

ISSN 2318-9304

Dimensões

Revista de História da Ufes

Conselho editorial

Patrícia Merlo (Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil)

Antonio Carlos Amador Gil (Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil)

Felipe Fernandes Cruz (Tulane University, EUA)

Maria Cristina Dadalto (Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil)

Sergio Alberto Feldman (Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil)

Conselho consultivo

Alexandre Avellar (Universidade Federal de Uberlândia, Brasil)

Angelo Carrara (Universidade Federal de Juiz de Fora, Brasil)

Angelo Priori (Universidade Estadual de Maringá, Brasil)

Antonio Carlos Amador Gil (Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil)

Dulce Amarante dos Santos (Universidade Federal de Goiás, Brasil)

Fabiana de Souza Fredrigo (Universidade Federal de Goiás, Brasil)

Fábio Vergara Cerqueira (Universidade Federal de Pelotas, Brasil)

Fernando Nicolazzi (Universidade Federal do Rio de Grande do Sul, Brasil)

Francisca Nogueira Azevedo (Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil)

Gizlene Neder (Universidade Federal Fluminense, Brasil)

Herbert S. Klein (Columbia University, United States of America)

Jorge Malheiros (Universidade de Lisboa, Portugal)

José Carlos Reis (Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil)

Luiz Fernando Saraiva (Universidade Federal Fluminense, Brasil)

Manolo Garcia Florentino (Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil)

Márcio Seligman-Silva (Universidade Estadual de Campinas, Brasil)

Marco Antônio Lopes (Universidade Estadual de Londrina, Brasil)

Marcos Luiz Bretas (Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil)

Maria Beatriz Nader (Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil)

Maria Elisa Noronha de Sá (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Brasil)

Miguel Suarez Bosa (Universidade de Las Palmas en Gran Canaria, Espanha)

Miliandre Garcia (Universidade Estadual de Londrina, Brasil)

Norberto Luiz Guarinello (Universidade de São Paulo, Brasil)

Pedro Paulo Abreu Funari (Universidade Estadual de Campinas, Brasil)

Quentin Skinner (University of Cambridge, England)

Renan Friguetto (Universidade Federal do Paraná, Brasil)

Ricardo de Oliveira (Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Brasil)

Stefano Gasparri (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Editores, revisão técnica e capa

Lucas Onorato Braga (Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil)

Revisão

Os autores

Realização

Núcleo de Pesquisa e Informação Histórica do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Espírito Santo

Contato

Av. Fernando Ferrari n. 514, 2º andar IC-3, CCHN - Campus de Goiabeiras, Vitória, ES, CEP: 29075-910. Tel.: 55 27 4009-2507. E-mail: revistadimensoes@gmail.com

Objetivo

Dimensões – Revista de História da Ufes é um periódico semestral voltado para a publicação de artigos inéditos e resenhas de autoria de mestres, doutorandos e doutores. Os artigos são agrupados em dossiês ou temas livres. Mantida pelo Programa de Pós-Graduação em História, a revista foi fundada em 1990 como *Revista de História*, tendo permanecido com esse nome até 2000, quando foi renomeada para *Dimensões – Revista de História da Ufes*, mas preservando o mesmo ISSN (1517-2120). Em 2010, com o propósito de facilitar a difusão do conhecimento científico, *Dimensões* passou a ser veiculada exclusivamente por meio eletrônico, com livre acesso por parte dos usuários. Em 2011, um novo ISSN foi atribuído à *Dimensões*: 2179-8869. Atualmente, a revista se encontra classificada como B2 no *Qualis* de periódicos elaborado pela Capes. A principal missão de *Dimensões* é divulgar a produção intelectual de pesquisadores vinculados ao sistema nacional de pós-graduação, além de promover o intercâmbio com profissionais do exterior. A revista apresenta ainda uma notável abertura transdisciplinar, acolhendo contribuições de diversas áreas das Ciências Humanas além da História.

Ficha catalográfica

Dimensões - Revista de História da Ufes. Vitória: Núcleo de Pesquisa e Informação Histórica/ Programa de Pós-Graduação em História, volume 42, junho, 2019, 333p.

Semestral
ISSN 2318-9304

1. História - Periódicos

CDU 93/99

Dossiê

Minorias, poder, saberes e trocas culturais:
do Império Romano ao medievo

- 7 Apresentação
Leni Ribeiro Leite e Sérgio Alberto Feldman
- 11 Adeline Rucquoi, un homenaje de sus discípulos y amigos
Ariel Guiance
- 20 Homenagem a Adeline Rucquoi
Ruy de O. Andrade Filho
- 22 Minorías y saber en la España medieval
Adeline Rucquoi
- 68 Cícero como *outsider*: as construções identitárias na obra ciceroniana
Alessandro Carvalho da Silva e Leni Ribeiro Leite
- 105 Una sede preocupada por las reliquias: Braga y los restos de los santos
entre los siglos V y VII
Ariel Guiance
- 135 La dialettica singolo-collettività nei cosiddetti “culti orientali” del
mondo imperiale romano. Esemplicazioni storico religiose
Ennio Sanzi
- 151 Dar “uma voz” aos judeus: representação na Espanha Medieval
Norman Roth
- 165 Talmude na ótica cristã medieval: séculos XII e XIII
Sérgio Alberto Feldman
- 193 Literature and History: Jorge Manrique and Fernando de Rojas on
Castilian Society
Teofilo F. Ruiz

Artigos

- 216 Catarismo e memória occitana: uma discussão conceitual
Philippe Rosa Lima
- 245 Circulação, transporte público e pensamento urbano: Benjamín Vicuña Mackenna e seu projeto de 1863 para a construção de uma rede metropolitana de bondes em Santiago do Chile
Elisabet Prudent
- 272 As Forças Armadas e a Política no Brasil: riscos, limites e possibilidades de intervenção às sombras do regime de 1964
Dirceu Junior Casa Grande
- 299 A cidade do Recife e a consciência da intelectualidade acerca do subdesenvolvimento brasileiro em meados do século XX
Fábio Silva de Souza
- 317 A alteridade em Lévinas e sua aplicabilidade na História: as questões étnico-raciais sob um olhar interdisciplinar
Paulo Augusto Tamanini

Dossiê

**Minorias, poder, saberes e trocas culturais:
do Império Romano ao medievo**

Apresentação

Com imensa satisfação fazemos a apresentação desta coletânea internacional de artigos que constituem este dossiê em homenagem a uma musa dos medievalistas brasileiros e latino americanos – **Adeline Rucquoi (França)**. A apresentação da pesquisadora ficou a cargo de dois colegas, e não seremos redundante. Seu brilho, sua obra e seu caráter justificariam uma terceira homenagem, mas a modéstia dela não nos permite este exagero.

Tudo começou no pós-doutorado do professor Sérgio Alberto Feldman no EHESS entre 2012 e 2013, em que foi tratado com carinho e imenso respeito e apresentado a pesquisadores diversos. Assim nos juntamos, Sérgio Alberto Feldman e Leni Ribeiro Leite, para homenageá-la nesta obra coletiva, e este é produto. Agradecemos a Dra. Patrícia Merlo, editora incansável da Revista Dimensões, ter aberto este nobre espaço de divulgação.

O primeiro artigo é da própria homenageada Adeline Rucquoi. Esta produção ficou esperando quase dois anos. Trata da reavaliação do termo Espanha das três culturas que volta ao debate com força contínua. Tendo o tema da intolerância e preconceito voltado à pauta, numa era de extremismos, racismo e tendências de repúdio ao “outro”, ele se faz presente.

Nos anos noventa do século passado, no entorno de 1992, quatrocentos anos da expulsão dos judeus e do final da assim denominada “reconquista”, reapareciam análises e reflexões sobre a riqueza das interações culturais, religiosas e científicas entre judeus, cristãos e muçulmanos no mediterrâneo ocidental, mais especificamente na península ibérica. Fez se uso nos anos 1990 da expressão convivência. Há nuances e facetas muito enriquecedoras das relações entre as três “religiões” que servem para iluminar sociedades

diversas, hoje e sempre.

A riqueza do texto de Rucquoi é difícil de descrever. O texto tem fluxo, coerência e uma dinâmica que mesmo sendo história amplamente documentada, tem uma certa dose de poética. Junto uma refinada análise com uma escrita agradável a historiadores e a leigos

A segunda colaboração vem da Argentina. É um artigo do (ex / co) orientando de Rucquoi, o pesquisador argentino **Ariel Guance**. Conhecido aqui no Brasil por vários estudos, e que já publicou na *Dimensões*. Seus estudos sobre a antiguidade tardia ibérica são enfocados entre outros temas na hagiografia, na construção da biografia e dos espaços sagrados dos santos do Cristianismo. As dioceses tarde-antigas incorporaram espaços sagrados pagãos, inserindo neles beatos e santos e fazendo destes espaços cristianizados. O foco é a região de Braga na Lusitânia, atual norte de Portugal. O estudo é denso e dialoga com vários pesquisadores brasileiros tais como Ruy de Oliveira Andrade, Renan Frighetto, Mario Jorge Motta Bastos e Leila Rodrigues da Silva.

A terceira colaboração é de Enio Sanzi, da Itália, e traz à tona aspectos da convivência e mescla religiosas em um momento um pouco mais recuado no tempo. Sanzi analisa testemunhos acerca dos cultos de Isis, Serápis e Júpiter em sua relação com os sonhos, e seu papel como forma de reforço da relação entre a comunidade e a divindade. Não há surpresa quanto à convivência entre cultos orientais e ocidentais no mundo imperial romano, mas o estudo do aspecto onírico é intrigante e novo.

A quarta colaboração vem de Lisboa/**Portugal**. Trata-se de uma colaboração de Julieta Araújo ao nosso dossiê. A pesquisadora faz uma abordagem interessante e diferente sobre um santo da hagiografia medieval: o culto de S. Nicolau em Portugal. O tradicional santo associado às celebrações do Natal faz um sincretismo bastante comum e mostra as

intersecções do paganismo e do cristianismo. A autora faz uma reflexão bastante lúcida sobre as mútuas influências e as trocas culturais entre religiões que se negam, criticam, mas interagem.

A quinta colaboração é da (co) organizadora do dossiê **Leni Ribeiro Leite**, em coautoria com Alessandro Oliveira. Focando principalmente no aspecto da formação de identidades, e levando a cronologia para o início do Império Romano, os autores usam o orador romano Cícero como exemplo de construção discursiva de identidades variadas, de acordo com o ambiente social e político, conforme as regras da retórica antiga. Como eles buscam demonstrar, mesmo Cícero, considerado modelo de romano pela posteridade, teve que conviver com conflitos identitários e pertencimentos negociados.

A sexta colaboração vem dos **EUA** e de um dos tradicionais pesquisadores das três religiões no medievo ibérico. Autor de vasta obra, incluídos dicionário, verbetes e partes de livros, **Norman Roth** nos autorizou traduzir um artigo sobre a situação jurídica dos judeus nas diversas legislações medievais de reinos, comunas (*fueros*) e múltiplos códigos.

Num texto breve e excepcional denominado “Dar uma voz aos judeus”, o autor analisa como numa sociedade que discriminava e alocava ao judeu uma condição de “*outsider*”, tornando-o um pária, havia na legislação certa articulação jurídico política para manter os direitos da minoria que eram necessários para sua existência e continuidade sob a perspectiva da doutrina de Agostinho de Hipona, dos judeus como o povo testemunha e a prova da verdade da doutrina cristã: proteger e manter os judeus inferiorizados, mas com direitos de minoria.

O sétimo artigo vem também dos **EUA**, e é de autoria do cubano americano Teófilo Ruiz, que também nos prestigia com um trabalho de análise de dois textos literários do século XV que permitem leituras sobre

o tema das minorias no contexto dos reinos ibéricos sob o impacto das conversões forçadas, da intolerância e da construção dos estigmas de pureza de sangue que geraram a inquisição. Fazendo uso de duas obras literárias traça comparações sob diversos olhares, de como a “arte espelha a realidade” e como ambas se influenciam mutuamente.

O oitavo artigo é do segundo organizador do dossiê, Sergio A Feldman. Pretende traçar um histórico da polêmica cristã judaica na transição do século XII para o XIII. A reflexão traça uma análise de como o modelo agostiniano de tolerância começa a ser corroído no ocidente medieval, a partir dos massacres da primeira e terceira cruzada. E como pressionados os judeus constroem uma argumentação nova que gerará um contra-ataque cristão, que levará aos debates do século XIII com os mendicantes. É o primeiro destes debates (Paris 1240) que levará ao confisco e incineração de exemplares de Talmude no pátio da catedral de Notre Dame (Paris).

Esperamos que essas contribuições sejam recebidas em comemoração, como justa homenagem a uma pesquisadora que vem incansavelmente produzindo obras dignas de todo apreço pela comunidade acadêmica. A Adeline Rucquoi, nosso profundo respeito e nosso agradecimento pelas valiosas contribuições, pessoais e profissionais, que vêm dando à comunidade acadêmica de todo o mundo. E convidamos todos à leitura.

Profa. Dra. Leni Ribeiro Leite
Prof. Dr. Sérgio Alberto Feldman
Organizadores

Adeline Rucquoi, un homenaje de sus discípulos y amigos

ARIEL GUIANCE

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

No suele ser tarea fácil reseñar la trayectoria académica de determinados historiadores, sobre todo si éstos han tenido y tienen la intensa actividad desarrollada por Adeline Rucquoi. Su extensísimo listado de publicaciones se une a su labor constante de participación en congresos y jornadas, su tarea de organización de seminarios y talleres, su desempeño como miembro de comisiones de evaluación dentro y fuera de Europa, su dirección de tesis, su actual trabajo en pos del análisis histórico del camino de Santiago... Espíritu inquieto en todo sentido, Adeline ha sabido marcar una senda en el amplio mundo del medievalismo, en particular en aquél dedicado a la Península ibérica. Continuada de una brillante generación de hispanistas franceses (entre quienes sobresale uno de sus maestros, Jean Gauthier-Dalché), ella ha sabido cultivar y profundizar una rama de estudios dedicada a la realidad histórica ibérica. En ese camino, ha evitado caer en una posición sesgada del análisis de tal realidad (aquella que pretende interpretarla desde una visión historiográfica francesa de la Edad Media), sin dejar de lado por ello las mismas estructuras teóricas vigentes al norte de los Pirineos. Esa actitud la llevaría, precisamente, a considerar con detalle los diferentes contactos e intercambios que salvaron esa cadena montañosa en tiempos medievales, en particular, desde una perspectiva cultural e ideológica – marco de estudios en el cual Rucquoi ha sobresalido extraordinariamente –. Quizás el hecho de desentrañar esas complejas

relaciones culturales sea uno de los grandes logros de la obra de Adeline, siempre incentivadora de nuevas perspectivas y marcando una apertura hacia originales líneas de investigación.

Adeline Rucquoi inició sus estudios en la especialidad en la Université de Nice, prosiguiendo luego su carrera en la Université de Paris IV-Sorbonne, donde obtuviera su Doctorat d'État ès Lettres en 1985. Parte de esa formación fue realizada con el apoyo de distintas becas otorgadas por organismos franceses, españoles y norteamericanos. En 1982 ingresa al Centre National de la Recherche Scientifique de Francia (CNRS) como Attaché de Recherches, institución donde continuara su carrera académica hasta alcanzar la categoría de Directeur de Recherches. Tras su retiro, fue reconocida como Directeur de Recherches émérite del mismo Consejo, dando testimonio de una larga labor consagrada a la investigación. A lo largo de ese desempeño profesional, fue responsable de varios equipos de investigación (muchos de ellos asociados con diversas entidades extranjeras). Entre todos ellos, me permito destacar el que dirigiera durante varios años relativo al “Saber y poder en la Península Ibérica en la Edad Media”. Este último servirá como fructífero lugar de encuentro de varias generaciones de hispanistas franceses y del exterior, que expusieron (en los seminarios organizados por tal proyecto) el avance de sus investigaciones y se prestaron a un diálogo fecundo con quienes participamos alguna vez en él. De tal manera, esos seminarios en París fueron tanto lugares de conocimiento como de discusión y de relación académica personal, logros conseguidos, sin dudas, gracias a la acción permanente y de una exquisita cordialidad que sólo Adeline podía desplegar.

Reconocida nacional e internacionalmente (miembro residente de la Société Nationale des Antiquaires de Francia y correspondiente de las Academias Mexicana de la Historia, Real Academia de la Historia

de España, Academia Portuguesa da História y la Academia de Buenas Letras de Barcelona), ha integrado múltiples comisiones de evaluación en Argentina, Portugal, España y Francia. Fue profesora visitante en esos mismos países, al igual que en los Estados Unidos, Brasil y Chile. Es miembro del comité científico de numerosas revistas especializadas sobre la Edad Media. En la actualidad, preside el Centre d'études, de recherche et d'histoire compostellanes y dirige la revista *Compostelle. Cahiers du Centre d'études compostellanes*, que se ha convertido en un hito para todos aquellos que se dedican al estudio del camino de Santiago y de la historia de la peregrinación en general.

Sería prácticamente imposible dar cuenta en estas pocas páginas de toda la producción de Rucquoi, no sólo por su cantidad (tanto en lo que se refiere a libros como a artículos en revistas científicas, capítulos de obras colectivas o participaciones en congresos) sino, fundamentalmente, por la riqueza de sus aportes y las sugerentes posibilidades que se desprenden de cada uno de esos trabajos. No obstante, creo que esa relevante producción podría agruparse en cinco líneas de investigación fundamentales, desarrolladas a lo largo de su carrera académica. En primer término, se cuenta aquella que, entre otras cosas, guiara la redacción de su tesis doctoral: la realidad y la ficción (para parafrasear el título de uno de los libros que la propia Adeline compilara) en torno a la ciudad medieval. Estructurada a partir de algunos postulados teóricos de Yves Barel, el *Valladolid en la Edad Media* de Rucquoi (aparecido en 1997) rastrea con infinita prolijidad los complejos marcos de existencia de esa ciudad castellana en tiempos medievales. Así, aparecen ante la mirada del lector aspectos tales como los factores históricos, naturales, sociales, económicos, políticos, jurídicos, religiosos, culturales e ideológicos de esa Valladolid entendida como un “sistema”, con todas las implicaciones que supone este concepto. La originalidad de su propuesta y la calidad de

su investigación convertirían a este libro en un auténtico referente para todos aquellos que se dedican a la historia urbana - no sólo hispana —, transformándolo en elemento insoslayable en este sentido.

Una segunda línea de trabajo (de alguna manera, desglosada de la anterior en la medida en que la administración del poder era una parte fundamental de esa estructura urbana) llevaría a Rucquoi a incursionar en un camino que brindaría resultados tanto o más relevantes que los anteriores: la ideología política y las características de la monarquía castellana. Encarada en primer lugar en función de grupos administrativos específicos (“*Pouvoir royal et oligarchies urbaines en Castille au Moyen Age*”, “*Le roi, les villes, les nobles en Castille (1300-1450)*”, “*Etat, villes et Eglise en Castille à la fin du Moyen Age*”, “*Des villes nobles pour le Roi*”), esos trabajos servirían de puente hacia problemas más amplios. Merecen destacarse, en este sentido, sus análisis acerca de la relación poder-saber en la Castilla medieval, sin dudas un tópico clave en toda la producción de Rucquoi (como lo comprueba el nombre de su seminario en París, al que hicimos referencia). Fundamentada en patrones bíblicos (“*El rey sabio: cultura y poder en la monarquía castellana medieval*”), canónicos (“*Cuius rex, eius religio: ley y religión en la España medieval*”, “*Rei i regne. Concepts politics en el segle XIII*”), sociales (“*Nobleza y monarquía en Castilla: ¿una ilusión?*”), jurídicos (“*Réflexions sur le droit et la justice en Castille entre 1250 et 1350*”), culturales (“*Reyes y universidades en la Península ibérica*”) o históricos (“*La royauté sour Alphonse VIII de Castille*”, “*Tierra y gobierno en la Península ibérica medieval*”), Adeline ha sabido demostrar las características del poder real en la Península, señalando las particularidades del programa político-ideológico de la región y su inserción en el marco europeo contemporáneo. Lejos de la eterna discusión “*Castilla era diferente-Castilla era parte del concierto europeo medieval*”, ella ha

planteado con solidez una posición académica personal en este sentido, ofreciendo una postura que se podrá cuestionar pero nunca soslayar. Su estudio “De los reyes que no son taumaturgos: los fundamentos de la realeza en España” es una buena prueba de tal actitud, en el cual se nos ofrece un repertorio de los elementos constitutivos de la monarquía regional, lejos de los estereotipos historiográficos tradicionales. Buena parte de esos trabajos serían luego compilados en su libro *Rex, Sapientia, Nobilitas. Estudios sobre la Península ibérica medieval* (aparecido en 2006).

Conocedora profundas de las nuevas líneas de investigación historiográfica – en particular, francesa, como antes indicamos, Rucquoi se adentraría también, a partir de los años ’80 del siglo pasado, en lo que entonces se llamara “historia de las mentalidades”. Sus artículos sobre la muerte (“De la resignación al miedo: la muerte en Castilla en el siglo XV”, “Le corps et la mort en Castille aux XIVe et XVe siècles”), lo escatológico como realidad social (“Le Diable et les Manrique”), el milenarismo (“Joaquín de Fiore y el milenarismo en la Europa de los siglos XII a XIV”, “Medida y fin de los tiempos. Mesianismo y milenarismo en la Edad Media”, “El fin del milenarismo en la España de los siglos X y XI”) y la espiritualidad (“Lieux de spiritualité féminine en Castille au XVe siècle”) serán auténticas avanzadas en aspectos hasta entonces poco analizados de la realidad medieval hispana. Esa aproximación también la llevaría –como sucediera en casos anteriores – hacia un cuarto campo de estudios, sobre el cual ha dado numerosas y excelentes muestras de análisis: la historia cultural. Así, ha incursionado desde lo puramente teórico (“Historia cultural: ¿un concepto por definir?”) hasta aplicaciones específicas de esta rama historiográfica. En particular, creo que merecen destacarse sus contribuciones relativas a la cultura eclesiástica y sus proyecciones (“La formation culturelle du clergé en Castille à la fin du Moyen Age”, “La invención de una memoria:

los cabildos peninsulares del siglo XII”, “Contribution des *studia generalia* à la pensée hispanique médiévale”, “Autores mendicantes en la cultura hispánica (siglos XIII-XV)”, “Ordres religieux et histoire culturelle dans l’Occident médiéval”). En ciertas oportunidades, ese mismo abordaje cultural e ideológico se cruzó con la biografía intelectual, como ocurriera en su libro *Dominicus hispanus. Ochocientos años de la Orden de los Predicadores* (de 2016) o sus artículos sobre Dominicus Gundisalvus, Rodrigo Sánchez de Arévalo, el arzobispo compostelano Berenguel de Landoria, el célebre Diego Gelmírez o el menos conocido cardenal Guillaume Pere de Godin (por citar sólo algunos). En otras ocasiones, ese mismo abordaje cultural se centró en aspectos de la vida social (“¿Comer para vivir o vivir para comer?”, “La percepción de la naturaleza en la alta Edad Media” y su libro *Aimer dans l’Espagne médiévale. Plaisirs licites et illicites* de 2008). Por último (y la lista podría continuarse sin dudas), la cultura se unió al tema previo de la ciudad, ofreciendo páginas significativas en las que se adentró en la construcción de una ideología urbana específica y sus alcances (“Les villes d’Espagne. De l’histoire à la généalogie”, “La cultura y las élites en la Valladolid medieval”, “Sociétés urbaines et universités en Castille au Moyen Age”). En todos esos trabajos, Adeline Rucquoi siempre ha sabido encuadrar los diferentes niveles de la cultura local y sus vías de transmisión, al igual que sus productores, difusores y receptores. Análogamente, ese análisis exhaustivo del pensamiento hispano medieval la llevó a rescatar la importancia que tuvo la cultura clásica en la región –en muchos casos, en función de un tamiz visigodo– y su incidencia en realidades históricas que llegaron a tiempos bajomedievales (“Les Wisigoths, fondement de la nation-Espagne”, “Etre noble en Espagne aux XIVE-XVIE siècles”).

Finalmente, en los últimos tiempos Adeline se ha adentrado, de manera preferencial, en un ámbito en el que comenzara a incursionar

desde principios de este siglo: el tema de las peregrinaciones, en particular a la sede de Santiago de Compostela. A partir del volumen que compilara sobre *Saint Jacques et la France* (2003), son numerosísimos los trabajos que se han abocado a distintas facetas del camino compostelano. En ellos ha considerado desde los orígenes del propio proceso (“O camino de Santiago: a criação de um itinerário”) hasta la figura del apóstol (“Clavijo: ¿Saint Jacques matamore?”), pasando por los textos que construyeron esa ruta de peregrinación (“Pseudo-Turpin et Guide du pèlerin à Saint-Jacques de Compostelle: quelques hypothèses sur leurs auteurs”), la acción de la orden cluniacense en tal proceso (“Cluny, el camino francés y la reforma gregoriana”), la hospitalidad hacia el peregrino y la vida cotidiana en la marcha (“*Peregrinus*: l’hospitalité spécialisée sur le Chemin de Saint-Jacques (850-1150)”, “*Hospites seu peregrini*: itinerarios de peregrinación en la alta Edad Media (850-1150)”) y, claro está, los intercambios culturales (“Santiago de Compostela y Europa: intercambios?, identidad?”, “Compostela. A Cultural Center from the Tenth to the Twelfth Century”). Muchos de esos análisis serían luego revisados y ampliados en su libro *Mille fois à Compostelle. Pèlerins du Moyen Age* (aparecido en 2016), como así también en el muy reciente (y más amplio desde el punto de vista cronológico) *Le voyage à Compostelle. Du Xe au XXe siècle* –que escribiera con otros autores.

Ciudad, poder, mentalidades, historia cultural, peregrinaciones son, pues, grandes espacios historiográficos en los que Adeline ha sabido incursionar, cada uno de ellos con múltiples ramificaciones, insospechadas posibilidades de trabajo e intercambios constantes entre sí. Todo ello demuestra la capacidad de Adeline para aprovechar, de cada uno de esos marcos de estudio, sus respectivas posibilidades de investigación, sin atenerse necesariamente a modelos teóricos rígidos.

Muchísimos otros aspectos de la obra de Rucquoi podrían ser

desglosados y reseñados. Como toda enumeración de una obra tan extensa, esta semblanza es, sin dudas, incompleta (y subjetiva). No obstante, tal enumeración tampoco debe olvidar su labor de difusión de la historia hispana medieval en diversas revistas orientadas a un público más general, sus contribuciones a diccionarios académicos y, fundamentalmente, sus análisis de conjunto de esa misma historia hispana. Señeros en este sentido son sus libros *Histoire médiévale de la Péninsule ibérique* (aparecido en 1993 en francés y luego traducido al español y portugués) y *L'Espagne médiévale* (editado en 2002 y traducido al ruso). Ambas obras son mucho más que compendios de historia española. Se trata de profundas reflexiones acerca del devenir hispano en su conjunto y cuidadas interpretaciones en torno a la mencionada pervivencia y reformulación de estructuras históricas particulares a lo largo de los siglos medievales.

Tuve el placer y el honor de conocer a Adeline hace ya muchos años. También de que aceptara dirigir mi tesis doctoral, pese a la distancia y las antiguas dificultades de comunicación (contrariamente a lo que creen muchos jóvenes, internet no existe desde siempre y antes dependíamos de cartas y fotocopias que tardaban varios días en atravesar el Atlántico). Desde entonces, le agradezco profundamente que confiara en alguien que viajó desde Argentina hasta Francia para hacer un estudio sobre la España medieval. Desde el punto de vista personal, su total y permanente generosidad y su infinita paciencia auxiliaron siempre a quienes recurriamos a ella (a veces, de manera insistente, justo es decirlo). En lo académico, su mirada aguda y criteriosa, su opinión crítica y sus sugerencias analíticas tenían la capacidad de obligarnos a meditar de manera más cuidadosa sobre tal o cual problema, a matizar tal o cual afirmación o a demostrarnos lo erróneo de tal o cual hipótesis (siempre con una inigualable cortesía y un constante sentido del humor). Todo ello fue, sin dudas, un modelo para

quienes nos formamos bajo su guía. Posiblemente, uno de sus grandes legados (más allá de su obra, claro está) radique en el deseo de muchos de proceder según esos principios y actuar hacia quienes nos suceden de la misma forma que Adeline lo hizo con nosotros. Como suele decirse, uno no puede vanagloriarse de ser maestro de nadie pero sí de haber sido discípulo de muchos. En mi caso, sin duda alguna, puedo afirmar que Adeline fue uno de mis grandes maestros y lo sigue siendo hasta el día de hoy.

Decía san Isidoro (quizás uno de los autores favoritos de Adeline Rucquoi) que “el bien que oyes, apréndelo; el bien que aprendieres, enséñalo”. Aprender y enseñar eran las virtudes del hombre sabio, encargado de incorporar, preservar y difundir el saber. No hay dudas de que ella es un buen ejemplo de esa máxima isidoriana. Su larga carrera ratifica ese constante aprendizaje y su continua enseñanza, tareas que siempre ha realizado no sólo con solvencia sino, en especial, con total naturalidad y dedicación, como parte de su personalidad. Su trayectoria, además, es una clara muestra de su pasión por la historia medieval española, a la que ha sabido tanto indagar como difundir. De tal manera, así también cumplió otro de los preceptos del obispo sevillano: “mantente siempre preparado para instruirte, que para tí no haya horas sin ocupación, sin que construyas...”. Adeline Rucquoi ha conseguido construir su legado con esfuerzo y dedicación, legado que en parte heredara de sus maestros, al que agregara muchos sólidos cimientos y que buscaremos preservar sus discípulos, repartidos por buena parte del mundo.

Homenagem a Adeline Rucquoi

RUY DE O. ANDRADE FILHO

UNESP/Assis

Encontro-me em uma situação difícil, mas, extremamente gratificante. Difícil, pois se trata de redigir uma homenagem à Professora Adeline Rucquoi. Gratificante pelo convite extremamente generoso de meu amigo, praticamente meu irmão, Sergio Feldman. Seriam muitos os que desejariam estar participando dessa empreitada e, modestamente, espero que todos se sintam parte dessa pequena e singela homenagem.

Não abordaremos aqui o brilhantismo e o extenso trabalho acadêmico dessa nossa grande amiga Adeline, pois essa parte já foi muito bem apresentada por nosso amigo Ariel Guiance. Tratemos então de falarmos da pessoa de Adeline Rucquoi.

Tive a honra de conhecer a professora e atual amiga em um congresso da ABREM, Associação Brasileira de Estudos medievais e empatia, ao menos de minha parte, foi imediata. Em primeiro lugar, pelo genuíno “Ser Humano” de quem se trata, coisa rara nos meios acadêmicos atuais. Em segundo, pela grande e erudita mestra que, em todos os momentos, destacou-se por sua imensa generosidade. Simplicidade e companheirismo são suas principais características ao realizar a exposição de seu imenso conhecimento, sem a muitas vezes tradicional arrogância em nosso meio acadêmico. Essa é, a meu ver, uma de suas maiores qualidades: sua *humilitas*. Sim! Simplicidade que caracteriza os grandes intelectuais e é a simplicidade que caracteriza as grandes “obras primas” das quais Adeline é uma exímia autora de várias delas. Também não nos esqueçamos de sua capacidade

de “síntese”, algo extremamente difícil, pois, como nos lembra Jacques Le Goff, “a síntese somente provém da erudição”. Em todos os momentos, demonstrava com grande destreza que a dúvida é sempre o primeiro nome da inteligência. Mas não se tratava apenas de duvidar, pois seria uma postura extremamente cômoda, pois, acreditar em tudo ou duvidar de tudo acabam por ser destituídas de reflexão.

Adeline, com sua imensa sensibilidade, acolhia sempre que solicitada, seus alunos, orientandos e professores que a buscavam para desenvolver suas pesquisas, especialmente nos seus pós-doutorados. Demonstrou sempre, para com todos esses, um interesse profundo e uma acuidade impar para com aqueles que a procuravam. Desprovida de uma vã vaidade, a professora Adeline Rucquoi pode ser inclusa numa das máximas aristotélicas: “O amor é o sentimento dos seres imperfeitos, posto que a função do amor é levar o ser humano à perfeição”. Foi mestra para todos aqueles que tiveram “ouvidos de ouvir”. E mais: foi uma amiga sincera de todos aqueles que dela se aproximavam.

Mas paremos por aqui, pois a melhor parte de qualquer beleza nenhum retrato, texto ou loas conseguem expressar. E não temos palavras suficientes para mostrarmos nosso apreço e gratidão pela professora, mas, sobretudo amiga e companheira Adeline Rucquoi. E esperamos que essa nossa simples homenagem consigamos deixar assinalada a nossa imensa gratidão por tudo que nos concedeu e ainda hoje nos concede. Ela nos ensina que os horizontes devem sempre estar ao alcance dos olhos, mas nunca das mãos. Sinto-me feliz simplesmente por ter a oportunidade, generosamente oferecida pelo amigo Sergio Feldman, de poder dedicar essas poucas palavras para uma grande pessoa como a professora Adeline Rucquoi. E paremos sim, pois, como nos lembra Shakespeare, “pobre é o amor que pode ser descrito”...

Minorías y saber en la España medieval

ADELINE RUCQUIO
C.N.R.S., Paris

RESÚMEN: Los historiadores se han acostumbrado a definir la Edad Media hispana como la época de “las tres culturas”: cristiana, judía y musulmana. De hecho cada una de las tres comunidades que convivieron en la Península durante siglos poseía una lengua específica, que era al mismo tiempo lengua sagrada, y observaba una ley/religión particular. Tres “culturas” distintas habrían pues coexistido, con una dominante - política y socialmente - y otras dos sometidas, las de las “minorías”: judíos y cristianos en al-Andalus, judíos y musulmanes en los reinos cristianos. A partir del estudio de las diversas ramas de lo que se entiende por “cultura” - lengua, literatura, ciencias, historia, arte - en la Península ibérica medieval, este artículo critica el uso de términos anacrónicos para entender una cultura original, hecha de incesantes intercambios, de polémicas y cooperación, y de una estrecha interacción.

Palabras clave: Minorías, Edad Media hispana, Intercambios culturales.

ABSTRACT: Historians have become accustomed to defining the Hispanic Middle Ages as the epoch of “the three cultures”: Christian, Jewish and Muslim. Actually, each one of the three communities that lived together on the Peninsula for centuries possessed a specific language, which was at the same time a sacred language, and observed a particular law/religion. Three different “cultures” had therefore coexisted, with one dominant - politically and socially - and two other subjugated, those of the “minorities”: Jews and Christians in al-Andalus, Jews and Muslims in the Christian kingdoms. Starting from the study of the various branches of what is meant by “culture” - language, literature, science, history, art - in the medieval Iberian Peninsula, this article challenges the use of anachronistic concepts to understand an original culture, made up of incessant exchanges, polemics and cooperation, and a profound interaction.

Keywords: Minorities, Hispanic Middle Ages, Cultural Exchanges.

En 1142, Pedro el Venerable, abad de Cluny, emprendió, con su secretario, Pedro de Poitiers, un viaje por España para “visitar sus monasterios” e ir a Santiago de Compostela. Aprovechó el viaje para conseguir la traducción de las obras de Mahoma. El 29 de julio de 1142, el abad fue recibido en Salamanca por el rey Alfonso VII de Castilla; iba acompañado por el obispo Esteban de Osma (1141-1147), antiguo prior de Santa María de Nájera. El verdadero objetivo de la invitación cursada por el rey de Castilla era que el abad renunciara al censo anual de 2000 *metcales* de oro, a cambio de la abadía de San Pedro de Cardeña y de una renta de 200 maravedies situada sobre los baños de Burgos. A mediados de septiembre, el abad Pedro pasó por Burgos, y un mes después ya había vuelto a Cluny. Llevó allí la llamada *Toletana Collectio*.¹

Poco después de entrar en España, Pedro de Montboissier - el Venerable - hizo una estancia en Santa María de Nájera. Allí probablemente, *circa Iberum*, conoció a Roberto de Ketton “de Inglaterra, que es ahora arcediano de la iglesia de Pamplona”, así como a Hermann el Dálmata, “un intelectual con un espíritu muy agudo y culto” - *acutissimi et litterati ingenii scholastico* -, dos hombres conocedores de ambas lenguas, el latín y el árabe. En la carta que escribió entonces a Bernardo de Claravalle, el abad de Cluny añade que los encontró estudiando “el arte de la astrología” y que, deseoso de poder leer el Corán, les convenció para que hicieran la traducción a cambio de mucho dinero.² En otra de sus cartas al abad de Claravalle, Pedro

1. Paris, Bibliothèque de l’Arsenal, Ms. 1162.

2. Petrus Venerabilis, *Epistolae*, en *Patrologia Latina*, 189, 649-650: “*Sed et totam impiam sectam vitamque nefarii homines ac legem, quam Alcoran id est collectaneum praeceptorum appellavit, sibi que ab angelo Gabriele de coelo collatam miserrimis hominibus persuasit, nihilominus ex arabico ad latinitatem perduxit, interpretantibus scilicet viris utriusque linguae peritis, Roberto Retenensi de Anglia qui nunc Panpilonensis ecclesiae archidiaconus est, Hermanno quoque Dalmata, acutissimi et litterati ingenii scholastico. Quos in Hispania, circa Iberum, astrologicae arti studentes inveni, eosque ad haec faciendum multo pretio conduxi*”.

el Venerable explica que, para hacer la traducción, les adjuntó un tal “Petrus Toletanus, cuyo nombre sarraceno era Muhammad”.³ De este Pedro el Toledano, al que califica como *magister* y concedor de ambos idiomas, dice que “la lengua latina no le resultaba familiar” y que, por lo tanto, le había encargado a Pedro de Poitiers que revisara y pusiera en “buen latín” la traducción, en ese caso de la *Risala* de al-Kindi.⁴

Pedro de Poitiers, cuando envió al abad de Cluny la traducción hecha con Pedro de Toledo, le advirtió que había cosas en la obra que podían resultar chocantes, pero que estaban en el Corán, y que así lo había oído de Roberto, arcediano de Pamplona.⁵ Al mismo tiempo que encargaba la traducción de las obras fundamentales del islam, Pedro el Venerable se hizo con la traducción de varios fragmentos del Talmud que le sirvieron para su *Adversus Judaeorum*; entre los libros que poseían los judíos, los hay, dice, de pergamino, vitela, papiro, junco, “desechos de paño”, o sea de papel, y de

3. Petrus Venerabilis, *Epistolae*, en *Patrologia Latina*, 189, 663: “Contuli me ergo ad peritos linguae arabicae (...) eis ad transferendum de lingua arabica in latinam periti hominis originem (...) Et ut translationis fides plenissima non deesset nec quicquam fraude aliqua nostrorum notitiae subtrahi posset, christianis interpretibus etiam sarracenum adiunxi. Christianorum interpretum nomina Robertus Retenensis, Armannus Dalmata, Petrus Toletanus, sarraceni Mahumet nomen erat. Qui intima ipsa barbarae gentis armaria perscrutantes volumen non parvum ex praedicta materia lectoribus latinis ediderunt. Hoc anno illo factum est quo Hispanias adii et cum domno Aldefonso victorioso Hispaniarum imperatore colloquium habuit, qui annus fuit ab incarnatione Domini 1141”.

4. Petrus Venerabilis, *Epistolae*, en *Patrologia Latina*, 189, 649: “Feci autem eam [nova translatio contra pessimam nequam Machumet haeresim] transferri a perito utriusque linguae viro magistro Petro Toletano. Sed, quia lingua Latina non ei adeo familiaris vel nota erat ut Arabica, dedi ei coadjutorem doctum virum dilectum filium et fratrem Petrum, notarium nostrum (...) qui verba Latina impolite vel confuse plerumque ab eo prolata poliens et ordinans, epistolam immo libellum multis, ut credo, propter ignotarum rerum notitiam perutilem futurum perfecit...”.

5. *Patrologia Latina*, 189, 661: “Mitto vobis capitula quae Johannem perdidisse mandastis et credo quo multo distinctius ordinata sint quam ante (...) Capitulum etiam quod est ibi de uxoribus turpiter abutendis (...) quia vere est in Alchorano et sicut ego in Hispania pro certo et a Petro Toletano, cuius in transferendo socius eram, et a Roberto Pampilonensi nunc archidiaconum audivi...”.

“cualquier otra materia vil”.⁶

Estos textos han sido estudiados y citados por numerosos historiadores, que han resaltado, según los casos, el interés de Pedro el Venerable por conocer el Corán, el desconocimiento del latín por el maestro Pedro de Toledo, la presencia en el norte de España de “traductores de Toledo” o el gusto por la astrología de Hermann y Roberto, “bajo la influencia de Chartres”.⁷ En realidad el interés de estas cartas no se encuentra en esas interpretaciones, que además no son siempre acertadas – el *magister Petrus Toletanus*, por ejemplo, seguramente no vivía en Toledo donde todos eran *toletani*, pero debe de ser el *Petrus Toletanus archiepiscopus*, que consta entre los miembros del cabildo de Segovia en 1161.⁸ El mayor interés que reviste esta correspondencia reside en el hito que separa la visión de un Pedro el Venerable de la de Roberto de Ketton o Hermann el Dálmata. El primero parece sorprendido, o decepcionado, al ver que unos intelectuales que dominaban tanto el árabe como el latín se dedicasen a estudiar las ciencias del *quadrivium* en vez de poner sus talentos al servicio de la “cruzada

6. Petrus Venerabilis, *Adversus Judaeorum, Patrologia Latina*, 189, 606: “Legit, inquit, Deus in coelis librum Talmuth. Sed cujusmodi librum? Si talem quales quotidie in usu legendi habemus, utique ex pellibus arietum, hircorum, vel vitulorum, sive ex biblis vel juncis orientalium paludum, aut ex rasuris veterum pannorum, seu ex qualibet alia forte viliore materia compactos, et pennis avium vel calamis palustrium locorum, qualibet tinctura infectis descriptos”.

7. Marie-Thérèse d’Alverny, «Deux traductions latines du Coran au Moyen Age», *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 22-23 (1947-1948). Ramón Menéndez Pidal, “España y la introducción de la ciencia árabe en Occidente”, *Estudios Segovianos*, IV (1952), p.264. Charles J. Bishko, “Peter the Venerable’s Journey to Spain” (*Petrus Venerabilis, 1156-1956*, Rome, 1956, 163-175).ID., “Peter the Venerable’s Traverse of Spain: Some Further Observations”, *Spanish and Portuguese Monastic History, 600-1300*, London, Variorum Reprints, 1984. James Kritzeck, *Peter the Venerable and Islam*, Princeton, Princeton University Press, 1964. Dominique Iogna-Prat, *Ordonner et Exclure: Cluny et la société chrétienne face à l’hérésie, au judaïsme et à l’islam, 1000-1150*, Paris, Aubier, 1998. Thomas Burman, *Reading the Qur’an in Latin Christendom, 1140-1560*, University of Pennsylvania Press, 2009.

8. Luis-Miguel Villar García, *Documentación medieval de la catedral de Segovia (1115-1300)*, Salamanca, 1990, doc. n° 61, pp.108-109.

intelectual” contra el Islam. Los otros ven en el encargo la posibilidad de ganar dinero, o sea de financiar sus investigaciones en España; esta perspectiva no les impide realizar a conciencia el trabajo pedido.⁹ Para el abad de Cluny, la lengua debe de ser utilizada para luchar contra la “secta impía” de Mahoma, mientras que para los otros es un mero vehículo de saber, que da acceso a la filosofía y la ciencia griega y latina, con los valiosos comentarios posteriores.

Las actitudes opuestas de Pedro el Venerable y Roberto de Ketton o Hermann el Dálmata, o sea la primacia concedida a la forma o al contenido, reflejan las ideas expuestas casi un siglo antes por el cadí toledano Sa’id al-Andalusí en su *Kitab Tabaqat al-uman* (Libro de las categorías de las naciones). Se trata de uno de los escasísimos textos medievales a partir de los cuales se puede hablar de elementos definitorios de la “identidad”. Éste es uno de los temas que recientemente han hecho su aparición en el campo de la historia medieval, pero no es un concepto medieval. Identidad: “Cualidad de idéntico” reza el Diccionario de la Real Academia Española como primera acepción. Ésta es la única definición que daba de la palabra el latín medieval: “*Quaevīs actio repetita*”, lo que le permitió al autor de los *Miracula S. Adalberti Egmundani* afirmar en el capítulo 11: “*Identitas satietatis mater est*”. La *identitas* como repetición de lo mismo lleva al tedio, a la *acedia* o desánimo. A finales del siglo XIII, aparece *idemptitas* como sinónimo de *aequalitas*, *parilitas*.¹⁰

La cuestión de la “identidad” puede así parecer anacrónica en el Medioevo, si no tenemos criterios para definirla. La *Historia de la filosofía y de las ciencias o Libro de las categorías de las naciones* de Sa’id de Toledo ofrece

9. Thomas Burman, *Religious Polemic and the Intellectual History of the Mozarabs, c. 1050-1200*, Leiden, Brill, 1994.

10. Du Cange, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, t. IV, Niort, 1885 pp. 283-284.

efectivamente unos criterios de diferenciación, basados en el saber. Enumera en primer lugar las siete “naciones primitivas” entre las que se reparten todos los pueblos de la tierra, y distingue entre ellas las que “cultivaron la ciencia” de las que no demostraron por ella interés alguno. Indios, persas, caldeos, griegos, rum [romanos], egipcios, árabes y hebreos son las únicas naciones que, para Sa‘id de Toledo, cultivaron las ciencias: son, por lo tanto, “la quintaesencia de la creación y la parte más selecta de todas las criaturas de Dios altísimo” porque “han puesto toda su atención en adquirir las virtudes racionales del alma constitutivas de la especie humana y rectificadoras de su naturaleza”.¹¹ El mundo del cadí toledano es por lo tanto exclusivamente mediterráneo, con la aportación de los indios y persas. Ni los francos, ni los chinos o etíopes entran dentro de ese mundo del saber. Las ciencias “cultivadas” se dividen a su vez en dos apartados: las ciencias comunes a todas las naciones cultas, esencialmente las del número – aritmética, geometría, música, astronomía, etc. –, y las que distinguen a los pueblos entre sí, en otros términos las que fundan su identidad colectiva: la ley/religión, la historia, la lengua.¹²

Si nos atenemos a esta división, que permitió a Sa‘id al-Andalusí establecer, a partir de las ciencias o saberes que son específicos de una “nación”, una jerarquía a cuya cabeza él situó a los árabo-musulmanes, Pedro el Venerable habría entendido la profunda relación entre lengua y

11. Sa‘id al-Andalusí, *Historia de la Filosofía y de las Ciencias o libro de las categorías de las naciones*, Madrid, ed. Trotta, Madrid 2000, p. 63.

12. Gabriel Martínez-Gros, “Classifications des nations et classifications des sciences: trois exemples andalous du V/XI^e siècle”, *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 20 (1984), pp. 83-114. Andrés Martínez Lorca, “Sa‘id al-Andalusí: una evaluación del papel de la investigación y la ciencia en al-Ándalus y el mundo”, Comunicación presentada el 3 de septiembre de 2007 en la XIX^a Conferencia Anual de la Academia Europea en Toledo «Diálogo entre las tres Culturas y nuestra herencia europea» [<http://www.andresmlorca.com/documentos/Conferencia Internacional Toledo.pdf>].

ley religiosa, mientras que los dos *scholastici* cultivaban las ciencias comunes a las naciones cultas, sin mirar por la lengua en la que se transmitían. Dentro de la línea del abad de Cluny podríamos entonces incluir a un autor contemporáneo, Sylvain Gougenheim, cuyo libro titulado *Aristóteles y el islam. Las raíces griegas de la Europa cristiana* (Madrid, Gredos, 2009), intentó mostrar que la ciencia grecorromana había llegado al Occidente cristiano mediante traducciones directas del griego, sin pasar por la mediación de los textos árabes. La lengua volvía a ser aquí el factor predominante – griego *vs.* árabe –, pero Gougenheim no rechazaba la lengua árabe por motivos religiosos como su célebre antecesor, sino porque, siendo una lengua difícil, dice, las traducciones hacían incomprensibles los textos filosóficos o científicos: prescindiendo de la mediación en árabe, Europa recibió directamente la herencia griega de los griegos. Naturalmente, la tesis de Gougenheim es insostenible porque, escrita por un no-especialista y basada en una bibliografía antigua, es profundamente anacrónica: no tiene en cuenta los estudios recientes sobre los traductores y sus métodos de trabajo, y obvia un elemento fundamental de la mentalidad medieval, que es la transmisión de los textos y la necesidad de que hayan sido comentados por sucesivas generaciones, prueba del interés que presentaban¹³.

Sin embargo, y sin que estén siempre conscientes de ello, muchos historiadores buscan en la documentación todos los elementos que permitan establecer “fronteras” entre lo que se ha dado en llamar las “tres culturas” de la Península. Si se habla de “cultura”, entra forzosamente en juego el saber y los saberes. La lengua y la religión/ley, indisolublemente unidas,

13. Ver también la refutación de las tesis de Gougenheim en *Les Grecs, les Arabes et nous. Enquête sur l'islamophobie savante*, ed. Philippe Büttgen, Alain de Libera, Marwan Rashed & Irène Rosier-Catach, Paris, Fayard, 2009. El título original de la obra de Gougenheim es *Aristote au Mont Saint-Michel*.

proporcionan aquí al investigador el factor fundamental de separación y distinción.

Lengua y ley

La Península ibérica ofrece entre otras particularidades el hecho de que convivían en su territorio varias lenguas, cuando en el resto de occidente el latín predominaba. En la España medieval, por lo tanto, se asoció efectivamente la lengua con la religión, tal y como lo hizo Pedro el Venerable. En sus *Etimologías*, la enciclopedia más difundida a lo largo de la Edad Media, Isidoro de Sevilla reconoce al hebreo la mayor antigüedad y el ser la lengua única de la humanidad hasta la construcción de la torre de Babel; después de la multiplicación de las lenguas, para él existen tres lenguas sagradas: la hebrea, la griega y la latina:

En esas tres lenguas escribió Pilatos sobre la cruz del Señor la causa de su muerte. El conocimiento de estas tres lenguas es necesario debido a la oscuridad que presentan las Sagradas Escrituras: cuando alguna palabra de estas lenguas entrañe una duda gramatical o de significado, podrá recurrirse a alguna de las otras dos.¹⁴

El latín y, en menor medida, el hebreo, sino el griego, se hablaban en la *Hispania visigoda*.¹⁵ En el siglo IX, el árabe se extendió rápidamente por los territorios que dominaban los musulmanes, suscitando las lamentaciones de un Álvaro de Córdoba a mediados del siglo IX, y la traducción al árabe

14. San Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, IX, 1-3, ed. José Oroz Reta, Madrid, BAC, 1982, pp. 738-739.

15. Carlos del Valle, “Sobre las lenguas de los judíos en la España visigoda y al-Andalus”, *Sefarad*, 63 (2003), pp. 183-193.

de los salmos a finales de ese mismo siglo para que los cristianos del sur de la Península pudiesen aprender la lengua sin recurrir al Corán.¹⁶ Pero los cristianos de al-Andalus conservaron su liturgia en latín, una escuela en Sevilla donde se copió una Biblia en el siglo X, y recurrieron frecuentemente al latín en las inscripciones funerarias.¹⁷ Un dialecto romance sobrevivió en al-Andalus hasta el siglo XII, aunque cada vez más marginal, del que testimonian las jarchas en romance puestas al final de las moaxajas.¹⁸

Los judíos de al-Andalus sintieron, a finales del siglo X, la necesidad de restaurar el hebreo que había ido perdiendo su “pureza” bíblica.¹⁹ La polémica que se originó a mediados del siglo X en Córdoba entre Menahem ben Saruq y Dunash ben Labrat, y luego entre sus respectivos discípulos, es sintomática del interés que suscitaba una obra sobre la lengua de Dios, dada por Él a los hombres: “Ya antes de que hubiera concedido la inteligencia a los habitantes de la tierra, Dios había escogido esta lengua”, escribe Menahem en el prólogo de su *Mahberet*, “La esculpió con escritura de grabado y con ella habló el día de su manifestación”.²⁰ Medio siglo después, el exegeta Abu l-Farag en Jerusalén afirma lo mismo y en Zaragoza, en el siglo XI, Yonah ibn Yanah describe, en su *Libro de la investigación detallada*, el hebreo bíblico, obra lexicográfica que recurre a comparaciones con el

16. Marie-Thérèse Urvoy (ed.), *Le Psautier mozárabe de Hafs le Goth*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1994.

17. Pedro O. Herrera Roldán, *Cultura y lengua latinas entre los mozárabes cordobeses del siglo IX*, Córdoba, Universidad, 1995. ¿Existe una identidad mozárabe?. Historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos IX-XII), ed. Cyrille Aillet, Mayte Penelas & Philippe Roisse, Madrid, Casa de Velázquez, 2008. Cyrille Aillet, *Les mozárabes. Christianisme, islamisation et arabisation en Péninsule ibérique (IX^e-XII^e siècle)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2010.

18. Federico Corriente, *Poesía dialectal árabe y romance en Alándalus (cejeles y xarajat de murwassabat)*, Madrid, Gredos, 1997.

19. Carlos del Valle, “Sobre las lenguas de los judíos en la España visigoda y al-Andalus”, ..., pp. 183-193.

20. Carlos del Valle Rodríguez, *La escuela hebrea de Córdoba. Los orígenes de la escuela filológica hebrea de Córdoba*, Madrid, Editora Nacional, 1981, pp. 87-132 y 379.

árabe y el arameo.²¹ Por ello, los poetas judíos de al-Andalus escogieron el hebreo para sus poemas litúrgicos y profanos. Salomón ibn Gabirol en el siglo XI, Moshé ibn Ezra o Yehuda ha-Levi en la generación siguiente llevaron la poesía hebrea hasta un nivel nunca antes alcanzado, y Abraham ibn Ezra (m. 1164) dedicó un poema a la poesía de cada pueblo: mientras la de los israelitas son “cánticos y alabanzas al Dios de los ejércitos”, la de los árabes vierte sobre “amores y placeres” y la de los cristianos sobre “guerras y venganzas”.²² En la segunda mitad del siglo XIII, el cabalista Abraham Abulafia, originario de Zaragoza, que dominaba el griego, el latín y el árabe además del italiano y el vasco, estableció de nuevo el hebreo como la lengua perfecta, superior a cualquier otra.²³

Por su parte, los musulmanes, apoyándose en el hecho de que el Corán era la misma palabra de Dios, por Él dictada a Mahoma, sostenían que el árabe era la lengua divina.²⁴ En al-Andalus, tanto Ibn Hazm de Córdoba como Ibn Sida de Murcia defendieron antes de 1050 la superioridad del árabe, lengua divina, opinión que también sostuvo, poco después en Oriente el filósofo Algazel. A mediados del siglo XI Ibn Hazm de Córdoba, en su *Fisal*, escribe a propósito de la lengua:

Igualmente la lengua, sin la cual no puede concebirse la educación, ni la subsistencia de la vida individual, ni las

21. María Ángeles Gallego, “Orígenes y evolución del lenguaje según el gramático y exegeta caraita Abu l-Farag Harun ibn al-Farag”, *Sefarad*, 63 (2003), pp. 43-67. Ángel Sáenz Badillos, *Literatura hebrea en la España medieval*, Madrid, Fundación Amigos de Sefarad, 1991, p.116. Irene E. Zwiep, *Mother of Reason and Revelation. A Short History of Medieval Jewish Linguistic Thought*, Amsterdam, 1997.

22. Ángel Sáenz Badillos, *Literatura hebrea en la España medieval*, pp. 79-115, 125-153.

23. Moshé Idel, *L'expérience mystique d'Abraham Aboulafia*, Paris, Le Cerf, 1989. Umberto Eco, *La recherche de la langue parfaite*, Paris, Seuil, 1994, pp. 45-50.

24. Bernard G. Weiss, “Medieval Muslim Discussions of the Origin of Language”, *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft*, Band 124, Heft 1 (1974), pp. 33-41.

relaciones sociales, es imposible que haya sido inventada por común acuerdo de los hombres, si no es mediante otra lengua; luego es evidente que ha sido necesario un primer principio de una lengua cualquiera (...) forzosamente debemos afirmar que debió existir, por necesidad, un hombre o más a quienes Dios enseñase en un principio todo esto, sin intervención de maestro humano, sino mediante inspiración directa.

Por su parte, el lexicólogo Ibn Sida de Murcia, tras una larga reflexión sobre las teorías relativas al origen del lenguaje, concluye:

[...] cuando reflexionamos sobre lo que es esta lengua árabe, tan noble, tan perfecta y elegante, encontramos en ella tal profundidad filosófica, tal delicadez, sutileza y finura, que subyuga la mente hasta arrebatarnos ante el exceso de su encanto (...) Por sus demostraciones y por el devoto culto que a la lengua rindieron y el largo alcance de sus proyectos y planes en tal estudio, hemos llegado a comprender que verdaderamente Dios les había ayudado con su gracia y benévolo auxilio para formar de la lengua el juicio que formaron; y si a todo esto se añade que las tradiciones atestiguan que ella procede de Dios, es natural que en nuestras almas se fortifique la creencia de que su origen ha sido por enseñanza divina, es decir por inspiración.²⁵

Las tres “leyes” o religiones que convivían sobre el territorio peninsular se caracterizaban pues por una lengua que, además de ser la del saber y de la vida cotidiana, era la lengua sagrada. Pero esto no significó la exclusión de las demás lenguas y de la “ley” que acompañaba a cada una de ellas. Recordemos aquí el caso del obispo Recemundo de Córdoba, que fue

25. Miguel Asín Palacios, “El origen del lenguaje y problemas connexos, en Algazel, Ibn Sida e Ibn Hazm”, *Al-Andalus*, 4 (1939), pp. 253-281.

enviado por ‘Abd al-Rahman III en embajada ante Otón de Germania, pero que colaboró al *Calendario de Córdoba* bajo el nombre de Rabi ibn Zayd.²⁶ Conocemos también la participación de los notables judíos Hasdai Ibn Shaprut o Samuel Negrella al gobierno musulmán, califal o de Granada, al lado de su obra en hebreo; el naguib Samuel Negrella era capaz, llegado el caso, de escribir también en arameo.²⁷ Y la obra *Fisal- Historia crítica de las religiones, sectas y escuelas* - de Ibn Hazm de Córdoba, escrita a mediados del siglo XI, demuestra el profundo conocimiento que tenía su autor del judaísmo, del cristianismo y de las “herejías” del islam²⁸. El conocimiento de la religión del “otro”, gracias al dominio de su lengua, llevó naturalmente también a la apología, diatriba y polémica. De ello testimonian entre otros, varios textos anticristianos en al-Andalus ²⁹ y, en los siglos XI a XIII, el *Dialogi contra Iudaeos* de Pedro Alfonso, el anónimo *Tractatus contra Iudaeos* dit *Qui ceptum*, el *Sermo IV, In natale Domini II*, de Martín de León y los escritos cristianos anti-musulmanes, a menudo anónimos, recogidos por Thomas

26. Charles Pellat (ed. and tr.), *Le Calendrier de Cordone, publié par R. Dozy*, Nouvelle édition (Medieval Iberian Peninsula Texts and Studies, Vol. I.), Leiden, E. J. Brill, 1961.

27. Gonzalo Maeso, “Un jaenés ilustre, ministro de dos califas (Hasday ibn Saprut)”, *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, 8 (1956). pp. 65-95. Ross Brann, *Power in the Portrayal: Representations of Jews and Muslims in Eleventh and Twelfth-Century Islamic Spain*, Princeton, Princeton University Press, 2002. Amparo Alba Cecilia & Juan José Alarcón Sainz, “Una carta de pésame en arameo de Samuel ha-Naguid”, *Sefarad*, 67 (2007), pp. 311-325.

28. Miguel Asín Palacios, *Abenbázam de Córdoba y su Historia crítica de las ideas religiosas*, 3 vols., Madrid, 1928-1932. Maribel Fierro, *La heterodoxia en al-Andalus durante el periodo omeya*, Instituto Hispano-árabe de Cultura, 1987.

29. Maribel Fierro Bello, “Polémica anticristiana” *Textos fundamentales de la tradición religiosa musulmana - Antología de textos religiosos musulmanes*, ed. Montserrat Abumalham, vol. 1, Madrid, Trotta, 2005.

Burman.³⁰

Las polémicas, que requerían conocer las tesis del “otro”, siguieron existiendo después del siglo XII, y se pueden evocar a este respecto las “disputas” de Barcelona en 1263, Pamplona en 1379³¹ o Tortosa en 1413 y 1414, o la que opuso el converso Alfonso de Valladolid al judío Isaac Pulgar en el siglo XIV.³² A lo largo del siglo XIII, las comunidades franciscanas y dominicas abrieron estudios de hebreo y árabe para poder transmitir su fe a los no-cristianos, y hay que recordar el profundo conocimiento de ambos idiomas que tuvieron un Ramón Martí y un Ramón Llull. En los siglos XIV y XV, el *Sobre la seta mahometana* atribuido al obispo Pedro de Jaén, el *Fortalitium fidei* de Alfonso de Espina o el *Tractatus contra principales errores perfidi Machometi* de Juan de Torquemada muestran, más allá de la violencia del tono, que la ley religiosa del “otro” seguía siendo un tema de estudio.

Paralelamente, las lenguas fueron objeto de numerosos estudios y dieron lugar a léxicos, glosarios y diccionarios. El *Glosario de San Millán de la Cogolla*, del año 964, que recoge más de 20.000 palabras, el cuidado con el cual se definen las palabras utilizadas en las obras de Alfonso X el Sabio, o el

30. Alfredo Ballestín, *El Dialogus contra iudeos de Pedro Alfonso. Traducción y notas críticas. Su inserción en la polémica judeocristiana*, Zaragoza, Prensas Universitarias de la Universidad de Zaragoza, 2002. John Tolan, *Petrus Alfonsi and his medieval readers*, Gainesville, University Press of Florida, 1993. José Carlos Martín, “Problemas planteados por la tradición indirecta del *Tractatus contra Iudeos* (Díaz 1214)”, *Revue des Études Juives*, 167 (2008), pp. 23-98. Adeline Rucquoi, “L’invective anti-juive dans l’Espagne chrétienne. Le *Sermo IV, In natale Domini II*, de Martin de León”, *Atalaya*, 5 (1994) [L’invective au Moyen Âge. France, Espagne, Italie], pp. 135-151. Thomas Burman, *Religious Polemic and the Intellectual History of the Mozarabs, c. 1050-1200*, (Brill’s Studies in Intellectual History, 52.), Leiden - New York, and Cologne, E. J. Brill, 1994.

31. Nahmanide, *La dispute de Barcelone*, Lagrasse, Verdier, 1984. J. V. Niclós Albarracín, “La disputa religiosa de D. Pedro de Luna con el judío de Tudela D. Shem Tob Ibn Shaprut en Pamplona (1379)”, *Revue des Études Juives*, 160 (2001), pp. 409-433.

32. *Teshuvot la-Meharef. The Polemical Exchange between Isaac Pollegar and Abner of Burgos/ Alfonso of Valladolid according to Parma MS 2440 “Iggeret Teshuvat Apikoros” and Teshuvot la-Meharef*”, ed. y trad. por Jonathan Hecht, Tesis doctoral, New York University, 1993.

Universal vocabulario en latin y en romance de Alfonso de Palencia en el siglo XV evidencian el interés de los latinos por la lengua, mientras que un ingente número de gramáticos y lexicógrafos estudiaron el hebreo y el árabe³³. Estas obras fueron acompañadas por diccionarios bilingües, como el árabe-latín, originado en Toledo en el siglo XII o el *Kitáb al-Kamil* de Jacob ben Eleazar que utilizó profusamente Selomoh ben Meborak ben Sa'ir en su diccionario hebreo-árabe *Kitáb at-Taysir* ('El libro de la facilitación').³⁴

El castellano, escogido en el siglo XIII como lengua universal – por facilitar la comunicación tanto de la vida cotidiana como de las ciencias – por el rey Alfonso el Sabio, supuso un cambio profundo y suplantó rápidamente las antiguas lenguas sagradas, tanto para la ciencia, como para el derecho o la literatura y en la vida cotidiana. A partir de la segunda mitad del siglo XIII, el “lenguaje de Castilla” se utiliza en obras poéticas, jurídicas, históricas, literarias, científicas, en los documentos de la cancillería real y las actas notariales, y a él se traducen numerosas obras latinas, árabes, italianas o francesas.³⁵ La elección de la lengua vernácula es, naturalmente, una decisión política. Pero la política no está reñida con la religión: Maimónides y Averroes a finales del siglo XII, tanto como Marsilio Ficino a principios del XIV, insisten sobre el hecho de que los conflictos que dividen la comunidad política se deben a su diversidad, de ahí la necesidad de leyes y de una

33. *El códice emilianense 46 de la Real Academia de la Historia, primer diccionario enciclopédico de la Península ibérica*, ed. Claudio García Turza & Javier García Turza, Logroño, Fundación Caja Rioja – Real Academia de la Historia, 1997. Alfonso de Palencia, *Universal vocabulario en latin y en romance*, Sevilla, Paulus de Colonia, 1490. Angel SáenzBadillos Pérez & J. Targarona, *Gramáticos hebreos de al-Andalus (ss. X-XII). Filología y Biblia*, Córdoba, El Almendro, 1988. Salvador Peña, “Gramáticos en Al-Ándalus: de Ibn Sidah al-Mursi a Ibn al-Sid al-Batalyawsi”, *Sharq al-Andalus*, 8 (1991), pp. 43-53. Juan Pablo Arias, “Gramáticos en al-Andalus”, *Al-Andalus Maghreb*, 3 (1995), pp. 127-142.

34. José Martínez Delgado, “Nuevas alusiones al *Kitáb al-Kamil* de Ya'áqob ben El'azar (Edición, traducción y estudio)”, *Sefarad*, 69 (2009), pp. 315-360.

35. Antonio Alatorre, *Los 1001 años de la lengua española*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989, pp. 113-151.

autoridad que controle sus acciones.³⁶ El uso de una lengua común, bajo la “autoridad” del príncipe, contribuía efectivamente a disminuir los conflictos que pudiesen haber nacido de la diversidad. En castellano escribieron el judío Sem Tob de Carrión, los conversos Pablo de Santa María y Alfonso de Cartagena, o el traductor de la *Biblia* Mosé Arragel de Guadalajara. En 1492, el excelente latinista que fue Antonio de Nebrija, al dedicar su *Gramática de la lengua española* a la reina Isabel de Castilla, le expuso que

“[...] una cosa hallo e saco por conclusión mui cierta: que siempre la lengua fue compañera del imperio, e de tal manera lo siguió, que junta mente començaron, crecieron e florecieron, et después junta fue la caída de entrambos”³⁷.

El cambio de mentalidad que se produjo en la época de los Reyes Católicos, con su dimensión milenarista y mesiánica, redujo ese “imperio” a una sola ley, la cristiana. Medio siglo después, en 1536, a los embajadores del rey de Francia que se quejaban de no haber comprendido su discurso, el emperador Carlos Quinto contestó que “no espere de mí otras palabras que de mi lengua española, la qual es tan noble que merece ser sabida y entendida de toda la gente christiana”.³⁸

Si la lengua es “compañera del imperio”, en la Península el portugués primero, luego el catalán, fueron asimismo empleados como “lenguas

36. Vasileios Syros, “Did the Physician from Padua Meet the Rabbi from Cordoba? Marsilius of Padua and Moses Maimonides on the Political Utility of Religion”, *Revue des Études Juives*, 170 (2011), pp. 51-71.

37. Antonio de Nebrija, *Gramática de la lengua castellana*, ed. Antonio Quilis, Madrid, Editorial Centro de Estudios Ramón Areces, 1989. Sobre la noción de “imperio”, cf. Adeline Rucquoi, “*Auctoritas, potestas*: conceptos de poder en la España medieval”, International Medieval Meeting, Lleida 2013, en prensa.

38. Alfred Morel-Fatio, “L’espagnol langue universelle”, *Bulletin Hispanique*, 15 /2(1913), pp. 207-225.

perfectas” y “nacionales”. Ampliamente utilizado por los juglares y autores de cantigas, el portugués aparece ya como lengua de la cancillería real a finales del reinado de Afonso III (1248-1279);³⁹ en el siglo XIV y en el XV, además de traducciones desde el árabe, el castellano, el francés o el latín, se escriben en portugués obras históricas, jurídicas, poéticas, hagiográficas, filosóficas y morales.⁴⁰ El catalán experimenta a su vez a partir de finales del siglo XIII, época en que Raimundo Lulio redacta parte de su obra en esta lengua, un notable auge que lo lleva a rivalizar con las demás lenguas de la Península en cuanto a variedad de campos y riqueza semántica.⁴¹

El investigador que se limitaría al estudio de esos textos llegaría a la conclusión de un profundo sentimiento “identitário” en la España medieval, basado en la reivindicación por unos y otros de la lengua y de la ley/religión, ambas estrechamente unidas.⁴² De allí, no tendría grandes dificultades en sacar a relucir los múltiples conflictos surgidos entre miembros de esas “comunidades”, bien para poner de relieve el papel de víctimas de unas frente a otra, bien para mostrar que todas estuvieron implicadas en las violencias.⁴³

Ciencias

Entre los siglos XII y XIII, Hermann el Dálmata, Roberto de Ketton, Gerardo de Cremona, Daniel de Morley, Miguel Scot, Hermann el Alemán

39. Leontina Ventura & António Resende de Oliveira, *Chancelaria de D. Afonso III, Livro I*, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006, vol. 2, n° 685, 688, 689, 692, 728, 730, 732, 736, 739, 740.

40. *Dicionário da literatura medieval galega e portuguesa*, ed. Giulia Lanciano & Giuseppe Tavani, Lisboa, Editorial Caminho, 1993.

41. Rafael Alemany Ferrer, *Guía bibliográfica de la literatura catalana medieval*, Universidad de Alicante, 1997. Albert Soler Llopart, *Literatura catalana medieval*, Barcelona, Pòrtic, 2004.

42. Amparo Alba & Carlos Sainz de la Maza, “Señas de identidad judías y cristianas en la cuentística medieval: algunos ejemplos hispánicos”, *Sefarad*, 72/1 (2012), pp. 145-190.

43. David Nirenberg, *Comunidades de Violencia: Persecución de minorías en la edad media*, Barcelona, Península Editorial, 2001.

y otros muchos sabios de la Europa latina o griega acudieron a la Península en busca de obras escritas en árabe.⁴⁴ Aprendieron el idioma, colaboraron a veces con sabios musulmanes y judíos, escribieron obras y tradujeron otras: estas traducciones y estas obras, que cambiaron radicalmente el pensamiento occidental, son conocidas y han dado lugar, a lo largo del último siglo y medio, a una rama muy fecunda de la investigación⁴⁵.

Ninguna historia de la ciencia puede omitir el papel de España en la transmisión del saber griego y romano al occidente medieval, una transmisión enriquecida por las reflexiones y observaciones de sus “transmisores”. La ingente tarea de traducción al árabe emprendida en Bagdad en el siglo IX contribuyó no solamente a crear una lengua árabe científica, sino también a preservar parte de la herencia de la Antigüedad que no siempre lo fue en Bizancio. Que hubiesen colaborado en esas traducciones cristianos orientales es de sobra conocido, y muestra que, en el mundo mediterráneo “que cultivó las ciencias” según el cadí Sa’id de Toledo, el saber no se reduce a las ciencias religiosas.⁴⁶

Pero las traducciones empezaron en la Península en el siglo X y se dieron en ambos sentidos, del latín al árabe y del árabe al latín. Parte de la historia de España escrita en al-Andalus bajo el califato está basada en fuentes romanas, griegas y cristianas, en particular Apiano, Orosio o Isidoro de Sevilla.⁴⁷ Respondiendo a una embajada enviada por ‘Abd al-Rahman III

44. Adeline Rucquoi, “Las rutas del saber. España en el siglo XII”, *Cuadernos de Historia de España*, Buenos Aires, LXXV (1998-1999), pp. 41-58.

45. Véase en particular Juan Vernet, *Lo que Europa debe al Islam de España*, Barcelona, El Acanalado, 1999. Alain de Libera, *Pensar en la Edad Media*, Rubi (Barcelona), Anthropos, 2000.

46. A. R. Badawi, *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Paris, Vrin, 1968. Dimitri Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early ‘Abbasid Society (2nd-4th/5th-10th c.)*, London, Routledge, 1998.

47. Roberto Matesanz Gascón, *Omeyyas, bizantinos y mozarabes en torno a la ‘Prehistoria fabulosa de España’ de Ahmad Al-Razi* (Valladolid: Universidadde Valladolid, 2004).

y conducida por el cristiano Hisan ibn Kulaib, el emperador de Bizancio mandó en 949 sus emisarios a Córdoba, con muchos regalos, entre los que se encontraban la *Historia adversus paganos* de Orosio y el *De materia medica* de Dioscórides; dos años después, Constantino VII Porfirogeneta mandó a ‘Abd al-Rahman el monje Nicolás que tradujo el texto griego con el médico del califa, el judío Hasday ibn Shaprut.⁴⁸ En la misma época, en el norte de la Península varios sabios se interesaban por la matemática y la astronomía, tal y como lo atestigua el manuscrito Ripoll 225, que mezcla textos de origen árabe y textos latinos.⁴⁹ En esta segunda mitad del siglo X, Gerberto de Aurillac, tras haber vivido en España, pidió a Lobet de Barcelona una copia del tratado de astrología que éste había traducido, y solicitó que se enviara al obispo Adaberón el libro “de la multiplicación y de la división de los números” del sabio Joseph.⁵⁰

Si bien parece ser que la *fitna*, que acabó en 1031 con el califato de Córdoba, y la consiguiente creación de varias taifas pusieron cierto freno a la actividad intelectual en la Península, esta se reanudó en la segunda mitad del siglo. Alrededor del año 1100, grandes pensadores judíos como Abraham bar Hiyya (c. 1065-c.1140), conocido por los latinos como Savasorda, Abraham Ibn ‘Ezra (c. 1087-c. 1167) o Yehudá ben Barzilai al-Bargeloní, fueron matemáticos y astrónomos además de filósofos.⁵¹ Con

48. Ibn Abi Uçaiibi’a, ‘*Uyun al-Anbá’ fi T’abaqat al-at’ibba’*. *Sources d’informations sur les classes des médecins. XIII^e chapitre: Médecins de l’Occident musulman*, trad. por Henri Jahier & Abdelkader Noureddine, Alger, Ferrari, 1958, pp. 36-39. Carlos del Valle Rodríguez, *La escuela hebrea de Córdoba*, pp. 61-64. Miguel Asín Palacios, *Abenbázam de Córdoba y su Historia crítica de las ideas religiosas*, p. 133.

49. A.C.A., Ripoll 225. José María Millás Vallicrosa, *Assaig d’història de les idees físiques i matemàtiques a la Catalunya medieval*, Edicions científiques catalanes. Barcelona, 1983, pp. 150-211.

50. Julien Havet, *Lettres de Gerbert (983-997)*, Paris, Alphonse Picard, 1889, n° 24 y n° 25.

51. Moisés Orfali, *Biblioteca de autores lógicos hispano-judíos (Siglos XI-XV)*, Granada 1997. Shlomo Sela, “Dos textos astrológicos conservados en el comentario al *Sefer Yesirá* de Yehudá ben Barzilai al-Bargeloní?”, *Sefarad*, 68/2 (2008), pp. 261-290.

Abraham bar Hiyya colaboró en Barcelona el italiano Platón de Tívoli en la traducción de diversas obras de astronomía y astrología del árabe, y Platón tradujo del hebreo al latín el *Tratado sobre medidas y cálculos* (*Liber embadorum*) de Bar Hiyya.⁵² Cristianos y judíos estaban igualmente interesados en las ciencias que llamaríamos exactas, basadas en la matemática, pero hubo otros casos de colaboración, como la del filósofo judío Ibn Daud con el arcediano Dominicus Gundisalvi en la traducción del *De anima* de Avicena, encargada al primero por el arzobispo de Toledo Juan.⁵³ Al contrario de lo que se creyó durante mucho tiempo, no hay que ver en esas colaboraciones una “traducción a cuatro manos” en la que hubiera existido un texto intermedio en “romance”, debido al desconocimiento del árabe por parte del cristiano, y del latín por la del judío.⁵⁴ Se trata más probablemente de una verdadera colaboración, como la del secretario del abad de Cluny con Pedro de Toledo, para rendir lo más precisamente posible en latín el vocabulario y los conceptos árabes. Numerosos autores cristianos, peninsulares o no, aprendieron entonces el árabe e hicieron sus traducciones directamente del árabe al latín. Pero el dominio de ambos idiomas no les transformó en “traductores” profesionales. Hay que verlos como un grupo de intelectuales en busca de saberes nuevos, unidos a menudo por lazos de amistad – se dedican mutuamente sus obras y traducciones –, y que al mismo tiempo

52. Baldassare Boncompagni, “Delle versioni fatte da Platone Tiburtino traduttore del secolo duodecimo”, *Atti dell'Accademia Pontificia de'Nuovi Lincei*, IV (1850-1851), pp. 249-286. Charles H. Haskins, *Studies in the History of Mediaeval Science*, Cambridge, Harvard University Press, 1927, p. 11.

