circular, devido à vigilância de racistas que frequentemente espinafavam as redações dos jornais.

O jornal *Chicago Defender* nasce neste contexto de renovação política entre as organizações negras e mudanças demográficas nas principais cidades do país. O seu fundador e editor teve uma trajetória pessoal que poderia representar as experiências de milhares de negros que se deslocaram neste período. Robert Abbott nasceu em Savannah, no estado da Geórgia, e se mudou para a cidade de Chicago em busca de oportunidades. Após a tentativa frustrada na área do direito, resolveu aplicar o sua experiência anterior com a imprensa na publicação do jornal *Chicago Defender* em 1905. O periódico durante os primeiros anos de circulação teve uma tiragem de 300 exemplares, circunscrita a algumas esquinas da cidade. A Grande

Migração fez florescer uma comunidade negra efervescente que ampliou drasticamente o público alvo do semanário negro, transformando uma modesta folha de Chicago em um jornal de circulação nacional em 1920. O *Chicago Defender* foi o principal periódico afro-americano no período entre guerras, mas teve competidores do mesmo calibre ao longo de sua história como o *Negro World*, *Baltimore Afro-American*, *The Crisis* e o *Pittsburgh Courier* (JORDAN, 2001). Todas essas publicações foram fundamentais para a formação de uma esfera pública negra, na qual as agendas das organizações políticas eram difundidas entre o público afro-americano.

As informações publicadas nos jornais geralmente tinham relação com o cotidiano das comunidades negras e a atuação da militância. Os grandes eventos nacionais ganhavam espaço nas páginas dos periódicos quando tinham impacto direto sobre a população afro-americana, como o envolvimento do país em conflitos internacionais. Na Primeira Guerra Mundial, os órgãos da imprensa negra acompanharam de perto o treinamento dos soldados negros e posteriormente as suas experiências nas frentes de combate, sempre com a expectativa de que a atuação pudesse garantir como retribuição políticas de promoção da igualdade de direitos por parte do governo norte-americano. As eleições locais e presidenciais também tiveram grande repercussão, principalmente entre os jornais que participavam de campanhas eleitorais e promoviam candidatos em suas páginas. O *Chicago Defender*, apesar de aconselhar o seus leitores a manter uma certa autonomia com relação a partidos e candidatos, participou ativamente de campanhas em algumas eleições, revelando a importância da imprensa como instrumento político.

Na leitura do periódico de Robert Abbott logo se percebe a sua tendência republicana, com a reprodução da representação de Abraham Lincoln como um dos defensores da liberdade e integração dos negros nos Estados Unidos, através de imagens do presidente ao lado de tropas negras na Guerra Civil, celebrações da sua data de nascimento, além do anúncio de várias instituições negras que levavam o seu nome. O período da Reconstrução, como acompanhamos anteriormente, foi decisivo na orientação do eleitorado negro, que passou a associar o Partido Democrata ao processo de formação da supremacia racial no pós-abolição. Em 1919, o

jornal, em seu editorial, acusava os democratas de explorar a divisão racial para fins eleitorais, consolidando o poder do partido pelos estados do sul:

Após as vitórias democratas de 1874, uma propaganda foi difundida com o intuito de enganar o público sobre a situação do Sul. A destruição dos governos republicanos existentes através de métodos ilegais foi do interesse de democratas, mas a verdade é que essa propaganda tem o objetivo de fazer o público acreditar que havia uma defesa da supremacia branca para evitar o domínio dos negros. O esquema funcionou perfeitamente, a presença do Partido Republicano no Sul é nulo, nós perdemos o direito de voto e aquela vasta região abaixo da linha Mason e Dixon, chamada de “Sul sólido”, é o sólido democrata (*Chicago Defender*, 17 de maio de 1919, p. 24).

Se nos estados sul a população negra marginalizada foi afastada do processo eleitoral, nas grandes cidades do norte os migrantes negros dominaram bairros e foram incorporados às máquinas eleitorais que já haviam sido estruturadas em torno das comunidades de imigrantes europeus ao longo do século XIX. Em Chicago, a prática segregacionista de manter os negros circunscritos a uma área restrita da cidade criou um cinturão negro, acomodando-os em um espaço delimitado pelas diferenças raciais e étnicas que orientavam as dinâmicas sociais, essa concentração populacional despertou o interesse de políticos (REED, 2005). Já em 1870, a ainda pequena comunidade negra contava com um grupo de políticos inseridos em redes clientelistas, possibilitando o acesso a cargos de segunda classe e, em algumas circunstâncias, a disputa pelo cargo de deputado na Assembleia Geral do estado de Illinois. Em 1876, John W.E. Thomas, que emergiu como um grande educador negro em Chicago, foi eleito deputado pelo Partido Republicano, apoiado por uma base interracial.

A Grande Migração possibilitou a operação dessa rede clientelista entre negros e republicanos em uma dimensão maior. Oscar DePriest, primeiro negro eleito para a câmara de Chicago, explorou bem o potencial do cinturão negro, elegendando-se deputado federal em 1928. Na cidade, De Priest foi considerado um dos grandes líderes negros na política e referência de

sucesso, a sua reputação atraía inúmeros admiradores quando caminhava pelo seu distrito eleitoral. No Congresso, o político logo ganhou uma projeção nacional e se transformou em símbolo da luta contra a violência e a segregação racial (REED, 1982). Nas disputas internas do partido, entretanto, era tratado como um grande oportunista que calculava friamente os seus passos, jogando com interesses da comunidade negra e dos republicanos. A atuação de Oscar De Priest, de certa forma, representou o modo de fazer política de outros políticos negros do período, apoiando a agenda do Partido Republicano desde que os direitos da população negra não fossem violados.

O *Chicago Defender* contribuiu com o funcionamento dessa rede formada por negros republicanos e durante as eleições colocou-se como um dos representantes da população negra da cidade. O periódico apoiou uma das máquinas eleitorais mais importantes da história de Chicago, liderada pelo político William Thompson, que foi eleito prefeito quatro vezes entre 1915 e 1931. O “Big Bill” incorporou os negros à sua base política, já formada por imigrantes, principalmente os italianos (GUGLIEMO, 2004). O apoio ao poderoso político republicano rendeu a indicação a cargos para alguns negros de Chicago, porém esta articulação não foi suficiente muitas vezes para confrontar grupos interessados na marginalização dos negros. No período de eleições, no entanto, o *Chicago Defender* demonstrou em muitas ocasiões entusiasmo com as eleições locais. Em 1919, o periódico celebrou a vitória de William Thompson, atribuindo-a ao seu próprio empenho na mobilização do eleitorado negro:

Essa é uma vitória não somente para Thompson, mas para o *Chicago Defender* também. Esta afirmação é evidenciada por uma manchete com título em negrito na edição de quarta que dizia: “NEGROS VOTEM EM BIG BILL”, enquanto todos os outros jornais dolorosamente admitem que foi o voto de nosso grupo de pessoas que aniquilou as forças combinadas da oposição. A modéstia nos impede de alegar que “o Maior Semanário do Mundo” tem mais influência política do que todos outros jornais diários combinados, mas são os resultados que contam. (*Chicago Defender*, 5 abr. 1919, p. 1)

O *Chicago Defender* também apoiou a candidatura do presidente republicano Calvin Coolidge, que assumiu o governo após a morte de Warren Harding em 1923 e concorreu a presidência contra o democrata John W. Davis e o progressivista Robert La Follette em 1924. O periódico, mais uma vez, como era comum em debates eleitorais, recontextualizou a disputa em uma narrativa de clivagem de longos anos entre republicanos e democratas em torno da integração racial que havia sido “interrompida” com o fim da Reconstrução. Nesse sentido, foram mobilizadas representações de um Partido Republicano que lutou efusivamente pela igualdade de direitos no Sul e um Partido Democrata que articulou as forças segregacionistas que estruturaram a supremacia racial. Coolidge foi apresentado como um político sensível às questões raciais e preparado para os desafios que seriam enfrentados para a promoção do progresso entre a população afro-americana, o voto em um outro candidato, principalmente o democrata, significava o apoio, ainda que indireto, a hierarquia racial que se estruturava de forma violenta:

Violência, linchamento e servidão fazem parte da política dos democratas do Sul, isso foi demonstrado no último debate sobre a proposta de Lei Antilinchamento. Oscar Underwood, com apoio sólido dos senadores democratas do Sul, Norte, Leste e Oeste, ameaçaram paralisar o governo se os republicanos insistissem na aprovação da lei. A democracia sulista se sustenta na força, nos assassinatos e na fúria das multidões para manter o Sul sólido. A organização democrata Tammany Hall, com o uso de dinheiro e trabalho, procura atrair o voto dos negros do norte, mas é preciso sempre lembrar que o Partido Democrata é um só, um voto em Nova Iorque significa um apoio para o linchamento no Alabama e o incêndio de negros na Geórgia. Os negros não se venderiam, todos os nossos problemas nacionais têm relação com os democratas, somente depois que o partido se arrepender e purificar-se é que poderá ter a esperança de contar com o voto dos negros (*Chicago Defender*, 18 de outubro de 1924, p. 11).

Apesar dos editoriais e imagens que tentaram transformar o candidato republicano em um defensor dos afro-americanos, a atuação de Coolidge como presidente esteve longe de representar o perfil de um político compromissado com a questão racial. Sob a sua administração, a segregação racial se expandiu para cerca de dez departamentos, com a participação de burocratas acusados de pertencerem à Ku Klux Klan (O'REILLY, 1995). Os republicanos tinham a noção da importância do voto dos negros do Norte, Coolidge recebeu várias lideranças na Casa Branca, mas o presidente não fez mais do que alguns modestos gestos simbólicos. Se por um lado os republicanos difundiam a mensagem de que lançariam mão de todos os recursos políticos para afirmar os direitos dos negros onde fossem eleitos, por outro procuravam não ofender a sensibilidade dos racistas nos estados sulistas. Coolidge ignorou sistematicamente a agenda dos ativistas negros, indicando sempre um assistente para administrar a questão racial de forma secundária.

Walter White, importante líder do NAACP, ainda na administração do presidente Coolidge percebeu que os republicanos cortejavam o voto antinegro do Sul, prevendo que no futuro os negros seriam atraídos pelas máquinas eleitorais democratas do Norte (Idem, Ibidem). Nas eleições de 1928, o *Chicago Defender* não apoiou publicamente o candidato republicano, restringindo a sua cobertura das eleições a algumas informações sobre a agenda dos presidenciáveis. De fato, o periódico não tinha motivo para se entusiasmar com a campanha de Herbert Hoover, que não escondeu a sua estratégia de explorar a fé católica de seu oponente, apostando na rejeição sulista a um candidato não protestante. O democrata Al Smith, além da questão religiosa, tinha que administrar o fato de ser um político do Norte e sem conexão com as redes do seu partido que estavam alinhadas a autoridades segregacionistas. De maneira pouco organizada, os ativistas procuraram dividir o voto negro entre republicanos e democratas, manifestando a insatisfação com ambos. A tendência de afastamentos das lideranças do Partido Republicano se acentuaria nos próximos anos, ainda que a população tivesse esperança no partido de Lincoln e votasse em peso nos republicanos (GURIN, 1989).

A virada para o Partido Democrata

A década de 1920 nos Estados Unidos é conhecida pelo termo “Era da Normalidade”, um período no qual a recessão econômica após a Primeira Guerra Mundial foi superada e os norte-americanos experimentaram um momento de euforia com grande crescimento econômico, restabelecendo uma normalidade imaginada e essencialmente “americana” com a diminuição dos gastos estatais e o subseqüente incremento da indústria e do comércio, combinados ainda com a celebração de valores como simplicidade, fé e trabalho duro. Os governos dos presidentes republicanos Warren Harding e John Calvin Coolidge foram marcados pela prosperidade na economia e profundas mudanças sociais. Por um lado, o capitalismo norte-americano demonstrava o seu vigor através da indústria automobilística com a ascensão de Henry Ford como ícone de *self-made man*. O carro modelo Ford-T, das indústrias de Ford, foi concebido a partir de uma tecnologia que possibilitou o acesso de consumidores dos segmentos médios aos automóveis. Em 1926, cerca de 4.330.000 foram fabricados nas plantas industriais da Ford, General Motors e Chrysler, contribuindo para o congestionamento das avenidas das principais cidades do país. Por outro lado, a emergência de uma cultura consumista foi acompanhada por mudanças no estilo de vida da população perceptíveis na conquista do direito de voto das mulheres e no impacto do Jazz sobre a juventude norte-americana (PALMER, 2006).

No entanto, a margem de prosperidade para os negros foi restrita se comparada à sociedade em geral. Enquanto na década da normalidade o país cresceu em torno de 6 por cento ao ano, a trajetória da população negra foi marcada por avanços e retrocessos. No auge do entusiasmo norte-americano, a taxa de emprego já começava a declinar, principalmente entre os trabalhadores menos qualificados que já estavam habituados com a lógica do “último a ser empregado e o primeiro a ser dispensado”. Para a grande maioria dos negros a norma não era a da estabilidade, mas a de instabilidades causadas pela segregação e a discriminação. As barreiras raciais nos sindicatos limitavam a mobilidade social dos trabalhadores negros, inviabilizando uma inclusão efetiva na tal “normalidade americana” (GREENBERG, 2009).

Quando o crash da Bolsa de Valores de Nova Iorque, em 1929, encerrou o ciclo de prosperidade econômica, a situação da população afro-americana ganhou contornos ainda mais dramáticos. A crise devastou o sistema bancário, o comércio e a indústria, aprofundando as desigualdades sociais entre negros e brancos. Em 1929, cerca de 3 milhões de trabalhadores perderam os seus empregos e, no ano seguinte, os salários foram desvalorizados em cerca de 60 por cento (LIMONCIC, 2009; LAWSON, 2006). As taxas de desemprego revelavam o impacto do racismo no mercado de trabalho, atingindo cerca de 17 por cento de trabalhadores brancos e 38 por cento dos trabalhadores negros (GREENBERG, 2009). Na cidade de Chicago, que foi retratada como um refúgio do racismo pelo *Defender*, os negócios de grande parte dos empreendedores negros foram à falência. O Binga State Bank, símbolo da prosperidade negra do norte propagandeada pelo periódico negro, entrou para a lista dos 122 bancos administrados por negros que fecharam as portas no país durante a crise. Assim, população negra do norte, inserida em um mercado de trabalho mais dinâmico, encarou uma queda brusca na renda, passando a conviver com salários na mesma faixa que os trabalhadores negros do sul.

No *Chicago Defender*, notícias, artigos e editoriais não trataram da depressão econômica de maneira profunda, o periódico continuou a reproduzir a lógica da cobertura dos jornais da imprensa negra que restringiam as informações publicadas a temas específicos da população negra. Nas ocasiões em que criticou a administração de Herbert Hoover, o jornal ressaltou a falta de apoio do presidente à lei antilinchamento. No entanto, em 1933, ao perceber a dificuldade dos Estados Unidos em retomar o crescimento, o *Defender* reservou um espaço amplo em suas edições do mês de janeiro para discutir o impacto da crise sobre os afro-americanos. Philip Randolph, liderança negra socialista e presidente do sindicato dos trabalhadores negros do setor ferroviário, descreveu um quadro crítico para os negros dos Estados Unidos. O ativista iniciou o seu artigo com um debate de economistas sobre as crises cíclicas da economia, afirmando que a Grande Depressão era uma dentre as várias que afetaram o país ao longo do processo de consolidação do capitalismo. No entanto, Randolph revelou a sua preocupação com o tamanho da crise, afirmando que os problemas

poderiam se prolongar e aprofundar ainda mais o abismo social entre brancos e negros. O líder negro manifestou seu pessimismo ao comparar a situação da população afro-americana naquele momento ao dos libertos após a abolição:

Em nenhum momento da história do negro após o fim da escravidão as suas perspectivas econômicas e sociais foram tão desanimadoras. O atual presente com o desemprego está minando as bases da família e desfazendo anos de trabalho para o desenvolvimento da independência econômica.

Em Cincinnati, o pedido de auxílio entre negros subiu de 85 para 800 em dezembro de 1929 até 1931. Greensboro, na Carolina do Norte, os pedidos de auxílios cresceram 100 por cento em quatro meses. Em Chicago, os negros, ainda que sejam apenas 4 por cento da população, são 25 por cento das pessoas que fazem pedidos de auxílio, em Baltimore, 34 por cento; in Dayton, 50 por cento; na Filadélfia, 40 por cento e Pittsburgh, 40 por cento (*Chicago Defender*, 14 de janeiro de 1933).

A administração do presidente Franklin Roosevelt, eleito em 1932, foi marcada pela intervenção do Estado em várias áreas sociais e econômicas. Se no período anterior os presidentes republicanos se preocuparam em limitar as ações estatais com argumento de que a economia norte-americana cresceria sem os entraves causados pelo governo federal, as políticas de Roosevelt foram concebidas a partir de uma agenda de regulações - como no sistema bancário e nas relações trabalhistas - e investimentos na infraestrutura para promover o crescimento econômico (LIMONCIC, 2009). Como parte desse esforço da administração Roosevelt, foram estabelecidas as bases de um Bem Estar Social nos Estados Unidos, sem a dimensão das versões europeias, mas com uma estrutura mínima para oferecer auxílio aos trabalhadores. Os programas do *New Deal* foram importantes para amparar os trabalhadores, mas não foram suficientes para reverter o quadro crítico, somente com impulso causado pela Segunda Guerra Mundial através da indústria bélica, a economia norte-americana voltaria a demonstrar o vigor do período anterior à Grande Depressão (GERSTLE; FRASER, 1999).

A militância negra ao longo da década de 1930 insistiu na aprovação de uma lei antilinchamento. Desde a virada do século, principalmente através das ações de Ida B. Wells - uma figura importante do ativismo que se dedicou ao problema do linchamento no sul do país -, as lideranças negras se articulavam com o objetivo de buscar apoio para coibir a violência racial. Walter White e James Weldon Johnson, ativistas proeminentes da NAACP, procuraram chegar ao presidente Franklin Roosevelt através da primeira dama Eleanor Roosevelt, que se notabilizou pela sua luta pela igualdade de direitos. Contudo o presidente evitou apoiar qualquer esforço político de confronto ao racismo, pois dependia muito dos congressistas democratas do sul para viabilizar a sua agenda (KATZNELSON, 2014). A luta contra o racismo não foi uma prioridade do governo de Roosevelt que reproduziu a abordagem dos presidentes anteriores de manifestar repúdio aos atos violentos contra população afro-americana sem institucionalizar nenhuma ação contra as práticas racistas da sociedade norte-americana. Apesar da resistência do presidente, o *Chicago Defender* acompanhou com certa esperança, ao longo da década, as mobilizações de lideranças negras pela aprovação de medidas contra o linchamento:

As demandas da nossa raça, como foram manifestadas pelo recente Congresso Nacional de Negros pela igualdade, o fim do linchamento e outras formas de opressão nacional, serão apresentadas para o presidente Roosevelt e as duas câmaras do Congresso norte-americano em 14 de março. Neste encontro, um comitê foi eleito para apresentar as propostas em Washington (*Chicago Defender*, 7 de março de 1936, p. 1).