53. Cinco manuscritos (Paris, B.N., Lat. 6443, f° 69-89v, Lat. 8802 y Lat. 14854; Paris, Mazarine 629; y Oxford, Bodl. 463) sólo mencionan a *Avendebut israelita philosophus* como autor de la traducción, mientras que en los otros cincuenta manuscritos conservados el mismo *Avendebut israelita philosophus* explica que le ayudó *Dominico archidiacono*.

54. Marie-Thérèse d'Alverny, «Les traductions à deux interprètes, d'arabe en langue vernaculaire et de langue vernaculaire en latin», *Traduction et traducteurs au Moyen Âge*, Paris, CNRS, 1989, pp.193-206.

enseñaban. Hermann el Dálmata le recordará a Roberto de Ketton en el prólogo de su *De essentiis* (1143) la época en que ambos estudiaban en León los secretos de los Árabes y enseñaban en las plazas públicas,⁵⁵ y Gerardo de Cremona abrió en Toledo una escuela de filosofía natural en la que estudió el inglés Daniel de Morley.⁵⁶

Las traducciones científicas y filosóficas, así como las obras originales en esos campos, siguieron realizándose en el siglo XIII, en particular bajo el amparo del rey de Castilla, Alfonso X el Sabio.⁵⁷ Metonimia de España, Toledo gozó entonces en toda Europa de una fama diabólica, lugar en el que se enseñaban las artes prohibidas: necromancia, geomancia, alquimia, etc., fama que recoge don Juan Manuel en el capítulo XI de su *Conde Lucanor*: “De lo que conteció a un Deán de Sanctiago con don Yllán, el grant maestro de Toledo”.⁵⁸ A inicios del siglo XIII ya, el arzobispo de Santiago de Compostela, Pedro Muñiz (1206-1224), fue tildado de nigromante y especialista en artes mágicas.⁵⁹ En el siglo XIV todavía, Álvaro Pelayo fustigaba en su *Speculum regum* la corte real porque en ella vivían matemáticos

55. *De Essentiis, A Critical Edition with Translation and Commentary* by Charles Burnett, Leiden, E.J. Brill, 1982. Sonja Brentjes, “Observations on Hermann of Carinthia’s version of the Elements and its relation to the Arabic transmission”, *Intercultural transmission of scientific knowledge in the Middle Ages*, Special issue of *Science in Context*, 14 (2001), pp. 39-84.

56. Pierluigi Pizzamiglio (ed.), *Gerardo de Cremona*, Cremona, 1992. Gregor Maurach, “Daniel von Morley «Philosophias»”, *Mittellateinisches Jahrbuch*, 14 (1974), pp.204-255.

57. Julio Samsó: “La ciencia española en la época de Alfonso el Sabio”, *Alfonso X* [exposición memorativa del VII centenario de la muerte de Alfonso X el Sabio. Toledo, Museo de Santa Cruz, junio-septiembre 1984], Madrid, 1984. Robert I. Burns(ed.), *Emperor of culture: Alfonso X the Learned of Castile and his thirteenth century Renaissance*, Philadelphia, UPP, 1990.

58. Eloy Benito Ruano, “A Toledo los diablos”, *Medievo Hispano. Estudios in memoriam del prof. Derek W. Lomas*, Ciudad Real, 1995, pp. 65-81. Jaime Ferreiro Alemparte, “La escuela de nigromancia en Toledo”, *Anuario de Estudios Medievales*, 13 (1983), pp. 205-268. Don Juan Manuel, *El conde Lucanor*, ed. José Manuel Blecua, Madrid, Clásicos Castalia, 1969, pp. 93-99.

59. Antonio López Ferreiro, *Historia de la Santa A.M.. Iglesia de Santiago de Compostela*, t.V, Santiago, 1902, pp. 73-74.

y astrólogos, y en el siglo siguiente Juan II de Castilla mandó quemar parte de la biblioteca del noble Enrique de Villena, cerca de 50 volúmenes de «malas artes»; el instrumento de dicha purga, el dominico Lope de Barrientos, escribió poco tiempo después un tratado entero dedicado al arte de la magia y a sus prácticas, el *Tractado de la divinança*.⁶⁰ Sus contemporáneos describieron al arzobispo de Toledo Alfonso Carrillo (1446-1482) como un hombre al que “plaziale saber esperiencias e propiedades de aguas e de yervas e otros secretos de natura”, y cuya apetencia de riquezas “le fizo entender muchos años en el arte del alquimia”.⁶¹ El judío Abraham Zacuto, que enseñó matemáticas y astrología en Salamanca antes de refugiarse en Portugal en 1492, publicó un *Almanach Perpetuum* sobre la declinación del sol, que permitió poco después el cálculo de las latitudes. Diego de Torres, tras haber sido sustituto de retórica y lógica en 1469, luego de medicina en 1471 y de filosofía natural en 1477, obtuvo en 1481 la cátedra de astrología; alabado por Lucio Maríneo Sículo, escribió en 1485 un *Eclipse del Sol* y en 1487 un *Astrologicum commentarium* mientras practicaba la medicina.⁶² El gran matemático Pedro Sánchez Ciruelo (1470-1548) enseñó en París y publicó en esa ciudad su *Tractatus arithmeticae practice* antes de volver a España y redactar obras de matemática, filosofía y astrología⁶³.

60. Pedro M. Cátedra, *Tratado de astrología atribuido a Enrique de Villena*, Barcelona, 1983. Paloma Cuenca Muñoz, *El «Tractado de la Divinança» de Lope de Barrientos. La magia medieval en la visión de un obispo de Cuenca*, Cuenca, 1994.

61. Fernando del Pulgar, *Los claros varones de España*, Sevilla, 1500, ed. fac-simil, Madrid, 1971, Tit. XX “Del arzobispo de Toledo”.

62. Francisco Cantera Burgos, *El judío salmantino Abraham Zacuto. Notas para la historia de la astronomía en la España medieval*, Madrid, 1931, p.317-335. Marcelino V. Amasuno Sárraga, *La escuela de medicina del Estudio salmantino (siglos XIII-XV)*, Salamanca, 1990, pp.113-118. Mariano Esteban Piñeiro, “Matemáticas, astrología y navegación en la Castilla del siglo XVI”, *Historia de una cultura*, ed. Agustín García Simón, t.II, Junta de Castilla y León, 1995, pp.691-739.

63. Pedro Ciruelo, *Reprovação de las supersticiones y hechizerías*, ed. por José Luis Herrero Ingelmo, Salamanca, Diputación de Salamanca, 2003, pp. 15-19.

La medicina también le debía mucho a la transmisión y a las obras de los árabes, y uno de los méritos que sus alumnos atribuyeron a Gerardo de Cremona fue el haber dejado la traducción del *Canon* de Avicena, pero se tradujeron además al latín entre los siglos XII y XIII las grandes obras de Hipócrates y Galeno, al-Razi, Abu-l-Qasim, Ibn Ridwan, Hunayn ibn Ishaq (Johannicius), así como el *Sirr al-Asrar* o *Secretum secretorum* del Seudo-Aristóteles. A partir de finales del siglo XIII, si bien las bibliotecas de los médicos contenían obras en latín, el saber médico se difundió rápidamente, tanto en lengua vulgar como en árabe y hebreo. En los estados de la Corona de Aragón, mientras los *Aforismas* de Hipócrates, el *Albucasis*, un *Regimen sanitatis ad rege Aragonum*, el *Thesaurus pauperum* de Petrus Hispanus, diversos tratados de cirugía y aun el *Antidotarius Nicolai* eran traducidos al catalán, Raimundo Lulio y Arnaldo de Vilanova escribían directamente en lengua vulgar sus obras de medicina.⁶⁴ Las reiteradas condenas de los sínodos muestran que se recurría entonces a médicos judíos, cristianos o musulmanes sin distinciones.⁶⁵ En 1382, el judío Juan de Aviñón compuso una *Sevillana medicina*, y por los años 1410-1415, el médico del rey de Castilla era Alfonso Chirino, de origen converso, que redactó sus obras en castellano.⁶⁶ Los manuscritos conservados, que contienen recetas y remedios, contienen también fórmulas mágicas, expresadas en un seudo árabe o un seudo hebreo, cuando no en un latín casi irreconocible, destinadas a reforzar el poder del tratamiento.

64. Lluís Cifuentes, “Los textos medievales en catalán. La lengua catalana en la difusión y la vulgarización de la ciencia en la Baja Edad Media”, conferencia dada en el Colegio de España, París, el 12 de diciembre de 1994.

65. Asunción Blasco Martínez, “Médicos y pacientes de las tres religiones (Zaragoza, siglo XIV y comienzos del XV)”, *Aragón en la Edad Media*, 12 (1995), pp. 153-182.

66. Marcelino V. Amasuno Sárraga, *La peste en la corona de Castilla durante la segunda mitad del siglo XIV*, Valladolid, 1996. ID., *Alfonso Chirino. Un médico de monarcas castellanos*, Valladolid, 1993. ID., *Medicina castellano-leonesa bajomedieval*, Valladolid, 1991.

Ahora bien. Nadie pone en duda la importancia de sabios pertenecientes a las tres leyes en el desarrollo de la ciencia, sea la filosofía, el *quadrivium* o la medicina. La escritura de la historia evidencia del mismo modo las interacciones entre las tradiciones desarrolladas en la Península. En al-Andalus en el siglo X, los historiadores musulmanes se habían apropiado la historia de Hispania, romana y visigoda, explicando que, por culpa de sus pecados, los cristianos la habían perdido y Dios se la había dado a los fieles-musulmanes - como recompensa.⁶⁷ Los “pecados” eran esencialmente los que había cometido el rey Rodrigo al entrar en la misteriosa casa cerrada de Toledo que guardaba la Mesa de Salomón, y luego al violar a la hija del conde don Julián.⁶⁸ Esta leyenda, como otras, fue transmitida no sólo por los autores musulmanes, sino también por los cristianos arabófonos, en particular en la *Crónica pseudo-isidoriana* de finales del siglo XI y en la *Crónica* anónima de finales del XIII, y entró como “historia oficial” del reino en la *Crónica de España* de Alfonso X.⁶⁹ Poco después se traducía al portugués, y luego al castellano, la *Crónica del moro Rasís*, o sea la obra de al-Razi.⁷⁰

Pero nos puede interesar otro aspecto de la cultura hispana medieval, la de la literatura. En efecto, independientemente de la lengua en la cual los

67. *Ajbar machmuá* (Colección de tradiciones) *Crónica anónima del siglo XI, dada á luz por primera vez*, ed. Emilio Lafuente y Alcántara, Madrid, M. Rivadeneyra, 1867.

68. Julia Hernández Juberías, *La Península imaginaria. Mitos y leyendas sobre Al-Andalus*, Madrid, CSIC, 1996, pp. 163-248.

69. *La Chronica gothorum pseudo isidoriana* (Ms. Paris BN 6113), ed. Fernando González Muñoz, A Coruña, Editorial Toxos Outos, 2000, pp. 182-185. Giorgio Levi Della Vida, “Un texte mozarabe d’histoire universelle”, *Études d’orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal*, París, Maisonneuve et Larose, 1962, vol. 1, pp. 175-183. *Primera crónica general de España*, ed. Ramón Menéndez Pidal & Diego Catalán, 2 vols., Madrid, Gredos, 1977, pp. 307-308.

70. *Crónica del moro Rasís. Versión del Ajbar muluk al-andalus de Ahmad ibn Mubammad ibn Musa al-Razi, 889-955; romançada para el rey don Dionís de Portugal hacia 1300 por Mahomad, alarife, y Gil Pérez, clérigo de don Perianes Porçel*, ed. Diego Catalán & M^a Soledad de Andrés, Madrid, Gredos, 1975.

leían u oían, los habitantes de la Península disfrutaban las mismas historias y los mismos temas.⁷¹ En su *Disciplina clericalis*, Pedro Alfonso a principio del siglo XII, dió a conocer a un público latino numerosos cuentos orientales que circulaban entonces en árabe entre musulmanes y judíos.⁷² A partir de esa fecha, los cuentos orientales tuvieron gran aceptación en la Península. El cuento árabe *Calila e Dimna* fue traducido al hebreo por el toledano Jacob ben Eleazar (m. 1232) quien lo transformó para adaptarlo a la tradición rabínica, y a mediados de siglo al castellano a petición del futuro Alfonso X.⁷³ Las diversas tradiciones literarias se encuentran, en esa misma época, en otras obras, como la del poeta judío Todros Abulafia de Toledo que, al igual que los autores de cantigas y el propio rey Alfonso X, mezcla lo sagrado y lo profano en sus obras.⁷⁴ El tema del *Debate entre el cálamo y la espada*, o sea entre las letras y las armas, es otro de los múltiples temas que podríamos sacar a colación que compartieron los miembros de las tres comunidades.⁷⁵ La ya mencionada historia “De lo que aconteció a un Deán de Sanctiago con don Yllán, grant maestro que moraba en Toledo”, cuento XI del *Conde Lucanor* del infante D. Juan Manuel, que pone en escena a un maestro toledano en

71. Maribel Fierro, *Al-Ándalus: saberes e intercambios culturales*, Barcelona, CIDOB Ediciones / Icaria, 2001.

72. Ángel González Palencia (ed.), *Disciplina clericalis* Madrid-Granada, CSIC, 1948. Esperanza Ducay & M^a Jesús Lacarra (eds.), *Disciplina clericalis*, Zaragoza, Guara, 1980.

73. Alan Verskin, “The Theology of Jacob ben El’azar’s Hebrew Version of Ibn al-Muqaffa’s *Kalilah wa-dimnah*”, *Revue des Études Juives*, 170 (2011), pp. 465-475. *Calila e Dimna*, ed., introd. y notas de Juan Manuel Cacho Bleuca & M^a Jesús Lacarra, Madrid, Castalia, 1984.

74. Aviva Doron, “El encuentro de las tres culturas reflejado en la poesía de Todros ben Yehudah ha-Levi Abulafia”, *III Congreso Internacional “Encuentro de las tres culturas*, ed. C. Carrete, Toledo, 1988.

75. F. de la Granja, *Maqamas y risalas andaluzas* (Madrid 1976), pp. 3-44: “Epístola de la espada y la pluma” de Ibn Burd al-Asgar. Amparo Alba Cecilia, “El *Debate del cálamo y la espada*, de Jacob ben Eleazar de Toledo”, *Sefarad*, 68/2 (2008), pp. 291-314. Miguel de Cervantes, *Don Quijote de la Mancha*, parte I, cap. xxxviii: “Discurso de las armas y las letras”.

el “arte de la nigromancia”, procede de diversos *exempla* y de cuentos orales que circulaban en Castilla en el siglo XIII, que dieron también lugar a una versión hebrea por Isaac ibn Sahula en su *Mešal Haqadmoni*(c. 1285);⁷⁶ otros cuentos del mismo *Conde Lucanor* proceden claramente de fuentes árabes.⁷⁷

En el siglo XV todavía, durante el cual los temas literarios parecen sacados de la Antigüedad clásica o de la *Materia de Bretaña*, encontramos un gusto común por las novelas de caballería. Haciéndose eco de las vituperaciones de Alfonso Martínez de Toledo en el *Corbacho* (1438), en el que fustigaba las lecturas de las mujeres:

“Todas estas cosas hallaréis en los cofres de las mujeres: Horas de Santa María, siete salmos, historias de santos, salterio en romance, ¡ni verle del ojo! Pero canciones, decires, coplas, cartas de enamorados y muchas otras locuras, esto sí”.⁷⁸

En el siglo XVI Menahem de Lonzano criticaba a los judíos que, los sábados, leían libros como *Amadís* y *Palmerín* en vez de libros sagrados. Los libros de caballería eran leídos en castellano o en catalán, pero fueron también traducidos al hebreo, traducciones que eran a veces adaptaciones, y algunas se han conservado en aljamiado.⁷⁹ Pero al mismo tiempo, la literatura moralizante se expande mediante colecciones de *enxiemplos*, o *exempla*, anécdotas que tienen como fin dar a sus lectores u oyentes las

76. David A. Wacks, “Don Yllán and the Egyptian Sorcerer: Vernacular commonality and literary diversity in medieval Castile”, *Sefarad*, 65 (2005), pp. 413-433.

77. Maria Rosa Lida de Malkiel, “Tres notas sobre don Juan Manuel”, *Romance Philology*, 4 (1950), pp. 155-194.

78. Alfonso Martínez de Toledo, *Arzobispo de Talavera o El Corbacho*, parte 2, cap. 3 “De cómo las mujeres aman a diestro y a siniestro por la gran codicia que tienen”.

79. Alla Markova, “Un fragmento manuscrito de una novela de caballerías en judeoespañol”, *Sefarad*, 69/1 (2009), pp. 159-172.

normas que seguir. Poco después de que el arcediano de Valderas Clemente Sánchez de Vercial († 1426) redactara su *Libro de exemplos por A.B.C.*,⁸⁰ los diez mandamientos de la ley judía fueron presentados en castellano bajo forma de “ejemplos” que los ilustraban.⁸¹

Hay que sumar, naturalmente, a esos breves apuntes culturales, el arte. No debió de quedar muy sorprendido un cristiano del norte cuando iba a Córdoba en el siglo X: las formas arquitectónicas eran semejantes, aunque más ricas en el sur, y los objetos de lujo así como las telas de seda o lana fina circulaban entre ambos ámbitos, fuera por las redes comerciales o el botín de las aceifas y campañas militares. Advertimos la misma coincidencia visual en la segunda mitad del siglo XII cuando se impone en el norte la austeridad cisterciense y en el sur la de los almohades. Pero los reyes cristianos se instalaron en los palacios musulmanes tras la conquista de Toledo, Zaragoza, Valencia o Sevilla, mientras que las mezquitas convertidas en iglesias tardaron siglos en dejar paso a edificios más “modernos”. Los musulmanes, en las ciudades cristianas, construyeron con sus técnicas – y al gusto del cliente – iglesias, sinagogas, mezquitas, palacios y casas, mientras que artistas judíos realizaban las obras que se les había encomendado, como Abraham de Salinas quien, a finales del siglo XIV, pintó varios retablos para las iglesias de la ciudad y diócesis de Zaragoza, o los orfebres judíos que fabricaban cruces, cálices y otros objetos litúrgicos, lo que prohibió el papa Benedicto XIII a principios del siglo XV.⁸²

80. Clemente Sánchez Vercial, *Libro de los exemplos por a.b.c.*, ed. John Keller, Madrid, CSIC, 1951.

81. Amparo Alba & Carlos Sáinz de La Maza, “La declaración de los Diez Mandamientos en su versión judeoespañola”, *Bulletin Hispanique* 103/2(2001), pp. 369-402.

82. Asunción Blasco Martínez, “Pintores y orfebres judíos en Zaragoza (siglo XIV)”, *Aragón en la Edad Media*, 8 (1989), pp. 113-131.

¿Tres culturas o una?

Múltiples son los ejemplos de conflictos entre las tres comunidades, por motivos religiosos, económicos o sociales, pero múltiples también son las conexiones e interacciones recíprocas. Cristianos, judíos y musulmanes compartían una historia común, leían las mismas obras mientras su poesía alababa el amor y lisonjeaba el príncipe, disputaban de teología, discutían los mismos temas filosóficos – a favor o en contra del racionalismo maimonidiano o averroista –, cultivaban el mismo interés por la matemática y la astronomía, la botánica y las piedras, vivían en casas y palacios a menudo mudéjares y recurrían indiferentemente a médicos de una u otra religión. Todos parecen haber puesto a la sabiduría como superior a las armas. En el *Debate entre el cálamo y la espada* de Jacob ben Eleazar de Toledo, por ejemplo, el protagonista se casa con Sabiduría que luego arbitra el pleito entre los contendientes, pleito que acaba con la victoria de las letras sobre las armas. Unas décadas después, el rey Alfonso X escoge a la Sabiduría como guía del ejercicio de su poder.⁸³

La constatación de que existía un medio cultural común en la Península, no exento de fricciones y polémicas, pero compartido por todos los habitantes de los reinos hispanos, debe llevarnos a examinar más de cerca la idea de las “tres culturas”, consideradas éstas como particulares, inconfundibles, determinantes de cada una de las “minorías” que vivieron en la Península entre los siglos VII y XV.

Pero, ¿qué significa “minoría”? Es ante todo un término de medida cuyo primer sentido reenvía a una disminución en relación con otro elemento. “Menor” servía además para establecer una jerarquía de edades

83. Adeline Rucquoi, “El Rey Sabio: cultura y poder en la monarquía castellana medieval”, *Repoblación y reconquista* (III Curso de Cultura Medieval, 1991), Aguilar de Campoo, 1993, pp. 77-87.

y de responsabilidades jurídicas (el “menor” es un incapaz jurídicamente). Aunque la palabra “minorías” se utilice en muchos contextos, sigue sin tener una definición clara. Apareció y se difundió en los años 1970 en Estados Unidos para designar grupos caracterizados por una identidad específica, cultural y a menudo lingüística y religiosa, y sobre el concepto trabajaron los sociólogos. El mejor intento de definición lo dió Francesco Capotorti en 1979, al subrayar que una minoría se distingue por 1º el hecho de ser diferente, étnica, religiosa y/o lingüísticamente de la mayoría, 2º el ser numéricamente inferior dentro de unos límites geopolíticos dados, 3º el no dominar política o económicamente, según las categorías elaboradas por Bourdieu, 4º el ser ciudadanos del Estado en el que se vive, y finalmente 5º el tener una consciencia minoritaria.⁸⁴ En 1995, el Consejo de Europa propuso un “Convenio-marco para la protección de las minorías nacionales” que se agregó al texto adoptado tres años antes sobre las lenguas “regionales o minoritarias”. En los años 1990, sin dar una definición exacta de la palabra, el Consejo de Europa, al igual que otros organismos internacionales, asumió pues un concepto que revelaba un cambio de mentalidad en la sociedad, y florecieron los estudios relativos a la protección de las minorías.⁸⁵

Un coloquio tuvo lugar en 2004 en Estrasburgo, dedicado a *Minorías religiosas en el espacio europeo. Estudios sociológicos y jurídicos*. En el prólogo a la edición de las Actas, Jean-Pierre Bastian y Francis Messner recuerdan las precauciones metodológicas necesarias para abordar un tema como el de las “minorías religiosas” y llaman la atención sobre el hecho que “el interés científico de los investigadores en ciencias sociales se apoya

84. Francesco Capotorti, Study on the Rights of Persons Belonging to Ethnic, Religious and Linguistic Minorities, Naciones Unidas, 1979.

85. Cástor M. Díaz Barrado, “La protección de las minorías en el seno del Consejo de Europa (El Convenio-Marco para la protección de las minorías)”, *Anuario de la Facultad de Derecho*, 17 (1999), pp. 125-170.

a veces, hay que decirlo, en convicciones favorables o desfavorables e incluso en afinidades electivas con el objeto que estudian”, lo que les lleva a prevenir contra las posiciones ideológicas, o sea los prejuicios del investigador.⁸⁶ Samim Akgönül, en un interesante artículo publicado en esas Actas, añade que el concepto es corolario de la aparición de los Estados “modernos”, centralizados y absolutistas a partir de la segunda mitad del siglo XVI; señala justamente que este concepto no encaja con la noción de “imperio” que fue la que predominó en la Península durante la Edad Media.⁸⁷ Por su parte, Christophe Prochasson, en una reflexión sobre el papel de la historia publicada en 2008, señala que el historiador, hijo de su tiempo y circunstancias, se encuentra actualmente sometido “al reino de los afectos, que pueden proceder de determinados compromisos, creencias, pertenencias verdaderas o supuestas, cuando no de un egotismo adosado al individualismo contemporáneo”; movido por esa empatía, el historiador hace una historia de las “víctimas”, de las minorías.⁸⁸

Los estudios relativos a las “minorías” pertenecen pues a un campo reciente de la historia, que da la prioridad a los “testigos” – el peso de la historia “del presente” es abrumador - y toma como objeto las “víctimas”, creando una confusión entre la “memoria”, que es afectiva, subjetiva, compasiva, y la historia como disciplina que es, desde la Antigüedad, la *rei preteritae ratio*, la “razón de lo pasado”. La primera da lugar a “conmemoraciones” que no

86. Jean-Pierre Bastian & Francis Messner(ed.), *Minorités religieuses dans l'espace européen. Approches sociologiques et juridiques*, Paris, PUF, 2007, pp. 10-11.

87. Samim Akgönül, “La naissance du concept de minorité en Europe”, *Minorités religieuses dans l'espace européen. Approches sociologiques et juridiques*, pp. 37-62 : “Il est évident que cette impression que certains groupes constituent des entraves à l'unité est née avec la constitution des Etats plus ou moins centralisés dans la mesure où les Empires ne sont pas par nature centralisateurs et ne s'intéressent pas ou que secondairement aux divisions ethniques, religieuses ou linguistiques. L'important est la fidélité à l'Empire dans tous ces sens”.

88. Christophe Prochasson, *L'Empire des émotions. Les historiens dans la mêlée*, Paris, Demopolis, 2008.

están siempre basadas en la “razón” y son susceptibles de ser utilizadas, intrumentalizadas con fines políticos,⁸⁹ mientras que la segunda quiere ser objetiva, neutral, y dar una explicación plausible de un acontecimiento o una cadena de acontecimientos del pasado. La “demanda” de pasado por parte de la sociedad es insistente, pero se funda en conceptos, ideas, anhelos o esperanzas actuales, y se fomenta e instrumentaliza desde los Estados y los políticos.⁹⁰ Por ello, tienen mucho más éxito los historiadores no-profesionales, que pueden ser periodistas, escritores, guionistas, que presentan un pasado, sea cual sea la época, desde el punto de vista subjetivo de la memoria, utilizándolo así para poner en escena problemáticas actuales.

A finales del siglo XIX y durante la primera mitad del XX, el presentar a los pueblos no-europeos como “salvajes”, faltos de historia, cultura y modales, permitía valorizar la “civilización” europea de la época. Surgieron entonces los estudios “post-coloniales” que, para relativizar las pretensiones europeas, exaltaron como esenciales los conceptos de “culturas” y de “razas”, sustituyendo de algún modo la “lucha de clases” por una “lucha de culturas” o de “identidades”. La compasión hacia las “minorías” – “víctimas” de un Occidente cristiano y liberal - llevará entonces al historiador a responder, consciente o inconscientemente, a la “demanda” social, y a “juzgar”, “justificar”, tomar partido, exaltar una sola cara de la moneda, silenciar lo que no entraría en la definición actual de la palabra.

Naturalmente, el historiador puede emplear el concepto de “minoría”, aunque no sea propio del vocabulario medieval. Esa “comodidad” no está exenta de riesgos, siendo el anacronismo el mayor de ellos. ¿Tenían los

89. Felix Ovejero, “Herencias políticas de un mayo maldito”, *El País*, domingo 7 de julio de 2013, p. 35.

90. Jean-Loup Amselle, *Révolutions: Essai sur les primitivismes contemporains*, Paris, Stock, 2010.

grupos que llamamos “minorías” – los cristianos y judíos en al-Andalus, los judíos y musulmanes en los reinos cristianos – un sentimiento identitario en el sentido actual de la palabra? ¿Se veían a sí mismos como “víctimas” por pertenecer a un grupo específico? ¿Les llevaba el sentimiento “identitario” a rechazar a los demás grupos e intentar distinguirse de ellos? La respuesta no se encontrará en las opiniones, creencias o sentimientos del historiador, sino en la documentación estudiada. Éste tendrá que acercarse a su campo de estudio con la misma ausencia de prejuicios que el antropólogo frente a una cultura desconocida, hasta conseguir entender “por dentro” cómo funcionaba la cultura, cuáles eran sus fundamentos filosóficos, religiosos, artísticos, sociales, económicos, etc. La “humildad” científica frente a un campo desconocido no entraña juicio de valor o compasión frente a las sociedades del pasado.

En la confrontación entre los europeos del norte, Pedro el Venerable y Pedro de Poitiers, y los que en la Península buscaban como Hermann el Dálmata o Roberto de Ketton el saber, no había “minorías” ni víctimas. Para los primeros, había un “enemigo”, que es el enemigo de la fe y al que se debía de combatir.⁹¹ Para entender esta posición, es necesario indagar en el sistema de creencias de la época, creencias que discrepaban en ciertos puntos pero afirmaban la existencia de un Dios único, fuente del poder y del orden en la tierra; al mismo tiempo, cada una de las religiones se presentaba como la única, en la medida en que la Verdad es única, y propugnaba la reducción de las demás a una sola. No se debe de menospreciar ese sueño que cultivaron los cristianos durante toda la Edad Media: la recuperación de Jerusalén por el “último emperador”, la conversión de los judíos y la

91. De ahí el título del libro de Ron Barkai, *El enemigo en el espejo. Cristianos y musulmanes en la España medieval*, Madrid, Rialp, 2007.

aniquilación de los “herejes”.⁹² Pero tampoco se puede prescindir de la visión que tenían los musulmanes de su presencia en la Península, que no era parte del Dar al-Islam, y de la que ciertos *hadiths* afirmaban que serían expulsados.⁹³ Por otra parte, la elección por los judíos de España del nombre de Sefarad para designar el conjunto de la Península remite a la profecía de Abdías que anuncia que los de Sefarad subirían, vencedores, el Monte Sión, restableciendo así el poder de Israel en la Tierra prometida.

Y si es necesario tener en cuenta el sistema de creencias y las esperanzas mesiánicas o milenaristas, también lo es el conocer el derecho. La igualdad de derechos es una noción desconocida en la Edad Media. Heredó de la Antigüedad romana una estructura jurídica en la que existían hombres libres, ciudadanos que gozaban de todos los derechos, pero también esclavos que no tenían personalidad jurídica aunque tuviesen ciertos derechos, y entre ambos estatus los libertos, antiguos esclavos que no gozaban de todos los derechos. La diferenciación que se originó entre los habitantes del mismo suelo, fuese la que existía entre los adeptos de la ley dominante frente a los otros, simplemente “protegidos” – *dhimmis* -, o la que se daba entre los adeptos de una religión y los que acababan de convertirse – *muwallad, conversos* -, refleja fielmente esa estructura antigua. No se trataba de una “injusticia”, sino del orden del mundo, un orden en el que los jóvenes y las mujeres tampoco tenían los mismos derechos, pero

92. Jean Delumeau, *Historia del Paraíso*, 3 vols., Madrid, Taurus, 2005. Alain Milhou, “La chauve-souris, le nouveau David et le roi caché (trois images de l’empereur des derniers temps dans le monde ibérique : XIIIe-XVIIe s.)”, *Mélanges de la Casa Velázquez*, 18 (1982), pp. 61-78. ID., *Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscanista español*, Valladolid, Casa-Museo Colón, Seminario Americanista de la Universidad de Valladolid, 1983. Adeline Rucquoi, “Mesianismo y milenarismo en la España medieval”, *Medievalismo. Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales*, 6 (1996), pp. 9-31.

93. Maribel Fierro, “The introduction of hadith in al-Andalus (2nd/8th-3rd/9th centuries)”, *Der Islam*, LXVI (1989). Maribel Fierro & Saadia Faghia, “Un nuevo texto de tradiciones escatológicas sobre al-Andalus”, *Sbarq al-Andalus*, VII (1990), pp. 99-111.

eran “protegidos” por la ley – en caso de abusos, raptos, violaciones, etc. - En ese mundo, cada uno ocupaba el lugar otorgado por Dios – y los astros - y debía de actuar conforme a ese designio divino, tal y como lo revelan los Manuales de confesión.⁹⁴ La “injusticia” fue considerada como tal muy a finales del siglo XV, cuando los “nuevos cristianos” reivindicaron los mismos derechos que los “cristianos viejos”. Frente a la negativa de estos últimos, poco dispuestos a compartir sus privilegios, recurrieron al derecho e invocaron, como Alfonso de Cartagena, la *lex Gallus*.⁹⁵

Las conversiones constituyen de hecho uno de los grandes problemas que se plantean al historiador. Dentro de una visión “culturalista” y “post-colonial”, la conversión no puede ser más que una traición cuando es voluntaria, o una imposición más o menos violenta de la “mayoría” sobre la o las “minorías”. Hasta finales del siglo XV, si bien hubo brotes de violencia seguidos por conversiones, muchas de ellas fueron voluntarias, como la del franco Bodo al judaísmo en el siglo IX, la del franciscano Anselm Turmeda al islam a principios del siglo XV, o la de los judíos Moisés Sefardi (Petrus Alfonsi), Abner de Burgos (Alfonso de Valladolid) o Salomón ha-Levi (Pablo de Santa María).⁹⁶ El franco Bodo y el mallorquín Turmeda se trasladaron, el primero a Córdoba, el segundo a Túnez, pero Pedro Alfonso, Alfonso de Valladolid, Pablo de Santa María y otros conversos se quedaron en España. ¿Fue para ello un cambio cultural además de religioso? No parece que hayan renegado de sus orígenes, sino más bien la reivindicaron en muchos casos, alegando una mayor antigüedad que los cristianos viejos.

94. Martín Pérez, *Libro de las confesiones*, ed. Antonio García y García, Bernardo Alonso Rodríguez & Francisco Cantelar Rodríguez, Madrid, BAC Maior 69, 2002.

95. Rafael Sánchez Domingo, *El derecho común en Castilla. Comentario a la Lex Gallus de Alonso de Cartagena*, Burgos, 2002.

96. Maribel Fierro, “Apuntes sobre razón, lenguaje y conversión en el siglo XIII en la península Ibérica”, *Quaderns de la Mediterrània*, 9 (2008).

Las políticas seguidas a partir del reinado de los Reyes Católicos, con la exclusión de los no-cristianos pertenecen a otra época y responden a imperativos nuevos, desconocidos en el Medioevo. Para algunos antropólogos como Jean-Loup Amselle, esa política tuvo como consecuencia el “subalternar” fracciones de la población – los marranos -, técnica que, para él, fue luego exportada en las colonias a lo largo de la Edad Moderna.⁹⁷ Estemos o no de acuerdo con esta conclusión para los siglos XVI y posteriores, espero haber por lo menos creado una duda acerca del empleo indiscriminado, y demasiadas veces anacrónico, de nociones como “cultura” y “minorías” antes de 1500.

97. Jean-Loup Amselle, *L'Occident décroché. Enquête sur les postcolonialismes*. Paris, Stock, 2008, p. 61.

REFERÊNCIAS

- AILLET, Cyrille, *Les mozarabes. Christianisme, islamisation et arabisation en Péninsule ibérique (IX^e-XII^e siècle)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2010.
- AILLET, Cyrille, PENELAS, Mayte & ROISSE, Philippe (ed), ¿Existe una identidad mozárabe?. Historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos IX-XII), Madrid, Casa de Velázquez, 2008.
- Ajbar machmuâ (Colección de tradiciones) Crónica anónima del siglo XI, dada á luz por primera vez*, ed. Emilio Lafuente y Alcántara, Madrid, M. Rivadeneira, 1867.
- AKGÖNÜL, Samim, “La naissance du concept de minorité en Europe”, *Minorités religieuses dans l'espace européen. Approches sociologiques et juridiques*, ed. Jean-Pierre Bastian & Francis Messner, Paris, PUF, 2007, pp. 37-62.
- ALATORRE, Antonio, *Los 1001 años de la lengua española*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.
- ALBA CECILIA, Amparo & ALARCÓN SAINZ, Juan José “Una carta de pésame en arameo de Samuel ha-Naguid”, *Sefarad*, 67 (2007), pp. 311-325.
- ALBA CECILIA, Amparo & SAINZ DE LA MAZA, Carlos, “La declaración de los Diez Mandamientos en su versión judeoespañola”, *Bulletin Hispanique* 103/2(2001), pp. 369-402.
- ALBA CECILIA, Amparo & SAINZ DE LA MAZA, Carlos, “Señas de identidad judías y cristianas en la cuentística medieval: algunos ejemplos hispánicos”, *Sefarad*, 72/1 (2012), pp. 145-190.
- ALBA CECILIA, Amparo, “El *Debate del cálamo y la espada*, de Jacob ben Eleazar de Toledo”, *Sefarad*, 68/2 (2008), pp. 291-314.
- ALEMANY FERRER, Rafael, *Guía bibliográfica de la literatura catalana medieval*, Universidad de Alicante, 1997.

- ALFONSO DE PALENCIA, *Universal vocabulario en latin y en romance*, Sevilla, Paulus de Colonia, 1490.
- ALFONSO MARTÍNEZ DE TOLEDO, *Arcipreste de Talavera o El Corbacho*, ed. J. González Muela, Madrid, Clásicos Castalia, 1970.
- ALVERNÿ, Marie-Thérèse d', «Deux traductions latines du Coran au Moyen Age», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 22-23 (1947-1948).
- ALVERNÿ, Marie-Thérèse d', «Les traductions à deux interprètes, d'arabe en langue vernaculaire et de langue vernaculaire en latin», *Traduction et traducteurs au Moyen Âge*, Paris, CNRS, 1989, pp.193-206.
- AMASUNO SÁRRAGA, Marcelino V., *Alfonso Chirino. Un médico de monarcas castellanos*, Valladolid, 1993. ID., *Medicina castellano-leonesa bajomedieval*, Valladolid, 1991.
- AMASUNO SÁRRAGA, Marcelino V., *La escuela de medicina del Estudio salmantino (siglos XIII-XV)*, Salamanca, 1990.
- AMASUNO SÁRRAGA, Marcelino V., *La peste en la corona de Castilla durante la segunda mitad del siglo XIV*, Valladolid, 1996.
- AMSELLE, Jean-Loup, *L'Occident décroché. Enquête sur les postcolonialismes*. Paris, Stock, 2008.
- AMSELLE, Jean-Loup, *Rétrovolution: Essai sur les primitivismes contemporains*, Paris, Stock, 2010.
- ARIAS, Juan Pablo, “Gramáticos en al-Andalus”, *Al-Andalus Maghreb*, 3 (1995), pp. 127-142.
- ASÍN PALACIOS, Miguel, “El origen del lenguaje y problemas conexos, en Algazel, Ibn Sida e Ibn Hazm”, *Al-Andalus*, 4 (1939), pp. 253-281.
- ASÍN PALACIOS, Miguel, *Abenházam de Córdoba y su Historia crítica de las ideas religiosas*, 3 vols., Madrid, 1928-1932.
- BADAWI, A. R., *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Paris,

Vrin, 1968.

BALLESTÍN, Alfredo, *El Dialogus contra iudaeos de Pedro Alfonso. Traducción y notas críticas. Su inserción en la polémica judeocristiana*, Zaragoza, Prensas Universitarias de la Universidad de Zaragoza, 2002

BARKAI, Ron, *El enemigo en el espejo. Cristianos y musulmanes en la España medieval*, Madrid, Rialp, 2007.

BASTIAN, Jean-Pierre & MESSNER, Francis (ed.), *Minorités religieuses dans l'espace européen. Approches sociologiques et juridiques*, Paris, PUF, 2007.

BENITO RUANO, Eloy, "A Toledo los diablos", *Medievo Hispano. Estudios in memoriam del prof. Derek W. Lomas*, Ciudad Real, 1995, pp. 65-81.

BISHKO, Charles J., "Peter the Venerable's Journey to Spain", *Petrus Venerabilis, 1156-1956*, Roma, 1956, pp. 163-175, reed. *Spanish and Portuguese Monastic History, 600-1300*, London, Variorum Reprints, 1984.

BLASCO MARTÍNEZ, Asunción, "Médicos y pacientes de las tres religiones (Zaragoza, siglo XIV y comienzos del XV)", *Aragón en la Edad Media*, 12 (1995), pp. 153-182.

BLASCO MARTÍNEZ, Asunción, "Pintores y orfebres judíos en Zaragoza (siglo XIV)", *Aragón en la Edad Media*, 8 (1989), pp. 113-131.

BONCOMPAGNI, Baldassare, "Delle versioni fatte da Platone Tiburtino traduttore del secolo duodecimo", *Atti dell'Accademia Pontificia de'Nuovi Lincei*, IV (1850-1851), pp. 249-286.

BRANN, Ross, *Power in the Portrayal: Representations of Jews and Muslims in Eleventh and Twelfth-Century Islamic Spain*, Princeton, Princeton University Press, 2002.

BRENTJES, Sonja, "Observations on Hermann of Carinthia's version of the Elements and its relation to the Arabic transmission", *Intercultural transmission of scientific knowledge in the Middle Ages*, Special issue of *Science in Context*, 14 (2001), pp. 39-84.

BURMAN, Thomas, *Religious Polemic and the Intellectual History of the Mo-*

- zarabs, c. 1050-1200*, Leiden, Brill, 1994.
- BURMAN, Thomas, *Reading the Qur'an in Latin Christendom, 1140-1560*, University of Pennsylvania Press, 2009.
- BURNS, Robert I. (ed.), *Emperor of culture: Alfonso X the Learned of Castile and his thirteenth century Renaissance*, Philadelphia, UPP, 1990.
- BÜTTGEN, Philippe, LIBERA, Alain de, RASHED, Marwan & RO-SIER-CATACH, Irène, *Les Grecs, les Arabes et nous. Enquête sur l'islamophobie savante*, Paris, Fayard, 2009.
- Calila e Dimna*, ed., introd. y notas de Juan Manuel Cacho Blecua & M^a Jesús Lacarra, Madrid, Castalia, 1984.
- CANTERA BURGOS, Francisco, *El judío salmantino Abraham Zacuto. Notas para la historia de la astronomía en la España medieval*, Madrid, 1931.
- CAPOTORTI, Francesco *Study on the Rights of Persons Belonging to Ethnic, Religious and Linguistic Minorities*, Naciones Unidas, 1979.
- CÁTEDRA, Pedro M., *Tratado de astrología atribuido a Enrique de Villena*, Barcelona, 1983.
- CERVANTES, Miguel de, *Don Quijote de la Mancha*, parte I, cap. xxxviii: “Discurso de las armas y las letras”.
- CIRUELO, Pedro, *Reprobación de las supersticiones y hechicerías*, ed. por José Luis Herrero Ingelmo, Salamanca, Diputación de Salamanca, 2003.
- CLEMENTE SÁNCHEZ VERCIAL, *Libro de los ejemplos por a.b.c.*, ed. John Keller, Madrid, CSIC, 1951.
- CORRIENTE, Federico, *Poesía dialectal árabe y romance en Alándalus (cejeles y xarajat de murwassabat)*, Madrid, Gredos, 1997.
- Crónica del moro Rasis. Versión del Ajbar muluk al-andalus de Ahmad ibn Muhammad ibn Musa al-Razí, 889-955; romançada para el rey don Dionís de Portugal hacia 1300 por Mahomad, alarife, y Gil Pérez, clérigo de don Perianes Porçel*, ed. Diego Catalán & M^a Soledad de Andrés, Madrid, Gredos, 1975.

- CUENCA MUÑOZ, Paloma, *El «Tractado de la Divinança» de Lope de Barrientos. La magia medieval en la visión de un obispo de Cuenca*, Cuenca, 1994.
- De Essentiis. A Critical Edition with Translation and Commentary* by Charles Burnett, Leiden, E.J. Brill, 1982.
- DE LA GRANJA, F., *Maqamas y risalas andaluzas*, Madrid 1976.
- DEL VALLE RODRÍGUEZ, Carlos, “Sobre las lenguas de los judíos en la España visigoda y al-Andalus”, *Sefarad*, 63 (2003), pp. 183-193.
- DEL VALLE RODRÍGUEZ, Carlos, *La escuela hebrea de Córdoba. Los orígenes de la escuela filológica hebrea de Córdoba*, Madrid, Editora Nacional, 1981.
- DELUMEAU, Jean, *Historia del Paraíso*, 3 vols., Madrid, Taurus, 2005.
- DÍAZ BARRADO, Cástor M., “La protección de las minorías en el seno del Consejo de Europa (El Convenio-Marco para la protección de las minorías)”, *Anuario de la Facultad de Derecho*, 17 (1999), pp. 125-170.
- Dicionário da literatura medieval galega e portuguesa*, ed. Giulia Lanciano & Giuseppe Tavani, Lisboa, Editorial Caminho, 1993.
- DON JUAN MANUEL, *El conde Lucanor*, ed. José Manuel Blecua, Madrid, Clásicos Castalia, 1969, pp. 93-99.
- DORON, Aviva, “El encuentro de las tres culturas reflejado en la poesía de Todros ben Yehudah ha-Levi Abulafia”, *III Congreso Internacional “Encuentro de las tres culturas*, ed. Carlos Carrete, Toledo, 1988.
- DU CANGE, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, t. IV, Niort, 1885.
- DUCAY, Esperanza & LACARRA, M^a Jesús (eds.), *Disciplina clericalis*, Zaragoza, Guara, 1980.
- ECO, Umberto, *La recherche de la langue parfaite*, Paris, Seuil, 1994.
- ESTEBAN PIÑEIRO, Mariano, “Matemáticas, astrología y navegación en la Castilla del siglo XVI”, *Historia de una cultura*, ed. Agustín García Simón, t. II, Junta de Castilla y León, 1995, pp.691-739.

- FERNANDO DEL PULGAR, *Los claros varones de España*, Sevilla, 1500, ed. fac-simil, Madrid, 1971, Tit. XX “Del arzobispo de Toledo”.
- FERREIRO ALEMPARTE, Jaime, “La escuela de nigromancia en Toledo”, *Annuario de Estudios Medievales*, 13 (1983), pp. 205-268.
- FIERRO BELLO, Maribel & FAGHIA, Saadia, “Un nuevo texto de tradiciones escatológicas sobre al-Andalus”, *Sharq al-Andalus*, VII (1990), pp. 99-111.
- FIERRO BELLO, Maribel, “The introduction of hadith in al-Andalus (2nd/8th-3rd/9th centuries)”, *Der Islam*, LXVI (1989)
- FIERRO BELLO, Maribel, “Apuntes sobre razón, lenguaje y conversión en el siglo XIII en la península Ibérica”, *Quaderns de la Mediterrània*, 9 (2008).
- FIERRO BELLO, Maribel, “Polémica anticristiana” *Textos fundamentales de la tradición religiosa musulmana - Antología de textos religiosos musulmanes*, ed. Montserrat Abumalham, vol. 1, Madrid, Trotta, 2005.
- FIERRO BELLO, Maribel, *Al-Ándalus: saberes e intercambios culturales*, Barcelona, CIDOB Ediciones / Icaria, 2001.
- FIERRO BELLO, Maribel, *La heterodoxia en al-Andalus durante el periodo omeya*, Instituto Hispano-árabe de Cultura, 1987.
- GALLEGO, María Ángeles, “Orígenes y evolución del lenguaje según el gramático y exegeta caraita Abu l-Farag Harun ibn al-Farag”, *Sefarad*, 63 (2003), pp. 43-67.
- GARCÍA TURZA, Claudio & GARCÍA TURZA, Javier (ed.), *El códice emilianense 46 de la Real Academia de la Historia, primer diccionario enciclopédico de la Península ibérica*, ed. Logroño, Fundación Caja Rioja – Real Academia de la Historia, 1997.
- GONZÁLEZ PALENCIA, Ángel (ed.), *Disciplina clericalis* Madrid-Granada, CSIC, 1948.
- GOUGUENHEIM, Sylvain, *Aristote au Mont Saint-Michel. les racines grecques de l'Europe chrétienne*, Paris, Le Seuil, 2008.

- GUTAS, Dimitri, *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbasid Society (2nd-4th/ 5th-10th c.)*, London, Routledge, 1998.
- HASKINS, Charles H., *Studies in the History of Mediaeval Science*, Cambridge, Harvard University Press, 1927.
- HAVET, Julien *Lettres de Gerbert (983-997)*, Paris, Alphonse Picard, 1889.
- HERNÁNDEZ JUBERÍAS, Julia, *La Península imaginaria. Mitos y leyendas sobre Al-Andalus*, Madrid, CSIC, 1996.
- HERRERA ROLDÁN, Pedro O., *Cultura y lengua latinas entre los mozárabes cordobeses del siglo IX*, Córdoba, Universidad, 1995.
- IBN ABI UÇAIBI'A, 'Uyun al-Anbâ' fi T'abaqat al-at'ibba'. *Sources d'informations sur les classes des médecins. XIII^e chapitre: Médecins de l'Occident musulman*, trad. por Henri Jahier & Abdelkader Noureddine, Alger, Ferrari, 1958.
- IDEL, Moshé, *L'expérience mystique d'Abraham Aboulafia*, Paris, Le Cerf, 1989
- IOGNA-PRAT, Dominique, *Ordonner et Exclure: Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam, 1000-1150*, Paris, Aubier, 1998.
- ISIDORO DE SEVILLA, *Etimologías*, IX, 1-3, ed. José Oroz Reta, Madrid, BAC, 1982.
- KRITZECK, James, *Peter the Venerable and Islam*, Princeton, Princeton University Press, 1964.
- La Chronica gothorum pseudo isidoriana (Ms. Paris BN 6113)*, ed. Fernando González Muñoz, A Coruña, Editorial Toxos Outos, 2000.
- LEVI DELLA VIDA, Giorgio, "Un texte mozarabe d'histoire universelle", *Études d'orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1962, vol. 1, pp. 175-183.
- LIBERA, Alain de, *Pensar en la Edad Media*, Rubi (Barcelona), Anthropos, 2000.

- LIDA DE MALKIEL, María Rosa, “Tres notas sobre don Juan Manuel”, *Romance Philology*, 4 (1950), pp. 155-194.
- LÓPEZ FERREIRO, Antonio, *Historia de la Santa A.M. Iglesia de Santiago de Compostela*, t.V, Santiago, 1902.
- MAESO, Gonzalo, “Un jaenés ilustre, ministro de dos califas (Hasday ibn Saprut)”, *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, 8 (1956). pp. 65-95.
- MARKOVA, Alla, “Un fragmento manuscrito de una novela de caballerías en judeoespañol”, *Sefarad*, 69/1 (2009), pp. 159-172.
- MARTÍN PÉREZ, *Libro de las confesiones*, ed. Antonio García y García, Bernardo Alonso Rodríguez & Francisco Cantelar Rodríguez, Madrid, BAC Maior 69, 2002.
- MARTÍN, José Carlos, “Problemas planteados por la tradición indirecta del *Tractatus contra Iudaeos* (Díaz 1214)”, *Revue des Études Juives*, 167 (2008), pp. 23-98.
- MARTÍNEZ DELGADO, José, “Nuevas alusiones al *Kitāb al-Kāmil* de Ya‘aqob ben El‘azar (Edición, traducción y estudio)”, *Sefarad*, 69 (2009), pp. 315-360.
- MARTÍNEZ LORCA, Andrés, “Said al-Andalusí: una evaluación del papel de la investigación y la ciencia en al-Ándalus y el mundo”, Comunicación presentada el 3 de septiembre de 2007 en la XIXª Conferencia Anual de la Academia Europea en Toledo «Diálogo entre las tres Culturas y nuestra herencia europea» [<http://www.andresmlorca.com/documentos/Conferencia Internacional Toledo.pdf>].
- MARTINEZ-GROS, Gabriel, “Classifications des nations et classifications des sciences: trois exemples andalous du V/XI^e siècle”, *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 20 (1984), pp. 83-114.
- MATESANZ GASCÓN, Roberto, *Omeyas, bizantinos y mozarabes en torno a la Prehistoria fabulosa de España’ de Ahmad Al-Razi*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2004.

- MAURACH, Gregor, „Daniel von Morley «Philosophia»“, *Mittellateinisches Jahrbuch*, 14 (1974), pp.204-255.
- MENÉNDEZ PIDAL, Ramón, “España y la introducción de la ciencia árabe en Occidente”, *Estudios Segovianos*, IV (1952), p.264.
- MILHOU, Alain, “La chauve-souris, le nouveau David et le roi caché (trois images de l’empereur des derniers temps dans le monde ibérique : XIII^e-XVII^e s.)”, *Mélanges de la Casa Velázquez*, 18 (1982), pp. 61-78.
- MILHOU, Alain, *Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscanista español*, Valladolid, Casa-Museo Colón, Seminario Americanista de la Universidad de Valladolid, 1983.
- MILLÁS VALLICROSA, José María, *Assaig d’història de les idees físiques i matemàtiques a la Catalunya medieval*, Edicions científiques catalanes. Barcelona, 1983.
- MOREL-FATIO, Alfred, “L’ espagnol langue universelle”, *Bulletin Hispanique*, 15 /2(1913), pp. 207-225.
- NAHMANIDE, *La dispute de Barcelone*, Lagrasse, Verdier, 1984
- NEBRIJA, Antonio de, *Gramática de la lengua castellana*, ed. Antonio Quilis, Madrid, Editorial Centro de Estudios Ramón Areces, 1989.
- NICLÓS ALBARRACÍN, José Vicente, “La disputa religiosa de D. Pedro de Luna con el judío de Tudela D. Shem Tob Ibn Shaprut en Pamplona (1379)”, *Revue des Études Juives*, 160 (2001), pp. 409-433.
- NIRENBERG, David, *Comunidades de Violencia: Persecución de minorías en la Edad Media*, Barcelona, Península Editorial, 2001.
- ORFALI, Moisés, *Biblioteca de autores lógicos hispano-judíos (Siglos XI-XV)*, Granada 1997.
- OVEJERO, Felix, “Herencias políticas de un mayo maldito”, *El País*, domingo 7 de julio de 2013, p. 35.
- PELLAT, Charles (ed. and tr.), *Le Calendrier de Cordoue*, publié par R. Dozy,

- Nouvelle édition (Medieval Iberian Peninsula Texts and Studies, Vol. I.), Leiden, E. J. Brill, 1961.
- PEÑA, Salvador, “Gramáticos en Al-Ándalus: de Ibn Sidah al-Mursi a Ibn al-Sid al-Batalyawsi”, *Sharq al-Andalus*, 8 (1991), pp. 43-53.
- PIZZAMIGLIO, Pierluigi (ed.), *Gerardo de Cremona*, Cremona, 1992.
- Primera crónica general de España*, ed. Ramón Menéndez Pidal & Diego Catalán, 2 vols., Madrid, Gredos, 1977.
- PROCHASSON, Christophe, *L’Empire des émotions. Les historiens dans la mée*, Paris, Demopolis, 2008.
- RUCQUOI, Adeline, “Las rutas del saber. España en el siglo XII”, *Cuadernos de Historia de España*, Buenos Aires, LXXV (1998-1999), pp. 41-58.
- RUCQUOI, Adeline, “Mesianismo y milenarismo en la España medieval”, *Medievalismo. Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales*, 6 (1996), pp. 9-31.
- RUCQUOI, Adeline, “El Rey Sabio: cultura y poder en la monarquía castellana medieval”, *Repoblación y reconquista* (III Curso de Cultura Medieval, 1991), Aguilar de Campoo, 1993, pp. 77-87.
- RUCQUOI, Adeline, “L’invective anti-juive dans l’Espagne chrétienne. Le *Sermo IV, In natale Domini II*, de Martin de León”, *Atalaya*, 5 (1994) [*L’invective au Moyen Âge. France, Espagne, Italie*], pp. 135-151.
- SA’ID AL-ANDALUSI, *Historia de la Filosofía y de las Ciencias o libro de las categorías de las naciones*, Madrid, Ed. Trotta, Madrid, 2000.
- SÁENZ-BADILLOS PÉREZ, Ángel, *Literatura hebrea en la España medieval*, Madrid, Fundación Amigos de Sefarad, 1991.
- SÁENZBADILLOS PÉREZ, Ángel & TARGARONA, J., *Gramáticos hebreos de al-Andalus (ss. X-XII). Filología y Biblia*, Córdoba, El Almendro, 1988.
- SAMSÓ, Julio, “La ciencia española en la época de Alfonso el Sabio”, *Al-*

fonso X [exposición memorativa del VII centenario de la muerte de Alfonso X el Sabio. Toledo, Museo de Santa Cruz, junio-septiembre 1984], Madrid, 1984.

SÁNCHEZ DOMINGO, Radael, *El derecho común en Castilla. Comentario a la Lex Gallus de Alonso de Cartagena*, Burgos, 2002.

SELA, Shlomo, “Dos textos astrológicos conservados en el comentario al *Sefer Yesirá* de Yehudá ben Barzilay al-Bargeloni”, *Sefarad*, 68/2 (2008), pp. 261-290.

SOLER LLOPART, Albert, *Literatura catalana medieval*, Barcelona, Pòrtic, 2004.

SYROS, Vasileios, “Did the Physician from Padua Meet the Rabbi from Cordoba? Marsilius of Padua and Moses Maimonides on the Political Utility of Religion”, *Revue des Études Juives*, 170 (2011), pp. 51-71.

Teshuvot la-Meharef. The Polemical Exchange between Isaac Pollegar and Abner of Burgos/ Alfonso of Valladolid according to Parma MS 2440 “Iggeret Teshuvat Apikoros” and Teshuvot la-Meharef”, ed. y trad. por Jonathan Hecht, Tesis doctoral, New York University, 1993.

TOLAN, John, *Petrus Alfonsi and his medieval readers*, Gainesville, University Press of Florida, 1993.

URVOY, Marie-Thérèse (ed.), *Le Psautier mozarabe de Hafs le Goth*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1994.

VENTURA, Leontina & RESENDE DE OLIVEIRA, António, *Chancelaria de D. Afonso III, Livro I*, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006, vol. 2.

VERNET, Juan, *Lo que Europa debe al Islam de España*, Barcelona, El Acanalado, 1999.

VERSKIN, Alan, “The Theology of Jacob ben El’azar’s Hebrew Version of Ibn al-Muqaffa’s *Kalilah wa-dimnah*”, *Revue des Études Juives*, 170 (2011), pp. 465-475.

VILLAR GARCÍA, Luis-Miguel, *Documentación medieval de la catedral de Segovia (1115-1300)*, Salamanca, 1990.

WACKS, David A., “Don Yllán and the Egyptian Sorcerer: Vernacular commonality and literary diversity in medieval Castile”, *Sefarad*, 65 (2005), pp. 413-433.

WEISS, Bernard G., “Medieval Muslim Discussions of the Origin of Language”, *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft*, Band 124, Heft 1 (1974), pp. 33-41.

ZWIEP, Irene E., *Mother of Reason and Revelation. A Short History of Medieval Jewish Linguistic Thought*, Amsterdam, 1997.

*Cícero como outsider: as construções identitárias na obra ciceroniana*¹

ALESSANDRO CARVALHO DA SILVA OLIVEIRA

Universidade Federal do Espírito Santo

LENI RIBEIRO LEITE

Universidade Federal do Espírito Santo

Resumo: Este artigo busca discutir, a partir dos conceitos de identidade de Woodward e paratopia de Maingueneau, e da obra de Elias e Scotson, as construções identitárias de Cícero em sua trajetória política. Entendemos que, usando como exemplos os momentos o auge de sua carreira em 63 AEC, quando da Conjuração de Catilina, e do exílio em 58 AEC, podemos observar como Cícero constrói e defende sua própria identidade como pertencente à aristocracia romana – da qual ele por nascimento não fazia parte – a partir do contraste entre os homens virtuosos, membros do grupo senatorial, e os homens viciosos, refletindo este mesmo contraste também ao comparar a si mesmo e seus inimigos políticos. Palavras-chave: Cícero; exílio; identidade romana.

Abstract: Based on the concepts of identity by Woodward and paratopy by Maingueneau, and on Elias and Scotson's works, this paper discusses the identity constructions of Cicero during his political career. We understand that, by using the moments of the peak of his career, the Catilinarian CONjuration (63 AEC), and his exile (57 AEC) as examples, we can observe how Cicero builds and defends his own identity as belonging to the Roman aristocracy – to which he did not belong by birth – by contrasting virtuous men, members of the senatorial group, to vicious men, and by reflecting the same characteristics when comparing himself to his political enemies.

Keywords: Cicero; exile; Roman identity.

Recebido em 12/03/19 e aceito em 17/06/19.

1. Este trabalho é parte da pesquisa intitulada *Quid enim sum: o lugar do exilado na epistolografia ciceroniana*, sendo realizada junto ao PPGL-Ufes, com defesa prevista para 2019.

O conceito de identidade, segundo Kathryn Woodward (2000, p. 8), só pode ser construído por meio da relação de diferença, isto é, cria-se necessariamente a partir de um aspecto relacional. Isso ocorreu em diversos momentos da história, principalmente no que diz respeito às criações e desestruturas dos Estados Nacionais. Conduzidos por um grupo alinhado a um projeto político, os povos de uma determinada região adquiriram sentimento de unidade ao tomar-se de prerrogativas para caracterizar os outros como diferentes. A autora demonstra o quanto os rituais do cotidiano são imbuídos de símbolos e de sistemas simbólicos pelos quais as identidades são representadas para reforçar esses aspectos de diferença e marginalizar determinados indivíduos (WOODWARD, 2000, p. 7).

Ainda que os estudos de Woodward se pautem baseados em fenômenos da Modernidade e da Contemporaneidade, acreditamos que sua interpretação dos aspectos identitários se aplique também ao Mundo Antigo. Afinal, os aspectos linguísticos e os rituais do cotidiano em Roma também formam múltiplas identidades a partir da afirmação de alguns grupos sociais em detrimento de outros. Para exemplificar esta adequação, tomaremos aqui a obra de Cícero, famoso orador romano de fins da República. Entendemos que a obra de Cícero é uma fonte rica para o estudo dessa construção identitária em função não apenas de sua extensão, mas porque a própria vida do orador em suas mudanças e vicissitudes nos provê com exemplos variados de construção identitária, flutuantes conforme as necessidades políticas do momento. Discorreremos aqui em especial quanto ao contraste entre sua construção identitária no momento de auge de sua vida política, durante seu consulado e desmascaramento da Conjuração de Catilina, e aquela do momento do exílio, causado pelas mesmas ações que

lhe deram o título de *pater patriae*,² em 63 AEC.

Cícero baseia a construção de sua identidade em um conjunto de virtudes que o orador identifica em suas obras como dignas de valor, e que ele ao mesmo tempo identifica em seus modelos, homens da elite senatorial romana em geral, e arroga para si. Essas virtudes são apresentadas em contraste com as atitudes e com os defeitos de cidadãos considerados viciosos, como em: “E, provocando revolta entre os aliados e os renomados latinos, violando os pactos, os sediciosíssimos triúnviros planejavam diariamente algo novo para perturbar os bons varões”³ (*Rep.* 1.31). Observamos a caracterização de ambos os lados, criando uma forte dualidade “renomados latinos/bons varões” X “sediciosíssimos triúnviros”, fortalecendo sentimentos de diferença ao alijar os triúnviros e colocá-los como perturbadores da ordem. Aliás, a própria ideia de violação de pacto já é por si só uma questão relacionada às ordens sociais vigentes e como elas se representam, pois se os triúnviros de alguma forma incomodavam a aristocracia, certamente as estruturas de poder e as identidades estavam postas em cheque.

Apesar de Cícero ser um *homo nouus*,⁴ seus discursos corroboravam a manutenção das estruturas vigentes favorecendo uma aristocracia tradicional estabelecida. Como pode, porém, um *outsider* como esse orador passar a pertencer a esse grupo? Diversos pesquisadores cujos estudos foram dedicados às relações socioculturais, tais como Kathryn Woodward e Nibert Elias, evidenciam o fato de que grupos estabelecidos num local há

2. Título honorífico latino dado a Cícero por conta de sua performance enquanto cônsul e de sua oração contra Catilina (COLLARES, 2010, p. 53).

3. *Concitatís sociís et nomíne Latino, foederibus uiolatis, triumuiris seditiosissimis aliquid cotidie noui molientibus, bonis uiris [locupletibus] perturbatis*

4. Primeiro de sua linhagem a alcançar a ordem senatorial. Para saber mais cf. Dugan (2005, pp. 1-14).

mais tempo tendem a formar uma identidade em comum, tornando alijados os novos membros da sociedade. O que acontece é o chamado “processo civilizador”, no qual o indivíduo, ao acumular características pertencentes a uma aristocracia local, passa a pertencer a ela por meio de uma adequação a um modelo comportamental (ELIAS, 1993, p. 195). Essa é a razão do *homo nouus* tanto se preocupar em defender as causas dos *optimates*: o desejo de adesão a esse grupo por meio de uma construção de identidade.

Sendo privilegiado do ponto de vista socioeconômico, Cícero pôde realizar grandes investimentos para o fortalecimento de sua identidade. Um exemplo é sua *domus* no Palatino, próximo ao fórum, considerado o coração da República (SHACKLETON-BAILEY, 1965, pp. 227-235). A importância da *domus* romana para o exercício do *status civitatis* é inegável, pois sua configuração arquitetônica – que consideramos um aspecto discursivo importante – é convidativa e feita com base nos rituais do cotidiano romano (WALLACE-HADRILL, 1989, p. 64).

Segundo Walter Allen Jr. (1944, p. 1), a localização no Palatino possuía muito significado político, tanto por ter sido ambiente de moradia de indivíduos importantes da história de Roma, quanto por ser uma forma de lidar com seu estigma enquanto *homo nouus*. Além disso, considerando que o orador não possuía um número de serviçais tão elevado se comparado a outros aristocratas (GARLAND, 1992, p. 163), tal construção representava boa parte do patrimônio de Cícero.

Gillian McIntosh (2013, p. 47) identifica na ideia da *domus* uma forma de expressão de identidade por meio da demonstração de opulência das grandes construções, indicando uma elite cuja diferença social dos grupos sociais menos abastados – e, nos discursos dos *optimates*, menos dignos – se evidenciava através do discurso arquitetônico. Essa opulência foi uma das principais vias de associação de Cícero às aristocracias tradicionais, o que

lhe garantiu prestígio e possibilitou a ocupação do maior cargo do *Cursus Honorum*: o consulado.

O apogeu da carreira ciceroniana ocorre em fins da década de 60 AEC, no qual ele chega ao topo do *cursus honorum*, ocupando a magistratura do consulado com a ajuda de diversos setores da sociedade, tais como grupos aristocratas que o apoiavam pelo fato de seus discursos serem mantenedores de uma estrutura de poder⁵ favorável. Entre esses indivíduos favorecidos, podemos destacar Catão, o jovem, preclaro orador estoico cuja moralidade é representada como inquestionável e alinhada com ideais republicanos (Plut. *Cat. Min.* 3.3).

Catão era também um defensor dos valores dos *optimates*, que viam seu *establishment* questionado já desde as reformas dos irmãos Graco e outras revoltas populares que ocorreram a exemplo dela. Além disso, no século I, o crescimento do prestígio dos generais causou grandes preocupações às aristocracias senatoriais, que perdiam cada vez mais apoio das assembleias populares. Indo de encontro a isso, desde 82, tal como afirma Matos (1999, p. 15), Catão “renovava as esperanças dos senadores de manter o *status quo* e resistir às investidas de Pompeu, César e Crasso, os quais, por trás de um programa popular, agiam unicamente por suas conveniências particulares.”⁶

Essas estratégias de resistência às ações populares ainda se mantinham duas décadas depois, momento no qual o *homo novus* em ascensão estava ganhando prestígio tanto na ordem senatorial quanto entre os grupos populares. Isso proporcionou uma aliança política na qual Cícero munuiu

5. Compreendemos como uma cultura organizada por meio de uma hierarquia dominante que determinava quem eram os estabelecidos e os excluídos (*outsiders*). Cf. Elias (2000).

6. Há um juízo de valor empregado ao objetivo das ações dos triúmviros nesse trecho. Acreditamos que não cabe ao pesquisador determinar se as ações dos personagens históricos são realizadas por conveniências particulares ou não. Apesar disso, não negamos o fato de Matos ser precisa no que diz respeito às fortes investidas de Catão contra o triúvirato.

os aristocratas com discursos que os favoreceram jurídica e socialmente, ganhando em troca uma adesão maior desses conservadores mesmo sendo um *homo nouus*. O ano de 63 AEC em particular foi preenchido com diversas orações que visavam apaziguar os conflitos sociais causados pelas desavenças que punham em xeque a autoridade desses indivíduos.

Ser cônsul revela mais do que uma posição de poder, mas também uma aceitação social entre os eleitores. Pelo fato de Cícero ter atingido tal posição, entendemos, tal como afirma Habinek (1998, p. 54), que ele superou as barreiras dos *homines noui* a partir da moldagem de seu comportamento segundo uma compreensão do *mos maiorum*.⁷ Não podendo utilizar do passado ou de suas origens para legitimar sua ação ou prestígio, utilizou de uma atribuição de virtudes a si mesmo a partir de estratégias discursivas diversas, reinventando a política romana dos fins da República. Afinal, não poderiam fazer tal como a aristocracia tradicional fazia para investirem-se de poder político (SILVA, 2014, pp. 46-47).

O primeiro posicionamento político de Cícero expresso em discurso ao qual temos acesso daquele ano se refere a uma lei encaminhada por Públio Servílio Rulo a mando de César e Crasso (Gelzer, 1960, p. 7). Tratava-se de uma proposta de criação de um colegiado composto por dez indivíduos (*decemviri*) que fundariam colônias no território italiano, em

7. Luiz Pita (2010, p. 28) explica o *mos maiorum* como a fusão de uma tríade comportamental ligada aos ancestrais: *fides*, *uirtus* e *pietas*. Desenvolvendo esses termos, Camilla Paulino da Silva (2014, p. 48) coloca a *fides* como uma boa fé - preservada pela coletividade - ao pacto das relações sociais e ao cumprimento dos ritos tradicionais, a *pietas* como o culto aos deuses *Manes*, *Lares* e *Penates* e a *uirtus* como o que é esperado de um *uir* (termo que define uma idealização de um homem). Habinek (1998, p. 54) esclarece que o *mos maiorum* não era visto como algo a ser conhecido, mas algo a ser executado; ou seja, era utilizado para moldar padrões de comportamento.

especial a Campânia (importante região para a cultura e economia romana)⁸ utilizando os recursos adquiridos por despojos de guerra e pelo *ager publicus*⁹ (Matos, 1999, p. 17).

Para alguns historiadores (MARSH, 2013, p. 77; MAYER, 2011, p. 14), César e Crasso objetivavam apressar essa distribuição de terras enquanto Pompeu estava no Egito para não permitir a ele tomar posse de território algum, pois indivíduos ausentes não poderiam fazê-lo. Esse ponto é reforçado pelo fato de Cícero constantemente mencionar o quanto Pompeu seria prejudicado caso essa lei fosse aprovada (*Leg. Agr.* 1.7) e, por isso, concordamos com essa interpretação.

Para Matos (1999, p. 17), além do uso do tesouro público empobrecer o Senado indiretamente, o fato de Pompeu não poder pleitear uma vaga entre os decênviros era uma grande preocupação para Cícero, uma vez que a fúria do general poderia dificultar sua proximidade com os *optimates*. Mais tarde, no mesmo ano, continuou defendendo interesses aristocráticos, como os privilégios equestres concedidos por Róscio Otão¹⁰, além de ter defendido Caio Rabírio, senador acusado de ter assassinado Lúcio Apuleio Saturnino em 100. O processo foi reaberto 37 anos depois por César, mas Cícero pronunciou-se em defesa do réu, novamente indo contra os *populares* e, por consequência, a favor dos *optimates*.

Após isso, os conflitos entre os grupos se intensificaram quando Lúcio Sérgio Catilina, um senador que teve em 65 e em 64 tentativas falhas de eleição ao cargo de cônsul, revoltou-se e, segundo Salústio (*Cat.* 20-

8. Exemplos da importância cultural se mostram pelo fato dessa região ser frequentemente retratada na poesia flaviana. Para saber mais, cf. Augoustakis; Littlewood (2019). Para a economia, a Campânia era grande fonte de grão (KESSLER; TERMIN, 2009).

9. Era um conjunto de bens pertencentes ao Estado que compunha uma espécie de tesouro público.

10. Tribuno da plebe no ano 67 (CSAPO; SLATER, 1995, p. 309).

22), reuniu pessoas para causar perigo à *Vrbs* através de uma conspiração. Não só esse autor constitui uma representação pejorativa e caricatural do revoltoso, mas também Virgílio, que em muito contribuiu para o imaginário da história de Roma (Harrison, 2018) e até para a formação da identidade dessa civilização (SYED, 2005; TOLL, 1997), desenha no escudo de Enéias um Catilina maligno por meio de seus versos:

Mais longe as moradas
do negro Tártaro avistam-se, as bocas horrendas de Dite,
bem como as penas dos crime, e tu, Catilina, suspenso
de um pavoroso penedo e a tremer da carranca das Fúrias.
Mas, para os bons, sítio à parte; Catão a eles todos premeia
[...].
No meio disso destaca-se a frota de proas de bronze
na pugna de Áccio (A. 8.666-75) (Tradução de Carlos
Alberto Nunes).¹¹

Assim, denota-se uma representação estabelecida de Catilina como um indivíduo vicioso em diversas fontes literárias. No trecho aqui exposto, o conflito entre ele e Catão é inscrito no mesmo objeto que a batalha de Áccio, evento importantíssimo para a própria constituição político-ideológica da obra literária virgiliana (HARRISON, 2018), o que demonstra a importância dada a essas personagens pelo poeta.

Em 65, Catilina apresentou um programa político que propunha o cancelamento de dívidas de alguns patrícios e uma redistribuição de terras pertencentes à República. Matos (1999, p. 19) destaca o fato da crise

11. *Hinc procul addit
Tartareas eriam sedes, alta ostia Ditis
Et scelerum poenas, et te, Catilina, minaci
Pendentem scopulo Furiarumque ora trementem,
Secretosque pios, his dantem iura Catonem. [...]
In medio classis aeratas, Actia bela.*

ocorrida no contexto em que ocorre a revolta desse indivíduo fundamentar sua propaganda ideológica, pois desde a Guerra Social ocorriam intensas revoltas rurais. Assim sendo, a conjuração é uma resposta aos eventos sociais e econômicos acometidos à República após a morte de Sula (Wilkins, 1998, p. 8). Seu apoio, todavia, parece não ter sido o suficiente, o que levou a duas derrotas seguidas nas eleições anuais para o consulado, gerando intensa revolta em 62, ano em que, amparado por endividados e revoltosos que apoiavam sua causa (muitos por terem falido por conta dos conflitos contra Mitridates), Catilina tentou chegar ao poder à força com um levante militar, que Cícero descreve como grande ameaça a Roma (*Cat.* 2.1).

Muitos historiadores se atentam à possibilidade do orador ter exagerado ao caracterizar o conjurador dessa forma. Aliás, isso já ocorria na Antiguidade, como podemos observar na obra de Dião Cássio (38.42), na qual ele já alertava esse exagero. Com base nisso, Walter Allen Jr. escreveu o artigo publicado em 1938 no *The Classical Journal* intitulado *Em defesa de Catilina*. Em 1970, Waters propõe na *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* que se diminua a atenção dada a esse evento histórico (WATERS, 1970, p. 13), além de ironizar a oração que Cícero pronunciara sobre este, dizendo que o orador possuía uma imaginação bastante fértil.

O arpinate expôs tal conspiração ao Senado, culminando nos preclaros discursos conhecidos como *Catilinárias*, que alavancaram sua carreira e lhe deram o título de *pater patriae*. No século XXI, parece ser dada uma nova importância ao evento. James May, em 2002, demonstrou, ao analisar o *ethos* do orador, que o evento fora no mínimo marcante o suficiente para que a *auctoritas*¹² do cônsul fosse exercida, de forma a permitir que um *homo nouus* construísse uma *persona* virtuosa sem necessitar da *nobilitas* garantida por

12. A legitimação socialmente reconhecida de governar a República, oposta a *potestas*. (POHLMAN; PINTO, 2008, p. 171; BURKE, 1994, p. 53-77)

nascimento e enobrecendo seu próprio *ethos* (MAY, 2002, pp. 49-50). Ainda segundo May (2002, p. 51), Catilina é retratado como de maneira oposta a Cícero, ou seja, desprovido de *industria e labor*.