Ainda que o presidente refutasse qualquer esforço para a articulação de congressistas para a aprovação de políticas para a população negra, alguns programas do *New Deal* tiveram um impacto positivo. O PWA – Public Works Administration – foi uma das iniciativas mais populares entre os negros, com o emprego da mão de obra dos trabalhadores nas obras de infraestrutura como estradas, pontes, escolas e hospitais através de grandes investimentos federais. Já o CCC – Civilian Conservation Corps – foi importante para os jovens negros desempregados, que se ocuparam

com a preservação e o desenvolvimento de recursos naturais. O programa demonstrou-se uma importante opção de trabalho em áreas onde a taxa de desemprego chegava a 40 por cento entre os afro-americanos. Essas iniciativas foram concebidas em um contexto de discriminação racial sistemática e reproduziram as assimetrias entre negros e brancos que se manifestavam em outras esferas sociais, entretanto as limitações não foram suficientes para comprometer a imagem de Franklin Roosevelt entre as camadas mais populares. A percepção entre os negros era a de que, pela primeira vez, o governo norte-americano se empenhava em criar política para auxiliá-los durante uma crise econômica (WEISS, 1983).

Outra iniciativa que contribuiu para a boa reputação do presidente entre a população negra foi a formação do Gabinete Negro. O grupo, liderado pela militante Mary Mcleod Bethunes, não foi reconhecido oficialmente pelo governo, mobilizando-se informalmente para indicar possíveis políticas para a população negra. Mais uma vez, a primeira dama cumpriu o papel de intermediária, possibilitando que as vozes dos membros do gabinete fossem ouvidas por Roosevelt (GREENBERG, 2009; WEISS, 1983). Nesse sentido, o Gabinete Negro se estabeleceu como um órgão consultivo com capacidade limitada para pressionar o presidente, esta era uma iniciativa de negros democratas que ascenderam nas redes clientelistas do partido e foram indicados para ocupar algumas funções em agências federais em uma burocracia de segunda linha. Em seus encontros, geralmente realizados nas residências das principais lideranças, os membros do gabinete comparavam dados coletados sobre os impactos das políticas do *New Deal* sobre a população negra, demonstrando sempre o desequilíbrio na distribuição de recursos causados pelas práticas racistas do funcionalismo público e denunciando-as na imprensa negra. O Gabinete Negro, apesar de atuar de maneira restrita, teve um impacto simbólico profundo e reforçou a ideia de que Roosevelt era um homem sensível à questão racial, ainda que seus gestos provassem o contrário.

Nos primeiros quatro anos, o quadro não havia se alterado para os negros dos Estados Unidos. Os conservadores do Partido Democrata atuaram ativamente para evitar que os negros tivessem acesso aos recursos do *New Deal*, influenciando na aprovação do Social Security Act (1935),

que deixou a grande maioria da população negra de fora ao restringir a cobertura aos trabalhadores da indústria e ignorar os trabalhadores agrícolas (LIEBERMAN, 2001). Neste momento, cerca de 80 por cento dos negros que habitavam as zonas rurais do sul do país viviam em casas inapropriadas em condições insalubres. Já no norte, onde supostamente as condições deveriam ser melhores, em cidades como Pittsburgh, cerca de 60 por cento dos apartamentos ocupados por negros não tinham banheiro. Não havia, portanto, nenhuma perspectiva de que o governo de Franklin Roosevelt seria capaz de reverter os efeitos da Grande Depressão sobre os afro-americanos, reforçando ainda mais as desigualdades (GREENBERG, 2009). Contudo o ano de 1936 foi de grande mudança no jogo eleitoral, com uma maioria negra votando para o candidato democrata e abandonando o “Partido de Abraham Lincoln”. Nos estados onde os negros conseguiram afirmar o direito de voto, Roosevelt conquistou em média 60 por cento dos votos. Na cidade de Nova Iorque, uma das principais bases eleitorais do presidente, 80 por cento dos negros votaram para o democrata. Já em Chicago, onde republicanos ainda demonstravam grande força, a porcentagem foi de 48 por cento (WEISS, 1983, p. 206.)

A virada entre o eleitorado negro, no entanto, não ocorreu de maneira homogênea. Como observa a historiadora Nancy Weiss (1983), as camadas mais populares e os mais jovens foram os grandes responsáveis pelas mudanças. Os mais pobres reconheceram os benefícios, ainda que limitados, dos programas do *New Deal* e a uma nova geração de eleitores na década de 1930, que não tinha o presidente Abraham Lincoln e Partido Republicano como referências na luta pela igualdade de direitos, votou nos democratas sem demonstrar nenhum remorso. O *Chicago Defender* não acompanhou essa tendência do eleitorado negro. Em seu editorial, o periódico manifestou sua oposição à reeleição de Roosevelt e curiosamente reconheceu perspectivas positivas no governo democrata que poderiam desestruturar os “antagonismos raciais”:

O povo americano, em uma ampla maioria, reelegeu o Presidente Roosevelt. Assim como outros cidadãos americanos, o *Chicago Defender* o parabeniza, mas sem desculpas por expressar oposição a sua eleição.

O grande número de votos recebidos pelo senhor Roosevelt demonstra claramente que ele tem a confiança da nação [...].

[...] A nova ordem social que parece ter sido criada pelo presidente Roosevelt vai reinterpretar não somente a nossa constituição e a nossa relação com a terra, mas as relações entre todos nós.

Em sua política psicológica parece que há uma determinação em reunir a nação em uma unidade orgânica – uma nação sem elementos raciais com propósitos antagonistas e um povo consciente da importância da união. Esta crença política, estranha e contrastante com algumas opiniões que circulam entre nós, parece ser extremamente radical para as nossas tradições. Não que os Estados Unidos sejam tudo, menos uma democracia, porém o país transformará em realidade o que antes eram apenas ideias difundidas de maneira hipócrita.

Nossos tradicionais partidos políticos falharam em compreender as mudanças que aconteceram nas bases econômicas da nossa democracia. Eles falharam em levar em consideração, enquanto a população crescia, que a luta pela existência era cada vez mais intensa. Essas falhas abriram espaço para a atuação do Presidente Roosevelt, que ganhou a confiança do público. A eleição deu grande responsabilidade a ele, mas ela deve ser compartilhada entre todos os cidadãos americanos (*Chicago Defender*, 14 nov. 1936, p. 16).

O excerto acima manifesta a percepção do *Chicago Defender* sobre as mudanças econômicas e sociais durante o *New Deal*, entretanto o jornal continuaria a questionar as políticas do governo de Franklin Roosevelt, sobretudo a falta de iniciativa para conter a violência racial nos estados sulistas. Apesar da identificação de um processo de coesão da nação em torno da liderança de Roosevelt, o periódico negro continuou a denunciar o terror de grupos racistas organizados como a Ku Klux Klan e os Camélias Brancas que continuavam a linchar e assassinar cidadãos negros. Nesse sentido, o novo acordo proposto pelo presidente, que passaria a valorizar

os “homens esquecidos”¹, parecia não incluir a população afro-americana, ignorando a hierarquia racial que atravessava a sociedade norte-americana.

Nós chamamos a atenção para o terror contra os homens negros em Fountain Inn e Simpsonville, na Carolina do Norte. Nada foi feito ainda no Departamento de Justiça sobre este caso. Nosso povo espera alguma ação de Frank Murphey, que por anos faz parte do quadro executivo da NAACP.

As páginas da imprensa negra estão cheias de notícias de casos de segregação e discriminação contra homens e mulheres negras. Essa é uma desgraça nacional.

Pense no nosso Congresso Nacional se apressando para adiar o debate para evitar que a questão da Lei Antilinchamento não seja levantada. É possível que tal comportamento continue sem que se manifeste uma voz de indignação?

Este é o momento para levar adiante especificamente a luta da América negra. Esta é uma questão fundamental. O nível de exploração política, econômica e cultural ao qual está submetido a América negra marca o nível da reação que afetará toda a sociedade americana (*Chicago Defender*, 11 nov. 1939, p. 14).

O *Chicago Defender* procurou chamar a atenção de seus leitores para a situação dramática da população afro-americana. Se havia um processo de expansão institucional da democracia sob o *New Deal*, por outro lado os negros ainda apareciam marginalizados e imobilizados pelas práticas racistas. A denúncia de uma articulação de congressistas para barrar o debate sobre o linchamento revelou a impotência, frequentemente presente nas falas de diferentes atores do ativismo negro, diante de lideranças e políticos compromissados com a supremacia racial. O texto do jornal, no entanto, prenunciou um levante negro nos Estados Unidos que seria proporcional ao grau de opressão sobre a “América Negra”. Naquele momento o *Chicago Defender* propôs uma plataforma pragmática para Roosevelt, definindo uma

¹ O termo “homen esquecido” (*forgotten man*) foi utilizado pelo presidente para se referir às classes populares atingidas pela Grande Depressão.

agenda para os negros que não fosse restrita às categorias de classe. Para os jornalistas do periódico e grande parte das lideranças negras era necessário formular ações específicas de integração racial:

- 1- Abertura de todas as profissões e sindicatos tantos para negros quanto para brancos;
 - 2- Representação no gabinete do Presidente;
 - 3- Engenheiros e bombeiros negros em todas as ferrovias e empreendimentos controlados pelo governo federal;
 - 4- Representação em todos os departamentos das forças policiais em todos os Estados Unidos;
 - 5- Escolas governamentais abertas para todos os cidadãos norte-americanos, estrangeiros preferencialmente;
 - 6- Condutores negros em todas as ferrovias dos Estados Unidos;
 - 7- Motoristas negros em linhas de ônibus;
 - 8- Legislação federal para eliminar o linchamento;
 - 9- Direitos iguais para todos os cidadãos norte-americanos
- (*Chicago Defender*, 9 nov. 1935, p. 23).

As propostas pretendiam eliminar as barreiras raciais em espaços comprometidos por práticas sistemáticas de discriminação e estratégicos para promover a mobilidade social de negros de algumas categorias profissionais. Entretanto as políticas integracionistas somente passariam a fazer parte da agenda do *New Deal* a partir da Segunda Guerra Mundial, momento no qual o eleitorado negro se transformaria definitivamente em grupo de pressão com capacidade de influenciar as eleições presidenciais. Ao longo da década de 1940, os presidentes Franklin Roosevelt e Harry Truman foram obrigados a incorporar algumas políticas da agenda negra com o intuito respectivamente de legitimar um discurso internacional sobre a democracia, durante a guerra, e de garantir o apoio dos negros em eleições apertadas contra republicanos e candidatos independentes (O'REILLY, 1995; GERSTLE, 2001).

Robert Abbott, fundador e editor histórico do *Chicago Defender*, não sobreviveria suficientemente para testemunhar a aprovação de ordens

executivas como a de eliminação da segregação racial nas Forças Armadas em 1948. Assim, o próprio jornal sofreria a sua mudança geracional com a morte do republicano Abbott, em 1940, e a promoção de seu sobrinho, o democrata John Sengstake, redefinindo uma política editorial simpática ao Partido Democrata.

Considerações finais

O jornal *Chicago Defender* reproduziu em suas páginas muitas disputas políticas em torno da integração racial. O periódico, assim como a maioria das lideranças negras, apostou no Partido Republicano como um canal de promoção de uma agenda de combate à violência e à segregação racial, mesmo compreendendo que os republicanos daquele momento tinham interesses distintos daqueles radicais que haviam articulado programas para a inclusão dos libertos durante a Reconstrução. Enquanto acreditaram na possibilidade do Partido Republicano de enfrentar a supremacia racial, os jornalistas do *Defender* mobilizaram representações que associavam Lincoln e a abolição, assim como difundiram narrativas que colocavam os democratas como os arquitetos da hierarquia racial norte-americana. A insatisfação com os presidentes Coolidge e Herbert Hoover, entretanto, esfriou os ânimos do periódico negro com os republicanos, processo que se acentuaria com a Grande Depressão.

Neste contexto, entretanto, a candidatura e, posteriormente, o governo de Franklin de Roosevelt pareceu não indicar caminhos para a integração racial, pelo menos na perspectiva do *Chicago Defender*. O *New Deal* não foi considerado uma alternativa para Robert Abbott e seus jornalistas, mas nutriu a esperança dos setores mais jovens e populares entre os afro-americanos. Os programas do governo, sem levar em consideração as assimetrias causadas pelo racismo, tiveram um impacto relativo, atraindo indiretamente o eleitorado negro. Porém, para o jornal negro e as lideranças, o golpe na estrutura da supremacia racial só poderia ser dado através de leis como a do antilinchamento e outras relacionadas à promoção de políticas de integração racial, o *New Deal* se apresentava apenas como um alívio para os negros que conseguiam acessar os seus programas.

A aflição que se revelou nos editoriais do *Chicago Defender* refletiu a dificuldade dos ativistas negros de acessarem as instituições políticas dos Estados Unidos influenciadas pelos defensores da supremacia racial. Foi somente a partir da década de 1940, quando o jornal perdeu a sua hegemonia na imprensa negra, que foram identificadas oportunidades na estrutura institucional da república norte-americana. Além do voto negro se fortalecer cada vez mais nas eleições, obrigando os políticos a aceitarem algumas reivindicações da agenda do ativismo negro, a Suprema Corte, conservadora e hostil às iniciativas antirracistas, foi transformada com as indicações de Franklin Roosevelt, definindo um perfil progressista de juízes abertos para as mudanças sociais em curso. Ainda que as políticas do *New Deal* tenham sido concebidas em uma estrutura racista, indiretamente abriu espaço para a atuação do movimento negro que na década de 1950 chegaria ao seu ápice com a ascensão do Movimento pelos Direitos Civis. Portanto, o governo de Roosevelt teve grande responsabilidade na atração dos eleitores negros para o Partido Democrata, determinando uma tendência que ainda hoje se sustenta na política norte-americana.

Referências

- DAVIS, Deborah. *Guest of Honor*. Booker T. Washington, Theodore Roosevelt, and the White House dinner that shocked a nation. New York: Atria, 2012.
- DUBOIS, W.E.B. *As almas da gente negra*. Rio de Janeiro: Lacerda Editores, 1999.
- FONER, Eric. *Reconstruction: America's unfinished revolution (1863-1877)*. New York: Harper & Row, 1988.
- FRAZIER, Edward Franklin. *Black bourgeoisie*. Nova York: Free Press Paperbacks, 1997.
- FREDRICKSON, George. *White Supremacy: a comparative study in American and South African history*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1981.

- GROSSMAN, James R. *Land of Hope: Chicago, Black Southerners, and the Great Migration*. University of Chicago Press, 1989.
- GERSTLE, Gary; FRASER, Steve (Org.). *The rise and fall of New Deal order (1930-1980)*. Princeton: Princeton University Press, 1989.
- GERSTLE, Gary. *American Crucible: race and nation in the Twentieth Century*. New Jersey: Princeton University Press, 2001.
- GREENBERG, Cheryl Lynn. *To ask an equal chance: African-Americans in Great Depression*. Plymouth: Rowman & Littlefield Publishers, 2009.
- GREGORY, James N. *The southern diaspora: how great migrations of black and white southerners transformed America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2005.
- GUGLIEMO Thomas A. *Whites on Arrival: Italians, race, color, and power in Chicago, 1890-1945*. New York: Oxford University Press, 2004.
- GURIN, Patricia. *Hope and independence: blacks response to electoral and party politics*. New York: Russel Sage Foundation, 1989.
- JORDAN, William G. *Black newspapers and America's war for democracy, 1914-1920*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2001.
- KATZNELSON, Ira. *Fear itself: the New Deal and the origins of our times*. New York: Liveright Publishing, 2014.
- KYVIG, David E. *Daily Life in the United States, 1920-1940: how Americans lived through the "Roaring Twenties" and the Great Depression*. New York: Ivan R. Dee, 2004.
- LAWSON, Alan. *A commonwealth of hope: the New Deal response to crisis*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2006.
- LIEBERMAN, Robert C. *Shifting the color line: race and the American welfare state*. Cambridge: Harvard University Press, 2001.
- LIMONCIC, Flavio. *Os inventores do New Deal: Estado e sindicatos no combate à Grande Depressão*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.
- McPHERSON, James M. *Battle cry for freedom: the Civil War era*. Oxford; New York: Oxford University Press, 1988.
- O'REILLY, Kenneth. *Nixon's piano: presidents and racial politics from Washington to Clinton*. New York: Free Press, 1995.

- PALMER, Niall. *The twenties in America: politics and history*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006.
- REED, Christopher Robert. *Black Chicago's First Century, 1833-1900*. Columbia; London: University of Missouri Press, 2005.
- _____. *A study of Black politics and protests in Depression-Decade Chicago, 1930-1939*. Tese (PhD in History) - Kent State University, 1982
- SITIKOFF, Harvard. *A new deal for blacks: The emergence of civil rights as a national issue: the Depression Decade*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- ZIEGER, Robert H. *For Jobs and Freedom: Race and Labor in America since 1865*. Lexington: University Press of Kentucky, 2007
- WASHINGTON, Booker T. *Up from slavery*. Nova York: Dover Publications, 1995.
- WEISS, Nancy J. *Farewell to the Party of Lincoln: Black politics in the age of FDR*. Princeton: Princeton University Press, 1983.

*Ernest Renan brésilien: dos papéis que um historiador francês teve no Brasil**

THIAGO AUGUSTO MODESTO RUDI**

Universidade Estadual Paulista

Resumo: O presente artigo busca narrar os papéis que Ernest Renan (1823-1892) teve no Brasil. Por meio do estudo de uma série de textos publicados no Brasil e que fizeram referência a esse historiador francês, narrar-se-á como se deu a construção de um “Renan *brésilien*”, especialmente a partir das repetidas referências, por escritores brasileiros, aos textos desse historiador dedicados à história das origens do cristianismo e à definição da nação. Simultaneamente, procuro dizer da centralidade da noção de “influência” para os estudos que avaliaram as leituras que brasileiros fizeram de Renan e, por fim, apresento trabalhos que, ao tomarem Renan e seus leitores como objetos de estudo, procuram tratar da historicidade das verdades partilhadas por esses escritos.

Palavras-chave: Ernest Renan (1823-1892); Historiografia; Brasil.

Résumé: Cet article vise à raconter les rôles joués par Ernest Renan (1823-1892) au Brésil. Par l'étude d'une série de textes y publiés, et qui ont fait référence à cet historien français, il sera narré comment s'est passé la construction d'un « Renan *brésilien* », en particulier à partir des références répétées par des écrivains brésiliens, aux textes de cet historien consacrés à l'histoire des origines du christianisme et à la définition de la nation. En même temps, j'essaie de dire de la centralité de la notion d'« influence » pour les études qui ont évalués les lectures que les Brésiliens ont fait de Renan et, finalement, je présente des travaux qui, ayant Renan et ses lecteurs comme objets d'étude, cherchent à traiter de l'historicité des vérités partagées par ces écrits.

Mots-clés: Ernest Renan (1823-1892); Historiographie; Brésil.

* Recebido em 4 de agosto de 2016 e aprovado para publicação em 27 de novembro de 2016.

** Doutorando em História pela Universidade Estadual Paulista (Unesp/Franca). Pesquisa financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp).

O presente artigo busca narrar os papéis que Ernest Renan (1823-1892) teve no Brasil. Para tanto, realizo o estudo de uma série de textos publicados no Brasil e que fizeram referência a esse historiador francês, procurando descrever quais as funções, os papéis, os lugares que foram construídos para Renan nesses textos.

Desde a segunda metade do século XIX até os nossos dias, vários textos – entre eles, livros, artigos de periódicos e traduções – relacionaram o nome de Renan a múltiplos debates “brasileiros”, dentre os quais: as tensões entre religião e política, a origem dos nativos brasileiros, a escravidão, a constituição de uma nação e as regras para a escrita da história do e no Brasil. Lido e conhecido (inclusive, pessoalmente) por diversas personagens brasileiras como o Imperador Pedro II (1825-1891) e Joaquim Nabuco (1849-1910), pode-se dizer que Renan teve uma “vida brasileira” que excedeu a sua própria morte, possibilitando novos sentidos a sua vida e a de vários brasileiros.

Assim, por meio do estudo desses textos, este artigo narra como se deu a construção de um “Renan *brésilien*”, especialmente a partir das repetidas referências aos escritos de Renan sobre a história do cristianismo e sobre a nação. Simultaneamente, procuro dizer da centralidade assumida pela noção de “influência”¹ em trabalhos que investigaram como brasileiros leram Renan e, por fim, apresento trabalhos que, ao tomarem Renan e

¹ O que nos motiva a ler os textos desse artigo dessa forma é a leitura que realizamos do livro de Michel Foucault, *A Arqueologia do Saber*. Nesse trabalho, Foucault afirma que o emprego da noção de *descontinuidade* - paradoxal noção, por ser, ao mesmo tempo, instrumento e objeto de pesquisa - implicaria alguns problemas teóricos para a análise histórica. Dentre eles, destaca-se o trabalho de manter em suspenso e mostrar o efeito de construção de um jogo de noções que diversificam o tema da continuidade. Assim como a noção de “tradição” que permitiria isolar novidades “sobre um fundo de permanência”, a noção de “influência” forneceria “um suporte - demasiado mágico para poder ser bem analisado - aos fatos de transmissão e de comunicação; que atribui a um processo de andamento causal (mas sem delimitação rigorosa nem definição teórica) os fenômenos de semelhança ou de repetição; que liga, à distância e através do tempo - como por intermédio de um meio de propagação -, unidades definidas como indivíduos, obras, noções ou teorias” (FOUCAULT, 1987, p. 23-24). A respeito da noção de influência, ver também: Influxo (2007).

seus leitores como objetos de estudo, procuram tratar da historicidade das verdades partilhadas por esses escritos.

As influências de *Renan-Jesus* e a autoridade de *Renan-Nação*

Em 1973, Lídia Besouchet afirmava, com certa surpresa, “[...] que foi Renan a personalidade literária que mais influenciou sobre o pensamento religioso da *elite* brasileira da segunda metade do século XIX” (BESOUCHET, 1973, p. 331). Nesse texto, um dos primeiros dedicados ao estudo das relações entre Renan e o Brasil, a noção de *influência*, repetida nos anos seguintes por inúmeras pesquisas de objetos semelhantes, foi alocada no centro da proposta de Besouchet. Missão quase impossível, segundo a autora, sua proposta era a de explicar quais as influências de Renan sobre o Imperador Pedro II (1825-1891). Para tais explicações, Besouchet destacou, primeiramente, que as obras de Renan estavam presentes nas bibliotecas de todos os escritores e políticos de fins do XIX; o estilo de Eduardo Prado (1860-1901) foi, antes de qualquer coisa, resultado da influência renaniana, e, Joaquim Nabuco (1849-1910), além da imensa admiração, pôde conhecê-lo pessoalmente.²

Para cumprir os objetivos de seu texto, no entanto, a primeira certeza da autora, seu ponto de partida foi a impossibilidade do Imperador não conhecer um dos acontecimentos literários do século XIX, ou seja, a *Vie de Jésus*. Nesse livro, as teses cientificistas e a separação entre poder espiritual e temporal, propostas por Renan, encontrariam na pessoa e na política do Imperador um local aconchegante de recepção – Besouchet, aliás, repetiu, algumas vezes, o quanto esse pressuposto renaniano do liberalismo influenciou as ações do Imperador durante a chamada “Questão Religiosa”. Quando, em 1871, Pedro II viajou a Paris, um dos nomes registrados no livro de visitas do seu hotel foi o de Renan. De um lado, o Imperador que

² Indico aqui, especialmente referente a Nabuco, os livros *Minha formação* (1900) e *Pensées détachées et souvenirs* (1906), nos quais, para além de várias citações, há capítulos dedicados a Renan.

sabia grego, latim e estudava sânscrito, árabe e hebreu, do outro, Renan, que além de ter uma prima residente no Rio de Janeiro, era filólogo, historiador das línguas semíticas e tradutor de livros bíblicos: assim, “[...] o imperador possuía as qualidades essenciais para interessar a Renan” (BESOUCHET, 1973, p. 335).

Depois dessa viagem, cartas, condecorações e eleições aproximaram ainda mais esses personagens. Renan recebeu de Pedro II a Ordem Imperial da Rosa³ e o Imperador, em 1875, foi eleito para o *Institut de France*. As correspondências entre os dois, no entanto, é que trazem o efeito de prova ao texto de Besouchet. Dentre essas cartas, destaco uma, de 6 de setembro de 1873, que trouxe dificuldades à autora. Nessa epístola, que tinha como principal assunto os comentários referentes às inscrições fenícias descobertas na Província da Paraíba, Renan não deixou de mencionar diversos de seus colegas eruditos e, principalmente, o *Corpus Inscriptionum Semiticarum*, que ele havia estimulado, desde 1867, na *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*.⁴ O “mistério” apontado por Besouchet, contudo, refere-se a um “senhor Netto”, citado por Renan, mas não identificado com clareza.

No dia 13 de setembro de 1873, uma carta de certo Joaquim Alves da Costa foi lida no Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e ele contava que seus escravos acharam, em Pouso Alto, próximo da Parahyba, uma pedra com inúmeros caracteres que ninguém compreendia. Os filhos de Joaquim copiaram os caracteres e ele então enviou ao IHGB para que alguém os decifrasse. Três dias depois, em 16 de setembro, o primeiro secretário do IHGB, Joaquim C. Fernandes Pinheiro, com o intuito de receber uma avaliação desse documento, repassou a correspondência e a cópia da inscrição para o doutor Ladislau Netto (1838-1894), “membro digno” da Comissão de Arqueologia e

³ De acordo com a autora, trata-se de uma condecoração brasileira criada por D. Pedro I e reservada, muitas vezes, aos intelectuais.

⁴ Coleção de inscrições semíticas, preparada segundo o modelo alemão, e que se propunha à publicação de todos os textos antigos em línguas semíticas do fim do segundo milênio antes de Cristo até os primeiros séculos de nossa era. Pode-se mencionar aqui, por exemplo, as publicações de inscrições latinas e gregas impulsionadas por Theodor Mommsen no século XIX (Cf.: DUPONT-SOMMER, 1968; MARTINS, 2010).

de Etnografia do Instituto.⁵ Foi por meio dessa “circunstância singular” que Netto pôde, em um gesto de “homenagem” e de reconhecimento, estabelecer relações com um dos “mais ilustres orientalistas dos tempos modernos”, o “venerado Mestre” de “nome glorioso” que estava em “todas as bocas”, enfim, Renan. Encarregado de dar sua opinião a respeito desse “documento curioso”, Netto, a princípio um tanto indiferente, percebeu a relevância que essa inscrição em caracteres fenícios poderia ter para a história da América e resolveu, mesmo sem conhecimento aprofundado da língua, examinar o monumento (NETTO, 1885).⁶ A partir desse exame e correspondendo-se com Renan, o resultado, talvez, não tenha sido o esperado: o documento era apócrifo, não havia fenícios no Brasil. Renan, contando a D. Pedro II de sua resposta a Ladislau Netto, explicou que, mesmo sendo delicada a pronúncia sobre um monumento que ele não havia visto, a apócrifia da inscrição era certa e uma pesquisa a respeito de sua origem faria saber que ela era falsa.⁷

Mesmo na ausência dos fenícios,⁸ Renan, desde então, tornou-se um pouco mais brasileiro. Em 2005, pesquisadores de Portugal, da França e do Brasil reuniram-se para um evento de nome sugestivo: *Ernest Renan et le Brésil: L'influence d'Ernest Renan sur le débat idéologique au Brésil fin 19e et début 20e*.⁹ Nessa ocasião, Renan também fazia parte do grupo de pensadores franceses que influenciaram “profundamente” a “evolução das ideias no Brasil”.¹⁰ Ao lado

⁵ Para mais informações a respeito de Ladislau de Souza Mello Netto (Cf.: DANTAS, KUBRUSLY, APRÍGIO, 2013; SANJAD, 2011).

⁶ Os termos entre aspas se referem às palavras dessa carta.

⁷ Carta de Renan a D. Pedro II datada de 6 de setembro de 1873 (Cf.: BESOUCHET, 1973. p. 341-342).

⁸ Ainda na década de 1870, no Brasil, outro historiador se preocupou com problemas similares em torno do passado nacional e, especificamente, a respeito da origem dos “nossos selvagens”, dos “índios brasileiros”: Francisco Adolfo de Varnhagen (1816-1878). Dessa vez, a origem desses povos “[...] estava lá, em algum lugar remoto do mundo antigo, possivelmente em companhia dos egípcios...” (Cf.: CEZAR, 2013, p. 326; VARNHAGEN, 2013).

⁹ Evento que fez parte do ano do Brasil na França, realizado no dia 7 de outubro de 2005 e organizado pela ERILAR – *Équipe de recherches interdisciplinaires en langues romanes* – UFR – *Langues, Université de Rennes 2 – Haute Bretagne*.

¹⁰ Baseio-me aqui, sobretudo, no texto inserido no *folder* do evento. Disponível em: <<http://>

de Auguste Comte (1798-1857) e, novamente, de D. Pedro II, o “filósofo e historiador bretão” foi localizado em diversos embates que construíram o Brasil em fins do século XIX e início do XX. A evidência de sua *Vida de Jesus*, traduzida em 1864 para o português, enfatizou o confronto do governo brasileiro com o Vaticano. Se o debate entre Igreja e Estado no Brasil oitocentista parece estar intimamente relacionado às polêmicas renanianas, dessa vez, no entanto, com a transição Monarquia-República, duas palavras passaram a incomodar os intelectuais brasileiros: raça e nação. Assim, o erudito francês, até então, e quase que exclusivamente, um *Renan-Jesus* passa a ser também um *Renan-Nação*; sua conferência, *Qu'est-ce qu'une nation?*, entrou para o “debate apaixonado” dos intelectuais brasileiros que tentavam definir o que deveriam ser “a Nação e o povo brasileiros” (GODET, 2010). Nesse sentido, o interessante caso de Luiz Gama (1830-1882) pode tornar um pouco mais claro ao leitor as tensões em jogo nesse “Renan brasileiro”.

Com a publicação d’*O espetáculo das raças*, de Lília M. Schwarcz, ficou mais explícito aos historiadores brasileiros que, em um balanço das teorias raciais produzidas no século XIX e de suas ressignificações no Brasil, Renan se destacou em função do caráter representativo de sua teoria (SCHWARCZ, 1993).¹¹ Assim, não é de se admirar que importantes atores do regime escravista abraçassem as ideias de Renan, mas o que dizer quando ele também fosse “abraçado” pelo movimento abolicionista? Ou melhor, como compreender que a obra renaniana possa ter fundado a “ética” de um “ex-escravo”, “poeta, jornalista e advogado” que “encarnou a luta pelo fim da escravidão” no Brasil? Estas foram algumas das perguntas propostas por Ligia F. Ferreira para entender a leitura que Luiz Gama fez de Renan (FERREIRA, 2007).¹² “Advogado dos escravos” e um dos primeiros a referir-se à *Vida de Jesus* renaniana, o Luiz Gama de Ligia Ferreira faz lembrar como as *influências* geralmente são marcadas por limites e aflições:

www.arara.fr/depliantrenan.pdf>. Acesso em: 06 mai 2014.

¹¹ Ao lado de Renan, Schwarcz aloca Le bon, Taine e Gobineau (Cf.: SCHWARCZ, 1993, p. 62-64).

¹² Esse artigo é uma versão ampliada da palestra que a autora proferiu durante a jornada de estudos que acabei de mencionar.

[...] cumpre apontar os limites da influência de Renan sobre Luiz Gama, já que ele parece ignorar o Renan teórico das diferenças raciais cujas idéias fazem coro com o darwinismo social. Contando com o desaparecimento das raças inferiores no futuro, o autor de *Qu'est-ce qu'une nation?* sonhava com uma humanidade racialmente homogênea, para a aflição de seus seguidores brasileiros, convictos, na virada do Império para a República de que era preciso embranquecer o país a qualquer preço (FERREIRA, 2007, p. 284-285).

Nos limites das aflições da história do cristianismo outras histórias do Brasil também encontraram morada. Ao reler as “páginas memoráveis” do “fim do Mundo Antigo”¹³ nas quais Renan, “pelo galvanismo do seu belo estilo”, fez ressurgir os “adouçados chefes de seita dos primeiros séculos”, Euclides da Cunha (1866-1909) viu em Canudos algumas “aproximações históricas”, ou melhor, ele notou a “revivescência integral de suas aberrações extintas” (CUNHA, 1905, p. 169).¹⁴ Ler Renan n’*Os sertões* significou ver nesse espaço brasileiro “um exemplo belíssimo da identidade dos estados evolutivos entre os povos”, no qual o “retrogrado do sertão reproduz a fácies dos místicos do passado”, deixando claro o quanto Canudos “está fora do nosso tempo” (CUNHA, 1905, p. 170).

Foi esse “mesmo” Renan de *Marc-Aurèle* que se adiantou, ansiosamente, para sussurrar aos ouvidos brasileiros o quão *triste* seria o *fim de Policarpo Quaresma* (BARRETO, 1915). Na epígrafe dessa obra de 1915, entre Policarpo e o Imperador Marco Aurélio estava o “grande inconveniente da vida real” e o que a tornava “insuportável ao homem superior”, pois, quando se leva os “princípios do ideal” para tal vida, percebe-se que as qualidades se tornam defeitos e, muito frequentemente, o homem motivado pelo “egoísmo e pela rotina vulgar” obtém mais sucesso que o “homem íntegro”.¹⁵

¹³ Parte do título do sétimo e último volume da *histoire des origines du christianisme* (RENAN, 1882).

¹⁴ Para outras relações entre a obra de Euclides da Cunha e a historiografia, veja também: Alves (2006).

¹⁵ O trecho utilizado como epígrafe por Lima Barreto se encontra em: Renan (1882, p. 468).

Em 1930, Renan se tornou um semideus. Tal caracterização, porém, não era um elogio. *O Brasil na História*, de Manoel Bomfim, ao tratar da deturpação de nossas tradições, de nossa degradação política e, dedicando especial atenção às causas das “deturpações e insuficiências da História do Brasil”, fazia avultar um fator para o turbar do passado e do futuro brasileiros: “o influxo do espírito francez”. Quando buscava a significação e o valor da tradição nacional, Bomfim encontrou uma história do Brasil “officialisada”, “peiada”, “dimminuida pela sombra de estranhos” e “levada sempre por motivos que não lhe são proprios”. Uma das causas principais desse tipo de história estaria na formulação de juízos sobre o Brasil a partir do critério francês, sempre falho, aliás, quando tratava de outros povos. Ao lado de tais sentidos, pode-se imaginar que Renan, um semideus na afluência e do influxo francês, estava prestes a não mais se manifestar no Brasil, nem em sua história, ainda mais se dependesse dos esforços de Bomfim em identificar uma das formas desse influxo: “grande parte dos conceitos em que consagramos heroes e feitos são reflexos immediatos, modelagens passivas, de ideias francezas. Contamos e escolhemos como elles proprios o fariam” (BOMFIM, 1930, p. 69).¹⁶

Mesmo com os esforços de Bomfim, em 1956, *as origens do cristianismo renanianas* ainda eram um local privilegiado de comparações e de autoridade para a história do Brasil e, especialmente, para a “história colonial paulista”. *Na Capitania de São Vicente*, de Washington Luís (1869-1957), três foram os capítulos nos quais Renan foi citado: “Os jesuítas”, “Os índios” e “O cruzamento e a escravidão” (LUÍS, 2004).¹⁷ No primeiro, para comprovar que as missões jesuíticas no Brasil dos séculos XVI e XVII foram mais difíceis que em qualquer outra parte, Luís fez a comparação com as missões de São Paulo e de Barnabé, narradas por Renan em *Saint Paul*.¹⁸ Diferente

¹⁶ A respeito de Manoel Bomfim, veja: Gontijo (2001); mais especificamente, a respeito de autores que compartilham com Bomfim um projeto para o Brasil e para a escrita de sua história, veja: Tonon (2014).

¹⁷ Para mais detalhes de como se escrevia a história no Brasil do início do século XX, especialmente no que tange aos referenciais franceses, veja: Anhezini (2011). A respeito das contribuições de Washington Luís, veja: Ferretti (2004).