Levando isso em consideração, concordamos com a interpretação de May e acrescentamos o fato da construção do *ethos* de Cícero se basear em sua oposição a Catilina, de forma a criar uma relação inversamente proporcional entre os dois *ethé*. Portanto, na medida em que o réu é vituperado nesse caso jurídico, o orador recebe prestígio e honrarias pelas virtudes demonstradas em contraste com os vícios de seu adversário.

Todavia, o cônsul ordenou que fossem executados os conjuradores de Catilina sem julgamento prévio, fazendo com que a maioria deles fugisse de Roma, ato que, de acordo com Salústio, foi visto posteriormente como cruel e ocasionou o exílio de Cícero (*Con. Cat.* 22). A ordem de execução dos conjuradores levou a uma reação hostil dos *populares*¹³, causando grande alarde no Senado, pois o discurso de que o cônsul havia passado dos limites de sua autoridade começou a se fortalecer (MAY, 2002, p. 9), dando margem à intervenção de Públio Clódio Pulcro, principal adversário político de Cícero nas questões que envolvem seu banimento de Roma.

O conflito político acirrou a disputa entre os dois e Clódio, no final de 59, ocupou o tribunato da plebe, garantindo-lhe popularidade e prerrogativas para aprovar determinadas leis. Entre elas, destacamos a distribuição de grãos de forma gratuita às massas, ato que Cícero considera prejudicial à República (*Sest.* 103). Tempos depois, o tribuno conseguiu retirar determinados *optimates* da *urbs*, dividindo o grupo e fortalecendo as

13. Grupo político romano com representatividade no Senado que tendia ao favorecimento de causas plebeias, alguns exemplos de seus líderes são os irmãos Graco, o general Mário e o próprio Júlio César. Tal como os *optimates*, não se configuravam como partido político, mas como indivíduos associados a um determinado ideal (LINTOTT, 1994, p. 52).

propostas políticas dos *populares*. Ao estabelecer um cenário no qual diversos aliados ocupavam cargos, ele pôde mais facilmente lidar com Cícero ao aprovar a *Lex Clodia de capite civis romani* (Lei Clódia pela vida de um cidadão romano), que punia indivíduos responsáveis pela execução de réus sem julgamento prévio, tal como fora feito contra os conjuradores de Catilina. O resultado disso foi o exílio de Cícero, que estava diretamente envolvido com essa questão.

O processo de condenação de Cícero pela execução dos conjuradores sem o devido julgamento possui alguns precedentes fundamentais. Em primeiro lugar, apesar de ser costumeira, ao menos durante os fins da República, a performance de um discurso de entrega de cargo ao fim do mandato, Cícero foi impedido de fazê-lo ao deixar o consulado em dezembro de 63. Segundo Plutarco (*Cic.* 23), os tribunos Metelo Nepos e Calpúrnio Béstia foram responsáveis por isso, influenciados por César.

Matos (1999, p. 21-22) afirma ter sido esse o início da ameaça ao prestígio do orador, mas acreditamos que esse processo de desconstrução de seu *ethos* e sua *auctoritas* já havia começado antes mesmo da condenação, e que César sugerira o confisco de bens de Catilina em vez da pena capital (*Sal. Con. Cat.* 51) já planejando estrategicamente o uso desse fato para criar elementos discursivos favoráveis a ele e contrário aos *optimates*. Na verdade, a construção dessa narrativa não prejudica apenas Cícero, mas todos os senadores que o apoiaram nesse processo, incluindo Catão, que, ainda segundo Salústio (*Con. Cat.* 52), liderara a aprovação da pena capital.

Apesar de César ser destaque no processo de desestruturação do poder da aristocracia senatorial da década de 60, é de demasiada importância identificar os personagens históricos que participam ativamente da destituição dos bens de Cícero. Metelo Nepos, irmão de Metelo Céler, com quem o arpinate trocou algumas epístolas com agudeza, fora eleito cônsul

em 57, justamente quando o indivíduo que por ele havia sido impedido de discursar estava em exílio. Assim sendo, tanto no processo de condenação de Catilina quanto no do próprio Cícero, havia interesses de ascensão social pautados nas estruturas de poder movidas pelos discursos. Enxergamos, portanto, os conflitos políticos dos fins da República Romana não sendo movido por personagens históricos protagonistas, mas por uma série de elites que disputavam pelo poder.

Os dois irmãos da *gens Metella* tornaram-se tribunos da plebe no fim da década de 60 e articularam uma campanha contra Cícero, propondo que, para proteger a República dele, Pompeu deveria retornar do oriente e instaurar a ordem (SCULLARD, 2010, p. 95). O orador, no entanto, os venceu em primeiro momento numa *contio*,¹⁴ e os tribunos Catão e Mínúcio Termo, como afirmado por Cícero (*Fam.* 5.1; 5.2; *Att.* 13.5), foram os responsáveis por se oporem à *rogatio* de Metelo.

Ainda que tenha conseguido manter prestígio, os ataques ao orador não cessaram. Pelo contrário, após ter atacado Públio Clódio Pulcro, sofreu diversas denúncias e acabou tendo que se exilar e sofrendo um processo de destituição de bens. Cícero pronunciou em 56 uma oração na qual condenava a *lex Sempronia*, pois segundo ele, essa lei não passava de um incentivo para a plebe conseguir sustento sem necessitar trabalho, culminando na degeneração da sociedade como concebida pelo aristocrata.

Caio Graco trazia a lei dos grãos. Apreciada pela plebe,

14. As *contiones* eram assembleias informais efetuadas na República Romana nas quais os cidadãos comuns poderiam ouvir de magistrados o que foi debatido por eles. É importante destacar que boa parte das informações dadas aos cidadãos eram mediadas por esses magistrados e, por conta disso, as *contiones* possuíam grande peso na opinião popular, sendo bastante valorizadas pelos aristocratas por conta disso (HIEBEL, 2009, pp. 11-15). Nesse caso em específico, Cícero teve a oportunidade de esclarecer sua decisão de executar os conjuradores e convencê-los de que fez isso pela República.

pois recebeu comida em demasia sem sequer trabalhar. Os homens bons repudiavam, pois tanto pensavam que levaria a plebe do trabalho para a preguiça quanto viam ser exauridos os cofres públicos. (Sest. 103)

Fruentariam legem C. Gracchus ferebat. Iucunda res plebei: victus enim suppeditabatur large sine labore. Repugnabant boni, quod et ab industriam plebem ad desidiam avocari putabant et aerarium exauriri videbatur.

“Pensavam que levaria a plebe do trabalho [*industria*] para a preguiça [*desidiam*]” “*Ab industriam plebem ad desidiam avocari putabant*”. Após estabelecer a *industria* como uma de suas virtudes, o orador passa a utilizar esse *topos* para condenar aqueles que são contra seus interesses. Considerando essa reação diante de uma diminuição do preço dos grãos, a tentativa de Clódio de torná-los gratuitos se mostra abominável para os defensores da ideologia dos *optimates*. Na verdade, a partir do momento em que diz que os bons cidadãos repugnavam a lei, o orador se mostra virtuoso por consequência, afinal, ele próprio o faz.

Enquanto Cícero, um *homo novus*, buscava se associar com uma aristocracia conservadora, Clódio, nascido Públio Cláudio Pulcro, pertencia à *gens Claudia*, já estabelecida como uma das famílias patrícias mais tradicionais de Roma: ele era filho de Ápio Cláudio Pulcro, cônsul em 79. Todavia, fez o contrário de seu adversário político e se desassociou dos grupos aristocratas ao abdicar do nome Cláudio, podendo, a partir disso, ser adotado por uma família plebeia e tornar-se tribuno da plebe em 58. Ele havia participado da guerra contra Mitrídates sob comando de seu cunhado, Lúculo, mas, segundo Plutarco (*Luc.* 33-34), foi responsável por um levante contra seu comandante, fazendo com que este perdesse o controle sobre suas tropas. Quando voltou a Roma, precisou se resguardar pelo levante feito e tentou ganhar apoio de alguns *optimates*, chegando até mesmo a ficar próximo de alguns posicionamentos aristocráticos tradicionais. Isso ocorreu

principalmente no que diz respeito aos processos encaminhados contra Catilina em 65, no qual ele o acusou de extorsão durante seu comando na África. Cícero afirma que o réu só foi inocentado desse caso porque Clódio foi subornado por ele (*Cic. Har. Resp.* 42).

Apesar de seus ideais opostos, a tensão entre ambos só foi consolidada no final de 62, após os acontecimentos do festival para a honra da *Bona Dea*. Naquele ano, o pontífice máximo era César e, portanto, a festa ocorreu em sua residência. Plutarco (*Cic.* 29.5; *Caes.* 10.6) diz ter sido lá o momento no qual Clódio fora visto trajando vestes femininas e demonstrando interesse em Pompeia, esposa do triúviro. Esse ocorrido foi narrado por Cícero em tribunal numa dura acusação de profanação feita ao suposto invasor da festa. Este, porém, foi absolvido, mas, de acordo com o acusador (*Att.* 1.12.3), o evento fez com que César e Pompeia se separassem, gerando grande alvoroço.

“Os áugures e pontífices foram consultados sobre o ato de Clódio e concluíram que se tratava de um sacrilégio” (MATOS, 1999, p. 23). É fato que a imagem do popular fora construída de forma intensamente pejorativa, com discursos (*Cic. Mil.* 73), relatos historiográficos antigos (*Plut. Cic.* 39.5) e textos modernos (MAY, 2002, p. 10) que ajudam a estruturar essa representação. Cícero assim o caracteriza no discurso em defesa de Milão: “Teria subjugado tudo, de tudo se apoderaria, teria tudo em suas mãos”¹⁵.

Billows (2009, p. 102) o chama de excêntrico, arrogante e agressivo; por outro lado, Dyson (2010, p. 7) o considera um dos mais inovadores políticos urbanos na história ocidental. A maneira como os principais adversários políticos de Cícero são vistos pela contemporaneidade foi muito marcada pelas representações criadas por ele devido à falta de outras

15. *Opressisset omnia, possideret, teneret.*

fontes acerca desses indivíduos, pois a maioria delas apenas perpetua a negatividade imposta por Cícero (LEACH, 2001, p. 336). Além de não ser nosso papel enquanto pesquisadores expressar juízo de valor em relação a esses indivíduos, devemos nos atentar aos propósitos político-ideológicos que levaram à representação dos personagens cujas narrativas não venceram ao longo da história. Leach (2001, p. 335) brinca ao mencionar a pejorativa abordagem de W. Jeffrey Tatum sobre Clódio: “a diferença do Clódio de Tatum pro de Cícero é algo como aquela entre livro e o filme”.¹⁶

A questão a ser pensada é o motivo de Clódio ser desenhado de forma tão negativa por Cícero durante toda a sua vida, mesmo este tendo se reconciliado com vários inimigos após o exílio. Como uma explicação de serem predestinados à inimizade, Veleio Patérculo (2.45) afirma ter sido impossível haver amizade entre dois homens tão distintos. Isso é feito após o historiador dizer que Clódio era um depravado que utilizou de sua eloquência para seus próprios caprichos e teve relações incestuosas com sua irmã; ou seja, colocá-lo como oposto a Cícero também é atribuir a este virtudes opostas a esses vícios. Plutarco (*Cic.* 29.3), no entanto, explica essa inimizade por meio da necessidade que o arpinate tem de criar um vínculo incestuoso entre Clódio e sua irmã. Essa necessidade surge por conta de Terência, segundo o historiador, ter ciúmes de Clódia.

Dessa multiplicidade de interpretações, Leach (2001, p. 337) conclui que, independentemente das atitudes de Clódio serem verdadeiras ou não, Cícero utiliza das representações criadas para lidar com sua própria maneira de trabalhar com os símbolos da sociedade aristocrática. Nesse aspecto, concordamos, pois o orador já havia tomado essa atitude em relação a Catilina anteriormente. No caso do conflito contra o orador popular, anular

16. The difference between Tatum's Clodius and Cicero's is something like that between The Book and The Movie.

qualquer prestígio que este poderia obter seria favorável para a causa de Cícero, pois Clódio fora o responsável pelo exílio.

A *concordia ordinum* na passagem da década de 60 pra de 50 estava sendo constantemente abalada. Primeiramente, após a apresentação da proposta de condenação de Clódio, este foi inocentado, culminando no ato de Catão no qual foram condenados alguns senadores que sofreram acusações de corrupção por defenderem o réu. Quando Cícero narrou esse evento em carta a Ático, ele fez entender que tenha causado grande ofensa aos equestres (*Att.* 1.18.3) “Que ofensivo! Feito o conselho do senado sobre essa questão [o suborno de Clódio], nenhuma lei foi feita pelos juízes! O senado está atormentado e os equestres afrontados.”¹⁷. Ocorre aí uma forte cisão no Senado, que não se articulava em harmonia para proteger sua hegemonia dos populares. Isso não quer dizer que alguns senadores eram favoráveis à defesa de causas em prol dos grupos desfavorecidos da sociedade, mas demonstra o conflito de diferentes grupos dentro da ordem senatorial que competiam pelo poder se apropriando de discursos convenientes para seu *establishment*.

Faversani e Joly (2013, p. 138-140) detalham as impressões que Tácito possui acerca da competição existente dentro das elites romanas. Os autores escrevem “não há unidade nessa aristocracia e, ainda menos, se trata de um grupo estático” (2013, p. 140), denotando uma falta de coesão nas elites no período em que Tácito escreve. Acreditamos que essa multiplicidade de posicionamentos discursivos não seja exclusivo do principado flaviano e que a república do século I a.C. já apresentava essas características. Por isso, os senadores se dividiam quanto à adesão às causas de indivíduos como Cícero e Catão, culminando em conflitos internos.

17. *Quantum hoc vulnus! facto senatus consulto de ambitu, de iudiciis nulla lex perlata, exagitatus senatus, alienati equites Romani.*

Outro momento de instabilidade se deu quando alguns membros da ordem senatorial se recusaram a rever os contratos com os publicanos¹⁸ da Ásia. Via-se injustiça no valor dos contratos em relação aos lucros gerados pela exploração dos territórios asiáticos e isso gerou revolta nos cobradores de impostos, mas diversos senadores manifestaram-se contra a decisão ainda que Cícero tenha tentado apaziguar o caso para chegar a um meio-termo, com medo da ruptura que poderia causar entre os equestres e os membros do Senado (*Cic. Att.* 1.17).

A crise política prosseguiu quando o popular – e aqui está posto de forma propositalmente ambígua – César, que estava retornando da Gália, se candidatou ao consulado. O prestígio do general novamente ameaçou a hegemonia senatorial e, percebendo isso, os senadores determinam que o triunfo de retorno da guerra, junto com as honrarias advindas desse evento, deveria ser realizado fora da *Vrbs*. Isso complicou sua candidatura por conta desta só poder ser realizada se o postulante estiver presente durante o momento de sua inscrição. Assim, ele optou por abandonar as honrarias e efetivar a candidatura.

Pompeu, ressentido pelos recentes conflitos contra os *optimates*, resolveu apoiar César, enviando Lúcio Luceio¹⁹ para vincular-se a ele. Após isso, aliou-se diretamente também a Crasso, compondo oficialmente o chamado de primeiro triunvirato. Todavia, apenas César conseguira se eleger. Luceio perdeu para Calpúrnio Bíbulo, um *optimatus* aliado de Catão, dividindo os cônsules (MATOS, 1999, p. 27).

Durante o exercício do cargo, César apresentou a proposta de leis

18. Nome atribuído aos cobradores de impostos em Roma cujas principais funções eram o abastecimento das tropas fora da *urbs*. Em geral, eram um grupo composto por equestres (SILVER, 2007, p. 44).

19. Historiador e jovem político romano (*Fam.* 15.13.2).

agrárias diretamente aos *comitia* (Cic. *Att.* 2.16), criando um grupo de administradores da distribuição de terras. Posteriormente, incluiu a Campânia e deu terras dessa província aos veteranos de Pompeu, corroborando para a reconciliação entre ambos. A manutenção dos territórios não cessou. Foram aprovadas diversas leis que corroboraram para a ratificação da posse de Pompeu acerca dos assentamentos do oriente (*lex Iulia de actiis Pompeii*) e a Gália Cisalpina ficou sob o encargo de César (MATOS, 1999, p. 28).

Os *optimates* tentaram intervir através de Bíbulo, o qual por meios religiosos declarou *obnuntiatio*²⁰ às leis aprovadas. Todavia, Pompeu e Crasso pronunciaram-se publicamente contra a validade da declaração do cônsul e Bíbulo foi derrotado (Holland, 2010, p. 226). Em meio a esses ocorridos, Cícero, que durante muito tempo empreendeu discursos em prol dos aristocratas tradicionais do senado apoiados por Catão, novamente se manifestou em defesa do *establishment* desse grupo. Ele realizou um discurso contra os triúnviros (*Att.* 2.21.1) ao qual não temos acesso, mas levando em conta que na carta a Ático é argumentado que os triúnviros representam uma tirania agradável às massas (*dominatio iucunda esset multitudini*), supomos ser essa a base da crítica feita na oração.

O orador mostrou-se disposto a enfrentar os generais em termos discursivos, o que numa sociedade estruturada com base na retórica, tornava-se um empecilho para eles. Como forma de acalmar os ânimos, César propôs ao arpinate o cargo de lugar-tenente na Gália, o que o deixaria fora de Roma e, por consequência, seus discursos seriam menos acessíveis à *ciuitas*. Todavia, o convite foi recusado (*Fam.* 14.3.1).

Havia ainda outras oportunidades de se livrar desse empecilho. Clódio era um influente orador que, segundo Cícero, movia as massas (*Qfr.*

20. Era uma justificativa religiosa para vetar leis que por quaisquer motivos traziam consigo maus presságios (Mitchell, 1986, p. 173).

1.4) e pretendia disputar o tribunato da plebe (*Att.* 2.1.5). É nesse contexto que Clódio oficialmente abandona a *gens Claudia* num processo chamado de *transitio ad plebem*²¹, conferindo-lhe a oportunidade de ser tribuno. César apoiou essa empreitada e deu-lhe suporte enquanto Cícero fez o possível para impedi-lo (*Plut. Cic.* 34.1-2), mas seu adversário obteve sucesso.

Fora feito um acordo entre Clódio e Cícero, no qual foram prescritas cinco leis que estariam isentas de quaisquer protestos do arpinate e, em troca, o tribuno não trataria mais das questões relacionadas aos aliados de Catilina executados (MATOS, 1999, p. 29). As leis acordadas foram: a) uma lei frumentária que garantiria distribuição gratuita de grãos (CRISTOFORI, 2002, p. 145); b) uma lei reestabelecadora dos *collegia*, que foram proibidos em 64 com a justificativa de muitos deles incentivarem atividades criminais (BOATWRIGHT et alii 2004, p. 237); c) a aprovação do fim das *obnuntiationes*; d) uma lei limitadora do poder dos censores de excluir senadores considerados indignos (Billows, 2009, p. 168).

Após a ratificação dessas leis, Clódio e os triúnviros, segundo Drogula (2019, p. 159), esforçaram-se para se livrar de Catão, que era uma força ameaça aos seus anseios. Para fazê-lo, ainda segundo Drogula, orquestraram uma manobra política para mandá-lo ao Chipre, pois um senador deveria estar presente para a anexação do território.²² Conseguiram também dar cargos importantes a seus associados, como a pretura de Caio Gabínio – um aliado de Clódio criticado por Cícero em diversas obras (*Dom.* 24; *Pis.* 11; *Red. Sen.* 4) – e o governo de Pisão – réu no discurso *In Pisonem* e aliado de Gabínio – na Macedônia.

21. Todavia, ele já se associava a plebe, pois Cícero já se referia a ele como Clódio em epístolas datadas de antes de 59 (*Att.* 1.12.3; 1.13.3; 1.14.1; 1.16.4). Para maiores detalhes dessa questão, cf. Bailey, 1991, p. 54-58.

22. Em 59 surgira a oportunidade de, através da província do Egito ptolomaico, explorar os tesouros da ilha do Chipre (BOATWRIGHT, 2004, p. 238).

É desenhado portanto um cenário político desfavorável para Cícero, no qual um de seus aliados mais influentes, Catão, está ausente da *Vrbs* e diversos adversários ocupam cargos políticos. Isso facilitou, em 58, que Clódio utilizasse os poderes investidos a ele enquanto tribuno para punir aqueles que exercessem a pena capital a criminosos sem a procedência de um julgamento. Foi então decretada a *lex Clodia de capite civis Romani* que, apesar de não mencionar caso algum em específico, era claramente um ataque direto a ele.

Dias depois, uma reunião no senado presidida por Gabínio tentou suprimir uma manifestação de aliados de Cícero. Este, então, como afirma em sua oração contra Pisão (*Pis.* 6.12), buscou ajuda de pessoas influentes, mas não a recebeu e diz ter sido traído por conspiradores. O orador então fora aconselhado a deixar voluntariamente a cidade antes que outros males lhe afligissem e, então, ele o faz em março de 58 AEC (*Plut. Cic.* 31.4).

O exílio voluntário foi uma estratégia para evitar a perda de patrimônio, pois julgamentos *in absentia* (sem a presença do réu), em tese, não eram efetivados de fato.²³ Para lidar com isso, Clódio apresentou uma nova proposta de lei, dessa vez, afetando diretamente o arpinate. A *Lex Clodia de exsilio Ciceronis* estipulava a Cícero uma distância mínima que deveria manter da Península Itálica, privava-o de seus bens e lidava em específico com o seu caso, de um indivíduo que se aproveitou do costume de não julgarem réus durante suas expedições fora da cidade para se ausentar.

Faz-se necessário, no entanto, entender as consequências da condição de exilado e a forma com que os romanos e, mais especificamente, Cícero lidava com ela. Ressaltamos que para um cidadão, ser banido de sua terra era devastador em termos sociais, principalmente no caso de um *homo*

23. Essa estratégia é mais profundamente analisada no capítulo 2 desta dissertação.

nouus que ascendera por conta de uma ampla construção de sua identidade a partir de um *ethos* favorável (MAY, 2002, p. 11). No caso ciceroniano, pouco tempo depois dele ser forçado a sair de Roma, foi destituído de seus bens com a *lex Clodia de exilio Ciceronis* (lei Clódia sobre o exílio de Cícero). Acontece que, devido ao fato do julgamento pelo *Concilium Plebis*²⁴ ser impossibilitado na ausência do réu, criou-se uma prerrogativa para, em caso de exílio voluntário, tomar seus pertences. Segundo Gordon Kelly (2006, pp. 25-30), tentar transportar a maior quantidade possível de bens era uma prática comum dos cidadãos ao saírem em exílio e, por isso, há a necessidade desses decretos.

Cícero sofreu a chamada *Aquae et ignis interdictio* (interdição da água e do fogo) por meio da lei de Clódio e acabou perdendo sua *domus* no Palatino, tornando dificultosos os esforços para a associação com a aristocracia romana, pois era a casa que representava a própria integridade do cidadão (MCINTOSH, 2013, p. 47). Sem essa estrutura e, desterrado de Roma, não poderia exercer alguns dos principais rituais da vida de um membro das elites, tais como as *salutationes* matinais²⁵ e as funções administrativas de um *paterfamilias*²⁶.

Assim sendo, o exílio é mais do que uma condição jurídica pela qual o indivíduo passa. Trata-se, na verdade, de uma questão identitária, afinal, são negadas àquele que sofre essa condição as possibilidades de realizar as

24. Uma assembleia na qual os plebeus poderiam aprovar suas leis e julgar casos jurídicos. Para saber mais, cf. Lintott (1999).

25. Nome dado ao costume de receber clientes pela manhã antes de se dirigir ao fórum. Para Harriet Flower (1996, pp. 217-218), era uma das principais marcas da cultura aristocrática nos fins da República e no início do Principado.

26. Elevado estatuto social sempre ocupado por um homem, que tinha o dever de posicionar os indivíduos ao seu redor, em geral, membros da família (que em Roma não se limita ao modelo de família como compreendemos atualmente, sendo mais abrangente e envolvendo todos os habitantes da *domus*). Para saber mais cf. Frier, McGinn e Lidov (2004).

atitudes que o definem enquanto pertencente a um determinado grupo. Ademais, colocar um cidadão enquanto exilado é demarcar um espaço o qual ele não pode ocupar.

Esse fato torna-se ainda mais evidente quando pensamos no exílio de Cícero. Quando ele saiu voluntariamente de Roma, Clódio promoveu ações para a demolição de sua casa e impedi-lo de voltar (MALOWSKI, 1976, p. 23). Além disso, outras de suas propriedades, tais como sua vila tusculana, foram saqueadas (BAILEY, 1965, p. 227). Vários dos elementos que representavam Cícero em Roma estavam sendo destruídos, tornando-o cada vez menos romano e, por consequência, mais *outsider* na *urbs*. Apesar disso, ele não foi executado, mas exilado. A razão dessa decisão, segundo Kelly (2006, p. 10), é o fato do banimento ser visto tradicionalmente como uma forma de punir mantendo o ideal de *concordia*. Ou seja, criar uma forma mais virtuosa – com todas as problemáticas desse termo – de lidar com os causadores de distúrbios em um determinado local.

Em vez de pertencer à aristocracia, Cícero passou a ser elemento de *discordia* – o oposto à *concordia* – deixando de ser associado às elites locais justamente por passar a criar o caos em vez da ordem. Nesse sentido, concordamos com Kelly (2006, p. 9) quando afirma que o exílio é o resultado da dissonância entre o *ethos*²⁷ do banido e o *ethos* da aristocracia local, gerando a necessidade de separação entre esses indivíduos. Considerando, todavia, que o exilado se encontra impossibilitado de se associar às elites através dos comportamentos esperados nos rituais do cotidiano²⁸, faz-se necessário a busca de outros meios de afiliação.

27. Compreendemos *ethos* como a imagem pública construída a partir dos significados e das representações partilhadas entre um ser e a sociedade. Por meio desta doxa, as imagens criadas no discurso ganham valor (AMOSSY, 2011, p. 25).

28. Certeau (2004, pp. 37-51) apresenta as maneiras pelas quais os rituais do cotidiano assumem significação, estruturando um regime de poder na sociedade.

É nesse ponto que a epistolografia assume um importante papel. O orador pôde manter-se vinculado à pátria por meio de seus discursos inscritos nas missivas endereçadas àqueles que poderiam de alguma maneira representar o que ele gostaria de alcançar. Segundo Jo-Marie Claassen (1999, p. 17), a atitude de Cícero perante a seu exílio é complexa e, para ser compreendida, devemos olhar com criticidade para o esforço autobiográfico que ele investe ao estabelecer uma narrativa de seus atos ao longo das epístolas. Boa parte delas foram endereçadas a Tito Pompônio Ático e, acreditamos que ele foi seu modelo de afiliação para restaurar seu *status* enquanto romano.

Considerando que Ático foi um equestre, o que representava uma mínima parcela da população romana, é compreensível o papel que ele possuía na correspondência com o orador. Além disso, ele dispunha de vastos recursos econômicos, o que lhe proporcionava o poder de controlar facções políticas e aprovar rogações favoráveis para si (WELCH, 1996, p. 451-455). Esses fatos o tornavam um conveniente aliado para Cícero.

Banido, estava relegado a fazer política à distância por meio de seus *amici*, Ático em específico, uma vez que a maior parte das epístolas escritas durante o exílio é destinada a ele (27 de 34, o que representa cerca de 79% das cartas). Entretanto, sua comunicação ainda estava cerceada pela *fides*, o que não lhe permitia redigir de maneira irrefletida, influenciando muito seu comportamento no texto. A situação do exílio, que muito prejudicava seu *ethos* por significar que ele era elemento de *discordia*, tornava sua redação ainda mais complexa.

Cícero passava pelo que os analistas do discurso chamam de paratopia. Segundo Maingueneau (1993, p. 28), trata-se de uma relação paradoxal de exclusão/inclusão, na qual o locutor está numa constante negociação entre o lugar e o não-lugar, com dificuldade de se estabilizar. Isso está relacionado

ao campo discursivo que lhe permite discursar enquanto aristocrata, pois enquanto não ocupa o espaço social adequado, seu texto se torna uma forma de lidar com esse impossível pertencimento. No entanto, a paratopia é confortada na própria enunciação das cartas e, ao longo da escrita de Cícero, é intensificada ou mitigada dependendo de sua situação enquanto cidadão.

Quando o poeta Públio Ovídio Naso ilustrou em seus poemas uma cena de enunciação na qual se encontrava exilado, sua amante elegíaca era a própria Roma. Era o inalcançável da impossível batalha na qual tinha como única arma disponível a escrita (PRATA, 2007, p. 89). O arsenal de Cícero durante essa calamidade também era a escrita, pois apenas por meio de suas epístolas ele conseguiria alcançar o lugar perdido. Alcançava, no entanto, não Roma, mas romanos. E foram esses alcances a maneira pela qual o orador manteve-se vinculado aos grupos prestigiosos e exerceu a manutenção de seu antigo estatuto social.

Muitos pesquisadores, tais como May (2002, p. 11) e Claassen (1999, p. 19) mencionam o quão devastador em termos psicológicos foi o exílio para Cícero. As tristezas e lamúrias expostas no *corpus* confeccionado durante esse evento corroboram para essa interpretação que nos faz refletir acerca da rápida ascensão e queda do indivíduo a partir de seus feitos perante a conjuração de Catilina. São trazidos nas cartas elementos como a contemplação do suicídio “para ninguém a morte foi mais desejável”²⁹ (*Att.* 3.7.2) e a tristeza que lhe impede de redigir “já que todos os meus momentos são tristes, desfaço-me em lágrimas quando vos escrevo ou leio as vossas

29. *Nemini mortem magis optandam fuisse.*

cartas, de modo que não consigo redigir”³⁰ (*Fam.* 14.4.1).³¹

May (2002, p. 11) afirma não faltarem apoiadores para o exilado em Roma. Era lá, afinal, o centro político-cultural ao qual o orador estava acostumado e no qual durante muito tempo ele construiu redes de sociabilidades favoráveis para si. Não apenas com os magistrados e os senadores *optimates*, mas também com outros prestigiosos indivíduos pôde associar-se.

A essa estruturação das *networks* em Roma a partir do controle social proporcionado pelo aspecto monetário. Era possível, a partir do poder de financiar causas políticas, controlar debates em torno do senado, uma vez que muitos senadores necessitavam de indivíduos como Ático para a administração de seus bens. O próprio Cornélio Nepos menciona em sua biografia (*Vida de Ático*) a importância do equestre para personalidades importantes na história de Roma, como Sula, Hortênsio e o próprio Cícero (*Att.* 14.2).

Nesse sentido, um financiador de políticos era de muita conveniência e importância para o retorno de Cícero. Este pede constantemente àquele por proteção e aconselhamentos durante o exílio, fazendo com que o trajeto fosse mediado pelas possibilidades trazidas por seu destinatário. Contextualizemos melhor esses eventos a partir de uma abordagem cronológica sobre o percurso de Cícero fora da *urbs* com base nas informações dadas por ele próprio em suas missivas: inicialmente ele se apresenta dentro de uma vila não identificada enquanto planeja com Ático o percurso para a Macedônia após ler a rogação de Clódio (*Att.* 3.1). O

30. *Propterea quod cum omnia mihi tempora sunt misera, tum uero, cum aut scribo ad uos aut uestras lego, conficior lacrimis sic ut ferre non possim.*

31. Não nos interessa a veracidade ou não desses elementos. A questão que importa para nós é a investigação dos efeitos discursivos que a escolha desse tipo de enunciação traz.

orador passa por Cápua e segue em direção a Lucânia, no sul da Península Itálica, pedindo para Ático encontrá-lo em Vibão (*Att.* 3.3).

Segundo Plutarco (*Cic.* 32.1), o objetivo era chegar à Sicília, mas o trajeto do exilado muda para Brundísio, região portuária da Itália. Antes de ir, no entanto, é pedida a Ático proteção para ir àquela região por conta do perigo apresentado por Autrônio, aliado de Catilina lá presente (*Att.* 3.2) e, esperando o *amicus*, Cícero acaba demorando um mês para fazer o percurso até lá. Todavia, a espera em demasia tornava-se paulatinamente mais inoportuna, pois os limites espaciais estabelecidos pela rogação de Clódio foram alterados em detrimento do arpinate (*Att.* 3.4).

Na carta posterior (*Att.* 3.5), é mencionada a gratidão de Terência, muito provavelmente por conta de Ático ter oferecido amparo a ela ou a Cícero. Isso foi de extrema importância, pois vários negavam hospedagem ao exilado na Península Itálica, pois ajudá-lo lá poderia ser considerado criminoso (Matos, 1999, p. 36; *Cic. Dom.* 18.47; *Planc.* 15.95). O exilado, então, seguiu para Brundísio, onde finalmente conseguiu abrigo e esperou dias até o tempo favorecer sua navegação para embarcar em direção a Dirráquio, na atual Albânia (*Fam.* 14.4).

Em maio daquele ano, Ático trouxe notícias aprazíveis ao orador, pois Pompeu se desentendera com Clódio por conta de um combate ocorrido na via Ápia. Lúcio Flávio fora incumbido pelo triúnviro da tarefa de cuidar do filho de Tigranes, rei da Armênia, capturado pelo general ao fim da terceira Guerra Mitridática, mas Clódio o raptou, gerando um conflito que ocasionou a morte de Marco Papírio, um amigo de Pompeu (*Att.* 3.8). Surgira então a oportunidade de se reconciliar com o triúnviro, que já estava se aproximando do Senado (MATOS, 1999, p. 37) e assim, Cícero o fez.

Contudo, ele ainda não se pôs como esperançoso “Não vejo tanto o início de uma mudança no quadro político como tu vês ou anuncias para me

consolar”³² (*Att.* 3.8.3). De fato, só foi dada atenção novamente à rogação do exílio em junho, quando Gabínio trouxe essa questão ao Senado.

Enquanto isso, Quinto, irmão mais novo de Cícero, que um ano antes ocupava o cargo de propretor na Ásia, sofria com as ações do inimigo de seu irmão em Roma. Ático comunicara a Cícero a possibilidade de haver uma articulação para condenar Quinto por concussão, o que causa temor ao exilado (*Att.* 3.8.4). Outros aliados de Cícero também sofrem com sua ausência e Pompeu e, por isso fora proposta uma *rogatio* a fim de obter a anulação do exílio de Cícero, mas Clódio impediu a votação (*Att.* 3.23).

Nesse momento, o arpinate se encontrava na Tessalônica, onde se manteve durante a maior parte de seu exílio. Recebia lá notícias de diversos aliados *optimates* enfurecidos pelo domínio dos apoiadores *populares*; inclusive, muitos pediam sua volta a exemplo de Quinto. Entre esses indivíduos, podemos destacar Milão, político tradicionalmente apoiador de Pompeu, que entre outros motivos para defender Cícero, tinha a questão do assassinato de Marco Papírio (*Cic. Sest.* 77). Os cônsules de 58 tornavam extremamente difícil qualquer ação em prol do exilado e, por isso, ele passou a ver nas eleições para 57 a esperança de retorno (*Att.* 3.24), tendo Milão como candidato ao tribunato da plebe. Cícero também tentou agir ao divulgar um panfleto contra Clódio, mas seu discurso não foi bem recebido e, portanto, ele pediu a Ático para que fossem retirados os panfletos e para que fizesse parecer que foram redigidos por outras pessoas (*Att.* 3.12). Isso afastou ainda mais a possibilidade de ter o favor dos cônsules, novamente trazendo as esperanças para o ano seguinte.

Com sucesso, Tito Ânio Milão foi eleito junto de outros aliados de Cícero. Entre eles estavam Públio Séstio, senador aliado de Pompeu (*Cic.*

32. *Motum in rep. non tantum ego impendere uideo quantum tu aut uides aut ad me consolandum adfers.*

Sest. 1.1), Tito Fádio, questor durante o consulado de Cícero (*Cic. QFr.* 1.4), Marco Gratídio, senador de origem arpinate (SMITH, 1867, p. 303) e Quinto Fabrício, indivíduo ao qual não se sabe muito a respeito, mas Peter Brunt (1961, p. 72) supõe que ele tenha sido avô de um outro Quinto Fabrício que fora cônsul sufecto³³ (*consul suffectus*). Clódio, entretanto, pela sua eloquência e popularidade, apresentava-se como ameaça ainda que não fosse mais tribuno (*QFr.* 1.4.3).

A situação do rival de Cícero tornara-se complicada quando – segundo o arpinate em sua oração em defesa de Milão (*Mil.* 7.71) – um escravo de Clódio tentou assassinar Pompeu. Este se refugiara em Alba, permanecendo lá até o fim 57, numa relutância de enfrentar um aliado de César (MATOS, 1999, p. 41; *Cic. Qfr.* 1.4.5).

Cícero deveria lidar com mais problemas. Sem a presença de Pompeu, tornava-se dificultosa qualquer ação contra os feitos recentes de Clódio, pois a pressão que César exercia sobre os magistrados era demasiada e, cancelar as *rogationes* tribunícias também invalidaria os contratos em favor dos responsáveis pelas coletas de impostos, envolvendo sérias questões financeiras. Em agosto, porém, Pompeu tentou negociar o retorno de Cícero com César, que não pareceu se opor a quaisquer movimentações que o pedissem.

Observamos, portanto, a importância que os triúmviros possuem na flutuação de esperanças do autor. Enquanto a maior parte das epístolas de exílio são preenchidas com lamúrias, quando Pompeu pôde agir livremente em seu favor, é demonstrada uma felicitação “estou cheio de expectativa sobre Pompeu” “*sum expectatione de Pompeio*”. Nesse sentido, as mensagens de Ático são fundamentais para atualizar o orador quanto à rogação que

33. Uma espécie de suplente caso o cônsul em mandato seja impedido de governar (TREVES; LEVICK, 2016).

o perturba, fazendo com que o *amicus* cumpra um papel de mediador da forma pela qual Cícero recebe as notícias. Clódio, no entanto, também não trabalhava só. Seu filho prosseguiu na acusação a Quinto e seu irmão presidiria a audiência na qual o réu seria julgado, mas o julgamento nunca ocorreu (*Att.* 3.17).

O fim de 58 foi marcado por uma série de oscilações no cenário político. Movimentações do governador da Macedônia, Plâncio, passam a ser temidas por Cícero, principalmente por conta da presença de Lucio Pisão, aliado de Clódio (*Fam.* 14.1). Essa situação o forçou a ir para Dirráquio, onde passou o restante de seu exílio. Lá, ele recebeu notícias de diversas atividades executadas em Roma relacionadas às tentativas de restaurá-lo enquanto cidadão, mas Clódio conseguiu, junto de seus aliados, suprimir todas (MATOS, 1999, p. 44-45). A situação só tornou-se mais deleitosa para o exilado no ano seguinte.

Logo no primeiro de janeiro de 57, o recém-cônsul Lêntulo, que durante seu proconsulado na Sicília havia trocado diversos favores com Cícero (*Fam.* 1.1), propôs seu retorno. Nepos, o outro cônsul, concordou com a decisão e os tribunos aliados arquitetaram um *concilium* para aprovar uma rogação em prol do retorno do exilado, trazendo bastante ânimo para ele. Em meio a isso, diversos conflitos ocorreram e o cenário de instabilidade maior se desenhou quando o líder popular enviou tropas para atacar aqueles que pediam pelo retorno do arpinate, inclusive Quinto (*Pro Sest.* 77). Após esse evento, Milão tentou processar Clódio, mas não obteve sucesso (ROBERT, 1999, p. XVI).

É nesse contexto que se encerra a escrita epistolar performada ao longo do banimento de Cícero e, por consequência, a luta discursiva pela manutenção de sua identidade de orador romano. As cartas escritas por Cícero em seu período de exílio não são apenas um meio pelo qual ele

expressou lamentos por conta do evento político que o prejudicou, mas também são formas compor que ele realizou a manutenção de vínculos tanto com seus pares quanto com a própria República Romana enquanto instituição. Apesar desse conjunto epistolar ser estabelecido de forma extremamente pessoal, a maneira como o orador construiu seu banimento ao longo de vários discursos se baseou na ideia de auto sacrifício em prol do bem público, causa maior da vida de um cidadão romano.

Tomando as epístolas enquanto canais de conexão com o lugar que desejava alcançar, Marco Túlio Cícero utilizou diversas estratégias discursivas para construir uma identidade de valores compartilhados entre ele e algumas elites romanas com as quais desejava se associar. Assim sendo, indivíduos como Tito Pompônio Ático eram constantemente afiliados ao orador de forma aproximar ambos de um ideal de virtude socialmente aceito, trazendo prestígio a eles.

Sua voz transpareceu inicialmente em pequenos bilhetes, como chama Zélia Cardoso (1998, p. 29) e transformou-se posteriormente em cartas mais longas nas quais manifestava angústia e inquietação por estar excluído. Nós interpretamos essas demonstrações de tristeza não apenas como um lamento exposto devido à calamidade que aflige o orador, mas principalmente como estratégias discursivas. Ora, levando em conta que Cícero fora educado segundo os preceitos da retórica, que eram socialmente estabelecidos na República Romana, não se exclui a possibilidade de seu lamento seja legítimo e possua ainda elementos discursivos estratégicos; não nos cabe, no entanto, determinar se essas lamúrias são verdadeiras ou não, mas sim observar que o autor utilizou de sua condição para, por meio de seu texto, efetivar e exercer o que ele considera cidadania romana com o objetivo de se restaurar enquanto indivíduo.

REFERÊNCIAS

- AUGOUSTAKIS, Antony; LITTLEWOOD, R. Joy. *Campania in the Flavian Poetry*. Oxford University. 2019.
- ALLEN JR, Walter. Cicero's House and Libertas. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*. Vol. 75, pp. 1-9, 1944.
- AMOSSY, Ruth. Da noção retórica de ethos à análise do discurso. In: AMOSSY, Ruth (org.). *Imagens de si no discurso: a construção do ethos*. São Paulo: Contexto, 2005.
- BILLOWS, Richard. *Julius Caesar: the Colossus of Rome*. London: Routledge, 2009.
- BOATWRIGHT, Mary et alii. *The Romans: from village to Empire: a History of Rome from Earliest Times to the End of the Western Empire*. Oxford: Oxford University, 2011.
- BRUNT, Peter. The Lex Valeria Cornelia. *Journal of Roman Studies*, v. 51, pp 71-83, 1961.
- BURKE, Peter. *A Fabricação do Rei: a construção da imagem pública de Luís XIV*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.
- CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: I – Artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 2004.
- CICERO, *Letters to Atticus*. Edited and translated by David Roy Shackleton Bailey. New York: Cambridge University, 1987.
- CICERO, *Letters to Friends*. Edited and translated by David Roy Shackleton Bailey. New York: Cambridge University, 2001.
- CICERO, *Letters to Quintus and Brutus*. Edited and translated by David Roy Shackleton Bailey. New York: Cambridge University, 2002.
- CÍCERO, Marco Túlio. Da Amizade. Trad. De: Gilson C.C de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- CICERO, *On duties*. Trans. Walter Miller, Cambridge: Harvard University, 1913.
- CICERO, *Orations. Pro Lege Manilia. Pro Caecina. Pro Cluentio. Pro Rabirio*

- Perduellionis Reo*. Edited and translated by H. Groose Hodge. Cambridge: Harvard University, 1927.
- CICERO, *Orations: Pro Archia. Post Reditum in Senatu. Post Reditum ad Quirites. De Domo Sua. De Haruspicum Responsis. Pro Plancio*. Edited and translated by N. H. Watts. Cambridge: Harvard University, 1923.
- CICERO. Bruto. Trad. Olavo Vinícius Barbosa de Almeida. In: ALMEIDA, Olavo Vinícius Barbosa de. *O Brutus de Marco Túlio Cícero: estudo e tradução*. Dissertação de Mestrado – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2014.
- CICERO. De Republica. Trad. Isadora Prévilde Machado. In: MACHADO, Isadora Prévilde. *O De Republica de Cícero: natureza, política e história*. Dissertação de Mestrado – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2012.
- CÍCERO. Do Orador. Trad. Adriano Scatolin. In: SCATOLIN, Adriano. *A invenção no Do Orador de Cícero à luz de Ad Familiares I, 9, 23*. 308p. Tese (doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2009.
- CÍCERO. *In Catilinam Orationes – As Catilinárias*. Introdução, Tradução do latim e notas de Sebastião Tavares de Pinho. Lisboa: Edições 70, 1990.
- CICERO. *Letters to Friends*. Edited and translated by David Roy Shackleton Bailey. New York: Cambridge University, 1977.
- CICERO. Pro Milone. Trad. Marlene Borges. In: BORGES, Marlene Lessa Vergílio. *O Pro Milone de Cícero: tradução e estudo da invenção*. Dissertação de Mestrado – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2011. (p. 108 – 142)
- CICERO. *Pro Sestio. In Vatinius. B. Orationes*. Edited and translated by Robert Gardner. Harvard University. 1958.
- CLAASSEN, Jo-Marie. *Displaced persons: The Literature of Exile from Cicero to Boethius*. Madison: University of Wisconsin, 1999.
- COLLARES, Marco Antonio. *Representações do senado romano na Ab Urbe Condita Libri de Tito Lívio: livros 21-30*. São Paulo: UNESP, 2010.

- COSTA, Marco Antonio da. Cícero e a retórica do exílio: as figuras de repetição. Dissertação (Estudos Literários). Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais, 2013.
- CRISTOFORI, Alessandro. Grain Distribution in Late Republican Rome. *The Welfare State. Past, Present and Future*. ed. by H. Jensen, Pisa 2002, pp. 141-153.
- CSAPO, Eric; SLATER, William J. *The context of ancient drama*. 4.ed.. Detroit: University of Michigan, 1995.
- DIO CASSIUS. *Roman History*. Translated by Earnest Cary. New York. Cambridge University, 1927.
- DYSON, Stephen. *Rome: A Living Portrait of an Ancient City*. Johns Hopkins University, 2010
- ELIAS, Norbert. *O processo civilizador: Formação do Estado e Civilização*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993, v. II.
- ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. *Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- FAVERSANI, Fábio; JOLY, Fábio Duarte. Tácito, sua Vida de Agrícola e a competição aristocrática no Alto Império Romano. *Mnemosine Revista*, v.4, p. 133 - 147, 2013.
- FLOWER, Harriet I. Ancestor Marks and Aristocratic Power in Roman Culture. Claredon, 1996.
- FRIER, Bruce W.; MCGINN, Thomas A.J.; LIDOV, Joel. *A Casebook on Roman Family Law*, Oxford University, 2004.
- GARLAND, Andrew. Cicero's *Familia Urbana*. *Greece & Rome*, v. 39, n. 2, pp. 163-172, 1992.
- GELZER, Mattias. *Caesar: Politician and Statesman*. Translated by Peter Needham. Harvard University, 1968.
- HABINEK, Thomas N. *The Politics of Latin Literature: writing, identity, and empire*

- in ancient Rome. New Jersey, Princeton University, 1998.
- HARRISON, Stephen. *History, Politics and Vergil's Aeneid*, Audio Recording with Handout, Seminar Series, Discipline of Classics and Ancient History, The University of Queensland, Australia, 2018. [documento em áudio] <https://espace.library.uq.edu.au/view/UQ:f720ef8>
Acesso em: 03/04/2019.
- HIEBEL, Dominique. *Rôles institutionnel et politique de la contio sous la République romaine (287 – 49 av. J.-C)*. Paris: De Boccard, 2009.
- HOLLAND, Tom. *Rubricão: o triunfo e a tragédia da República Romana*. São Paulo: Record, 2010.
- KELLY, Gordon P. *A history of exile in the Roman Republic*. Cambridge: Cambridge University, 2006.
- KESSLER, David; TERMIN, Peter. The organization of the Grain Trade in the Early Roman Empire. *Economic History Review*, Vol. 60, No. 2, pp. 313-332, 2007.
- KONSTAN, David. *A amizade no Mundo Clássico*. Tradução Marcia Epstein Fiker. São Paulo: Odysseus, 2005.
- LEACH, Eleanor Winsor. Gendering Clodius. *The Classical World*. Vol. 94. No. 4, pp. 335-359, 2001.
- LINTOTT, Andrew. Political History, 146-96 B.C. In: CROOK, John; LINTOTT, Andrew; RAWSON, Elizabeth. *The Cambridge Ancient History: Volume 9*. Cambridge University, 1994.
- LINTOTT, Andrew. *The Constitution of the Roman Republic*. Oxford University, 1999.
- MAINGUENEAU, Dominique. *Sémantique a la polemique: Discours religieux et ruptures ideologiques au XVII siècle*. Lausanne: l'Age d'homme, 1993.
- MARSH, Frank Burr. *Founding of the Roman Empire*, HardPress Publishing, 2013.
- MALOWSKI, T. “*Domus Milonis Oppugnata*”. *Eos* 64, pp. 23–30, 1976.

- MATOS, Marly de Bari. Cartas de Cícero: o exílio, o retorno e a adesão ao triunvirato (58 a 56 a.C.). Dissertação (Letras Clássicas). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 1999.
- MAY, James. Cicero: his life and career. In: MAY, J. M. (Org.) *Brill's companion to Cicero: Oratory and rhetoric*. Boston: Brill, 2002.
- MAYER, Edward. *Caesars Monarchie ou du Principat du Pompeius*. Cambridge University, 2011.
- MCINTOSH, Gilliam. Cicero and Exile: Building a House of Letters. *Syllecta Classica*, University of Iowa, Volume 24, pp. 47-76, 2013.
- MITCHEL, Thomas. The Leges Clodiae and Obnuntiatio, *The Classical Quarterly* Vol. 36, No. 1, pp. 172-176, 1986.
- OVIDIO, Tristes. Trad. Patrícia Prata. In: PRATA, Patrícia. *O caráter intertextual dos Tristes de Ovídio: uma leitura dos elementos épicos virgilianos*. Tese de doutorado – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, 2007.
- PITA, Luiz Fernando Dias. *Visões da Identidade romana em Cícero e Sêneca*. Tese (Doutorado em Letras Clássicas) – Faculdade de Letras, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2010.
- PLUTARCH. *Lives IX: Demetrius and Anthony. Pyrrhus and Gaius Marius*. Translated by Bernadotte Perrin. Loeb Classical Library, 1920.
- PLUTARCH. *Lives VIII: Sertorius and Eumenes. Phocion and Cato the Younger*. Translated by Bernadotte Perrin. Loeb Classical Library, 1919.
- PLUTARQUE. Vies – Démosthène – Cicéron; Tradução: Robert Flacelière e Émile Chambry. 2ª Ed. (1ª Ed. de 1976). Paris: Les Belles Lettres, 2003.
- PRATA, Patrícia. *O caráter intertextual dos Tristes de Ovídio: uma leitura dos elementos épicos virgilianos*. Tese de doutorado – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, 2007.
- ROBERT, Jean-Noël. Introduction. In: *Cicéron. Pour T. Annus Milon*. Texte

établi et traduit par A. Boulanger. Paris: Les Belles Letres, 1999.

SILVA, Camila Ferreira Paulino da. A construção da imagem de Otávio, Cleópatra e Marco Antônio entre moedas e poemas (44 a 27 a.C.). 2014. 189 f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2014.

SALLUST. *Sallust vol I: The war with Catiline. The war with Jugurtha*. Edited and translated by J. C. Rolfe. London: Harvard University, 2013.

SCULLARD, Howard Hayes. *From the Gracchi to Nero: A History of Rome 133 BC to AD 68*. Taylor & Francis, 2010.

SHACKLETON-BAILEY, David Roy. *Cicero's Letters to Atticus*. Vol. II. Cambridge: Cambridge University, 1965.

SILVER, Morris. *Fiscalism in the emergence and extinction of societates publicanorum*. *Pomoerium*, 6, pp. 47–71, 2007.

SMITH, William. *Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology*, vol. II, Michigan, 1867.

SYED, Yasmin. *Vergil's Aeneid and the Roman Self. Subject and Nation in Literary Discourse*. Ann Arbor: The University of Michigan, 2005.

TACITUS. *Histories: Book 4-5. Annals: Books 1-3*. Translated by Clifford H. Moore and John Jackson. Loeb Classical Library 249. Cambridge: Harvard University, 1931.

TOLL, Katharine. Making Roman-Ness and the Aeneid. *Classical Antiquity*. Vol. 16, No. 1 pp. 34-56, 1997.

VELLEIUS PATERCULUS. *The Roman History*. Cambridge, Loeb Classical Library, 1924.

VIRGÍLIO. Eneida. Tradução de Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Editora 34, 2016.

WALLACE-HADRILL, A. Patronage in Roman society: from republic to Empire. In: WALLACE-HADRILL, A. (Ed.) *Patronage in ancient society*. London: Routledge, 1989. p. 63-87.

WELCH, Kathryn E. T. Pomponius Atticus: A Banker in Politics? *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*. Bd. 45, H. 4 1996, pp. 450-471.

WOODWARD, Kathryn. “Identidade e diferença” In: SILVA, Tomaz Tadeu da; HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn. (Org.). *Identidade e Diferença: a perspectiva os estudos culturais* . Petrópolis: Vozes, 2000: 7-72.

Una sede preocupada por las reliquias: Braga y los restos de los santos entre los siglos V y VII

ARIEL GUIANCE¹

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

RESUMEN: Heredera de una rica tradición romana, la ciudad de Braga conocerá, a partir del siglo V, la instalación de los suevos en la zona y, siglos después, la conquista de los visigodos de la misma región. Entre esos hechos, la sede bracarense intentó desarrollar un modelo particular de política religiosa, apelando para ello a varios recursos. Uno de ellos fue el uso de las reliquias de los santos como elemento de legitimación y consolidación. En este trabajo, intentaremos analizar las múltiples dimensiones que fueron adquiriendo esos vestigios sagrados en la historia eclesiástica de la Braga de esos tiempos, circunstancias que la convirtieron en la sede hispánica de la época más preocupada por esos restos venerados.

PALABRAS CLAVES: Braga – reliquias – Siglos V al VII

ABSTRACT: The inheritor of a rich Roman tradition, the city of Braga witnessed the settlement of the Suevi and (a few centuries later) the Visigothic conquest of the region. Between those events, its episcopal seat tried to develop a particular model of religious politics through diverse means. Among those, it used saintly relics as an element for legitimization and consolidation. In this text, I will try to analyse the multiple dimensions acquired by these holy remains in the ecclesiastical history of Braga in the period, as it made its seat the most concerned about relics in the era within Hispania.

KEY WORDS: Braga – Relics – Vth-VIth centuries

Recebido em 12/02/19 e accito em 20/06/19.

1. Doctor en Historia de la Universidad de Buenos Aires, Investigador Principal del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina. Email: aguiance@conicet.gov.ar.

Entre los muchos pormenores que caracterizaron la implantación del cristianismo en la Península ibérica (tema controvertido y que cuenta con escasas fuentes de análisis) se destaca, en un rango no menor, la utilización de las reliquias de los santos como elementos de consolidación y difusión de tal culto. En particular, algunas comunidades locales parecen haber sido más proclives a tal apelación a los restos sagrados (nuevamente, según los testimonios disponibles). Entre ellas, quizás sea Braga la que deba encabezar la lista de sedes primitivas asociadas (por distintas vías y circunstancias) a dichas reliquias. En ciertos casos, esa asociación era de tipo personal —bracarenses que deseaban prestigiar su ciudad consiguiendo restos venerados para ser depositados en ella—, en otros dependía de circunstancias específicas del obispado (atravesado por la crisis priscilianista) o derivaba de modalidades propias de la evangelización de la región. Como sea, lo cierto es que los eclesiásticos de esta antigua urbe entendieron que la posesión y preservación de esos vestigios eran fundamentales para su crecimiento dentro del concierto de la Iglesia y el poder político hispano.

Heredera de una rica tradición romana, Braga habrá de conocer, a partir de 411, la instalación de los suevos en la zona, inaugurando un nuevo período de la historia del *conventus bracarenensis*. Si bien es cierto que la evolución de la ciudad tras esa fecha es poco conocida, no parece que la llegada de esos invasores haya alterado demasiado las estructuras regulatorias de la urbe. En particular, la arqueología ha demostrado la revalorización edilicia de la zona ocupada por la catedral, que se convertiría en el nuevo centro de poder local, ante la crisis de la administración romana (FONTES, MARTINS y otros, 2010; MARTINS, 1991-92, p. 181). Hacia mediados del siglo V, la ciudad pasaría a ser el centro del reino suevo, en tiempos del rey Rechiario (DÍAZ, 2011, pp. 109-110 y 130-132). Un siglo más tarde, la conversión de los soberanos suevos al catolicismo provocó “una colusión de intereses

entre la monarquía y la jerarquía católica” (DÍAZ, 2011, p. 132). Tal acuerdo habría de permitir “a la Iglesia resolver el contencioso abierto con la herejía priscilianista y atender los problemas de unidad doctrinal...” (2011, p. 133). De allí en más, organización religiosa y administrativa del reino irán de la mano, en una amalgama de intereses que se refleja en varias oportunidades en los documentos eclesiásticos emitidos en la región.

En el marco de esos dos siglos deben insertarse, pues, las alusiones a la obtención y utilización de las reliquias de los santos como factores de prestigio y poder. En las páginas que siguen intentaremos analizar esas particulares circunstancias históricas que hicieron de Braga la sede ibérica más interesada en delimitar litúrgica y teológicamente el culto a tales reliquias en los tiempos fundadores de la historia cristiana local.

Una translatio infructuosa a Braga: las reliquias de san Esteban

El primer caso documentado en el cual la sede bracarense aparece relacionada a ciertos restos sagrados involucra a dos hispanos que, ocasionalmente, coincidieron en Jerusalén hacia el año 415: Avito y Orosio. Ellos fueron partícipes de un fallido traslado a esa ciudad de las reliquias de san Esteban, el protomártir cristiano. Ejecutado en las afueras de Jerusalén hacia el año 32, las actas de la pasión de este santo simplemente señalaban que había sido enterrado en algún lugar desconocido por “hombres piadosos” (RUIZ BUENO, 1996, p. 194). Sin embargo, su cuerpo fue encontrado milagrosamente en diciembre de 415 (junto con los restos de los fariseos convertidos Gamaliel y Nicodemo) en Cafargamala –la actual Beth Gamla, al norte de aquella ciudad– por un presbítero hierosolimitano, Luciano. Éste habría tenido una revelación celestial que le señaló el sitio exacto en

el que se encontraban tales despojos, dando lugar a la exhumación de estos últimos y, tras ello, a su traslado a la iglesia de Santa Sión de Jerusalén (en una solemne ceremonia presidida por el obispo Juan²). El propio Luciano, además, habría compuesto un relato de esos sucesos, narración que no se ha conservado más que en la versión latina que de ella (redactada originalmente, al parecer, en griego) hiciera un hispano que vivía en esos tiempos en la Ciudad Santa y que, en adelante, se verá involucrado en estos hechos: Avito de Braga. Encargado por el mismo obispo Juan de llevar adelante las excavaciones para hallar tales reliquias y antes del mencionado traslado a Jerusalén, Luciano se habría reservado algunos huesos menores del cuerpo del mártir, como así también las cenizas resultantes de la descomposición de la carne del santo. Parte de esas reliquias serían obtenidas por el mencionado Avito, cuyo papel “en el episodio del hallazgo [de los restos de Esteban] parece indicar una significativa complicidad con Luciano” (MARTÍNEZ CAVERO y BELTRÁN CORBALÁN, 2006, p. 593; GAUGE, 1998, p. 273; GINZBURG, 1992, p. 283)³. Sin dudas a través de él, Avito habría conseguido esos vestigios, que luego viajarían a Occidente de la mano del otro hispano (quizás también bracarense o galaico) comprometido en el asunto, el cronista Paulo Orosio. Este se hallaba en Jerusalén comisionado por san Agustín –quizás deseoso de reanudar sus

2. La participación de este personaje en el descubrimiento de los restos de san Esteban ha sido subrayada por van ESBROECK, 1984, pp. 99-134, donde resalta la actividad del obispo Juan como promotor de una política religiosa dirigida contra grupos judeo-cristianos (lo que explicaría, además, el hallazgo de los restos de san Esteban junto con los de Gamaliel y Nicodemo, manifestando la continuidad existente entre el Viejo y el Nuevo Testamento).

3. GENADIO de Marsella, a fines del siglo V, se refiere a Avito en su continuación del *De viris illustribus* de san Jerónimo, en estos términos: “*Avitus, presbyter, homo hispanus genere, ante relatam Luciani scripturam in latinum transtulit sermonem et addita epistula sua per Orosium occidentalibus edidit*” –PL LVIII, cap. 47, col. 1085–. Cfr. DOMÍNGUEZ del VAL, 1972, p. 164 –quien identifica a tres hispanos con el nombre de Avito, activos en estos años y presentes en las fuentes, aunque los distingue por separado–.

relaciones con san Jerónimo ante el embate de los pelagianos (VILELLA, 2000, p. 101 y MARTÍNEZ CAVERO y BELTRÁN CORBALÁN, 2006, p. 592)—, llevando consigo varios escritos del obispo de Hipona para ser entregados al mismo Jerónimo y a otras personalidades de la región. Tras una infortunada participación en el concilio provincial de Dióspolis de diciembre de 415 en contra de Pelagio y los suyos (y tras haber terminado en no muy buenos términos con el citado obispo Juan de Jerusalén), Orosio se preparaba para abandonar la ciudad a fines de ese año de 415 o principios de 416. Aprovechando esa circunstancia, Avito (quien oficiara de traductor del griego a Orosio en las sesiones de dicho concilio) encargó a su colega que llevara a Hispania las reliquias de Esteban que tenía en su poder, como así también una carta que redactara para el obispo de Braga, Balconio —personaje a quien quizás había conocido personalmente— y para el clero de su ciudad natal⁴. Junto con ello, también formaba parte del envío la célebre traducción de la narración de Luciano donde se relataban las circunstancias del hallazgo del mártir. Estos dos escritos tenían sin duda la finalidad de afirmar la autenticidad de las reliquias que transportaba Orosio⁵. En particular, dado que la historia referida en la “*inventio Stephanis*” no consiste en un relato martirial propiamente dicho —con las características agonales propias de este tipo de narración—, de ahí también la necesidad de que [tal relato se completara] con unas referencias previas, la de Avito” (TOVAR PAZ, 2001, p. 430). En efecto, en su misiva el hispano comienza lamentándose de la situación por la que atravesaba Braga en esos tiempos (las “tribulaciones” que aquejan a “nuestra patria”, señala) y el hecho de

4. A juicio de José MARQUES, 2000, p. 222, este obispo Balconio habría sido el responsable, en sus últimos años de vida, de la conversión del rey Rechiario al catolicismo.

5. Ambos han sido editado por VANDERLINDEN, 1948 (la carta de Avito en pp. 188-189 y la *revelatio* en pp. 190-217), ed. que cito en notas siguientes.

no poder viajar de retorno a su país⁶. En concreto, señala que “en muchas ocasiones he querido llegar hasta vosotros para soportar juntos vuestros males o para regocijarme de vuestras alegrías pero algo ha obstaculizado mi deseo, el hecho de que el enemigo se ha expandido en el presente a lo largo de todas las Hispanias”⁷. La referencia alude sin dudas a la llegada de los germanos a la *Gallaecia* en 409 (aunque quizás Avito supiera de tal situación sólo por comentarios ya que es probable que hubiera abandonado la península antes de ese acontecimiento y, por lo mismo, es plausible que exista cierta exageración en sus palabras⁸) (NÚÑEZ GARCÍA, 2001, pp. 320-321). Como sea, la misiva prosigue señalando que esos deseos del autor se han visto recompensados por el hallazgo de las reliquias de san Esteban en el mismo momento en que Orosio visitaba Palestina y estaba pronto para su retorno a Hispania. Por ello, Avito afirma que ha obtenido del mencionado Luciano (como dijimos, encargado de la exhumación de los restos del mártir) “una parte del cuerpo que había sido descubierto y, después de haberlo pedido apresuradamente y haberlo recibido en secreto”, les hace llegar a sus hermanos “las reliquias del bienaventurado Esteban, primer mártir, compuestas por polvo de la carne [del santo] y sus nervios y, para que lo tengáis por cierto y fiel, sus huesos sólidos pigmentados y

6. AVITO de BRAGA, *op. cit.*, 2, p. 188: “...in sanctis memoriam vestri habere non cesso, tribulationibus vestris meo dolore compatiens, et pro discidio patriae vestrae in locis sanctis incessabiles lacrimas fundens...”.

7. *Ibid.*, 3: “Et ego quidem, beatissimi fratres (teste Domino Nostro Iesu Christo loquor), frequenter volui venire ad vos, ut vobiscum vel mala tolerarem vel bonis fruerer; sed impedimentum et desiderium meum, per totas iam Hispanias hoste diffuso□.”.

8. El probable viaje de Avito a Palestina antes de 409 ya había sido sugerido por FLÓREZ, 1759, pp. 306-309.

olorosos que dan prueba de su santidad”⁹. Tal envío tenía por objetivo que san Esteban ayudara en adelante a los bracarenses frente a sus enemigos, convirtiéndose en “abogado y patrono”¹⁰ de aquéllos. Por fin, para dar certeza de todo esto, Avito indica que remite igualmente la revelación que diera cuenta del hallazgo milagroso de estas reliquias, relato elaborado por Luciano en griego y que él mismo tradujera al latín¹¹.

Como podemos ver, la carta resalta cuidadosamente algunos puntos claves en lo que atañe a la obtención y circulación de reliquias en este período temprano de la Edad Media. En primer lugar, tanto Avito como Orosio sabían que estaban sacando restos de manera ilegal o, al menos, poco conveniente. De otra forma, no se explica el hecho de que el propio Avito confiara al clero de Braga que él personalmente se las había pedido a Luciano y que éste se las había entregado “en secreto”. Ello da a pensar, a su vez, que Luciano se habría apoderado de esas reliquias sin la autorización del obispo Juan. Esa cesión secreta “podría evidenciar asimismo las malas relaciones que tanto Avito [...] como Orosio mantenían con Juan” (VILELLA, 2000, p. 114). En segundo término, también se manifiesta que, ya desde entonces, había una categoría privilegiada de reliquias, en la cual

9. AVITO de Braga, *op. cit.*, 7 y 8, p. 189: “...*promptus fui de presbitero cui revelatum fuerat partem aliquam inventi corporis promereri, quam festinato expetitam secretoque perceptam ad vos dirigere non distuli. Quamobrem misi vobis per sanctum filium et compresbyterum meum Orosium reliquias de corpore beati Stephani primi martyris, hoc est pulverem carnis atque nervorum et, quod fidelius certiusque credendum est, ossa solida atque manifesta sui sanctitate novis pigmentis vel odoribus pinguiora*”.

10. *Idem*, 6: “*ut ipse advocatus et patronus obsequentium sibi petitionibus dignetur assitere qui, cum pateretur, etiam pro inimicis orare dignatus est*”.

11. Como bien señala VILELLA, 2000, p. 115, “la lengua inicial del texto de Luciano no es mencionada explícitamente, habida cuenta de que Avito 3 sólo indica que Luciano le dictó su texto en griego. A partir de ello (y considerando que en Cafargamala se hablaba arameo), Peeters ha cuestionado que el relato original de Luciano [...] fuera escrito realmente en griego”. Cfr. PEETERS, 1950, pp. 55-58. Vilella también identifica a los tres Avitos señalados por Domínguez del Val, de allí que mencione a quien interviene en este tema de las reliquias como Avito 3.

los huesos humanos ocupaban el primer lugar. Ello explicaría la salvedad que figura en el texto en el sentido de que no sólo se estaban enviando cenizas sino “huesos sólidos” del santo. Paralelamente, Avito también apunta el papel que ya representaban tales reliquias en las comunidades cristianas primitivas: ellas lograban que el santo al cual pertenecían se convirtiera en “abogado y patrono” del grupo humano que las obtenía y conservaba (VILELLA, 1994, pp. 501-502). Su posesión auxiliaba más eficazmente a sociedades acongojadas, como era la bracarense a juicio de Avito. Por último, el texto también subraya ciertos elementos simbólicos que, desde temprano, rodearon todo el universo de las reliquias de los santos. Me refiero a los olores perfumados que eran garantía de que esos restos pertenecían, efectivamente, a seres celestiales (GUIANCE, 2009). Por todo ello, no resulta extraño que Avito haya resaltado que los restos que remitía a Braga eran, como dijimos, “huesos sólidos pigmentados y olorosos”, prueba adicional de que se trataban efectivamente de un santo y no de cualquier mortal¹².

Tras partir de Palestina en 416, Orosio llevó el encargo de Avito hasta Cartago e Hipona, a donde probablemente se dirigiera para dar cuenta a Agustín de su misión. Por cierto, no todos los especialistas coinciden en este punto sino que algunos estiman que, desde Jersusalén,

12. La referencia a los olores perfumados de las reliquias de Esteban también aparece en la propia *Revelatio sancti Stephani* de Luciano, donde se señala que, en el momento de la apertura del ataúd que contenía los restos del mártir “*odor magnus exiit ut repletet omnem locum ilium*” (según la versión corta del texto) o bien “*et statim terrae motus factus est et tanta suavitas et fragrantia odoris inde egressa est quantam nullus hominum sensisse se meminit, ita ut putaremus nos in amoenitate paradisi esse positos*” (en la versión larga, más autorizada, a juicio de Vanderlinden). Cfr. & 45, p. 214 y 215 de la ed. cit.. Esta coincidencia bien puede deberse (como observan varios autores) al hecho de que Avito intervino activamente en la versión latina del relato de Luciano, al punto que “la traducción latina de Avito es, en efecto, un documento original y una guía más confiable de los eventos respecto de las versiones griegas supervivientes” –BRADBURY, 1996, p. 16–.

Orosio marchó directamente a Braga, debiendo hacer una escala (antes o después de esa estadía africana y por motivos desconocidos) en Menorca, donde se encuentra a comienzos de 418¹³. Las razones de este desvío son absolutamente desconocidas, habiéndose argumentado temas como la inestable situación política en la península, el derrotero de las rutas marítimas y comerciales por el Mediterráneo occidental (que habrían motivado una parada en esa isla), un simple desvío por factores climáticos o la voluntad de Orosio de conocer a Consencio (otro corresponsal de san Agustín y autor antiherético) (VILELLA, 2000, p. 120; MARTÍNEZ CAVERO y BELTRÁN CORBALÁN, 2006, p. 598; IRANZO ABELLÁN, 2010, pp. 24-29). Cualquiera sea la causa, lo cierto es que nuestro protagonista termina dejando las reliquias de Esteban en Menorca, tal como lo prueba una carta del obispo local, Severo, de inicios de ese mismo año 418 (AMENGUAL i BATLE, 1991, t. I, pp. 59-137 y t. II, pp. 10-65).

Esa decisión de Orosio es tan controvertida como las razones que lo llevaron a dicha isla. Su estancia parece haber sido muy corta, a juzgar por lo que subraya el mismo Severo en su relato (“*non longo tempore*”). A juicio de algunos autores, “sorprende que, no habiendo [Orosio] ni siquiera divulgado las reliquias en Hipona, llegado a Menorca [...] decidiera desinteresadamente renunciar a ellas. Además, no parece lógico que Orosio cediera por las buenas unas reliquias que estaban destinadas a sus fieles de Braga, a su obispo Palconio, al que iban específicamente dirigidas...” (MARTÍNEZ CAVERO y BELTRÁN CORBALÁN, 2006, p. 598). Por tanto, habría que pensar que esa entrega de las reliquias a Severo o bien no fue voluntaria “tal vez Orosio fuera asaltado y despojado de sus bienes (tanto reliquias como

13. Cfr. GAUGE, 1998, pp. 277-281, donde resume las diversas opiniones al respecto. Cabe señalar, por cierto, que la propia Gauge no termina definiendo su propia posición sobre el tema.

documentos)” (MARTÍNEZ CAVERO y BELTRÁN CORBALÁN, 2006, p. 599) o quizás la hubiera motivado un suceso excepcional que demostrara al propio Orosio la imposibilidad de alcanzar la ciudad de Braga (¿una enfermedad fatal?). Como sea, sí resulta llamativo que el citado Severo aluda en su texto a la santidad del portador de esas reliquias pero omita su nombre (“como si la noticia requiriera una cierta cautela”) (MARTÍNEZ CAVERO y BELTRÁN CORBALÁN, 2006, p. 599) y el hecho de que se indique que tal portador volvió a África (cuando sabemos que las relaciones de Orosio con Agustín no eran muy fluidas en ese entonces). También es probable que el autor hispano haya dejado en Menorca los escritos de Avito y otros textos, que certificaban la autenticidad de las reliquias en cuestión. Más allá de todo esto, lo único cierto es que el protagonista de ese traslado, el mencionado Orosio, desaparece completamente en la documentación tras este viaje, sin que podamos saber el lugar y circunstancias en las que murió. Con el tiempo, no obstante, será identificado por autores posteriores como aquél que llevara las reliquias de san Esteban a Occidente. Así lo indica Genadio de Marsella, a fines del siglo VI, al señalar que aquél era un “presbítero hispano, hombre muy elocuente y conocedor de la historia [...] que, enviado por Agustín a Jerónimo [...] fue el primero en traer a Occidente las reliquias de san Esteban, el primer mártir, que recientemente se habían descubierto”¹⁴.

Precisamente, este último punto (el convencimiento contemporáneo y posterior a los hechos de que alguien había sacado de Palestina, en algún momento, parte de las reliquias del primer mártir de la cristiandad) nos lleva a

14. GENADIO de MARSELLA, *op. cit.*, cap. 39, cols. 1080-1081: “*Orosius presbyter, Hispanus genere, vir eloquens et historiarum cognitor [...]. Hic est Orosius, qui ab Agustino [...] ad Hieronymum missus, rediens reliquias B. Stephani primi martyris, tunc nuper inventas, primus intulit Occident?*”.

otro interrogante en lo que atañe a este tráfico temprano de restos sagrados: en ningún caso, los ejecutores de tal traslado se cuestionan la legitimidad del hecho. Ni Avito siente escrúpulo alguno en obtener “secretamente” las reliquias en cuestión para dárselas a Orosio (al menos, según su carta), ni éste parece estar advertido de que comete un ilícito según la antigua legislación romana (y si lo está, no lo tiene en cuenta)¹⁵. Tampoco hay mayor interés en el tema de parte de Severo de Menorca (quien se desliga del asunto señalando que la llegada de esos restos a la isla fue por propia voluntad del santo y hasta ignora o dice ignorar el nombre de quién aportó tales restos)¹⁶. Esta circunstancia, por lo demás, tampoco es privativa de nuestros protagonistas del suceso. Muchos eran los eclesiásticos de ese entonces que gestionaban (y a veces conseguían) la obtención de ciertas reliquias (CASTELLANOS, 2003, p. 142). Por lo demás, dado que la partición original de los huesos de san Esteban correspondió a Luciano y que éste fue el protagonista de la revelación que posibilitara el descubrimiento del santo, parecería corresponderle (al menos, desde el punto de vista discursivo) cierto derecho a llevar a cabo esa división. En cuanto a Avito, su propósito al hacerse con esos vestigios era visto como muy digno (ayudar a su ciudad natal en un momento de incertidumbre). Tal legitimidad se verifica en el hecho de que trató de hacer llegar las reliquias en cuestión al propio obispo bracarense y al clero de esa urbe. Por último, la actuación de Orosio también queda fuera de discusión en la medida en que intentó cumplir el encargo

15. Para las disposiciones romanas contrarias a la profanación de los cadáveres véase, entre muchos, el libro de HERMANN-MASCARD, 1975, p. 27.

16. SEVERO de MENORCA, *op. cit.*, 4, p. 81 de la ed. Bradbury, 1996: “*Namque diebus paene isdem, quibus ego tanti sacerdotii nomen, licet indignus, adeptus sum, presbyter quidam sanctitate praecipuus ab Hierosolymsa veniens, Magonae non longo tempore immoratus est. Qui postquam transvehi ad Hispanias, sicut desiderabat, nequivit, remeare denuo ad Africam statuit. Hic beati martyris Stephani reliquias, quae nuper revelatae sunt, cum ad Hispanias portare constituisset, ipso sine dubio martyre inspirante, in memorati oppidi ecclesia collocavit*”.

y, aunque no pudo depositar los restos de Esteban en el lugar previsto, terminó dejándolos en otra sede igualmente necesitada de ellos (al menos, según el obispo local), la de Menorca.

En suma, un acto irregular desde el punto de vista jurídico se convierte narrativamente en un hecho querido por la Providencia y un expolio de restos sagrados (de eso no hay dudas) destinado a Braga se transforma en una aventura marítima con múltiples actores, etapas y circunstancias.

Un obispo preocupado por las reliquias: la carta del papa Vigilio a Profuturo de Braga

Un siglo después de que las reliquias de san Esteban terminaran su derrotero, el tema de los restos sagrados seguía presente en la diócesis bracarense, ahora ya no fundamentado en un interés espiritual y personal (como el de Avito) sino en las implicancias que ellas podían alcanzar en el marco de la ortodoxia de la región. Atenazados entre el arrianismo que los visigodos difundían por el resto de Hispania y la pervivencia del priscilianismo en la zona, los eclesiásticos del noroeste peninsular, en ese entonces, desconfiaban en especial de “ciertas particularidades litúrgicas” que aparecían en otras diócesis ibéricas (PINELL, 1998, p. 102). Al mismo tiempo, como acabamos de indicar, intentaban despojarse de determinadas prácticas priscilianistas que subsistían en la región, un asunto siempre presente en la historia del reino suevo (DÍAZ, 2011, pp. 207-215). En ese contexto debe insertarse una carta que el obispo bracarense Profuturo dirige al papa Silverio hacia 537-538, misiva perdida y cuyo contenido desconocemos. No obstante, sí nos ha llegado la respuesta que el papa Vigilio –sucesor del anterior– envía a Profuturo, datada el 29 de junio de

538. Entre distintos temas, el Pontífice hace saber al citado eclesiástico que “juzgamos que no existe obstáculo alguno en que no se rocíe con agua exorcisada la fábrica de alguna iglesia que se restaura después de destruida y en donde no hubo *sanctuaría*, porque sabemos que la consagración de una iglesia en la que no se cuenta con *sanctuaría* se hace sólo mediante la celebración de las misas”¹⁷. Si se trataba de una basílica reedificada, tal consagración se llevaría a cabo igualmente por medio de esa celebración litúrgica o, de “haberse quitado los *sanctuaría* que tenía, en tal caso recibirá la reverencia de la santificación por la reposición de éstos y por la solemnidad de las misas”¹⁸. Por último, el mismo pontífice señala al obispo que le envía “santas reliquias de los bienaventurados apóstoles o bien de los mártires, según esperábais, presumiendo que, con los méritos de éstos, se fortalecerá todavía más vuestra fe”¹⁹. Este testimonio nos brinda varios elementos a destacar. En primer lugar, queda claro que, en la Roma de esa época, no existía un ritual específico destinado a la consagración de una iglesia. Por otro lado, tampoco se consideraba que la dedicación de todo templo supusiera forzosamente el hecho de contar con ciertas reliquias (BRAGANÇA, 1967, pp. 79-82; HERMANN-MASCARD, 1975, p. 147 y ss.)²⁰. En segundo

17. GONZÁLES, 1821, t. IV, p. 155: “*De fabrica vero cujuslibet ecclesiae, quae diruta fuerat, restauranda, et si in eo loca consecrationis solemnitas debeat itinerari, in quo sanctuaría non fuerunt, nihil judicamus officere, si per eam aqua exorcisata jactetur: quia consecrationem cujuslibet ecclesiae, in qua sanctuaría non ponuntur, celebritatem tantum scimus esse missarum...*”. Cfr. JAFFÉ, 1885, nro. 907. Lo establecido en esta respuesta papal fue incorporado a la legislación canónica hispana en el I concilio de Braga de 561, según consta en las actas de esta reunión.

18. *Ibid.*: “*Et ideo si qua sanctorum basilica a fundamentis etiam fuerit innovata, sine aliqua dubitatione, quum in ea missarum fuerit celebrata solemnitas, totius sanctificatio consecrationis implebitur. Si vero sanctuaría quae habebat ablata sint, rursus eorum repositione et missarum solemnitate reverentiam sanctificationis accipiat*”.

19. *Ibid.*, V: “*Significamus etiam beatorum apostolorum, vel martyrum, sicut sperasti, sanctas nos affectui tuo destinasse reliquias, praesumentes fidem vestram eorum deinceps plenius esse meritis adjuvandam*”.

20. Recordemos en tal sentido que el sacramentario más antiguo, atribuido al papal León I, no incluye referencia alguna al tema de la consagración de un templo.

término, la carta de Vigilio se refiere a los *sanctuaría* como elementos posibles (pero no obligatorios) para llevar a cabo la consagración de un altar. El término alude probablemente a las reliquias representativas, esto es, objetos que fueron acercados a la tumba de algún santo y adquirieron la *virtus* de aquél, transformándose ellos mismos en reliquias. El uso de este vocablo está atestiguado en la correspondencia pontificia desde tiempos del papa Hormisdas (514-523), una de cuyas cartas menciona los “apostolorum Petri et Pauli sanctuaría”²¹. Por otro lado, la misiva de Vigilio realiza una particular distinción entre *basilica sanctorum* y *ecclesia* —una salvedad que luego analizaremos—. En tal sentido, el Papa aclara por lo pronto que, desde el punto de vista litúrgico, las basílicas de los santos debían ser consagradas por la restitución de las reliquias que hubieran tenido y la misa respectiva (y sólo por la misa si las reliquias subsistieran). Las *ecclesiae*, en cambio, “nuevas o reconstruidas, son dedicadas siempre por la celebración de la misa” (PRIETO PRIETO, 1975, p. 86). De igual manera, tampoco era preciso el ritual de aspersión de agua bendita en caso de que el templo no contara con restos sagrados (BRAGANÇA, 1967, pp. 80-81). Por último, pese a esa relativa prescindencia de las reliquias como elementos necesarios para la liturgia y la devoción, el mismo Papa envía al obispo de Braga ciertos restos de “mártires y apóstoles” con el fin de acrecentar la fe en la sede. En este último caso, el pontífice curiosamente deja de lado esa noción de *sanctuaría* y emplea la voz *reliquia* para identificar los presentes que remite junto a su carta. ¿Se trata, en esta ocasión, de restos corporales y no de reliquias secundarias de los santos? ¿Voluntad de jerarquizar esos vestigios que se remiten desde Roma frente a los que había en la península? Resulta difícil dar una respuesta siquiera aproximada a estas preguntas, sobre todo

21. HORMISDAS, *Epistola LXVI ad Justinianum* (PL LXIII, col. 477). Cfr. JAFFÉ, 1885, nro. 829 y Du CANGE, 1883-1887, col. 300a (“*Sanctuarium*”).

si tenemos en cuenta que las epístolas de Vigilio fueron alteradas en el siglo IX por el llamado Pseudo Isidoro (quien, entre otras cosas, agregaría todo un acápite al texto original) (JASPER y FUHRMANN, 2001, pp. 69 y 168). Como sea, pareciera que Vigilio, aunque subraya por un lado la importancia del sacrificio de la misa como elemento fundamental de consagración divina, al mismo tiempo reconoce que las reliquias son factores esenciales para consolidar la devoción religiosa y, con tal fin, las distribuye entre las diversas comunidades cristianas de su tiempo (quizás para atender las demandas de aquellas *ecclesiae* que no disponían de estos restos venerados).

De tal manera, el tema de los vestigios sagrados reaparece en la vida espiritual bracarense, ahora en un contexto directamente vinculado a la situación política y religiosa local. En particular, este problema de la consagración de iglesias con o sin reliquias (o con diversos tipos de ellas) debe asociarse a esas desviaciones litúrgicas arrianas que antes mencionamos, más que a costumbres priscilianistas. Como bien ha señalado Pablo Díaz, “la misma oferta de reliquias, quizás solicitadas por Profuturo, se deba entender en este contexto de pugna. La posesión y búsqueda de reliquias de prestigio, de calidad contrastada, no era una obsesión exclusivamente católica y los arrianos hispanos protagonizaron en el siglo VI algunos capítulos interesantes en esta competición por obtenerlas” (2011, p. 220). Además, en ese mismo marco, la sede buscaba un anclaje en el Pontificado, adoptando un ceremonial afín a Roma —una tendencia que se profundizaría en lo inmediato—. Más allá de eso, queda claro que, para esa época, Braga ya debía contar con cierta cantidad de vestigios sagrados, ya sean primarios o secundarios, dispuestos en distintos templos —y objeto de las preocupaciones del mismo Profuturo—. No obstante, poco después de canalizadas las dudas de este eclesiástico, una nueva reliquia llegaría a la región, protagonizando aparentemente un hecho político decisivo: la conversión de los reyes suevos

al catolicismo.

Las reliquias de san Martín de Tours

Unos años más tarde de recibida la carta de Vigilio, la *Gallaecia* conocería el arribo de un misionero (quizás de origen oriental) y unas reliquias procedentes de la Galia. Ambos sucesos habrán de ser considerados como definitorios en lo que atañe a la conversión de los suevos al catolicismo, al menos según la cronística contemporánea. Me refiero, claro está, a la llegada del célebre abad y luego obispo Martín de Dumio y a los no menos famosos restos de san Martín de Tours. Ambos personajes (uno en virtud de su acción presente y el otro gracias a su cuerpo muerto) desarrollarían un capítulo fundamental en la historia religiosa local, ampliamente divulgado por la literatura medieval.

Específicamente en relación a esas reliquias, el asunto tiene su origen, como es bien sabido, en un fragmento de una fuente ultrapirenaica, el *De virtutibus sancti Martini* de Gregorio de Tours. No voy a profundizar en las características históricas de ese relato (cosa ya estudiada en detalle) sino más bien en sus alcances simbólicos y en su incidencia en la historia bracarense. Si recordamos el pasaje en cuestión, éste se inicia con la presentación que hace el Turonense acerca del reino suevo como “sometido al yugo de la fétida secta arriana”²² y devastado por una terrible epidemia de lepra. De tal manera, según vemos, el suceso subraya una herejía perniciosa, que se traduce en una enfermedad bíblica. En esa circunstancias, un hijo del rey suevo (este último llamado Carraricus) se ve aquejado por esa enfermedad.

22. GREGORIO de TOURS, 1885, 1.11, p. 145: “...*faetidae se illius Arrianae sectae una cum incolis loci subdiderat*”.

Desesperado, el propio monarca demanda la intercesión de san Martín de Tours, indagando acerca del lugar en el que descansaban los restos del santo. La respuesta que recibe de parte de sus allegados es que Martín era un católico que, pese a haber muerto, “no cesa de asistir a su propio pueblo con beneficios continuos”²³. Con esto, Gregorio afirma (como lo hiciera oportunamente Avito) el poder intercesor de los santos desde el más allá y, en particular, el de san Martín como *patronus* –palabra clave a lo largo de todo el texto– de su comunidad (CORBETT, 1981, pp. 3-5; VAN DAM, 1993, pp. 50-81). Tras ello, se suceden dos embajadas que culminarán con el traslado de las reliquias del santo en cuestión. Ambas (y esto me parece importante recordarlo) están caracterizadas como un auténtico intercambio de dones más que como una búsqueda de objetos sagrados. Así, nuestro autor se ubica dentro de la tradición propia de la época respecto del trasvase de restos venerados, esto es, en el marco de una lógica germánica de dones y contradones²⁴. Ello también presupone, por lo demás, una previa cosificación de las reliquias como objetos posibles de ese intercambio. En el caso que nos ocupa, tales dones serán la cantidad de oro y plata (similar al peso del hijo enfermo del rey) y una serie de ricos presentes que los legados suevos llevan en sus viajes a Tours. Según el relato, la primera de esas embajadas no obtiene la curación completa del muchacho, situación que nuevamente es advertida por el monarca. Éste comprende que su hijo “no podría ser sanado hasta tanto él mismo [*i.e.*, el rey] no confesara que Cristo es igual al Padre”²⁵ (y pese también a que ordenara la construcción de una basílica en honor a san Martín en su propio reino). Por ello, Carraricus

23. *Ibid.*: “...sed et nunc caeli sede locatus, assiduus beneficiis non cessat plebi propriae provideri?”.

24. Cfr. CANETTI, 2002, p. 108 y ss., que define las reliquias como “una suerte de reificación privilegiada, en ámbito cristiano, de la misma categoría arcaica del don...”.

25. *De virtutibus*, p. 145 de la ed. cit.: “...at ille intellegens, non ante sanari posse filium suum, nisi aequalem eum Patre crederet Christum...”.

expresa “si yo pudiera obtener las reliquias del hombre justo, creería todo lo que me dicen los obispos”²⁶. Con esas palabras, Gregorio deja bien en claro que, a su juicio, la continuidad del arrianismo en la *Gallaecia* dependía de la voluntad del monarca, en tanto la jerarquía (“los suyos” y “los obispos”, como dice el autor) ya habían advertido la falsedad de esa doctrina. Por otro lado, esas mismas palabras traducen el sentido último de todo el episodio, esto es, el mencionado traslado de dichos restos a la región. Concretamente, la acción se manifiesta en un pasaje que resulta muy específico en relación a nuestro tema. Arribados los embajadores del soberano suevo a Tours, pidieron una parte de los restos de Martín (esto es, reliquias primarias, como vimos las más veneradas de todas). Sin embargo, esa demanda fue denegada, ofreciéndoles a cambio “aquello que se tenía por costumbre”²⁷ (es decir, algún tipo de reliquia representativa). No conformes con esta respuesta, los mismos legados solicitan que se les permita colocar sobre la tumba objetos que ellos habían traído desde *Gallaecia*. En concreto, “ponen sobre el santo féretro un *pallium* de seda”, elemento simbólico por lo demás si tenemos en cuenta que la mayor parte de la tradición martiniana también tiene como eje una tela, el trozo de la capa que compartiera el santo con Cristo. Lo llamativo del caso es que dichos embajadores habían pesado esa tela y exclaman que “si conseguimos la gracia de este patrón tan deseado, lo que hemos puesto sobre la tumba pesará más que antes y lo que hemos venido a buscar con la fe será para nosotros una bendición”²⁸. Tras haber estado toda la noche sobre el sepulcro (una suerte de *incubatio*, otro elemento clásico de la literatura hagiográfica temprana), a la mañana siguiente la tela

26. *Ibid.*: “*Si suscipere mereor viri iusti reliquias, quodcumque praedicaverint sacerdotes, credam?*”.

27. *Ibid.*: “*Cumque eis offerrentur ex consuetudine...*”.

28. *Ibid.*, p. 145: “*Si invenimus gratiam coram expetito patrono, quae posuimus plus in sequenti pensabunt, eruntque nobis in benedictione quaesita per fidem?*”.

(naturalmente muy liviana, ya que se trataba de seda) resultó tan pesada que, “colocada en el plato de la balanza, el fiel se elevó tan alto como la flecha lo pudo permitir”²⁹. Así, la *virtus* del santo, en este caso, se traduce en un peso específico que el propio Gregorio explica claramente en otra de sus obras al decir que “si la fe del fiel es suficiente, la tela, cuando se retira de la tumba, se encuentra tan llena de la virtud divina que pesa más que antes”³⁰. De tal manera, ese peso era la prueba de que el objeto que se devolvía a Galicia era un resto sobrenatural y no un fragmento de seda cualquiera. Es más, el narrador alude a él, precisamente, como una *reliquia*, diferenciándose en este sentido de la caracterización hecha por el papa Vigilio y otros pensadores de su época. Estos, según vimos, solían reservar ese término para aludir a los restos corporales de los santos —empleando en cambio la idea de *sanctuarium* o, más específicamente, *brandeum* para designar este tipo de telas consagradas por el contacto con las tumbas de esos elegidos—(McCULLOUGH, 1976, pp. 165-157; HERMANN-MASCARD, 1975, pp. 42-47)³¹.

El final de la narración tiene los atributos comunes al género: unos prisioneros que había en Tours, al escuchar los cánticos que saludaban la partida de esos restos, oraron al santo y, de inmediato, fueron liberados milagrosamente (liberación luego confirmada por el juez local, tras la correspondiente intercesión obispal). De igual modo, el *pallium* viaja a Hispania favorecido por “una navegación próspera, acompañados por la protección de su patrón” (nuevamente, el tema del patronato celestial) y un

29. *Ibid.*: “...ut tam diu elevarent in sublimi aeream libram, quantum habere poterat quo ascenderet momentana”.

30. Gregorio de Tours, *Liber in gloria martyrum*, I.27, p. 54 de la ed. cit.: “Si fides hominis prevaluerit, a tumulo palliolum elevatum ita imbuitur divina virtute, ut multo amplius, quam prius pensaverat, ponderetur”.

31. Otro vocablo empleado por Gregorio de Tours, con la misma connotación, es *pignora*.

mar tranquilo³². Para terminar, Gregorio se encarga de unir la figura de san Martín con su homónimo de Dumio, subrayando que, al mismo tiempo en que llegaron las reliquias del santo “arribó, de una región lejana, el bendito Martín, que ahora es obispo de ese lugar y que fue informado por Dios [de ese traslado]”³³. De inmediato, agrega “no creo que esto ocurriese sin la acción de la divina Providencia, dado que él abandonó su patria precisamente el día en que las sagradas reliquias fueron trasladadas y entró al puerto de Galicia en el mismo momento en que lo hicieron estos bienes preciosos”³⁴. Por fin, cierra su pasaje señalando que Martín de Dumio ya había alcanzado la dignidad episcopal, que el rey suevo abjuró del arrianismo y que la lepra fue erradicada del pueblo “al punto que nadie ha sido atacado hasta ahora por los síntomas [de esta enfermedad]”³⁵. Como vemos, el eclesiástico construye un relato en el que se mezcla hagiografía y crónica, explicitando los supuestos motivos de la conversión de los suevos. A ello se añade que esa conversión de la *Gallaecia* depende, en última instancia, de la Galia. Es hacia Galia a donde van reiteradas veces los enviados del soberano y de donde traen lo necesario para convencer al rey. De tal manera, además, se ofrecía otro matiz de distinción religiosa respecto del resto de la Hispania arriana (distinción que Profuturo aparentemente había intentado desde el punto de vista litúrgico y que Gregorio expone en términos de evangelización).

Aunque desconocemos el lugar donde fue depositada esa seda transformada en reliquia, es muy probable que ella haya quedado en Braga, ya convertida en capital definitiva de la monarquía sueva y cerca de la cual

32. *De virtutibus*, p. 145: “...navigio prospero, sequente patroni praesidio, unde levibus, temperatis flatibus, velo pendulo, mare tranquilo...”.

33. *Ibid.*, p. 146: “Tunc commonitus a Deo, beatus Martinus de regione longiqua, qui ibidem nunc sacerdos habetur, advenit”.

34. *Ibid.*: “Sed nec hoc credo sine divina fuisse providentia, quod ea die se commoveret de patria, qua beatæ reliquiae de loco levate sunt, et sic simul cum ipsis pignoribus Galliciae portum ingressus fuit”.

35. *Ibid.*: “...nec unquam ibi usque nunc super aliquem leprae morbus apparuit”.

el obispo Martín levantaría el célebre monasterio de Dumio (DIAZ, 2000, p. 416). Este prelado luego habría de afirmar la importancia de ese objeto sagrado en una de sus obras. Se trata de una inscripción que, supuestamente, figuraba en la entrada de un templo dedicado al santo de Tours (CPL 1087). La localización de tal templo oscila entre la propia Dumio (DIAZ, 2000, p. 416), Braga (FONTAINE, 1973, p. 91) y Orense (TORRES, 1977, p. 214). Como sea, tal inscripción –conocida como *In basilica* y redactada en veinte hexámetros dactílicos³⁶– insiste en la importancia de los milagros como factores claves en la consolidación de la ortodoxia en la *Gallaecia*. Según el Dumicense, “la clara gracia de tus prodigios (*i.e.*, los del santo) declara vigorosa que tú estás presente, elegido por los votos de tus milagros, y, como te tiene gozosa la Galia como pastor, te tenga por patrono toda Galicia”³⁷. De tal manera, se hace uso de las contraposiciones “Galia-Galicia”, “pastor-patrono”, en un claro paralelismo regional y espiritual. Asimismo, la relación entre ambos espacios se presupone a través de esas reliquias, que viajaron de una a otra zona, uniendo ambas entidades políticas (y nuevamente excluyendo al resto de Hispania).

En suma, la sede bracarense (y todo el reino suevo, por extensión) seguía apelando a esos restos sagrados como elementos de diferenciación regional. Si antes lo hacía, como ya señalamos, desde un punto de vista litúrgico, la llegada de las reliquias de san Martín de Tours extrapolaría ese matiz a lo escatológico y lo taumatúrgico. Todas esas dimensiones seguirían

36. El texto del Dumicense se conserva en la transcripción contenida en el códice de Azagra (BN Madrid, ms. 10029), recopilado en Córdoba hacia los siglos IX-X. También figura en otros dos florilegios elaborados en el sur de Francia en época contemporánea a dicho códice (BN Paris, lat. 2832 y 8093), conformando la única tradición documental que contiene esta obra del Dumicense

37. Ed. BARLOW, 1950, p. 282: “...quo clara vigens, Martine, tuorum/ Gratia signorum votis te adesse fatetur/ Electum, propriumque tenet te Gallia gaudens/ Pastorem, teneat Gallicia tota patronum”. Sigue la traducción de GARCÍA MASEGOSA, 1994.

preocupando a los obispos locales, quienes volverían a pensar en ellas en dos asambleas conciliares (una inmediata a los hechos recién narrados, la otra casi un siglo posterior). A través de ellas, Braga volvería a demostrar su interés por las reliquias, más allá de los vaivenes políticos y la llegada de los visigodos.

Los obispos y la limitación del empleo de las reliquias

Cronológicamente, la primera de esas preocupaciones se encuentra en el canon 68 del II concilio de Braga, llevado a cabo en 572 (ORLANDIS y RAMOS-LISSÓN, 1986, pp. 150-159). Presidido por el mismo Martín de Dumio, se trata de una reunión en el cual se ratificaron y completaron algunas disposiciones del primer concilio que tuvo lugar en esa ciudad, en 563. En él, además, figuran los llamados *Capitula Martini*, una serie de ochenta y cuatro cánones de concilios organizados por los Padres orientales, compilados por el mismo Martín. La normativa en cuestión establece que las misas por los difuntos no debían ser oficiadas “en el campo, sobre las tumbas” sino “en las iglesias o en las basílicas donde están depositadas las reliquias de los mártires”³⁸. De tal manera, vuelve a aparecer la relación entre los restos de los santos y los altares, actuando estos últimos como receptáculos de esas reliquias y convirtiéndose, por tanto, en los lugares fundamentales para la ubicación de dichos vestigios. Por cierto, cabe advertir que este canon no cuenta con un antecedente conocido (pese a que, como dijimos, estos *Capitula* son, en su mayoría, una compilación de ordenanzas

38. Ed. VIVES, 1963, p. 102: “*Non oportet clericos ignaros et praesumptores super monumenta in campo ministeria portare aut distribuere sacramenta, sed aut in ecclesia aut in basilicas ubi martyrum reliquiae sunt depositae ibi pro defunctis oblationem offerre*”.

previas). Por el contrario, esta disposición de Martín de Braga pertenece al conjunto de doce cánones que bien podrían haber sido redactados por el mismo obispo –siempre preocupado por las desviaciones doctrinales y litúrgicas que veía en su diócesis–. Asimismo, surge de nuevo la distinción entre “iglesias” y “basílicas” (distinción también presente en otros apartados de este concilio), ahora en un contexto diferente al de la carta papal que analizamos. En efecto, aunque en este caso “cabe la posibilidad de que se [trate] de una diferencia meramente de tamaño” (DÍAZ, 2011, p. 243), el espíritu general de la reunión episcopal parece reservar el concepto de basílica para designar aquellas construcciones dedicadas a lograr los *sanctorum patrocinia*. En general, se trata de fundaciones mayormente derivadas de intereses particulares y sobre las cuales existieron varios conflictos acerca de su titularidad y regulación episcopal. De ser así, cabría pensar que esas reliquias de los santos estaban dispersas en la época tanto en los grandes centros eclesiásticos como en pequeños oratorios más o menos privados, lo cual suponía serios problemas de control por parte de la jerarquía (control que es uno de los puntos básicos del nacimiento y desarrollo del culto a las reliquias en toda la cristiandad occidental).

Precisamente, esa voluntad de restringir prácticas que se estimaban como no apropiadas es la que se vincula con la última norma emitida en Braga en la que se señalan tales reliquias. Cabe advertir que tal norma ya corresponde a la época en la cual el reino suevo había desaparecido y la región estaba plenamente integrada a la monarquía visigoda. Se trata de un canon de fines del siglo VII, correspondiente al concilio provincial celebrado en esa ciudad en 675 bajo el episcopado de Leodegisius Iulianus, personaje del que nada se sabe (GARCÍA MORENO, 1974, p. 153; MARQUES, 2000,

p. 237)³⁹. En esta ocasión, toda la reunión estuvo consagrada nuevamente a reprimir las posibles desviaciones litúrgicas y eucarísticas que se advertían en ese entonces. La diferencia respecto de los ejemplos anteriores radica en que, en esta ocasión, ya no prima ese marcado tinte romano a la hora de solucionar el problema sino que ésta responde más al espíritu general de la Iglesia visigoda y su tendencia al autonomismo. En ese contexto, los eclesiásticos de la *Gallaecia* aluden a la “detestable osadía de algunos obispos” que, en los días en que se celebran las fiestas de ciertos mártires, “se ponen al cuello algunas reliquias” con un claro fin ostentatorio, “como si ellos mismos fueran el arca de las reliquias, [en tanto] diáconos vestidos con alba los llevan en sillas gestatorias”⁴⁰. Este abuso, a juicio de los padres conciliares, “debe ser abrogado totalmente para que no prevalezca la sola vanidad camuflada bajo el manto de la santidad”⁴¹. A tal fin, se ordena que –siguiendo “la antigua y solemne costumbre”– sean los diáconos y no los obispos quienes transporten los relicarios a sus hombros durante esas festividades, tal como ha sido establecido por “la antigua ley”⁴². Por último, se estipula que aquel obispo que quisiera llevar personalmente tales reliquias, nunca lo haga en silla gestatoria sino “marchando él mismo a pie, acompañado por

39. Participaron de ese concilio los obispos de Tuy, Iria, Orense, Lugo, Britania y Astorga. Su propósito fundamental fue el de erradicar la práctica “cismática” de celebrar la eucaristía con leche y uvas en lugar de pan y vino.

40. III concilio de Braga de 675, c. 3: “*Ut enim quorundam episcoporum detestanda praesumptio nostro se coetui intulit dirimenda agnovimus quosdam episcopos quod in sollemnitatibus martyrum ad ecclesiam progressuri reliquias collo suo inponant, et ut maioris fastus apud homines gloria intumescant, quasi ipsi reliquiarum arca levitae albis induti sellulis eos deportant*”.

41. *Ibid.*: “*Quae detestanda praesumptio abrogari per omnia debet ne sub sanctitatis specie simulata vanitas sola praevaleat...*”.

42. *Ibid.*: “*Et ideo antiqua in hac parte et sollemnis consuetudo servetur, ut festis quibusque diebus arcam Domini cum reliquiis non episcopi sed levitae in humeris gestent, quibus et in vetere lege onus id est inpositum novimus et praeceptum*”.

el pueblo”⁴³, hasta depositarlas en las iglesias correspondientes. La norma, como podemos ver, es una clara manifestación del empleo de esos restos sagrados para consolidar el poder episcopal, esquema que Peter Brown planteara en su momento para el contexto cristiano en líneas generales y que Santiago Castellanos ejemplificara en el área hispana al hablar de la “capitalización episcopal del culto de los santos” (CASTELLANOS, 1994, pp. 169-177; BROWN, 1984, p. 20 y ss.). Por otro lado, el canon también alude a la existencia de un ritual antiguo, que determinaba cierto recorrido de las reliquias en días señalados, correspondientes a las fiestas de los santos. Tal ritual suponía que los diáconos debían encargarse de ese traslado, según lo indicaba la *vetere lege*. La referencia remite evidentemente al contexto bíblico ya que, en él, los levitas (palabra que, por lo demás, es la que emplea el canon bracarense⁴⁴) son quienes transportan en sus hombros el arca de la Alilanza (Deut. 31,25). De igual manera, se busca el paralelismo entre esa arca y el cofre *cum reliquiis* que mencionan los obispos hispanos. Por último, la normativa apunta al tema de la exhibición pública de los relicarios en esta época, algunos de los cuales debían tener la conocida forma de colgantes, *encolpias* o pequeñas cajas –capaces de ser suspendidas alrededor del cuello, como señala el canon– (ROBINSON, 2011, pp. 111-116; HAHN, 2012, pp. 148-153).

De tal manera, un siglo después de las disposiciones de Martín de Dumio (preocupado por controlar la devoción consagrada a restos desperdigados por la diócesis y no siempre bajo control episcopal), el tema de las reliquias parece haberse convertido en un problema de ostentación

43. *Ibid.*: “*Quod si etiam episcopus reliquias per se deportare elegerit, non ipse a diaconibus in sellula vectabitur sed potius pedisequa eo una cum populis progressionem procedente ad conventicula sanctarum ecclesiarum sanctae Dei reliquiae per eundem episcopum portabuntur*”.

44. Para la equiparación entre *diaconus*, *minister* y levita en los textos de la época, véase SÁNCHEZ SALOR, 1976, pp. 133-147.

y abusiva jerarquización obispal. Más allá de eso, estos restos ya están plenamente comprendidos en el calendario litúrgico (como era de esperar), siendo exhibidos en fechas especiales y encabezando procesiones religiosas, en consonancia con la formulación que conoce el culto a las reliquias en todo el Occidente medieval de esos tiempos.

De la voluntad de un emigrado bracarense de ayudar a su ciudad en peligro a las preocupaciones eclesíásticas a fin de que no se abusara de ciertos objetos sagrados, las reliquias de los santos parecen haber sido factores claves en la historia de la sede de Braga. Ellas actuaron como elementos de diferenciación frente al poderoso vecino visigodo, como manera de imponer la autoridad episcopal frente a posibles desviaciones doctrinales, como atributos fundamentales en la configuración del espacio sagrado, como nexos de unión a Roma y el pontificado, como recursos políticos en el marco de las controvertidas relaciones diplomáticas del Mediterráneo occidental medieval. Lo importante del caso es advertir cómo, en cada circunstancia histórica determinada, esos vestigios sagrados adquirieron dimensiones cambiantes, características que correspondían a su doble condición temporal y espiritual. La diócesis de Braga sin dudas interpretó cabalmente esas posibilidades, volviendo una y otra vez sobre el tema e interpretando todo lo que una reliquia es y representa: un testimonio de fe, de poder y de valorización ideológica en la larga y compleja historia del cristianismo.

REFERÊNCIAS

- AMENGUAL i BATLE, J. *Els orígens del cristianisme a Les Balears*. Mallorca: Moll, 1991.
- BARLOW, C. *Martini episcopi Bracarensi opera omnia*. New Haven: Yale University Press, 1950.
- BRADBURY, S. (ed.). *Severus of Minorca. Letter on the conversion of the Jews*. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- BRAGANÇA, J. O. A carta do Papa Vigílio ao Arcebispo Profuturo de Braga, *Bracara Augusta*, vol. XXI, n°s 47-50, p. 63-92, 1967.
- BROWN, P. *Le culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*. Paris: Cerf, 1984.
- CANETTI, L. *Frammenti di eternità. Corpi e reliquie tra Antichità e Medioevo*. Roma: Viella, 2002.
- CASTELLANOS, S. ¿*Nemo martyrem distrahat* ? Reliquias de santos: disposición jurídica y práctica habitual en Occidente a finales del siglo IV d.C. En GARCÍA MORENO, L. A., GIL EGEA, M. E.; GASCÓN MÁRQUEZ, S. y VALLEJO GIRVÉS, M. (eds.). *Santos, obispos y reliquias. Actas del III Encuentro Hispania en la Antigüedad tardía, Alcalá, octubre de 1998*. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá de Henares, 2003, p. 141-6.
- CASTELLANOS, S. La capitalización episcopal del culto de los santos y su trasfondo social: Braulio de Zaragoza. *Studia historica. Historia medieval*, v. XII, p. 169-77, 1994.
- CORBETT, J. The saint as patron in the work of Gregory of Tours. *Journal of Medieval History*, v. 7 , p. 1-13, 1981.
- DÍAZ, P. El reino suevo de Hispania y su sede en Bracara. *Memorias de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, v. 25, p. 403-23, 2000.
- DIAZ, Pablo. *El reino suevo (411-585)*. Madrid: Akal, 2011.
- DOMÍNGUEZ del VAL, U. Avito de Braga. En: *Diccionario de historia eclesiástica de España*. Madrid: C.S.I.C., 1972, p. 164.
- Du CANGE, C. *Glosarium mediae et infirmae latinitatis*. Niort: L. Favre, 1883-

1887.

FLÓREZ, E. *España sagrada*. Madrid: Antonio Marín, 1759, t. XV.

FONTAINE, J. *L'art préroman hispanique*. Saint-Marie de la Pierre-qui-vivre: Zodiaque, 1973.

FONTES, L.; MARTINS, M.; RIBEIRO, N. y CARVALHO, H. P. A cidade de Braga e o seu território nos séculos V-VII. En: GARCÍA, A.; IZQUIERDO, R.; OLMO, L. y PERIS, D. (coords.). *Espacios urbanos en el Occidente mediterráneo (s. VI-VII)*. Toledo: Toletum visigodo, 2010, pp. 255-262.

GARCÍA MASEGOSA, A. *San Martín de Tours, patrono de Ourense, en los textos antiguos*. Orense: Fundación Caixa Galicia, 1994.

GARCÍA MORENO, L. A. *Prosopografía del reino visigodo de Toledo*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1974.

GAUGE, V. Les routes d'Orose et les reliques d'Etienne. *Antiquité tardive*, v. 6, p. 265-98, 1998.

GINZBURG, C. La conversione degli ebrei di Minorca (417-418). *Quaderni storici*, v. 79, nro. 1, p. 277-89, 1992.

GONZÁLES, F. *Epistolae decretales ac rescripta Romanorum Pontificum*. Madrid, 1821, t. IV.

GREGORIO de Tours. *Miracula et opera minora*. MGH, SRM, 1, parte II (ed. de Wilhem Arndt y Bruno Krusch, Hannover, 1885).

GUIANCE, A. En olor de santidad: la caracterización y alcance de los aromas en la hagiografía hispana medieval. *Edad Media. Revista de historia*, v. 10, p. 131-61, 2009.

HANN, C. *Strange Beauty. Issues in the Making and Meaning of Reliquaries, 400-circa 1204*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2012.

HERMANN-MASCARD, N. *Les reliques des saints. Formation coutumière d'un droit*. París: Klincksieck, 1975.

IRANZO ABELLÁN, S. "Cosencio". En CODOÑER, C. (coord.). *La Hispania visigótica y mozárabe. Dos épocas en su literatura*. Salamanca: Universidad de Extremadura-Universidad de Salamanca, 2010, p. 24-

9.

- JAFFÉ, Ph. *Regesta pontificum romanorum*. Leipzig, 1885.
- JASPER, D. y FUHRMAN, H. *Papal Letters in the Early Middle Ages*. Washington: The Catholic University of America Press, 2001.
- MARQUES, J. “Braga. Arquidiocese de”. En: ACEVEDO, C. M. de (dir.). *Dicionário de história religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, p. 221-53.
- MARTÍNEZ CAVERO, P. y BELTRÁN CORBALÁN, D. La desaparición de Orosio en Menorca. *Antigüedad y cristianismo*, v. XXIII, p. 591-600, 2006.
- MARTINS, M. *Bracara Augusta: a memória da uma cidade*. *Cadernos de Arqueología*, v. 8-9, p. 177-97, 1991-1992.
- McCULLOH, J. The cult of relics in the Letters and “Dialogues” of Pope Gregory the Great: a lexicographical study. *Traditio*, v. 32, pp. 145-184, 1976.
- NÚÑEZ GARCÍA, Ó. Invasiones y cristianismo: repercusiones de la presencia sueva en la Iglesia galaica del siglo V. *Gallaecia*, v. 20, p. 317-32, 2001.
- ORLANDIS, J. y RAMOS-LISSÓN, D. *Historia de los concilios de la España romana y visigoda*. Pamplona: Universidad de Navarra, 1986.
- PEETERS, P. *Le tréfonds oriental de l'hagiographie byzantine*. Bruselas: Société des bollandistes, 1950.
- PINELL, J. *Liturgia hispánica*. Barcelona: Centre de pastoral litúrgica, 1998.
- PRIETO PRIETO, A. El marco político-religioso de los concilios bracarense I y II. En *O concílio de Braga e a função da legislação particular da Igreja*. *Actas da XIV semana internacional de direito canónico*. Braga, 1975, p. 33-91.
- ROBINSON, J. From Altar to Amulet. Relics, Portability and Devotion. En: BAGNOLI, M.; KLEIN, H.; GRIFFITH MANN, C. y ROBINSON, J. (eds.). *Treasures of Heaven. Saints, Relics and Devotion in Medieval Europe*. New Haven y Londres: York University Press, 2011, p. 111-16.
- RUIZ BUENO, D. *Actas de los mártires*. Madrid: Biblioteca de Autores

Cristianos, 1996.

SÁNCHEZ SALOR, E. *Jerarquías eclesiásticas y monacales en época visigótica*.

Salamanca: Universidad de Salamanca, 1976.

TORRES, C. *El reino de los suevos*. La Coruña: Fundación Pedro Barrié de la Maza, 1977.

TOVAR PAZ, F. J. La producción epistolar de los autores cristianos de los siglos IV y V en Hispania. *Anuario de estudios filológicos*, v. XXIV, p. 421-35, 2001.

VAN DAM, R. *Saints and their Miracles in Late Antique Gaul*. Princeton: Princeton University Press, 1993.

van ESBROECK, M. Jean de Jérusalem et les cultes de s. Etienne, de la Sainte-Sion et de la Croix. *Analecta bollandiana*, v. 102, p. 99-134, 1984.

VANDERLINDEN, S. Revelatio Sancti Stephani (BHG 7850-6). *Revue des études byzantines*, v. 4, p. 178-217, 1946.

VILELLA, J. Biografía crítica de Orosio. *Jahrbuch für Antike und Christentum*, v. 43, p. 94-121, 2000.

VILELLA, J. *Advocati et patroni*. Los santos y la coexistencia de romanos y bárbaros en Hispania. En *III Reunió d'Arqueologia cristiana hispánica, Maó, 1-17 de setembre de 1988*. Barcelona: Institut d'estudis catalans, 1994, p. 501-7.

VIVES, J. *Concilios visigóticos e hispano-romanos*. Barcelona-Madrid: C.S.I.C., 1963.

La dialettica singolo-collettività nei cosiddetti “culti orientali” del mondo imperiale romano. Esemplicazioni storico religiose¹

ENNIO SANZI

Università degli Studi di Messina

Sommario: Il secondo ellenismo ha riservato ampio spazio alla dimensione onirica individuale come dimostra l'esperienza onirica di Elio Aristide. Le testimonianze analizzate relative ai culti di Iside e Serapide e di Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus mettono in evidenza la predilezione dimostrata dalla divinità nei confronti del fedele visitato in sogno e la legittimazione dello stesso fedele da parte della collettività. Tale condivisione finisce per rafforzare il legame tra la collettività stessa (della quale fa parte il prescelto) e la divinità. Parole chiave: Secondo Ellenismo, Culti orientali, Iside e Serapide, Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus, dimensione onirica, iniziazione

Abstract: The second Hellenism has reserved ample space for the individual dream dimension as shown by Aelius Aristide's dream experience. The testimonies analysed concerning the cults of Isis and Serapis and of Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus highlight the predilection shown by the divinity towards the faithful visited in a dream and the legitimization of the same faithful by the community. This sharing ends up reinforcing the link between the community itself (of which the chosen one belongs) and the divinity. Keywords: Second Hellenism, Oriental cults, Isis and Serapide, Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus, dreamlike dimension, initiation

Recebido em 23/05/19 e accito em 09/06/19.

1. Si propone in questa sede una revisione argomentata del lavoro previo messo in opera per la partecipazione al convegno “Stati alterati di coscienza come pratica rituale. Testi, documenti e rappresentazioni”, tenutosi presso Università della Campania Luigi Vanvitelli, Dipartimento di Lettere e Beni culturali, S. Maria Capua Vetere, 20 aprile 2017, i cui atti, a cura di C. Santi e D. Solvi, sono in fase di elaborazione.

Se c'è un momento precipuo nel quale, all'interno del fenomeno storico-religioso dei cosiddetti culti orientali del mondo imperiale romano (BONNET, PIRENNE-DELFORGE, PRAET, 2009; SANZI 2013, part. p. 17-62; QUACK, WITSCHHEL, 2017; BONNET, SANZI, in stampa), si assiste all'interazione dialettica tra la dimensione individuale e quella collettiva è nel caso specifico dell'alterazione della coscienza del singolo e di come essa venga avallata e legittimata dall'insieme dei fedeli. Due momenti particolarmente significativi in tal senso possono essere individuati nella dimensione onirica da una parte e nell'esperienza iniziatica dall'altra, momenti che si richiamano in chiave di mutualità; tuttavia, alla luce della dimensione investigativa previa di queste pagine ci si soffermerà soprattutto sulla prima delle due dimensioni indicate perché maggiormente attestata dal punto di vista documentario e non vincolata dall'esoterismo connotante i culti misterici.

Il cosiddetto “Secondo Ellenismo”² (SANZI, 2015, part. p. 73 con ampia bibliografia) ha riservato uno spazio definito e rilevante alla dimensione onirica, ambasciatori prediletti Artemidoro di Daldis (120 ca. - 192 ca.), Elio Aristide (117-181) e Sinesio di Cirene (370 ca. - 413) (GUIDORIZZI, 1988). Proprio Artemidoro, nel manuale di onirocritica da lui stesso redatto, ha elaborato una specifica teoria ipnagogica distinguendo tra i sogni profetici, capaci di lasciare presagire quello che accadrà, soprattutto se letti da uno specialista, e i sogni non profetici, che rimandano a ciò che esiste e sono generati più semplicemente dal riaffiorare delle passioni dell'anima e del corpo durante il sonno; se i

2. Con la definizione “secondo ellenismo” facciamo convenzionalmente riferimento al periodo storico che segue la battaglia di Azio, combattuta nel 31 a.C., e termina all'incirca con la promulgazione dell'editto di Teodosio, avvenuta a Tessalonica nel 380 d.C., nel quale si proibivano tutti i culti pagani.

sogni profetici vengono distinti in diretti e simbolici, questi ultimi sono rubricati come personali, impersonali, comuni, pubblici e cosmici grazie al contenuto del sogno stesso (DEL CORNO, 1993). Elio Aristide, in forza di un'autobiografia onirica quanto mai esemplificativa della sensibilità religiosa individuale propria del secondo ellenismo (NICOSIA, 1988), ci permette di comprendere a pieno titolo come, a livello individuale, si potesse derogare nei confronti di catalogazioni quali quelle proposte da onirocriti professionisti, ancor di più se, come nel caso del retore, si aveva la convinzione di essere stati prescelti dalla divinità.

Relativamente all'onirologia tarda il Dodds (1978) ha distinto il sogno simbolico, dalla visione e dall'oracolo: il primo riveste di metafore un qualche significato che può essere compreso soltanto dalla ragione; il secondo è un'esplicita pre-rappresentazione di un avvenimento che accadrà; nel terzo un personaggio autorevole quale un genitore, un sacerdote o addirittura la stessa divinità, rivela in maniera diretta un evento futuro e/o un preciso atteggiamento da tenere. Il Nicosia (1988) ha schematizzato la catalogazione del Dodds in questo modo: a) *enypnion* (lat. *insomnium*), manifestazione onirica sprovvista di valore mantico; b) *oneiros, oneiron, onar*, (lat. *somnium*), sogno simbolico che affida all'interpretazione l'intelligenza del proprio significato; c) *chrematismos* (lat. *oraculum*), rivelazione o premonizione in forma diretta; d) *horama* (lat. *visio*) esplicita prefigurazione di eventi futuri; e) *phantasma* (lat. *visum*), visione comprendente le fantasie ipnagogiche e gli incubi. Tuttavia, bisogna sottolineare come e quanto personaggi del calibro di Elio Aristide si muovano all'interno di queste catalogazioni con una disinvoltura tale da oltrepassare qualsiasi tentativo di schematizzazione, e che proprio in questo genere di disinvoltura è possibile individuare uno dei tratti connotanti la spiritualità dell'epoca individuabile in quel concetto di "religione personale" magistralmente studiato dal

Cumont (1929, 1942, 1949), dal Nock (1933, 1972) e dal Festugière (1954, 1972). In questo tipo di esperienza la dimensione onirica è privilegiata: è qui, infatti, che la divinità si palesa per impartire i suoi ordini e per offrire il proprio soccorso.

Le testimonianze epigrafiche di ambito isiaco e sarapiaco, benché rivelino la frequenza con la quale divinità del calibro di Iside e Serapide si presentassero in sogno ai propri fedeli e lascino intuire quanto potesse risultare provvidenziale il loro intervento (BRICAULT, 2005, Index. 5. Formules. 1. Impératives, s.vv. *onar, visus*), se non venissero affiancate da quelle letterarie continuerebbero a trattenere una buona riservatezza sulle modalità attraverso le quali i devoti esperissero questi alterati stati di coscienza. Nel sogno di Teletusa raccontato da Ovidio una Iside così manifesta da far dubitare la sua fedele circa il proprio stato di sonno o di veglia si rivolge a lei in prima persona per garantirle incolumità e salvezza e dice: “Io sono la dea che soccorre e, pregata con sincerità, porto il (mio) aiuto; non deplorerai di avere venerato un nume ingrato” (Ov. *Met.* IX 699-700).

Elio Aristide, benché veneri specificamente un Asclepio oltremodo benevolo nei suoi confronti, manifesta sincera meraviglia nell’aver ricevuto in sogno la seguente visione:

“Invero, (mi) incutevano un certo sentimento indefinibile che questa volta era particolarmente pieno di terrore sacro le cose che si manifestarono qualche tempo dopo; si vedevano, infatti, le scale che delimitano ciò che si trova sulla terra e ciò che si trova sotto la terra, e il potere del dio su ciascuna delle due parti, e altre cose che incutevano meravigliato timore e che per niente possono essere dette a tutti. Così, a me che ero pieno di gioia, si mostravano i simboli di Asclepio. Il più importante concerneva la forza del dio, giacché Serapide è capace di guidare gli uomini dovunque voglia, anche senza veicoli e senza corpi. Tali

erano le cose proprie dell'iniziazione, e io mi svegliai che non era facile riconoscermi. Inoltre, si indicava un certo sacrificio da offrire a Zeus in attesa di un responso, essendo stato offerto come se fosse di Serapide, fu offerto (allo stesso tempo) anche per Zeus" (Ael. Ar. Or. Sacr. III 48).

Proprio da passi come questo si può evincere la connessione profonda che è potuta intercorrere tra Sarapide e Asclepio nella vicenda di Elio Aristide. In quest'autore, infatti, una tale connessione si incardina su una vicenda esistenziale del tutto precipua caratterizzata com'è dalla malattia, dalla guarigione e dall'esperienza onirica e visionaria. Tali temi, di fatto, si dipanano senza soluzione di continuità prima alla luce della devozione per Iside e Serapide e poi nella volontà di abbandonarsi ad Asclepio: nell'avvicinamento di Elio Aristide al dio guaritore per antonomasia non si assiste, dunque, a un totale cambiamento di rotta dal momento che il retore, proprio in forza di una sensibilità religiosa eccezionale e paradigmatica, non muta d'atteggiamento nel voler cercare l'approdo nel porto della salute e della salvezza (SFAMENI GASPARRO, 2002, p. 203-254).

In ogni caso, laddove si assiste al trionfo delle divinità alessandrine, e di Iside in particolare, è di certo ne *Le Metamorfosi* di Apuleio (GWYN GRIFFITHS, 1975). Qui c'è posto per un Lucio che non è semplicemente salvato direttamente da Iside, ma che è potuto tornare a essere uomo soltanto per l'intervento "materno" e provvidenziale della dea. Questa, apparsagli in sogno nel momento più acuto della sua disperazione, non esita, secondo lo schema proprio delle aretalogie, ad autoproclamarsi divinità unica il cui nome tutto il mondo venera in forma varia con riti diversi e sotto molteplici nomi. Dopo questa autoproclamazione e dopo essersi dichiarata commossa dalle sventure nelle quali è incappato Lucio caduto vittima della propria *nefaria curiositas*, la dea lo rassicura ordinandogli di porre fine una volta per tutte alle lacrime, ai lamenti e alla tristezza poiché grazie al suo intervento

provvidenziale sta iniziando a sorgere il giorno della sua salvezza. Fin da questo momento sarà sempre la dimensione onirica a indicare a Lucio quanto debba mettere in pratica non solo per riacquistare la forma umana ma anche, e soprattutto, per percorrere il *cursus honorum* previsto per i fedeli di Iside prediletti dalla stessa divinità fino a raggiungerne i gradi esclusivi. Dal punto di vista del legame inscindibile tra la sfera della predilezione da parte della divinità nei confronti del singolo da lei stessa prescelto e quella della collettività che tale divinità onora deve essere considerata la dimensione rituale che in qualche modo abbraccia e contiene tale condizione di eccezionalità. Proprio la lettura de *Le metamorfosi* continua a rivelarsi quanto mai utile in tal senso. Infatti, se da una parte la dimensione onirica è la *condicio sine qua non* grazie alla quale il protagonista vede sancita, diremmo ufficializzata, la progressione del proprio avvicinamento alla divinità secondo la dimensione della “religione personale” così tipica dell’epoca, dall’altra due realtà religiose e specificamente culturali rimangono costanti. La prima consiste nel fatto che ogni volta che Lucio in sogno viene avvisato su quanto dovrà accadergli e che lo metterà in condizione di trovarsi in sempre maggiore intimità con Iside e Osiride, un sacerdote, anch’esso prescelto dalla divinità, riceve in sogno analoghi avvertimenti e medesime istruzioni al punto che, una volta incontrato questo fedele prediletto, sa già a cosa sia stato chiamato quest’ultimo ma che la realizzazione della volontà della dea avverrà per tramite di un esimio rappresentante del collegio sacerdotale. La seconda, invece, è da cogliere nel fatto che tutti i singoli momenti di cambiamento di *status*, non solo da asino a uomo, ma da non iniziato a iniziato prima di Iside e poi di Osiride sperimentati dal protagonista conosceranno sempre una “ratifica” di fronte alla collettività dei fedeli secondo precisi momenti rituali nei quali l’ostensione a tale collettività assurge quasi al livello di condizione essenziale. D’altronde, lo

stesso fatto che Lucio, dopo avere ricevuto l'iniziazione ed essere stato mostrato all'assemblea dei fedeli, in procinto di abbandonare il santuario esplosa in una lode di chiara dimensione aretologica nei confronti della dea avvertita come una madre super-umana dove francamente non sono ravvisabili dei cenni alla dimensione iniziatica appena raggiunta, lascia ben intendere come la dimensione collettiva e rituale abbracci quella iniziatica senza dimenticarla ma, piuttosto, rafforzandosene (SANZI, 2008). Infatti, se quanto avviene nei *penetralia* del tempio al momento dell'iniziazione è e deve rimanere ineffabile, il fatto di essere iniziato non determina una separazione perpetua del fedele dalla collettività di appartenenza. Caso mai si tratta del contrario: l'iniziato viene presentato ai fedeli stessi, da essi accolto e riconosciuto, e tutti insieme venerano una Iside avvertita piuttosto come *sospitatrix* e *conservator* sia del grande cosmo che della *bona salus* del fedele. D'altronde, che la dimensione collettiva e rituale abbracci la conventicola degli iniziati è ben riscontrabile anche nella descrizione della processione che aveva luogo in occasione della *plouafesia* dove le *turbae sacris divinis initiatae* (Apul. *Met.* XI 10) costituiscono sì un gruppo distinto ma non separato dal resto della *pompé*, precedute come sono, nell'ordine, da cortei di popolani, da personale dedito all'ufficio liturgico e da cantori e musicisti, ma seguiti dai sacerdoti e finalmente dalle statue degli dèi.

Legato alla dimensione onirica è senz'altro Serapide e già dalle sue prime affermazioni. Proprio il dio, infatti, non esiterà a manifestarsi in sogno a Tolomeo Sotèr al fine di sollecitare il diadoco a premurarsi della sua venuta da Sinope ad Alessandria, segno di legittimazione della nuova dinastia e garanzia di eccellenza per la città fondata da poco (Put. *De Is.* 28-29; Tac. *Hist.* IV 83-84; SANZI, 2017). A questa dimensione onirica di stampo regale, se ne può aggiungere una più "democratica" legata ai grandi santuari di Iside e Serapide dove le divinità appaiono in sogno ai

devoti convenuti per l'incubazione rituale indicavano rimedi e prescrizioni di infallibile efficacia salutare. Tra questi uno tra i più noti risulta essere quello di Canopo dove, secondo la testimonianza di Strabone (XVII 1, 17), numerosissimi erano i fedeli, anche di eccellente estrazione, che avevano lasciato testimonianza attraverso dediche ed ex-voto della guarigione ottenuta. Il fatto che Canopo godesse di una straordinaria fama grazie anche al suo clero e alla *paideia* a esso collegata si può facilmente riscontrare nel resoconto che Rufino di Aquileia (*Hist. eccl.* II 26) fa della distruzione del luogo sacro, chiamandolo “università della magia”, dileggiando il clero per una conoscenza antica che non faceva altro che propalare il culto dei dèmoni e dichiarandone una capacità attrattiva nei confronti dei pagani superiore a quella dello stesso serapeo di Alessandria (GASCOU, 1991, con bibliografia). È evidente quanto una tale descrizione sottolinei ancora una volta il ruolo riconosciuto al clero locale e alla connessa dimensione rituale, un momento della quale era di certo dedicato ai fedeli giunti nel luogo sacro per sottoporsi all'incubazione rituale e affidarsi alle cure del dio. Ancora una volta, dunque, la specificità dei bisogni del singolo, viene a essere ricondotta nel più ampio alveo di una dimensione collettiva e rituale col risultato di contribuire a corroborarla.

La convinzione, secondo cui durante il sonno gli dèi si manifestano apertamente e ancora più apertamente intervengono a sostegno dei propri fedeli ai quali impartiscono ordini che non devono essere disattesi, è attestata ancora nell'opera di Sinesio di Cirene, secondo il quale, al momento del sogno, l'anima può addirittura congiungersi con l'intelligibile; egli, infatti, non esita ad asserire:

“Gli oracoli caldaici hanno opportunamente distinto la migliore condizione per le modalità di apprendimento. Da una parte – dicono – si apprende in stato di veglia, dall'altra durante il sonno; durante la veglia è l'uomo che insegna,

invece il dio ha fecondato della sua forza il dormiente, al punto che in quello stesso l'apprendere è anche riuscire a ottenere; infatti, fecondare è più che insegnare" (Synes. *De insomn.* 4).

Naturalmente, siamo nell'ambito del neoplatonismo (BONAZZI, 2016; CHIARADONNA, 2016a; LINGUITTI, 2016) e lo stesso Sinesio era stato allievo di Ipazia, quindi, nella sua visione, la conoscenza che si avvale della dimensione mistica ha un proprio spessore imprescindibile; meglio, è specificamente nel sogno che l'anima vede in qualche modo sublimata la propria natura divina. Infatti, parlando della mantica tramite il sogno (dalla quale il filosofo, per sua stessa ammissione, trasse grande giovamento nel corso dell'ambasceria a Costantinopoli nel triennio 399-402) Sinesio arriva a sostenere:

“La mantica attraverso il sogno è per tutti, dal momento che è il buon demone di ciascuno, essendo capace di escogitare una qualche cosa come rimedio per le preoccupazioni di coloro che si sono svegliati. Così, è una cosa saggia l'anima che si tiene lontana dall'assalto delle sensazioni esterne che le inducono elementi all'altro di ogni tipo. Le immagini che possiede e tutte quante quelle che (le) vengono fornite dall'intelletto, l'anima, una volta che è sola, le offre a quelli che si sono ripiegati verso la propria interiorità, e così comunica loro le cose che provengono dalla sfera divina. Infatti, giacché la condizione dell'anima è tale, un dio terreno convive con lei, poiché la sua natura è della stessa origine" (Synes. *De insomn.* 14).

L'insieme di queste testimonianze aiuta a ricostruire secondo una prospettiva tutta storico-religiosa il clima generale del secondo ellenismo, un clima in cui alla dimensione onirica si riconosce, come già nei secoli precedenti, un valore proprio in quanto realtà pari o addirittura superiore a quella della quotidianità nella quale gli uomini, da svegli, vigilano e agiscono

(KNIPE, 2012).

Se fino a ora abbiamo parlato del (BIANCHI, 1980; ALVAR, 2007) culto isiaco e sarapiaco la cui dimensione iniziatica si affianca a quella genericamente devozionale e la rinvigorisce, intendiamo ora prendere in considerazione un altro culto orientale, di certo meno noto, ma oltremodo utile dal punto di vista della comparazione storico-religiosa. Intendiamo fare riferimento al culto dedicato a Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus, un dio riconducibile alla tipologia del *Wettergott*, originario della Commagene e che conobbe un largo successo nel mondo romano tra il II e il III secolo d.C., in particolare durante il regno di Commodo e dei Severi (BLÖMER, WINTER, 2012; SANZI, 2013; NAGEL, QUACK, WITSCHHEL, 2017). Il dio, evocato come *conservator totius mundi*, non conosce nessuna implicazione di natura esoterica e così, scevro da qualsiasi attesa di natura oltremondana, finisce con l'essere inteso come protettore del cosmo e scudo levato di fronte all'insieme delle circostanze casuali che possono intercorrere nella vita di un singolo essere umano. Questa sua qualità di garante in ambito intra-cosmico gli permette di ergersi a tutore tanto del potere imperiale quanto dei bisogni privati e individuali dei singoli che intrecciano voti, fiduciosi nella sua benevolenza. La mancanza di fonti letterarie in merito a tale divinità spinge lo storico delle religioni a concentrarsi sulla dimensione epigrafica laddove ricorrono a più riprese formule come *ex visu e sommo monitus* che stanno a indicare quanto l'esperienza onirica e dimensione epoptica fossero tra le caratteristiche di un culto che rimane avvolto nella nebbia dall'esiguità della documentazione (SANZI, 2007; SANZI, 2013, p. 243-268). Ci soffermeremo proprio su due testimonianze che appaiono degne di nota in relazione all'analisi storico-religiosa fin qui condotta. La prima è un'iscrizione alfabetica (HÖRIG, SCHWERTHEIM, 1987, n. 218). Si tratta di una lastra di marmo sulla quale sono state incise in

sequenza le lettere dell'alfabeto accompagnate dalla formula *ex visu*; la funzione di tale tipo di iscrizione è stata recentemente oggetto di una specifica analisi storico-religiosa che ne ha messo in luce la portata divinatoria legata, probabilmente, anche alla scelta del personale cultuale che il dio stesso designava attraverso forme di predizione le cui dinamiche rimangono *sub iudice* (SANZI, 2003). Ora, il fatto che tale iscrizione sia stata rinvenuta all'interno del *Dolocenum* di Carnutum in Pannonia Superior lascia facilmente intendere come lo stato di coscienza alterato al quale si fa riferimento debba essere ricondotto in una più ampia dimensione cultuale, messo com'è a disposizione dell'intera comunità e inteso quale manifestazione inequivocabile della *potestas* di un dio *conservator totius poli* il cui *numen* è tanto *praestantissimum* quanto *invictum*. Tali epiclesi di Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus compaiono proprio in un'epigrafe rinvenuta nel *Dolocenum* sull'Aventino (HÖRIG, SCHWERTHEIM, 1987, n. 381), laddove si esplicita la volontà del dio da Doliche in merito all'elezione di quei fedeli afferenti alla comunità aventiniana che lui stesso avrebbe chiamato al proprio servizio attribuendo loro specifiche mansioni cultuali. Anche se possiamo legittimamente ipotizzare che tale tipo di preferenza sia potuta avvenire attraverso forme di divinazione compiute da personale più occasionale che apposito e in preda a uno stato di coscienza alterato, rimane comunque il fatto che le scelte operate vadano a collocarsi nel più ampio ambito della dimensione rituale collettiva, incardinate come sono nei parametri della gerarchia devozionale dolichena impiantata sull'Aventino.

La seconda testimonianza che vogliamo proporre è costituita da un'iscrizione rinvenuta in Dacia, probabilmente da Apulum (POPA, BERCIU, 1978, n. 6), dove un veterano *ex praecepto numinis Aesculapi somno monitus* rende omaggio a Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus allo scopo di impetrare la *bona salus* per sé e per i suoi cari. È interessante notare,

oltre al fatto che l'ingiunzione ricevuta dal fedele sia stata comminata in un momento in cui la dimensione onirica aveva preso il sopravvento su quella razionale, che proprio Asclepio, per antonomasia il dio latore della *bona salus*, sia apparso in sogno – e anche l'incubazione rituale è un elemento tipico del culto a questi riservato – al fedele per suggerirgli cosa fare per impetrare proprio la *bona salus*, e cioè omaggiare un dio “straniero” visto come il massimo garante del mantenimento dell'ordine cosmico, garanzia imprescindibile per il mantenimento, l'ottenimento e ri-ottenimento di una condizione di benessere che si esplica in ambito intra-mondano. E così, anche (e forse a maggior ragione) in un culto che sembrerebbe non lasciare aperti spiragli per una prospettiva escatologica – evidentemente tale tipo di prospettiva non doveva essere al centro degli interessi dei fedeli di questo Iuppiter di Commagene – gli elementi che si distinguono dalla routine cultuale quali possono essere le epifanie e le ingiunzioni ricevute in momenti in cui lo stato di coscienza è alterato finiscono per essere ulteriormente legittimate proprio perché ricondotte in un più ampio alveo dove il rito e i ministri a esso preposti godono di un'indiscussa autorità e dove una divinità specifica assume sempre di più i connotati che lo rendono più di un *primus inter pares* secondo i dettami di quell'enteismo che si afferma progressivamente durante i primi secoli della nostra era. Nell'iscrizione appena ricordata, infatti, Asclepio apparso durante il sonno ha ingiunto a un veterano di onorare Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus *pro salute sua et suorum*, ed è chiaro che la *salus* di cui si fa richiesta – qui come più in generale – nel culto dolicheno sia la buona salute senza nessuna sottesa implicazione di natura escatologica, e cioè proprio quella *salus* che di norma elargisce Asclepio. La presenza di quest'ultimo nell'iscrizione ricordata, infatti, rimanda proprio a tale “orizzonte d'attesa” di cui si trova un'eco anche in un'iscrizione presente su di una piccola colonna proveniente dal

santuario del dio dell'isola di Creta e datata tra il III e il IV sec. posta in onore di Zeus Serapide Asclepio invocato in quanto *hiatros* (BRICAULT, 2005, n. 203/0301).

REFERÊNCIAS

- ALVAR, J. **Romanising Oriental Gods. Myth, Salvation and Ethics in the Cults of Cybele, Isis and Mithras.** Leiden – Boston: Brill, 2008.
- BIANCHI, U. Iside dea misterica. Quando?. In PICCALUGA, G. (a cura di). **Perennitas. Studi in onore di Angelo Brelich,** Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1980, p. 9-36.
- BLÖMER, M., WINTER, E. (hrsg.). **Iuppiter Dolichenus. Vom Lokalkult zur Reichsreligion.** Tübingen: Mohr Siebeck, 2012.
- BONAZZI, M. Il platonismo nei primi secoli imperiali. In CHIARADONNA 2016, p. 29-52
- BONNET, C., PIRENNE-DELFORGE, V., PRAET, D (éds.). **Les religions orientales dans le monde grec et romain: cent ans après Cumont (1906-2006). Bilan historique et historiographique.** Bruxelles – Rome: Brepols – Institut historique Belge de Rome, 2009.
- BONNET, C., SANZI, E. (a cura di). **Roma città degli dei. La capitale dell'impero come laboratorio culturale.** Roma: Carocci, in stampa.
- BRICAULT, L. **Recueil des inscriptions concernant les cultes isiaques (RICIS).** Paris: De Boccard, 2005.
- CHIARADONNA, R. (a cura di). **Storia della filosofia antica. IV. Dalla filosofia imperiale al tardo antico.** Roma: Carocci, 2016
- CHIARADONNA, R. Plotino. In CHIARADONNA, 2016, p. 173-202.
- CUMONT, F. **Les religions orientales dans le paganisme romain.**

Paris: Geuthner, 1929⁴.

CUMONT, F. **Recherches sur le symbolisme funéraire des romains.**

Paris: Geuthner, 1942.

CUMONT, F. *Lux perpetua*, Paris: Geuthner, 1949

DEL CORNO, D. (a cura di). Artemidoro, **Il libro dei sogni**. Milano: Adelphi, 1993⁴.

DODDS, E.R. **I Greci e l'irrazionale**. Firenze: La Nuova Italia, 1978.

FESTUGIÈRE, A.-J. **Personal Religion Among the Greeks**, Berkeley – Los Angeles: University of California Press, 1954.

FESTUGIÈRE, A.-J. *Études de religion grecque et hellénistique*, Paris: Vrin, 1972

GASCOU, J. s.v. Metanoia, Monastery of the. In ATIYA, A. S. (ed.), **The Coptic Encyclopedia**, New

York – Toronto – Oxford et al.: Macmillan, 1991, vol. V, p. 1608-1611.

GUIDORIZZI, G. (a cura di). **Il sogno in Grecia**. Roma – Bari: Laterza, 1988.

GWYN GRIFFITHS, J. (ed.), Apuleios of Madauros, **The Isis-Book (Metamorphoses, Book XI)**. Leiden: Brill, 1975.

HÖRIG, M., SCHWERTHEIM, E. (hrsg.), *Corpus cultus Iovis Dolicheni*, Leiden: Brill, 1987

KNIFE, S. Filosofia, Religione, Teurgia. In CHIARADONNA, R. (a cura di). **Filosofia tardoantica. Storia e problemi**. Roma: Carocci, 2012, p. 253-272.

LINGUITI, A. Le scuole neoplatoniche. In CHIARADONNA 2016, p. 203-226.

NAGEL, S, QUACK, J. F, WITSCHHEL, C. (ed.). **Entangled Worlds: Religious Confluences between East and West in the Roman Empire: The Cults of Isis, Mithras, and Jupiter Dolichenus.**

- Tübingen: Mohr Siebeck, 2017.
- NICOSIA, S. L'autobiografia onirica di Elio Aristide. In GUIDORIZZI 1998, p. 173-190
- NOCK, A. D. **Conversion: the Old and the New in religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo**, Oxford: Claredon 1933.
- NOCK, A.D. **Essays on Religion and the Ancient World**, Oxford: Claredon, 1972.
- POPA, A., BERCIU, I (éds.). **Le culte de Jupiter Dolichenus dans la Dacie romaine**, Leiden: Brill, 1978.
- QUACK, J.F., WITSCHHEL, C. Introduction: Religious Confluences in the Roman Empire; or: Why 'Oriental Cults' Again?. In NAGEL, QUACK, WITSCHHEL, 2017, p. 1-22.
- SANZI, E. Magia e culti orientali II. Le iscrizioni alfabetiche dolichene e le formule dei papiri e delle gemme magiche, **Archaeus**, Bucharest, v. 7, p. 181-206, 2003 = SANZI, 2013, p. 277-304.
- SANZI, E. Agli ordini di Iuppiter Dolichenus. Le iscrizioni alfabetiche, le formule imperative e la dimensione onirica nel culto del dio da Doliche. In CORDOVANA, O., Galli, M. (a cura di). **Arte e memoria culturale nell'età della Seconda Sofistica. Atti del congresso internazionale tenutosi il 23-24 novembre 2000 presso l'Istituto Archeologico Germanico**. Catania: Edizioni del Prisma, 2007, p. 255-270.
- SANZI, E. La trasmissione dei sistemi religiosi complessi nel secondo ellenismo e tra gli storici delle religioni. Qualche esemplificazione dall'XI libro de *Le Metamorfosi* di Apuleio. In BONNET, C., RIBICHINI, S., STEUERNAGEL, D. (a cura di.). *Religioni in contatto nel Mediterraneo antico. Modalità di diffusione e processi di*

interferenza. Atti del 3° colloquio su “Le religioni orientali nel mondo greco e romano”, Lovenno di Menaggio (Como), 26-28 maggio 2006. Pisa – Roma: Accademia Editoriale, 2008, = **Mediterranea**, ibidem, v. 4, p. 33-48.

SANZI, E. **I VPPITER OPTIMVS MAXIMVS DOLICHENVS. Un “culto orientale” fra tradizione e innovazione: riflessioni storico-religiose**. Roma: Lithos, 2013.

SANZI, E. **Maghi Sacerdoti Santi. Un itinerario storico-religioso attraverso le “crisi” dei primi secoli della nostra èra**. Roma: Lithos, 2015.

SANZI, E., Serapide ad Alessandria d’Egitto fra pagani e cristiani. Osservazioni storico-religiose tra semiotica e potere. In BARCELLONA, R., SARDELLA, T. (a cura di). **Mirabilia Miracoli Magia. Retorica e simboli del potere nella Tarda Antichità**. Ragusa: Edizioni di Storia e Scienze sociali, 2017, p. 15-26.

SFAMENI GASPARRO, G. **Oracoli Profeti Sibille. Rivelazione e salvezza nel mondo antico**, Roma: LAS, 2002.

Dar “uma voz” aos judeus: representação na Espanha Medieval

NORMAN ROTH¹

Universidade do Wisconsin-Madson

RESUMO: Este trabalho analisa a presença judaica na Hispânia medieval através da ótica jurídica. Tendo em conta o papel dos judeus no processo de retomada gradual dos espaços ibéricos pelos reis cristãos. Bem como, a necessidade de contar com os judeus nos cargos administrativos, nas finanças, na colonização, na medicina e em múltiplas habilidades artesanais, que resulta em uma situação jurídica judaica “sui generis” no ocidente medieval. O título do estudo é “dar uma voz aos judeus” se relaciona com a percepção da relativa personalidade jurídica dos judeus nos reinos cristãos ibéricos na Idade média central.

Palavras chave: Judeus, tribunais, processos, personalidade jurídica, direitos.

ABSTRACT: This work analyses the presence of Jews in medieval Hispania through the juridical point of view. Taking in account the role of the Jews in the process of the gradual recapturing of the Iberian spaces by the Christian kings. As well as the need to count on the Jews in administrative shrievalties, in finances, in colonization, in medicine and in multiple craftwork abilities, which results in a Jew “sui generis” juridical situation in the medieval West. The title of the study is “to give the Jews a voice” relating to the perception of the relative juridical personality of the Jews in the Iberian Christian kingdoms during the central Middle Age.

Keywords: Jews, courts, processes, juridical personalities, rights.

Recebido em 13/06/19 e aceito em 01/06/19.

1. Professor emérito da Universidade do Wisconsin-Madson. Título de Ph.D pela Universidade de Cornell em 1976 em História Judaica.

O estado socioeconômico dos judeus na Idade Média estava definido e protegido pela lei. Sem aceitar necessariamente as teorias, as vezes inexatas, da “servidão da câmara real” (*servi camera*), conhece-se que Guido Kisch fez uma distinção útil entre os conceitos de “Jewry law” e “Jewish law”. O anterior se refere as leis do rei ou outras autoridades não judeus que tem a ver com os judeus, e o posterior a própria lei judia.²

Na Espanha cristã medieval, o “Jewry law” não teve o aspecto discriminatório que apontou Kisch ao estudar os códigos alemães. Na lei espanhola da Idade Média, os direitos dos judeus eram reconhecidos e protegidos. Entretanto, houve algumas tentativas na área dos procedimentos judiciais para colocar os judeus sob a autoridade judicial cristã. Assim Alfonso VII de Castela, no *fuero de Toledo*³ (1118), outorgou ao juiz cristão o poder de julgar os processos entre um cristão e um judeu, ou um mulçumano. Essas leis são de grande relevância pois, mais tarde, sua jurisdição se estendeu a grande parte das cidades de Andaluzia⁴. Isto, entretanto, era uma exceção a pratica geral que os processos entre um judeu e um cristão eram levados diante um tribunal judeu, ou, pelo menos, diante de um juiz (*dayyan*) judeu e um juiz cristão.

A legislação de Alfonso X sobre os judeus tem provocado muitos equívocos. Baer e outros o tem acusado de ser “antissemita”, porém está claro que Alfonso não escreveu pessoalmente os códigos de seu reino.

2. KISCH, *The Jews in Medieval Germany*, Chicago, 1949, p. 4-10. Na Espanha procurar por: Yitzhak Baer, *Historia de los Judios em la España Cristiana*, Madrid, 1981, p. 68-70. FERNÁNDEZ, Luis Suárez. *Judios Españoles en la Edad Media*, Madrid, 1980, p. 92-93.

3. Nota do tradutor: Neste caso estamos utilizando a tradução original do autor para nos remeter ao *fuero*, que no contexto da Idade Média era uma lei, ou conjunto de direitos, que o monarca concedia a um território, cidade ou pessoa. Será dessa forma durante todo o trabalho quando for falado de *fuero*.

4. MUÑOS Y ROMERO, Tomás. *Colección de Fueros Municipales y Cartas Pueblas*. Madrid, 1847, p. 366

Os verdadeiros autores das *Siete Partidas*, por exemplo, eram canonistas como S. Ramón de Peñafort. Também, estes códigos, e particularmente as *Partidas*, não se escreveram para serem promulgados, estes, por sua vez, eram de natureza teórica, uma espécie de enciclopédia das opiniões legais. Entretanto, é interessante considerar algumas das referências na legislação *alfonsina* no que condiz aos direitos dos judeus em processos contra os cristãos.

As *Partidas* dizem que todos os processos entre judeus e cristãos devem ser julgados pela justiça real. Por outro lado, segundo a lei romana, os judeus teriam o direito de julgar seus próprios processos. Depois da lei de *Caracalla* todos os judeus do Império Romano se tornaram cidadãos romanos, sendo assim, sujeitos a leis romanas. O código bizantino, por exemplo, instruía a todos os judeus a “abordar os tribunais de forma costumeira em casos que não dizem respeito à sua crença, tanto quanto tribunal, o estatuto e a lei”. Entretanto, nos processos civis o estatuto permitia a concordância de ambos os lados de “litigar diante os patriarcas judeus ou cristãos como seria diante dos árbitros romanos”, e instruía os “juízes” (ordinários; governadores das províncias) a colocar em vigor estas decisões.⁵

No famoso *fuero de Cuenca*, que chegou a ser a fonte de numerosos *fueros* locais (1189-1211), e o *fuero de Iznatoraf* (Fernando III), afirmavam que os processos entre cristãos e judeus deviam ser julgados por dois juízes, um cristão e um judeu, e caso haja apelação deveria ser julgado por quatro: dois de cada fé (o mesmo *fuero* dizia depois que não existe direito de apelação

5. *Cod. Theod.* II. i. 10; também consta no *Breviarium* de Alaric, II. I 10, também no *Cod. Just.* I, ix. 8. A lei visigoda não permitia a um judeu testificar contra ou acusar um cristão (*L. Visig.* XII. li. 9, cf. *Los Códigos Españoles*, Madrid, 1872, tomo I). Sobre a utilização dos tribunais *gentis* pelos judeus na Provença medieval, ver: SHATZMILLER, Joseph. *Halijatam shel yebydim lecarkebaot shel goyim be-Provens bi-mei há-beinyim* (em hebraico), V Congresso Mundial de Estudos judaicos, 1972.

em processos entre os cristãos e os judeus). Também em processos entre um cristão e um judeu, testemunhas de cada fé devem testemunhar em depoimento.⁶ As *Partidas* não dizem nada sobre o direito de apelação dos judeus, mas esse direito não era suprimido, já que nada se diz sobre isso no documento referente à apelações (III. xxiii, 2).

As *Decretales* declaram enfaticamente que já que os judeus “presumem” utilizar suas próprias testemunhas em processos contra os cristãos, o testemunho de um cristão deve ser aceitado também em processos contra os judeus. Alguns governantes, especialmente na Espanha, insistiam que tanto os judeus como os cristãos testificariam em processos contra judeus, pois, a lei canônica declarava excomungado quem desse tal preferência aos judeus.