¹⁸ Terceiro livro da *histoire des origines du christianisme* (RENAN, 1869).

dessa dupla do primeiro século, aqui, os jesuítas “[...] não vieram mudar ou transformar uma crença para outra melhor; vieram criar crenças no espírito bruto de selvagens e no meio de selvagens” (LUÍS, 2004, p. 121). E, para dizer desses índios, nada melhor do que enquadrá-los em uma das “fases” das religiões ensinadas por Renan em sua *Vie de Jésus*; ou seja, nada melhor do que afirmar que os indígenas “[...] nem ainda tinham atingido a fase do fetichismo [...]” (LUÍS, 2004, p. 151).¹⁹ Tal maneira de caracterizar as diversas tribos indígenas, no entanto, é imprópria quando se trata da escravidão no Brasil, pois, segundo Washington Luís, em seu presente a escravidão era considerada um “sistema violento”. Como lidar com tal problema? Talvez, somente o nome de Renan, dessa vez, não bastasse; foi preciso que ele viesse junto aos pressupostos do conceito moderno de história, ao lado do “corte” presente-passado para construir a possibilidade e a exigência de objetividade e neutralidade:

É inútil, parece-me, fazer observar que, nas linhas que aí estão, procuro reunir elementos para a futura história da formação territorial do Brasil, e, por consequência, não faço obra de moralista. Isto quer dizer que narro, sem os aprovar ou censurar, os fatos que se desenvolveram para a constituição geográfica do país e para a civilização de seus habitantes. E fazendo esta observação repito conceitos expedidos por Ernest Renan, quando estuda *As Origens do Cristianismo* (LUÍS, 2004, p. 213).

No Brasil, principalmente no decorrer do século XX, a forma como se deu esta “repetição de conceitos expedidos” pelo pesquisador de *As Origens do Cristianismo* parece ter contribuído para a emergência, correlata ao *Renan-Jesus*, de um *Renan-Nação*. Essa mudança não diz respeito apenas a um texto privilegiado nas citações brasileiras, ela também possibilita outro debate a respeito do estatuto e das funções que esses escritos de Renan possuem aqui. A publicação da primeira tradução integral e brasileira da *Vida de*

¹⁹ Luís explica que, segundo Renan, essa fase do fetichismo “[...] consiste na adoração de um objeto material no qual se supõem poderes sobrenaturais [...]” (LUÍS, 2004, p. 151).

Jesus em 1996, pela Martin Claret (RENAN, 1996), ajuda na exemplificação desse debate. No prefácio, os editores se admiravam com a inexistência, até ali, da tradução brasileira desse livro “clássico” e “de grande interesse dos leitores em geral”, mas, simultaneamente, destacavam que havia uma tradução portuguesa do início do século XX,²⁰ com diversas reedições e que circulou no Brasil. Com esses dados, qual seria a justificativa dessa tradução brasileira? Presente no prefácio e na quarta capa dessa edição, a resposta dos editores pode ser a seguinte: “*Vida de Jesus* é um livro polêmico e revolucionário: conta a verdadeira história desse Homem-Deus. Lê-lo é um dever religioso e cultural!”²¹ Se, por si só, esse convite do “verdadeiro” pode chamar a atenção, a maneira pela qual tal edição foi organizada acaba por negar essa verdade a-histórica, pois, após a última página do livro de Renan, outras mais de cem páginas de apêndices, com textos recentes, são necessários para que o leitor confirme a “magistral intuição do historiador francês” (RENAN, 2004, p. 13).

Diferente da *Vida de Jesus*, a “célebre conferência” *Qu’est-ce qu’une nation?* possui várias traduções brasileiras²² e é constantemente citada em teses, dissertações e artigos que se dedicam, em seus mais variados recortes, à questão da Nação. Em uma dessas traduções, publicada em 1997 na revista *Sociologia* da USP, Angela Alonso e Samuel Titan Jr. inseriram uma interessante nota introdutória na qual procuravam apresentar as palavras de Renan aos cientistas sociais contemporâneos e brasileiros (RENAN, 1997). Nesse breve texto, Renan poderia ser visto como um “publicista” que, para além de ter estudado as línguas e os povos semíticos, ter biografado Jesus e feito uma história do cristianismo, encararia seus pares e a si mesmo como um dos “altos foros” da nação francesa. Segundo os autores, por recusar as teorias raciais de sua época e por perceber a vida humana organizada em bases nacionais como um “modo de sociabilidade” específico, Renan despertaria “forçosamente” o interesse daqueles cientistas atentos à “construção das identidades sociais” (RENAN, 1997, p. 154-155, grifos

²⁰ Veja, por exemplo, Renan (1915).

²¹ Também inscrito na quarta capa da impressão de 2004.

²² Facilmente encontradas na internet, dentre outras, indico a seguinte: (RENAN, 2011).

dos autores). Esse interesse, porém, deveria estar acompanhado de uma atenção aos traços do pensamento renaniano enraizados no Oitocentos, especialmente, sua ideia de que a glória passada e a vontade presente teriam como rumo necessário a nacionalidade. Ao problematizarem tal sentido, os autores narram, em diálogo com Hobsbawm (1982), que a “verdadeira resposta” para esse pensamento havia de ser buscada na tradição liberal da primeira metade do século XIX; deveríamos ser capazes de ler o que estaria “por trás” da noção de progresso apresentada na conferência de Renan. Dessa forma, são destacadas as razões estratégicas e políticas do texto de Renan para “deter os avanços da democracia e do socialismo” (RENAN, 1997, p. 155-156) bem como a necessidade de um expansionismo colonial exposta por outros textos do historiador francês. Caso os leitores achassem ambíguo tal convite, os autores concluiriam argumentando o quanto todos esses elementos aumentariam ainda mais o nosso interesse:

Nada disso, é claro, tira o interesse da conferência que se lê em seguida – se é que não o torna maior. Mas a experiência histórica desde 1882 – duas guerras mundiais, travadas grandemente em solo europeu, somadas a mais de um século de manipulações, atrocidades, “erros” e “esquecimentos” históricos com fins bem definidos – desautoriza qualquer leitura embevecida do manifesto nacionalista e “culturalista” do nosso autor (RENAN, 1997, p. 157, grifos dos autores).

Diante da quantidade de trabalhos que citam Renan para a discussão do que seria uma Nação, não me parece que o interesse por sua conferência tenha diminuído. Em grande parte desses trabalhos, talvez até na maioria, porém, fica explícito o “esquecimento” de que, assim como a “própria Nação”, o texto de Renan é uma produção que pode ser localizada no tempo e dotada de historicidade. Se o Jesus renaniano não pode mais ser uma verdade natural e intemporal, muitas vezes, a resposta de Renan a “o que é uma nação?” parece ser dotada de uma *essência* que permitiria reconhecer as regras de qualquer formação nacional para além de quaisquer limites históricos e/ou recortes cronológicos. Em muitos estudos são escolhidas as frases de Renan mais afirmativas e que apontam para uma possível

essência da Nação – tornando ainda mais intrigante essa recepção, pois, em grande parte da conferência, Renan procurou reconhecer a historicidade das formações nacionais.

Tal modo de leitura, no entanto, é simultâneo do aparecimento de diversos trabalhos que, ao discutirem o problema da nação, rompem com a *autoridade* e com as *influências* da conferência renaniana. Dentre tais escritos, cabe mencionar um dos artigos de Manoel Luiz Salgado Guimarães (2003), intitulado “A cultura histórica oitocentista: a constituição de uma memória disciplinar”. Ao citar a conferência de Renan, além de inseri-la na cultura histórica oitocentista, nas tensões e disputas que envolviam o fazer histórico no século XIX, Guimarães propiciou também uma interessante reflexão a respeito da constituição de uma memória disciplinar histórica, por meio da elaboração de cânones, vetos e de determinadas narrativas capazes de produzir reconhecimento e identidade entre práticas presentes e passadas.

Em semelhante sentido, a dissertação de Rodrigo Turin (2005), intitulada “Narrar o passado, projetar o futuro: Sílvio Romero e a experiência historiográfica oitocentista” é exemplar. Turin também dedicou uma parte considerável de seu trabalho à conferência de Renan considerando-a, no entanto, como um texto construtor das tensões e dos projetos (com) partilhados por letrados na cultura histórica oitocentista. A partir de tal pressuposto de leitura, foi possível que Turin não apenas criasse outro sentido para as palavras de Renan, mas que também explicitasse uma *diferença* dos modos de se pensar a história e a historicidade:

Paradoxalmente, como nos apresenta Renan, a “essência” da nação é ser histórica. Se, pela negativa, como procede o autor, ela não se reduz nem à raça, nem à língua, nem à religião e nem ao território (elementos privilegiados em outras formas de enunciação, incompletas ou “erradas”), deve ela ser entendida, antes de tudo, como uma formação temporal. No entanto, ser histórica não quer dizer que ela seja mero fruto do acaso. Pelo contrário, há um sentido nessa temporalidade, guiando o processo; daí a essencialidade da nação: “houve sempre uma profunda razão de ser que presidiu a essas formações” (TURIN, 2005, p. 15-16).

A identidade do Brasil e as bestas do apocalipse: quando Renan se insinuou para a historicidade

No final de 1992, uma pequena nota foi publicada no jornal *Folha de São Paulo* noticiando os cem anos da morte de Ernest Renan, escritor e historiador francês, autor de “Vida de Jesus” e da “História das Origens do Cristianismo”. Esse que “foi um dos pensadores mais influentes no fim do século 19”, estaria praticamente esquecido naqueles dias (RENAN, 1992).

Em 2000, nesse mesmo jornal e, “quase na ressaca dos 500 anos”, José Murilo de Carvalho fazia uma visita ao tema dessa comemoração devido a sua participação em simpósios acadêmicos e semioficiais. Nos encontros acadêmicos, Carvalho identificava que os dois autores mais citados para discutir o tema da identidade nacional e de sua construção foram Benedict Anderson e Renan²³. A ideia de que a criação de uma nação necessitaria de esquecimento e até de erro histórico, presente na obra de Anderson, havia sido antecipada por Renan. E “não parou aí a perspicácia do grande publicista”, pois Renan salientava a exigência de um consentimento atual, de um “plebiscito de todos os dias” ao lado de um passado de experiências comuns para que uma nação pudesse existir. Por isso, “Renan serve para pensar os 500 anos”. Os seminários acadêmicos criticavam a dimensão “imaginária” do evento, mas, nas iniciativas oficiais e/ou voltadas ao grande público, era a dimensão imaginária que predominava. As “doses maciças de esquecimento” enfatizavam um Brasil luso, católico e cordial, excluindo das celebrações oficiais de Porto Seguro, “os que pagaram o preço de nossa história, como índios e sem-terra (barrados pela polícia baiana)”. Carvalho problematizava, assim, o excesso de erros e de esquecimento e indicava a necessidade de se reescrever a narrativa nacional, mesmo porque, o “plebiscito falou exatamente pela voz dos que foram deixados de fora da festa, os índios e os sem-terra, tomando os últimos, sociologicamente, como os descendentes dos escravos africanos” (CARVALHO, 2000, p. 18).

²³ Os textos citados, respectivamente, foram: *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e difusão do nacionalismo*, de 1983 (ANDERSON, 2008), e *Que é uma nação?*, de 1882.

No Brasil de 500 anos, Renan foi útil para o tratamento da luta cristalizada entre a história e a memória nacional; Renan servia, inclusive, para colocar em foco um dos projetos de escrita da história do Brasil partilhado e debatido no século XIX e que prescrevia três “personagens”, três raças que deveriam compor a nação²⁴. Naquele século, especialmente a partir de 1860, Renan cumpria outras e diferentes funções. Dentre elas, pode-se destacar sua aula inaugural no *Collège de France*, em 1862, que foi notícia, aqui, da procissão de ouvintes que o acompanharam até sua casa e da prisão de alguns desses estudantes franceses defensores das ideias renanianas; a publicação de *Vie de Jésus* (1863) é objeto de inúmeras refutações e elogios, possibilitando a indagação a respeito do perigo dessa obra para os filhos do Brasil, assim como indicando que também as refutações atiçariam a curiosidade dos leitores²⁵. A partir da segunda metade do XIX, Renan fazia parte de um grupo de escritores representantes de métodos que auxiliariam a escrever uma história da nação brasileira (DEIRÓ, 1865), mas também fazia parte de uma linhagem de pensadores que bem poderiam ser identificados como bestas do apocalipse, pois um cálculo feito com os nomes dos principais autores que negaram a divindade de Jesus através da história, resultaria em um número emblemático: 666 (UM POUCO..., 1864).

Deveríamos buscar inspiração em uma das bestas do apocalipse para refletirmos a respeito da identidade do Brasil? Essa pergunta, é claro, não procura inserir o problema de como e para que os escritos de Renan seriam úteis (ou não) ao nos pensarmos. Ao contrário, na conclusão do presente artigo, essa questão e os documentos a partir dos quais ela foi confeccionada permitem reinserir o objetivo central de todo este texto: dotar de historicidade os diferentes papéis que Renan teve no Brasil. Para tanto,

²⁴ Sobre um dos momentos decisivos de debate entre projetos de escrita da história do Brasil, no Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, veja: Martius (2010); Wallenstein (2010); IHGB (2010).

²⁵ Estes são alguns exemplos dos modos pelos quais Renan foi referenciado em periódicos da segunda metade do século XIX. Muitos dos artigos e das caracterizações de Renan aqui ressaltadas, circularam, foram republicados e rebatidos em outros periódicos contemporâneos. (Cf.: NOTÍCIAS..., 1862; FRANÇA, 1862; MR. RENAN..., 1864; O ROMANCE..., 1864; CORRESP..., 1863).

buscou-se narrar quais os temas e textos de Renan foram recorrentemente atualizados, desde meados do século XIX até os nossos dias; descrever quais funções esse nome de autor desempenhou aqui e quais lutas foram travadas em seu nome. Por meio de tal procedimento, foi possível esquadriñar a construção de um “Renan *brésilien*” a partir, especialmente, das repetidas referências aos escritos de Renan sobre a história do cristianismo e sobre a nação. Ao tratarmos desse Renan brasileiro - podendo ser nomeado, também, como “Renan-Jesus-Nação” -, sublinhamos as dispersas funções e regras que permitiram, proibiram e prescreveram sua referência, sua utilização e sua relação com o “Brasil”, com os “brasileiros” e com outros conceitos e objetos a estes relacionados como, por exemplo, “história”, “nação”, “raça” e “religião”.

O estudo dos trabalhos que investigaram como brasileiros leram Renan possibilitou identificar a relevância da noção de influência para a construção de um lugar para esse historiador. Mesmo para se tratar dos limites dessas influências ou até da recusa por tais influências, a busca de verdades que estariam escondidas nos textos de Renan e de seus leitores brasileiros propiciou a cristalização dessa autoridade renaniana. Nos últimos anos, porém, pode-se acompanhar o aparecimento de estudos que, ao partirem de outras referências teóricas e sem recorrer a noção de influência, dotaram de historicidade os escritos de Renan e de seus leitores nacionais problematizando as tensões e as disputas partilhadas em determinado período, em determinado regime de verdade.

É interessante notar, enfim, que o verbo “influenciar” para além de significar a ação de uma pessoa ou coisa sobre outra, além de ser sinônimo de autoridade, crédito e domínio, possui, na língua portuguesa, o sentido figurado de “insinuar-se”. Na imagem irônica de uma longa, contínua e permanente caminhada de Renan pelo Brasil, pode-se imaginar, hoje, que ele, na tentativa de ultrapassar certos *limites*, quando se insinuou para a historicidade, para outra forma de se pensar a historicidade, sofreu um *corte*, não “por trás”, “pelas costas” e nem mesmo “por baixo”. Corte do e no saber histórico que inspirou a descrição dos papéis que Renan teve no Brasil, que possibilitou esta história da “insinuante vida” que Renan teve entre nós.

Referências

- ALVES, F. J. D’Os *sertões* como obra historiográfica. In: GUIMARÃES, M. L. S. (org.). *Estudos sobre a escrita da história*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2006. p. 185-191.
- ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. Tradução de Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ANHEZINI, Karina. *Um metódico à brasileira: a História da historiografia de Afonso de Taunay (1911-1939)*. São Paulo: Ed. Unesp, 2011.
- BARRETO, Lima. *Triste fim de Polycarpo Quaresma*. Rio de Janeiro: Typ. “Revista dos Tribunaes”, 1915. Disponível em: <<http://www.brasiliana.usp.br/bbd/handle/1918/00118100>>. Acesso em: 20 mai. 2014.
- BESOUCHET, L. Renan e o imperador do Brasil (Influência e contraste). In: *La Bretagne, le Portugal, le Brésil. Echanges et rapports. Actes du Cinquantenaire de la création en Bretagne de l’enseignement du portugais*, Université de Haute Bretagne, Université de Bretagne Occidentale, Université de Nantes, 1973, p. 331-58.
- BOMFIM, M. *O Brazil na História: deturpação das tradições, degradação política*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1930.
- CARVALHO, J. M. de. A memória nacional em luta contra a história. *Folha de São Paulo*, 12 nov. 2000. Mais!, p. 18-19. Disponível em: <<http://acervo.folha.uol.com.br/resultados/?q=Renan&site=&periodo=acervo&x=8&y=10>>. Acesso em: 05 fev. 2016.
- CEZAR, T. Varnhagen entre os antigos, os modernos e os “selvagens”: estudo introdutório de *A origem turaniana dos tupis e dos antigos egípcios*. In: GLEZER, R.; GUIMARÃES, L. M. P. (Org.). *Varnhagen no caleidoscópio*. Rio de Janeiro: Fundação Miguel de Cervantes, 2013. p. 317-345.
- CORRESP. do correio. *Correio Paulistano*, anno X, n. 2234, 25 out. 1863. p. 2. Disponível em: <<http://bndigital.bn.br/hemeroteca-digital/>>. Acesso em: 10 fev. 2016.

- CUNHA, Euclides da. *Os sertões*: campanha de Canudos. 3. ed. corrigida. Rio de Janeiro; São Paulo: Laemmert C., 1905. Disponível em: <<http://www.brasiliana.usp.br/bbd/handle/1918/00451800>>. Acesso em: 09 maio 2014.
- DANTAS, R. M. M. C.; KUBRUSLY, R. S.; APRÍGIO, P. V. Os Registros de Ladislau Netto impressos na história científica do Museu Nacional. In: XXVII Simpósio Nacional de História: Conhecimento Histórico e Diálogo Social, 2013, Natal - RN. *Anais...* Associação Nacional de História, 2013.
- DEIRÓ, Eunápio. Os conchyliositos do Brasil (memoria pelo conde de La Hure, traduzida pelo Dr. Eunapio Deiró). *Correio Mercantil*, anno XXII, n. 338, 12 dez. 1865, p. 2. Disponível em: <<http://bndigital.bn.br/hemeroteca-digital/>>. Acesso em: 10 fev. 2016.
- DUPONT-SOMMER, A. Ernest Renan et le Corpus des Inscriptions sémitiques. In: *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 112e année, N. 4, 1968. p. 535-546. Disponível em: <http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/crai_0065-0536_1968_num_112_4_12307>. Acesso em: 02 mai 2014.
- FERREIRA, Ligia Fonseca. Luiz Gama: um abolicionista leitor de Renan. *Estudos Avançados*, 21(60), 2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-40142007000200021&script=sci_arttext>. Acesso em: 30 jun. 2010.
- FERRETTI, Danilo J. Zioni. *A construção da paulistanidade*: identidade, historiografia e política em São Paulo (1856-1930). 2004. Tese (Doutorado em História) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- FOUCAULT, Michel. *A Arqueologia do Saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987.
- FRANÇA. *O Liberal*, anno II, n. 36, 1 de abril de 1862, p. 2. Disponível em: <<http://bndigital.bn.br/hemeroteca-digital/>>. Acesso em: 10 fev. 2016.
- GODET, Rita Olivieri. Ernest Renan et le projet nationaliste de Mário de Andrade. In: BAREL, Ana Beatriz Demarchi. (Org.). *Os nacionalismos na literatura do século XX*. Os indivíduos em face das nações. Coimbra: Minerva Coimbra, 2010, p. 147-160.