Este é um de muitos casos em que não necessitamos especular se Alfonso X seguia na prática os ordenamentos de *Las Partidas*, pois sabemos que não o era feito. Ao contrário, como os outros reis espanhóis, Alfonso X estendia privilégios especiais em Burgos (1278) para julgar a todos os processos entre judeus e os cristãos. Isso, por sua vez, foi feito com o consentimento dos judeus⁷. Entretanto, anteriormente em seu reinado (1263), em uma carta a Burgos declarava o rei que os judeus deviam insistir em duas testemunhas, um cristão e um judeu, em tais processos. Alfonso não concedeu a eles, mas, invés disso, o testemunho devia ser somente dos “bons cristãos”. No documento que consta a concessão do privilégio, Murcia (1272), ordenou que todos os habitantes deveriam ser julgados segundo as leis da cidade, como no *fuero* de Sevilla, exceto nos processos

6. UREÑA Y SMENJAUD, Rafael de. *Fuero de Cuenca* (juntamente com o *Fuero de Izñatoraf*), Madrid, 1935, p. 614-15, 630-31, 628-29

7. BERETTA, Antonio Ballesteros. *Burgos y la Rebelión del Infante don Sancho*, Boletín de la Real Academia de la Historia 119, 1946: 130.

entre judeus, estes, por sua vez, pareciam ser julgados nos tribunais judeus⁸.

Em Aragão-Catalunha, Jaime I expediu uma ordem aos judeus de Barcelona e da Catalunha (1236) em geral, dizendo que é necessário o testemunho de um cristão e de um judeu nos processos entre cristãos e judeus. Esta ordem também foi expedida em Valência, data do ano de 1262, possivelmente anterior a este ano, e nas Cortes de Gerona confirmaram também essa ordem 1241⁹.

Teoricamente, segundo a lei eclesiástica, o judeu é como um herege (a maioria das leis que tratam judeus nas *Decretales* subjagam eles ao título de hereges). Não é uma pessoa legalmente jurídica, e segundo a lei eclesiástica não tem direito de acusar os cristãos. O conjunto de *leis Reais* também incluem esta decisão, visto que o autor principal das *Partidas* é também o autor das *Decretales*, este, por sua vez, pode até ter agido com influência sob a legislação *alfonsina* (segundo as *Partidas*, III. xxiii, 2, um escravo não é uma pessoa legal jurídica, mas, um judeu sim e pode processar contra um cristão).¹⁰

Sabemos que apesar da lei eclesiástica, na Espanha, o judeu era considerado uma pessoa reconhecida juridicamente. Assim, nas Leis Novas (*Leyes Nuevas*), escritas pouco tempo depois dos *Fuero Real*, afirma-se que assim como um judeu pode fazer apelação em um julgamento contra ele, também um cristão pode apelar. O *fuero* de Salamanca, especificamente, declara que os judeus “tem sua voz para gritar”, ou seja, podem pleitear nos

8. *Memorial Histórico Español* 1, 1851: 208, p. 279.

9. RÉGNÉ, Jean. *History of the Jews in Aragon, Regesta and Documents*, ed. Yom Tov Assis, Jerusalém, 1978. DE MARCA, Pierre. *Marca Hispanica*, Paris, 1688, republicado em Barcelo, 1972, p. 1433-36; cf *Cortes de Cataluña* I, 133-337.

10. *Fuero Real de España*, Madrid, 1781. *Los Códigos Españoles* I, 353-426.

tribunais.¹¹

Este conceito de “ter uma voz” é uma noção jurídica importante no direito espanhol da Idade Médica. A noção de advogado, o “porta-voz”, literalmente ele que oferece sua voz (em catalão, *advocado* ou *procurador*) quer dizer que este um pode representar a um litigante que é “incapaz de dar sua voz”. No *fuero* de Aragão, está evidente que o advogado cumpria somente está figura, ou seja, uma pessoa que fala por um menos ou por um enfermo, ou por alguém que tem, por algum motivo, capacidade intelectual defasada. Porém um procurador podia representar a qualquer pessoa que desejasse.

Por sua vez, o *fuero* de Usagre (1242-1275), concedidos pelo Mestre da Ordem de Santiago, dizia: “*Nullus iudeus non teneat vocem suam nec alienam*”. Está mesma noção que o judeu não tem “voz” para outros, o mesmo que afirmar que não pode dar testemunho, encontra-se também as *Leyes de Estilo*¹².

As *Leyes de Estilo* contêm muitas outras leis de importância no que diz respeito aos judeus e, especialmente, no que tange a possibilidade de recorrer ao que está em processo. Nos processos criminais entre judeus devem julgar uma combinação de juízes civis e rabinos. Todavia, o rei pode decidir que o processo deva ser determinado “em sua casa”, ou determinar para os juízes do rei. Nesse caso, os juízes e os rabinos que ouvirem o processo, a princípio, devem estar presentes, e os rabinos devem instruir o rei e a seus juízes na lei judia para que os judeus sejam julgados de acordo com sua própria lei. Processos civis entre judeus podiam ser julgados por

11. *Leyes Nuevas*, ley 7 (Alfonso X, *Opúsculos Legales*, Madrid, 1836, Tomo II, 185; também *Los Códigos Españoles*, Tomo 6, p. 227). Veja também a denúncia dos prefeitos locais descrevendo que os judeus mostravam uma carta do rei que os permitia apelar tais julgamentos (*Opúsculos* II, 198; *Códigos* 6, 233). *Fuero de Salamanca*, ver: BAER, Yitzhak. *Die Juden im christlichen Spanien*, ed. Berlim, 1936, p. 30.

12. *Leyes del Estilo*, no *Fuero Real de España* I e *Los Códigos Españoles* I, 309-43, lei 217.

rabinos. Em caso de apelação sobre a decisão o caso era levado diante de um rabino e se apelava que a decisão desse processo fosse determinada pelo próprio rei.¹³

O tribunal do rei, nos casos criminais ou civis entre judeus, todos os processos, contratos, julgamentos, testemunhos, cartas ou instrumentos do tribunal deveriam ser determinados segundo a lei judaica. Caso o rei embargasse os bens de um judeu para o pagamento de uma dívida deste para com outro judeu, ou, como consequência de algum julgamento, deveria esta decisão se fazer segunda a lei judaica¹⁴. Nos processos criminais entre os judeus, embora deva aplicar, pelo visto, a lei judaica, o rei deve saber, por completo, a verdade das acusações e pode aplicar todos os meios de interrogação, exames, e até mesmo tortura, que eram permitidos no casos julgamentos criminais entre cristãos¹⁵.

Até este ponto falamos da “Jewry Law”. Quando dirigimos nossa atenção as fontes judaicas e examinamos a “Jewish Law” (a lei judaica), encontramos mais dados interessantes.

Não somente nos casos criminais, mas também nos civis, os judeus utilizavam frequentemente os tribunais cristãos. Havia um caso em que um judeu declarou diante de um tribunal cristão que outro judeu lhe havia servido como fiador de uma dívida de um terceiro judeu. O acusado negou e os juízes demandaram dele um juramento. Então as testemunhas judias declararam que ele realmente havia servido como fiador na situação. Os juízes decidiram que o caso seria determinado segunda lei judaica. Entretanto, quando se trouxe o caso diante do rabino Salomón Ibn Adret

13. Ibid., lei 87 e 88.

14. Ibid., lei 89. Curiosamente, Ariás de Balboa, o bispo de Plasencia, citava essas leis palavra por palavra em explicações ao *Fuero Real IV*, ii. 1, uma vez que não dizia nada da lei que ele discutia lá. (cf. CERDA, Joaquín. *Las Glosas de Ariás de Balboa*, 1961-52, p. 21-22.

15. Ibid., lei 90.

de Barcelona, deixou-se claro que o acusado meramente havia acertado ser o fiador de “uma” dívida, mas não dessa dívida especificamente¹⁶.

Em um processo similar, o rabino Salomón Corcos de Toledo tentou evitar que um terceiro coletasse uma dívida contraída por um documento firmado diante de um tribunal cristão (ainda que todos os rabinos espanhóis reconhecessem a validade desse documento). Neste caso o devedor judeu original tomou emprestado de um cristão e morreu antes de pagar a dívida. O cristão vendeu esse documento a um judeu que demandava coletar a propriedade hipotecária (bens imóveis) do defunto. Corcos declarou que não podia fazê-lo, pois em tal caso seria necessário um juramento e “um juramento de um idólatra [cristão] carente de mérito”. O caso chegou aos ouvidos do famoso rabino Zerjyah b. Isaac há-Levy (Ferrer Saladin, participante da disputa de Tortosa, e rabino principal de Aragão em 1411), que declarou que a dívida poderia ser cobrada, pois, se o documento foi escrito propriamente segundo a lei cristã, não necessita de um juramento, sendo suficiente como prova documental¹⁷.

A interpretação escrita de Corcos em relação a juramentos de um “idólatra” é única porque a maioria das autoridades judias espanholas a muito tempo haviam estabelecido que se poderia receber juramentos de cristãos. Assim, Meir Abulafia, declarou que era permitido, mas deixando claro que o cristão não jure pelo seu Deus. Ibn Adret declarou que era permitido que cristãos jurem “sobre esses quatro” (falando sobre os Evangelhos) pois não fazem deles deuses¹⁸.

Existem muitos exemplos de decisões que tratam com documentos e a utilização dos tribunais cristãos. Também nos casos criminais os judeus

16. ADRFT, Ibn. *She'elot u-teshuvot*, Viena, 1812, republicado em Jerusalém, 1976.

17. Ibid. Vilna, 1881, republicado em Jerusalém, 1976.

18. ADRET, Ibn, id. N° 525 e N° 302, Jerusalém, 1976.

usaram da justiça dos cristãos na Espanha. Em Alcalá um cristão tomou por força a casa de um judeu e a vendeu a outro cristão, este por sua vez, a vendeu a outro cristão. Então, o dono original demandou que lhe devolvessem sua casa. O comprador se negou a devolver dizendo, entre outras coisas, que “existem tribunais na terra” (ou seja, o dono original devia buscar justiça nos tribunais cristãos), ao qual respondeu o dono original que temia leva-lo a corte porque o comprador judeu “era rico e não teme aos juízes”. Isaac b. Sheshet de Zaragoza, a quem havia se tornado o rabino de Alcalá para que provesse sua opinião, este decidiu em favor do dono original baseando-se na lei talmúdica de que “a propriedade jamais se rouba”, ou seja, pendesse sempre para o lado do dono original (*Baba Batra 47b*). Se um cristão toma a propriedade de um judeu por causa de uma dívida, porém sem julgamento de um tribunal judeu ou cristão, então deve ser devolvida ao dono original mesmo depois de um ano; porém, se essa é tomada a força não existe nenhum termo de tempo, pois, “a propriedade jamais se rouba” e sempre deve ser devolvida¹⁹.

Em Valência, um judeu mandou um cristão escrever um documento em um sábado, contra a lei judaica, e parece que o judeu também convidou uma mulher a sua casa e a molestou, ou tentou fazê-lo. Foi-se pedido a Isaac b. Sheshet decidir este caso, e este disse que se devia multar o homem, ainda mais, que seria melhor castigá-lo em um tribunal judeu e não em um cristão “porque deveria ser temeroso colocar um judeu em mão de juízes idólatras, e mais ainda, nos casos referentes aos mandamentos do Torá, pois, sabe-se que muitos eles [cristãos] cobiçam o dinheiro dos judeus e não é uma boa ideia lhes dar uma oportunidade de investigar nossos negócios”²⁰.

19. SHESHET, Isaac b. *She'elot u-teshevot*, Vilna, 1878, republicado em Jerusalém, 1968, n° 290

20. *Ibid.*, n° 387.

Entretanto, Isaac b. Sheshet estava certo em agradecer a intervenção de “juízes idólatras”, porque uma disputa com um judeu poderoso, Salomón Ibn Alrabbi, em Zaragoza resultou na prisão de Isaac. Os judeus da cidade estavam sulfurados por causa desse fato, e atacaram a casa de Salomón gritando: “Morte a Salomón, morte! ”. Descobriu-se que não só a sua casa, mas talvez grande parte do bairro judeu teria sido destruído se o merino e outros cristãos não tivessem intervindo. O rei, Pedro IV, escreveu a seu tesoureiro acerca dos acontecidos, e foi multado os envolvidos. Já Isaac foi liberto da prisão e logo saiu de Zaragoza, vindo a ser o rabino de Valência²¹.

Finalmente, temos também uma evidência rara em nossas fontes judias da aplicação de conceitos de advogado e de procurar segunda a lei judaica.

A primeira fonte é uma questão de Mallorca a Ibn Adret de Barcelona, e se refere a um judeu que nomeou outro judeu como “*advocat*” (do hebraico), para que o representasse nos tribunais cristão e judeus²².

A segunda é mais complicada. Isaac b. Sheshet tratou extensamente com as leis dos delatores. Porém, não recebeu muita atenção de sobre suas respostas acerca de advogados nomeados por um tribunal para representar e defender a um acusado. Disse que nos processos civis de propriedade ou de dinheiro, existe um desacordo entre as autoridades judaicas se o réu pode indicar um procurador²³, ou se pode eleger não comparecer e ser representado por um agente (*sheli'aj* do hebraico). Isaac cita a opinião de Natan de Roma que diz que se pode nomear a um procurador. Entretanto, também se nota uma resposta de Isaac al-Fasi que diz, segundo ele, que o réu

21. BAER, *Die Juden* I, pt. 1, p. 573-75. BAER, *Historia de los Judios em la Espanã Cristiana*, Madrid, 1981, p. 353-54

22. ADRET, Ibn, *The'elot u-teshuvot* III, nº 141, Licorno, 1778, republicado em Jerusalém, 1976.

23. Cf. *el talmud de Jerusalém Sanédrin* 19d.

pode não pode nomear um procurador (mas não é exato, pois esse caso se refere a uma mulher casa e si ela devia comparecer diante do tribunal ou se pode nomear um agente, e não a um procurador). Esta também é a opinião de Saadya Gaon²⁴.

Como é usual com tais respostas, nem o autor e nem o editor citou as fontes específicas mencionadas no texto. Entretanto, pode-se encontrar tanto a *responsum* de Isaac al-Fasi como em Saadya²⁵. Posteriormente também Ibn Magash disse que frequentemente seu maestro, Isaac al-Fasi, permitia que as mulheres serem representadas diante seu tribunal por um agente. A fonte disso é, suposto, o Talmud (*Shevout* 30a). Entretanto, Moses b. Najman não estava de acordo com o raciocínio de Ibn Megash, e de sua discussão do assunto foi fonte de informa no *responsum* de Isaac b. Sheshet, seu discípulo, já mencionado. Ao que parece, Isaac não chegou a ver o *responsum* de al-Fasi e nem de Saadya²⁶.

Respeito a decisão de Isaac b. Sheshet sobre a questão de nomear um procurador, ou advogado, ele distingue entre os processos civis, nos quais se permitia um procurar, e os processos criminais. Ainda que em os processos civis há uma distinção entre o réu, que pode nomear um agente (porque o agente atua em seu jogar e pode receber dinheiro por ele, etc.), e o réu que não pode nomear um agente. Vemos outra vez que Isaac falto em distinguir claramente entre um procurador e um agente. São duas categorias distintas, pois um agente se baseia em um princípio bem conhecido, “o agente do homem é como o homem mesmo”²⁷, enquanto que um procurar atua com menos interesse no seu cliente, e lhe representa apresentando seu

24. SHESHET, Isaac b. *She'elot u-teshuvot*, n° 235.

25. AL-FASI, Isaac. *She'elot u-teshuvot*, Varsóvia, 1884, n° 248. GAON, Saadya. *Séfer há-yerushot*, Paris, 1897, Tomo 9, p. 149; cf. YEJIEL, Asher b. *Pesaqim*, cap. 4, n°2.

26. MEGASH, José Ibn. *Hiddushbey Shevout*, Jerusalém, 1976, p. 135-36.

27. *Qiddushin 41b, etc.*

próprio juízo²⁸.

Nos processos criminais, segundo Isaac, é basicamente o contrário. O réu não pode nomear a um procurador porque o caso não se relaciona com dinheiro, porém o réu pode ser representado por um procurador porque todo mundo se permite oferecer argumentos em defesa do acusado e ainda que depois do julgamento do tribunal. Esta distinção é correta e útil. A lei judaica sempre estava menos interessada em culpar o acusado do que o absorver se fosse possível.

Entretanto, não está claro que o réu não podia ser representado por um procurador como o réu nos processos criminais, tão pouco está claro que qualquer dos dois não podia ser representado por um procurador nos processos civis. Já que isso é o único *responsum* que, aparentemente, fala-se desse ponto em questão, infelizmente não se fez distinções exatas entre um procurador e um agente.

Vejam, entretanto, nessa análise das fontes judaicas espanholas referentes aos conceitos de advogado e de procurador, podemos ver uma semelhança na lei judaica, e até mesmo uma possibilidade de influência para além dessa semelhança, da lei cristã da Espanha medieval sobre elas.

28. Sobre o agente na lei judaica no geral, veja um artigo hebreu de: N. Rakover “*Al ha-kehal ‘shelijo shel adam kemoto’ be-diney mammonot*” e também Asher Barak em “*Ajriyut shelijut be-diey neziquin*”, e I. Levinthal em “The Jewish Law of Agency”.

REFERÊNCIAS

- ADRET, Ibn, *The'elot u-teshuvot* III, nº 141, Licorno, 1778, republicado em Jerusalém, 1976.
- ADRFT, Ibn. *She'elot u-teshuvot*, Viena, 1812, republicado em Jerusalém, 1976.
- AL-FASI, Isaac. *She'elot u-teshuvot*, Varsóvia, 1884, nº 248
- BAER, *Die Juden* I, pt. 1.
- BAER, Yitzhak. *Historia de los Judios em la Espanã Cristiana*, Madrid, 1981.
- BAER, Yitzhak. *Die Juden im christlichen Spanien*, ed. Berlim, 1936, p. 30.
- BERETTA, Antonio Ballesteros. *Burgos y la Rebelión del Infante don Sancho*, Boletín de la Real Academia de la Historia 119, 1946.
- CERDA, Joaquín. *Las Glosas de Arias de Balboa*, 1961-52, p. 21-22.
- DE MARCA, Pierre. *Marca Hispanica*, Paris, 1688, republicado em Barcelona, 1972; cf
- FERNÁNDEZ, Luis Suárez. *Judios Españoles en la Edad Media*, Madrid, 1980.
- FUERO *Real de España*, Madrid, 1781.
- GAON, Saadya. *Séfer há-yerushot*, Paris, 1897, Tomo 9; cf. YEJIEL, Asher b. *Pesaqim*, cap. 4, nº 2.
- KISCH, *The Jews in Medieval Germany*, Chicago, 1949.
- LEYES *del Estilo*, no *Fuero Real de España* I e *Los Códigos Españoles* I, 309-43, lei 217.
- LOS *Códigos Españoles*, Madrid, 1872, tomo I e VI
- MEGASH, José Ibn. *Hiddushey Shevout*, Jerusalém, 1976.

MEMORIAL *Histórico Español* 1, 1851: 208.

MUÑOS Y ROMERO, Tomás. *Colección de Fueros Municipales y Cartas Pueblas*. Madrid, 1847.

OPÚSCULOS *Legales*, Madrid, 1836, Tomo II.

RÉGNÉ, Jean. *History of the Jews in Aragon, Regesta and Documents*, ed. Yom Tov Assis, Jerusalém, 1978.

SHATZMILLER, Joseph. *Halijatam shel yebydim lecarkehaot shel goyim be-Provens bi-mei há-beinayim* (em hebraico), V Congresso Mundial de Estudos judaicos, 1972.

SHESHET, Isaac b. *She'elot u-teshevot*, Vilna, 1878, republicado em Jerusalém, 1968, n° 290

SHESHET, Isaac b. *She'elot u-teshuvot*, n° 235.

UREÑA Y SMENJAUD, Rafael de. *Fuero de Cuena* (juntamente com o *Fuero de Izñatoraf*), Madrid, 1935.

Talmude na ótica cristã medieval: séculos XII e XIII

SÉRGIO ALBERTO FELDMAN

Universidade Federal do Espírito Santo

RESUMO: O presente artigo tem a intenção de articular reflexões sobre a ótica cristã medieval relativa a Lei oral judaica, o Talmude. Refletir sobre sua origem e evolução e sua importância no Judaísmo até nossos dias. Analisar como reaparece no século XII, ocorre a denúncia de seu teor de blasfêmia anticristã, que culmina na polêmica de Paris (1240) e na incineração de exemplares da obra no pátio da catedral de *Notre Dame*. A intenção é mostrar a reviravolta na polêmica cristã judaica, pois no séc. XII o Talmude é redescoberto, e logo acusado de blasfemo e no sec. XIII os mendicantes querem provar a verdade cristã através do mesmo texto.

Palavras chave: judaísmo, talmude, lei oral, polêmica.

ABSTRACT: This article aims at articulating reflections on the medieval Christian view of the Jewish oral law, the Talmud. It reflects on its origins, evolution, and its importance in Judaism up to our days. It analyzes the Talmud's reemergence in the twelfth century, when it is accused of being an anti-Christian blasphemy, culminating with the Paris controversy (1240), and the incineration of copies of the book in the courtyard of the Notre Dame Cathedral. This article also intends to show the turnaround in this Jewish-Christian controversy, as while in the XII century the Talmud is rediscovered and accused of blasphemy, in the XIII century mendicants seek to prove Christian truths through the same text.

Keywords: judaism, talmud, oral law, controversy.

O Judaísmo é uma das religiões mais antigas do mundo ocidental que se manteve até nossos dias. Esta se auto define como sendo um pacto entre um Deus universal e um povo específico. O personagem iluminado que intermedia esta revelação é Moisés, que transita entre a história e a mitologia. É o receptor e transmissor da *Torá*. A *Torá* (Pentateuco / ou Lei de Moisés) é composta por um conjunto de cinco livros: Gênesis, Êxodo, Levítico, Números e Deuteronômio. Este conjunto é complementado com revelações a profetas, hinos e narrativas históricas que posteriormente canonizados criam a Bíblia hebraica que os cristãos denominam Antigo ou Velho Testamento.

Numa das formas possíveis de se ler este conjunto denominado *Torá* ou Lei (pode se traduzir também como ‘ensinamento’) é percebendo na tessitura do texto a formatação de uma sucessão de pactos entre um Deus tribal e um clã e seus descendentes. São pactos que inicialmente vinculam Deus aos patriarcas, depois com as tribos que deles descenderiam e em seguida com um povo de origens multifacetadas e que se amalgama através e em função do pacto ou pactos. O assunto denominado o pacto entre Deus e humanos é parte da polêmica judaica cristã. O direito a herdar o pacto será disputado.

Há outra forma de descrever os cinco livros da Lei: a *Torá* é o repositório de uma ampla e complexa legislação, que é atribuída a Deus através de Moisés. Esta versão jurídica religiosa pode ser contestada e considerada uma montagem de várias tradições e de várias épocas. Não é nosso propósito analisar esta construção e nem contestá-la. Consideraremos o conjunto, como a base da legislação mosaica tal como a tradição aponta. E os rabinos definiram a *Torá* como sendo composta por dois grupos de

leis: proibições e ordenações. São 613 preceitos,¹ sendo 365 proibições e 248 ordenações.

Assim a tradição propõe que se trata de revelação. Deus a ditou a Moisés e, portanto é um texto perfeito, imutável e sagrado. Não há como se alterar nada nele, mas sendo a palavra divina, tem a capacidade de ser multifacetado e permitir sua exegese, ou seja, através do estudo e análise minuciosa de seu texto obter interpretações novas e amplas, numa espécie de leis derivadas, desta ‘constituição divina’.

A edição definitiva do texto no início do período do assim denominado segundo templo (536 a. E. C. – 70 d. E. C.)² pelos escribas capitaneados inicialmente por Esdras (Ezra) e a instituição da leitura semanal do Pentateuco (*Torá*) nas sinagogas através de um ciclo de leituras anual fizeram com que a população judaica espalhada por múltiplos locais seguisse conhecendo a suas origens e costumes e os praticasse. A leitura pública era em hebraico (tanto o Pentateuco, quanto o restante da Bíblia está em língua hebraica) e a população, gradualmente, já nem sempre compreendia o hebraico. Isto ocorre por que o judeu deste largo período falava ora aramaico e posteriormente grego, que eram línguas de comunicação internacional, e era preciso que os mestres e sábios tanto oficiassem a leitura, quanto explicassem o seu conteúdo.

O Judaísmo aparenta ser uma religião estática e que resistiu ao tempo, consolidada na sua tradição e na prática milenar de seus preceitos. Mera impressão, que enfoca a curta duração e ignora a média e a longa duração. Se assim fosse não teria persistido desde tempos remotos e subsistido. O

1. Preceitos também denominados *mitzvot* (sing. *mitzvá*)

2. Evitamos utilizar uma anotação temporal ideológica. Assim trocamos antes de Cristo por antes da Era Comum (a. E. C.) e depois de Cristo por depois da Era Comum (d. E. C.). Assim nos fazemos entender e não incidimos em questões de crença.

dinamismo e a capacidade de adaptação dos judeus e do Judaísmo são muito grandes em recortes temporais médios e longos.

Os judeus passaram de uma vida nômade para a sedentária. Migraram e se estabeleceram em cidades. Novas questões e temas religiosos, sociais e políticos surgiram. As minorias judaicas tinham que interagir nas sociedades complexas e sofisticadas nas quais se estabeleceram. Tudo demandava adaptações às novas realidades.

Os sábios gradualmente ampliaram e derivaram uma legislação nova embasada nos princípios da Lei mosaica. Trechos da *Torá* /Pentateuco serviram para justificar leis novas e não contidas na Bíblia Hebraica. Assim gradualmente através de uma ampla exegese foramsendo criadas múltiplas leis derivadas. Como apenas a *Torá* era considerada sagrada, só esta era definida com a ‘Lei escrita’, uma espécie de constituição sagrada.

A exegese dos sábios e mestres (ou rabinos) foi sendo originalmente mantida como uma lei denominada oral (em hebraico se diz ‘*tora shebeal pé*’,³ lei decorada/memorizada ou Lei oral). Esta Lei oral se acumulou de tal forma que começaram a transcrevê-la para que sua memória não se perdesse. Gradualmente seu volume se tornou imenso e a ampla variedade de sábios e interpretes gerou a dificuldade de utilizar tanta jurisdição.

No período do domínio romano, as crises entre os judeus e o Império se tornaram agudizadas pelas revoltas: a grande de 66-70 d. E. C. (destruição do segundo templo), da revolta da Diáspora em 112 -115 e a trágica revolta de Simão Bar Kochvá (132-135 d. E. C.). Esta seqüência de revoltas e de derrotas dos judeus gerou uma enorme insegurança na minoria israelita. A

3. *Tora shebeal pé* seria a Lei ou ensinamento decorado=pronunciado oralmente. Num certo momento a sacralidade atribuída a Lei escrita gerava certo receio e reverência, de tal forma que não se ousava escrever a ‘Lei oral’. Isto muda com o acúmulo de interpretações e exegeses.

sensação era de que os judeus e o Judaísmo estavam sob ameaça. Sem o Templo, destruído em 70 d. E. C., e sob a opressão romana, havia disputas internas, e a necessidade de uma reorganização para sobreviver sem cidade sagrada, sem santuário, até que o messias aparecesse, e restaurasse o templo e a capital.

A liderança religiosa judaica acabou centrada nos sábios, pois a dinastia davídica era suspeita de almejar expulsar os romanos. O Sinédrio que já existia antes se consolida como um colegiado de sábios, escribas, juizes e mestres (rabinos) que desenvolve, nesta instituição, tanto o poder legislativo, quanto o judiciário, e uma academia para rabinos.

O Sinédrio é claramente ocupado por membros de uma linha farisaica, depois de muitas décadas de predomínio saduceu.⁴ Sem templo, gradualmente os saduceus desaparecem e o rabinismo vai se impondo como a linha mestra. O rabinismo agrega valor ao saber e à erudição e muitos egressos de castas não sacerdotais (levitas e *cobanim*) ascendem ao cargo de rabinos e povoam o Sinédrio. O colegiado exerce cargos diversos: juizes de ultima instância e professores de novos rabinos.

Define-se uma liderança religiosa e política na pessoa do líder do Sinédrio: o *Nassi*. Este termo pode ser utilizado como príncipe e hoje como presidente. Preferimos entendê-lo como o líder do Sinédrio e intermediário das relações da comunidade judaica da terra de Israel com as autoridades locais, no caso os romanos. Esta função fora exercida pelo sumo sacerdote (*Cohen Hagadol*) até a revolta de 66 -70 d. E. C. O *Nassi* se torna ao mesmo

4. Trata-se de dois agrupamentos religiosos, políticos e sociais. Esta divisão apareceu no período anterior à conquista romana quando havia a dinastia dos hashmoneus. De uma maneira bem simplista diríamos que: saduceus seriam uma elite ligada à nobreza e especialmente aos sacerdotes do templo; já os fariseus seriam liderados por rabinos e escribas e enfatizavam, não só os sacrifícios no templo, mas também o estudo da Lei e a prática dos preceitos. Seu enfoque é mais centrado no cotidiano. O farisaísmo sobrevive.

tempo o líder da comunidade judaica e também o líder do Sinédrio.

Num contexto difícil emerge a liderança de um líder do Sinédrio que é lembrado com a denominação Judá (*Iehudá*) Hanassi. Este sábio se propõe a ordenar a sabedoria rabínica e organizar o imenso cabedal de exegese, reflexões e comentários que múltiplas gerações fizeram a partir do texto sagrado das escrituras.

Trata-se de um trabalho amplo. Minucioso e complexo e, sobretudo gigantesco. Judá (*Iehudá*) Hanassi ordena esta imensidão de textos de comentários e cria uma obra que será denominada Mishná, que significa ‘repetição’, uma espécie de segunda lei. Com a conclusão desta obra, abre-se espaço para uma reordenação da vida judaica, e uma adequação da Lei mosaica a novas realidades, novas interpretações, tal qual a derivação de leis ordinárias a partir de uma constituição soberana. Surge a Lei oral, a Mishná. Esta ordenação contemplou temas pertinentes às demandas do rabinismo preocupado em manter o Judaísmo vivo e adequado para um futuro em que as profecias previam a vinda do messias, a reconstrução do santuário no monte Moriah em Jerusalém e o reinício dos sacrifícios.

Isto explica a conservação por séculos da memória dos sacrifícios e dos rituais, seja no livro do Levítico, seja em muitas partes de tratados da Mishná. Esta abre um ciclo da existência judaica que se prolongará através da história. É a primeira parte do que virá a ser o Talmude, ampla obra coletiva que adiante explicaremos.

Almejando um tempo messiânico que restaurará o culto no templo, consolida as já existentes sinagogas. O rabinismo, o livro de orações, o culto sinagoga, que era secundário, mas já existente no período do segundo templo se estabelece e ocupa o centro da vida judaica. Os sacrifícios ficam nas escrituras e na memória, mas desaparecem do cotidiano judaico.

O mundo do Talmude⁵

A evolução da realidade judaica nos séculos posteriores ao ano 200 d. E. C. levou à ampliação da Lei oral. Os comentários da Lei oral (Mishná) se acumularam e as academias rabínicas agregaram novas reflexões e exegeses às problemáticas da vida cotidiana e da religião. Houve uma intensa imigração judaica para fora da terra de Israel (*Eretz Israel*) devido ao empobrecimento da região e à opressão romana, e mais tarde por pressões da Igreja associada ao Império (a partir do século IV). Esta imigração ocorreu também para fora do Império e isso fortaleceu a presença judaica na região da Mesopotâmia, denominada Babilônia, na qual já viviam judeus desde o sec. VI a. E. C.

Academias rabínicas foram fundadas nesta região, a partir do final do séc. II d. E. C. e competiam com as de Israel. Rabi Iehudá *Hanassi* havia proibido academias rabínicas fora de Israel, mas a realidade faz com que isso seja burlado. Nos dois locais na sequência apareceram amplos comentários da Mishná que se tornaram novas coletâneas. Estas duas coletâneas se denominaram Guemará (do radical hebraico GMR - acabar ou encerrar). Como foram escritas a partir da Mishná, têm no meio das suas páginas a mesma Mishná transcrita e comentada nas laterais. Estava surgindo o Talmude, através de um lento processo de acúmulo de novas e refinadas reflexões. O aramaico prevaleceu então.

Há uma Mishná de Rabi Judá, mas havendo duas *guemarot* (pl. de Guemará) se constituem dois *talmudim* (pl. de Talmude): ambos contendo a mesma Mishná, mas com *guemarot* diferentes: o Talmude de Israel (ou

5. Trecho embasado num verbete que preparamos para uma Enciclopédia denominada: DHRAM (Dicionário de História das Religiões Antigas e Medievais). Ainda no prelo, sem data prevista.

Palestina) denominado como sendo o Talmude de Jerusalém (*Talmud Ierushalmi*); e o Talmude Babilônico (*Talmud Bavli*).

São coletâneas densas, repletas de comentários e debates, escritas em aramaico, que era a língua falada no oriente. Estudar um tratado do Talmude era um exercício de conhecimento muito complexo: demandava entender hebraico bíblico, hebraico da Mishná e aramaico compreender o discurso rabínico, as alegorias das lendas, as articulações da Lei escrita em diálogo com a Lei oral e muito mais. Um mar de saber.

O Judaísmo talmúdico será o vetor da vida judaica por mais de um milênio e meio, definindo para os judeus: a) uma identidade coletiva; b) um caminho de vida (*Halachá*) que abarca leis do cotidiano, da vida religiosa até uma concepção de mundo; c) um invólucro protetor dos judeus e do Judaísmo diante da pressão do mundo externo. Os comentários talmúdicos seguiram ocorrendo, depois que se encerraram as duas *guemarot* e se ‘fecha’ tanto o Talmude de Jerusalém, quanto o Talmude Babilônico.

O Talmude se tornou mais central na vida judaica do que a Bíblia hebraica (AT), e oferece interpretações e análises que readequaram o Judaísmo às novas realidades e problemáticas. Há uma imensidão de saberes no Talmude, mas as partes mais importantes são: a) as legislações; b) e uma ampla gama de lendas, narrativas alegóricas, místicas e morais que são denominadas como *agadá*. A primeira é fundamentalmente legislação embasada na Torá ou na Bíblia de maneira mais ampla. Traz ampliação dos 613 preceitos (*mitzvoth*) e ordena a vida judaica em todos os setores desta: rituais e liturgia; família, relações sociais e comunitárias; sexualidade, saúde e conjugalidade; educação, relações comerciais e políticas. Uma espécie de legislação que explicita, amplia e interpreta a Lei divina emanada na Torá. A *Agadá* é uma ampla e complexa coletânea de lendas, ampliações de narrativas bíblicas ou pós bíblicas, que trazem em seu bojo ensinamentos morais, e

por vezes são confusas, mal explicitadas e demandam novas exegeses. Não têm força de lei.

Autoria do Talmude

Um dos temas da polêmica cristã judaica seria se o Talmude teria status semelhante às Escrituras. De acordo a maioria dos rabinos, através da história, sim. Sendo leis derivadas da revelação divina, seriam divinamente inspiradas e, portanto equivaleriam à *Torá* escrita, revelada por Deus através de Moisés. Os cristãos ignoraram ou negaram sem dar muita importância ao Talmude. Fizeram sua própria exegese: um exemplo é a patrística grega ou latina. Os dogmas como Trindade e Cristologia se definem em concílios, a partir da análise e decisão de bispos e papas. Entre os judeus, é igual.

Este tema é sensível e polêmico, mas para que a Lei oral (Mishná e Guemará = Talmude) fosse ‘revelada’, teria que ser sacramentada como decretada ou autorizada por Deus. Os sábios judeus, tanto no oriente (Babilônia ou Egito), quanto no ocidente medieval concordaram que isto era correto. A tradição relaciona a Lei oral à Moisés, ou seja, aparece lado a lado com a Lei escrita e

[...] se faz remontar ao mesmo Moisés e por uma cadeia ininterrupta de transmissões, e teria sido comunicada, sem deformações substanciais, de geração em geração, até que em uma época tardia, foi passada a forma escrita [...]” (DEL VALLE, 1981, p. 13, introdução, tradução nossa).

Não nos delongaremos neste tema e apenas citaremos um trecho da Mishná que justifica a sacralidade da legislação rabínica. No tratado *Avot* (Pais), na ordem *Nexikin* (Danos) esta crença da antiguidade da Lei oral é

claramente descrita na abertura do primeiro capítulo do tratado:

Moisés recebeu a Lei divina no Sinai, transmitiu-a a Josué, este aos anciãos, estes aos profetas, e estes comunidade da grande sinagoga, que proclamou três grandes princípios: sede circunspectos nos vossos julgamentos, formai muitos discípulos, levantai barreiras em torno da Lei divina (BENSABAT AMZALAK, AVOT, 1962, p. 9).

Na imensidão de obras que compõe o Talmude e que não especificaremos, há muitas afirmações de que a revelação da Lei oral se deu a partir de Moisés e é plenamente revelada através dos sábios, ou seja, tem valor semelhante.

A patrística e a lei romana em relação ao Talmude

A polêmica cristã judaica é um fenômeno de longa duração. Remonta ao diálogo conflitivo entre Justino o Mártir e o judeu Trifon, que é dos primórdios do Cristianismo. A maioria dos Padres da Igreja, pensadores e teólogos que definiram os dogmas, crenças e rituais da Igreja e definiram sua base polemizou com os judeus ou com o Judaísmo. Uns mais virulentos e agressivos, já outros, um pouco menos. Tanto a patrística grega quanto a latina tem textos que tentam demonstrar a má leitura das Escrituras (Bíblia) na ótica judaica. Fazendo uso de uma exegese alegórica, os padres fundadores da Igreja definiram que os judeus, mesmo tendo recebido a revelação através de Moisés e dos profetas, não a entenderam e não perceberam que o messias almejado já havia chegado e encarnado na pessoa do Filho, Jesus ou o Cristo/Messias.

O período da coleta e ordenação da Mishná e da elaboração das duas

Guemarot é aproximadamente o período patristico, com diferenças sutis. Trata-se de duas exegeses diferentes que a partir da Bíblia elaboram análises e conclusões. ⁶ Uma se tornou o legado dos Padres fundadores da Igreja e a outra a Lei oral judaica. São paralelas.

A polêmica cristã judaica deste período faz pouca e por vezes nenhuma menção à Lei oral judaica: a *Mishná* e o conjunto do *Talmude* não são alvo da polêmica. O eixo da polêmica até o século XII é provar que os fatos narrados no NT (Novo Testamento) são previstos, ou melhor, profetizados nas narrativas, fatos e afirmações do AT (Antigo Testamento). O foco é bíblico e as escrituras são a fonte utilizada.

A forma e a metodologia da disputa são as denominadas *testimonia*, pelas quais se busca uma narrativa ou diálogo nas Escrituras para provar uma verdade. E há certo desinteresse pela Lei oral judaica. É conhecida, mas pouco ou nunca citada.

Ainda assim há evidência na legislação bizantina sancionada por Justiniano de uma proibição que Del Valle Rodriguez (1981, p. 32, tradução nossa) acredita ser relativa à *Mishná* ou possivelmente ao *Talmude* inteiro. Diz: “Na *novella* 146 estabelecia: a que se chama por eles *Mishná* (*deuterosis*) a proibimos em todas as partes por não estar contida nos livros sagrados”. A dúvida entre os estudiosos é se seria a *Mishná*, o *midrash* (lendas da *Agadá*) ou o conjunto todo do *Talmude*.

O excepcional é que se trata de uma proibição estatal, civil, mas é fato que a legislação de Justiniano é intensamente mesclada com religião e deixa os direitos civis das minorias a descoberto. Mas a Igreja não define cânones

6. A Bíblia hebraica contém apenas o que os cristãos denominam com Antigo ou Velho testamento. No cânone cristão, há alguns livros não aceitos pelos judeus e que não foram inseridos no cânone judaico, mas a maior diferença é o conjunto denominado Novo testamento, que agrega: os quatro evangelhos canônicos, as epístolas paulinas e de outros e o apocalipse. Os judeus rejeitam o Novo testamento.

e nem polemiza contra a Lei oral em específico. Ainda que a *lex romana* influencie as legislações dos reinos germânicos, não há perseguições à Lei oral no ocidente até a Idade Média central.

Esta situação se mantém quase inalterada na alta Idade Média. As fontes e os pesquisadores não identificam pressões diretas ou perseguições ao Talmude no Ocidente tardo antigo e medieval. A novidade vem do oriente, do mundo muçulmano.

O contexto do século XII: a violência e os novos saberes

O século XII é um marco nas relações cristãs judaicas em múltiplos aspectos. É o período das Cruzadas e dos massacres de judeus no Império e na parte norte do reino da França na primeira cruzada com a aparição de ocorrências de *Kidush Hashem* (traduzido seria: santificação do Nome divino), a auto imolação de judeus após terem sacrificado sua família inteira para evitar as conversões forçadas de mulheres e crianças. Um período de crise e de afirmação de fé cega, seja dos cruzados fanatizados, seja dos judeus desesperados e optando por morrer, mas não renegar sua crença. Isso mesmo que a historiografia tenha mostrado que lado a lado com o *Kidush Hashem*, houve conversões de judeus ao Cristianismo, tanto que o imperador Henrique IV decretou que os judeus convertidos que desejassem pudessem retornar à sua fé anterior, se o desejassem.

O século XII é demarcado pela aparição de mitos antijudaicos que tiveram longa duração, com ênfase na acusação de crime ritual e o mito da profanação das hóstias. Outra importante ressalva seria a ascensão do neoaristotelismo, da escolástica cristã e das universidades. A tradução de textos grecorromanos, provenientes do oriente, geralmente vertidos do

árabe ao latim, ocorreram no sul da Europa. Um crescimento dos estudos filosóficos de origem ‘pagã’ influenciou a teologia e gerou tendências culturais que alteraram o panorama religioso. A *ratio* passava a ser a forma de explicar a religião.

No oriente esta tendência já ocorrera no espaço do califado de Bagdá. Escolas teológicas jurídicas debateram através de perspectivas neoplatônicas ou neoaristotélicas e tornaram o Islamismo mais refinado e complexo (sec. IX e X d. E. C.). Os judeus nas academias talmúdicas da Babilônia também se influenciaram. O melhor exemplo é o rabino e líder das academias Saadia Gaon (882 -942)⁷ que na sua obra *Livro dascrenças e das idéias* (tradução nossa)⁸ faz profundas análises e mostra a racionalidade da fé. Trata-se de um pioneirismo que se refletirá em sábios judeus no Oriente e depois no Ocidente medieval. O Judaísmo passou a dialogar e/ou conflitar com a filosofia. Tornam-se rotineiros estes tangenciamentos no Islamismo e no Judaísmo. Houve oposição ao uso da filosofia em muitos setores tradicionais judaicos.

Saadia também combateu o caraísmo, a dissidência interna no Judaísmo que negava o valor a e autoridade do Talmude e da Lei oral, portanto. Os caraítas negavam o rabinismo e a Lei oral e as adequações que estes fizeram da realidade judaica. Muitos sábios judeus adotaram esta linha interpretativa, mas eram confrontados por tradicionalistas que consideravam o racionalismo uma distorção. O mais célebre sábio racionalista é Maimônides, que viveu a maior parte de sua vida no Egito, mesmo tendo nascido em Córdoba (Hispania muçulmana), que viveu

7. Gaon é um título atribuído ao líder das academias babilônicas e era outorgado a rabinos que se salientavam, mas geralmente dentro de famílias tradicionais. Ele era uma exceção: judeu egípcio.

8. *SeferEmunot vê Adeot* é o título em hebraico.

durante o mesmo século XII.

A polêmica cristã judaica no século XII: mudanças e tendências

Gilbert Dahan (1999, p. 13) lembra que as polêmicas anteriores ao século XII eram fundamentadas no texto bíblico seguindo o modelo de *auctoritas* e *ratio*.⁹ O Talmude e a imensa obra rabínica nele contida não apareciam. Uma mudança começou a ocorrer. Amós Funkenstein (1971, p. 373-374) analisa as formas pelas quais cristãos e judeus polemizaram a partir do século XII e define quatro modelos de polêmicas:

(1) [...]o modelo antigo de *Dialogi cum Judaeis* ou *Tractatus contra Judaeos* – uma repetição estereotipada de argumentos voltando-se para o uso de Tertuliano, Cipriano e Agostinho; (2) a polêmica racionalista objetivando a comprovação do dogma cristão ou a demonstração da superioridade filosófica do Cristianismo; (3) o ataque contra o Talmude, ou, mais exatamente, contra a totalidade da literatura religiosa judaica pós bíblica: a acusação de que esta era herética mesmo se analisada sob os termos do Judaísmo propriamente dito. Esta é, eu creio a mais perigosa parte dos julgamentos do Talmude ocorridos a partir do século XIII, ainda mais que as acusações de trechos (*topoi*) de blasfêmia; (4) a tentativa de demonstrar com a ajuda do Talmude, que a própria literatura judaica pós bíblica, especialmente o *Midrash*, contém alusões explícitas da veracidade do dogma cristão (tradução nossa).

9. [...] j'ai rappelé les deux axes principaux de la discussion religieuse, qui dans les textes chrétiens sont appelés *auctoritas et ratio* [...]

Já redigimos artigos que analisam o primeiro modelo.¹⁰ Faremos breves comentários sobre o **segundo** modelo para refletir sobre a mudança de padrões. Nosso intuito é tentar analisar o **terceiro** modelo enfocando a polêmica surgida em Paris no segundo quarto do século XIII e culminou no interrogatório, julgamento e condenação do Talmude.

A percepção de Funkenstein (1993) vai mais além de qualificar as etapas e os modelos. Ele entende que há uma reviravolta no modelo criado já no período patrístico, e que se mantém até o início do século XII, aquele dos *testimonia*: debater através de espelhos do Antigo no Novo Testamento. Para ele o século XII traz em seu bojo a polêmica nova: tanto a do uso do *ratio* ou racionalismo teológico, quanto a da condenação do Talmude.

Jeremy Cohen (1982, p. 21 etseqs) questiona esta mudança de estilo na polêmica ser associada ao século XII. Para ele, ainda que ocorra a aparição da *ratio*, as formatações centrais e preferenciais seguem sendo no estilo *testimonia*, e fazendo uso apenas ou de maneira mais intensa das Escrituras bíblicas. A mudança efetiva veio somente no século XIII e mais especificamente com os mendicantes na sua vanguarda.

A resposta de Funkenstein não nega a colocação de Cohen, mas considera que o que acontece no século XIII, é resultado das mudanças ocorridas no século XII. O fortalecimento da Igreja criou um papado hierocrático que atingiu o auge sob Inocêncio III e no quarto concílio de Latrão. No caso da polêmica, o que o autor afirma é que as mudanças, mesmo não sendo majoritárias, são o prenúncio da nova sistemática.

10. Os artigos de nossa autoria: FELDMAN, Sergio A.A Igreja e a “questão judaica”: de Eusébio de Cesaréia a Gregório Magno. *Boletim do CPA (UNICAMP)*. , v.17, p.131 - 154, 2004; Exegese e alegoria: a concepção de mundo isidoriana através do texto bíblico. *Revista de História (UFES)*. , v.17, p.133 - 149, 2005; A “Fide Catholica” de Isidoro de Sevilha: a polêmica anti-judaica. *História Revista (UFG)*. , v.12, p.365 - 384, 2008; Deicida e aliado do demônio: a imagem do judeu na Patrística. *Revista de Estudos Judaicos (Belo Horizonte)*. , v.5, p.10 - 14, 2009. Além de nosso doutorado publicado em 2018.

Os pressupostos de Funkenstein se fundamentam em alguns pensadores clericais: Anselmo de Cantuária (Canterbury), Abelardo, o converso Pedro Afonso, o abade Pedro o Venerável e Alain de Lille. Anselmo não escreveu especificamente obras sobre a polêmica. Delimitou uma nova percepção filosófica e pode ser considerado um precursor da escolástica. Trouxe a *ratio* à pauta e configurou novas formas para a polêmica. Já Pedro Afonso, nascido judeu e convertido ao Cristianismo em idade adulta, é profundo conhecedor do Judaísmo. Seus saberes sobre sua antiga fé abrem ao mundo cristão, um olhar crítico do Talmude. Entre muitas reflexões que articula, faz severas objeções à falta de racionalidade do Talmude e, portanto do Judaísmo. Em nossa opinião aqui está a reviravolta na polêmica. Será usado através dos séculos. Pedro o Venerável faz ampla utilização de Pedro Afonso e suas análises ecoarão nas polêmicas de Paris (1240) e de Barcelona (1263). Dahan (1999, p. 11, introduction) nos diz que influenciado por Pedro Afonso, o abade Pedro o Venerável é o pioneiro no uso de textos rabínicos (leia-se o Talmude).¹¹ O século XII é em nossa opinião, o fermento da nova polêmica e das acusações anti Talmude.

Lasker (1996) esclarece que as reflexões dos dois acima citados (Pedro Venerável e Pedro Afonso) aparecem em muitos autores cristãos que os sucederam. E agrega que no século XII e metade do século XIII coexistem duas formas de polêmica: a antiga, focada na Bíblia, e a nova, embasando-se na Lei oral, ou seja, no Talmude.

Pedro Afonso é autor de uma obra basilar cristã: a “Disciplina clerical”. Mas sua obra menor é uma obra polêmica denominada “*Dialogi*” ou “Diálogo contra os judeus” (PEDRO AFONSO, 1996), traduzida ao

11. [...] Pierre Le Vénéable étant ainsi le premier auteur chrétien d'Occident à se servir de la littérature rabbinique à des fins polémiques [...]

castelhano e com introdução de John Tolan. ¹²Maza (1996) descreve a obra de Pedro Afonso, na qual o último é um personagem duplo: Moisés e Pedro. Como judeu, é Moisés; já como um cristão, ele personifica Pedro. O diálogo se apresenta muito semelhante a outras obras da época ou anteriores: cada lado coloca suas interpretações, e tenta convencer e converter o outro. Mas há novidades na forma e no conteúdo. Diz Maza (1996, p. 273):

O programa se cumpre sem desrespeito no trato bilateral, aplicando a exposição dialética critérios ‘modernos’: certo desenvolvimento dos argumentos do judeu, combinação de autoridade e ‘*ratio*’ e da exegese alegórica com a literal [Tradução nossa].¹³

Outra observação de Lasker (1996) é que o contato com o mundo islâmico influencia e traz um tipo de polêmica incomum antes do século XII. Sob o espaço dominado pelo crescente, são redigidas polêmicas anticristãs, coisa incomum no Ocidente medieval, no qual os judeus, sob a tolerância no modelo agostiniano, nunca ousariam confrontar a religião dominante. Judeus não ousavam questionar crenças e dogmas cristãos. Sob o domínio muçulmano, tanto judeus, como obviamente muçulmanos teceram críticas a crenças cristãs como a concepção virginal e a ressurreição. O século XII nos oferece três obras de influência da filosofia islâmica que criticam o Cristianismo.

A primeira é a obra traduzida do árabe denominada “Livro de Nestor,

12. Pedro Alfonso de Huesca. Dialogo contra los judíos. Introd. John Tolan. Trad. E Ducay, Huesca: Instituto de Estudios Altoaragoneses, 1996.

13. “El programa se cumple sin apenas deterioro en el trato de ambos, aplicando a la exposición dialéctica criterios entonces modernos: cierto desarrollo de los argumentos del judío, combinación de *auctoritates* y *ratio*, y de la exégesis alegórica con la literal”. Discordamos do uso da expressão ‘**modernos**’, mas a deixamos destacada, pois expressa a alteração de estilos e abordagens.

o padre” (*Sefer Nestor Ha-Komer*), escrito originalmente em árabe por voltas de 850 d. E. C., e traduzido ao hebraico, provavelmente na península ibérica, por voltas de 1170. Trata-se da primeira obra anti cristã, que circula no Ocidente medieval (LASKER, 1996, p. 166). As outras duas são obras já escritas no mundo medieval cristão e refletem novas posturas e uma ofensiva judaica em relação à religião dominante. Ambas as obras são da década de 1170, no último quarto do século XII. São “O livro das guerras do Senhor” (*Sefer Milchamot ha-Shem*) de autoria de Jacob ben Reuben; e o “Livro do Pacto” (*Sefer ha-Brit*) de Josef Kimhi. Ambos não se bastam em defender o Judaísmo, e são efetivamente uma contra ofensiva judaica às pregações e à “missão” cristã. Na opinião de Lasker “[...] eles oferecem evidência que os judeus estavam começando a responder à missão cristã”.¹⁴ Leia-se reagir na palavra responder.

Esta atitude judaica é novidade. No Ocidente medieval cristão, os judeus apenas se defendiam, e raramente atacavam. Quando o faziam, era às escondidas, na tessitura do texto, de maneira sutil. A Igreja e seus representantes começaram a perceber as novas atitudes judaicas. Mas a pergunta que se sucede é: por que os judeus ousaram reagir e contra atacar a religião que mesmo os rejeitando, os tolerava no modelo agostiniano? O contexto do século XII nos ajuda a entender a posição judaica nova.

O contexto do século XII: a caminho do século XIII

Lembremos que o século XII viu acontecerem perseguições e tragédias com os judeus: as tentativas de conversão forçada aos judeus

14. [...] They provide evidence that Jews were beginning to respond to Christian missionizing.

sob o radicalismo islâmico em Al Andaluz e no Maghreb (norte da África) sob as dinastias almorávida e almoáde; a onda de violência antijudaica que começa na virada do século XI para o XII na primeira Cruzada (1099) com massacres e a auto imolação denominada *KidushHashem* (santificação do Nome divino) que foram seguidas da construção dos mitos antijudaicos, tais como o crime ritual e a profanação das hóstias (CONSTÂNCIO, 2018). Isto do lado judaico. Do lado cristão, há o fortalecimento da Igreja, que sai vencedora da crise das investidas e canaliza a violência social na direção da expansão da Cristandade ocidental em todas as direções, seja através das Cruzadas, do avanço teutônico no Báltico, ou nos avanços cristãos na Hispânia que aos poucos ocupam Al Andaluz a partir da queda do califado. O papado hegemônico no ocidente, porém se confronta com novos desafios surgidos com a introdução do neo aristotelismo e responde com a criação de universidades e da escolástica que criam quadros clericais que confrontam as novas idéias e as acoplam a um Cristianismo mais refinado e dialético (LE GOFF, 2006).

O outro desafio são as heresias combatidas por intelectuais da Igreja, através dos séculos XII e XIII. No que nos interessa neste tópico, vale dizer que o alto clero muitas vezes associou a heresia com certa influência judaica. Um dos autores que analisa esta percepção clerical e os efeitos deste medo nas relações cristãs judaicas é David Berger. Em artigo publicado na década de setenta faz ampla análise desta tese clerical e distingue uma ampla preocupação com a contaminação judaica que se presume seja uma das causas das heresias. Diz Berger (1975, p. 287): “Judeus foram acusados de abrigar hereges, encorajando-os, e até mesmo de conduzir cristãos ortodoxos à heresia”.¹⁵ Não é estranho então que esta associação de judeus com a heresia,

15. Jews were accused of harboring heretics, encouraging them, and even leading orthodox Christians into heresy

tenha levado a Inquisição a se intrometer na polêmica antimaimonidiana na região da Aquitânia, coletado obras recém traduzidas de Maimônides e as incinerado. O mesmo Berger (1975, p. 287) diz: “Em várias ocasiões importantes, procedimentos geralmente dirigidos contra obras heréticas se voltaram contra o Talmude, as obras de Maimônides e certas seções da liturgia judaica”.¹⁶ Assim já podemos entender o que ocorreu em Paris no contexto de um pretense debate, que entendemos como um julgamento do Talmude em 1240.

O debate julgamento de Paris

O clima religioso no Ocidente medieval e em particular no reino da França após o IV concílio de Latrão era de acirramento e intolerância para com as minorias e em específico com as assim denominadas heresias. A cruzada contra os albigenses tinha devastado o Languedoc (sul do reino da França, também conhecido como Aquitânia) e os mendicantes estavam na vanguarda do conflito com as heresias, e definindo os procedimentos e sistêmicas da Inquisição medieval. Um judeu convertido, provavelmente um caraita (veja acima), de nome Nicholas Donin articulou uma acusação contra o Talmude e arrolou uma ampla lista de acusações que foram levadas para o papa Gregório IX que, convencido, enviou epístolas aos monarcas do Ocidente medieval. Apenas o rei Luis IX (1214-1270), mais tarde canonizado como São Luis (1297), reagiu e convocou clérigos e rabinos de seu

16. On several important occasions, procedures usually directed against heretical works were turned against the Talmud, the works of Maimonides, and certain sections of the Jewish liturgy

reino.¹⁷

De um lado estavam Walter, arcebispo de Sens; Guilherme, bispo de Paris; Godofredo de Bellevile, o capelão real; Adão de Chambly, bispo de Sens; e provavelmente Odo/Eudes de Chateauroux, chanceler da universidade de Paris e mais tarde legado papal (MACCOBY, 1996, p. 26-27). De outro lado, os rabinos Yehiel ben Joseph de Paris, Judá ben David de Melun, Samuel ben Salomon de Château Thierry e Moisés de Coucy (MACCOBY, 1996, p. 25). As fontes são pouco confiáveis e o registro judaico feito por um discípulo do rav Yehiel ben Joseph denominado rabi Joseph ben Nathan Oficial, vinte anos depois, e a presença de Donin é sempre acompanhada de insultos ou palavras negativas, mas as palavras do rabino são antecipadas com elogios. O documento se denomina *Vikuach* ou debate.¹⁸

A versão cristã do “debate” é denominada *Extractiones de Talmut* ou seja, trechos ou extratos do Talmude. Sua autoria seria de Odo/Eudes de Chateauroux, legado papal. Nada indica que houve de fato um debate, e através do texto e das análises dos diversos autores, concluímos que se tratou mais de um interrogatório, no qual a parte judaica só poderia responder ao que lhe fosse questionado. De acordo a Baer (1931, p. 175) “[...] o procedimento foi o de uma sessão da Inquisição e que, de fato, todo o interrogatório se deu sob sua égide; e de acordo com as regras da Inquisição, não era

17. Grayzel (1933/1989) descreve o conteúdo destas epístolas papais, que traduzimos e resumimos. A) os judeus não satisfeitos com a Lei ‘antiga’ que lhes foi dada por Deus através de Moisés, a ignoram e afirmam que Deus lhes deu outra Lei que é chamada Talmude; B) O Talmude tem conteúdos tão desrespeitosos e abusivos, que geram vergonha em que os profere e horror em quem os escuta; C) O Talmude é a razão principal da obstinação judaica na sua perfídia. Citado também por CHAZAN, Robert. Christian condemnation, censorship, and exploitation of the Talmud. IN: Sharon LibermanMintz; Gabriel M. Goldstein (ed.) *Printing the Talmud: from Bomberg to Schottenstein*. Nova York: Yeshiva University Museum, 2005

18. Em hebraico: *Vikuach Rabeinu Yehiel me Paris*, que poderia ser traduzido como “debate do rabi Yehiel de Paris.

permitido ao réu ver seu acusador”.¹⁹Maccoby não diverge muito de Baer, mas Judah Galinsky(2012, p. 112) faz muitas observações e alinhavamos algumas, a maioria embasada no artigo de Baer (1931).

O texto do Vikuah atribuído a rav Yehiel é pedagógico. Por se tratar de uma situação nova, tenta iluminar os judeus sobre estratégias de defesa de seu sagrado Talmude. Baer é criticado por diversos autores por comparar as sessões do debate com o modelo inquisitorial, pois este ainda não estava consolidado. Ainda assim a maioria concorda que os rabinos não podiam se comunicar e tampouco debater ou polemizar, apenas responder ao que era questionado. Diz Maccoby (1996, p. 27): “Mas sabe-se com certeza que os rabis eram interrogados separadamente e eram impedidos de fazerem consultas entre si sobre suas respostas”.

As acusações de Donin eram graves e preocupantes. Não aparecem de forma ordenada, mas os pesquisadores fizeram diversas tematizações. Loebna sua obra pioneira faz uma lista de temas: prefere a ordem do Vikuah. São elas: 1) O valor e autoridade do Talmude; 2) Blasfêmias contra Jesus; 3) Blasfêmias contra Deus e contra a moral; 4) Blasfêmias contra os cristãos; 5) Erros, superstições e absurdos (1881, p. 251-252). Na *Extractiones* e na bula papal aparecem trinta e cinco temas, mas na avaliação de Loeb (1881), de Judah Rosenthal (1956) e de Judah Galinsky (2012) não há divergências entre os dois documentos, apenas uma metodologia diferente.

Acusações ao Talmude

As acusações que aparecem na documentação podem ser categorizadas em algumas temáticas, ampliando a proposta por Loeb (1881). Seguire-

19. Tradução de Maccoby, 1996. V. BAER, Yitzhak. Le bikkoret há-vukkuhim shel R. Yehi'el mi-Paris vê-shel R. Mosheh b. Nahman, *TARBIZ* 2, 1931, p. 172-177 (em hebraico)

mos as sugestões de Rosenthal (1956) e apenas ampliaremos suas análises.

1) O valor e autoridade do Talmude. Diante das acusações propostas por Donin e enunciadas pela comissão de clérigos, os rabinos não puderam negar as passagens do Talmude e de Rashi. Eram autênticas. Os rabinos admitiram que a Lei Oral ou Talmude fosse de origem divina e de igual valor diante da Lei escrita ou Torá. Admitiram que era mais importante o estudo da Lei Oral pois a Lei escrita era difícil de se entender e Deus “havia outorgado aos rabinos o direito de interpretar e explicar” e até mudar a Lei escrita (LOEB, 1881, p. 251; ROSENTHAL, 1956, p.166; GALINSKY, 2012, p. 116).

No que tange à crença na parte não jurídica do Talmude, que é repleta de lendas e trechos alegóricos, os rabinos concordaram que os judeus não estavam obrigados a acreditar na Agadá, mas que eles dois acreditavam piamente em tudo (GALINSKY, 2012, p. 116).

2) Blasfêmias contra Jesus. Uma ampla lista de trechos dentro do Talmude que falam de um suposto Jesus, tecem diversas opiniões ou narram, ora suas ações, ora suas atitudes, trouxeram aos rabinos um sério problema. Eles solucionaram uma ampla parte deles dizendo que este nome era comum no período do segundo templo e no período rabínico (LOEB, 1881, p. 256).²⁰

Há algumas divergências entreo *Extractiones* e o *Vikuach*. Na narrativa latina, no assunto das blasfêmias os rabinos concordaram que havia mais que um personagem denome Jesus e um destes foi enforcado na véspera da

20. Os rabinos não podiam se comunicar no período do julgamento, e a coincidência deles igualmente negarem a existência de blasfêmias contra o Jesus ‘cristão’ demonstra senão que nada havia sobre o Cristo, pelo menos que havia consenso entre os rabinos de nunca admitir aos cristãos que os comentários depreciativos se relacionavam ao mesmo.

Páscoa no período de Tito. Era filho bastardo de um personagem de nome Pandera ou Panthera. Já o outro é o Jesus cristão que foi crucificado e “não é mencionado no Talmude”(ROSENTHAL, 1956, p. 167). Já no *Viknuach* há a caracterização de quatro personagens de nome Jesus presentes no Talmude. A) Um aluno rebelde do rabi Josué ben Perahya; B) Um contemporâneo do imperador Tito, do qual se fala que tendo desrespeitado as palavras dos sábios foi condenado a ficar no inferno sendo cozido entre excrementos; C) o filho de Miriam (Maria) a cabeleireira que viveu na época do sábio amoraita Abaye (sec. IV d. E. C.) ; D) o Jesus cristão (MACCOBY, 1996, p. 30-32; ROSENTHAL, 1956, p. 167-168).

É evidente que sendo ou não verdade, a estratégia rabínica é negar as acusações e evitar sanções à obra. É evidente que mesmo havendo diversos personagens com o nome Jesus, alguma alusão ao Jesus cristão haveria na obra.

3) Afirmações desrespeitosas contra os cristãos. Uma ampla e ordenada lista de observações supostamente direcionadas aos cristãos. Maccoby (1996, p. 34) lembra que: “O Talmude sem dúvida contém algumas observações hostis aos gentios (*goim*), idólatras (*akum* acrônimo formado por ‘*ovedei kohavim u mazalot*’, isto é “adoradores de estrelas e constelações”) e heréticos (*minim*)”. Estas acusações se embasam em traduções interpretativas e podem ser refutadas. Rosenthal (1956, p. 168) embasado no *Viknuach* afirma que o rabino Ihiel nega a identificação dos cristãos com os pagãos = *goim*. E cita que basta a um não judeu praticar os sete mandamentos de Noé para ser salvo. Maccoby (1996, p. 35) analisa pela mesma vertente e acrescenta que o Talmude **não era uma legislação engessada, mas em que as leis poderiam ser analisadas dentro de contextos e realidades. Em períodos de guerra ou perseguição aos judeus haveria espaço para**

expressões agressivas em relação aos pagãos. Tendo a escrita do Talmude ocorrido nos períodos das revoltas contra Roma, haveria enunciados mais radicais. Compreende também que a expressão *goi* equivale a povo (ou povos=*goim*). Cristãos seriam *notzrim* ou nazarenos, mas o uso amplo do termo *goim* gera dúvidas. Assim sendo, paira a dúvida nas múltiplas vezes que o Talmude fala de pagãos, se aludem aos gentios helenizados ou aos cristãos, ou até a ambos os grupos.

A questão evolui para um trágico final. As cópias do Talmude **são condenadas como contendo temas e afirmações sacrílegas, heréticas e blasfêmias ao longo do texto. A pena é a incineração do Talmude**, que ocorre e segue ocorrendo em diversos reinos cristãos até o final do século XVI (DAHAN, 1999, p. 19/20; CHAZAN, 1991, p. 38).²¹

A seqüência é no mínimo imprevisível: o Talmude combatido e queimado passa a ser estudado pelos dominicanos, os quais “[...] num sensível procedimento analisaram em detalhes a tradição exegética judaica na esperança de neutralizá-la ou ainda melhor utilizar esta[...]”, para provar a verdade cristã (CHAZAN, 1991, p. 67).²² O Talmude será lido, analisado e discutido em detalhes pelos mendicantes no intuito de mostrar que nesta ampla obra, se provava a *veritas* cristã. De sacrílego se torna prova da verdade cristã. Uma reviravolta em poucas décadas.

Reflexões Finais

O tema está muito longe de se esgotar, mas o resultado imediato e

21. Diz Chazan: “The result of this verdict was a massive burning of the Talmud and related literature outside Paris in 1242”.

22. Chazan diz: “[...] a sensible procedure was to scrutinize in detail this Jewish exegetical tradition in the hope of neutralizing it or even better utilizing it”.

os efeitos a médio e longo prazo do debate/ julgamento de Paris é muito radical. Todas as cópias do Talmude **são confiscadas, recolhidas nos espaços dominados pelo rei Luís IX**, e ao final de um breve processo estes exemplares são empilhados numa fogueira e incinerados no pátio frontal da catedral de *Notre Dame de France*, na *Ile de la Cité*. Os judeus protestam e tentam se defender, sugerindo correções nos trechos censurados. Há severos controles dos exemplares a partir deste momento, na maior parte da Cristandade ocidental. Os exemplares do Talmude sofrerão censura e controle extremo e estarão sob ameaça de incineração através dos séculos. Mas esta tendência não impedirá outra atitude. Uma reviravolta de 180 graus ocorre na polêmica cristã judaica.

Os mendicantes começam a se interessar pelo Talmude. O debate de Barcelona (1263) promovido pelo rei Jaime II, o conquistador, traz uma novidade. Liderado por um judeu convertido denominado frei Paulo Christiani, assessorado pelo dominicano Raimundo Peñaforte, renomado jurista e teólogo, ocorre uma tentativa de provar a verdade cristã através dos textos talmúdicos. O debate de Barcelona é uma virada. Mesmo se Nachmânides consiga certa vantagem, os dominicanos persistem e a sequência é uma tensa relação dos mendicantes com os judeus, tendo o Talmude como tema central. A obra magna *Pugio Fidei* do dominicano Raimundo Martin com amplas referências a textos talmúdicos de todos os tipos, referenciando trechos em hebraico e aramaico com traduções e análises, mostra a força da ofensiva mendicante e o esforço para converter os judeus no período que se seguiu ao julgamento/debate de Paris de 1240.

REFERÊNCIAS

- BAER, Yitzhak. Os debates de R. Yehiel de Paris e Moisés ben Nahmanides. IN: *Tarbiz*2(hebraico), 1931, p. 172-177.[BAER, Yitzhak. Le bikkoret há-vikkuhim shel R. Yehi'el mi-Paris vê-shel R. Mosheh b. Nahman, (título em hebraico)]
- BENSABAT AMZALAK, Moses (trad.) *A ética dos pais: Pirkei Avot*. Rio de Janeiro: Biblos, 1962.
- BERGER, David. Christian Heresy and Jewish Polemic in the Twelfth and Thirteenth Centuries IN: *The Harvard Theological Review*, Vol. 68, No. 3/4 (Jul. - Oct., 1975), p. 287-303
- CHAZAN, Robert. *Daggers of Faith: thirteenth-century Christian missionizing and Jewish response*. Berkeley: University of California Press, 1991. (versão on line)
- COHEN, Jeremy. *The friars and the Jews*. Ithaca (NY); Londres: Cornell University, 1982.
- DAHAN, Gilbert (org.). *Le brûlement de Talmud à Paris: 1242-1244*. Paris: Cerf, 1999.
- DEL VALLE RODRIGUEZ, Carlos (ed. trad. notas e comentários) *La Misna*. Madrid: Nacional, 1981.
- FUNKENSTEIN, Amos. Basic types of Christian anti-Jewish polemics in the later middle ages. IN: *Viator*, 2 (1971), p. 373-382. V. também Amos Funkenstein, “Changes in the Patterns of Christian Anti-Jewish Polemics in the 12th Century”, *Zion*, 33 (1968), p. 125-144 [versão original em hebraico].

- FUNKENSTEIN, Amos. *Perceptions of Jewish History*. Berkeley: University of California, 1993, p. 171 -201.
- GALINSKY, Judah. The different Hebrew versions of the “Talmud trial” of 1240 in Paris. IN: CARLEBACH, Elisheva; SCHACHTER, Jacob. *New perspectives in Jewish Christian relations*. Leiden; Boston: Brill, 2012.
- GRAYZEL, Solomon (ed. and trans.), *The Church and the Jews in the XIIIth Century* (2 v.; Philadelphia; New York: Dropsie College; Jewish Theological Seminary, 1933–1989), v. 1: p. 238–241.
- LASKER, Daniel J. Jewish-Christian Polemics at the Turning Point: Jewish Evidence from the Twelfth Century. IN: *Harvard Theological Review*, 89, 1996, p 161-173.
- LE GOFF, Jacques. *Os intelectuais na Idade Média*. 2. ed., Rio de Janeiro: José Olympio, 2006.
- LOEB, Isidore. La controverse de 1240 sur le Talmud. IN: *Revue des Études Juives*, II, p. 253 – 261 ; III, p. 39 et seqs, 1881.
- MACCOBY, Hyam. *O Judaísmo em julgamento: os debates judaico-cristãos na idade média*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- MAZA, Carlos N Sainz de la. De Pedro Alfonso aAbner Alfonso: orto y cenitconverso de la apologética antijudía medieval. In: *Cuadernos de Filología Española*, n. 15, Madrid, UCM, 1997, p. 273.

Literature and History: Jorge Manrique and Fernando de Rojas on Castilian Society

TEOFILO F RUIZ
UCLA - History

RESUMO: O presente artigo trata da análise de dois textos escritos na Castela Medieval tardia. Ambos são do século XV. Inserem-se no gênero história e literatura. O primeiro é ‘Coplas pela morte de meu pai’ de autoria de Jorge Manrique e o segundo é a obra de Fernando de Rojas, *La Celestina*. Analisa as ações humanas em prol da salvação de sua alma neste contexto, através destas obras. O tema da morte em Castela é muito presente nos séculos XIV e XV, e segue no XVI. Temas morais e de pureza de sangue permeiam o texto através da análise das duas obras. A reflexão direciona para a construção de uma perspectiva de ênfase da nobiliarquia, valorização do ‘sangue’ e a crítica a presença de conversos nos cargos da sociedade. A discriminação se espelha na arte, que reflete a realidade. O diálogo entre a realidade e a ficção se faz através da arte literária. Uma homenagem a Adeline Rucquoi pioneira dos estudos medievais ibéricos.

Palavras chave: Castela Medieval, Literatura, Jorge Manrique, Fernando de Rojas.

ABSTRACT: The present article deals with the analysis of two text written in late medieval Castile. Both are from the fifteenth century. They are inserted in the genre of history and literature. The first one is “Couplets for my father’s death” by Jorge Manrique and the second one is the work of Fernando de Rojas, *La Celestina*. Analyses the human actions in favor of the salvation of his soul in that context, through these works. The theme of death in Castile is very attendant in the fourteenth and fifteenth centuries, and follows through in the sixteenth. Moral and blood purity themes permeate the text through the analysis of both works. The reflection directs to the construction of a new perspective of emphasis of the nobiliararchy, appreciation of the “blood” and the critic towards the presence of converts in society’s shrievalties. Discrimination mirrors itself in art, which reflects reality. The dialogue between reality and fiction is done through literary art. A homage to Adeline Rucquoi pioneer of medieval Iberian studies.

Keywords: Medieval Castile, Literature, Jorge Manrique, Fernando de Rojas.

Recebido em 28/05/19 e aceito em 22/06/19.

Throughout her prolific and influential scholarly life, Adeline Rucquoi has opened new vistas on diverse aspects of Castilian medieval history. From issues related to the questions of royal power, education, the pilgrimage to Compostela, religious minorities, education, and a significant number of other topics, Rucquoi has taught all of us to see the history of the Castilian (and Spanish) realms in new and insightful ways. But Adeline is far more than a singularly notable historian. Her kindness and generosity, attested to by all of us who have benefitted from her hospitality and intellectual guidance, are legendary. As great a historian as she is, Adeline is also a remarkable human being. In this modest tribute to her scholarly life, I attempt to touch on two aspects of her diverse interests: the links between knowledge and politics and the representation of religious minorities (in this case, Jewish Conversos) in two significant literary texts written in late medieval Castile, as well as explore, in a very superficial fashion, the relationship between literature and history.

Literature and History

How do we know what we know as historians? Where are we to find a body of evidence to support and shape our arguments? Where, if ever, does it end? As a medievalist and an early modern historian of Spain and the Mediterranean, I have begun with the archival evidence. Medievalist more than other historians have long reified our enduring commitment to manuscripts and archives, whether inquisitorial records, administrative proceedings, judicial encounters, or long lists of peasant fiscal dues. The latter is the type of source that, as social historian, has always been closest to my heart. Yet, the world of medieval scholarship and medieval studies has been radically altered by technology, as well as by new critical questioning of our

sources. The dissertation I wrote many years ago drew almost exclusively on the city of Burgos' unpublished municipal and ecclesiastical archival collections. This intimate relation with original sources and with the tactile pleasure of parchment and paper did not prevent me from writing a terrible dissertation. Today, I could have written a much better thesis without ever leaving my office at home. All the documents I used then have now been published or are available digitally. The ideal of the archives, which my mentor at Princeton in the early 1970s cultivated assiduously, has now been replaced by the somewhat ironic situation in which you go to the archives to read digital copies and never actually touch a document. That is certainly the case at the Archivo de la Corona de Aragon. There is little romance in doing that.

Moreover, as the challenge of post-modernism and the linguistic turn showed us in the 1980s, archival texts seldom provide an accurate view of the past. Compromised by the mediation of the written word and by the instability of language, we found ourselves in the middle of an empty desert with no oasis in sight. Doubting the validity of our sources eroded our confidence on the primacy of archival sources. Moreover, as Natalie Z. Davis has shown, a good number of archival accounts used narrative strategies that turned them into fictional literature.¹

Although as a historian I have long been committed to supplementing archival research with literary texts, this evidentiary hierarchy was clear: archival sources first, the rest as ancillary sources. But we live to change and to learn.

For many years now, I have come to see and use fictional texts as providing unique entry points into culture and what Le Goff and others

1. Natalie Z. Davis. *Fiction in the Archives: Pardon Tales and their Tellers in Sixteenth-Century France* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1987).

described as *mentalité*. In this article in honor of Adeline Rucquoi, I would like to continue that trajectory and to explore the manner in which two central texts in late medieval Castilian literature illuminate historical events, social relations, religious sensibilities, and the moral economy of the period in which they were written. Both provide distinct lenses through which to examine late medieval Castilian society in ways that the archival sources often do not allow. Although the two well studied works I examine here, *The Ode to the Death of my Father* by Jorge Manrique and Fernando de Rojas' *La Celestina* have points of convergence in their moral lessons and the role one's actions have on the negotiations of salvation, they also differ greatly in their scope and their reliance on historical events. In placing them side-by-side, one is able to see and to illustrate the complexities and contradictions of Castilian society at the end of the middle Ages.