- GONTIJO, R. *Manoel Bomfim (1868-1932) e O Brasil na História*. Dissertação (Mestrado em História) – Departamento de História da Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 2001.
- GUIMARAES, M. L. L. S. A cultura histórica oitocentista: a constituição de uma memória disciplinar. In: Sandra Pesavento. (Org.). *História cultural: experiências de pesquisa*. Porto Alegre: Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2003, p. 9-24.
- HOBSBAWM, E. *A Era do Capital, 1848-1875*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
- IHGB. Parecer acerca das memórias sobre o modo pelo qual se deve escrever a história do Brasil. In: GUIMARÃES, Manoel Luiz Salgado. *Livro de fontes de historiografia brasileira*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2010, p. 103-114.
- INFLUXO. In: ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. 5. ed. Tradução da 1ª edição brasileira coordenada e revista por Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 565.
- LUÍS, Washington. *Na capitania de São Vicente*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2004. (Edições do Senado Federal, v. 24).
- MARTINS, Estevão de Rezende. Theodor Mommsen (1817-1903). In: MARTINS, Estevão de Rezende (Org.). *História Pensada: teoria e método na historiografia europeia do século XIX*. São Paulo: Contexto, 2010, p. 101-122.
- MARTIUS, Karl Friederich Philipe von. Como se deve escrever a história do Brasil. In: GUIMARÃES, Manoel Luiz Salgado. *Livro de fontes de historiografia brasileira*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2010, p. 61-91.
- MR. RENAN. *Diario de Pernambuco*, anno XL, n. 42, 22 fev. 1864, p. 2. Disponível em: <<http://bndigital.bn.br/hemeroteca-digital/>>. Acesso em: 10 fev. 2016.
- NETTO, Ladislau. *Lettre a Monsieur Ernest Renan a propos de l'inscription Phenicienne apocryphe soumise en 1872 a l'Institut historique, géographique et ethnographique du Brésil*. Rio de Janeiro: Lombarts et Comp, 1885. Disponível em: <<http://www.obrasraras.museunacional.ufrj.br/o/0040/0040.pdf>>. Acesso em: 23 maio 2014.

- NOTÍCIAS do exterior. Carta do correspondente. *Correio Mercantil*, 94, 5 abril 1862. p. 1. Disponível em: <<http://bndigital.bn.br/hemeroteca-digital/>>. Acesso em: 10 fev. 2016.
- O ROMANCE de Ernesto Renan *Vida de Jesus*, Refutado pelo Rev. Padre Freppel. *Constitucional*, anno II, n. 25, 28 set. 1864, p. 1. Disponível em: <<http://bndigital.bn.br/hemeroteca-digital/>>. Acesso em: 10 fev. 2016.
- RENAN. *Folha de São Paulo*, 11 out. 1992. Mais!, p. 6-10. Disponível em: <<http://acervo.folha.uol.com.br/resultados/?q=Renan&site=&periodo=acervo&x=13&y=8>>. Acesso em: 05 fev. 2016.
- RENAN, E. *Vie de Jésus*. Paris: Michel Lévy Frères libraires éditeurs, 1863.
- _____. *Jésus*. 15. ed. Paris: Michel Lévy Frères libraires éditeurs, 1864.
- _____. *Saint Paul: depuis le départ de Saint Paul pour sa première mission jusqu'à l'arrivée e Saint Paul a Rome* (45-61). Paris: Michel lévy, 1869.
- _____. *Marc-Aurèle et la fin du Monde Antique: le règne de Marc-Aurèle* (161-180). Paris: Calmann-Lévy, 1882.
- _____. *Vida de Jesus (Origens do Cristianismo)*. Prefácio da edição brasileira por Martin Claret. São Paulo: Martin Claret, 1996.
- _____. Que é uma nação? Tradução de Samuel Titan Jr. Plural; *Sociologia*, USP, 4, 1. Sem., p. 154-175, 1997. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/plural/article/viewFile/75901/79400>>. Acesso em: 15 maio 2014.
- _____. *Vida de Jesus (Origens do Cristianismo)*. Prefácio da edição brasileira por Martin Claret. São Paulo: Martin Claret, 2004.
- _____. O que é uma nação? In: Carlos Manuel Ferreira da Cunha (Ed.). *Escrever a nação: literatura e nacionalidade* (uma antologia). Carlos Cunha e Opera Omnia, 2011, p. 29-44. Disponível em: <<https://repositorium.sdum.uminho.pt/bitstream/1822/22435/1/Escrever%20a%20na%C3%A7%C3%A3o.pdf>>. Acesso em: 15 maio 2014.
- RENAN, Ernesto. *Vida de Jesus: origens do Cristianismo*. 4. ed. Tradução de Eduardo Augusto Salgado. Porto: Chardron, 1915. (História das origens do Cristianismo, v. 1).

- SANJAD, N. Ciência de potes quebrados: nação e região na arqueologia brasileira do século XIX. *Anais do Museu Paulista*, v. 19, p. 133-164, 2011.
- SCHWARCZ, L. M. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- TONON, M. R. *Reinventando o Brasil: Manoel Bomfim e a crítica à historiografia brasileira*. Dissertação (Mestrado em História e Sociedade) – Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Faculdade de Ciências e Letras (Campus de Assis), Assis, 2014.
- TURIN, Rodrigo. *Narrar o passado, projetar o futuro: Sílvio Romero e a experiência historiográfica oitocentista*. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, RS, 2005.
- UM POUCO de tudo. *Diário de Pernambuco*, anno XL, n. 31, 9 fev. 1864, p. 3. Disponível em: <<http://bndigital.bn.br/hemeroteca-digital/>>. Acesso em: 10 fev. 2016.
- VARNHAGEN, F. A. de. A origem turaniana dos americanos introdutório a tupis-caraíbas e dos antigos egípcios. Indicado pela filologia comparada: traços de uma antiga migração na América, invasão do Brasil pelos tupis etc. (1876). In: GLEZER, R.; GUIMARÃES, L. M. P. (Org.). *Varnhagen no caleidoscópio*. Rio de Janeiro: Fundação Miguel de Cervantes, 2013. p. 346-448.
- WALLENSTEIN, Henrique Julio de. Memória sobre o melhor plano de se escrever a história antiga e moderna do Brasil. In: GUIMARÃES, Manoel Luiz Salgado. *Livro de fontes de historiografia brasileira*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2010, p. 95-100.

*Batalhas para além de confetes e serpentinas:
a espetacularização no carnaval pernambucano e nos
maracatus-nação**

IVALDO LIMA**

Universidade do Estado da Bahia

Resumo: O presente artigo discute os maracatus nação recifenses em meio aos processos de disputa entre duas concepções de carnaval, assim como discorre sobre as trocas e diálogos entre esta manifestação e as escolas de samba pernambucanas.

Palavras-chave: Carnaval; Maracatus nação; Espetacularização.

Abstract: The present article discusses the maracatus nation recifenses amidst the processes of dispute between two concepts of Carnival, as well as the exchanges and elaborates on the dialogs between this manifestation and the samba schools pernambucanas.

Keywords: Carnival; Maracatus nação; Spectacularization.

* Recebido em 7 de dezembro de 2015 e aprovado para publicação em 8 de outubro de 2016.

** Professor Adjunto da UNEB DEDC II (Alagoinhas), membro permanente do Programa de Pós-Graduação *stricto sensu* em História e do Programa de Pós-Graduação *lato sensu* em Estudos Africanos e Representações da África.

Durante décadas, o carnaval do Recife foi glorificado por seu caráter “popular” e sua diversidade de manifestações culturais.¹ Também foi aclamado por sua informalidade, pela espontaneidade com que os foliões transitavam pelas ruas com seus blocos, maracatus ou caboclinhos. Um carnaval de rua, com muita improvisação, irreverência e alegria. Este tipo de carnaval, ou esta idealização de uma festa “popular”, naturalmente foi confrontado por outras formas de organização, em que desfiles oficiais, passarelas e arquibancadas remeteram aos espetáculos, turismo e negócios. Esta é a principal questão sobre a qual desejo refletir, especificamente referida à história dos maracatus-nação nessa contenda.

O atual formato do carnaval recifense, em que predomina o sentido de espetáculo, pode indicar questões importantes para o entendimento do cenário atual em que os maracatuzeiros e os seus maracatus fazem intenso sucesso e gozam de grande visibilidade e legitimidade, contrastando com um passado recente, mais precisamente os anos de 1960 a 1990.² Os maracatus-nação se constituem em parte privilegiada das atenções desde 2003, quando em um espetáculo regido por Naná Vasconcelos, abrem oficialmente o carnaval da cidade do Recife, em meio a fogos de artifício, presença dos reis e rainhas do carnaval e discursos das autoridades municipais. Os maracatus-nação podem ser definidos como uma manifestação carnavalesca constituída de uma corte real composta de rei e rainha, seguidos por seus vassalos e por um conjunto percussivo que anuncia a presença do casal real.³ Ora, ressalte-se que os maracatus se fazem presentes no espetáculo da abertura apenas

¹ Ao leitor informo que estou grafando o termo “popular”, entre aspas, por entender que há necessariamente algumas considerações a serem feitas sobre este conceito, que ainda hoje é usado por diferentes estudiosos das mais diversas áreas das ciências humanas e sociais em geral. Antes de tudo, considero que o conceito de “popular” toma como principal referência os aspectos econômicos, ou, tão somente aqueles voltados para a homogeneização das pessoas a partir de sua relação com a classe social. Nesse sentido, o recorte de classe é insuficiente para traduzir questões relacionadas com as práticas e costumes culturais. Sobre o conceito de “popular”, ver: Chartier (1990); 1995; Chauí (1986).

² Sobre o período citado, no qual os maracatus viviam momentos difíceis, ver: Real (1990).

³ Definir um maracatu-nação e estabelecer suas fronteiras com os grupos percussivos, manifestação assemelhada, é algo por complexo, sobretudo devido aos objetivos deste trabalho. Sobre esta questão, ver: Lima; Guillen (2007); Lima (2014).

com os batuqueiros, e não suas cortes! Os mestres dos batuques também comparecem ao evento, mas sua participação no evento é limitada à entrada e saída do evento, uma vez que durante todo o espetáculo a regência dos batuqueiros fica sob a responsabilidade de Naná Vasconcelos.⁴ E este aspecto, por si só, demonstra que o sucesso e o êxito têm seu preço, ou seja, os maracatus estão presentes, mas não da forma como talvez desejassem: é preciso se adaptar e negociar.

O espetáculo tomou ares e grande vigor na capital pernambucana, e os maracatus tiveram de moldar-se aos novos tempos, em alguns momentos abrindo mão dos formatos até então usados pelos maracatuzeiros. Seja na forma de executar os toques, na complexificação dos sotaques dos grupos, ou mesmo no aprimoramento dos estilos das fantasias, buscaram se inserir nos cenários de um carnaval que se tornava espetacularizado, à medida que a passarela e o formato do tríduo momesco exigia. É neste sentido que procurei entender a criação da Noite dos Tambores Silenciosos enquanto outra possibilidade de espaço para os maracatus, uma vez que o carnaval recifense gradativamente ganhava ares de espetáculo desde meados dos anos de 1960. A passarela e o concurso carnavalesco também vão sofrendo transformações ao longo dos anos 1960, 1970 e principalmente 1980. Sofreram transformações, mas ainda existem, apesar de visivelmente marginalizados em um carnaval onde não mais se constituem na atração principal.

Com as mudanças operadas no interior dos maracatus, estes ganharam maior visibilidade na passarela, e constituem na atualidade a atração de maior peso para o público das arquibancadas, juntamente com as escolas de samba pernambucanas. Tanto em número de desfilantes, quanto em demonstração de luxo, os maracatus nação da atualidade em nada deixam a desejar às escolas de samba locais. Aliás, sem nenhum exagero, é plenamente possível afirmar que as fantasias dos maracatus do

⁴ Juvenal de Holanda Vasconcelos, ou simplesmente Naná Vasconcelos, nasceu no Recife, em 02/08/1944. Músico percussionista de larga experiência, ganhou diversos títulos, conferidos por revistas especializadas, além de oito prêmios Grammy. Gravou vários álbuns e é considerado um dos melhores percussionistas do mundo.

grupo especial deste início de década foram superiores em luxo e beleza às apresentadas pelas escolas de samba.

Porém, os maracatuzeiros têm seu protagonismo nesta questão. No tocante às mudanças, ressaltou-se neste aspecto as gestões de Zé Gomes, principal articulador do *Maracatu Nação Indiano* nos anos 1960, que promoveu modificações em seu grupo para que o mesmo oferecesse “um espetáculo visual” na passarela do carnaval recifense da época.⁵ Conforme apontado em outros trabalhos, o Indiano chegou a desfilar com aproximados duzentos figurantes nos últimos anos da década de 1960, quando a maior agremiação carnavalesca da cidade, *Estudantes de São José*, desfilava com aproximados quinhentos desfilantes (LIMA, 2012). A grandeza do *Indiano* ainda hoje é referida nas memórias de antigos maracatuzeiros, a exemplo de Neguinho do Caminhão e Zé de Tânia.⁶ Os maracatus-nação, ao contrário do que representaram diversos estudiosos (especialmente memorialistas e folcloristas), buscaram adaptar-se à passarela no sentido de oferecer belos espetáculos carnavalescos. Diferente do que se escreveu a respeito da decadência dos maracatus, de que estes estavam em desaparecimento, os maracatuzeiros não viveram os tempos ruins “como uma complacência melancólica”, buscaram adaptar-se aos contextos e souberam tirar proveitos das situações em que viviam (CANCLINI, 1998, p. 221).

Estas questões do espetáculo e das adaptações dos maracatus ao carnaval estão presentes na estética e na utilização das saias de armar, que dão a ilusão de uma maior quantidade de integrantes na passarela, no uso de fantasias com muitas cores, luxo e glamour (paetê, veludo, lamê e plumas), e na quebra da antiga concepção de relação orgânica dos desfilantes com a agremiação. Sobre esta questão, recorro às polêmicas que grassavam entre os maracatuzeiros e maracatuzeiras, opondo Elda Viana à Dona Madalena,

⁵ Zé Gomes foi o articulador e principal liderança do Maracatu Indiano entre os anos 1960 até os anos 1990. Pequeno comerciante, Zé Gomes possuía rara capacidade de aglutinar pessoas em torno de si. Sobre Zé Gomes e o Maracatu Indiano, ver: Lima (2014).

⁶ Tanto Zé de Tânia como Neguinho do Caminhão foram batuqueiros do Maracatu Nação Indiano. A informação de Zé Tânia foi obtida informalmente, e Neguinho do Caminhão foi entrevistado em 28/03/2006, na sua residência, em Chagas Ferreira, comunidade localizada na zona norte do Recife.

que não gostava da ideia de contratar grupos para desfilarem no seu maracatu, prática largamente utilizada por diversos maracatus na atualidade, e iniciada nos anos 1980, por Elda Viana, rainha do *Porto Rico*. Ora, se Madalena, rainha do *Elefante*, não via com bons olhos desfilantes no seu maracatu que não possuíssem vínculos com seu terreiro ou grupo, Elda Viana sabia da importância em trazer outras pessoas para desfilarem no grupo que liderava, mesmo que estes não mais a procurassem durante o ano (LIMA, 2009).

Tratava-se apenas de trazer pessoas para engrossar e crescer visualmente o maracatu, indicando a compreensão por parte de Elda Viana de que a mesma sabia do valor que o espetáculo agregava, e de que seu maracatu precisava oferecê-lo para o público. Era preciso disputar a legitimidade e aceitação frente à poderosa Madalena, tida por muitos setores da intelectualidade local como a sucessora de Dona Santa, antiga rainha do *Elefante*, considerada símbolo da tradição nos maracatus. E era preciso dispor de capital simbólico para fazer frente a essa disputa. Elda Viana não só soube acumulá-lo através das suas performances na passarela, como também construiu estratégias discursivas que lhe permitiram fazer frente à Madalena, rivalizando-a de igual para igual (LIMA, 2009).

Ao longo destes anos, o modelo de carnaval-espetáculo cresceu e ganhou força suficiente para que atualmente possa ser pensado como uma festa espetacularizada, permeada por vários espetáculos. Ao contrário do carnaval carioca, em que o desfile das escolas de samba possui força suficiente para invisibilizar outros tipos de carnaval existentes no Rio de Janeiro, no Recife ocorrem disputas por legitimidade e visibilidade entre diferentes tipos de espetáculo. A *Noite dos Tambores Silenciosos* acontece simultaneamente ao desfile das escolas de samba pernambucanas, no segundo dia do tríduo momesco. Em paralelo a estes eventos, shows de artistas e de agremiações acontecem nos muitos pólos carnavalescos armados e organizados por toda a cidade. E não nos esqueçamos que as cidades vizinhas, a exemplo de Olinda, também possuem seus carnavais.

Não há nenhum pólo, ou espetáculo, que consiga atrair para si grande número de olhares, suficientes para sufocar os demais eventos, excetuando o desfile do Galo da Madrugada, que não ocorre dentro dos moldes do carnaval-espetáculo, posto que não existem separações entre o público e

os componentes do referido bloco, ao menos até o presente momento. Isso não significa dizer que não existam trânsitos entre este acontecimento e o espetáculo, uma vez que as alterações no trajeto do desfile, venda de camarotes e espaços para assistir a passagem dos trios elétricos venha se tornando uma constante na organização do evento. Na atualidade, o desfile do Galo da Madrugada consegue reunir a maior parte das atenções do carnaval pernambucano no Sábado de Zé Pereira. Esse aspecto, contudo, não me autoriza a afirmar que neste dia o carnaval recifense tenha um formato não espetacularizado, até por que simultâneo ao desfile do Galo ocorre outras programações, com formatos diversos.