“Coplas de Don Jorge Manrique por la muerte de su padre:” Castilian Society in the Late Fifteenth Century.

Born around 1440, the scion of a high noble family with a long tradition of poetic contributions – Jorge Manrique was related to Íñigo López de Mendoza, the Marquis de Santillana, owner of one of the great libraries in Castile, and a poet of considerable stature. Pero López de Ayala, chancellor and chronicler of the early Trastámara rulers in Castile, was also a relative. Manrique was an active participant in the civil war triggered by Isabella's ascent to the throne in 1474. Fighting on behalf of Isabella's claims, Manrique died in 1479 at the siege of the castle of Garciamuñoz, a fortress held by the supporters of Juana la Beltraneja. It is said that, as he lay mortally wounded outside the castle, he carried a poem against the

world within his vest and close to his heart.²

Manrique's poem in reaction to the death of his father pointedly noted the political conflicts of his age. The poem clearly referred to the struggle for power that agitated most of fifteenth century Castile. His *Coplas* echo both the bitter antagonism between the powerful Infantes of Aragon, Don Juan and Don Enrique on one side, and the King Juan II and his cunning adviser, Don Alvaro de Luna, on the other.³ The *Coplas* also remind the reader of the ephemeral nature of these political intrigues and displays against the passing of time and the inexorable coming of death. It may be useful to focus on some significant general themes that illustrate the poem's role as a historical document.

Memento mori

As we learned long ago from Huizinga's insightful, *The Autumn of the Middle Ages*, late medieval society was deeply concerned with the image of death and, far more important, with the Christian attitude towards one's demise, the classical memento mori. The opening stanzas of Manrique's poem, perhaps some of the most lyrical lines in Castilian poetry, reaffirmed this sense of the inevitability of death. Comparing our lives in the third stanza (149) to rivers flowing to the sea, a metaphor for death, Manrique's

2. On Manrique and the text of the *Coplas de Don Jorge Manrique por la muerte de su padre* see the edition of Jesús –Manuel Alda Tesán, Jorge Manrique, *Poesía*, 13th edition (Madrid: Ediciones Cátedra, S.A., 1989), 11-74 for his life and literary achievements. See also 148-167 for the text of the *Coplas*. Direct references to stanzas will be made parenthetically to the page in the edition cited above.

3. For the political context to the writing of these two works see Teofilo F. Ruiz, *Spain's Centuries of Crisis, 1300-1474* (Oxford/Malden: Wiley-Blackwell, 2011), 86-109; John Edwards, *The Spain of the Catholic Monarchs, 1474-1520* (Oxford: Blackwell, 2000), 101-281.

ode is first and foremost a reflection on the ephemeral nature of human existence. As such, his description of our intimation of our end and of the human tendency (as we age or in the face of death) to think that the past was always better than the future provide us with a window into the cultural values of late fifteenth century Castilian society or, at least, on the values of some of that society's members, mostly the high nobility and some middling sorts. Equally, Manrique displayed a series of classical themes and familiar tropes, all in line with the mental world of late medieval Europe. These included his insistence on the vanity and ephemeral nature of wealth, on the high prize we pay for wanting things, and on benefit of a short life (a theme also present in the ending monologue of *la Celestina*) over a long one, since the longer we live, the greater are our chances for pain and sadness.

Far more remarkable is Manrique's emphasis on the egalitarian nature of death. Whether powerful or weak, high nobleman or poor peasants, we are all rivers flowing to the eternal sea and equal in the face of death. As he writes, "allegados son iguales los que viven por sus manos e los ricos." (149) Manrique's not so subtle term, "los ricos," addresses, while emphasizing the *memento mori* theme, a particular issue in Castilian late medieval culture, that is, the impact of money as a social leveler and disrupter of distinctions between social orders. This was also present in much harsher terms in Rojas' *la Celestina*. Nonetheless, regardless of his Christian sentiments, Manrique, an aristocratic par excellence, was certainly troubled by the rise of new men in Castilian society. Conversos, flocking to the newly created universities, joining the ranks of cathedral chapters, acquiring municipal offices, and many of them manning the growing bureaucracy of the Catholic Monarchs represented a threat to the hierarchical values that Manrique upholds in his poem. In many ways, as we shall see, Calisto, the protagonist of *La Celestina*, the text with which I am contrasting the *Coplas*, represented those

kind of dishonorable new comers, rich but fatuous, that Manrique detested so profoundly.

While pointing to the ephemeral nature of wealth, of youth, and human beauty (after all his father, the master of the Order of Santiago, accumulated no wealth), and the leveling nature of death, Manrique provides us with the opportunity to measure how much certain values and cultural motifs were common to all of Western European society in the last decades of the Middle Ages. In Manrique, while we are all equal in the face of death, we are certainly not all equal in the manner in which we live, in the social and moral values we choose to uphold or neglect, and, most significantly, how we are remembered.

Fame

The other constant theme in Manrique's poems is fame. How fame was acquired in late fifteenth century Castile follows along vectors common to the nobility's most cherished values. In the Castilian context, Don Rodrigo Manrique lives in memory because he fought the infidel. Through his role as master of the Order of Santiago, Don Rodrigo spearheaded Castilian efforts against Islam on the Granada frontier. "Amigo de sus amigos / ¡qué señor para criados e parientes," he was, as Jorge Manrique tells us, a lion to his enemies. (160)

Don Rodrigo sought no earthly goods or wealth, a path followed shamelessly by most of the magnates in late fifteenth century Castile, above all by the Villenas, sworn enemies of the Manriques and of Isabella's claims to the throne. Don Rodrigo chose to live in relative poverty but to do so with honor. He was exemplary in his treatment of his family, friends, and servants. He was exemplary in his public behavior and loyalty to his lord.

Because of his selfless commitment to an honorable Christian life, Don Rodrigo's fame, the remembrance of his deeds, conferred on him a form of life after death. Memory (fame) was, in many respects, far more enduring than the life eternal granted by religious salvation. The poem's final lines are a vivid reminder of that. As María Rosa Lida de Malkiel's great book, *La idea de la fama en la edad media castellana*, shows how fame (and the pursuit of it) was one of the central issues in late medieval Castilian life. Fame, what in the early modern period was often referred to as "reputation," conferred a sort of immortality that paralleled the Christian ideal of a life after. It was part of that moral economy, shared by most people at the top of society.⁴

Politics in the Coplas

In Manrique's *Coplas*, there are numerous themes related to fifteenth century Castilian and peninsular history. They can be mined with great profit as they also reflected Manrique's own perspective on these matters. Because of the limitation of space, I focus here on three of these themes. The first one, mentioned in the context of the ephemeral character of human existence, is the enduring civil conflict between the Castilian Crown and its noble adversaries (mostly the Infantes of Aragon) in the period between the 1420s and the reforms of the Catholic Monarchs in the late 1470s and 1480s. The second and third points to be explored, though consisting of only a few passing remarks in Manrique's *Coplas*, are tropes closely related to an evolving late fifteenth century anti-*Converso* and anti-Jewish discourse.

4. María Rosa Lida de Malkiel, *La idea de la fama en la edad media castellana* (Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1952).

One is that of Gothic blood and descent and the other, closely associated with this emphasis on the Visigothic past, is the question of blood and purity. Although Manrique's silence on this last topic is deafening – after all the Manriques had Converso blood among its ranks – what he does not say is quite telling of Castilian attitudes towards Conversos and Jews.

Manrique introduces the political struggle in mid-fifteenth century Castile with an evocation of a cycle of festivities held in Valladolid in May 1428, more than a decade before his birth. I have already examined the meaning of these festivities in the past and for me, Manrique's mention of them almost a half century afterwards has always been evidence of the symbolic valance of May 1428 in Castile's political discourse.⁵ The chivalrous displays, use of colors, and other gestures found in the accounts of these festivals remained part and parcel of the literary imaginary of late medieval Castile into the late fifteenth century. Manrique's short mention (he was no friend of the Infantes of Aragon) reads as follows: Qué se hizo el rey don Joan?/Los infantes d'Aragón/¿qué se hizieron?/¿Qué fue de tanto galán/qué fue de tanta invinción/quetruxeron?/¿Fueron sino devaneos/que fueron sino verduras/de las eras/las justas e los torneos,/ paramentos, bordaduras/e çimeras? (155-56)

The feasts of 1428 served as the site for the *mise-en-scene* of the hostilities between the Infantes, wishing to control the Crown and its resources, and the king of Castile. The feasts, after excessive displays, echoed in Manrique's poetry, ended with a temporary victory for John II and Alvaro de Luna and the exile of the Infantes from Castile. Yet, in the turbulent decades that follow, Manrique's poem echoes the political events that followed the fatuous displays on 1428 Valladolid. The heir to the

5. Teofilo F. Ruiz, "Festivités, couleurs et symboles du pouvoir en Castille au XVe siècle. Les célébrations de mai 1428," *Annales E.S.C.*, 3 (1991), 521-46.

throne, Henry (half brother of Isabella and king of Castile as Henry IV) fell under the influence of the Infantes and other high nobles, the Villenas above all. Alvaro de Luna was beheaded, and a putative claimant to the throne, Alfonso, was briefly elevated to the throne before his untimely death. Anarchy descended upon Castile. We know of these events through the chronicles and archival sources for the period, but what Manrique offers us are not only references to events that had occurred half a century before, but also the poet's insistence on their importance for the political life of the realm and as context to his father exemplary deeds.⁶

Here is the history, he tells us. All that pomp, all the excesses of 1428 came to nothing. They were, as he tells us, like the fruits of the garden that rot with time. Their bodies (that of John II, the Infantes of Aragon, and others), their displays and all of their struggles, ambitions, antagonisms, schemes were as ephemeral as life itself. They rotted away, as the bodies of the participants did. In the end, while the Infantes of Aragon's actions created almost half a century of political disruptions, none of them was as deserving of eternal peace in heaven or of glorious fame as Don Rodrigo Manrique who dutifully served his king and religious duties.

Gothic Descent and Purity of Blood

A single line in the poem evokes the importance of Gothic descent, specifically of Gothic blood, while reminding the reader of the manner in which even those in high positions are swept by circumstances into

6. See note 3 above and also the very detailed account by Luis Suárez Fernández, *Nobleza y monarquía: puntos de vista sobre la historia política castellana del siglo XV*, 2nd edition (Valladolid: Universidad de Valladolid, 1975).

ignoble occupations and lives.: “Pues la sangre de los godos,/y el linage e la nobleza/ tan crescida,/!por cuantas vías y modos/se pierde su gran alteza en esta vida! (151) While reflecting on the manner in which those on top may end up at the bottom (the well-known medieval trope of the wheel of fortune), Manrique makes in this line one salient point.

That point is that of equating Visigothic descent, a powerful ideological tool in late medieval Castile and central to emerging discourses of blood and difference within the high nobility. What Manrique does in his *Coplas* is to reify a sense of nobility transmitted by blood and Gothic descent. In that sense, his single phrase parallels the feverish attempts by Christian polemicists against the rising social status of Conversos in Castilian society, as they competed for positions and for access to the ranks of the nobility. To have Visigothic blood was to be of pure blood and worthy of nobility, even though, as he notes in the poem some end up, in spite of the nobility of their blood, in lesser positions. Not to have Visigothic blood, that is to be a descendant of a Jew or a Muslim, was to be not deserving of nobility. In time, this would become an important tool in the arsenal of those trying to build statutes of purity of blood or anti-Converso and anti-Morisco legislation. Visigothic descent will be extended to those born in the mountains or to peasants, places in Castile that Muslims and Jews, supposedly, did not reach. Cervantes, at his ironic best, has Sancho proclaim that since he is an Old Christian (a peasant), he could be a duke.⁷

Thus the *Coplas* provide us not just with a literary work of the highest quality and lyricism, but it serves as a window into the values of late medieval

7. There is a vast literature on the topic. Some of it is summarized in my “Discourses of Blood and Kinship in Late Medieval and Early Modern Castile,” in *Blood and Kinship. Matter for Metaphor from Ancient Rome to the Present*, edited by C.J. Johnson, B. Jussen, D.W. Sabeen, and S. Teuscher (New York and Oxford: Berghahn Books, 2013), 105-124.

Castilian society, into its turbulent political history, extending its narrative back to the 1420s. More significantly, Manrique joins the debate on blood, on purity, and on the nature of nobility. These historical categories, central to Rucquoi's insightful work, serve as context for the life of Don Rodrigo Manrique, for his exemplary deeds, for his faithfulness to his king, love of his friends, and redoubtable struggle against his enemies.

Fernando de Rojas' *La Celestina*

Written by Fernando de Rojas (ca. late 1460s or early 1470s, d. 1541), a man of converso origin, whose name or that of some of his relative attracted the attention of the Inquisition, a graduate of Salamanca, and a lawyer, *La Celestina* or, as in its original title, the *Tragicomedia de Calisto y Melibea* is one of the most important texts in Castilian literature. The story is fairly straightforward, but revealing of Rojas' insightful understanding of social relations, moral questions, and the impact of money and desire on human life.⁸

In the simplest of summaries, Calisto, an idle young member of the urban elite, desires (and I use the word purposely for it is not love but desire) Melibea, the daughter of a nouveau urban aristocratic family. Calisto, besotted with his wanting and prompted by one of his servants (who wishes to entrap him into the webs and wiles of an old procuress) encourages Celestina to try to overcome Melibea's resistance to Calisto's wooing. Celestina, who hides under the guise of piety, is an "old whore." Betrayed by his servants, who Calisto treats harshly, the idle young man

8. There are numerous editions of *La Celestina* and of the author. See José Luis Canet Vallés, ed. *Comedia de Calisto y Melibea* (Valencia: Universitat de Valencia, 2011), 9-165.

descends into a world of scam artists, prostitutes, and betrayal that leads, at the conclusion of the work to everyone's death. The servants kill Celestina as they argue about their share of Calisto's rewards. Soon afterwards, they hang from their necks for their crime. Calisto, as inept and idle a character as one could depict, falls from a ladder after taking Melibea's virginity. He spills his brain on the ground and dies. Melibea, heart broken, commits suicide. They all die without confessions, so, even though the play is heavily laced with sexual references, with prostitutes, and malice, the conclusion follows on the gospel's admonition that "the wages of sin is death, but the free gift of God is eternal life in Christ Jesus our Lord." (Romans, 6, 23)

La Celestina borrows freely from Juan Ruiz's *Libro del buen amor*, whose Doña Endrina (the trotaconventos) is an earlier model for the figure of la Celestina. Other influences are to be found in the text, such as works by Petrarch, Juan de Mena (1411-56), the Castilian author of the highly regarded *Laberinto de fortuna*. and a host of other sources, highlighting the inter-textuality of Rojas' work. The author does not miss an opportunity to demonstrate his knowledge of classical culture, something that Manrique does as well, and some of *La Celestina*'s most dramatic monologues, such as that of Pleberio at the death of his daughter, are marred by the continuous allusions to classical examples. Thus, both works are windows into the learned culture of the period; redolent with allusions to the classics or, as is the case in Manrique, to passages of Roman imperial history.

Different from Manrique, Rojas's work captures also the speech of those below, the billingsgate discourse so well explored by Bakhtin in his *Rabelais and His World*. "Hijo de puta" and other expletives, and accusations of being the child of the intercourse between one's mother and a monkey are hurled, either directly to describe Celestina or muttered by the servants against Calisto as a form of resistance to his harsh tone and general

stupidity.⁹ Yet, both authors are also concerned with conduct, reflecting the wider world of the late middle Ages and its preoccupation with death, behavior, and with the misery of one's life.

What is most telling are the different tones of each of the works and intended audience. When we shift from Manrique's late 1470s aristocratic poem to Fernando de Rojas' story of Calisto and Melibea at the turn of the fifteenth century, we travel into an entirely different social and moral sphere. Although there are some elements in common in the critique of wealth and the underlying moral message, we transit from the wider world of knights and kings, as treacherous and undeserving as they may have been, to that of the *nouveau riche* urban nobility, often mistrusted by their relation to money and trade. We also enter into the demi-monde of its often-disloyal servants, and to a whole gallery of criminal elements that foreshadowed the picaresque novels of the mid-sixteenth century and afterwards. As original as the *Celestina* is in terms of its innovative composition, language, and its introduction into European literature of the full figure of the go-between, the work is a profound reflection on the transition from medieval to the dawn of a world dominated by self interest, greed, the absence of honor, and of Christian and knightly values. In some respects, Cervantes' *Don Quixote* is an extensive and idealized response to *La Celestina's* concerns with wealth, disloyal servants, and tyrannical masters. In *Don Quixote* medieval ideas of a society of orders, of honor, and commitment to service marked the final end of the Middle Ages and the birth of capitalism and greed, already forecasted in Rojas' work.

Furthermore, although the inherent ambivalence of *La Celestina* allows for a diversity of readings; there is, undoubtedly, a profound

9. See, above all, Mikhail M. Bakhtin, *Rabelais and his World*, translated by Hélène Iswolsky (Bloomington: Indiana University Press, 1984).

misogynistic trend running throughout the work. This is less so Rojas' own views about which we know little, than a social construct reflective of his age. The old bawd, la Celestina, is a repairer of maidenhoods, a sort of alchemist, procuress, an "old whore," and a witch. She has her fingers into all sorts of shady and illicit dealings, and, more often than not, her clients (or the clients of the women she keeps in her house) are members of the clergy. Melibea is a vain, thoughtless young woman, arrogantly enamored of her social privilege. Published in 1499, thirteen years after the *Malleus maleficarum*, the eponymous character would most have certainly burned as a witch in other parts of Europe. But although the Spanish Inquisition dealt from time to time with some cases of witchcraft, there was no systematic hunt for witches.

The Social Context

Jose Antonio Maravall's *El mundo social de la Celestina* is an unrivalled guide to the social meaning of the text and to its importance as a window into diverse cultural and ideological trends present among the middling sorts and the lower segments of at the dawn of the early modern period. As such, it offers a perfect portrait of the attitudes of certain social classes (or at least some members of specific social classes) in the late middle Ages. There is little one may add to what Maravall wrote long ago or to his argument as to La Celestina's historical significance. In eight short but substantive chapters, Maravall, through a close reading of Rojas's work, explores the mental world and social positioning of specific groups: the

urban petty nobility, its servants, and the criminals that preyed upon them.¹⁰

Opening with an examination of how Rojas' work offers an entry into the middling sorts' morality (or absence of it) and a sense of an impending social crisis on the eve of modernity, Maravall goes on to explore topics to which I have alluded before. Among them are: the role of servants and the breakdown of the relations between masters and servants, celebrated by Manrique: "Que señor para criados," an idea glorified by Cervantes. These developments showed, Maravall argues, the rise of selfishness as integral to a pre-capitalist society. Further, and these are the themes that offer the most material for discussion, Maravall saw the *Tragicomedia de Calisto y Melibea* as a guide to the rejection of the established order by the lower classes, the rise of a pragmatic attitude that eschewed the idealization of honor and military deeds so prevalent in late fifteenth century Castile. This one may also be described as a general trend towards secular attitudes. In many respects, it is clear that the *Celestina* parallels the attitude of some Conversos in their confessions to the Inquisition. John Edwards brilliantly described the question of unbelief that permeated Converso statements, and their views as forerunners for Spinoza's ideas and for the rise of secular attitudes towards the world.¹¹

Being an unrepentant social historian, I am most interested, however, on the social transformation of the bourgeois leisure class and their pursuit of wealth in the growing monetary and urban economy of Castile's late Middle Ages. These are topics that deserve glossing and which offer opportunities to go a bit beyond Maravall's analysis. The two main representatives of

10. See (in a new updated edition but originally published in 1968) of José Antonio Maravall's insightful study of *La Celestina* in his *El mundo social de La Celestina* (Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2003)..

11. John Edwards, "Religious Faith and Doubt in Late Medieval Spain: Soria, circa 1450-1500," *Past & Present*, 128 (1990): 152-161.

these evolving attitudes towards wealth and duty (compare to Manrique's distaste for wealth and display) are Calisto himself and Melibea's father, Pleberio. Calisto is an idle and vacuous young man, whose pleasure is to hunt, hawking, and to feed his imagined love sickness, prompted not by romantic notions of love but by his need to possess Melibea's body. He does not serve in the Castilian armies at a time in which Castile and Spain were deeply involved in Italy, North Africa and the lands beyond the Ocean Sea. He does not partake of the administration of the city, as many in his social rank did. His views on Melibea, as he declares himself a Melibeian, are close to heretical, and, in fact, one of his servants notes that his statement border on that. Melibea, I fear, is not too far behind, she is also idle, enjoying the benefits of her rank and wealth with not a thought for others. Her early dealings with Celestina and her treatment of Lucrecia, though not as harsh as Calisto's dealings with Parmenio and Sempronio, are not kind either.

The interesting and revealing intervention, however, is that of Pleberio in the concluding words of the play. We have not heard his voice or met him directly until his daughter commits suicide. In a long monologue, marred as I noted earlier by his many references to Classical mythology and literary sources, he pronounces several sentences that are revealing indeed and which are either mistranslated or not included in the English version. The exact quote (borrowed in toto from Petrarch) and following a long reflection on the cruelty of life and his embracing of the Greek classical dictum that not to be born is best of all, reads as follows:

“¡Oh duro corazón de padre! ¿Cómo no te quiebras de dolor, que ya quedas sin tu amada heredera? ¿Para quién edificué torres, para quién adquirí honras, para quién planté árboles, para quién fabriqué navíos? ¡Oh tierra dura! ¿cómo me sostienes? ¿Adónde hallará abrigo mi

desconsolada vegez?”¹²

In these short sequence of sentences, besides offering a plaintive reflection on life, on this valley of tears in which we all live, Rojas, besides depicting Pleberio's selfishness (it is all about him. About not having an heiress to bequeath his fortune), reveals his social class and the sources of his wealth. He is an active economic agent, building towers, planting trees, and building ships. Far more significant, he acquired honors, that is, he purchased them. Not unlike many of his contemporaries, moving from the urban oligarchical elite into the ranks of the aristocracy by marriage or purchase, a lot of Conversos, among them probably Calisto and Pleberio, belonged to a bourgeoisie that purchased their exalted rank within their respective cities.

Pleberio's monologue gives also a brief inventory of the sources of his wealth. His investments were diversified. He built towers, that is, urban dwellings, he planted trees, which meant he also invested in the countryside, probably the hinterland of his city, and, not unlike most of his counterpart, owned rural estates close to his urban dwelling. He also built ships. Since in Castile around this time, there were few locations where ships were built, one may assume that the unnamed city where the fictitious characters of Pleberio and Calisto lived must have been Seville, and that also is in accord with his planting of trees, probably olive trees in the rich Aljarafe region in Seville's hinterland. The only other choice of location for building ships would have been some of the ports on the Bay of Biscay, but Rojas, lived in New Castile and must have been sensitive to the rise of Seville in the fourteenth century and its new role as conduit to the Atlantic trade.

12. Luis Canet Vallés, ed. *Comedia de Calisto y Melibea*, 342..

Pleberio and Calisto lived in a city. Contemporary with the publication of *la Tragicomedia of Calisto y Melibea*s Andres Bernáldez and others' vitriolic anti-Jewish and anti-Converso writings. One of the charges that Bernáldez hurled against Jews and Conversos was that they lived in cities: urban inhabitation was synonymous with suspected bloodlines and heretical behavior. Fernando de Rojas was deeply aware of this discourse. In many respects, *La Celestina* is redolent with veiled references and allusions to the suspicious pedigree of the main characters. Calisto is branded a heretic, Pleberio acquired honors, built ships. Many of the rich urban oligarchs of course were not Conversos, but the philosophical musings of Pleberio at the conclusion of the book moved sharply away from Manrique's religious discourse to a secular and materialistic one: precisely the kind of discourse that underlined most of the Inquisition's suspicions of Conversos' orthodoxy. In Pleberio's planctus, there is no recourse to Christian consolation, except for the concluding sentence stating that he has been left alone *in hac lachrymarum valle*. His solace, if there is any solace, is the pessimistic philosophy that prevailed towards the end of the Middle Ages, those sentiments so richly described by Huizinga. There is no hope of a life after, but only a relentless pessimism and pain. The servants, of course, are not much better. They are animated by greed; there is no fear of divine punishment; there is no heaven and hell, but how much money one could gain. Precisely, what one Converso stated around the end of the fifteenth century, when brought in front of the Inquisition on the charges of Judaizing.¹³ It was all about selfish behavior, as compared with Manrique's emphasis on selflessness. All died unconfessed and unrepentant (except for Celestina's cries for a confessor, ironically the most evil of the

13. Henry C. Lea, *A History of the Inquisition in Spain*, 4 vols. (New York: McMillan, 1906-07): I, 601.

figures in the play). They are all going to hell, while Don Rodrigo Manrique was surely expected in heaven and to live on in memory.

La Celestina also offers some clues into social history. Pleberio was forty years old when Melibea was born. He was sixty when she died. We must assume, though it is not evident in the text, that his wife, Alisa, was probably much younger, following on the patterns of marriage among the members of upper social groups. That they had one daughter may also seem to indicate that other children may have died at birth or in infancy. It would have been very odd to have one single child, especially only a female one, even though in Spain, women had rights of inheritance. The text also provides evidence for paternal love, intense paternal love (mixed with intense selfishness) that reconfirms the recent understanding of family relations towards the end of the Middle Ages. As such, we have a window, small window I must admit, into the mentality of certain social classes in this period.

Conclusion

I think it is time to bring this to a conclusion. Although written a bit over twenty years apart, Manrique's *Coplas* and Fernando de Rojas' *La Celestina* inhabited very different worlds. Both are valuable sources for historians in attempting to reconstruct the past. While there are some similarities in the manner in which Manrique openly posits a well-lived life to its counterpart and the rewards that are due to those who act according to the highest standards in society, as opposed to Rojas' emphasis on the tragic end of those who sin, there is so much more that is different. It is not just because Manrique was an aristocrat and Rojas belonged to the educated middling sorts of Converso origins. Nobles could and did write

salty and lewd stories, mostly in a misogynist vein, think of the *Corbacho*. Conversos (and Conversas) could also write deeply spiritual and orthodox works. I think that in this case the life of a warrior as opposed to the life of civil servant in New Castile had a lot to do, as did the contrast between urban and rural. Manrique knew his world and his history. So did Rojas. In the end, both addressed those issues that they knew best. In doing so, they opened windows for us into the complex world of Castile's social norms, hopes, expectations, the highest and most lofty desire for fame and salvation, as well as the most sordid displays of a changing world that then, as in our world today, was inhabited by greed and proto-capitalists.

REFERÊNCIAS

- BAKHTIN, Mikhail M., *Rabelais and his World*, translated by Hélène Iswolsky Bloomington: Indiana University Press, 1984.
- CANET VALLES, José Luis, ed. *Comedia de Calisto y Melibea*. Valencia: Universitat de Valencia, 2011.
- EDWARDS, John. "Religious Faith and Doubt in Late Medieval Spain: Soria, circa 1450-1500," *Past & Present*, 128 (1990): p. 152-161.
- LEA, Henry C., *A History of the Inquisition in Spain*, 4. v. New York: Macmillan, 1906-1907: I, 601.
- LIDA DE MALKIEL, María Rosa, *La idea de la fama en la edad media castellana*. México: Fondo de Cultura Económica, 1952.
- MARAVALL, José Antonio *El mundo social de La Celestina*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2003.

- RUIZ, Teofilo F. Festivités, couleurs et symboles du pouvoir en Castille au XVe siècle. Les celebrations de may 1428, In: *Annales E.S.C.*, 3 (1991), 521-46.
- RUIZ, Teofilo F. "Discourses of Blood and Kinship in Late Medieval and Early Modern Castile," In: *Blood and Kinship. Matter for Metaphor from Ancient Rome to the Present*, edited by C. J. Johnson, B. Jussen, D.W. Sabeau, and S. Teuscher. New York and Oxford: Berghahn Books, 2013, 105-124
- SUÁREZ FERNÁNDEZ, Luis, *Nobleza y monarquía: puntos de vista sobre la historia política*. Valladolid: Departamento de Historia Medieval, 1975

Artigos

Catarismo e memória occitana: uma discussão conceitual

PHILIPPE ROSA DE LIMA¹

Universidade Estadual de Campinas

Resumo: O objetivo deste artigo é oferecer aportes conceituais que possibilitem uma análise construtiva da memória da repressão à heresia cátara no Languedoc medieval. O escopo temporal estará centrado na construção dessa memória a partir do século XIX até os dias de hoje, tendo a história do catarismo nos séculos XII e XIII como referencial. Para isso, discutiremos os conceitos de “história, memória, identidade e patrimônio”, apontando suas correlações e aplicabilidade. A memória dessa perseguição construiu uma identidade cultural própria à região occitana, sendo constantemente reformulada ao longo dos séculos. Desde então, essa “memória” passou a coexistir com a História acadêmica, estabelecendo uma relação marcada ora pelo conflito, ora pelo diálogo.

Palavras-Chave: Catarismo; Languedoc; Memória.

Abstract: The objective of this article is to offer conceptual contributions that allow a constructive analysis of the memory of the repression over the cathar heresy in medieval Languedoc. The temporal scope will be centered on the construction of this memory since the nineteenth century to nowadays, with the history of catharism in the twelfth and thirteenth centuries as a referential. For that, we shall discuss the concepts of “history, memory, identity and patrimony”, pointing out their correlations and applicability. The memory of this persecution has constructed a cultural identity particular to the occitan region, being constantly reformulated over the centuries. Since then, this “memory” began to coexist with the academic History, establishing a relation marked either by conflict or by dialogue.

Keywords: Catharism; Languedoc; Memory.

Recebido em 21/02/18 e aceito em 14/03/19.

1. Doutorando em História pela Universidade Estadual de Campinas (SP), com tese em andamento intitulada: “Poderes eclesiásticos e seculares na repressão ao catarismo no Languedoc (1145-1229)”. O presente trabalho foi realizado com apoio do CNPq, Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – Brasil. Email: philiperlima@gmail.com.

1. Introdução

A repressão ao catarismo foi um importante capítulo na história medieval. A história da perseguição à essa heresia no Languedoc marcou profundamente a memória occitana pelos terrores da guerra e por seu significado histórico². Alguns trabalhos de relevo sobre o tema foram publicados nos últimos anos, porém sem ter uma reflexão teórica como prioridade em seu escopo³. O objetivo deste artigo é retratar a história da construção dessa memória e apresentar um arcabouço conceitual pertinente que possa fundamentar a discussão. Para isso, trabalharemos com quatro conceitos: “história, memória, identidade e patrimônio”. Buscaremos também articular essa reflexão com a produção historiográfica sobre a heresia cátara. O recorte espacial-temporal será composto por duas fases: a história do catarismo nos séculos XII-XIII e a sua memória construída no Languedoc desde a produção de intelectuais franceses do século XIX até os tempos atuais.

O catarismo foi um movimento herético de caráter dualista surgido no século XII e presente em várias regiões, como Flandres, o norte italiano, os países germânicos e o Languedoc⁴. A permeabilidade da infiltração dessa heresia em regiões diversas configurou um quadro bastante heterogêneo, o que resultou em variadas doutrinas e modelos de organização internas ao catarismo. Por esse motivo, alguns historiadores preferem utilizar o termo “catarismos” ao invés de “catarismo” em seus trabalhos (JIMENEZ-

2. Quando mencionamos a região do Languedoc, nos referimos ao território correspondente à metade sul da França atual, conhecido na Idade Média também como Midi ou Occitânia, nome que atualmente designa aquela região administrativa.

3. Podemos citar como trabalhos recentes: Roach (1997), Mccaffrey (2001), Soula (2004) e Jimenez-Sánchez (2010).

4. Para um estudo mais aprofundado do catarismo, ver: Duvernoy (1976), Lambert (1992) e Jimenez-Sánchez (2008).

SÁNCHEZ, 2008, p. 378).

O aparecimento da heresia cátara no Ocidente europeu integrou um período no qual despontou um novo desejo da população leiga de desfrutar uma espiritualidade nova, a *vita apostolica*, um retorno à simplicidade do tempo dos primeiros apóstolos cristãos na qual pudessem praticar a pobreza e a caridade. Ao buscarem a mensagem de *vita apostolica*, alguns movimentos reivindicaram o direito de interpretar as Escrituras por conta própria e pregar o discurso de evangelismo para os cristãos, práticas que estavam restritas ao clero ordenado.

A região mais afetada pela heresia cátara foi justamente o Languedoc, por uma série de razões: a fraca presença da Igreja naquele território; a tolerância do clero e dos senhores occitanos com a disseminação do catarismo; a presença de uma elite culta nas cidades aberta a novas formas de experiência religiosa (MITRE-FERNÁNDEZ, 2008, p. 233). Um dos motivos para o sucesso da heresia foi que ela atingiu todas as classes sociais, fossem camponeses, mercadores ou aristocratas, na qual a pessoa mais humilde poderia ascender na hierarquia cátara (WAKEFIELD, 1974, p. 36).

Devido à crescente disseminação de comunidades cátaras na região, a Igreja iniciou uma ofensiva para frear esse avanço. Primeiramente, formulou ao longo do século XII uma legislação conciliar anti-herética que fornecesse uma base jurídico-política para o combate à heresia, tendo como destaque a legitimação do confisco de terras de senhores que protegessem hereges e a concessão de benefícios e indulgências para aqueles que se dispusessem a compor expedições armadas para reprimir comunidades heréticas⁵.

A perseguição à heresia cátara pela Igreja, por meio da sua esfera

5. Os concílios do século XII que produziram o cerne dessa legislação antiherética foram: Reims (1148), Reims (1157), Tours (1163) e Latrão III (1179). Os cânones correspondentes podem ser encontrados em Mansi (1776, col. 711-1188) e Mansi (1778, col. 209-468).

papal e das igrejas locais, produziu grande impacto sobre o Languedoc. A disseminação de comunidades heréticas nessa região representou uma séria ameaça à instituição eclesiástica, apresentando um duplo perigo: à unidade espiritual da Cristandade, ao patrimônio e à autoridade da Igreja na medida em que se infiltrava na aristocracia (MACEDO, 2000, p. 107).

Esse conflito atingiu seu ápice com a Cruzada Albigense (1209-1229), guerra que envolveu a Igreja e a aristocracia occitana, além dos reinos da França e de Aragão, suseranos de grande parte da região. Senhores provenientes do norte da França, apoiados pelo Papado, empreenderam essa expedição armada contra os barões do Languedoc, suportados pela doutrina canônica que previa o confisco de terras de senhores cúmplices da heresia. Após vinte anos de batalhas, observou-se a vitória dos cruzados franceses e da Igreja, que legitimou a conquista sobre as terras da aristocracia occitana. A imbricação dos aspectos religiosos e políticos na Cruzada Albigense foi decisiva para o desfecho do conflito⁶. Apesar de ter sido uma “guerra santa”, com o objetivo de combate à heresia, a Cruzada trouxe ao Languedoc diversas transformações sociais e políticas⁷, principalmente a anexação de expressiva parte da região à coroa capetíngea e o enfraquecimento da sociedade occitana (DEVIC;VAISSÈTE, 1879, p.

6. Essa ideia é bem representada na expressão *Negotium Fidei et Pacis*, presente nas fontes sobre a Cruzada Albigense. “Fé” pela Cruzada Albigense ter sido um empreendimento da Igreja para combater a heresia, “Paz” pelo fato da guerra ser vista como necessária para impor a “Paz da Igreja” na região e implementar com segurança as políticas eclesiásticas, a despeito da resistência dos senhores occitanos. Essa expressão foi usada com frequência pelos autores das fontes narrativas da Cruzada Albigense que visavam justificar a intervenção da Igreja no conflito, especialmente o monge cisterciense Pedro de Vaux-de-Cernay (PEDRO DE VAUX-DE-CERNAY, 1951).

7. O fim da Cruzada Albigense foi decretado com a assinatura do Tratado de Paris em 1229, no qual a aristocracia occitana confirmou a sua rendição frente aos cruzados franceses. Os termos do tratado foram decisivos para o destino do Languedoc: boa parte da região foi anexada aos domínios capetíngeos; uma grande indenização monetária foi paga aos cruzados pelos occitanos; acordou-se o casamento da herdeira única do conde de Toulouse Raimundo VII com o irmão do rei da França Luís IX.

271-286).

A Cruzada Albigense foi desastrosa para as comunidades cátaras do Languedoc, deslocadas de acordo com o andamento da guerra. Durante o conflito, centenas de integrantes da heresia pereceram nas mãos dos cruzados após os cercos, além do extermínio contínuo de pequenos grupos cátaros ao longo dos anos (SUMPTION, 1978, p. 227). Porém, o período posterior à Cruzada provou-se mais cruel para o catarismo, a partir da criação da Inquisição em 1233.

A Inquisição, entregue à jurisdição da recém-criada Ordem dos Frades Pregadores pelo papa Gregório IX, foi o ponto culminante do desenvolvimento da legislação anti-herética pela Igreja. Os tribunais inquisitoriais, por meio de investigações e delações, perseguiram e condenaram os adeptos e simpatizantes do catarismo na sociedade occitana. Enfraquecido pela Cruzada Albigense e perseguido pelos inquisidores, o catarismo foi progressivamente neutralizado no Languedoc, sendo erradicado finalmente no século XIV⁸.

2. Memória medieval do Languedoc

Apesar da extinção da heresia cátara, foi construída progressivamente uma memória específica a seu respeito que moldou a cultura da região occitana. Mas a que “Memória” estamos nos referindo?

O conceito de “Memória”, advindo da tradição clássica, sofreu uma profunda transformação no período medieval. Marcada pela cristianização

8. O último “perfeito” (sacerdote cátaro) do Languedoc, Guilherme Bélibaste, foi capturado e morto pela Inquisição de Carcassone em 1321. Em 1329, quatro “crentes” (adeptos do catarismo) morreram na fogueira da mesma cidade. Esses foram os últimos registros de membros do movimento cátaro na Occitânia (JIMENEZ-SÁNCHEZ, 2008, p. 285).

da sociedade e o monopólio intelectual da Igreja, a “Memória” teve seu aspecto coletivo repartido entre uma utilização litúrgica eclesiástica baseada nos livros da Bíblia e uma crescente utilização pelos poderes seculares, principalmente na fabricação de genealogias. Vale destacar também a importância da memória funerária medieval e das hagiografias e cultos dos santos católicos (LE GOFF, 1996, p. 442-457).

Patrick Geary identifica três elementos fundamentais do conceito de “Memória” na Idade Média (2006, p. 167-181): uma memória social que englobava a prática litúrgica cristã, a tradição oral e as genealogias de grandes personagens; uma história da memória que compreendia conhecimentos mnemônicos de pensadores medievais (*memoria artificialis*); e a teoria da memória, campo epistemológico amplo que moldou a teologia medieval por meio das tradições platônicas e aristotélicas⁹.

A “Memória Social” é uma base cultural na qual uma sociedade forma uma imagem do seu passado (WILLAERT ET AL, 2004, p. 9). Podemos situar a memória da repressão ao catarismo (vista pela ótica occitana) nesse campo, construída continuamente desde a Idade Média a partir de crônicas sobre a Cruzada Albigense, atas de interrogatórios inquisitoriais e alguns poucos documentos fabricados pelos próprios cátaros. Essa construção carrega em seu seio um tipo específico de “memória”, que combina identidade regional com um relato de resistência. A memória do “martírio” das comunidades cátaras pode ser interpretada como uma “memória de resistência”, ou seja, um discurso construído sobre a premissa de um grupo que resistiu a um processo histórico que lhe foi hostil. Estão incluídos nesse grupo não somente os adeptos do catarismo, mas todo o povo occitano

9. Além de Platão e Aristóteles, três autores da tradição clássica se destacam, em níveis variados, como referência para os pensadores medievais no tema do estudo sobre a memória: Cícero, no *De Oratore*; Quintiliano, no *Institutio Oratoria*; e o autor anônimo da obra *Ad Herennium* (YATES, 1966).

que resistiu à Cruzada Albigense (1209-1229) proclamada pela Igreja e pelo reino francês.

O maior símbolo da resistência cátara foi o castelo de Montségur, situado à época nos domínios do condado de Foix, pertencente ao senhorio de Mirepoix. Essa fortificação acolheu várias comunidades cátaras desde o início do século XIII. Incrustado em uma montanha de difícil acesso, Montségur resistiu durante décadas à invasão francesa e à perseguição da Igreja, até capitular em 1244 pelo cerco do senescal francês de Carcassone, iniciado no ano anterior.

Após a tomada do castelo pelo exército francês, aproximadamente duzentos hereges cátaros morreram em uma grande fogueira montada pela hoste invasora (JIMENEZ-SÁNCHEZ, 2008, p. 283). O cronista medieval Guilherme de Puylaurens, uma das principais fontes sobre o massacre, relatou: “Recusando a conversão a qual haviam sido convidados, eles foram queimados em um cercado feito de estacas no qual se colocou fogo, e passaram pelo fogo do Tártaro”(GUILHERME DE PUYLAURENS, 1996, p. 187). É sublinhada aqui a figura do martírio – mesmo tendo a chance de sobreviver, os hereges cátaros preferiram manter a sua fé e foram queimados.

Figura 1 - Ruína do castelo de Montségur nos tempos atuais.



Fonte: <http://www.catharcastles.info/montsegur.php#photos>. Acesso em 10/02/2018.

O castelo de Montségur tornou-se, segundo essa memória, um lugar “sagrado” para os adeptos e simpatizantes da “causa cátara”, sendo até hoje um importante sítio arqueológico e turístico na região¹⁰. Podemos afirmar que formou-se aqui um “culto da ruína” que articula memória, guerra e trauma (o extermínio dos cátaros). O fascínio pelas ruínas é uma característica fundamental da modernidade, nostálgica de um tempo passado cuja autenticidade confere significado a um discurso legitimatório (HUYSEN, 2006, p. 6-21). No caso em questão, buscou-se legitimar o discurso do vencido, daquele que teve a sua voz calada e foi vitimado por uma entidade agressora. A ruína de Montségur é então mais do que o símbolo da repressão ao catarismo. Ela é também um lugar cujo significado histórico foi socialmente construído para perenizar a versão occitana do massacre cátaro na memória e na identidade do Languedoc, como veremos a seguir.

3. Visão historiográfica e visão mítica sobre o catarismo

A história da repressão ao catarismo no Languedoc evoca o trauma do passado e suas “ruínas”, associando-o a uma herança cultural occitana desejosa de anunciar ao mundo sua própria originalidade. A construção da identidade occitana a partir da história do catarismo levanta uma questão

10. As pesquisas arqueológicas em Montségur tiveram início no período do Entreguerras, tendo como pioneiros Caussou, Chaubet e o abade Durand. Em 1968, com a criação do *Groupe de recherches archéologiques de Montségur et ses environs*, consolidou-se a análise sistemática do terreno. Uma das principais descobertas foi a de que o castelo teve ocupação humana na época pré-histórica. Em relação ao catarismo medieval, as pesquisas arqueológicas trouxeram importantes contribuições para a investigação sobre os cercos que o castelo sofreu na época da Cruzada Albigense. Entretanto, o castelo atual passou por três transformações desde o século XIII, o que torna caduca a teoria de que o atual castelo foi o último santuário cátaro. Ver Roquebert (2007, p. 34-36) e Soula (2004, p. 358).

fundamental: a ausência de um Estado independente na região.

O Languedoc nunca foi uma região verdadeiramente coesa e independente. Na Idade Média, era politicamente fragmentado em vários senhorios concorrentes. Após o fim da Cruzada Albigense em 1229, uma grande parte da região foi anexada aos domínios da Coroa capetíngia, como exposto anteriormente. Séculos depois, com o advento do Estado absolutista na França, buscou-se a ideia de unidade nacional em todo o país, reprimindo qualquer movimento de cunho separatista¹¹. Já no século XX, em 1960, durante o governo de Charles de Gaulle, a Occitânia foi dividida em três regiões: Aquitaine, Languedoc-Roussillon e Midi-Pyrénées. Em 2016, uma reforma administrativa operacionalizada pelo governo francês reorganizou parte desse território, designando-o como Occitanie.

Com a ausência de uma entidade política que sustentasse esse ideal, restaram à população do Midi dois fatores originais para a construção dessa identidade regional: o idioma e o passado (MARTEL, 1982, p. 49). Primeiramente, a língua occitana, a *langue d'oc*, foi desde o período medieval uma característica que conferia uma especificidade à região, já que no norte da França falava-se a *langue d'oïl*. Por esse motivo, a região foi nomeada em homenagem ao seu idioma, fator promotor de coesão cultural.

A língua occitana tornou-se célebre principalmente pelo seu uso nas fontes literárias trovadorescas no medievo. Trovadores entoavam suas canções nas cortes das principais cidades do Languedoc, cujas temáticas giravam em torno da sociedade cavaleiresca e o amor cortês (DELARUELLE, 1969, p. 128-130). É importante destacar aqui a canção de gesta em occitano que é uma das principais fontes narrativas da Cruzada

11. Podemos destacar as revoltas populares dos *croquants* na região do Périgord e Quercy no século XVII, nas quais os insurgentes demandavam uma política mais descentralizadora por parte do governo nacional sediado em Paris (LADURIE, 1977, p. 27).

Albigense: a *Canso de la Crozada*. Composta por dois trovadores, Guilherme de Tudela e um Anônimo, essa canção narra o conflito albigense pelo ponto de vista dos occitanos, enfatizando os massacres dos cruzados e classificando essa guerra como uma “guerra de conquista”¹².

A militância em favor do idioma occitano perdurou para além da Idade Média, tendo sido resgatada por intelectuais da Modernidade. Cabe aqui mencionar o movimento *Félibrige*, associação de escritores occitanos federalistas que buscavam promover a *langue d’oc* e a cultura regional. Criado em 1854, teve como principal expoente o escritor Frédéric Mistral, além de Joseph Roumanille e Théodore Aubanel (MARTEL, 1997, p. 3515-3553). O movimento, associado aos ideais republicanos, também reivindicava uma afiliação com o catarismo em uma linhagem histórica contínua que abarcava os hereges cátaros, os Reformadores e os filósofos das Luzes, dos Direitos dos Homens e da República. No contexto da guerra com os prussianos, foi feita a associação do Languedoc invadido pelos franceses do norte durante a Cruzada Albigense e a França invadida pelos germânicos naquele período (SOULA, 2004, p. 65).

No século XX, observou-se um “renascimento” da militância occitanista no contexto da exaltação da diversidade regional no movimento de Maio de 1968. Assim, o dialeto do *oc* voltou a ser ensinado em algumas escolas e reproduzido em peças de teatro e musicais. Entretanto, como

12. As principais fontes narrativas da Cruzada Albigense apresentam discursos e interpretações divergentes sobre o mérito do conflito. Temos de um lado o relato de Pedro de Vaux-de-Cernay, representante da visão eclesiástica que teria convocado uma cruzada legítima para extirpar o mal da heresia cátara no Languedoc; do outro, a visão do poeta anônimo da *Chanson* que representa o lado occitano, de que a Cruzada não passou de uma guerra de conquista de barões franceses apoiados pela Igreja que desejaram usurpar direitos dos senhores occitanos. Entre esses dois vértices, temos o relato de Guilherme de Puylaurens e o de Guilherme de Tudela: ambos partidários da Cruzada, porém de certa forma resignados por ela se passar na sua região. Ver Guilherme de Puylaurens (1996) e Guilherme de Tudela e Anônimo (1960-1973).

outros idiomas locais na Europa, o idioma occitano vem caindo em desuso nas últimas décadas, identificado somente como um antigo dialeto. Levando em consideração que a língua francesa é o idioma oficial do ensino nas escolas do país, o occitano depende da transmissão da tradição oral, geralmente intrafamiliar. Essa transmissão decaiu vertiginosamente ao longo das décadas – estima-se que atualmente somente dez por cento da população meridional seja fluente no idioma (SAUZET, 2012, p. 87-106).

Em relação ao passado, configurou-se uma memória regional que rivaliza ainda hoje com alguns círculos historiográficos sobre o tema, especialmente aqueles compostos por historiadores e eruditos provenientes da região. Mais do que rivalizar, ela influencia, fato notado na formação de diversos pesquisadores que “carregaram a bandeira” do occitanismo no estudo do Languedoc medieval.

Esse movimento iniciou-se no século XIX com a corrente historiográfica do Romantismo occitano. Pesquisadores como Claude Fauriel e Jean-Bernard Mary-Lafon, baseando-se na tradição de pensadores ligados aos ideais da Revolução Francesa, consideravam o Languedoc medieval um lugar onde predominava a tolerância religiosa e política, em contraste com a alegada obscuridade intelectual presente no norte do país (MCCAFFREY, 2001, p. 118-119). Ao aplicar essa ideia ao contexto da Cruzada Albigense, criou-se a associação dos cruzados e da Igreja com a intolerância, e da população do Midi e os cátaros com a liberdade, estabelecendo assim um embate Norte *versus* Sul. O “occitanismo” buscou então na história do catarismo e da “época de ouro” do Languedoc o seu marco referencial. Segundo Emily McCaffrey:

O processo problemático de construção de uma narrativa histórica coerente e de criação de uma única “consciência nacional” na Occitânia é então ligeiramente solucionado pela memória popular dos cátaros e da Cruzada. A

identidade é comum a cada região da Occitânia, mas o que é particularmente poderoso no Languedoc é o fenômeno cátaro, imbuído dos vestígios de mais de setecentos anos de história. É a ideia de uma Occitânia do século XIII como uma sociedade ricamente civilizada e humana na qual os valores da tolerância, independência e liberdade eram incessantemente defendidos que provou-se tão ressonante dentre os sulistas. Se a Occitânia nunca foi um Estado reconhecido, a Cruzada proporcionou a fundação sobre a qual a Occitânia pôde desde então imaginar uma comunidade para si mesma. (MCCAFFREY, 2001, p. 131)

Além da associação com o ideal regional, outro campo de estudo sobre o catarismo ganhou força naquela época: o “mito cátaro”, ideia que conferia um sentido mitológico à existência do catarismo na Idade Média¹³. Seu maior expoente foi Napoléon Peyrat. Em sua *Histoire des Albigeois*, publicada em três volumes entre 1870 e 1872, o autor reconstrói o passado cátaro e seu imaginário, resgatando a visão romântica da memória occitana (BIGET, 1979, p. 279). Peyrat não era historiador - sua obra tinha um teor poético que romantizava o “drama cátaro”, tendendo então para o campo da literatura. Foi ele o primeiro autor a conferir um sentido mítico ao massacre de Montségur em 1244, interpretando o evento como um martírio dos hereges supliciados, aos quais demonstrava simpatia. O castelo, para o autor, teria se tornado lendário, um ícone de uma cultura, a montanha sagrada do catarismo (SOULA, 2004, p. 59).

A obra de Peyrat influenciou alguns escritores e toda a memória

13. O historiador Jean-Louis Biget define de maneira precisa o “mito cátaro”: “Existe, desde 1870, uma mitologia do passado religioso, cultural e social do Languedoc nos séculos XII e XIII. Ela advém de várias correntes, das quais algumas resgataram a polêmica católica contra ela mesma. Napoléon Peyrat combina todos esses elementos em uma obra lírica e romântica de uma grande força: a História dos Albigenses. O lendário confunde então o catarismo com um evangelismo vago e o relega de bom grado atrás de uma imagem já fixada e estrita que opõe a brilhante civilização do Midi à barbárie dos cruzados, e as práticas da Inquisição às liberdades e à tolerância do Languedoc” (BIGET, 1979, p. 327).

popular sobre os cátaros até os dias atuais. Os trabalhos desses pesquisadores geraram grande controvérsia com a opinião acadêmica por estabelecerem ideias de fundamentação histórica duvidosa: o historiador Déodat Roché, influenciado por teorias advindas do zoroastrismo, gnosticismo e antroposofia, fundou um jornal de teor esotérico em 1899; Otto Rahn, no livro *Croisade contre le Graal* em 1933, associou a história do catarismo à lenda do Santo Graal (em uma narrativa onde Montségur é identificado com Montsalvat e o visconde Raimundo-Rogério Trencavel com Percival); Philéas Lebesque identificou nas crenças cátaras a origem do nazismo (MACEDO, 2000, p. 48-50). Depois de Napoléon Peyrat, os estudos sobre o catarismo passaram a conviver com essa herança “mística”. A História passou a concorrer com o campo do mito.

A memória “martirizada” do catarismo occitano foi incrementada ao longo do século XX. Em 1950, Déodat Roché fundou a *Société du souvenir et d'études cathares* juntamente com outros pesquisadores da heresia cátara. O propósito desse grupo era preservar a tradição cátara e promover estudos sobre o assunto. René Nelli, um dos maiores expoentes da historiografia sobre o catarismo, pertenceu à essa associação. O trabalho desse romanista e filósofo concentrou-se no estudo da espiritualidade e da mitologia cátara. Nelli foi também o responsável por traduzir dezenas de textos cátaros, como o “Livro dos Dois Princípios”¹⁴.

Posteriormente, Roché e Nelli fundariam o *Centre d'Études Cathares* em 1981, centro que abarcou ao longo das décadas seguintes importantes

14. Essa obra foi descoberta na Biblioteca Nacional de Florença pelo padre dominicano e renomado historiador Antoine Dondaine em 1939, juntamente com a descrição de um “ritual”cátaro feito na cidade de Lyon. O “Livro dos Dois Princípios” é um tratado doutrinário cátaro do século XIII, redigido pela comunidade herética de Desenzano, sendo uma das poucas fontes sobre o tema compostas por membros da heresia cátara (DOSSAT, 1979, p. 343-359).

pesquisas sobre o tema, congregando diversos estudiosos. Reunindo uma vasta documentação sobre a história da heresia cátara, seus pesquisadores ganharam uma importante reputação nacional e internacional nos centros acadêmicos e também nos estratos populares. A revista *Heresis*, publicação semestral de excelência sobre as heresias na Idade Média, foi fruto desse trabalho (SOULA, 2004, p. 489-494).

Nas últimas décadas, o catarismo “lendário”, ou “neocatarismo”, entrou com força na cultura *pop* do Midi¹⁵. Séries televisivas como *Les Cathares* (1966), de Stelio Lorenzi, exploravam a imagem lendária da tradição legada por Napoléon Peyrat. No campo dos esportes, equipes locais de rúgbi e motociclismo reivindicavam a memória cátara para a construção de sua identidade (CARBONELL, 1979, p. 361-380). No segmento editorial, dezenas de obras foram publicadas sobre o “mito cátaro”, criando uma forte “literatura industrial de vulgarização” (SOULA, 2004, p. 352). Destacamos o livro de Zoé Oldenbourg, *Le bâcher de Montségur* (1959). O suposto mistério do castelo lendário e do martírio cátaro disseminou-se de maneira expressiva na população meridional francesa, ideia reforçada pela obra da autora:

É bastante comovente constatar que, daqueles que restaram na guarnição, pelo menos um quarto eram homens prontos para morrer por sua fé, não por um sobressalto de entusiasmo, mas após dias e dias de preparação consciente. Os mártires de uma religião vencida não são canonizados; mas esses homens e mulheres cujos nomes não foram registrados

15. Philippe Martel identifica algumas razões para esse processo: a renovação do interesse sobre religiões ocultas; a crise das religiões tradicionais e do racionalismo; o desenvolvimento do campo da “história regional” e seu apelo turístico. O fortalecimento do occitanismo à época foi outro elemento relevante, impactado por diversos fatores: a descolonização das colônias francesas; o subdesenvolvimento em algumas áreas do país; o início do declínio da língua occitana; a radicalização política entre a esquerda e a direita no governo de De Gaulle (MARTEL, 2002, p. 167-180).

senão para ter na lista negra aqueles que participaram de sua iniciação, merecem plenamente o título de mártires (OLDENBOURG, 1959, p. 370-371).

A memória occitana sobre o catarismo está também bastante enraizada no turismo da região. Incentivada pelos poderes públicos locais, estudiosos e alguns setores da imprensa, criou-se a imagem do *Pays Cathare* nas últimas décadas. A ascensão de François Mitterrand à presidência, levando o Partido Socialista de volta ao poder na França, marcou um importante processo de descentralização política no país que valorizou as identidades regionais, especialmente no Languedoc.

A ideia de um “país cátaro” se baseia na releitura de um passado a partir da ótica da memória “martirizada” do catarismo, concretizando-se com a direção dos poderes públicos regionais. Muito além de uma imagem, o *Pays Cathare* tornou-se um programa de viés fortemente econômico¹⁶. Eventos gastronômicos, exposições, trilhas em antigas ruínas medievais, mostras de cinema, enfim, vários eventos passaram a girar em torno desse *slogan* turístico. Cidades como Béziers e Toulouse promovem eventos regulares para rememorar a história cátara associada à paisagem urbana.

O departamento francês de Aude foi o ente político que mais se destacou na formulação do programa. Abarcando cidades diretamente relacionadas à história do catarismo, como Carcassone e Narbonne, esse departamento investiu maciçamente na divulgação do *Pays Cathare* (AUSSAGUEL, 2012). A partir do início do século XXI, o Conselho Geral de Aude instituiu um programa denominado “Lugares de Memória”, levando dezenas de localidades ligadas à história do catarismo a ganhar o

16. A necessidade de revitalização econômica frente a um período de crise na década de 80 impulsionou o programa no Languedoc (JIMENEZ-SÁNCHEZ, 2010, p. 374).

selo de patrimônio material e cultural (JIMENEZ-SÁNCHEZ, 2010, p. 392). Para a manutenção desse título, o “lugar de memória” deveria oferecer eventos turísticos, exposições e conferências para o grande público, dos moldes mencionados anteriormente.

Figura 2: Logomarca do programa *Pays Cathare* feita pelo Conselho-Geral de Aude na França.



Fonte: <http://m.audetourisme.com/fr/decouvrir/marque-pays-cathare.php>. Acesso em 10/02/2018.

Concomitantemente a esse processo, a comunidade acadêmica dirigia-se no caminho inverso, procurando analisar o “catarismo histórico” em contraposição ao “mito cátaro” difundido na memória occitana e explorado pelo programa *Pays Cathare*. Historiadores como Arno Borst, Raoul Manselli, Monique Zerner, Jean Duvernoy, Christine Thouzellier, dentre outros, buscaram analisar o catarismo enquanto fenômeno próprio, desprovido de sentido esotérico e do “apelo martirizado”, identificando as interferências do processo historiográfico anterior sobre as fontes. A grande tendência observada nesse círculo historiográfico, de maneira geral, era a ênfase na natureza endógena da heresia cátara. O catarismo, que por séculos foi compreendido como uma importação maniqueísta do Oriente, passou a ser entendido como uma “dissidência” cristã no Ocidente medieval.

Essa reação historiográfica organizou vários colóquios e produziu importantes obras que se tornaram referências nos estudos sobre o catarismo e os métodos de pesquisa. Tiveram destaque: “*Hérésies et Sociétés*” (LE GOFF, 1968), obra produzida a partir do Colóquio de Royaumont em 1962, no qual foi feita uma discussão coletiva sobre o fenômeno herético na Idade Média; “*Heresy and Literacy*” (BILLER; HUDSON, 1994), fruto de um Congresso em 1992 realizado em Oxford, no qual o principal tema foi a influência das tradições textuais sobre as heresias medievais; “*Inventer l’hérésie*” (ZERNER, 2009), compilação de debates realizados na Universidade de Nice entre 1993 e 1996 que tiveram como principal objeto de estudo as estratégias discursivas utilizadas pelos polemistas anti-heréticos na Idade Média. Atualmente, no século XXI, a discussão historiográfica reside principalmente no antagonismo entre a interpretação que ressalta a heresia como um discurso eclesiástico e a abordagem que ressalta a sua realidade histórica e acusa o outro grupo de “desconstrucionista”¹⁷. Essa divergência pode ser bem percebida no livro “*Cathars in Question*”, obra recente na qual os principais especialistas sobre o catarismo discutiram acerca das dificuldades metodológicas ligadas ao estudo dessa heresia (SENNIS, 2016).

O conflito entre a historiografia e a memória “popular” do catarismo revela questões importantes. A descoberta de novos textos cátaros e o estabelecimento de novos paradigmas historiográficos acerca do catarismo colocou o meio acadêmico em rota de colisão com essa “memória” e a própria imagem do *Pays Cathare*, pois esse programa frequentemente priorizava

17. Os principais historiadores da corrente “desconstrucionista” são Mark Pegg, Pilar Jiménez-Sánchez, Monique Zerner, Jean-Louis Biget, Robert Moore e Julien Théry. A corrente “realista” tem como principais expoentes Michel Roquebert, Anne Brenon, Lorenzo Paolini, Martin Aurell, Peter Biller, Bernard Hamilton e Beverly Kienzle.

o “mito cátaro” em detrimento da História. A historiografia recusava o alegado sentido lendário da heresia cátara e problematizava a importância do Languedoc à época da Cruzada Albigense, colocando em xeque discursos que exaltam os cátaros como mártires. Em suma, os historiadores buscavam se afastar do “mito cátaro” que dominava o imaginário da cultura occitana, questionando postulados como a origem oriental do catarismo e o “retrato” de um Languedoc civilizado em contraposição à barbárie do norte da França. Cada vez mais, as exigências da economia de mercado e o avanço do turismo colocam novos desafios para a construção desse passado, em um processo no qual a natureza restrita do meio acadêmico concorre com o enorme sucesso da “literatura de vulgarização” do catarismo, muitas vezes apoiada pelos poderes públicos da região por razões econômicas.

Contudo, os dois campos não são necessariamente excludentes, pois importantes pesquisadores como René Nelli analisaram a história dessa heresia sob uma ótica occitana, conferindo uma característica regionalista a alguns círculos acadêmicos no Languedoc. Emily Mccaffrey enfatiza o papel desse intercâmbio para a construção de uma identidade regional:

Enquanto tensões podem surgir como um resultado dessa relação, particularmente pela parte de historiadores “acadêmicos” comprometidos com o rigor empírico, ambas as abordagens contribuíram para a reconstrução de uma identidade popular em um tempo no qual o conceito de “Europa das regiões” se tornou mais amplamente apreciado e aceito (MCCAFFREY, 2002, p. 426-427).

O processo de construção dessa identidade e memória nem sempre ocorreu de maneira amistosa. Podemos citar alguns casos nos quais tensões são percebidas durante o século XX: a construção de uma estátua de Esclarmonde (aristocrata cátara da região à época da Cruzada Albigense) em Foix em 1911 ; a comemoração do aniversário da batalha de Muret

em 1913; o aniversário da criação da Universidade de Toulouse em 1929 e também em 1979. Esses episódios revelam um confronto de interpretações sobre o passado, no qual membros do meio acadêmico antagonizaram com expoentes occitanos acerca da memória do catarismo. Assim, a vontade de celebrar um aniversário de um evento histórico, considerado importante por alguns, chocava-se com a indignação de outros que relacionavam algumas dessas datas à “submissão” do Languedoc na Idade Média. Um caso, em especial, merece destaque. Em 1970, o ministro da cultura da França organizou uma celebração nacional em homenagem aos 700 anos da morte do rei Luís IX, o “São Luís”. Ao passo que o rei capetíngeo era considerado pela historiografia como um dos mais importantes monarcas da história do país, a sua reputação na memória occitana era negativa, devido ao fato de Luís IX ter sido o rei que assinou o Tratado de Paris em 1229, pondo fim à Cruzada Albigense e derrotando a aristocracia occitana. Logo, políticos, intelectuais e jornalistas occitanos criticaram a proposta, pois consideravam o rei capetíngeo como o governante imperialista que oprimiu a região na Idade Média (SOULA, 2004, p. 247-249).

Essa oposição integra a complexa relação entre “história” e “memória”¹⁸. Apesar do principal pressuposto de uma epistemologia da história enquanto disciplina científica ser a sua autonomia em relação ao fenômeno mnemônico, não podemos estabelecer esses dois campos de maneira antagônica (RICOEUR, 2007, p. 146). A comunidade acadêmica de historiadores do catarismo deve, a nosso ver, dialogar com essa memória

18. Nos referimos aqui à história enquanto construto intelectual, a *Geschichte* praticada pelo universo acadêmico, ou seja, a reconstrução do passado a partir de um discurso crítico e uma metodologia própria. Esse conceito tem uma trajetória milenar, na qual foi interpretado por variadas significações: a *Historia Magistra Vitae* da tradição ciceroniana; a História-Providência da doutrina cristã; o historicismo do século XIX, dentre outras concepções. Ver Le Goff (1996), Ricoeur (2007) e Assmann (2008).

construída ao longo dos séculos. Segundo Paul Ricoeur:

A história pode ampliar, completar, corrigir, e até mesmo refutar o conteúdo da memória sobre o passado, mas não pode aboli-lo. Por quê? Porque, segundo nos pareceu, a memória continua a ser o guardião da última dialética constitutiva da preteridade do passado, a saber, a relação entre o “não mais” que marca seu caráter acabado, abolido, ultrapassado, e o “tendo-sido” que designa seu caráter originário e, nesse sentido, indestrutível (RICOEUR, 2005, p. 505).

A História tampouco pode ser considerada neutra ou imparcial. Mesmo que seja caracterizada por um objetivo “racional”, ao passo que a memória tem como foco um discurso mais “afetivo”, não está isenta de manipulações. Ao fazer escolhas no seu recorte de pesquisa, o historiador imprime sobre o seu objeto sua própria subjetividade, passiva de variadas influências (CANDAU, 1998, p. 169). Além do binômio história/memória, os conceitos de “patrimônio” e “identidade”, citados ao longo deste artigo, são fundamentais para organizar esse quadro argumentativo. Esses quatro vértices são tipos diferentes de representação do passado e estabelecem relações entre si, com diferenças e convergências. O patrimônio representa simbolicamente uma identidade, cuja relação passado/presente nos proporciona o reconhecimento coletivo como iguais (SILVA, 2000, p. 219). Dominique Poulot acrescenta:

Em perspectivas semelhantes, o patrimônio se inscreve entre a história e a memória. De fato, ele evoca um conjunto de valores que, como a memória, estabelece um enraizamento mais ou menos profundo no “sensível” das identidades pessoais e sociais, das filiações religiosas, das culturas populares, até mesmo das mitologias. Nisso ele se distingue de uma história profissional cujos interesses são exclusivamente críticos. Ele participa de um tipo de reencantamento do passado material, deixando para a

história o trabalho de dominar sua configuração e validar sua autenticidade. Pois o patrimônio não aparece, salvo exceção, como antinômico à história – como é geralmente o caso da memória. Ao encontro dessa, ele participa de fato de uma historicidade reconhecida e frequentemente reivindicada, não podendo assim tomar o papel que desempenha aqui ou acolá o chamado à memória em nome de uma contra-história da modernidade (POULOT, 2006, p. 186-187).

A identidade é algo reivindicado, característica que traz em seu âmago uma fragilidade que possui três causas: a relação difícil com o tempo; a necessidade de confronto com o “outro”; a herança da violência fundadora (RICOEUR, 2007, p. 93-95). Esses três fatores são perceptíveis no objeto analisado para a configuração dessa “memória de resistência”. A pretensa “idade de ouro” do Languedoc proclamada pelos historiadores românticos do século XIX é uma construção teleológica, visando a utilização de um período do passado em prol do presente. Nesse sentido, o quadro é agravado com eventos históricos controversos, como no caso da heresia cátara e a Cruzada Albigense. O confronto na alteridade também se faz presente nessa construção, pois a sociedade occitana se considerava antagonista da França do norte. Segundo essa ideia, os valores da tolerância e liberdade residiam na Occitânia, enquanto o norte francês era dominado pelo atraso e pelo obscurantismo. Por fim, a violência fundadora é percebida na Cruzada Albigense, pelo trauma dos massacres dos cruzados franceses à população meridional e a anexação à coroa capetíngica após o fim da guerra, configurando um discurso “vitimista”.

Para essa construção, marcos temporais são fundamentais. Segundo Aleida Assmann, “De maneira geral, identidades coletivas requerem um objetivo comum para o futuro e pontos comuns de referência no passado” (2007, p.12). Logo, para o estabelecimento de um “horizonte de expectativa” por meio de um “espaço de experiência”, no sentido do

conceito de Reinhart Koselleck (2006, p. 306-327), o regionalismo occitano buscou na Idade Média o episódio do massacre dos cátaros e da resistência do Languedoc como pontos legitimadores de sua “causa”.

Um exemplo de uma obra sobre o catarismo que articula os quatro vértices (História, Memória, Patrimônio e Identidade) é “*Montaillou*”, escrita pelo historiador Emmanuel Le Roy Ladurie. Publicado em 1975, esse livro narra os últimos momentos da heresia cátara no Midi (LADURIE, 1982). Consagrado na historiografia, *Montaillou* foi popularizado para além do meio acadêmico, tornando-se um *best-seller* na memória popular occitana. Além de ser uma célebre pesquisa sobre o catarismo, baseada na metodologia da “micro-história”, a obra valoriza o patrimônio e a identidade da região ao fazer a promoção do local e da cultura regional (SOULA, 2004, p. 403-405).

Todavia, o livro de Ladurie é um caso excepcional de aproveitamento desses conceitos. Os quatro tipos de representações do passado mencionados operam frequentemente em conflito, por suas características distintas e também por tentativas de instrumentalização do passado, como vimos ao longo do artigo, no caso do catarismo: o Romantismo occitano; a memória do catarismo em prol do sentimento regional; a manipulação do passado pelo “mito cátaro”; a discussão em torno do programa *Pays Cathare*.

4. Conclusão

Pensamos que um bom caminho de investigação histórica é compreender esse processo como um “lugar de memória”, conceito discutido por Pierre Nora. O autor assim o define:

Os lugares de memória são, antes de tudo, restos. A forma extrema onde subsiste uma consciência comemorativa numa história que a chama, porque ela a ignora. É a desritualização

de nosso mundo que faz aparecer a noção. (...) Os lugares de memória nascem e vivem do sentimento que não há memória espontânea, que é preciso criar arquivos, que é preciso manter aniversários, organizar celebrações, pronunciar elogios fúnebres, notariar atas, porque essas operações não são naturais. E por isso a defesa, pelas minorias, de uma memória refugiada sobre focos privilegiados e encimadamente guardados nada mais faz do que levar à incandescência a verdade de todos os lugares de memória. Sem vigilância comemorativa, a história depressa os varreria. São bastiões sobre os quais se escora (NORA, 1981, p. 12-13).

O incentivo à comemoração dentro de um processo histórico de memorialização tem sido uma constante na sociedade francesa nas últimas décadas: bicentenário da Revolução Francesa; aniversário de mil anos da ascensão dos capetínges ao trono; aniversário dos movimentos de Maio de 1968, dentre outros (REVEL, 2000, p. 1-2). Esse espírito comemorativo marca a expressão de uma história nacional que reivindica a afiliação a um passado compreendido como “herança cultural”. Também marca o desejo de que certas memórias possam integrar uma identidade, tendo como efeitos possíveis a legitimação, a valorização, a dominação, a exclusão, a revitalização e/ou o sentimento de uma cultura comum (CANDAU, 1998, p. 142-143).

Contudo, esse não é um processo imóvel. Os “lugares de memória” são incentivados ou têm a sua importância reduzida dentro de uma cultura ao longo da história. A expressão “lugar de memória”, compreendida em um sentido estritamente geográfico, alude a localidades e monumentos dotados de uma grande importância memorial, pois testemunham modos de vida do passado e/ou eventos históricos. É essa acepção que permeia o programa turístico do Departamento de Aude. Já o conceito de “lugar de memória”, discutido por Pierre Nora, é mais abrangente e possibilita importantes reflexões conceituais. Sua aplicação em relação à história da

repressão ao catarismo no Languedoc é cabível, como demonstraremos a seguir.

Para o autor, três aspectos coexistem para a concretização do conceito de “lugar de memória”: material, simbólico e funcional, em graus diversos (1981, p. 21-23). O aspecto material está presente na própria ruína de Montségur, fortaleza medieval que abrigou comunidades cátaras no século XIII e permanece como sítio arqueológico na região. Além disso, a experiência histórica singular realizada nesse castelo tornou-se referência para diversos grupos esotéricos, como o Rosacruz, que consideram o castelo um lugar sagrado. O aspecto simbólico está presente na identidade regional occitana como um “ideal de reação” contra qualquer tentativa de aculturação por parte da “França do Norte” – no caso em questão, lembrando a resistência da população occitana contra os invasores na Cruzada Albigense¹⁹. Podemos dizer que a repressão ao catarismo representa também um ícone da intolerância religiosa, manifesta na perseguição eclesiástica às comunidades heréticas. Por fim, o aspecto funcional existe especialmente na promoção do patrimônio pelos poderes públicos e associações privadas atuais por meio de celebrações comemorativas e eventos que rememoram “aqueles que foram martirizados pela intolerância” (ROACH, 1997, p. 8-9).

A discussão conceitual sobre este tema oferece meios para compreender seu processo histórico. O conceito de “lugar de memória” é pertinente pois consegue articular “história, memória, identidade e patrimônio” em uma mesma reflexão. Existe notável conhecimento

19. Ao longo da história contemporânea da França, alguns episódios levantaram esse ideal. Um exemplo marcante foi que no período da descolonização francesa (a partir da década de 50), os cátaros foram “apropriados” pelos *pieds-noirs* (franceses residentes na Argélia). Expulsos da colônia após a independência em 1962, eles se estabeleceram em grande parte na região occitana, utilizando então a memória da heresia cátara como um símbolo da luta contra a opressão do Norte (ROACH, 1997, p. 17).

histórico em um “lugar de memória”. O historiador, ao apropriar-se de um objeto de pesquisa no tempo, deve preenchê-lo com um discurso de sentido crítico capaz de questionar usos e abusos desse conceito, assim como tentativas de instrumentalização do passado. No caso da história da repressão ao catarismo no Languedoc, permanece aberto o debate sobre o papel do “trauma” na construção desse passado e de uma memória coletiva ainda em conflito.

REFERÊNCIAS

Fontes

GUILHERME DE PUYLAURENS. *Chronica Magistri Guillelmi de Podio Laurentii*. Toulouse: Le Pérégrinateur, 1996 .

GUILHERME DE TUDELA E ANÔNIMO. *La chanson de la croisade albigeoise* (3 vol.). Paris: Les Belles Lettres, 1960-1973.

MANSI, Johannes Dominicus (Ed.). *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio* (tomo XXI). Veneza: Zatta, 1776, col. 711-1188.

_____. *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio* (tomo XXII). Veneza: Zatta, 1778, col. 209-468.

PEDRO DE VAUX-DE-CERNAY. *Histoire Albigeoise*. Paris: Vrin, 1951.

Bibliografia Complementar

ASSMANN, Aleida. Europe: A Community of memory? Twentieth Annual Lecture of the GHI. *GHI Washington Bulletin*, n. 40, p. 11-25, 2007.

_____. Transformations between History and Memory.

- Social Research*. vol. 75, n. 1, p. 49-72, 2008.
- AUSSAGUEL, François. L'histoire au service du territoire de projet : l'exemple du Pays Cathare. *Treballs de la Societat Catalana de Geografia*. N. 74, p. 199-218, 2012.
- BIGET, Jean-Louis. *Mytographie du catharisme (1870-1960)*. In : V.V.A.A. *Cahiers de Fanjeaux. Historiographie du catharisme*. n. 14. Toulouse : Privat, 1979, p. 271-342.
- BILLER, Peter; HUDSON, Anne (Eds.). *Heresy and Literacy, 1000-1530*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- CANDAU, Joel. *Mémoire et Identité*. Paris : Presses Universitaires de France, 1998.
- CARBONELL, Charles-Olivier. *Vulgarisation et Récupération : Le catharisme à travers les Mass-Média*. In : V.V.A.A. *Cahiers de Fanjeaux. Historiographie du catharisme*. n. 14. Toulouse : Privat, 1979, p. 361-380.
- DELARUELLE, Étienne. *La critique de la guerre-sainte dans la littérature méridionale*. In : V.V.A.A. *Cahiers de Fanjeaux. Paix de Dieu et guerre sainte en Languedoc au XIII siècle*. n. 4. Toulouse : Privat, 1969, p. 128-139.
- DEVIC, Claude ; VAISSÈTE, Joseph. *Histoire générale du Languedoc* (vol. VIII). Toulouse: Privat, 1879.
- DOSSAT, Yves. *La découverte des textes cathares. Le P. Antoine Dondaine*. In : V.V.A.A. *Cahiers de Fanjeaux. Historiographie du catharisme*. n. 14. Toulouse : Privat, 1979, p. 343-359.
- DUVERNOY, Jean. *La Religion des cathares*. Toulouse: Éditions Privat, 1976.
- GEARY, Patrick. *Memória*. In: LE GOFF, Jacques ; SCHMITT, Jean-Claude (Orgs.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. vol. 2. Bauru: EDUSC, 2006, p. 167-181.
- HUYSSSEN, Andreas. Nostalgia for ruins. *Grey Room*, n. 23, p. 6-21, 2006.