A espetacularização do carnaval: a institucionalização da passarela

Ao longo dos anos 1970 os jornais pernambucanos foram palco de uma forte batalha dos defensores “do carnaval pernambucano” contra a passarela. Os desfiles carnavalescos, para estes, não deveriam acontecer no mesmo estilo das escolas de samba “cariocas”. A passarela era acusada de transformar os “pernambucanos” em meros espectadores, ao passo que as agremiações carnavalescas autênticas eram preteridas em nome das escolas de samba, “alienígenas” no carnaval pernambucano. O debate em torno da espetacularização do carnaval de Pernambuco é dos mais violentos, a ponto das arquibancadas serem questionadas ao longo dos anos 1960 e 1970, terem deixado de existir em alguns anos na década de 1980 e se firmarem como “reivindicação das agremiações” no final dos anos 1980. Em 1981, no *Diário de Pernambuco*, as declarações em torno da morte da passarela são surpreendentes: “Elas não rimam com frevo, Pernambuco e o seu carnaval”.⁷

Até meados dos anos 1960, o desfile das agremiações ocorria na Pracinha do Diário de Pernambuco, alcunhada como o “quartel general do frevo”. O crescimento do número de agremiações e dos componentes

⁷ Neves: passarela está “sepultada”. *Diário de Pernambuco*, 27/02/1981, p. 11.

destas criou a necessidade de deslocar os desfiles para a Avenida Conde da Boa Vista, provocando reações dos que se colocavam como defensores da tradição e do carnaval “pernambucano”.⁸ Deveria prevalecer no Recife o “carnaval participação”, em que o público participava junto com a agremiação carnavalesca, “fazendo o passo” em meio aos desfilantes do grupo, não havendo separação entre desfilantes fantasiados e foliões ensandecidos pela “loucura de momo”. E de preferência sem mudanças dos locais onde ocorriam os “desfiles participativos”. A matéria abaixo mostra parte das dificuldades que devem ter sido enfrentadas pelos administradores públicos em dar conta de um carnaval que crescia, e que não podia mais ser “feito da forma como era no passado”:

Carnaval no Centro.

Do Sr. Arnaldo de Barros Correia, residente no bairro da Boa Vista, recebemos pelo correio esta carta:

“Está todo mundo louco: querem as autoridades mudar o curso, a passagem, o desfile dos clubes, maracatus e escolas de samba, para a Avenida Caxangá, relegando a segundo plano o centro da Cidade, a Avenida Guararapes, a Pracinha. O QG do frevo e ruas adjacentes, aonde todos os recifenses vem divertir-se. Desde muito tempo se encontra o carnaval recifense descentralizado, Cada bairro, cada subúrbio, estão cuidando de seu próprio carnaval, independentemente da interferência oficial, da Prefeitura ou de qualquer outra repartição pública. Existem ruas cujos moradores se cotizam a fim de determinados clubes transitarem por lá, proporcionando-lhe assim momentos de

⁸ Por mais que os jornais afirmassem ter sido boa a transferência, Leonardo Dantas afirmou que tal questão constituiu-se em um reforço para o carnaval espetáculo. Algumas das matérias que noticiaram a questão: Deslocamento do QG do frevo beneficiou passistas. *Diário da Noite*, 12/02/1964, capa; Descentralização do carnaval obteve o mais completo êxito. *Diário da Noite*, 12/02/1964, p. 02; Carnaval da Conde da Boa Vista abriu uma nova frente do frevo. *Diário da Noite*, 12/02/1964, p. 04. 100 conjuntos carnavalescos desfilarão a partir de hoje no “QG” do frevo. *Última Hora*, 09-02-1964, p. 3. A declaração de Dantas Silva está em: Silva; Maior (1991, p. LXXXIV).

alegria. Tudo isso está certíssimo. Entre isso e mudar definitivamente, com armas e bagagens, locais tradicionais de passagem dos préstitos carnavalescos a distância, a lógica, o bom senso, estão muito longe. O carnaval grosso, grande, o grande carnaval, da Pracinha, deve ficar mesmo onde sempre esteve: no centro, na Avenida Guararapes, com os seus palanques, palanques da Associação dos Cronistas Carnavalescos, palanque da Federação Carnavalesca. O povo deve unir-se contra esse golpe definitivo, de misericórdia, contra o carnaval pernambucano. Velhos foliões, compositores, gente de todos os níveis, devem unir-se contra essa pretensão oficial. O carnaval deve ficar onde estar.⁹

Ao longo dos anos o carnaval vai sendo modificado. A expansão para a praia de Boa Viagem, pensada no final dos anos 1970, é consolidada ao longo dos anos 1980, e o deslocamento das arquibancadas, da Pracinha do Diário para outros trechos da cidade vai ganhando força, tudo isso em meio à oposição que elas sofriam dos “tradicionalistas”. Passarela e desfile, bem como o local em que este deve acontecer são pontos cruciais de uma concepção estruturante sobre o carnaval recifense, e isto é muito mais do que simples debate entre carnavalescos. Importa para a nossa discussão que, ao longo dos anos 1960 as arquibancadas vão se consolidando como modelo de organização do carnaval. A passarela passou a imperar em meio à uma disputa de duas concepções de festa momesca: o carnaval participação e o carnaval espetáculo.

É em meio a este debate que as escolas de samba entram com força, uma vez que o melhor cenário é justamente aquele em que impera a ideia de espetáculo. As escolas são parte de um show, e elas não combinam com a participação desmedida do público. Necessitam de plateia, devem ser admiradas, contempladas de longe, de modo que o enredo, as fantasias e alegorias possam ser visualmente apreciadas e aplaudidas.¹⁰ As agremiações

⁹ Carnaval no centro, o Recife em foco. *Diário da Noite*, 16/01/1967, p. 4.

¹⁰ Em minha tese de doutoramento já havia identificado a estranha ausência de publicações sobre as escolas de samba pernambucanas. Refiro-me ao estranho pelo fato das mesmas constituírem o centro, ou ao menos parte importante do carnaval recifense ao longo dos

de frevo e de maracatu vão adaptar-se a este contexto de espetáculo, e em alguns casos se desritualizando, deixando de lado as “amarras” que os impediam de ter presença de destaque nas passarelas (CARVALHO, 2007).¹¹

O carnaval recifense dos trinta primeiros anos do século XX era regido pelas comissões carnavalescas das ruas, que organizavam os carnavais de cada logradouro, e pelas autoridades existentes nos bairros (vereadores e políticos ligados ao poder público municipal). Em 1935, com a fundação da *Federação Carnavalesca de Pernambuco*, o carnaval passou a ser organizado pela instituição recém criada, em conjunto com alguns órgãos da Prefeitura do Recife e do Governo do Estado. Este carnaval era, eminentemente, feito pelas agremiações carnavalescas, que desfilavam nos bairros e no centro da cidade do Recife. Não existiam palanques para a apresentação de artistas, ou qualquer outro tipo de concorrência com as agremiações. Estas dispunham das atenções da sociedade, que aguardava os seus desfiles para a alegria dos foliões e foliãs (LIMA, 2008).

Era um carnaval bastante diferente do que ocorre nos dias atuais. Nas memórias de antigos maracatuzeiros e carnavalescos em geral, “antigamente” as agremiações carnavalescas se dirigiam a pé para o centro do Recife, com o intuito de se apresentarem “no palanque da Federação Carnavalesca”, localizado na Pracinha do *Diário*.¹² Bois, maracatus, clubes de frevo, troças, ursos, caboclinhos e demais agremiações se deslocavam a pé, dos bairros onde eram sediadas, até o Palanque da Federação. Ao longo do percurso, as agremiações se apresentavam nos diversos palanques existentes nos bairros, a exemplo do *Maracatu Elefante*, que saía de Ponto de Parada, local em que se encontrava sua sede, e passava pelos palanques da Encruzilhada e Santo Amaro, até chegar ao centro da cidade, onde fazia sua apresentação.

anos 1950 até os anos 1990. Ainda hoje atraem significativo público, mas não dispõem da força que reuniam antes. Ver: Lima (2010). Sobre as escolas de samba, ver: Silva (2011); 2012. Ver também: Benjamin (1991).

¹¹ Sobre a espetacularização da cultura popular, ver: Carvalho (2004). Sobre a ideia de espetáculo, ver: Debord (1997).

¹² Entrevista com Amaro, antigo maracatuzeiro do Porto Rico de Eudes Chagas, Encanto do Pina, e atual articulador do Boi Estrela. Sobre esta questão, da locomoção das agremiações carnavalescas a pés para o centro do Recife, ver: Real (2001).

As referências sobre a forma como as agremiações se dirigiam ao centro estão presentes nas memórias de antigos carnavalescos que entrevistei. Em suas falas percebo que o trajeto entre as sedes e a apresentação da agremiação no “palanque” eram feitas a pé, entremeadas por diversas outras apresentações que ocorriam ao longo do percurso. A memória do Sr. Amaro, atual articulador do Boi Estrela, localizado na comunidade de Sotave, na cidade de Jaboaão, mostra como era este carnaval no passado:

[...] Antigamente o carnaval era de buscar o estandarte na sede... íamos a pé para o palanque da Federação Carnavalesca... Passávamos pelos palanques de Água Fria, Arruda, Encruzilhada, Santo Amaro, e seguíamos para a cidade, a pés... O carnaval de antigamente não possuía transportes, como nos dias de hoje... andava-se a pé...¹³

Mas, o carnaval cresce e se institucionaliza. A discussão sobre o turismo, presente desde os primeiros momentos da fundação da Federação Carnavalesca, ganha novos contornos nos jornais. Era preciso dar mais atenção ao carnaval, e organizá-lo melhor. Segundo o escritor Leonardo Dantas Silva:

[...] até os anos cinquenta deste século foi a Federação Carnavalesca Pernambucana responsável pela organização do carnaval do Recife. *Em 1955, prefeito Djair Brindeiro sancionou a lei número 3346, de 07 de junho de 1955, oficializando o carnaval do Recife que passou a ser organizado pelo Departamento de Documentação e Cultura.* A nova lei tinha por objetivo a promoção do carnaval dentro dos seus moldes tradicionais, preservando sobretudo: os clubes de frevo; os maracatus, em sua forma primitiva, e os clubes de caboclinhos” (SILVA, 1991, p. LXXXII – LXXXIII, grifo meu).

¹³ Entrevista com Sr. Amaro, realizada em sua residência, no dia 09/01/2010.

A organização do carnaval, por parte da Prefeitura da Cidade do Recife, é prova mais do que suficiente para indicar a importância e o crescimento do tríduo momesco.

O poder público começava a dispor, com maior ênfase, de políticas públicas para normatizar o carnaval da cidade. Este se institucionaliza, e agora é “organizado” pela DDC, mais uma vez nas palavras de Leonardo Dantas Silva:

[...] A Lei Municipal Número 3346 veio a ser regulamentada pelo decreto número 1332, assinado pelo prefeito Pelópidas Silveira em 23 de janeiro de 1956 [...] O carnaval do Recife passou a ser organizado pelo Departamento de Documentação e Cultura (DDC), que entre 1944 a 1960, com o interregno de nove meses do prefeito Djair Brindeiro, fora dirigido por José Césio Regueira Costa (1907-1989) (SILVA, 1991, p. LXXXIII).

O carnaval foi institucionalizado, passando a ser de responsabilidade do poder público municipal. Ou seja, ganhou um novo status, deixando de ser uma festa “espontânea” e “livre”, como foi definida em algumas “falas” de antigos carnavalescos pernambucanos. O Departamento de Documentação e Cultura foi o responsável pela distribuição dos recursos financeiros para as agremiações carnavalescas entre os anos de 1955 a 1960. E era também este órgão o responsável pela punição dos grupos que não viessem desfilar perante o palanque da Federação Carnavalesca, assim como organizava o concurso em que tomavam parte as diferentes modalidades existentes no carnaval recifense. Em 1960, mediante novo decreto, o carnaval passa a ser objeto de uma nova regulamentação, sendo agora regido pela COC (Comissão Organizadora do Carnaval), com novo formato e composta por vários segmentos da sociedade pernambucana, como nos mostra o texto de Leonardo Dantas Silva:

[...] Pelo novo decreto, o carnaval do Recife passa a ser supervisionado por uma comissão formada por três vereadores, um representante da Federação Carnavalesca Pernambucana, um representante da

Associação dos Cronistas Carnavalescos do Recife e dois membros de livre escolha do prefeito do município, sob a presidência do diretor do Departamento de Documentação e Cultura. A Federação, antes mentora suprema do carnaval, passou a exercer o papel de fiscal e colaboradora. Assim passou a existir a Comissão Permanente do Carnaval que, pela lei número 9355, sancionada pelo prefeito Augusto Lucena em 14 de dezembro de 1964, foi transformada em Comissão Organizadora do Carnaval (COC), presidida pelo Secretário de Educação e Cultura, tendo como membros cinco vereadores, quatro pessoas de livre escolha do prefeito, um representante da Federação Carnavalesca Pernambucana, um representante da Associação dos Cronistas Carnavalescos do Recife, um representante da Federação das Indústrias de Pernambuco e um representante do Governo do Estado (SILVA, 1991, p. LXXXIII-LXXXIV).

A COC foi a responsável pelo carnaval do Recife entre os anos de 1960 até 1972, quando foi substituída pela CPC, Comissão Promotora do Carnaval. Ao longo dos anos 1970, a CPC deu lugar a EMETUR, que foi substituída pela Fundação de Cultura da Cidade do Recife, criada em 1980, e que até hoje divide as responsabilidades de organização do carnaval junto com a Secretaria de Cultura da Cidade do Recife.¹⁴ O carnaval recifense sofreu uma paulatina institucionalização desde o momento em que foi “assumido” pelo poder público municipal. Esta institucionalização culminou com transformações diversas, algumas das quais combatidas ainda hoje pelos “tradicionalistas”, defensores do “carnaval participação” e contrários aos desfiles das agremiações em passarelas voltadas aos concursos. O ápice deste debate foi o ano de 1980, com a oficialização do “carnaval participação”, promovido por Leonardo Dantas, à época presidente da recém criada FCCR (Fundação de Cultura da Cidade do Recife). Este debate

¹⁴ Extinta a COC. Câmara dá o golpe final. *Diário da Noite*, 09/02/1972, capa; Câmara extingue COC e cria Comissão Permanente. *Diário da Noite*, 09/02/1972, p. 03, 1º caderno. A CPC foi criada pela lei número 10537, de 14 de setembro de 1972. A EMETUR foi extinta em 1979, devido à criação da FCCR, em 26 de abril de 1979.

foi marcado por reações contrárias e de apoio à principal medida, no caso, a extinção da passarela e dos concursos carnavalescos. As arquibancadas e a passarela, juntamente com o chamado “carnaval espetáculo”, foram objeto de combate por parte dos “tradicionalistas”, que viam no samba o maior perigo ao “legítimo carnaval pernambucano”:

[...] Em que pese as contínuas leis e decretos proclamando a supremacia do verdadeiro Carnaval do Recife, enfatizando a importância do frevo como sua criação maior, os anos cinquenta se notabilizaram pelo incentivo ao carnaval espetáculo em detrimento do carnaval participação. Para isso foi montada na Praça da Independência, apelidada pelos carnavalescos de “Quartel General do Frevo”, um plano elevado onde as agremiações se apresentavam para a comissão julgadora e autoridades [...] o chamado carnaval espetáculo veio em prejuízo do verdadeiro carnaval participação, louvado por Luís da Câmara Cascudo, *provocando uma verdadeira inflação de escolas de samba*, em detrimento dos clubes de frevo, blocos, caboclinhos e maracatus (SILVA, 1991, p. LXXXIV, grifo meu).

Para estes “tradicionalistas”, o samba reinava em Pernambuco, a então propalada terra do frevo. Sua presença era certa nos mais diversos carnavais organizados pelos clubes da classe média recifense. Diversas notícias dos clubes como Umuarama, Santa Cruz, Náutico, Português, Internacional e outros apontam que o samba, juntamente com o frevo, representava os sinônimos do que era verdadeiramente brincar o carnaval na época.¹⁵ E os desfiles na passarela eram o termômetro de quem

¹⁵ Carnaval com frevo e samba é melhor. Ziguezague, *Última hora*, 23/02/1964, p. 04, 2º caderno; Frevo e samba na aleluia da Rosa Amarela. *Diário da Noite*, 19/04/1965, p. 07; Samba está crescendo na capital quente do frevo. *Diário da Noite*, 03/03/1965, p. 11; Samba e frevo. *Diário da Noite*, 05/01/1966, p. 02; Folião não dá bola para guerra samba – frevo e brinca a vontade. *Diário da Noite*, 20/01/1966, p. 02; Samba e carnaval novo remédio para os nervos. *Diário da Noite*, 17/09/1966, p. 06; Frevo e samba no carnaval, Recife em foco. *Diário da Noite*, 27/12/1966, p. 04; São falsas as razões da “guerra fria” contra o samba. *Diário da Noite*, 19/01/1967, p. 06; Samba e frevo no réveillon do Wolff. *Diário da Noite*, 28/12/1967, p. 08; Cortejo e samba. *Diário da Noite*, 01/12/1969, p. 08, 1º caderno.

efetivamente dominava o cenário. Os resultados divulgados pelos jornais, enfatizando a presença do samba na avenida, mostravam que o mais esperado era mesmo o resultado do concurso das escolas de samba, pois estas aglutinavam uma enorme popularidade tanto entre as pessoas de classe média, como também entre os populares. Ainda hoje, por mais que os maracatus nação tenham conseguido arrebatado seguidores, o resultado mais aguardado pelos carnavalescos que se dirigem ao Pátio de São Pedro é o das escolas de samba, aliás, o último a ser anunciado, após interminável lista de categorias diversas: bois, ursos, troças, clubes, bonecos, caboclinhos, maracatus de orquestra e, ufa, maracatus nação.

Segundo Waldemar de Oliveira, “não eram os cariocas ou alienígenas que integravam estes grupos, mas gente que outrora estavam nos clubes e maracatus que migravam para as escolas” (OLIVEIRA, 1966, p. 12). Este fato é confirmado por Katarina Real, quando afirma que a maior parte dos dirigentes das escolas de samba foram participantes das agremiações de frevo no passado (REAL, 1990, p. 53).¹⁶ No terreno do carnaval espetáculo (a passarela), os clubes e as troças levavam imensa desvantagem em relação às escolas de samba. O frevo, enquanto manifestação cultural, não deveria ser cultivado no templo do carnaval espetáculo, a passarela e as arquibancadas:

[...] Compreendam-se bem as razões: frevo não é espetáculo, que nem as escolas de samba, mas participação do povo. Se não há povo participante, em quantidade e, sobretudo, em qualidade, que lhe dê corpo e alma, desfilará um ajuntamento de virtuosi ou pseudo-virtuosi, não frevo. Aproveito a “deixa”: uma das causas do declínio do frevo, no Recife, é que, aos desfiles carnavalescos, a “onda” não comparece. É, pelo visto, proibida. Quer dizer: de participante, o povo passou a espectador (OLIVEIRA, 1985, p. 56).