JIMENEZ-SÁNCHEZ, Pilar. *Les catharismes: modèles dissidents du christianisme médiévale (XIIe-XIIIe siècles)*. Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2008.

_____. The use and abuse of history: the creation of the “Aude, Pays Cathare”. An example of the management of an historical and cultural patrimony? *Imago Temporis. Medium Aevum*, n. 4, p. 373-398, 2010.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado. Contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

LADURIE, Emmanuel Le Roy. *Montaillou, village occitan de 1294 à 1324*. Paris : Gallimard, 1982.

_____. Occitania in historical perspective. *Reviem*, vol. 1, n. 1, p. 20-30, 1977.

LAMBERT, Malcolm. *Medieval Heresy. Popular movements from the Gregorian Reform to the Reformation*. 2. Ed. Oxford e Cambridge: Blackwell, 1992.

LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1996.

_____. (Org.). *Hérésies et Sociétés dans l'Europe pré-industrielle, 11-18 siècles*. Paris: Mouton, 1968.

MACEDO, José Rivair. *Heresia, Cruzada e Inquisição na França Medieval*. Porto Alegre : EdUPUCRS, 2000.

MARTEL, Philippe. Les historiens du début du XIX siècle et le Moyen Âge occitan : Midi éclairé, Midi martyr ou Midi pittoresque. *Romantisme*, n. 35, p. 49-72, 1982.

_____. *Le Félibrige*. In: NORA, Pierre (Org.). *Les lieux de mémoire* (Vol. 3). Paris : Gallimard, 1997, p. 3515-3553.

_____. *Les cathares et l'Histoire. Le drame cathare devant ses historiens (1820-1992)*. Toulouse: Privat, 2002.

- MCCAFFREY, Emily. Memory and collective identity in Occitanie: The Cathars in history and popular culture. *History & Memory*, vol. 13, n. 1, p. 114-138, 2001.
- _____. Imaging the cathars in Late-Twentieth-Century Languedoc. *Contemporary European History*, vol. 11, n. 3, p.409-427, 2002.
- MITRE-FERNÁNDEZ, Emilio. *Historia de la Edad Media en Occidente*. Madri : Cátedra, 2008.
- NORA, Pierre. *Entre Memória e História. A problemática dos lugares*. In: *Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História da PUC-SP*, 1981, p. 7-28.
- OLDENBOURG, Zoé. *Le bâcher de Montségur*. Paris : Gallimard, 1959.
- POULOT, Dominique. *Une histoire du patrimoine en Occident (XVIII-XXI siècle)*. Paris : Presses Universitaires de France, 2006.
- REVEL, Jacques. Histoire vs Mémoire en France aujourd'hui. *French Politics, Culture & Society*, vol. 18, n. 1, p. 1-12, 2000.
- RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2007.
- ROACH, Andrew. Occitania Past and Present: Southern Consciousness in Medieval and Modern French Politics. *History Workshop Journal*, n. 43, p. 1-22, 1997.
- ROQUEBERT, Michel. *L'Épopée Cathare. 1230-1244 : Mourir à Montségur* (vol. 4). Paris : Perrin, 2007.
- SAUZET, Patrick. Occitan : de l'importance d'être une langue. *Cahiers de l'Observatoire des pratiques linguistiques*, p. 87-106, 2012.
- SILVA, Elsa Peralta da. Patrimônio e Identidade. Os desafios do turismo cultural. *Antropologicas*, n. 4, p. 218-224, 2000.
- SOULA, René. *Les cathares entre légende et histoire. La mémoire de l'albigéisme du*

XIX siècle à nos jours. Puylaurens: Institut d'études occitans, 2004.

SUMPTION, Jonathan. *The Albigensian Crusade*. Londres e Nova York: Faber & Faber, 1978.

WAKEFIELD, Walter. *Heresy, Crusade and Inquisition in Southern France, 1100-1250*. Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 1974.

WILLAERT, Frank ; BRAET, Herman ; MERTENS, Thom ; VENCKELEER, Theo (Eds.). *Medieval memory. Image and Text*. Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales. Textes et Études du Moyen Âge, n. 27. Turnhout : Brepols, 2004.

YATES, Frances A. *The Art of Memory*. Chicago: University of Chicago Press, 1966.

ZERNER, Monique (Org.). *Inventar a heresia. Discursos polêmicos e poderes antes da Inquisição*. Campinas: Editora da Unicamp, 2009.

*Circulação, transporte público e pensamento urbano:
Benjamín Vicuña Mackenna e seu projeto de 1863 para a
construção de uma rede metropolitana de bondes em Santiago
do Chile.*

ELISABET PRUDANT¹

Universidad de Chile

Resumo: Este artigo analisa a importância do paradigma moderno da circulação e o papel do transporte público como ferramentas do pensamento urbano nos primórdios da modernização da cidade de Santiago do Chile. O objeto de análise será o projeto formulado em 1863 por Benjamín Vicuña Mackenna para a construção de uma rede estendida de bondes de tração animal que ligaria o centro de Santiago com os eixos agrícolas, mineiros e populacionais que o rodeavam. A importância deste projeto se funda na concepção de uma rede de trânsito em função de fluxos metropolitanos antes que Santiago experimentasse a metropolização, o que lhe confere um valor excepcional por seu caráter visionário, adiantando-se a problemas que incidirão negativamente no desenvolvimento futuro da capital chilena. Além disso, situa a cidade de Santiago como uma entidade histórica que, longe de se encontrar isolada em seu desenvolvimento, esteve em contato permanente com as localidades suburbanas e rurais de seu entorno.

Palavras-chave: circulação, bonde, transporte público, pensamento urbano, Benjamín Vicuña Mackenna.

Abstract: This article analyzes the importance of the modern paradigm of circulation and the role of public transportation as tools of thinking the urbanity in the early period of modernization of the city of Santiago de Chile. For this purpose, the paper will focus on the project devised in 1863 by Benjamín Vicuña Mackenna for the construction of an extended network of animal traction trams that would connect the central Santiago with the surrounding agricultural, mining and housing areas. The importance of this initiative lays in the fact that it conceives a transit network according to the metropolitan flows before Santiago experienced the metropolization process, which gives it an exceptional value due to its visionary character anticipating significant problems that negatively affected the future of the Chilean capital. It also places the city of Santiago as a historical entity that, far from being isolated in its development, was in permanent contact with its suburban and rural districts.

Keywords: traffic, streetcar, public transportation, urban thinking, Benjamín Vicuña Mackenna.

Recebido em 26/03/18 e aceito em 24/02/19.

1. Mestre em Estudos Latino-Americanos, Universidad de Chile. Doutoranda no Programa de História Social da Universidade de São Paulo. Bolsista CAPES. Título da pesquisa: “Modernização urbana e mobilidade: itinerários do bonde em Santiago do Chile, 1857-1934”. E-mail: elyprudant@gmail.com

Introdução

A circulação como paradigma orientou várias formas de conceber as mudanças que as capitais latino-americanas deveriam experimentar para se transformarem em entidades capazes de projetar o poder articulador do Estado e do mercado sobre o território. Empregando-se a analogia organicista para o bem-estar da cidade-corpo, foram elaborados discursos, representações e projetos na chave da transformação, os quais consideravam o desenvolvimento de redes de trânsito e comunicação como uma de suas prioridades – ao lado das reformas sanitárias, habitacionais e outras de caráter estético. Nesse contexto, o transporte público se transformaria em uma peça estratégica para determinados planos de intervenção espacial que procuraram ordenar processos produtivos e estruturar o território.

Este artigo analisa a relação entre a circulação como valor absoluto, o desenvolvimento do transporte público e a produção do pensamento urbano a partir do estudo de um caso em particular: o projeto inédito formulado em 1863 pelo importante político, administrador e intelectual chileno Benjamín Vicuña Mackenna para a construção de uma rede estendida de bondes de tração animal que estabeleceria conexão direta e expressa entre a Santiago central – construída ao redor do quadrilátero histórico – e os polos agrícolas, mineradores e populacionais de seu entorno, por meio da ligação com a estrada de ferro que atravessava a província. Essas regiões posteriormente darão forma à periferia ampliada de Santiago e definirão a direção de sua expansão no século XX. A importância desse projeto tem raiz na concepção de uma rede de trânsito em função de fluxos metropolitanos, inclusive antes de que Santiago experimentasse uma expansão territorial significativa, o que lhe confere um valor excepcional por seu caráter visionário, respondendo, de passagem, a uma das principais

preocupações da agenda liberal a respeito do desenvolvimento da capital nacional: o incremento controlado da mobilidade de pessoas e mercadorias.

Os marcos estabelecidos para a análise de fenômenos relativos à metropolização na América Latina reconhecem as últimas décadas do século XIX e fundamentalmente as primeiras do século XX como referência temporal dos processos que teriam exigido o planejamento do trânsito a uma escala ampliada – explosão demográfica, expansão da área urbana para além dos limites da cidade, necessidade de aperfeiçoar serviços públicos, superpopulação de veículos (Pineo, 1998; Almondoz 2013; Romero, 2008). No começo de 1860, Santiago apenas via iniciadas essas mudanças; as formas de povoamento eram majoritariamente concêntricas, existia apenas uma linha de bonde e, até o momento, a concepção de um sistema de transporte para a cidade não aparecia como prioridade na agenda das autoridades locais.² Entretanto, Vicuña Mackenna, adiantando-se ao “problema da viabilidade”³ que mais tarde afetaria dramaticamente o desenvolvimento da capital, formulou sua *Memoria sobre el establecimiento de una red de ferrocarriles de sangre en el departamento de Santiago*,⁴ onde aplicou os preceitos sobre a circulação urbana que havia observado anos antes durante suas viagens de exílio à Europa e aos Estados Unidos.

O plano de Vicuña Mackenna situa a análise na véspera da profissionalização do urbanismo no Chile e refuta o olhar tradicional que atribui o desenvolvimento do pensamento sobre a cidade exclusivamente

2. Em 1865, a população de Santiago era de aproximadamente 115.000 habitantes, número que se incrementaria consideravelmente nas décadas seguintes, atingindo um total de 260.000 habitantes em 1895.

3. Empregaremos aqui a palavra “viabilidade” na acepção de: condições de tráfego de uma via pública.

4. “Memória sobre o estabelecimento de uma rede de bondes de tração animal no Departamento de Santiago”. O projeto de Vicuña Mackenna foi divulgado através de duas publicações em *El Mercurio de Valparaíso* nos dias 13 e 14 de novembro de 1863.

à chegada dos “padrinhos europeus”, para dar conta de iniciativas que surgiram como fruto da inquietude de intelectuais liberais preocupados com o futuro da capital nacional, assim como da necessidade que esses identificaram de fomentar, de maneira controlada, as expressões do movimento sobre o território.

O paradigma da circulação na chave da transformação urbana

Como parte das metáforas corporais que viam na cidade um espaço em organismos vivos, essa categoria foi recorrentemente utilizada por aqueles que quiseram entender a realidade urbana oitocentista, assim como pelos que difundiram os princípios do urbanismo moderno no século XX. Como observaram Carlos López e Dhan Zunino, analisar a circulação como um problema histórico, torna inteligível os discursos e imaginários de seus defensores, grupo de especialistas para quem “o movimento é intrinsecamente saudável e símbolo de vitalidade” e razão pela qual a “circulação necessita somente da combinação correta de canais (normas) e moldura (infraestrutura) para facilitar seu desenvolvimento supostamente natural” (Galvis; Zunino, 2012: 253).⁵

O paradigma da circulação, aplicado à organização do espaço urbano, remonta ao século XVIII, quando os planejadores europeus, influenciados pelas teorias higienistas e reformistas, começam a pensar a cidade como um organismo. Richard Sennet analisou com precisão a transferência das noções de circulação e respiração que partiram da ciência médica e

5. Todas as citações textuais de documentos primários e referências bibliográficas originalmente escritas em outros idiomas foram traduzidas para o português com o objetivo de contribuir para uma leitura fluida do texto. Os trechos originais foram omitidos.

alcançaram a reflexão sobre a cidade. Esse autor atribui aos descobrimentos de William Harvey sobre o movimento contínuo do sangue e à revolução científica que estes ocasionaram um impacto profundo na forma de pensar o corpo, seja no que concerne à saúde física ou à sua dimensão espiritual. Os conceitos científicos de Harvey contribuíram, nas palavras de Sennet, para a interpretação do espaço urbano como um metabolismo que necessitava de circulação permanente, assim como da respiração constante, para manter-se saudável (Sennet, 1997:273-274).

Um dos exemplos mais emblemáticos de transferência da metáfora médica que relacionava o princípio da circulação sanguínea aos fluxos de movimento na cidade-corpo, encontra-se o projeto de transformação de Paris dirigido pelo barão George Eugène de Haussmann entre os anos 1853 e 1870, durante o Segundo Império de Napoleão III. Dentre os propósitos de Haussmann estava facilitar a mobilidade por meio de um sistema de artérias viárias que libertariam o trânsito, descongestionando a malha medieval da cidade. Arturo Almondoz afirma a respeito que “além de sua inovadora utilização da expropriação como instrumento, a circulação, higiene e monumentalidade, despontaram como os três primeiros princípios do ‘urbanismo de regularização’ de Hassmann, chamado a desenredar o velho tecido parisiense através de um novo sistema de circulação e uma grande cirurgia de espaços abertos” (Almondoz, 2013:78).

A influência de Haussmann na imaginação urbana dos planejadores latino-americanos foi amplamente documentada. Seu modelo de renovação foi predominante na intervenção de diversas capitais da região. Amparados nas utopias das elites dirigente e no ideário estético da *Belle Époque*, os reformadores locais impulsionaram melhoras sanitárias e arquitetônicas, fomentando a expansão residencial e a renovação urbana através do aperfeiçoamento das redes viárias (Almondoz, 2013: 62).

Benjamín Vicuña Mackenna –admirador de Haussmann- tem sido considerado como o primeiro reformador chileno a desenvolver um olhar integral sobre a cidade capital, sendo o precursor, nesse sentido, do urbanismo moderno no Chile. Seu *Plan de Transformación de Santiago* formulado em 1872, enquanto era Intendente e pelo qual seria amplamente conhecido, expressa, segundo têm assinalado vários especialistas:

pela primeira vez, um campo de ideias projetuais que aspiram, seja no plano ou no documento, uma importante organização urbana, onde a noção de moderno, ou melhor, a aparição de certas ideias modernizadoras, fica associada principalmente a operações de nova infraestrutura viária, redes de serviços urbanos, espaços e equipamentos públicos e melhoramento de bairros, sobre a persistência de certas formas e fatos históricos (Rosas, 2015:11).

Embora esse projeto seja, até hoje, a principal referência sobre o pensamento urbano de Vicuña Mackenna, não é aí, a nosso entender, que se expressa de modo mais complexo e transcendente a importância que este intelectual conferiu à circulação como paradigma na organização do território. Por esse motivo, a análise se centrará em um trabalho que Vicuña Mackenna formulou previamente, sua *Memoria sobre el establecimiento de una red de ferrocarriles de sangre en el departamento de Santiago*, de 1863, onde, embora não desenvolva uma visão integral sobre a realidade urbana, introduz à cidade central uma escala territorial ampliada, que permitia pensá-la, por meio da estruturação de seus fluxos de movimento e da função protagonista atribuída aos meios de transporte, a partir das coordenadas da modernidade.

Analisar em detalhe a Memória de 1863 – fruto praticamente desconhecido da obra de Vicuña Mackenna, na qual o bonde de tração animal mostra relevância como veículo articulador de uma Santiago “integrada”- exige que nos detenhamos em alguns traços do perfil biográfico e intelectual desse reformador. Do mesmo modo, é pertinente prestar

atenção nas viagens às principais metrópoles do mundo que realizou anos antes, enquanto momentos chave para a formação do referencial material e simbólico que orientará sua leitura e intervenção sobre a realidade socioespacial da capital chilena.

Benjamín Vicuña Mackenna e a sua aproximação à cidade moderna

Além de ser um reconhecido letrado e influente intelectual dentro e fora das fronteiras nacionais,⁶ Benjamín Vicuña Mackenna foi um burocrata e técnico a serviço do progresso urbano. Exponente destacado do liberalismo nacional, utilizou as distintas plataformas da vida pública nas quais se posicionou – como escritor, historiador, jornalista, parlamentar, candidato à presidência da república – para difundir sua crítica à herança colonial hispânica atualizada no Chile pelos governos conservadores e preservada pela constituição de 1833. Americanista e bolivariano por convicção, renegou qualquer influência proveniente da Espanha e dirigiu seu olhar, do mesmo modo que outros intelectuais de sua geração, aos países mais avançados em matéria de desenvolvimento econômico e organização política, professando sua admiração pela Inglaterra e pela França.

No Chile Vicuña Mackenna integrou a *Sociedad de la Igualdad* (1850) junto com outras figuras do liberalismo, como Francisco Bilbao (1823-1865), Santiago Arcos (1822-1874) e José Victorino Lastarria (1817-1888). Essa organização, inspirada nas revoluções europeias de 1848,

6. Rubén Darío o recordará, após sua morte em 1886, como um “grande político, grande historiador, tribuno, viajante, poeta em prosa, literato, cronista incomparável, monstro da natureza [...] seu nome é o mais conhecido de todos os americanos”. Homenagem escrita em fevereiro de 1886, em Manáguas. ORREGO, Claudio. *Vicuña Mackenna: chileno de siempre*. Santiago: Editorial del Pacífico, 1974, p. 25-30.

propôs a transformação da sociedade em aliança com setores operários ilustrados, enfrentando os ultramontanos que representavam o atraso do projeto nacional (Gazmuri, 1992). Após participar ativamente das revoltas de 1851, que posicionaram a Sociedad de la Igualdad como parte da resistência armada contra o governo de Manuel Montt, Vicuña Mackenna foi condenado à morte, pena da qual escapou embarcando rumo a essa que foi sua primeira viagem de exílio político, entre os anos 1852 e 1855.⁷ Durante esse período, conheceu diversas cidades, entre as quais é possível mencionar São Francisco, Nova Orleans, Filadélfia, Nova York e Boston, nos Estados Unidos, além de Londres, Paris, Florença, Veneza, Roma e Amsterdã, na Europa. Com apenas 20 anos de idade, esse percurso marcou sua vida e permitiu encontros com importantes figuras intelectuais, como Claudio Gay, Alexander Humboldt, Bartolomé Mitre e Domingo Faustino Sarmiento.

Marcelo Sanhueza analisou como a “prática da viagem à Europa e aos Estados Unidos [...] transformou-se, para os hispano-americanos, em uma das formas de encontrar um lugar no mundo e de entrar na modernidade” (Sanhueza, 2013:205). Por meio dos percursos realizados em cidades antes mais imaginadas que conhecidas, os viajantes aproximaram-se da figura do *flâneur*, o que fez com que vivenciassem “a subjetividade crítica da experiência urbana”, descrita em suas obras e projetada nos planos de intervenção sobre o espaço que formulariam posteriormente (Sanhueza, 2013:203). Nesse sentido, a viagem de exílio representa uma marca indelével no pensamento urbano e no discurso indenitário de Vicuña Mackenna, construído no exterior como uma somatória de elementos culturais e políticos que davam sentido a sua interpretação sobre o passado, o presente

7. Seu segundo exílio por motivos políticos, também por se opor a governos conservadores, ocorreu entre os anos 1859 e 1861, na Inglaterra.

e o futuro das sociedades pós-coloniais.

A atenção que Vicuña Mackenna concede às cidades pelas quais transita relaciona-se à importância que estas têm como símbolo do esplendor de um ocidente que concebe como civilizado, fonte de inspiração para a cultura urbana que buscará propagar entre a elite chilena. A dimensão espacial do progresso o deixa maravilhado, captando com lucidez a vinculação ideológica entre cidade e modernidade. Através de suas excursões urbanas, Vicuña Mackenna aproximou-se do cânone estético das metrópoles burguesas, entre as quais Paris foi a principal e mais deslumbrante de todas. Foram itinerários didáticos e expectantes por museus, teatros, bairros aristocráticos e periféricos, parques e presídios, registrados cuidadosamente em *Páginas de mi diario durante tres años de viaje 1853-1854-1855*. Graças a esses contatos estabelecidos em cada lugar ao que chegou, pôde ter acesso aos organismos administrativos e avaliar o funcionamento dos serviços públicos, entre os quais a ferrovia e a diversidade de possibilidades que esta oferecia ao conectar-se com veículos de posta seria de suma importância para suas futuras propostas de circulação.

De passagem por Paris, é possível identificar dois elementos que ficarão na imaginação urbana desse intelectual e que explicam, em parte, seu impulso por construir uma rede de bondes de tração animal capaz de articular o trânsito de mercadorias e pessoas na Santiago metropolitana. O primeiro tem a ver com um olhar ambivalente sobre o movimento, registrado nas observações sobre a cidade que deixou como parte de suas memórias de viagem. A respeito, Marcelo Sanhueza observa que, em seus relatos, Vicuña Mackenna,

Para fazer inteligível sua experiência urbana aos possíveis leitores chilenos, [...] elabora uma retórica do passeio por meio da utilização de sintagmas como: ‘movimento’, ‘alvorço de confusão e ruído’, ‘variedade’, ‘tumulto’, ‘inquietação voraz’,

‘um mundo revirado’. Retórica que acentua e aprofunda sua visão crítica sobre o movimento e o caos que observa na cidade moderna, especialmente nos bulevares (Sanhueza, 2013:218).

O movimento era a representação tangível da experiência da modernidade na capital das luzes. No entanto, como existia uma manifestação de dinamismo equivalente na cidade que o intelectual havia conhecido e habitado no Chile, o movimento tornou-se tanto um objeto de desejo, condição elementar para entrar em contato com a modernização, quanto um fator de risco caso fosse introduzido sem antes contar com a infraestrutura básica para direcioná-lo de maneira estruturada através do território. Organizar a necessária celeridade de deslocamentos por meio de redes de circulação bem estabelecidas, seria, então, uma medida importante para aproximar a capital chilena da condição de cidade moderna, evitando, dessa forma, perturbações para a população.

O segundo aspecto tem a ver com o lugar que ocupavam os meios de transporte na articulação estratégica do espaço urbano projetado pelo urbanismo de regeneração haussmaniano. Além da construção de amplas artérias por onde circulariam os veículos, o projeto de Paris propôs-se a melhorar o tráfego por meio da ligação das estações de ferrovias com centros comerciais e recreativos da cidade (Hardoy; Morse, 1988:105). Essa foi uma referência que, sem dúvidas, orientou o Vicuña Mackenna para realizar seu estudo programático sobre a construção de uma rede metropolitana de bondes no Chile.

Santiago e sua circulação a uma escala ampliada

Em novembro de 1863 Vicuña Mackenna publicou no diário *El*

Mercurio sua *Memoria sobre el establecimiento de una red de ferrocarriles de sangre en el departamento de Santiago*, na qual propôs a construção de um sistema de locomoção para o transporte de mercadorias e o movimento de passageiros entre o centro da capital chilena e as regiões suburbanas e agrícolas que a rodeavam.⁸ O estudo foi dedicado ao então intendente Francisco Bascuñán Guerrero (1824-1873), funcionário que havia conquistado sua admiração por tomar a iniciativa de cuidar da ornamentação da cidade e que se faria posteriormente credor do reconhecimento de toda a sociedade por como enfrentou a maior catástrofe que atravessaria Santiago no século XIX, o incêndio da *Iglesia de la Compañía*, no qual morreriam mais de 2.000 pessoas (Figueroa, 1897:189).

Em sua Memória, Vicuña Mackenna é claro ao precisar que a proposta tratava da construção de uma “rede” e não de uma linha. Essa ênfase tem relação com a importância atribuída à função articuladora do sistema de bondes, projetado na perspectiva de abrir a cidade capital, de maneira planificada, aos fluxos de movimento de mercadorias e população que consolidariam seu caráter primado entre as urbes do país. Essa rede, juntamente com representar a possibilidade de realização do paradigma da circulação, mudaria a forma do próprio traçado histórico da cidade, ao fortalecer o poder irradiador dos novos núcleos localizados na periferia suburbana.

A rede de bondes projetada por Vicuña Mackenna contaria com duas seções, uma rural e outra urbana, que ao conectar-se com a linha da

8. O Departamento de Santiago era a uma divisão administrativa. Como aponta René León, após a promulgação da constituição de 1833, o país se dividiu em províncias, que por sua vez se subdividiram em departamentos, estes em subdelegações e estas últimas em distritos. A província de Santiago estava dividida em seis departamentos Santiago (capital Santiago), La Victoria (capital San Bernardo), Melipilla (capital Melipilla), Rancagua (capital Rancagua), Casablanca (capital Casablanca), Valparaíso (capital Valparaíso). LEÓN, René. *Historia de Santiago*. Tomo II. Santiago: Municipalidad de Santiago, 1975, p. 62.

ferrovia que cruzava a zona central do país, permitiria a confluência de vias de acesso aos centros produtivos do corredor Santiago-Valparaíso. Como apontou Armando de Ramón, o desenvolvimento da capital e da cidade portuária esteve historicamente inter-relacionado, vendo-se favorecido pela realização de obras destinadas a encurtar as distâncias geográficas entre os dois eixos. Na medida em que se uniram, primeiro através da estrada de terra construída em 1792 e em seguida pela estrada de ferro, no ano de 1863, ambas as cidades se fortaleceram (De Ramón, 2000:120-122). Nesse sentido, a proposta de Vicuña Mackenna avançava na direção da consolidação do vínculo que havia se tornado favorável para a expansão comercial e territorial dos principais núcleos urbanos do Chile.

Segundo o que se estimou, a rede teria uma extensão de cerca de 40 ou 50 milhas e interligaria as regiões onde havia minas de cobre, carvão, gesso e cal; fazendas produtoras de trigo, cevada, milho, hortaliças e lenha; além dos moinhos e fábricas, aos centros de armazenamento e distribuição, entre os quais se encontravam o *Mercado Central* e o *Matadero Municipal* [Matadouro Municipal], em Santiago, e a zona portuária em Valparaíso.⁹ Transportaria uma média anual de 2.000.000 quintais de produtos agrícolas, industriais e mineiros, ao mesmo tempo em que permitiria a locomoção de 5.000.000 passageiros, população flutuante que se transferia com frequência à cidade central para comercializar suas mercadorias ou encontrar algum trabalho esporádico quando as circunstâncias exigiam.

Vicuña Mackenna foi pessoalmente aos povoados que pretendia incluir na rede; quando não pôde fazê-lo, solicitou informação detalhada a

9. Especificamente em sua seção rural, a rede uniria os povoados localizados no Cajón del Maipo, as fazendas orientais de Ultra Maipo, o distrito de Ñuñoa, a fábrica de açúcar, as chácaras de alto Mapocho, os moinhos da margem norte do rio Mapocho, La Chimba em toda sua extensão, as chácaras do baixo Mapocho e as chácaras da planície central do Maipo.

pessoas nas quais confiava – habitantes ou proprietários –, com o objetivo de reunir os antecedentes que lhe permitiriam justificar a conveniência de sua proposta. A construção da malha de bondes tinha, a seu entender, uma importância capital, já que serviria ao departamento mais “próspero da república, por sua agricultura, sua indústria sua nascente mineração e a extraordinária acumulação de seus habitantes” (*El Mercurio de Valparaíso*, 1863). Efetivamente, o Departamento de Santiago era, desde a era colonial, o mais rico e povoado, devido à dinâmica de “autoalimentação” que havia tornado hegemônica a sua capital, Santiago, o que, nas palavras de Armando de Ramón, significaria que esta, “por ser mais rica, atraía mais população; por ser mais povoada, atraía mais capitais e comércio; por ser o primeiro centro comercial do Reino, atraía riqueza e população”, irradiando esse ritmo de crescimento às regiões aldeãs em um processo que só aumentaria nas décadas seguintes (De Ramón, 2000:94).

Figura 1 - Plano Topográfico e Geológico da Província de Santiago, Amado Pissi, 1857. Identificam-se caminhos de primeira e segunda categoria, além dos limites da Província e do Departamento de Santiago.



Fonte: Coleção digital Biblioteca Nacional de Chile

A imaginação urbana de Vicuña Mackenna projetava, através dessa Memória, uma escala territorial que situava a cidade capital dentro de um sistema integrado por localidades e unidades produtivas autônomas, distante da representação cartográfica hegemônica que posteriormente a apresentaria como uma entidades fechada, delimitada por cursos de água, terrenos baldios ou extensões agrícolas sem população (Rosas, 2016). Nesse sentido, seu projeto informa sobre o lugar em que se encontrava o intelectual a respeito da sequência de mudanças que definiriam a organização espacial

de Santiago. A respeito, é possível apontar que Vicuña Mackenna redige essa proposta em um momento de transição entre a vigência das formas de articulação territorial que havia primado durante o fim do período colonial e a implantação de modalidades de intercâmbio que darão lugar à modernização urbana experimentada desde meados da década de 1870.

A ideia de construir uma rede de bondes para além do centro histórico tem entre seus antecedentes, além da experiência de viagem de exílio mencionada anteriormente, elementos provenientes de acontecimentos locais, entre os quais se encontrava o legado da fase de urbanização originada na região central do Chile por volta de 1800. As reformas borbônicas, além de impulsionar obras públicas e a modernização institucional do regime, promoveram, como aponta José Rosas, a formação de “populações de base urbana como fatores de transformação da sociedade, economia e organização político-administrativa do território” (Rosas, 2016:4). Política de populações que fomentaria os fluxos de circulação entre a cidade configurada e os novos assentamentos que a rodeavam por meio de caminhos abertos ao trânsito de veículos primitivos, sobretudo carroças. Vicuña Mackenna pensava em utilizar justamente esses mesmos caminhos para instalar os trilhos pelos quais avançaria o bonde de tração animal, unindo-os com a linha central da ferrovia.¹⁰ Isso permitiria reduzir os custos na construção de uma malha mediterrânea de trilhos: “a via férrea – pela qual circularia o bonde – serviria para manter transitáveis esses mesmos caminhos que no inverno são verdadeiros lamaçais e atendê-los; o serviço comunitário, longe de sofrer um monopólio, encontraria um poderoso auxiliar na própria obra que vai disputar, de forma barata e rápida, com a velha e lenta locomoção

10. O censo do ano de 1865 detalha que a Província de Santiago, contava na época com 103 estradas de terra com 2.680 quilômetros que serviam para comunicar os diversos pontos da província. 4º Censo de la Republica, 1865.p. 168.

da rotina e da carroça” (*El Mercurio de Valparaíso*, 1863).

A motivação fundacional implícita na formação de um espaço de circulação departamental, visível nas políticas do regime de dominação hispânica – duramente criticado por Vicuña Mackenna por suas consequências para o atraso da sociedade chilena – seria atualizada sob as aspirações dos Estados Nacionais na América Latina, que buscariam a articulação de seus territórios soberanos. Germán Mejía afirma a respeito que, embora povoar tenha sido uma das estratégias adotadas nessa direção, “igualmente importante foi comunicar esses povoados e cidades entre si, tarefa fundamental para a ordem política e social, e os mais importantes centros urbanos com o exterior, assuntos básicos para o capitalismo que irrompia na região” (Mejía, 2013:139).

No contexto de transição entre formas e ritmos de urbanização em Santiago, a circulação se consolidou como o paradigma que orientaria as ideias sobre o enlace do território. O bonde, por sua vez, ao ser o meio de transporte que possibilitaria a mobilidade funcional necessária para tal propósito – uma mobilidade de aproximação – transformava-se na ferramenta de realização possível. Ferramenta prática e também ideológica, já que traduzia um objetivo político, esse que Arturo Almondóz denominou de o “legado econômico e territorial do liberalismo oligárquico”, que incluiria entre suas prioridades “a articulação do vale central” do Chile (Almondóz, 2013:56).

Recorrendo à metáfora organicista, Vicuña Mackenna refere-se à importância que terá a rede de bondes para “nutrir” a artéria madre, em referência à linha da ferrovia que cruzava do Departamento de Santiago. A propósito, observa: “O que está construído até aqui, efetivamente, é somente o esqueleto de nossa via férrea principal. Agora é preciso esculpir todos os membros, todos os mecanismos que compõem sua organização

e lhe dão vida” (*El Mercurio de Valparaíso*, 1863). O intelectual foi crítico ao apontar que o trânsito da locomotiva a vapor na região havia

buscado unicamente a linha reta, mas de nenhuma maneira centros de produção, por isso seus construtores as levaram por um distrito comparativamente estéril e pouco povoado [...] Podemos dizer sem exagero que [...] a linha percorre os campos menos produtivos, menos subdivididos e menos povoados da província de Santiago [...] Aproximar, pois, esse departamento, esses centros de produção hoje isolados, da linha reta de ferrovias, eis aqui o problema que nos propomos a solucionar neste estudo (*El Mercurio de Valparaíso*, 1863).

Vicuña Mackenna incluiu, como parte de sua justificativa ao modelo de circulação que propunha na imprensa, a experiência de ligação entre trens e veículos de aproximação que havia observado nas principais metrópoles do mundo durante as viagens realizadas anos antes: “O que precisamos é fazer o que se pratica na Europa e nos Estados Unidos: isto é, formar nosso sistema de ferrovias depois de haver traçado essas linhas transversais, a rede de ramificação, depois da via central” (*El Mercurio de Valparaíso*, 1863). Dessa forma, tratava, por meio de seus argumentos, de uma das falhas reconhecidas dos projetos de modernização territorial empreendidos pelos estados latino-americanos no âmbito das obras públicas, no que diz respeito ao avanço de seu principal referencial, a ferrovia. A chegada da locomotiva às cidades capitais da região havia respondido a uma decisão que foi, nas palavras de Guillermo Gueisse “política, mais que econômica”. Gueisse afirma que “parecia que o estado queria centralizar fisicamente na capital a circulação de produções que não estavam em suas mãos. Isso foi quase um reflexo direto da posição intermediadora das classes burguesas. Onde essas redes ferroviárias foram completadas, tal fato produziu o triunfo definitivo da cidade capital sobre o resto do sistema urbano e sua metropolização”

(Gueisse, 1986:26).

Além de unir os centros produtores nas localidades rurais com a via central da ferrovia, por meio de uma malha de trilhos que avançava até a parte urbana de Santiago para circundá-la, Vicuña Mackenna propôs que os bondes transitassem por núcleos dinamizadores do movimento comercial e demográfico na periferia imediata do quadrilátero histórico. Assim, seriam providos de acessibilidade estabelecimentos suburbanos que, embora cumprissem uma função fundamental como centros irradiadores de movimento, estavam pobremente conectados com o resto da região. O planejador estava pensando, especificamente, na articulação dos limites norte e sul da cidade configurada, regiões em que se havia manifestado a primeira expansão da capital por via do povoamento informal e da localização de centros relevantes para a futura urbanização. Tais núcleos deveriam se conectar entre si por meio da penetração dos trilhos no centro da cidade, o que representou, pela primeira vez, a possibilidade de que o transporte público de Santiago se ramificasse, no momento em que existia apenas uma linha de bondes transitando pela *Alameda de las Delicias*. A esse respeito, a Memória de Vicuña Mackenna aponta:

É preciso advertir que a rede que propomos, para que seja completa e não apenas circule Santiago como uma cintura de ferro, como se pratica ultimamente em Paris com a ferrovia chamada de *cinture*, deve atravessar em um sentido longitudinal seu centro, de Norte a Sul, já que de leste a oeste está de certa maneira ligada, em sua parte urbana, pela via férrea da Alameda [Ramal de la Cañada], e em seus distritos rurais pela própria via que nos propomos a construir (*El Mercurio de Valparaíso*, 1863).

Um dos eixos estratégicos na seção urbana da rede seria o Matadouro Municipal construído em 1847 na rua *San Diego*, a via mais importante da

zona sul e rota de acesso à cidade central. Vicuña Mackenna considera o estabelecimento e seus arredores um foco de grande dinamismo: “Basta transitar qualquer manhã na direção da rua de *San Diego* e particularmente da *Plaza de Abasto* que existe em seu centro, para que seja possível ter ideia do imenso movimento de carga e, em especial, de passageiros, que circulam em todas as direções e particularmente na do Matadouro” (*El Mercurio de Valparaíso*, 1863). Do mesmo modo, reconhece-o como um “elemento de prosperidade” para essa parte da cidade, já que, além de ser uma obra municipal que visava melhorar a higiene urbana por meio da venda centralizada de carne, antes insalubrememente comercializada, havia propiciado o assentamento de oficinas e pequenas indústrias que utilizavam as matérias primas que podiam conseguir no próprio abatedouro para sua produção de bens.

Embora esse estabelecimento estivesse fora do traçado fundacional da cidade, para Vicuña Mackenna, era a porta de acesso de sua rede de bondes à área propriamente urbana. Germán Hidalgo e Waldo Vila consideram, de fato, que a inauguração do Matadouro foi a origem da “extensão da cidade até o limite sul de Santiago” (Hidalgo, 2015:213). Além das oficinas, chegou até essa região uma quantidade considerável de habitantes que sobreviviam em precárias condições, formando-se, nessa margem da cidade, um dos assentamentos mais pobres chamado *El Conventillo*. Pouco a pouco a fama do lugar foi se transformando na de um bairro perigoso, criminalizando a população que ocupava os barracos instalados após a subdivisão de terras que serviria ao negócio da especulação urbana. A numerosa população assentada nessa parte da cidade era motivo para pensar que a rede de bondes seria bem aproveitada, já que não apenas permitiria o transporte de carnes mortas, mas também de passageiros; mão de obra ocupada nas atividades do próprio matadouro ou disponível para servir às necessidades

da economia local.

Outro dos pontos considerados por Vicuña Mackenna na seção urbana de sua rede de bondes, foi o Mercado Central, que havia aprovado construir. As obras desse estabelecimento começariam em 1868, na rua de *San Pablo*, margem sul do rio *Mapocho* e margem norte da cidade.¹¹ Para o futuro intendente, esse mercado estaria situado em uma posição estratégica, já que ficaria no “apenas a uma distância de quatro ou cinco quadras da via que desce da *Chimba* até a ferrovia de Valparaíso”, setor onde se produzia boa parte da hortaliça consumida na cidade. Proporia então, junto com a linha que chegaria até o estabelecimento, a construção de uma ponte – a ponte dos carros – entre as duas margens do rio, com o objetivo de ligar o mercado com toda a região produtora de Santiago. Com isso, dinamizava-se a atividade do bairro *Mapocho* – nome dado devido ao rio que o percorria –, que teve seu desenvolvimento histórico fortemente influenciado pela presença da infraestrutura do bonde.¹²

Figura 2 - Santiago desde o bairro norte da Chimba, gravura 1889.

11. A construção do mercado se concluiria em 1873 e representaria uma das obras de arquitetura mais emblemáticas da cidade. Seu projeto foi realizado pelo arquiteto chileno Fermín Vivaceta e seu teto de ferro foi construído na Inglaterra.

12. À intensa circulação de pessoas e mercadorias entorno desse local público se somaria posteriormente o afluxo de trabalhadores do grêmio que chegavam até o armazém de manutenção construído no lado norte do rio, assim como o de inspetores, cocheiros e cobradores que se dirigiam diariamente e essa zona para dar início a seus trabalhos. A ponte dos carros ou *Puente del Ferrocarril Urbano*, seria transformada posteriormente em uma importante passagem de pedestres que conectava os dois mundos separados pelo rio; construção que não apenas foi útil para a circulação dos bondes, mas também para os pedestres que transitavam pela região.



Fonte: *Santiago de Chile: Catorce mil años.*

Figura 3 - A antiga “ponte dos carros”, c. 1880.



Fonte: Urbatorium

A ideia de Vicuña Mackenna na parte urbana da rede, foi conectar o bonde que circularia pelo matadouro ao que passaria pelo mercado, unindo os dois estabelecimentos e formando com isso um eixo viário de norte a sul, complementado pelo *Ramal de la Cañada*, que transitava pela Alameda na direção Leste-Oeste.¹³ Dessa forma, segundo o mesmo planejador expressava, “o mercado estaria ligado a todos os centros que devem alimentá-lo: as chácaras, as quintas, as fábricas, os moinhos e, sobretudo, o matadouro” (*El Mercurio de Valparaíso*, 1863).

O projeto do intelectual chileno considerou como um de seus objetivos o transporte da população que habitava o Departamento de Santiago, ocupada nas lidas agrícolas e mineiras dos povoados que abasteciam a cidade central com seus produtos. Por meio da rede de bondes, propôs avançar na construção de um sistema de transporte público que servisse ao “constante fluxo e refluxo da população agrícola que chega à cidade e volta a sair no mesmo dia”. (*El Mercurio de Valparaíso*, 1863). Em sua Memória, referiu-se às localidades rurais que registravam maior porcentagem de componente demográfico, identificando entre os focos irradiadores de movimento de passageiros, as fazendas Pirque e El Principal, localizadas além do rio Maipo e que tinham uma “população sumamente viajante, pois está composta de modo significativo de chacareiros e abastecedores de Santiago, calculada em 5.000 ou 6.000 habitantes” (*El Mercurio de Valparaíso*, 1863). Também se referiu ao distrito de Ñuñoa, que era “extraordinariamente povoado”, tendo seus habitantes “a peculiaridade de moverem-se com uma frequência extraordinária, visto que seu ofício é abastecer os mercados da capital” (*El*

13. Essa linha partiria do matadouro pela rua *San Diego*, conectando-se, na frente da igreja homônima, com a ferrovia urbana que transitava pela Alameda, dando a volta pela Calle de las Recogidas e a Calle Cancha de Gallos (e quando não fosse possível, pela Calle Dieciocho e a Calle Canal Negrete, para unir-se ao mercado). *El Mercurio de Valparaíso*, 1863.

Mercurio de Valparaíso, 1863).

A preocupação manifestada por Vicuña Mackenna em relação à população flutuante da cidade está vinculada à necessidade latente da elite por controlar o assentamento irregular do componente camponês no raio urbano. Ao colocar à disposição dessa população um meio de transporte que facilitava o retorno ao seu local de residência, seria possível evitar que esta pululasse pela cidade até assentar-se em seus limites em precárias condições, impulsionada pelas crises cíclicas no sistema de fazendas. Controlar o movimento e os fluxos de entrada à cidade, através de um sistema de transporte que permitia assegurar a circulação e a permanência funcional de camponeses no espaço público, ao mesmo tempo que seu retorno a seus pontos de origem, mantendo assim o status quo, tornava-se possível graças à contribuição do bonde a uma forma de mobilidade que se mostrava moderna pela diversificação de seus objetivos.

Figura 4- Fachada do Matadouro de Santiago antes de sua primeira remodelação, 1909.



Fonte: *Por la gñeya del Matadero: memoria de la cueca centrina.*

Considerações finais

O projeto de Vicuña Mackenna não seria realizado na escala que havia previsto. Fez um chamado a que os construtores de ferrovias, capitalistas e inclusive o governo se comprometessem com o êxito da iniciativa. No entanto, somente conseguiu despertar o interesse para a parte urbana da rede, ficando excluídos os territórios rurais, ao menos durante o século XIX, já que, durante o século XX, e com a expansão dos limites da cidade, muitos destes seriam integrados à periferia, sendo alcançados por bondes elétricos. Será um amigo de Vicuña Mackenna, o empresário estadunidense Henry Meiggs, quem solicitará autorização municipal para a construção de uma ferrovia urbana de tração animal que, além das linhas até o Matadouro e o Mercado, pudesse avançar em outras direções à medida que o crescimento

de Santiago fosse se projetando.¹⁴ Habitado a especular com a compra e venda de terrenos, assim como com os serviços públicos, Meiggs viu na preocupação pela circulação expressa no projeto de Vicuña Mackenna, a possibilidade de um bom negócio. Dessa forma, e sem licitação prévia, em 1864 assinou um contrato com a Prefeitura de Santiago para a exploração de um sistema de bondes que circularia pelas ruas da cidade e que seria chave para a evolução do transporte público da capital.

Ainda que o modelo de uma rede de bondes em escala ampliada defendido por Vicuña Mackenna acabasse inconcluso, teve grande relevância em termos históricos por representar um antecedente único durante o século XIX no que se refere à projeção de um espaço de circulação não somente urbano, mas também metropolitano, consolidando no pensamento desse planejador a perspectiva que via, de maneira inter-relacionada, o progresso da cidade capital com os novos centros que seriam anexados a ela. Do mesmo modo, o projeto advertia a preeminência da periferia em relação ao futuro da cidade histórica. Cabe observar que, durante esses anos, como mostrou o trabalho de José Rosas junto a outros autores, “não obstante a separação e dispersão geográfica, [as localidades rurais] mantêm relações de conectividade e integração com a cidade histórica, o que, visto na escala do território, toma a forma espacial que na atualidade registra a metrópole como um sistema com múltiplas centralidades” (Rosas, 2016:7). A importância atribuída por Vicuña Mackenna à conexão do Departamento de Santiago, não foi exagerada já que valorizou uma das regiões mais importantes do

14. Meiggs havia chegado ao Chile fugindo das autoridades da cidade de São Francisco (EUA) por desfalque e falsificação de documentos. Apesar de sua má reputação, ganhou o respeito das autoridades chilenas ao ser capaz de concretizar um dos mais importantes projetos para o progresso da nação, a construção de uma ferrovia que conectou Santiago a Valparaíso e às cidades do sul do país. STEWART, Watt. *Enrique Meiggs en Chile*. Imprenta universitaria, 1938.

país, visualizando a influência econômica e demográfica dos povoados na forma territorial da capital nacional.

REFERÊNCIAS

Fontes primárias

El Mercurio de Valparaíso, novembro de 1863.

PISSI, Amado. *Plano topográfico y geológico de la Provincia de Santiago*, 1857.

STEWART, Watt. *Enrique Meiggs en Chile*. Imprenta universitaria, 1938.

Bibliografía

ALMONDOZ, Arturo. *Modernización urbana en América Latina. De las grandes aldeas a las metrópolis masificadas*. Santiago: Colección Estudios Urbanos PUC, 2013.

CASTRO, Luis; DONOSO, Karen; ROJAS, Araucaria. *Por la güeya del Matadero: memoria de la cueca centrina*. Consejo Nacional de la Cultura y las Artes, 2011.

DE RAMÓN, Armando. *Santiago de Chile (1541-1991). Historia de una sociedad urbana*. Santiago: Sudamericana, 2000.

GALVIS, Carlos López; SINGH, Dhan Zunino. "The dialectics of circulation and congestion in history". *The Journal of Transport History*, 2012, vol. 33, no 2. <http://journals.sagepub.com/doi/abs/10.7227/TJTH.33.2.7?journalCode=jthc>

GAZMURI, Gazmuri Riveros. *El "48" chileno: igualitarios, reformistas, radicales, masones y bomberos*. Santiago: Editorial Universitaria, 1992.

GEISSE, Guillermo. "Tres momentos históricos en la ciudad hispanoamericana del siglo XIX". *EURE. Revista Latinoamericana de Estudios Urbano Regionales*, 1986, vol. 13, no 38. <https://search.proquest.com/openview/3aa184f759d290e3405bce0483487608/1?>

- [pq-origsite=gscholar&cbl=1816810](#)
- HARDOY, Jorge; MORSE, Richard. *Repensando la ciudad de América Latina*. Buenos Aires: Grupo Editor Latinoamericano, 1988.
- HIDALGO, Germán; VILA, Waldo. “Calles-que fueron-caminos: intensificación de la trama de calles al sur de la Alameda en Santiago de Chile hasta fines del siglo XIX”. *Historia (Santiago)*, 2015, vol. 48, no 1. https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?pid=S0717-71942005000200004&script=sci_arttext
- LEÓN, Rene. *Historia de Santiago*. Tomo II. Santiago: Municipalidad de Santiago, 1975.
- MEJÍA, Germán. *La aventura urbana de América Latina*. Madrid: Mapfre, 2013.
- MUSEO de Arte Precolombino. Santiago de Chile: catorce mil años. Santiago: 2010. <http://www.precolombino.cl/biblioteca/santiago-de-chile/>
- PINEO, Ronn.; BAER, James (ed.). *Cities of hope: people, protest, and progress in urbanizing Latin America, 1870-1930*. Oxford; Colorado: Westview Press, 1998.
- ROMERO, José Luís. *Latinoamérica, las ciudades y las ideas*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2008.
- ROSAS VERA, José; STRABUCCHI, Wren; FERNÁNDEZ, Pilar. “Santiago, Ciudad Capital: Las formas de la periferia, 1836-1875”. *Estudios del Hábitat*, 2016. <http://revistas.unlp.edu.ar/Habitat/article/view/e001>
- SANHUEZA, Marcelo. “El viaje a París de Domingo Faustino Sarmiento y Benjamín Vicuña Mackenna: modernidad y experiencia urbana de dos flâneurs hispanoamericanos”. *Universum (Talca)*, 2013, vol. 28, no 1. https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?pid=S0718-23762013000100010&script=sci_arttext&tlng=en
- SENNET, Richard. *Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*. Madrid: Alianza Editorial, 1997 [1994].

*As Forças Armadas e a Política no Brasil: riscos,
limites e possibilidades de intervenção às sombras do regime
de 1964*

DIRCEU JUNIOR CASA GRANDE¹

UNESP / Assis

RESUMO: os acontecimentos mais recentes do cotidiano político, social e econômico do Brasil, tais como a criminalidade e a violência, inclusive contra o Estado, motivaram a intervenção dos militares na segurança pública do Estado do Rio de Janeiro. À sombra do regime militar de 1964, os debates sobre as justificativas e necessidades de uma intervenção dessa natureza reascenderam discussões em torno do papel e da função das Forças Armadas e da democracia no Brasil. O objetivo desse trabalho é analisar as intervenções militares e os debates historiográficos para compreender as nuances das discussões sobre o emprego da força militar para solucionar questões de natureza difusa, como a crise da segurança pública no Estado do Rio de Janeiro, as relações entre civis e militares no Brasil e as ações e intervenções das Forças Armadas na política para, entre outros aspectos, avaliar os riscos, os limites e as possibilidades das intervenções.

Palavras-Chaves: Forças Armadas – política – intervenções.

ABSTRACT: the latest events about the economic, social, and politics daily in Brazil, such as the criminality and the violence, especially against the State, have motivated the military intervention in the public safety of the Rio de Janeiro State. Under the 1964's military regime shadows, the debates about the justification and necessities of this kind of intervention brought back discussions related to the role and function of the Armed Forces and democracy in Brazil. Thus, this work aims at analysing the military interventions and the historiographical debates in order to understand the discussions about the military forces work to solve pervasive nature questions. Those questions involve the public safety crisis in the Rio de Janeiro State, the relations between civilians and soldiers in Brazil, and the Armed Forces actions and interventions in politics to evaluate the intervention risks, boundaries, and possibilities, among other aspects.

Keywords: Armed Forces – politics – interventions.

Recebido em 26/03/18 e aceito em 007/04/19.

1. Doutorando em História e Sociedade pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual Paulista-UNESP-Assis-SP; Professor do Ensino Básico, Técnico e Tecnológico da Universidade Tecnológica Federal do Paraná-UTFPR-Câmpus Cornélio Procópio-PR.

Introdução

No dia 16 de fevereiro de 2018, o Presidente da República Michel Temer sancionou o Decreto N° 9.288², determinando a intervenção federal na área de segurança pública no Estado do Rio de Janeiro. O objetivo: “colocar termo ao grave comprometimento da ordem pública”³. A decisão foi tomada, supõe-se, após várias reuniões de organização e planejamento envolvendo os ministros, o chefe do Gabinete de Segurança Institucional da Presidência da República, o Comandante do Exército e de forças policiais, os presidentes da Câmara e do Senado, do Superior Tribunal Federal, parlamentares e assessores, além do governador do Estado do Rio de Janeiro e o próprio Presidente da República. Conforme consta no artigo 1º do referido decreto, a intervenção deverá ocorrer até o dia 31 de dezembro de 2018, limitando-se, conforme o parágrafo 1º, à segurança pública.

Com o decreto, um interventor federal assumiu todas as atribuições previstas no artigo 145 e no Título V da Constituição do Estado do Rio de Janeiro. Isso significa que o interventor federal foi investido de todas as competências, até então exclusivas do governador do Estado na área da segurança pública, estando subordinado somente ao Presidente da República. O comando da intervenção é do General Walter Souza Braga Netto⁴, 60 anos, 43 deles no Exército, atualmente Comandante Militar do Leste. O decreto é bastante específico quanto aos limites de atuação do interventor no Rio de Janeiro e os textos constitucionais, tanto o do Estado

2. Decreto N° 9.288, de 16 de fevereiro de 2018.

3. Conforme consta na Constituição Federal, artigo 34, inciso III.

4. General de Exército Walter Souza Braga Netto nasceu em Belo Horizonte no dia 11 de março de 1957. Ingressou no Exército em 17 de fevereiro de 1975, na Academia Militar das Agulhas Negras-AMAN e em 14 de dezembro de 1978 assumiu o posto de aspirante-a-oficial na arma de Cavalaria.

do Rio quanto da República, que também delimitam os termos da atuação.

É possível enumerar pelo menos uma dezena de intervenções militares na política ou em outras áreas na História do Brasil. São conhecidas as intervenções federais do Estado Novo (1937-1945) ou do Regime Militar de 1964, as quais consagraram inclusive, as figuras dos interventores federais e das ditaduras. Ao longo da Primeira República, por exemplo, as intervenções serviram para solucionar conflitos políticos entre grupos rivais em praticamente todas as regiões. A intervenção como mecanismo de mediação ou tomada do poder político no entanto, não é uma novidade no país. Mas, desde a aprovação da Constituição de 1988, nenhuma intervenção desse tipo havia sido decretada, principalmente com a utilização de aparato militar tão volumoso e de modo tão ostensivo. Salvo em ocasiões muito específicas como a realização de operações de apoio às polícias civil e militar no combate ao tráfico de drogas, ocupação e controle de grandes áreas urbanas ou realização de eventos como a Rio 92 e os Jogos Olímpicos de 2014, no Rio de Janeiro, ou ainda, nos casos das greves dos integrantes das forças policiais na Paraíba e no Espírito Santo, a transferência de prerrogativas governamentais de políticos eleitos à um chefe militar não tinham ocorrido de fato.

As discussões em torno da intervenção federal ganharam contornos acirrados. Todos os holofotes se voltaram para os agentes do Estado com a cobertura ininterrupta da mídia, a análise dos especialistas, a crítica contundente dos intelectuais e a expectativa ansiosa dos cidadãos. De um lado, estão os que combatem um governo que entendem ser ilegítimo e corrupto, que as vésperas de uma eleição promove mais um espetáculo midiático que não produzirá nenhum resultado efetivo. Há ainda, aqueles que enxergam na intervenção dos militares no Rio de Janeiro o ensaio para a tomada do poder político e institucional do país. De outro, estão

aqueles que clamam pela ordem e por mais segurança em um estado que se depara com a deterioração da coisa pública em todos os seus aspectos. Nessa esteira, militares de alto escalão fazem declarações de que o Exército poderá e até tem planos para tomar o poder político do país, caso os civis não consigam sanear as crises⁵. No mesmo tom, pessoas se manifestam pela internet ou em passeatas pedindo a intervenção militar na política. Enquanto isso, o pré-candidato à Presidência da República, Jair Bolsonaro, um ex-militar e um apologeta ferrenho do regime de 1964, amealha votos em todos os segmentos da sociedade com um discurso de quem promete endurecer o combate ao crime organizado e à corrupção no Brasil mediante o uso deliberado da força.

De um lado e de outro, as variáveis da intervenção se multiplicam. O que é comum entre os partidários dos grupos porém, é o temor de que a ação dos militares e uma possível reação dos grupos criminosos que atuam na cidade possam gerar mais violência, prisões arbitrárias, violações de direitos e mortes – principalmente de pessoas inocentes, o que torna ainda mais complexo o contexto e as condições da ação. Em tempos de guerra, não é outro o horizonte. Por conta disso, militares, políticos, juristas e ativistas tem se revezado nos meios de comunicação e nas redes sociais para atacar ou justificar a intervenção.

Todas estas situações sempre vêm acompanhadas de um número significativo de estudos fundamentados em perspectivas teóricas e metodológicas de diversos matizes, os quais privilegiam determinadas abordagens e confrontam outras. O objetivo desse trabalho é analisar as

5. Refiro-me às declarações amplamente noticiadas pela imprensa nacional do General Antonio Hamilton Mourão, então Secretário de Economia e Finanças do Exército brasileiro em uma palestra realizada na Loja Maçônica Grande Oriente, em Brasília-DF, no dia 15 de setembro de 2017.

intervenções militares e os debates historiográficos sobre essas intervenções para compreender as nuances das discussões sobre o emprego da força militar para solucionar questões de natureza difusa, como a crise da segurança pública no Estado do Rio de Janeiro, as relações entre civis e militares no Brasil e as ações e intervenções das Forças Armadas na política para, entre outros aspectos, avaliar os riscos, os limites e as possibilidades das intervenções.

A História, os historiadores e os acontecimentos do cotidiano

Não estamos sugerindo que a intervenção federal-militar na segurança pública do Estado do Rio de Janeiro é igual às intervenções que ocorreram na política brasileira e protagonizadas pelas Forças Armadas como, por exemplo, em 1937 e 1964. Embora ainda caminhemos à sombra de 1964, as diferenças são enormes, tanto no que tange aos aspectos políticos e conceituais quanto operacionais. No entanto, como ainda estão vivas na sociedade brasileira as lembranças de períodos marcados pela repressão política, supressão de direitos e garantias individuais, censuras etc., que se seguiram com as intervenções militares na política, e como ainda interagimos diariamente com o que restou do aparato militar instaurado pelos militares no período do regime, problemas como a salubridade e o vigor de nossa democracia e o controle civil dos militares entram em cena novamente. Mas, por outro lado, a intervenção no Estado do Rio de Janeiro revela como as crises mais recentes provocadas por instabilidades e denúncias de corrupção políticas e econômicas, agravadas por várias ocorrências dramáticas promovidas por criminosos contra as pessoas, a sociedade, as polícias e o Estado, abalam as pessoas e revitalizam os desejos de intervenções militares como um mecanismo teoricamente eficiente para

solucionar essas crises.

Nessa dinâmica, os acontecimentos cotidianos insistem em surpreender os historiadores. Por conta disso, os historiadores precisam equipar-se constantemente, do ponto de vista teórico e metodológico, para responder aos anseios e expectativas das pessoas, uma vez que acontecimentos como esses, quando abordados pelos não historiadores e veiculados no debate público, e que possuem relações muito estreitas com a História, normalmente vêm destituídos das teorias e métodos que os historiadores utilizam para elaborar análises mais proficientes. É o que argumentam as historiadoras Lucília de Almeida Neves Delgado e Marieta de Moraes Ferreira ao abordarem do tema da História do Tempo Presente.

A criação da Comissão Nacional da Verdade e da de Lei de Acesso à Informações Públicas, ambas sancionadas pela ex-Presidenta Dilma Roussef em 18 de novembro de 2011, podem ser utilizadas como exemplos de temas que extrapolam o campo de pesquisas e debates dos historiadores e alcançam espaços mais amplos como os jornais, as televisões e as mídias sociais. A História do Tempo presente possui entre suas características, a possibilidade de serem amplamente supervisionados pelos “sujeitos protagonistas” dos eventos em questão. Isto é, todos os eventos e abordagens que contam com a “presença ativa de sujeitos protagonistas ou testemunhos do passado que possam oferecer seus relatos e narrativas como fontes históricas a serem analisadas por historiadores” (2013, p. 24) podem ser imediatamente contestados ou validados por aqueles sujeitos que participam ativamente da História. Mais do que isso, a presença de testemunhas vivas funcionam como elementos de pressão sobre o trabalho dos historiadores, obrigando-os, sob o crivo das testemunhas, a rever significados, perspectivas, periodizações etc.

Se os acontecimentos do cotidiano nos pressionam enquanto

historiadores, suas relações com o passado nos pressionam ainda mais. Entretanto, é salutar aos historiadores participarem dos debates e, no mínimo, opinarem sobre os eventos mais recentes. Caso contrário, assumimos os riscos, e até as reponsabilidades, de vermos e aceitarmos prevalecerem manifestações inconsistentes, ideologizantes, apologéticas, odiosas etc. Há ainda o risco das notícias falsas, que infelizmente atraem a atenção das pessoas e se impõem como “verdades” por um determinado período. Compartilhadas amiúde, ganham espaços amplos nas mídias sociais e possuem capacidades inesgotáveis para destruir reputações, influenciar comportamentos e até vencer eleições. Diferentemente dos outros especialistas, os historiadores, mediante o exercício da crítica, tendem a tornar mais complexos os temas que analisam. No Brasil recente, a intervenção militar na segurança pública, as declarações de autoridades civis e militares, a violência e a criminalidade merecem não somente a nossa atenção, aguardam nossas análises críticas.

As Forças Armadas e a Política no Brasil: riscos, limites e possibilidades de intervenção

Ao abordarmos um tema tão complexo, o das relações das Forças Armadas com a política, percebemos que as dinâmicas que regem essas relações envolvem invariavelmente outros elementos tão importantes quanto o aludido tema em questão. Como já mencionamos anteriormente, acontecimentos mais recentes e que dizem respeito às intervenções ou o controle civil dos militares, a salubridade da democracia, a eficiência dos sistemas de defesa externa e de segurança interna, o respeito aos direitos humanos, entre outros, invadem incondicionalmente os debates. A combinação desses elementos com outros ainda mais desafiadores como

as crises econômicas, limitações orçamentárias, instabilidade e corrupção política, debilidade governamental, falta de representatividade dos partidos, populismos, discriminações e exclusões sociais, conturbações urbanas, revoltas e rebeliões de todo tipo, ingerências empresariais e dos agentes dos mercados nos negócios públicos, via de regra altamente suspeitas ou obscuras, atividades do crime organizado, em especial do narcotráfico etc., indicam a magnitude dos problemas que países como o Brasil enfrentam diariamente.

Problemas tão complexos, com crises persistentes, exigem ou oportunizam a adoção de medidas extremas, como o emprego de forças militares para solucioná-los. No Brasil, tais ações são duplamente complicadas pois, durante 21 anos o país experimentou um regime militar duro e intransigente e, há cerca de 30 anos, tenta consolidar a democracia e suas instituições. Contudo, quando a sociedade brasileira e seus governantes se deparam, de um lado, com problemas aparentemente insolúveis, e de outro, com instituições minimamente coesas, hierarquizadas, disciplinadas e prontas para a ação, como as Forças Armadas, tendem a recorrer ao dispositivo da intervenção militar para colocar termo aos graves comprometimentos da ordem pública, por exemplo.

A combinação entre uma realidade sociopolítica debilitada e a existência de uma organização estruturada e estável, às vezes a única organização social dotada dessas características, coloca os exércitos na posição de influir ou de condicionar determinadas soluções políticas, de modo tal que, superados os intervencionismos históricos, ainda aparecem possíveis situações complexas amparadas nos problemas de governabilidade (PERTIERRA, 2007, p. 9).

Em situações de dificuldades extremas como catástrofes naturais, problemas de abastecimento, migrações em massa ou as que inúmeras

idades brasileiras experimentam atualmente em relação a ação de confronto direto contra o Estado promovido por quadrilhas ou facções criminosas com alto poder de destruição, como os narcotraficantes e os milicianos, por exemplo, não existem outras alternativas senão recorrer ao emprego de organizações como as militares. Embora esses tipos de intervenções tenham se tornado bastante raras após o início do período de redemocratização e tenham sido efetuadas em situações muito específicas, riscos e temores, bem como, intenções e condições ressurgem com muita força. Revelam principalmente que nos últimos 30 anos a sociedade brasileira não foi capaz de construir mecanismos de combate a violência para enfrentar crises de segurança pública baseados em outros paradigmas. Todavia, Gustavo Suárez Pertierra alerta para o que denomina “duplo risco”, que as sociedades e os governos assumem quando solicitam ou ordenam às instituições militares que intervenham em situações desses tipos.

Por parte das missões transitórias há o perigo de converterem-se em permanentes se os poderes públicos não tomam consciência da necessidade de construir instituições civis que passem a satisfazer os problemas sociais presentes e, em segundo lugar, há missões cuja assunção pelas Forças Armadas supõe um salto qualitativo para o sistema de convivência democrático; obviamente, refiro-me ao encargo da segurança pública. Desse modo, pode-se chegar, certamente por caminhos diversos, a uma espécie de militarização da vida social em parte diferente, no entanto em parte próxima, aos antigos intervencionistas (PERTIERRA, 2007, p. 9).

Os militares também avaliam e atuam como instituições políticas. Afinal, é fundamental para qualquer instituição de Estado encontrar condições para a manutenção e realização de seus interesses a partir da mobilização de recursos que atendam suas demandas. Do mesmo modo, enquanto instituições de Estado, colocam-se a serviço da sociedade,

trabalhando e contribuindo para solucionar problemas nos campos ou áreas em que atuam. Quando percebem ou sentem que suas demandas não estão sendo minimamente atendidas ou que suas funções são questionadas ao ponto de não serem vistas como úteis ou necessárias, as instituições reagem e desenvolvem ações para escalar-se novamente no jogo de relações de forças que atuam na política e na sociedade.

O tema das relações entre as Forças Armadas e a política constituiu o principal objeto da obra *Em Busca da Identidade: o Exército e a política na sociedade brasileira*, publicada originalmente em 1976 pela Editora Forense-Universitária e, mais tarde, reeditada e publicada pela Editora Record, no ano 2000. A tese de Edmundo Campos Coelho é a de que os militares promoveram intervenções na política nacional essencialmente por dois motivos: o primeiro em função das graves crises que de tempos em tempos marcam as relações entre os civis e os militares e, o segundo, por uma questão de sobrevivência institucional, dinamizada pela ampliação dos níveis de autonomia organizacional das Forças Armadas em relação a sociedade. No prefácio à nova edição dessa obra, Coelho sustenta que, “quatorze anos após a redemocratização do país, voltaram os militares para a zona de sombra da consciência cívica nacional, de onde irromperam em março de 1964” (2000, p. 17).

Em um primeiro momento, o trecho, “voltaram os militares para a zona de sombra”, explica que os militares retornaram para uma posição que já ocuparam na “consciência cívica nacional”, o esquecimento. Segundo o autor, desde o Primeiro Reinado até a década de 1930, os militares foram afastados da cena pública a partir do que Coelho denominou *política de erradicação* (2000, p. 49). A erradicação por sua vez, estaria alicerçada em dois aspectos: de um lado, nos esforços reiterados de contenção do protagonismo militar pelas elites políticas civis e, de outro, no sentimento de

dupla orfandade (funcional e institucional), percebida e experimentada pelos militares em relação a sociedade civil. A dupla orfandade é caracterizada por Coelho como “um sentimento profundamente arraigado na mentalidade dos soldados” (2000, p. 19). Na orfandade funcional, os militares entendem que a sociedade brasileira não possui qualquer apreço pela instituição, não compreende suas funções e, portanto, sugere que as Forças Armadas são organizações dispensáveis, além de altamente onerosas. Na orfandade institucional, os soldados reclamam que não há quem defenda seus interesses junto a sociedade e aos governos, o que compromete a integridade organizacional das forças militares e mais adiante, as políticas de segurança nacional.

Há entre os soldados a percepção generalizada de que o tratamento que recebem é casual, se não desrespeitoso, e, ademais, condescendente, adoçado com mimos e afagos com os quais a blandícia dos políticos espera aquietar a caserna ou, nos momentos de crise, instrumentalizá-la para a preservação da ordem e da defesa das instituições, a outra destinação constitucional das Forças Armadas que, no léxico da classe política, significaria quase sempre a preservação das posições e estruturas de poder (COELHO, 2000, p. 19).

Na segunda parte da assertiva, é possível presumir que, para os militares, quando as “zonas de sombras” se tornam insuportáveis e quando estes se sentem suficientemente fortalecidos para agir como corporação, irrompem na cena política e instauram regimes como o que foi instituído em 1964. Os regimes políticos militares são, para o autor, resultado da orfandade institucional e da ampliação da autonomia organizacional de entidades complexas e fechadas como o Exército. Nesse sentido, a proposta do autor invalida a ação dos grupos civis sobre os militares e descarta qualquer possibilidade de instrumentalização das Forças Armadas em qualquer situação.

Sobre essa questão, Coelho identificou três frentes de instrumentalização dos militares pelos civis, as quais notadamente contribuíram em nossa historiografia para explicar as intervenções militares na política. Segundo ele, essas versões são resultado do “prestígio que desfruta entre os cientistas sociais o paradigma do conflito de classes” (2000, p. 32). A linha *oligárquica* afirma que em momentos de crises graves, setores da elite empresarial – agrário, comercial e financeiro – utilizam as forças militares para conter os agravos provocados pelas crises, sufocar revoltas e insurreições e manter sua hegemonia social. Esses setores dominam o Estado e, por extensão as Forças Armadas, impondo, sempre que necessário, suas vontades e deliberações. A linha dos *setores médios* indica que, como os oficiais militares são, via de regra, recrutados juntos as classes médias urbanas, instituições como o Exército atuam como agentes políticos dessas categorias. Finalmente, a terceira linha da concepção instrumental, a *moderadora*, prescreve aos militares a função de força de moderação ou o papel de árbitros dos conflitos sociais e políticos existentes, mas sempre com atuações orientadas pelas correntes predominantes da sociedade e da opinião pública (2000, p. 32-33). Nesse sentido, as funções que as Forças Armadas exercem são a ação política e institucional coordenadas pelos setores dominantes da sociedade e da opinião pública, além da compressão política e social dos adversários desses grupos. Isto é, formam a guarda pretoriana ou não passam de “cães de guarda” das elites nacionais.

Diante disso, para compreender e prever o comportamento e as atitudes dos militares, basta analisar os anseios dos setores dominantes em relação a sociedade e aos seus adversários, descartando a análise das instituições em si, de seus porta-vozes ou de seus integrantes. São duas as premissas apontadas por Coelho para definir como pensam os instrumentalistas, seus simpatizantes ou aqueles que, preguiçosamente, opinam sobre o tema com

base na concepção instrumental.

Em primeiro lugar, supõe um elevado grau de “abertura” do Exército aos influxos da sociedade civil. A observação óbvia e trivial de que as Forças Armadas “não existem num vazio social” ou a de que “não agem monoliticamente” – o que de resto, se aplica a qualquer outra instituição – transforma-se na afirmação de que o Exército é pouco menos que o fac-símile fardado da sociedade paisana, de sua estrutura de classes e interesses correspondentes. Em segundo lugar, e como consequência da anterior, vem a premissa de que às Forças Armadas falta autonomia para formular sua “política externa” independente, seja em suas relações com o sistema inclusivo ou com os segmentos deste. Em consequência, também faltam às Forças Armadas interesses e objetivos próprios, distintos dos objetivos e dos grupos e classes (COELHO, 2000, p. 38-39).

Alijado de autonomia, a existência da *inteligência militar* fica descartada e ou submetida aos conselhos e patrocínios de categorias civis “melhor” qualificadas. De modo semelhante, a democracia e as instituições do Estado não passam de mero joguete nas mãos das categorias sociais dominantes ou dos grupos civis que controlam os governos.

Ao se opor às visões instrumentais, Coelho baseou-se na perspectiva organizacional para compreender e explicar o papel do Exército e as intervenções na política. A intervenção que marcou 1964 e instituiu um governo militar no Brasil são qualificadas pelo autor como resultado da evolução da autonomia das Forças Armadas ao longo de sua trajetória histórica. Nesse processo de amadurecimento, gradativo e dinâmico, interesses próprios passaram a orientar de modo cada vez mais forte o comportamento político do Exército, “fechando” a organização contra as intromissões e ingerências da sociedade civil (2000, p. 41). O que é preciso considerar e possível pensar a partir desses movimentos de autonomização é que no caso do Exército, a instituição desenvolveu maior coesão interna

consolidando valores e visões, bem como, estratégias de atuação no ambiente político conforme diferentes cenários ou momentos. A ampliação gradual dessas capacidades garantiram melhores condições aos militares de se relacionar e até mesmo influenciar os demais atores sociais, bem como participar e interferir na política.

Para viabilizar sua análise sobre as relações entre os civis e os militares e as intervenções na política, Coelho utilizou as seguintes operações teórico-metodológica: (1) isolou a organização e a analisou enquanto ente autônomo que foi inicialmente preterido no jogo político, isolado e até agredido durante décadas pelas elites políticas civis e; (2) analisou a trajetória histórica da organização na longa duração, isto é, a partir da Independência em 1822 até a Revolução de 1930. Nesse processo demorado e dinâmico, Coelho afirma que o Exército passou “de um estado de total dependência em relação à sociedade civil para um estado de quase total controle sobre ela (2000, p. 168). Coelho advoga a ocorrência uma espécie de reviravolta histórica, em que a reação das Forças Armadas colocou os militares em uma condição de protagonistas dos acontecimentos políticos. Os movimentos de intervenção militar na política foram, portanto, reflexos das disposições beligerantes dos militares, de sua capacidade de organização e da autonomia que construíram durante décadas.

Entretanto, outras discussões dão conta de explicar as intervenções militares na política, entre elas, o golpe de 1964. São conhecidas as teses de Caio Navarro de Toledo sobre os aspectos que precipitaram a destituição de João Goulart e a instauração do regime militar no Brasil. Segundo o autor, o golpe ocorreu contra as reformas e a democracia,

Em síntese, as classes dominantes e suas elites ideológicas e repressivas, no pré-64, apenas enxergavam baderna, anarquia, subversão e comunização do país diante de legítimas iniciativas dos operários, camponeses, estudantes, soldados

e praças etc. Por vezes expressas de forma altissonante e retórica, tais demandas, em sua substância, reivindicavam o alargamento da democracia e a realização de reformas do capitalismo brasileiro (TOLEDO, 2004, p. 15)

Nesse intermédio, foram construídas as bases para a tomada de poder pelos opositores das reformas, o que estancou um amplo e rico debate de ideias de diferentes matizes, perspectivas e visões sobre a política, a economia, a cultura e a sociedade brasileira. O Brasil estava mais inteligente e, o exercício dessa inteligência alimentou as expectativas pela ampliação de direitos dos cidadãos, não somente dos trabalhadores urbanos e rurais agrupados nos sindicatos e associações, mas também dos estudantes, das mulheres e dos analfabetos. No Congresso Nacional, as discussões sobre as reformas sociais aconteciam em um clima não menos enriquecedor com diálogos constantes e grandes possibilidades de avanços nas legislações para favorecer todas as categorias no médio e longo prazo. O Plano Trienal e a Reforma Agrária são citados como exemplos concretos de propostas. Mas, “Em toda nossa história republicana, o golpe contra as frágeis instituições políticas do país se constituiu uma ameaça permanente” (TOLEDO, 2004, p. 17).

A leitura desse trecho nos remete a outra dimensão desse debate. Para o cientista político Samuel Huntington, as sociedades em que as classes sociais são suficientemente fortes para abrir espaços de participação mas, as instituições políticas são fracas, sem grandes lastros históricos e culturais capazes de moldar positivamente as organizações e definir criteriosamente mecanismos jurídico-legais de relacionamentos com os cidadãos, prevalecem os padrões de política corporativa do tipo societária ou sindicalista, altamente oligárquicas e pretorianas (1975, p. 211).

Se Huntington não resume de modo definitivo os elementos

constitutivos de nossa sociedade, pelo menos acerta em muitos aspectos. No Brasil nunca faltaram instituições e dispositivos formais para regular as relações entre os cidadãos e o Estado, ou entre este e as corporações. Nosso vade-mécum jurídico é extenso e pesado, em alguns pontos é positivo e bem elaborado. Mas, o emaranhado de leis e os compromissos obscuros das instituições que cuidam da elaboração e aplicação das normas não estão aptas à responder às inúmeras possibilidades de manobras e chicanas que anulam atos da administração, tornam sem efeito deliberações e decisões ou extinguem inquéritos e processos. Se no poder executivo e legislativo a frouxidão e o desmando dialogam constantemente com os interesses mais nefastos do mercado e do mundo empresarial, político e partidário, no judiciário o *habeas corpus* e a prescrição processual se tornaram institutos basilares para favorecer os “amigos dos amigos”.