¹⁶ A citação completa é esta: [...] alguns dos diretores das escolas de samba da atualidade, eram, no passado, diretores de clubes, blocos ou troças – “éramos do frevo, hoje somos sambistas” (REAL, 1990, p. 53).

E por mais que os carnavalescos “pernambucanos”, defensores do frevo, tentassem levar à frente a peleja contra o samba, os resultados não seriam satisfatórios, conforme o raciocínio de Waldemar de Oliveira:

[...] Em 1971, os clubes de rua, reduzidos a um número melancólico (9 contra 18 escolas de samba), mostraram-se empenhados, para sobreviver, em assemelhar-se a elas, no aparatoso do vestuário, na adoção de “alas”, na estruturação geral do cortejo – mas, sem “onda”, a “onda” que era povo participante e já não é (OLIVEIRA, 1985, p. 144).

O combate ao “carnaval espetáculo” e ao samba, era marca registrada nas páginas dos jornais pernambucanos. Também o era a discussão em torno das políticas públicas, movidas em direção ao apoio desta ou daquela concepção de carnaval. Várias campanhas articuladas por intelectuais locais “defensores do carnaval participação”, que eram contra as passarelas e o carnaval espetáculo, vão defender certa tradição carnavalesca, onde o frevo em primeiro plano, e o maracatu em segundo, são apontados como ícones. Para estes intelectuais, o ano de 1976 representou um marco no debate contra a passarela, com a eleição de Germano Coelho para o cargo de prefeito da cidade de Olinda. Com ele vieram os discursos do chamado “carnaval participação”, o modelo oposto ao “carnaval espetáculo” e que caía como uma luva para os intelectuais pernambucanos, defensores do frevo e contrários ao “samba carioca”.¹⁷

É nesse debate que se inserem os textos de Evandro Rabelo e Leonardo Dantas, este último um dos principais protagonistas na “luta” contra a passarela e as arquibancadas. Com a indicação de Gustavo Krause para o cargo de prefeito da capital pernambucana no ano de 1979, o

¹⁷ Em Olinda carnaval ainda é participação. *Jornal da Cidade*, 19/02 a 25/02/1977, p. 08; Passarela não rima com carnaval. *Jornal da Cidade*, 26/02 a 04/03/1977, p. 13; Foi assim o carnaval participação. *Diário da Noite*. 23/02/1977, p. 08; Fim da passarela. *Diário de Pernambuco*, 20/02/1977, capa; Passarelas: uma imitação que sacrifica o carnaval. *Diário de Pernambuco*, 20/02/1977, p. a16; Opinião geral: é preciso mudar. *Diário de Pernambuco*, 24/02/1977, p. a4.

chamado “carnaval participação” ganhou um fôlego sem igual, através da nomeação de Leonardo Dantas para o cargo de presidente da Fundação de Cultura. Com ele vieram a proibição das arquibancadas e a determinação de que as agremiações deveriam desfilarem pelas ruas da cidade, sem cordões de isolamento e passarelas:

[...] Com a criação da Fundação de Cultura Cidade do Recife, pela Lei número 13535, sancionada pelo prefeito Gustavo Krause em 26 de abril de 1979, e regulamentada pelo Decreto número 11.254, de 19 de maio do mesmo ano, foi extinta a Empresa Metropolitana de Turismo e suas atribuições, inclusive a organização do Carnaval do Recife, passaram a ser exercidas pela nova instituição. *Tentou a Fundação de Cultura Cidade do Recife, como se depreende do folheto promocional por ela produzido para o carnaval de 1980, restaurar a tradição do carnaval participação, eliminando a passarela e espalhando a comissão julgadora das apresentações das agremiações em cinco diferentes pontos dos bairros da Boa Vista, Santo Antônio e São José* (SILVA, 1991, p. LXXXVI, grifo meu).

Essa ideia de “carnaval participação” foi “preparada” ao longo dos anos de 1976, 1977, 1978 e 1979, sendo reforçada a cada carnaval com as críticas ao sucesso das escolas de samba junto ao público e o desprestígio das agremiações de frevo e maracatu. Creio que não seria demais pensar, a julgar pela análise do trecho acima, que parte destes intelectuais “tradicionalistas”, desejosos da restauração das “tradições autênticas do carnaval pernambucano”, seguramente desejaria ver o retorno da época em que os participantes das agremiações populares se deslocavam a pé dos bairros em que as sedes de suas agremiações estavam localizadas, para o centro da cidade. Ressalte-se o fato de que a proibição das arquibancadas e da passarela em 1980 não foi recebida com aplausos ou passividade por parte das agremiações, principalmente entre os integrantes das escolas de samba, que representaram as vozes mais fortes e com maior dissonância perante o poder público municipal. Infelizmente não conheço quem dentre os maracatuzeiros e participantes das agremiações de frevo tenham sido contrários à extinção da passarela.

A este debate em torno da forma que deveria ser o carnaval, consubstanciado na existência das arquibancadas e da passarela, e a rejeição ao financiamento das agremiações carnavalescas pernambucanas por parte do poder público, acrescenta-se as discussões a respeito da validade ou não do samba nas ruas e no carnaval local. Este debate, marcado nas páginas dos jornais locais, perpassa as décadas de 1960, 1970 e 1980.¹⁸ No período

¹⁸ As notícias sobre o tema pululam nos jornais da época. Veja-se: Samba gera crise na COC. *Diário da Noite*, 22/12/1966, p. 04; Frevo e samba no carnaval, Recife em foco. *Diário da Noite*, 27/12/1966, p. 04; Maestro quer carnaval sem as comissões. *Diário de Pernambuco*, 03/12/1975, 1º caderno, capa; Frevo cede terreno para samba. *Diário de Pernambuco*, 06/12/1975, 1º caderno, p. 03; Na batalha frevo X samba escolas levam vantagem, Caderno Domingo. *Diário de Pernambuco*, 06/02/1977, p. 06; Carnaval está virando cinzas. *Diário de Pernambuco*, 05/02/1978, p. a12; Carnaval espetáculo decepciona. *Diário de Pernambuco*, 08/02/1978, p. a3; Na terra do frevo, o samba explode maior nas avenidas. *Diário de Pernambuco*, 08/02/1978, p. a3; Sem passarela e “cartolas”, Olinda dá lição de folia. *Diário de Pernambuco*, 08/02/1978, p. a11; Fiasco da “folia organizada” leva o povo a exigir o fim da passarela. *Diário de Pernambuco*, 13/02/1978, p. a3; Desfilas é para todos, sem discriminação. *Diário de Pernambuco*, 06/01/1980, p. a8; Carnaval de rua não terá cordões nem passarelas. *Diário de Pernambuco*, 08/01/1980, p. a11; Escolas de samba não querem desfilas sem as passarelas. *Diário de Pernambuco*, 13/01/1980, capa; Sambistas querem passarela. *Diário de Pernambuco*, 13/01/1980, p. a7; Passarela vira frevo, João Alberto. *Diário de Pernambuco*, 14/01/1980, p. c3; Boneco de Mola critica o carnaval participação. *Diário de Pernambuco*, 15/01/1980, p. a6; Galeria do Ritmo confirma presença. *Diário de Pernambuco*, 15/01/1980, p. a6; Carnaval participação, cartas à redação. *Diário de Pernambuco*, 15/01/1980, p. a8; “Galeria” e “Gigantes” irão à avenida. *Diário de Pernambuco*, 16/01/1980, p. a5; Escolas confirmam participação. *Diário de Pernambuco*, 16/01/1980, p. a5; Império não sai sem passarela. *Diário de Pernambuco*, 17/01/1980, p. a7; Escolas de samba vão desfilas. *Diário de Pernambuco*, 18/01/1980, p. a7; Carnaval sem passarelas, opinião. *Diário de Pernambuco*, 22/01/1980, p. a9; Despassarelição, opinião. *Diário de Pernambuco*, 24/01/1980, p. a11; O frevo sem coleira, cartas à redação. *Diário de Pernambuco*, 25/01/1980, p. a8; Carnaval sem passarela, cartas à redação. *Diário de Pernambuco*, 28/01/1980, p. a6; Povo contra passarelas/ Previsão. *Diário de Pernambuco*, 30/01/1980, p. 10; Banhistas não sai, mas é contra a passarela. *Diário de Pernambuco*, 31/01/1980, p. a6; Recife será a passarela. *Diário de Pernambuco*, 01/02/1980, p. a7; Pró e contra a passarela, opinião. *Diário de Pernambuco*, 01/02/1980, p. a11; Medida acertada, cartas à redação. *Diário de Pernambuco*, 03/02/1980, p. a10; Arquibancadas saem e frevo ganha ruas. *Diário de Pernambuco*, 05/02/1980, p. a8; De volta às origens, cartas à redação. *Diário de Pernambuco*, 08/02/1980, p. a8; Capiba: o pernambucano não aceita passarela. *Diário de Pernambuco*, 09/02/1980, p. a7; Acabou em tempo, cartas à redação. *Diário de Pernambuco*, 10/02/1980, p. a12; A verdade da escola, cartas à redação. *Diário de Pernambuco*, 12/02/1980, p. a10. Com foto; Recife a

de 1980 a 1983 houve carnavais em que as arquibancadas não existiram, prevalecendo as teses dos defensores do “carnaval participação” ou o carnaval de rua considerado mais autêntico e pernambucano, ao passo em que noutros momentos as reivindicações de parcelas da população e das agremiações carnavalescas resultaram na construção das arquibancadas e da passarela.¹⁹

A proibição da passarela e a reformulação dos concursos não se mantiveram por toda a gestão do prefeito Gustavo Krause. As reações movidas pelas escolas de samba, além das críticas de alguns intelectuais e jornalistas, a exemplo de Valdi Coutinho, que mantinha uma coluna no *Diário de Pernambuco*, intitulada *Cena Aberta*, foram mais fortes no sentido de fazer com que a passarela e as arquibancadas retornassem já no carnaval de 1984.²⁰ Com a vitória de Jarbas Vasconcelos nas eleições para prefeito em 1985, a passarela e as arquibancadas mais uma vez retornaram como opção de organização para o carnaval. Jomard Muniz, presidente da Fundação de Cultura da Cidade do Recife, na gestão de Jarbas Vasconcelos em 1985, foi o principal arquiteto deste retorno, e por isso mesmo, recebendo pesadas críticas de Evandro Rabelo e Leonardo Dantas contra a sua gestão e os seus atos no ano de 1986.²¹

favor do adeus à passarela, Paulo Fernando Craveiro. *Diário de Pernambuco*, 13/02/1980, p. a6; Carnaval-80, editorial. *Diário de Pernambuco*, 17/02/1980, p. a10; Povo volta às ruas com carnaval livre. *Diário de Pernambuco*, 20/02/1980, p. a2; Capiba esperou 40 anos pelo carnaval livre de passarela. *Diário de Pernambuco*, 21/02/1980, p.a 4; Guerra Peixe elogia extinção da passarela. *Diário de Pernambuco*, 23/02/1980, p. a6; Ressurreição do carnaval. *Diário de Pernambuco*, 24/02/1980, p. a11; A volta do carnaval, cartas à redação. *Diário de Pernambuco*, 25/02/1980, p. a6.

¹⁹ Escolas de samba querem novo critério para tríduo. *Diário de Pernambuco*, 03/01/1984, p. a4; FCP quer a volta da passarela. *Diário de Pernambuco*, 10/01/1984, capa; Volta da passarela é sugerida, dividindo FCP e carnavalescos. *Diário de Pernambuco*, 10/01/1984, p. a4; Presidente da Federação Carnavalesca faz defesa. *Diário de Pernambuco*, 20/01/1984, p. a4; Carnaval terá arquibancada na Dantas Barreto. *Diário de Pernambuco*, 21/01/1984, capa; COC instalará arquibancadas e reduz roteiro das escolas. *Diário de Pernambuco*, 21/01/1984, p. a4; Declarada guerra contra os inimigos das arquibancadas. *Diário de Pernambuco*, 25/01/1984, p. a4.

²⁰ As coisas que eu vi no carnaval, cena aberta. *Diário de Pernambuco*, 23/02/1980, p. c9. Esta coluna, reservada para Valdi Coutinho, constituiu-se, na época, como uma das poucas vozes contra as medidas de extinção da passarela no carnaval pernambucano.

²¹ Recifense sim; subcarioca não! Opinião. *Diário de Pernambuco*, 24/01/1986, p. a7; Era

Estas questões refletem posicionamentos políticos distintos a respeito da condução da cultura pernambucana. Não se trata meramente de xenofobia dos pernambucanos em relação à “invasão” cultural dos cariocas, mas de reações distintas a respeito do próprio processo de espetacularização, bem como das políticas culturais que “afetariam” a identidade regional, cuja análise ampla escapa aos objetivos deste trabalho.

No tocante ao financiamento das agremiações, algumas matérias mostram que tal aspecto retirou dos carnavalescos toda a espontaneidade e alegria dos foliões, indicando que essas questões acerca das escolas de samba e da organização dos desfiles carnavalescos são importantes na medida em que sinalizam que o processo de espetacularização do carnaval foi tenso, eivado de disputas simbólicas por visibilidade e prestígio social. Essas contendas, hipótese que estou formulando, rebateram na organização dos maracatus e na sua conformação, enquanto cortejo ou dança dramática, e nos concursos das passarelas, sendo obrigados a trazer muitas pessoas para os desfiles, e também a adequar seus figurinos ao que passará a ser considerado luxuoso e digno de uma corte real (LIMA, 2009).

Para que estas linhas não sejam mal interpretadas, resta-me afirmar que dentro deste contexto em que concepções de carnaval foram pautadas, prevaleceu o modelo de um carnaval espetacularizado, com as escolas de samba em primeiro plano. Em outras palavras, os sambistas e as suas escolas de samba souberam manter seus espaços, na medida em que não permitiram a destruição da passarela. Foram, portanto, vitoriosos, apesar de terem sido silenciados. Hoje, passados mais de trinta anos, contudo, poucas são as pessoas que sabem da existência dos desfiles das escolas de samba e sua presença nos concursos organizados pela prefeitura da cidade do Recife para a passarela. Mas, elas ainda existem e levam consigo significativo

frevo, meu bem! Opinião. *Diário de Pernambuco*, 05/02/1986, p. a7; Fundação só vê críticas entre os saudosistas. *Diário de Pernambuco*, 13/02/1986, p. a8; Que diabo é frevioca?/ Maracatu centenário pode deixar o Recife/ Carnaval não é bem isso, esquina. *Diário de Pernambuco*, 24/02/1986, p. a7; Carnaval “João Santiago” é analisado hoje na Fundação. *Diário de Pernambuco*, 26/02/1986, p. a9; Boa Viagem completou dez anos de carnaval/ Uma cópia carioca/ a música do carnaval/ ausência de frevioca, esquina. *Diário de Pernambuco*, 03/03/1986, p. a7; Ecos do carnaval, opinião. *Diário de Pernambuco*, 04/03/1986, p. a7.

número de pessoas, seja em suas fileiras, sambando ao som das baterias, seja nas arquibancadas, torcendo por Gigantes do Samba, Galeria do Ritmo, Estudantes de São José, dentre outras...

Escolas de samba e maracatus: trocas e diálogos

O mais importante nessa questão é perceber que os maracatus também souberam adaptar-se ao contexto em que estavam imersos. Ora, se a passarela e as arquibancadas foram um dos muitos frutos da espetacularização da cultura, e as escolas de samba foram privilegiadas por estarem associadas à ideia de espetáculo, os maracatus-nação de modo geral estabeleceram suas estratégias no sentido de se adaptar às circunstâncias, nem sempre favoráveis.

Claro que nem todos os maracatus foram hábeis nesse processo, a exemplo do Leão Coroado, que feneceu ao longo dos anos 1980, para nunca mais recuperar a sua grandeza de outrora; e o Estrela Brilhante, que de grande ganhador do carnaval nos anos 1970, passou a condição de mero coadjuvante, aspecto que só mudará ao longo dos anos 1990, sob a liderança da Rainha Marivalda, atual soberana do grupo. Madalena, após severas divergências com seu dirigente, conhecido como Cabeleira, afasta-se do Estrela Brilhante, e consigo leva o seu séquito, indo abrigar-se no recém-criado Elefante, que doravante iria compor, a partir de 1986, um novo campo de disputas pela hegemonia entre os maracatuzeiros e maracatuzeiras.

O Estrela Brilhante só voltaria a recuperar seu brilho após o colapso do Elefante, e principalmente por ter sido o principal beneficiado de um contexto fortemente marcado pela “defesa da cultura pernambucana”, consubstanciado no movimento mangue, e na presença de jovens músicos ligados às bandas que surgiam aos montes no período (GALINSKY, 1998; LEÃO, 2002; VARGAS, 2007; LIMA, 2007; NETO, 2008a; 2008b; TELES, 2012). Estes jovens, a exemplo de Eder (integrante da banda Mestre Ambrósio), as irmãs Cristina e Virginia Barbosa, dentre outros e outras, irão propiciar a abertura das portas do Estrela Brilhante para um intenso diálogo com a classe média recifense, permitindo-lhe obter dividendos diversos, a exemplo da

participação em vários eventos em que as bandas de rock estavam presentes. Abril Pro Rock, PE no Rock, Expo 2000 (em Hanoover, na Alemanha) foram alguns dos muitos eventos em que o Estrela Brilhante se fez presente.

Devo, entretanto, antes de incursionar pelas novas searas da atualidade, marcada pelas fortes disputas entre Estrela Brilhante e Porto Rico, reconstituir o campo de disputas que foi consagrado ao longo dos anos 1970 e 1980. Nestes períodos, os atores e as atrizes eram outros, fundamentais para se entender as mudanças que foram operadas nos maracatus da contemporaneidade.

Para os maracatuzeiros e maracatuzeiras da atualidade, não se pode afirmar que o desfile na passarela, momento em que o concurso está sendo disputado, representa o ápice de um ciclo carnavalesco. Se a passarela corroborou para que o carnaval fosse reduzido à disputa no concurso, e se tal realidade era bastante evidente nos anos 1970 e 1980, na atualidade outros espaços foram constituídos, a exemplo da Noite dos Tambores Silenciosos e da Abertura do Carnaval com Naná Vasconcelos, eventos a que me referi anteriormente. Claro que esta realidade não estava configurada nos anos 1970 e 1980, uma vez que a própria Noite dos Tambores Silenciosos ainda se encontrava em processo de consolidação. Mas, na atualidade, um significativo número de maracatus abandonou o concurso, motivados por razões diversas.

Tomando o texto de Maria Laura Viveiros como contraponto, estabeleço algumas das observações necessárias para o entendimento do contexto atual vivido pelos maracatus:

[...] Numa acepção ampla, carnaval não designa, portanto, a festa simplesmente, mas todo o processo que nela desemboca. E, do ponto de vista de uma escola, a totalidade do carnaval pode ser dividida em duas realidades distintas: “uma coisa é o contexto do carnaval”, tudo o que é exterior à escola e decorre da existência do desfile competitivo; “outra coisa é o samba” que remete à interioridade da escola (CAVALCANTI, 1999, p. 12).²²

²² Esta discussão também pode ser vista em: Cavalcanti (2006).

Comparados com os maracatus há inúmeras diferenças. O desfile é um dos muitos momentos, e em alguns casos é o ápice, o momento crucial, mas há casos em que o carnaval como um todo representa o ponto culminante. Destaque-se o combate feito por alguns intelectuais à participação dos maracatus no concurso, e a forte pressão dos folcloristas contra o mesmo. Houve, por exemplo, a posição de Ubiracy Ferreira, articulador do Maracatu Sol Nascente recentemente falecido, e antigo militante do movimento social negro, que mostrava a existência de descompassos entre o concurso e os maracatus. O quadro atual de maracatus mostra a existência de um gradiente de opções em que as muitas possibilidades são aproveitadas pelos mais diversos grupos em funcionamento. Alguns maracatus optam pela recusa do concurso, e fazem disto sua principal estratégia performática, ao passo que outros têm no concurso o momento maior, e tais escolhas são o reflexo das estratégias adotadas pelos grupos em questão.

Em regra geral, os maracatus que optam pela recusa em participar do concurso, o fazem por razões diversas, mas é importante destacar que pelo menos dois destes grupos, o Leão Coroado atual e o Sol Nascente, possuem extrema coerência em seus formatos, performances e estratégia política. Ambos, por exemplo, não se utilizam da adoção de grupos em seus desfiles, mesmo por que não o fazem na passarela em que estes ocorrem. E também não utilizam as saias de armar, recurso adotado pela quase totalidade dos maracatus que optam por participar do concurso. A saia de armar, usada pelas mulheres na corte sob os vestidos para lhes dar maior volume, pode ser considerada uma das muitas heranças fruto dos diálogos entre os maracatuzeiros e os sambistas. Permite aos maracatus um aumento de tamanho dos seus grupos na passarela, posto que o vestido de uma só pessoa ocupa um espaço maior. Se nos anos 1960, as fotos dos desfilantes mostram que os vestidos das mulheres eram armados na “goma”, os anos 1970 indicam que alguns maracatus passaram a se utilizar de tal recurso. Nos anos 1980, praticamente todos os grupos que disputaram o concurso de maracatus, fizeram uso das saias de armar em suas desfilantes.

A adoção das plumas, lamê, veludo e do excesso de lantejoulas é outra questão que pode ser apontada como fruto da adaptação dos maracatus ao contexto marcado pela passarela e pelo concurso. O brilho, a beleza, o luxo

e o glamour, não eram perceptíveis nos maracatus contemporâneos à época de Dona Santa. Luiz de França também não se utilizava desta estratégia, e Cabeleira também se mostrava cauteloso na adoção de tais adornos e recursos no seu maracatu. O certo é que à medida que Elda Viana, do Porto Rico, inovava nos seus desfiles e arrebatava os campeonatos, os demais maracatus procuravam imitá-la, mesmo que de forma tímida. O que não passou despercebido pelos “tradicionalistas de plantão”, denunciando que os maracatus estavam se descaracterizando.

Outro aspecto que considero fruto deste diálogo e adaptação dos maracatuzeiros e maracatuzeiras com a espetacularização é a adoção de mudanças no formato dos desfiles dos maracatus na passarela. Se até mesmo Zé Gomes recusava desfilantes ocasionais, optando por aqueles que mantinham certo vínculo com o Indiano ao longo do ano, após a estratégia de Elda Viana, praticamente todos os maracatus começaram a apostar na contratação de grupos, ou no estabelecimento de parcerias com vistas à presença de um grande número de desfilantes na passarela. E há ainda os grupos que se constituem em mescla de heranças das escolas de samba e quadrilhas juninas, a exemplo dos maracatus Aurora Africana e Leão da Campina. Os cortejos cresceram enormemente, sobretudo pelo fato de que agora não mais desfilam apenas os que possuem vínculos orgânicos com o grupo. Esta é uma das mais significativas mudanças operadas no seio dos maracatus, e que deve ser vista como uma herança direta das escolas de samba, pródigas em tal prática.

E outra mudança é importante de ser ressaltada: a organização do desfile. Se antes os maracatus não possuíam alas, agora os seus articuladores procurar fazer seus desfiles observando atentamente os critérios dos concursos. As alas, mesmo que desprovidas da formalidade existente nas escolas, passam a ser outra das muitas heranças que os maracatus receberam neste diálogo com as escolas de samba e o espetáculo.

[...] Uma escola de samba compõe-se basicamente do conjunto de suas alas e de sua diretoria. As alas de uma escola são suas raízes, “sua força”, como dizem seus membros. As características essenciais de uma grande escola parecem estar intimamente ligadas à

vida dos componentes de suas alas mais permanentes (CAVALCANTI, 1999, p. 13).

Os maracatus não possuem alas organizadas de modo formal, como as escolas de samba do Rio de Janeiro, ou suas congêneres pernambucanas. Nos anos 1960, 1970 e 1980 prevaleceram os modelos de maracatu baseados na relação orgânica, ou seja, o desfilante era possuidor de laços com o maracatu, seja através de vínculos com seu dono ou dona, seja por dispor de liames com o terreiro em que a rainha ou o mestre eram figuras de destaque. Sem poder generalizar, mas, grosso modo, quase todos os maracatus possuem ou um dono ou uma dona, o que faz com que as dimensões dos grupos sejam reduzidas às posses materiais deste ou desta, bem como o seu poder de articulação e carisma. A existência de um dono ou dona não exclui os conflitos e os choques pelo controle do grupo, posto que de tempos em tempos ocorram notícias de choques pelo controle deste ou daquele maracatu.

Nos anos 1980 algumas novidades começam a aparecer em cena. O Porto Rico, “ressurgido” em 1981 sob a articulação de Armando Arruda, que entrega os destinos do grupo para a sua atual proprietária, Elda Viana, rainha do referido maracatu, é o grande responsável pela maior parte destas mudanças. O Porto Rico se via na condição de superar uma grande rainha de maracatu, Dona Madalena, que na época se encontrava no Estrela Brilhante, e foi o grande campeão dos carnavais de 1981 e 1982. Em 1980 o campeão havia sido o Indiano, considerado o grande rival do Estrela Brilhante, e que havia sido o antigo maracatu de Dona Madalena.²³

²³ Armando Arruda, falecido em 2013, foi articulador de vários maracatus nação, e até sua morte dirigia o Leão de Judá. Elda Viana é a atual rainha do Maracatu Porto Rico, grupo que será homenageado no carnaval de 2016. Dona Madalena foi rainha dos maracatus Leão Coroado, Indiano, Estrela Brilhante e Elefante ressurgido. Faleceu no ano 2000, após o trágico assassinato de sua neta, Rosinete, que foi esposa de Antônio Nogueira Barros, atual articulador e mestre do Maracatu Nação de Luanda. Juntos, ela e o seu ex-marido articulavam o Maracatu Nação Elefante (ressurgido), que tinha Maria Madalena como rainha. Ambos constituíram um dos principais grupos que disputou com o Maracatu Nação Porto Rico, a hegemonia entre os maracatuzeiros e maracatuzeiras ao longo dos anos 1980 e 1990. Sua morte foi notícia em diversos jornais: Fuzilada a rainha do Maracatu Elefante.

Como fazer para superar Dona Madalena e o seu poderoso Estrela Brillhante? Elda Viana, nas memórias de alguns de seus integrantes, apostou no uso de plumas, lamês e muita gente na passarela. Lançou mão do discurso de que era uma rainha tradicional (o caso da sua polêmica coroação na igreja do Rosário dos Homens Pretos, que até hoje permanece um mistério), como forma de disputar a hegemonia com Madalena. Muitos desfilantes, um maracatu enorme, maior ou do mesmo tamanho que uma escola de samba. Essas eram as armas do Porto Rico na luta pela hegemonia. E esta estratégia lhe valeu o título de 1983, ano em que Madalena começava a ter problemas com Cabeleira, o então proprietário do maracatu Estrela Brillhante. Madalena já havia enfrentado problemas nos maracatus anteriores: Leão Coroado e Indiano. Cabeleira se recusava a gastar mais dinheiro do que já fazia e novamente o Porto Rico arrebatou o título em 1984. A estratégia de Elda Viana consistia no convite a outros grupos para virem desfilarem em seu maracatu, em troca de favores ou mesmo de alguma remuneração. O maracatu cresceu em número de integrantes na passarela, mas isso não significava que estes eram possuidores de vínculos com o grupo, ou com a referida rainha.

Era preciso oferecer um espetáculo ao público, estes eram os anos de auge do desfile das escolas de samba, e a querela entre os defensores do “carnaval participação” e o carnaval de arquibancadas havia sido vencida pelos últimos, apesar das fortes resistências movidas pelos primeiros. A estratégia de Elda Viana, de romper com os limites do grupo se mostrava acertada para aquelas circunstâncias. Fazer do maracatu um grupo grande, com muito brilho e glamour. Esta estratégia passou a ser copiada por Antônio Roberto, no Elefante ‘ressurgido’ em 1986. E isto lhe valeu alguns títulos, mas nem de perto o mesmo número que os alcançados por Elda Viana, rainha do Porto Rico.

O que importa para nossa discussão, entretanto, é de que os maracatus da atualidade refletem as escolhas feitas pelos maracatuzeiros

Ciúme pode ter provocado a morte da carnavalesca. *Folha de Pernambuco*, 11/07/2000, capa; Assassinada rainha do Maracatu Elefante. Ela dançou com um amigo, que levou bala e morreu. *Folha de Pernambuco*, 11/07/2000, p. 9.

e maracatuzeiras do passado, em meio às tensões, choques e campos de força em que estavam imersos. Da mesma forma que existe uma relação que explique o crescimento das escolas de samba pernambucanas com a consolidação do carnaval espetáculo, há também liames entre as modificações operadas no seio dos maracatus com este contexto. As trocas resultantes dos diálogos com os sambistas são os aspectos mais evidentes desta questão.

Tal quadro ajuda a entender também o lugar ocupado pelos maracatus nação na atualidade. O sucesso que fazem é forte o suficiente a ponto de alguns dos batuques serem mais extensos do que as baterias das maiores escolas de samba da atualidade. Tal questão pode ser entendida apenas como o reflexo de um sucesso iniciado nos anos 1990 com o movimento mangue, ou é o resultado de escolhas que há muito vem sendo operadas no seio dos maracatus nação? O sucesso atual dos maracatus nação não pode ser creditado apenas ao movimento mangue ou a uma pretensa globalização. A busca por fatores exógenos ao protagonismo maracatuzeiro deve ser visto com desconfiança...

A adoção de elementos voltados à natureza do espetáculo, na constituição do maracatu, é mais facilmente perceptível quando observamos os seus batuques de forma mais atenta. Se entre os batuqueiros e batuqueiras há certo desprezo para com os instrumentos considerados menores (ou, em outras palavras, se há certa primazia da afaya em relação aos demais instrumentos), este mecanismo também ocorre no momento do toque. Se em um passado não muito distante, o batuqueiro só dispunha do direito de executar um solo, que na gíria maracatuzeira é conhecida por “virar”, após a comprovação de que era um músico dedicado ao grupo, hoje este é um dos primeiros objetivos de todos e todas que vejo adentrando os batuques. “Virar na afaya”, neste aspecto, deve ser entendido como um dos muitos recursos para o exercício do poder e da diferença. Trata-se, a meu ver, de entender como se processa estas diferenças no contexto pós-movimento mangue, quando as afayas ganharam maior importância em relação aos demais instrumentos.

Mas, outra questão precede a este aspecto. Se no âmbito dos batuques, a distinção está em “virar” a afaya, para o grupo como um

todo, trata-se de executar uma maior variedade possível de toques. No contexto atual da espetacularização, não basta apenas à execução de razoável número de variações rítmicas. É preciso “inventar toques e convenções”, inovando a todo instante, pois o público está olhando e prestando atenção. É preciso inovar com o uso de novos instrumentos, além de necessariamente dispor de uma sofisticada complexificação dos toques, dos estilos e variações rítmicas como forma de responder as novas exigências de um contexto em que os maracatus precisam marcar a diferença, tornando-a mais evidente. A Noite dos Tambores Silenciosos, a Abertura do Carnaval com Naná Vasconcelos e o próprio desfile na passarela são os momentos em que os grupos executam seus espetáculos. Parece que a batalha da espetacularização foi vencida e as agremiações carnavalescas foram capturadas por esta lógica. Ao contrário de lamentar as modificações provocadas, meu papel, enquanto historiador, deve se centrar na agência dos carnavalescos, não enquanto vítimas de um processo perverso, mas como pessoas que buscam nesses movimentos um lugar ao sol em meio à multidão que disputa a batalha do carnaval. Afinal de contas, festejar e viver são partes indissociáveis do carnaval!

Referências

- BENJAMIN, Roberto Câmara. Samba de carnaval. In: MAIOR, Mário Souto; SILVA, Leonardo Dantas. *Antologia do carnaval do Recife*. Recife: Massangana, 1991, p. 335 – 336.
- CANCLINI, Nestor García. *Culturas Híbridas*. São Paulo: Edusp, 1998, 2ª edição.
- CARVALHO, Ernesto Ignácio de. *Diálogo de negros, monólogo de brancos: transformações e apropriações musicais no maracatu de baque virado*. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Recife, UFPE, 2007.
- CARVALHO, José Jorge. *Metamorfoses das tradições performáticas afro-brasileiras: de patrimônio cultural a indústria de entretenimento*. Brasília: UNB, série Antropologia, 2004.

- CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. *Carnaval carioca*. Dos bastidores ao desfile. 3. ed. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2006.
- CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. *O rito e o tempo*. Ensaios sobre o carnaval. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.
- CHARTIER, Roger. *A História cultural entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 1990.
- CHARTIER, Roger. Cultura popular: revisitando um conceito historiográfico. *Estudos Históricos*, v. 8, n. 16, p. 179-192, 1995.
- CHAUI, Marilena. *Conformismo e resistência*. Aspectos da cultura popular. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- GALINSKY, Philip. *Maracatu atômico: Tradition, Modernity, and Postmodernity in the Manguê Movement and “New Music Scene” of Recife, Pernambuco, Brazil*. Middletown: Wesleyan University, 1998.
- LEÃO, Carolina Carneiro. *A maravilha mutante: batuque, sampler e pop no Recife dos anos 90*. Dissertação (Mestrado em Comunicação) - Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2002.
- LIMA, Ivaldo Marciano de França, As nações de maracatu e os grupos percussivos: as fronteiras identitárias. *Afro-Ásia*, v. 49, p. 71-104, 2014.
- LIMA, Ivaldo Marciano de França. *Entre Pernambuco e a África*. História dos Maracatus-nação do Recife e a espetacularização da cultura popular - (1960 - 2000). Tese (Doutorado em História) - Programa de Pós-Graduação em História, Niterói, UFF, 2010.
- LIMA, Ivaldo Marciano de França. *Identidade Negra do Recife: maracatus e afoxés*. Recife: Bagaço, 2009.
- LIMA, Ivaldo Marciano de França. *Maracatus do Recife: novas considerações sob o olhar dos tempos*. Recife: Edições Bagaço, 2012.
- LIMA, Ivaldo Marciano de França. *Maracatus e maracatuzeiros: desconstruindo certezas, batendo afayas e fazendo histórias*. Recife, 1930-1945. Recife: Edições Bagaço, 2008.
- LIMA, Ivaldo Marciano de França. Zé Gomes e o Maracatu Indiano: famoso e ilustre no seu tempo, desconhecido entre os maracatuzeiros da atualidade. *Cronos*, Natal, v. 15, n.1, p. 50-71, 2014.

- LIMA, Ivaldo Marciano de França; GUILLEN, Isabel Cristina Martins. *Cultura afro-descendente no Recife: maracatus, valentes e catimbós*. Recife: Bagaço, 2007.
- LIMA, Tatiana Rodrigues. *Manguebeat – Da cena ao álbum: performances midiáticas de Mundo Livre S/A e Chico Science & Nação Zumbi*. Dissertação (Mestrado em Comunicação) - Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Cultura Contemporâneas, Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2007.
- NETO, Moisés. *Chico Science – a rapsódia afrociberdélica*. Recife: Edições Ilusionistas; Livro Rápido, 2008a.
- NETO, Moisés. *Chico Science, Zeroquatro & Faces do Subúrbio*. Recife: Edições Ilusionistas; Livro Rápido, 2008b.
- OLIVEIRA, Waldemar. A recriação popular. *Boletim da Comissão Pernambucana de Folclore*, 1966.
- OLIVEIRA, Waldemar. *Frevo, capoeira e passo*. Recife, CEPE, 1985 [1971].
- REAL, Katarina. *Eudes, o rei do maracatu*. Recife: FUNDAJ; Massangana, 2001.
- REAL, Katarina. *O folclore no carnaval do Recife*. 2. ed. Recife: Fundação Joaquim Nabuco; Massangana, 1990 [1967].
- SILVA, Augusto Neves. E o Recife Sambou: disputas e conflitos em torno das primeiras escolas de samba. *Saeculum*, v. 27, p. 123-141, 2012.
- SILVA, Augusto Neves. *Quem gosta de samba, bom pernambucano não é? (1955-1972)*. Dissertação (Mestrado em História) - Programa de Pós-Graduação em História, Recife, UFPE, 2011.
- SILVA, Leonardo Dantas. Elementos para a História Social do Carnaval do Recife. In: MAIOR, Mário Souto; SILVA, Leonardo Dantas. *Antologia do carnaval do Recife*. Recife: Massangana; Fundaj, 1991, p. LXXXII-LXXXIII.
- SILVA, Leonardo Dantas; MAIOR, Mário Souto. (Org.) *Antologia do Carnaval do Recife*. Recife: Massangana; Fundaj, 1991, p. LXXXIV.
- TELES, José. *Do frevo ao manguebeat*. 2. ed.. São Paulo: Ed. 34, 2012.
- VARGAS, Heron. *Hibridismo musicais em Chico Science & Nação Zumbi*. Cotia: Atêlie Editorial, 2007.