Isso é o mesmo que dizer que no Brasil os governos não governam, as instituições não funcionam e os cidadãos, a mercê da própria sorte, são amassados pela força incontestada de medidas de exceção e violência, cujas origens não estão nas crises políticas e econômicas, mas na bagunça que se impõe à Nação. “A distinção política mais importante entre os países se refere não à sua forma de governo mas ao seu grau de governo”. Para definir “grau de governo” Huntington elenca um conjunto de qualidades essenciais, sem as quais um governo não é terminantemente capaz de governar. Para ele, governar compreende consenso, comunidade, legitimidade, organização, eficiência e estabilidade (HUNTINGTON, 1975, p. 213).

A ausência desses requisitos, bem como de pessoas capazes de conduzir as ações e realizar os atos do estado de modo impessoal, favorece as conspirações de grupos pacientemente constituídos e fortemente amalgamados “à sombra dos carvalhos”, parafraseando Ferraz (1997). O objetivo é sempre o mesmo, atingir interesses muito específicos e conquistar

o poder político e econômico. Reivindicado por setores da sociedade civil, pelos opulentos representantes do setor empresarial brasileiro, pelas castas mais conservadoras da política nacional civil e militar, pelos estrelados comandantes das Forças Armadas e até mesmo pelo governo dos Estados Unidos da América, o golpe de Estado de 1964 foi milimetricamente planejado.

Ao afirmarmos que o golpe de 1964 teve como protagonistas principais as facções *duras* das forças armadas e o empresariado nacional (através de seus partidos, entidades de classe e aparelhos ideológicos) – com o decidido apoio e o incentivo da embaixada e de agências norte-americanas (Departamento de Estado, Pentágono e outras) –, não significa que devemos isentar os setores nacionalistas e de esquerda pelo dramático desfecho do processo político (TOLEDO, 2004, 22).

Toledo argumenta que as pressões pela intervenção militar de 1964 foram dramaticamente fortalecidas pelo engajamento dos setores mais conservadores da sociedade brasileira, mas também por certa lenidade dos quadros mais ativos da esquerda nacional. Segundo Toledo, “o golpe encontrou as esquerdas fragmentadas em diferentes correntes ideológicas... e sem nenhuma estratégia política para resistir a ação deflagrada” (TOLEDO, 2014, p. 53).

Mas, os riscos e possibilidades de que intervenções eventuais se tornem permanentes ou que as instituições extrapolem suas prerrogativas e se projetem sobre a política para supostamente conter a baderna que configura o Estado brasileiro e seus sucessivos governos, apoiados ou não pelo lobby das grandes corporações e pela ação predatória dos setores

dominantes, não são os únicos perigos que afligem nossa acanhada e frágil democracia. Nas últimas décadas, as disputas pela memória baseadas em revisionismos históricos sem nenhum caráter inovador – que não estão baseados em documentos inéditos ou novas fontes, até então desconhecidos, ou em interpretações historiográficas que apontem para possibilidades teóricas e metodologicamente viáveis e mais consistentes que as versões dominantes – tem como objetivos a caricaturização de perspectivas e autores e a afirmação de “tendências apologéticas” e os “usos públicos da história” (TRAVERSO, 2017, p. 18-19).

Problemas persistentes, revisionismos, aproximações teóricas e historiográficas

Nas universidades brasileiras os debates nunca cessaram. São inúmeras as publicações e eventos que abordam os movimentos de intervenção militar na política, dentre os quais se destaca obviamente aquele que alcançou maior projeção e durou mais tempo. O golpe militar de 1964 é o acontecimento áurico sobre as intervenções militares na política e, sem dúvida, um dos mais marcantes da História do Brasil.

Por carregar esse peso, extrapola o campo acadêmico adentrando no debate público através da imprensa, das redes sociais ou surgindo vez ou outra em rodas supostamente descompromissadas de bate papo. Apesar disso, as discussões e eventos extra-acadêmicos não acontecem na quantidade que deveriam, conforme argumenta Caio Navarro de Toledo. Ausências e silenciamentos tem marcado os debates ao passo que avançam os “revisionismos” e as versões apologéticas sobre o regime. Os crimes da ditadura prescreveram – sob o duplo efeito da lei da anistia e da impunidade;

os mortos e desaparecidos estão esquecidos e os dispositivos institucionais da ditadura persistiram em nossas leis e modos de conduzir a política, a segurança interna, a defesa externa entre outros. Como sublinha Toledo, “têm predominado, entre nós, o silêncio e a cultura do esquecimento” (TOLEDO, 2014, p. 11).

O resultado disso tudo é dramático, para não dizer trágico. Várias pessoas, historiadores ou não, tem empreendido esforços para revisar a história das intervenções militares no Brasil, em especial a de 1964. Utilizando amplamente a internet e as redes sociais, grupos de diversos segmentos tem publicado, na esteira da crise dos setores progressistas e da esquerda, inúmeros artigos, livros, vídeo-aulas e outros materiais de caráter apologético ou meramente “revisionistas”, conforme a definição de Enzo Traverso (2014). Figuras detestáveis como líderes políticos, generais, delatores, torturadores e outros vão sendo reabilitados pelas mãos de pessoas que com pouco ou nenhum conhecimento sobre os temas, tentam impor a “boa memória” ou o simplesmente o silêncio e o esquecimento. Ao mesmo tempo, revisões de viés ou caráter esquerdistas, progressistas e marxistas são amplamente criticadas, quando não enxovalhados pelos revisores ou censores da última hora.

São inadmissíveis portanto, os revisionismos canhestros de qualidade duvidosa e sem qualquer amparo histórico-científico. São pelo menos três os enfoques que permeiam as perspectivas revisionistas dessa modalidade: (1) fazer projeções vagas apelando para as inconsistências das memórias coletivas e individuais sobre tempos passados para defender visões e valores, muitos deles anacrônicos; (2) desgastar narrativas consolidadas que privilegiam operações historiográficas sérias, devidamente avaliadas e criticadas pelos pares; e (3) generalizar ou radicalizar posições políticas e ideológicas, muitas delas de cunho fascista ou de viés ultraconservador.

Como são de fácil digestão, ou seja, não constituem análises muito complexas ou fundamentadas em fontes e documentos autênticos e validados, não exigem muito esforço dos leitores ávidos por “opções” que se encaixem em suas preferências. Além disso, no mundo virtual, a compra e o compartilhamento com apenas “um clique” são mecanismos muito eficientes para a propagação de versões maldosamente elaboradas e preguiçosamente aceitas.

Carlos Zacarias Sena Júnior chama a atenção, em função do entusiasmo revisionista dos dias atuais para o fato de que,

nas últimas décadas, foram justamente os historiadores marxistas os acusados de praticarem um historiografia limitada e autorreferente, muito embora, na maior parte do tempo, seus adversários não tenham conseguido provar em que medida as hipóteses tomadas pelo materialismo eram refutadas pelas evidências (SENA JÚNIOR, 2017, 51).

Os debates em torno da intervenção de 1964, considerando principalmente os esforços de revisão incluídos no campo acadêmico, privilegiam várias questões. Teses como a de que João Goulart preparava um golpe de Estado ou de que a esquerda nacional eram na verdade antidemocrática e tão autoritária quanto os líderes do golpe militar, ou aquelas que restringem a periodização da tortura a 1968-1974, circulam com certa desenvoltura entre os historiadores. Em sua mais recente publicação, Carlos Fico problematizou consideravelmente algumas dessas questões e contribuiu mais uma vez com as discussões sobre as polêmicas historiográficas que envolvem o golpe e o regime de 1964.

Em um primeiro momento, Fico afirmou que não há razões para aceitar a tese de que o presidente João Goulart preparava um golpe de Estado. Para ele são insuficientes as afirmações de que as pressões de

Goulart e seus ministros sobre o Congresso Nacional para antecipar a realização do plebiscito sobre o parlamentarismo e a decretação do Estado de Sítio em 1961 constituíam, na verdade, instrumentos de um golpe. Ainda que a época, esses fatos tenham sido denunciados como tal por personagens importantes como Carlos Lacerda, o autor acredita que o governo trabalhava intensamente para aprovar medidas de seu interesse e não perpetrar um golpe de Estado a exemplo do que fizeram seus opositores em 1964 (2017, p. 4-7).

Do mesmo modo, soa imprudente afirmar que tanto Goulart quanto as lideranças de esquerda eram antidemocráticas, como seus adversários agrupados do lado direito do espectro político nacional demonstraram ser quando instauraram um regime autoritário em 1964. Sobre essa questão, Fico sustenta que Goulart e seus correligionários do campo da esquerda operavam mais com o conceito de revolução, entendidos aqui como mudanças políticas, econômicas e sociais profundas viabilizadas por reformas de Estado sem comprometer, no entanto, o conceito e os valores democráticos (2017, p. 7-12). Sobre essa questão é importante frisar que todas as disputas políticas e ideológicas lideradas por Goulart se deram exclusivamente no Congresso Nacional, nas assembleias das entidades de representação, no rádio e nos jornais. Nunca houve, da parte do ex-presidente qualquer iniciativa que ensejasse movimentações antidemocráticas ou autoritárias. É importante reafirmar ainda que todas as disputas ocorreram no campo da legalidade. De qualquer modo, são inúmeras as controvérsias envolvendo talvez, o debate historiográfico mais polêmico da História do Brasil. Todavia, estamos de acordo com Carlos Fico quando este afirma não existir nenhuma fragilidade teórica se considerarmos como válidas e vigorosas as versões que advogam “tanto os condicionantes estruturais quanto os processos conjunturais ou os episódios imediatos” (2004, p. 56).

Considerações Finais

O mais curioso é que problemas econômicos, políticos e sociais com os quais nos deparamos atualmente são muito semelhantes àqueles que os brasileiros enfrentavam no período imediatamente anterior ao golpe de 1964, bem como, durante todo o regime, como sustenta Argelina Cheibub Figueiredo.

No início dos anos 1960, a sociedade brasileira defrontou-se com o desafio – com o qual ainda deparamos hoje – de tentar diminuir as profundas desigualdades sociais e econômicas no marco das instituições democráticas. Naquele momento, um conjunto de reformas ocupou o centro da agenda política e as instituições democráticas não resistiram a pressão das forças polarizadas e radicalizadas a favor da e contra a mudança social (2014, p. 59).

A impossibilidade para construir acordos com os principais atores para viabilizar as reformas – a aprovação do Plano Trienal de estabilização da economia e a proposta de reforma agrária – o agravamento das crises econômicas e a ampliação das insatisfações entre os setores socioeconômicos polarizados como os industriais, organizados em suas associações, e os trabalhadores, agrupados no Comando Geral dos Trabalhadores-CGT e nos sindicatos, deteriorava a capacidade do governo João Goulart para obter apoios (FIGUEIREDO, 1993, p. 90). Ao mesmo tempo, outros setores se opunham frontalmente às reformas, como os latifundiários e os setores médios urbanos, notadamente conservadores.

As semelhanças são substantivas. Retomando as assertivas de Edmundo Campos Coelho, prevalece uma questão: “e o que faltaria para o disparo da undécima hora?” (COELHO, 2000, p. 27). A resposta é longa, mas oportuna:

Talvez uma Comissão Parlamentar de Inquérito que decida ignorar resoluções restringindo quebras de sigilo bancário ou prisões de depoentes, ou outro governador nordestino, melhor de rima e de mira, que liquide a tiros o adversário político para se eleger em seguida senador com a votação maciça; ou uma greve nacional da magistratura em torno de tetos salariais, paralisando o judiciário e instalando o caos, sob o comando da Associação Nacional dos Magistrados; ou um governador de estado (provavelmente sem partido, um desses exotismos brasileiros!) que, no embalo de ambições eleitorais, decida-se por sair das ameaças para radicalizar o confronto com o Governo Federal; ou um presidente de partido de oposição que resolva juntar-se a um deputado de extrema direita para propor (a sério) o fuzilamento do Presidente da República; ou o aparecimento de uma outra ainda inédita gravação telefônica expondo as mais altas autoridades da República; ou alguma exageração do MST; ou... Quem sabe? As possibilidades não são poucas e outras são criadas a cada novo dia para manter o clima de inquietação e sobressalto que parece ser constitutivo do sistema político: estar à beira de um desastre desses, irremediavelmente à mercê do voluntarismo de um reduzido número de protagonistas, todos eles com a mesma capacidade de produzir desordem (2000, p. 28).

As intervenções das Forças Armadas na política, as causas dos golpes de Estado, o controle civil sobre os militares, a instabilidade política, a debilidade dos governos, as crises econômicas, a criminalidade e a violência, as insalubridades e vulnerabilidades da democracia brasileira, o nepotismo e o patrimonialismo, permeados ou não por perspectivas revisionistas sérias ou meramente apologéticas e nomeadamente político-partidárias, já se transformaram em temas recorrentes, mas não vencidos, no debate político nacional. Os historiadores, surpreendidos constantemente pelas capacidades inesgotáveis dos políticos, parlamentares ou não, magistrados, empresários, chefes de facções criminosas, celebridades, da TV ou das redes sociais, jornalistas, comentaristas de todos os tipos, assassinos, pedófilos, entre outros, em produzir manchetes exaustivamente exploradas e exploráveis

ou notícias falsas compartilhadas pelo *supra sumo* da *intelligentsia* nacional, são, mais do que nunca, convidados a dar respostas. Mais do que isso, estão convocados a “combates pela história” – na expressão consagrada por Lucien Febvre – ou chamados para abordar novos temas como o da *desordem* política, econômica e social do Brasil. Não podemos esquecer, no entanto, que também merecem nossa atenção os novos desordeiros e seus atos, ações e predileções, a saber: os “ilustrados” do judiciário brasileiro.

Diante de tudo isso, continuamos reproduzindo em 2018 – principalmente nos momentos mais críticos quando os cenários se deterioram – as mesmas práticas que adotávamos em 1960 ou 1930, ou ainda, em 1880. Isto é, a exceção – em todos os seus sentidos – é a nossa regra. É na bagunça institucional, cheia de fendas e fissuras, que a democracia perde seu vigor, abrindo espaços para grupos e pessoas se infiltrarem e reivindicarem o protagonismo político nas decisões institucionais (SAINT-PIERRE, 2007, p. 34).

As lacunas constitucionais e infraconstitucionais precisam ser preenchidas e as controvérsias pacificadas, os documentos sobre as políticas de defesa nacional e segurança pública precisam romper o campo das intenções ambíguas para adentrar definitivamente no campo da afirmação e da objetividade mas, principalmente, a sociedade como um todo precisa se inteirar e participar mais ativamente de debates que, erroneamente, são entendidos como prerrogativas exclusivas dos militares e das Forças Armadas, a saber, a segurança pública e a defesa nacional. Essas são possibilidades que podem contribuir definitivamente para diminuir os índices de violência social ou minimizar os riscos de entrarmos novamente em desventuras autoritárias protagonizadas pelos desvairados do plantão ou os aberrados de toda ordem, fardados ou não.

REFERÊNCIAS

- BRASIL. Constituição (1988). Constituição de República Federativa do Brasil. Brasília, DF: 1988. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaocompilado.htm> Acesso em: 26/02/2018.
- BRASIL. Decreto nº 9.288 de 16 de Fevereiro de 2018. Decreta intervenção federal no Estado do Rio de Janeiro com o objetivo de pôr termo ao grave comprometimento da ordem pública. Brasília, DF: Fev. 2018. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2018/decreto/D9288.htm> Acesso em: 26/02/2018.
- COELHO, Edmundo Campos. *Em busca da Identidade: o Exército e a política na sociedade brasileira*. Rio de Janeiro: Record, 2000.
- DELAGADO, Lucília de Almeida Neves. FERREIRA, Marieta de Moraes. História do Tempo Presente e Ensino de História. *Revista História Hoje*, v. 2, nº 4, p. 19-34. 2013.
- FERRAZ, Francisco Cesar Alves. *À sombra dos Carvalhos. Escola Superior de Guerra e política no Brasil*. Londrina: Editora da UEL, 1997.
- FICO, Carlos. Ditadura militar brasileira: aproximações teóricas e historiográficas. *Revista Tempo e Argumento*. Florianópolis, v. 9, n. 20, p. 05 □ 74. jan./abr. 2017.
- FICO, Carlos. Versões e Controvérsias sobre 1964 e a ditadura militar. *Revista Brasileira de História*. Órgão da Associação Nacional de História. São Paulo: ANPUH, vol. 24, nº 47, jan.-jun., 2004.
- FIGUEIREDO, Argelina Cheibub. Democracia & reformas: a conciliação frustrada. In: TOLEDO, Caio Navarro de (Org.). *1964: Visões Críticas: Democracia e reformas no populismo*. 2ª ed. – Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2014. p. 59-67.

- FIGUEIREDO, Argelina Cheibub. *Democracia ou reformas? Alternativas democráticas à crise política: 1961-1964*. São Paulo: Paz e Terra, 1993.
- HUNTINGTON, Samuel P. *A ordem política nas sociedades em mudança*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1975.
- PERTIERRA, Gustavo Suárez. Prefácio. In: SAINT-PIERRE, Héctor Luis (Org.). *Controle civil sobre os militares e política de defesa na Argentina, no Brasil, no Chile e no Uruguai*. São Paulo: Editora da UNESP: Programa San Tiago Dantas e de Pós-Graduação em Relações Internacionais da UNESP, Unicamp e PUC-SP, 2007. p. 7-13.
- RIO DE JANEIRO. Constituição Estadual (1989). Rio de Janeiro, RJ: 1989. Disponível em: <http://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/70450/CE_RJ_EC_53.pdf?sequence=16> Acesso em: 26/02/2018.
- SAINTE-PIERRE. Héctor Luis. Controle Civil sobre os militares. In: SAINT-PIERRE, Héctor Luis (Org.). *Controle civil sobre os militares e política de defesa na Argentina, no Brasil, no Chile e no Uruguai*. São Paulo: Editora da UNESP: Programa San Tiago Dantas e de Pós-Graduação em Relações Internacionais da UNESP, Unicamp e PUC-SP, 2007. p. 33-72.
- SENA JÚNIOR, Carlos Zacarias de. A “boa memória”: algumas questões sobre o revisionismo na historiografia brasileira contemporânea. In: CALIL, Gilberto Grassi. MELO, Demian Bezerra. SENA JÚNIOR, Carlos Zacarias de (Orgs.). *Contribuições à crítica da historiografia revisionista*. 1ª Ed. – Rio de Janeiro: Consequência Editora, 2017. p. 41-78.
- TOLEDO, Caio Navarro de. A Democracia populista golpeada. In:

TOLEDO, Caio Navarro de (Org.). *1964: Visões críticas do golpe: democracia e reforma do populismo*. 2ª ed. – Campinas, SP, Editora da Unicamp, 2014. p. 39-59.

TOLEDO, Caio Navarro de. 1964: O golpe contra as reformas e a democracia. *Revista Brasileira de História*. Órgão da Associação Nacional de História. São Paulo: ANPUH, vol. 24, nº 47, jan.-jun., 2004.

TRAVERSO, Enzo. Revisão e Revisionismo. In: CALIL, Gilberto Grassi. MELO, Demian Bezerra. SENA JÚNIOR, Carlos Zacarias de (Orgs.). *Contribuições à crítica da historiografia revisionista*. 1ª Ed. – Rio de Janeiro: Consequência Editora, 2017. p. 27-40.

A cidade do Recife e a consciência da intelectualidade acerca do subdesenvolvimento brasileiro em meados do século XX

FÁBIO SILVA DE SOUZA¹

Universidade de São Paulo

Resumo: Este ensaio tem como finalidade propor uma análise sobre a percepção do subdesenvolvimento durante os anos 1946 – 1964, como experiência social e cultural. O eixo dessa perspectiva gira em torno das reflexões sobre o subdesenvolvimento econômico e social do Nordeste levadas a cabo por uma determinada elite intelectual de esquerda. Pretendemos a partir desse exercício de reflexão apontar para um possível perfil coletivo desses intelectuais nesse meio de século, em Recife. Suscitar ideias e reflexões sobre o lugar da cena intelectual engajada recifense nos projetos reformistas da Quarta República e, por fim, apresentar a possibilidade de uma nova sensibilidade intelectual com relação ao “espetáculo da pobreza”, em meados do século XX, ter contribuído para a formulação canônica do conceito de subdesenvolvimento brasileiro.

Palavras-chave: Recife; experiência urbana; Subdesenvolvimento; intelectual.

Abstract: This essay aims to propose an analysis on the perception of underdevelopment during the years 1946 - 1964 as a social and cultural experience. The central point of this perspective deals with the reflections on the economic and social underdevelopment of the Brazilian Northeast carried out by a specific leftist intellectual elite. We intend with this task to point out a possible collective profile of these intellectuals in the middle of the century, in Recife. Raising ideas and reflections about the importance of this active intellectuals in the reformist projects of the Fourth Republic and, at the end, to present the possibility of a new intellectual perception of the “spectacle of poverty” in the middle of the twentieth century, which contributed to the canonical formulation of the concept of Brazilian underdevelopment.

Palavras-chave: Recife; urban experience; underdevelopment; intellectual.

Recebido em 29/03/18 e aceito em 23/04/19.

1. Doutorando em História Social pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Título da pesquisa: A cidade do Recife na IV República: cultura, sociabilidade intelectual e a questão do subdesenvolvimento. Pesquisa financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo – FAPESP. E-mail: fdesouza@usp.br.

Recife: o epicentro do subdesenvolvimento nordestino em meados do século XX

A cidade do Recife se estabelecera desde a segunda metade do século XIX como a maior aglomeração populacional do Nordeste, chegando a ter, nos anos de 1950, cerca de 700.000 habitantes². Se em linhas gerais podemos definir a pobreza como sendo a carência no que concerne à satisfação das necessidades básicas do ser humano, tais como alimentação, moradia e vestuário, torna-se imperioso dizer que parcela significativa dos habitantes da capital pernambucana, nesse meio de século, vivia em um estado de miserabilidade. O médico e cientista social Josué de Castro, na sua *Geografia da Fome*, indica que a cidade do Recife tinha cerca de 200 mil pessoas improdutivas, vivendo marginalizadas em palafitas erguidas na beira dos rios Beberibe e Capibaribe, bem como em mocambos em outras partes da cidade (CASTRO, 1984).

Na capital pernambucana, as favelas e mocambos estavam em todos os bairros, por toda parte. Recife era, à época, o expoente do subdesenvolvimento econômico e social do Nordeste. Esse traço marcante tinha causas bem identificáveis: a crise da dinâmica econômica rural, particularmente do Nordeste, agravadas pelos avanços do desenvolvimento industrial do Centro-Sul do Brasil no pós-1930, que drenava recursos humanos e financeiros para outros lugares. As alterações na arcaica estrutura econômica brasileira, que desde há muito era voltada para exportação de produtos agrícolas, produziram o fenômeno da migração da população do campo para as cidades em larga escala e sem o mínimo de planejamento urbano. Os camponeses, que os latifundiários não conseguiam mais manter nem nas condições mínimas de produtividade, passaram a abarrotar

2. Cf. IBGE, Censo Demográfico 1872, 1890, 1900, 1920,1940, 1950, 1960,1970, 1980,1991, 2000 e 2010. Disponível em: <http://www.censo2010.ibge.gov.br/sinopse/index.php?dados=6&uf=00>. Acessado em 14/04/2017.

as grandes capitais, em especial Recife, constituindo um exército de reserva de mão de obra a baixo custo (OLIVEIRA, 1977).

Esse fenômeno contribuiu para que a capital pernambucana se tornasse o epicentro mais empobrecido de uma das regiões mais pobres do mundo, à luz das análises de Joseph A. Page (1972). Nas palavras de Josué de Castro eram homens, mulheres e crianças vivendo

[...] da pesca de caranguejos e siris, chafurdando nesse charco onde tudo é, foi ou vai ser caranguejo, inclusive a lama e o homem que vive nela. A lama misturada com urina, excrementos e outros resíduos que a maré traz, quando ainda não é caranguejo, vai ser. O caranguejo nasce nela e vive dela. E o homem que aí vive se alimenta desta lama sob a forma do caranguejo. As populações mantidas através desse trágico “ciclo do caranguejo” representa um resto do monturo humano que o vento quente das secas joga nas praias do Nordeste (CASTRO, 1984, p. 241).

Uma das características dessa cidade subdesenvolvida eram os pobres e os ricos vivendo em regiões compartilhadas, variando tão somente a qualidade e o tamanho da habitação. A pobreza, nesse sentido, não era territorializada. Esse espaço urbano, que aprofundava de forma incontestável as desigualdades sociais, apresentava essa especificidade porque também ele foi se modificando na medida em que a miséria extrema, marca do meio rural brasileiro, passa a invadir o tecido urbano de maneira avassaladora, entre os anos 1940 e 1950, alterando de forma contundente a paisagem urbana. A professora Virgínia Pontual procurou sintetizar essa perspectiva da seguinte forma:

A cidade modificava-se vertiginosamente pela decomposição do complexo rural; a cidade modificava-se pela emergência de novas forças sociais e políticas; a cidade modificava-se pelo crescimento do número de mocambos; a cidade modificava-se pela destruição de mocambos e pela construção de vilas habitacionais; a cidade tornava-se rebelde em suas múltiplas expressões; portanto, como fazer essa menina, tornada mal-educada, parodiando o jornalista

Mário Melo, voltar a ser a sinhazinha de outrora (PONTUAL, 2001, p. 428)?

A partir de um ponto de vista esquemático, essa vertiginosa ocupação, apontada pela professora Virgínia Pontual, se espalhou pela cidade do Recife a partir de alguns eixos. Seguindo a margem esquerda do Capibaribe, da região central para as áreas ao norte da cidade, tínhamos os bairros que se desenvolveram onde antes eram áreas de engenhos. Tornadas residenciais em fins do século XIX, com o desenvolvimento dos transportes coletivos, essas áreas compreendiam aos bairros do Derby, Madalena, Aflitos, Graças, Espinheiro, Monteiro, Casa Forte, Poço e Apipucos. Esses bairros permaneceram como residência incontestada da burguesia tradicional, mas já nos anos 1940, as mansões da burguesia contrastavam com as palafitas construídas nas margens do rio Capibaribe e com inúmeras favelas que passaram a ocupar os espaços vazios daquela região.

Ao sul da cidade, naquele que podemos considerar como sendo o segundo grande eixo de ocupações nesse meio de século, temos o bairro de Boa Viagem. Sobre o litoral, esse bairro era, nos anos de 1940, um vilarejo de pescadores. Nesta região, onde a burguesia mantinha suas grandes casas de veraneio à beira mar, as mansões passaram a ser contrastadas, a partir de fins da década de 1940, pela ocupação, em uma das extremidades da orla, da comunidade Brasília Teimosa. Esta verdadeira cidade que se erguia em palafitas e mocambos em frente à praia contribuiu para transformar a fisionomia do bairro que antes era um espaço privilegiado da burguesia recifense. Não muito longe dali, tínhamos o centro da cidade. Composto pelos bairros mais antigos, Santo Antônio, São José, Boa Vista e Santo Amaro, que, embora não compartilhassem das belezas naturais do litoral, dividiam com ele o crescimento desordenado. Os numerosos casebres e mocambos que vão reordenando a paisagem afugentavam os velhos moradores para outras áreas da cidade. No bairro de Santo Antônio, onde o porto

da cidade está localizado, diuturnamente era possível encontrar um contingente expressivo de mendigos vivendo pelas ruas sem ter para onde ir, cenário que contrastava com as riquezas que entravam e saíam pelo porto. No bairro da Boa Vista, a favela sobre pilotis dos Coelho compunha a paisagem junto aos grandes casarões. No bairro de São José, as antigas residências burguesas passavam a ser ocupada pela população pobre que para lá acorria. Já no bairro de Santo Amaro, a tessitura urbana era composta por vários núcleos de favelas. A comunidade da Ilha de Santa Terezinha, uma das mais miseráveis dessa parte central da cidade, contrastava com a construção de uma das vias mais importantes da cidade: a Avenida Agamenon Magalhães, via que iria cortar vários bairros ligando Recife a Olinda e que tivera o início de suas obras na década de 1960³.

De um extremo a outro da cidade do Recife, nesse meio de século, os bolsões de miséria e de subdesenvolvimento poderiam ser encontrados, em meio a ilhas de riqueza e casarões das elites tradicionais. Essa situação não era uma novidade nem no Brasil, nem no Recife. No entanto, naqueles anos, assumia uma importância primordial para a elite culta local. Na base dessa nova sensibilidade em relação à pobreza estava uma nova concepção de trabalho intelectual cujo marco principal era pensar o processo de modernização da sociedade a partir de investigações científicas sobre a realidade cultural e social brasileira (PÉCAUT, 1990; MOTA, 1977). Assim, na medida em que as pesquisas se aprofundavam sobre a dimensão política, econômica e cultural dos problemas sociais, mais o “espetáculo da pobreza”⁴ saltava aos olhos analíticos da intelectualidade que frequentava os espaços de circulação e vivências culturais da cidade do Recife.

Para estes intelectuais, a novidade dos pobres e flagelados nas ruas da

3. Esses delineamentos sobre a ocupação vertiginosa da cidade do Recife, em meados do século XX, também se fundamentam nas considerações desenvolvidas por MARIN (1995).

4. Termo cunhado por BRESCIANI (1982).

cidade do Recife, exibindo suas necessidades e falando uma linguagem política por meio das associações de bairros, do movimento operário, dos movimentos culturais e eclesiais configurava um elemento que dava uma nova perspectiva aos anseios de transformar a ordem política, econômica e social vigentes. Nesse sentido, o conjunto de fatos econômicos e sociais que poderiam ser mobilizados para explicar aquela dada realidade foi revisado por historiadores, economistas, sociólogos, geógrafos, bem como por outros estudiosos.

Os intelectuais e a nova sensibilidade culta em relação à pobreza

O marco inicial das reflexões de novo tipo em relação à pobreza foi a publicação do livro *Geografia da Fome* de Josué de Castro, em 1946. Neste ensaio, do maior interesse científico acerca das populações assoladas pelo flagelo da fome, Josué de Castro procura analisar os principais fatores socioeconômicos que contribuíram para a subalimentação, desnutrição e empobrecimento dos trabalhadores do campo e das cidades. As análises dos complexos econômicos e sociais, a partir de métodos sanitários e biológicos, permitiram ao autor descrever de forma acurada a degradação humana experimentada por uma parcela significativa da sociedade brasileira. Partindo do princípio de que os homens, em qualquer camada social, têm necessidade de um mínimo de saúde, nutrição e descanso para realizar suas atividades, o autor traz à tona como era pequena a porcentagem dos homens que desfrutavam efetivamente desses mínimos e de que forma os interesses econômicos e políticos das oligarquias da região influenciaram esse quadro (CASTRO, 1984).

Quatro anos depois desse primeiro estudo empreendido por Josué de Castro, surgia outra contribuição significativa para se compreender o subdesenvolvimento nordestino, em especial aquele vivenciado pela capital

pernambucana. Em 1950, João Cabral de Melo Neto publicava o poema *O cão sem plumas* (NETO, 1979). Nessa obra, o poeta pernambucano apresentava uma cidade do Recife crispada pela miséria. O seu *O cão sem plumas* era a descrição da realidade dos moradores das palafitas e mocambos fincados na beira do Rio Capibaribe. Partindo de uma narrativa em que o rio e os homens e mulheres ribeirinhos eram entes indissociáveis e marginalizados da dinâmica social e econômica da cidade do Recife, o autor passa a se inserir nas reflexões em torno do subdesenvolvimento nordestino.

A incursão do poeta pernambucano sobre temas que retratavam aspectos do subdesenvolvimento continua em outras obras. Em 1956, João Cabral de Melo Neto publicava *Morte e Vida Severina* (NETO, 1956), um conjunto de poemas que apresentava o sofrimento dos retirantes que migravam do interior para a cidade do Recife. Os poemas que compunham esta obra procuravam descrever que as trágicas situações vivenciadas pelos camponeses no interior do estado de Pernambuco, não se alteravam quando estes migravam para a capital pernambucana. Esses registros literários demonstram outra face da percepção do subdesenvolvimento em Recife.

As leituras sobre o subdesenvolvimento do Nordeste foram contempladas com outra relevante contribuição em 1959. O economista Celso Furtado apresentava, nesse ano, um estudo intitulado: *Uma Política de Desenvolvimento Econômico para o Nordeste* (BRASIL. SUDENE – GTDN, 1967)⁵. Tratava-se, dessa vez, de um estudo técnico elaborado em conjunto com outros especialistas vinculados ao Conselho de Desenvolvimento do Nordeste (Codeno). As diretrizes encampadas pelo documento versavam em analisar as disparidades de

5. Do mesmo autor, vale ressaltar também seu livro: *Formação Econômica do Brasil*, publicado em 1959. Esta obra contribui, do mesmo modo, para evidenciar as preocupações desse intelectual com os compassos e descompassos da formação e do desenvolvimento do complexo econômico brasileiro (FURTADO, 2005).

desenvolvimento econômico-social entre a região Nordeste e o Centro-Sul e propor estratégias para diminuir ou superar essas desigualdades. A importância desse estudo reside no fato de ele ter servido como base para a elaboração de um plano de política econômica para região Nordeste que resultou na transformação do Conselho de Desenvolvimento do Nordeste (Codeno) em Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste – SUDENE (ABREU, 2001).

Significativo também para a compreensão deste Nordeste subdesenvolvido foi a publicação, em 1963, do livro *A Terra e o Homem no Nordeste*, de Manuel Correia de Andrade (ANDRADE, 2005). Nesta obra, o autor procura mesclar componentes geográficos, históricos e econômicos para explicar as relações de produção e trabalho no Nordeste brasileiro. A partir de uma perspectiva marxista, o autor procura evidenciar as especificidades das relações de produção e trabalho nas regiões da Zona da Mata, Agreste e Sertão em cada uma das unidades que compõem a região Nordeste. A riqueza dessas análises produziu a criação de um novo modelo de regionalismo de tipo sócio-econômico-histórico que permitiu o entendimento das mazelas dos estados e cidades nordestinas a partir das suas próprias características fundamentais.

Nesse meio de século, vários outros esforços para compreender as mazelas do subdesenvolvimento nordestino foram realizados, não apenas por autores individuais, mas por instituições agregadoras de vários intelectuais. Um exemplo é o Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, criado em 1949. Com uma estrutura técnico-científica mobilizada em torno dos Departamentos de História Social; Sociologia; Psicologia Social; Antropologia; Economia; Geografia Humana; e Estatística e Cartografia, essa instituição se distinguia pelas variáveis em que as produções intelectuais eram organizadas. Essa estrutura fazia do Instituto Joaquim Nabuco um notável espaço de sociabilidade intelectual, cuja produção cultural era reconhecida oficialmente pelas instâncias governamentais como parte integrante de seus esforços para “estudar os problemas sociais

relacionados direta ou indiretamente com a melhoria das condições de vida do trabalhador brasileiro [...]”⁶.

Outra importante forma de contribuição institucionalizada fora aquela dada pelos intelectuais vinculados à Universidade do Recife, fundada em 1946⁷. Espaço de sociabilidade intelectual por natureza, alguns professores desta instituição, especialmente os pesquisadores vinculados ao Instituto de Ciência do Homem, cumpriram um papel fundamental nos debates e projetos que visavam equacionar os problemas sociais da população nordestina. As reflexões e ações levadas a cabo por estes intelectuais foram delineadas a partir de duas iniciativas distintas: a primeira, com trabalhos realizados em conjunto com o Instituto Joaquim Nabuco e com a SUDENE; a segunda, a partir de produções individuais. De uma forma ou de outra, essas iniciativas faziam da Universidade

6. “O Instituto Joaquim Nabuco (I.J.N.), criado pela Lei número 770, de 21 de julho de 1949, alterada pela Lei nº 1.817, de 23 de fevereiro de 1953, e ao qual foi pela Lei número 3.791, de 2 agosto de 1960, concedida personalidade jurídica e autonomia financeira e administrativa, tem por objetivos: I - estudar os problemas sociais relacionados direta ou indiretamente com a melhoria das condições de vida do trabalhador brasileiro, inclusive do pequeno lavrador das regiões agrárias do Norte, assim definidas as áreas de agricultura que se estendem da Bahia à Amazônia; II - colaborar nos estudos de qualquer outro problema social nordestino, ou deles participar, desde que essa atividade não prejudique a referida no item anterior; III - promover o ensino das ciências e das técnicas de pesquisas sociais, através de conferências e cursos, devendo estes, sempre que possível, ser organizados em torno da execução de trabalhos de campo; IV - realizar atividades em colaboração com Universidades, com o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, com o Instituto de Açúcar e do Alcool e outras entidades públicas ou privadas para o estudo científico dos problemas rurais da região; V - servir de centro de treinamento em técnicas de pesquisas sociais para estudantes de Universidades e Escolas Superiores e Técnicas, especialmente as situadas no norte do Brasil; e VI - divulgar o resultado dos seus trabalhos, publicando monografias, separatas, ensaios e estudos de autoria dos componentes dos seus diversos setores técnicos ou de especialista nacionais e estrangeiros.” REGIMENTO DO INSTITUTO JOAQUIM NABUCO. In: Decreto nº 50.433, de 10 de Abril de 1961.

7. Em 20 de junho a Lei Nº 9.388 cria a Universidade do Recife. A essa nova estrutura recém-criada iria fazer parte as Faculdades de Direito, Medicina e a Escola de Engenharia. No ano de 1950, a federalização da Faculdade de Filosofia de Pernambuco agregaria à Universidade uma estrutura acadêmica voltada ao ensino. Decreto nº 9.388, de 20 de Junho de 1946.

do Recife outro espaço privilegiado para as atividades dos intelectuais que se engajaram em solucionar, das mais variadas formas, os problemas sociais da Região Nordeste.

Ainda no plano das iniciativas intelectuais institucionalizadas, temos os projetos técnicos levados a cabo pela SUDENE, a partir da sua fundação em 1959. Órgão subordinado diretamente à Presidência da República, este combinou ações de seu próprio quadro de intelectuais com os de outras instituições. Essa combinação fez deste espaço um dos maiores canteiros de iniciativas que visavam acabar ou, pelo menos, diminuir os infortúnios que assolavam a população nordestina desse meio de século XX.

Uma contribuição importante e diferente das anteriores fora dada pelos intelectuais do Movimento de Cultura Popular do Recife, instituído em 1960⁸. Essa iniciativa se diferenciava das demais porque se tratava de um movimento cultural cuja razão de existir era o voluntarismo de um grupo de intelectuais, ideologicamente heterogêneo, na busca de uma meta comum: alfabetizar os setores populares da cidade do Recife⁹. Esse objetivo fez do MCP um significativo espaço de sociabilidade intelectual para grupos que contestavam os projetos políticos e econômicos da ordem estabelecida no plano local e nacional.

8. “Fundado por lideranças políticas e intelectuais em maio de 1960, o MCP surgiu como um departamento autônomo da municipalidade recifense. Ao assumir a prefeitura da cidade do Recife, em 15 de dezembro de 1959, Miguel Arraes definiu como uma das principais metas de seu governo solucionar o alto índice de analfabetismo que imperava na capital pernambucana. [...] Iniciativa que, dada a escassez de recursos do município para esses fins, só pôde ser levada a cabo por meio da mobilização de alguns intelectuais progressistas dispostos a ajudá-lo nessa empreitada.” (SOUZA, 2014, p. 43-44).

9. As diferenças entre as instituições culturais e os movimentos culturais vão bem mais além do que essa distinção inicial em torno das formas de organização. Muitas outras variáveis devem ser levadas em consideração para uma distinção mais acurada. No caso específico entre o Movimento de Cultura Popular e as demais organizações citadas, a diferença fundamental residia no fato daquela contestar as condições em que as instituições governamentais levavam a cabo seus projetos. Essa especificidade influenciava de forma direta, e distinta, a produção cultural dos intelectuais do MCP. Ver a respeito das demais diferenças entre instituições e movimentos: WILLIAMS (1992).

Essas evidências nos levam a supor que, mais do que simples confluência de esforços pontuais para se entender e equacionar as questões em torno do subdesenvolvimento, as discussões e os projetos técnicos e culturais que emanaram desses espaços de sociabilidade intelectual, contribuíram para adensar e institucionalizar uma determinada leitura acerca do subdesenvolvimento nordestino e brasileiro.

Alguns apontamentos teóricos

O entendimento do urbano não apenas como *locus*, mas como produto e produtor das percepções acerca do subdesenvolvimento econômico e social do Brasil não é casual. Ela define um lugar de fala que procura avançar para além dos limites estabelecidos pelas interpretações que procuraram analisar as questões e debates em torno do subdesenvolvimento brasileiro, mas que, a nosso ver, acabaram apresentando o espaço urbano ora como uma decorrência direta dos enlaces econômicos, ora como cenário de manifestações políticas.

As principais referências que sintetizam esse modelo de análise são os trabalhos publicados, nos anos de 1970, por um seletivo grupo de intelectuais marxistas. Dentre esses intelectuais se destacam: Francisco de Oliveira (1972; 1977), Paul Singer (1973), Lúcio Kowarick (1975), Cândido Prociópio de Camargo (1975) e Vinícius Caldeira Brant (1975). O primeiro é aqui relacionado pelas clássicas análises desenvolvidas em suas obras “Crítica à razão dualista” de 1972 e “Elegia Para Uma Re(li)gião” de 1977, onde o autor procura apresentar as suas considerações mais originais sobre as dinâmicas de uma economia subdesenvolvida e seus processos de industrialização / urbanização. Nessas obras, o autor procura desenvolver análises que buscam compreender as contradições do modo através do qual, no Brasil, o desenvolvimento desigual e combinado

do capitalismo se processa. Esses esforços contribuíram para uma interpretação do subdesenvolvimento como sendo decorrente da combinação de um padrão “primitivo de acumulação capitalista” com novas relações de produção, onde os centros urbanos seria o espaço onde essa dinâmica se evidenciaria concretamente. Singer figura como outra importante referência pelas contribuições desenvolvidas em “Economia política da urbanização” de 1973. Nele, o autor procura elaborar uma interpretação para o processo de urbanização na periferia do capitalismo, cujo foco é destacar a mobilização do significativo “exército industrial de reserva” que migrava para os centros urbanos. Na chave de interpretação proposta no livro, o crescimento desmedido dos grandes centros urbanos é apresentado como sendo fruto das vantagens econômicas oferecidas pelas cidades que estavam passando por um intenso e rápido processo de industrialização. Por fim, Lúcio Kowarick, Cândido Camargo e Vinicius Brant são aqui mobilizados pelas ideias defendidas em “São Paulo 1975: crescimento e pobreza” de 1975. Nesse livro, a principal linha argumentativa apresentada pelos autores gira em torno da desmistificação da falsa contradição entre desenvolvimento econômico acelerado e o aumento da pobreza. Para eles, o subdesenvolvimento deve ser entendido como consequência direta da distribuição desigual das riquezas produzidas e, por essa característica, ele não desapareceria simplesmente a partir do crescimento econômico. Essa assertiva, na medida em que se fundamenta a partir de um olhar mais empírico das dinâmicas urbanas, contribuiu significativamente para o avanço dos estudos urbanos como uma chave importante para o entendimento das questões em torno do subdesenvolvimento brasileiro. No entanto, ainda nesse livro, o urbano foi retratado como reflexo ou expressão de uma dinâmica econômica própria do capitalismo brasileiro.

Esses autores, dentro de um quadro ainda mais amplo, podem ser considerados expoentes de um modelo interpretativo sobre as percepções do subdesenvolvimento brasileiro em que o urbano não figura com status

interpretativo. É só com o surgimento, aprofundamento e adensamento, sobretudo nos anos 1980-1990, de inúmeros estudos que se preocuparam em colocar em primeiro plano as questões relacionadas às cidades / urbano, que esses limites puderam ser contornados. É precisamente esse o ponto de inflexão – colocar o urbano em primeiro plano – que este texto/proposta de análise propõe em relação a esse modelo interpretativo, ou seja, investigar a produção da própria cidade, de entender o urbano como experiência, como sensibilidade, isto é, de encarar o urbano como fenômeno cultural e como produção social.

As contribuições que melhor sintetizam a vitalidade e a importância da experiência e da sensibilidade nos estudos sobre a cidade são as elaborações desenvolvidas por Nicolau Sevcenko e Maria Stella Bresciani. O primeiro, cujo itinerário de pesquisa privilegiou o diálogo entre a história e a literatura, realizou densas análises sobre os impasses da modernidade cultural brasileira sob o prisma da urbanização acelerada das metrópoles. Em “Literatura como missão” (SEVCENKO, 1985), por exemplo, o destaque são as impressões de dois renomados escritores da *belle époque* carioca sobre as transformações pelas quais passavam a cidade do Rio de Janeiro na virada do século XIX para o XX. Já no livro “Orfeu extático na metrópole” (SEVCENKO, 1992), as análises são direcionadas para as percepções dos modernistas frente ao processo de metropolização da cidade de São Paulo nos anos 1920. Nessas duas obras, as imagens literárias e as experiências dos intelectuais que as produziram são, para o autor, o observatório privilegiado para se compreender as transformações em curso nas cidades do Rio de Janeiro e São Paulo. Sevcenko expressa a importância da experiência e da sensibilidade para os estudos sobre a cidade em diversos outros trabalhos. Em “Perfis Urbanos Terríveis em Edgar Allan Poe” (SEVCENKO, 1985), o foco do autor é analisar as imagens literárias produzidas pelo poeta Edgar Poe sobre o surgimento dos grandes centros urbanos no século XIX. Nesse trabalho, o enquadramento do urbano é realizado a partir de

temas como a solidão, a doença, a pobreza e a morte. Para Sevcenko, discutir a cidade sob o prisma da modernização é sempre ter como ponto de partida uma cidade pensada, uma cidade sentida e experimentada.

Esse é também o ponto de partida para Bresciani. Em “Londres e Paris no Século XIX” (Bresciani, 1982), a autora investiga como a formação de uma nova sensibilidade por alguns homens cultos cria novas representações sobre o urbano e uma nova cultura sobre a pobreza nas duas principais cidades europeias do século XIX. Em “Metrópolis: As faces do Monstro Urbano” (Bresciani, 1985), a autora se dedica ao mesmo tema com igual ou maior acuidade. Esses trabalhos pontuam que as imagens criadas pelos homens cultos do século XIX não eram só uma possibilidade de se conhecer “uma nova era, prenhe de um potencial transformador ainda não avaliado”, mas indicavam novas atitudes diante do urbano. Além de destacar esse potencial interpretativo das cidades a partir do diálogo entre a história e a literatura, a extensa produção acadêmica de Bresciani também privilegia diálogos com arquitetos e urbanistas em que essas imagens produzidas do progresso são sempre problematizadas a partir das experiências e da sensibilidade de quem as produziam. Esse modelo de interpretação do urbano nos possibilita vislumbrar novas explicações acerca da dinâmica cultural, política e econômica da cidade do Recife e, conseqüentemente, um novo modelo de entendimento acerca das percepções do subdesenvolvimento brasileiro, durante os anos 1946-1964.

Em suma, esse modelo de análise do urbano apresentado nos trabalhos de Sevcenko e Bresciani contribui para entendermos em que medida uma nova percepção da miséria urbana, gestada nos espaços de circulação intelectual e vivências culturais da cidade do Recife, contribuiu para novas formulações em torno do conceito de subdesenvolvimento e dos projetos para superá-lo, durante a Quarta República.

Conclusão

Nesse breve ensaio procuramos argumentar no sentido de que uma nova sensibilidade culta acerca da miséria urbana, de meados do século XX, foi decisiva às formulações em torno do conceito de subdesenvolvimento e dos projetos para superá-lo. Nesse sentido, entendemos que para uma compreensão acurada sobre a formulação canônica do conceito de subdesenvolvimento elaborada no Brasil, nesse meio de século, as reflexões devem procurar compreender de que forma as análises romperam os limites do quadro conceitual do pensamento econômico do período de 1945-64.

Alguns autores já apontaram que a questão do subdesenvolvimento, sobretudo a partir dos anos 1950, passou a ser objeto central de análise dos mais variados campos do conhecimento científico. No entanto, o que esse ensaio procura apresentar é uma nova perspectiva de análise que possibilite o entendimento da formação dessa nova sensibilidade que colocou a pobreza e a miséria da população brasileira no centro das questões em torno do subdesenvolvimento brasileiro.

REFERÊNCIAS

- AGUIAR, Roberto Oliveira de. *Recife da frente ao golpe*. ideologias políticas em Pernambuco. Recife: Ed. UFPE, 1993.
- Andrade, Manuel Correia de. *A Terra e o Homem no Nordeste – Contribuições ao Estudo da Questão Agrária no Nordeste*. São Paulo: Cortez, 2005.
- Alzira Alves de ABREU et al (coords.). *Dicionário Histórico-Biográfico Brasileiro – Pós-1930*. Rio de Janeiro: CPDOC, 2010. In: <<http://cpdoc.fgv.br>> Acesso em: Acesso em 17/04/2017.
- ARRUDA, Maria Armanda do Nascimento. *Metrópole e Cultura*. São Paulo no meio século XX. São Paulo: EDUSP, 2001.
- _____. *Metrópole e cultura: o novo modernismo paulista em meados do*

século. *Tempo*

Social; Rev. Sociol. USP, São Paulo, 9(2): 39-52, outubro de 1997.

BERNADES, Denis Antônio de Mendonça. Para ler o Recife e suas origens.

In: REZENDE, Antonio Paulo (org). *Recife: que história é essa?* Recife: Fundação de Cultura Cidade do Recife, 1987.

BRESCIANI, M. S. M. *Londres e Paris no século XIX*. O espetáculo da pobreza. São Paulo: Brasiliense, 2004.

_____. *Metrópoles: as faces do monstro urbano* (as cidades no século XIX). Revista Brasileira de História, Brasil, v. 5, p. 35-68, 1985.

_____. Permanência e ruptura nos estudos das cidades. In: Ana Fernandes; Marco Aurélio F. Gomes. (Org.). *Cidade & história: modernização das cidades brasileiras nos séculos XIX e XX*. Salvador: UFBA, 1992, v., p. 11-26.

_____. A cidade e o urbano: experiências, sensibilidades, projetos. *Urbana - Revista Eletrônica do Centro Interdisciplinar de Estudos da Cidade*, v. 6, p. 64-95, 2014.

_____. A cidade: objeto de estudo e experiência vivenciada. *Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais* (ANPUR), Salvador, v. 6, n.2, p. 9-26, 2004

CASTRO, Josué de. *Geografia da fome: o dilema brasileiro: pão ou aço*. Rio de Janeiro: Antares, 1984.

_____. *A Cidade do Recife – Um ensaio de Geografia Urbana*. Rio de Janeiro: Casa do Estudante do Brasil, 1956.

_____. CASTRO, Josué de. *O Livro Negro da Fome*. São Paulo: Brasiliense, 1957.

CERASOLI, J. F.; CARPINTÉRO, M. V. T. A cidade como história. *História. Questões e Debates*, v. 50, p. 61-101, 2009.

COUCEIRO, Sylvia Costa. *Artes de viver a cidade: conflitos e convivências nos espaços de diversão e prazer do Recife nos anos 20*. Recife: Tese de Doutorado, UFPE, 2003.

FURTADO, Celso. *Formação Econômica do Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2005.

- KOWARICK, Lúcio; BRANT, Vinícius Caldeira; CAMARGO, Cândido Procópio de (orgs.). *São Paulo 1975: crescimento e pobreza*. São Paulo: Loyola, 1975.
- MARIN, Richard. *Dom Helder Câmara, les puissants et les pauvres*. Pour une histoire de l'Église des pauvres dans le Nordeste brésilien. Paris: Édition de l'Atelier, 1995.
- MOTA, Carlos Guilherme. *Ideologia da cultura brasileira*. 1933-1974. São Paulo: Ática, 1977.
- NAPOLITANO, Marcos. *Cultura Brasileira: utopia e massificação (1950-1980)*. São Paulo: Contexto, 2004.
- _____. Esquerdas, política e cultura no Brasil (1950-1970) um balanço historiográfico. *Revista do IEB*, v. 58, p. 35-49, 2014.
- NETO, João Cabral. *O Rio: ou, Relação da viagem que fez o Capibaribe de sua nascente a cidade do Recife*. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, Serviços de Comemorações Culturais, 1954.
- _____. O Cão sem Plumas In: *Poesias Completas (1940-1965)*: José Olympio, 1979.
- _____. *Morte e Vida Severina*. São Paulo: José Olympio, 1956.
- OLIVEIRA, Francisco de. *Elegia Para Uma Re(li)gião: Sudene, Nordeste - Planejamento e Conflito de Classes*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.
- _____. Crítica à razão dualista. In: *Crítica à razão dualista/ o ornitorrinco*. São Paulo: Boitempo, 2003.
- OLIVEIRA, Lúcia Lippi. *Do atraso ao subdesenvolvimento*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2004. In: <<http://cpdoc.fgv.br>> Acesso em 24/08/2017.
- PÉCAUT, Daniel. *Os intelectuais e a política no Brasil: entre o povo e nação*. São Paulo: Ática, 1990.
- PONTUAL, Virginia. Tempos do Recife: representações culturais e configurações urbanísticas. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 21, n.42, p. 417-434, 2001.
- PAGE, Joseph A. *A revolução que nunca houve*. Rio de Janeiro: Editora Record,

1972.

RIDENTI, Marcelo. *Em busca do povo brasileiro*. Rio de Janeiro: Editora Record, 2000.

REZENDE, Antônio Paulo. *(Des) Encantos Modernos*. Histórias da Cidade do Recife na Década de Vinte. Recife: FUNDARPE, 1997.

SINGER, Paul. *Economia política da urbanização*. São Paulo: Brasiliense, 1973.

SIRINELLI, Jean-François. Os intelectuais. In: RÉMOND, René. *Por uma história política*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2003. p. 248-249.

SOARES, José Arlindo. *A frente do Recife e o governo do Arraes: nacionalismo em crise - 1955/1964*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

SKIDMORE, Thomas E. *Brasil: de Getúlio Vargas a Castelo Branco*. 1930/1964. 9ª Ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

SEVCENKO, N. *Literatura Como Missão: tensões sociais e criação cultural na Primeira República*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

_____. *Orfeu Extático na Metrópole*. São Paulo nos frementes anos 20. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. Perfis Urbanos Terríveis Em Edgard Allan Poe. *Revista Brasileira de História*, Brasil, v. 5, p. 13-16, 1985.

SOUZA, Fábio Silva de. *O Movimento de Cultura Popular do Recife*. 2014. Dissertação (Dissertação em História)-Universidade de São Paulo.

WILLIAMS, Raymond. *Cultura*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

A alteridade em Lévinas e sua aplicabilidade na História: as questões étnico-raciais sob um olhar interdisciplinar

PAULO AUGUSTO TAMANINI¹
Universidade Federal Rural do Semiárido

RESUMO: Este artigo aborda o conceito filosófico acerca da ‘alteridade’ pensado por Emmanuel Lévinas, na tentativa de se compreender as questões da diversidade étnico-racial na atual Historiografia. Portanto, mais que pura teoria, a Filosofia torna-se *carne e vida*, uma ferramenta de elucidação empírica acerca do respeito à diversidade étnico-racial, nos espaços formativos, em que alunos, professores e comunidade convivem com as diferenças de gênero, etnia, profissão de fé etc. Diante de tais constatações, esta explanação para além de abordar a significação dos conceitos, diagnostica as relações humanas em sua inteireza, entre alunos e professores, em uma dinâmica inclusiva, de representatividade orgânica e participativa com a cultura do *outro*. Metodologicamente, mescla os conhecimentos, saberes, perspectivas e abordagens de forma multidisciplinar acerca do campo teórico da Filosofia e sua aplicabilidade em temas que se ocupa a atual Historiografia

Palavras-Chave: Alteridade, Lévinas, Diversidade étnico-racial

ABSTRACT: This article discusses the philosophical concept of ‘alterity’ thought by Emmanuel Lévinas, in an attempt to understand the issues of ethnic-racial diversity in the current Historiography. Therefore, rather than pure theory, Philosophy becomes flesh and life, a tool of empirical elucidation about the respect to the ethnic-racial diversity, in the formative spaces in which students, teachers and community get along with the differences of gender, ethnicity, belief etc. In view of these findings, this explanation, besides addressing the meaning of concepts, diagnoses human relations in their entirety, between students and teachers, in an inclusive dynamic of organic and participative representativeness with the culture of the other. Methodologically, it mixes on a multidisciplinary way the knowledges, eruditions, perspectives and approaches about the theoretical field of Philosophy and its applicability on the subjects about which the actual Historiography occupy itself.

Keywords: Alterity. Lévinas. Ethnic-racial diversity.

Recebido em 22/04/18 e aceito em 17/03/19.

1. Pós-Doutor em História (PNPD-CAPES/UFPR, 2017); Doutor em História (UFSC, 2013); Mestre em História pela UDESC (2010). Coordenador do Grupo de Pesquisa Imagens e Ensino (CNPq/UFERSA)

Introdução

Em uma sociedade pluricultural, diversa e, como todas, influenciada por modos de pensar e agir majoritários que tentam invisibilizar os focos de menor expressão, facilmente se naturaliza os processos e procedimentos discriminatórios. Não é difícil constatar que algumas dessas práticas de exclusão foram naturalizadas quando se abordavam na História fatos ou narrativas sem a devida problematização ou criticidade. Partindo do pressuposto que as Instituições de Ensino devam ser os lugares em que a interdisciplinaridade e o compartilhamento de saberes se caracterizam como fatores essenciais para a socialização e o respeito pelo diferente, torna-se premente que professores, alunos, funcionários e comunidade contribuam, cada qual a seu modo, se unam na prática do respeito ao *outro*.

Portanto, este artigo busca mesclar os conhecimentos, saberes, perspectivas e abordagens de forma multidisciplinar acerca da Cultura e da Diversidade Étnico-Racial, sob a ótica conceitual da *alteridade*. Portanto, torna-se meta compreender a *alteridade* sob o prisma da Filosofia e sua aplicabilidade em temas contemplados pela atual Historiografia.

A diversidade cultural e suas respectivas hermenêuticas, por exemplo, introduzem os envolvidos na Educação Formal à uma prática de aperfeiçoamento do conhecimento transpassado pela interdisciplinaridade. Diante de tais constatações esta explanação quer trabalhar a significação da teoria para se pensar as relações humanas em sua inteireza, em uma dinâmica inclusiva e de representatividade orgânica e participativa com a cultura do *outro*.

Ademais, para a Escola, saber conceituar a alteridade facilita compreender os modos de vivência de culturas heterogêneas, dentro de um espaço em que a formação das humanidades tem predominância. Ademais,

facilmente os alunos se deparam com a situações em que o respeito pelo diferente é testado, nos espaços da Escola. Essas situações carregam um dizer, trazem informações, são repletas de intenções que contribuem para a formação e o relacionamento político dos grupos de pertencimento. Portanto, a associação de saberes entre a Filosofia e as questões étnico-raciais, brotada de um *insight* interdisciplinar produtivo, e disposto a mutuas colaborações, se impõe a partir do pensador Emmanuel Lévinas, que coloca a sensibilização, ou seja, a capacidade de *sentir-com-o-outro*, como possibilidade de epifania para a compreensão da alteridade (CINTRA, 2009). Nesta perspectiva, **o pôr-se no lugar do outro** constitui-se meio para criar a ideia de respeito pelo diferente, abre caminhos para se fomentar a cultura da diversidade, promove o diálogo entre os interlocutores, amaina as dessemelhanças em uma lógica em que o ‘deferência’ exerça sua primazia em substituição à exaltação da ‘diferença’.

O filósofo Emmanuel Lévinas de origem judaica franco-lituana, nascido em 1906 e falecido no Natal de 1995, na França, pesquisou sobre a alteridade em uma abordagem ética e relacional, contrariando seus pares, que no vigor do século XX, apostavam a credibilidade teórica da filosofia humanista em uma ontologia reinante. Lévinas percebeu que o pensamento ocidental, a partir da filosofia grega, desenvolveu-se como discurso de dominação. O *Ser* dominou a Antiguidade e a Idade Média, sendo depois substituído pelo ‘eu’ desde a época moderna. Mas, Lévinas ultrapassa a individualidade de cada um par abrir-se ao outro que exclui o confronto e valoriza a diversidade (LEVINAS, 2010).

Portanto, nessa perspectiva empírica-filosófica, a relação entre pessoas, comunidades, nações, portanto não pode ser explicada pelo sujeito individualizado, mas pelas relações que se constrói em liberdade. Segundo Lévinas, na abertura para as relações está a chave para o entendimento do

ser humano como ser plural. Pelo fato de o homem ser-no-mundo, imerso em uma realidade relacional, é portador em si mesmo da condição de ser somente com e através do outro. Baseado nesse pressuposto, Lévinas contribui para se pensar a Escola como espaço de iniciação e fomentação teórica e prática do respeito e da solidariedade com a cultura e a diversidade étnico-racial (LEVINAS, 2008).

Em decorrência disso e no sentido de detectar de modo associativo a aplicabilidade da Lei 10.639/03, que determina a obrigatoriedade do ensino de História da África e Cultura Afro-Brasileira nos sistemas de ensino que compõem a educação básica no Brasil, a abordagem acerca da alteridade nas Escolas torna-se promocional da abertura da comunhão da singularidade com a liberdade (BRASIL, 2003). Não existe portanto, respeito ao diferente quando imposto, obrigado, forçado, compelido. Todo respeito somente será real quando construído por um convencimento que tenha base sólida, fundamentado em teorias e raciocínio lógico e irrefutável (MUNANGA, 2003).

Isto posto, tenta-se então abordar o conceito de alteridade (de natureza filosófica e historiográfica) diagnosticando a aplicabilidade do respeito à cultura e a diversidade étnico-racial no âmbito espacial em que os discentes trocam relações, se encontram, trabalham, vivem e se socializam, com o intuito de aplicá-los no campo de Ensino, de gerar conhecimento, reflexão acadêmica e produtos de natureza científica.

A Alteridade de Lévinas como reforço metodológico contra a exclusão

É em um campo de tensões que, na Contemporaneidade, temas como a pluralidade cultural, a diversidade étnico-racial, o respeito pelas diferenças,

por vezes, envoltas em preconceitos explícitos ou camuflados, vem tendo presença constante nos meios acadêmicos, redes sociais e debates públicos. Tantas vozes que se levantam é resultante da falta de um entendimento acerca das identidades que formam o rosto brasileiro. Até por que, a brasilidade formada pelo misto de tantas etnias e culturas, onde paira uma performance supostamente construída, tem chamado a atenção de diversos pesquisadores brasileiros e europeus. Uma vez que a brasilidade é este caldo identitário difuso e prolixo, e que debuta também nos espaços da Escola, torna-se importante esclarecer em que base conceitual a ‘alteridade’ pode ser compreendida.

A teorização da alteridade pensada por Lévinas dinamiza as discussões implicadas nos diversos campos do conhecimento, que criam relações entre a teoria e conteúdo nas diferentes disciplinas ministradas no âmbito acadêmico, como deseja a Lei 10.639/03. Propicia, outrossim uma formação que assegure a reflexão crítica sobre a dinâmica das relações humanas, apontando caminhos para a superação de preconceitos e discriminações decorrentes de problemas sociais, políticos, éticos, econômicos, educativos, epistemológicos, religiosos e estéticos da sociedade em que vive.

Outro ponto importante a ser abordado é a refutabilidade da exclusão. Lévinas afirma que toda forma de exclusão é suicida, criminosa e autopunitiva. Ao se excluir o outro, exclui-se a possibilidade de aprender, absorver e assimilar conhecimentos diferenciados (LEVINAS, 2010). A escola então, torna-se palco das possibilidades do crescimento, uma vez que é o espaço em que as diferenças convivem, relacionam-se, confabulam-se e se cumpliciam. Se há estranhamento, há também o imperativo do desafio que requer a superação. Se aquilo que é estranho incomoda, perturba e confunde, em um segundo momento, pode se transformar em oportunidade para um entendimento de quem é o ser humano em suas diversas naturezas,

fenótipos, características e peculiaridades. Mas todas, por mais distantes que possam aparentar, nunca estarão longe demais da essência de cada um. Logo, pensar a exclusão do outro, do diferente, é renegar-se a si mesmo, é rejeitar o compósito a que todos pertencem.

Para Lévinas a alteridade é também sinônimo de singularidades (LEVINAS, 2008). Logo, em toda singularidade se pontifica a diferença. E toda diferença é relacional. A aparência paradoxal dos termos reflete uma tensão entre alteridade e singularidade. Sendo condição necessária para a existência, todo homem e toda mulher se explicam pela diferença e não pela exclusão. Nos espaços da escola, a singularidade de cada aluno, de cada professor não deve ser pressuposto para o exercício da exclusão, mas ânimo para o entendimento das singularidades e a motivação para o encontro. As singularidades de cada aluno ou de cada professor deve interpelar ao encontro, ao diálogo, à busca de respostas de quem é de fato o outro.

Os espaços formativos das Escolas, cumprindo com sua responsabilidade de formar cidadãs e cidadãos, deve oferecer mecanismos que levem ao conhecimento e respeito das culturas, das leis e normas do outro. Deve investir na comunicação dessas normas a todos aqueles e aquelas envolvidos com a educação. Deve, como aposta pedagógica, ter um plano de ação para formar as cidadãs e os cidadãos para a valorização da diversidade, favorecendo o encontro, o contato com a diversidade. Essa aposta pedagógica se faz de forma desafiadora e com rigor, de modo que seus participantes sejam capazes de: a) aprender a escutar; b) aprender a formular argumentos; c) aprender a avaliar argumentos e situações; d) aprender a trabalhar em equipe.

A experiência do entendimento da diversidade ético-racial expressa na composição teórica/empírica, interpela que em uma Escola todos se sintam inclinados a redescobrir o outro sob uma abordagem em que o respeito seja

a diretriz ética. Por isso, a Escola torna-se campo de concentração para se defender, promover, ajudar, impulsionar a solidariedade humana como algo aberto e dinâmico. Na escola, alunos, professores e funcionários devem pensar na viabilidade de se constituir uma cultura da alteridade, onde a responsabilidade pelo outro seja um componente ético de relacionamentos possíveis. Até porque, constituir sociabilidades a partir da alteridade tem um impacto sobre a própria escola e sobre as relações familiares que decorrem desse fundamento.

Nos espaços da Escola convivem as diferenças?

A diversidade pode ser vista, do ponto de vista relacional, como a construção histórica, cultural e social das diferenças. Essa construção ultrapassa as características biológicas. As diferenças são também construídas pelos sujeitos sociais ao longo do processo histórico e cultural, nos processos de adaptação do homem e da mulher ao meio social e no contexto das relações de poder. Sendo assim, mesmo os aspectos tipicamente observáveis, que se aprende a ver como **diferentes** desde o nascimento, só passaram a ser percebidos dessa forma, porque o ser humano é um sujeito que se constrói dentro de um panorama cultural (GOMES, 2007). Portanto, é no percurso de um tempo e dentro de um contexto sociocultural, que a diferença ou a semelhança ganha concretude, respaldo e dinâmica interativa para ser aprendida e ensinada.

Contudo, a percepção das diferenças e/ou da diversidade cultural direcionam práticas preconceituosas e discriminatórias na sociedade contemporânea. Se o estereótipo e o preconceito estão no campo das ideias, a discriminação está no campo da ação, ou seja, é uma atitude. É a atitude de

discriminar, de negar oportunidades, de negar acesso, de negar humanidade que dá escopo à violência, ao escárnio, à discriminação, ao preconceito. Nessa perspectiva, a omissão e a invisibilidade também são consideradas atitudes, também se constituem em discriminação. A desnaturalização das desigualdades exige um olhar transdisciplinar, que, em vez de colocar cada seguimento numa caixinha isolada, convoca as diferentes ciências, disciplinas e saberes para compreender a correlação entre essas formas de discriminação e construir formas igualmente transdisciplinares de enfrentá-las e de promover a igualdade. A superação das discriminações implica então, a elaboração de políticas públicas educacionais articuladas (SCHROEDER, 2008).

O ensino de modo geral, sobretudo o de História, durante o período Republicano, especificamente no do Estado Novo, pautava-se pela formação da identidade nacional e buscava envolver a sociedade e os estudantes no estudo e na afirmação de uma Unidade Nacional, sem reconhecer as diferenças regionais, étnicas, religiosas e atribuir a toda população a mesma Historicidade. Este viés nacionalista foi reforçado posteriormente na reforma de 1941 e na sequência na da década de 50 e 70 com a introdução do estudo de História da América. No entanto, os princípios que nortearam a seleção dos conteúdos de História foram então o nacionalismo, o americanismo e a civilização (ZAMBONI, 2005). É preciso pontuar também que os manuais do Ensino de História constituíam marcos definidores de períodos em que eram produzidos e, por certo, tornavam-se indicativos da forma pela qual o ensino de História era entendido.

Atualmente, a Educação de modo geral, tem como orientação preocupar-se com dimensões éticas, políticas e epistemológicas, do viver humano. Como preocupação ética, a Educação situa a necessidade da formação humana em sua inteireza, e que tece rede de relações complexas.

Dessa maneira, epistemologicamente, o conhecimento constitui o fundamento para compreensão da realidade e do pensamento crítico e analítico necessários a ações transformadoras da sociedade (RIGAL, 2007).

No que concerne ao campo do Ensino, o reconhecimento de novas possibilidades de estudo sobre as diferenças fenotípicas coloca a visualidade ou a centralidade do olhar no cerne das interrogações e problemáticas sobre a alteridade, divulgada em imagens. Segundo Paulo Knauss, é possível fazer pesquisas científicas utilizando-se de imagens desde que esta leve a construção de uma leitura dos acontecimentos que valorize o processo contínuo de produção de representações pelas sociedades humanas (KNAUSS, 2006). Isto porque as imagens, uma vez sendo suporte de relações sociais, não são apenas efeitos, ou sintomas, mas a própria visualidade como princípio cognitivo de caráter indefectivelmente histórico (MENEZES, 2003). Da mesma forma, no processo de ensino e aprendizagem das Ciências Humanas é possível afirmar que toda imagem traz consigo um rastro de historicidade, um fundamento conceitual de natureza racional que se mesclam para produzir conhecimentos. Logo, a Filosofia, História, Antropologia etc., devem cercar-se das imagens para ensinar sobre a alteridade, sobre as diferenças, respeito e solidariedade.

Isto posto, as razões pelas quais tratar da alteridade em uma perspectiva interdisciplinar encontra justificativa e fundamentam-se sob os critérios de relevância social e de relevância científica ao que o tema demanda. Em um mundo pós-moderno de cultura plural, tornou-se imperioso que o tema do respeito pelo diferente fosse abordado sob diversos olhares, o que enriquece uma hermenêutica polissêmica.

Nesse tempo de múltiplos discursos, das muitas palavras, das defesas prévias e de interpretações direcionadas às finalidades planejadas, no Brasil, no campo da ética, imposta-se um desafio que tenta conciliar ou rearranjar

os costumes culturais com outros elementos, outros símbolos, outras composições de crenças, outras práticas e experimentações, ofertados por redes de relações encenadas dependendo das circunstâncias. O tema da alteridade, incrustado nesse cenário difuso e confuso, para além de se ater à essa relação sociocultural poliédrica procura observar a diversidade com o mesmo peso investigativo e propulsor da constatação de realidades. Ademais, tenta contribuir com a permuta de experiências didáticas, mapear relações com as outras formas de sociabilidades qual um vocativo contra toda forma de segmentação. Uma vez que as relações entre a materialidade e a imaterialidade culturais, estão em voga e em constante disputa epistemológica não podem mais ser concebidas em termos dicotômicos e excludentes. Por isso, abordar as diferenças é discorrer acerca do ofício filosófico enquanto categoria empírica. A experiência do convívio escolar alerta para o não surgimento ou ratificação de intolerâncias e de preconceitos, base de fundamentalismos e exclusão social, e que desafiam, em várias escalas, os direitos humanos na contemporaneidade. O exercício do respeito começa ou se fundamenta no ambiente das sociabilidades. E a escola não se exime deste desafio.

A Alteridade na Historiografia atual

Ciente que existe uma série de comportamentos, rituais, tradições, heranças e todo um contexto pluriforme, entrecortado pelas diferentes redes de sociabilidades, de deslocamentos geográficos que interferem no processo de construção da cultura e diversidade étnico-racial de qualquer grupo humano, torna-se interessante, sob os pressupostos da filosofia da alteridade, pensada por de Lévinas, interpretar a cultura Afrodescendente

também no ensino de História. Assim, à luz dos teóricos e metodologia em comungação da História e Filosofia, aborda-se da alteridade, as diferenças existenciais, as concepções de valores e respeitabilidade social dentro de um estofa metodológico plural

Essa conjunção entre conceitos filosóficos aplicadas às outras áreas de conhecimento, abre espaços para se repensar o dinamismo do conhecimento. Também um segundo momento (perspectivas), a interdisciplinaridade trata dos desafios no Ensino quando leva em consideração uma aprendizagem sobre as relações humanas baseadas em conteúdos ligados às experiências advindas da realidade vivida. Como exemplo, pode-se citar os teóricos Jörn Rüsen (2007), Maria Auxiliadora Schmidt (2016), Tânia Garcia, Galzerani (2012), Rechia Tânia Shroeder (2012), Yves Chevallard (2005), Marise de Santana (2001), Kanbegele Munanga (2005), Nilma Lima Gomes (2017), Neusa Maria Gusmão (1997).

Isto posto, a reunião desses teóricos não quer tratar o tema da diversidade apenas como explicações sociais, quais coadjuvantes ou resultantes de um infortúnio. Torna-se importante se ater à percepção objetiva de cada área de conhecimento que demonstra uma leitura de um mundo visível, desdobrado nas tramas de se registrar e afirmar uma aprendizagem em contínua colaboração, troca, interconexão e que são importantes às diversas áreas do conhecimento. O encontro da Filosofia de Lévinas com a aplicabilidade de sua teoria nos espaços da Escola, permite um superar constante de concepções individualistas e autorreferenciadas de conhecimentos estanques, possibilitando a ampliação do horizonte cognitivo, a partir do reconhecimento do outro e dos vínculos que os conectam à sociedade.

Há muito, a História serve-se de fontes, de portes teóricos que a auxiliam a construir percepções mais alargadas sobre o passado. E,

acredita-se, que o mesmo acontece com outras disciplinas. Tal constatação contribui para releitura das diversas culturas que compõem o cenário de uma brasilidade que se forma, se molda e se refaz no cotidiano escolar.

Na atual Historiografia, a mescla de temas

Respeitar, valorizar e incorporar a história e a cultura afro-brasileira e indígena na educação escolar são atitudes que não podem, ao meu ver, ser tratadas como meros preceitos legais, mas um posicionamento crítico perante o papel da História como componente formativo da consciência histórica e cidadã dos jovens. A história constitui um campo de saber fundamental na luta pela construção de uma sociedade democrática e multicultural. (GUIMARÃES, 2012, p. 80)

Conclusão

A explanação de temas comuns à Filosofia e à História nas Escolas é também uma forma de contribuição para superar as violências decorrentes da exclusão do diferente, do estranho, do alheio. O campo conceitual de Lévinas tratado aqui, que compreende a alteridade como um princípio necessário para relações humanas, abre espaços para a propagação e disseminação de bases já consolidadas na prática escolar. Portanto, observa-se que a interdisciplinaridade torna-se cada vez mais necessária curricular preocupado com uma formação humanizante, com a centralidade da interlocução entre pessoas. Disso decorre que a filosofia não pode ser concebida a partir de uma relação somente lógica, ou apenas teórica. Uma vez que a presença de um Outro é notoriamente percebida nas relações, a alteridade deixa de ser apenas elucubrações teóricas para encarnar-se no humano que tenta superar as exclusões. O tema da alteridade faz sentir a necessidade de uma mudança cultural; e a educação tem um papel estratégico nisso, principalmente onde a taxa de evasão escolar é maior.

A evasão escolar no Brasil atinge cifras assustadoras. Muitos alunos não querem mais ir à escola porque sofrem discriminações das mais variadas. E uma dessas causas é proveniente da discriminação racial econômica: os pobres, os negros, os índios são os primeiros a sentirem o peso do preconceito e da violência. A maioria das causas da evasão é explicada pela falta de compreensão da alteridade. A escola precisa ser um espaço de exercício de democracia e convívio com o diferente. Um lugar aberto, que promova discussões aprofundadas sobre todos os temas. Isso é formar cidadãos e cidadãs que estão em contínua mudança.

A mudança de cultura é gradativa, mas precisa-se começar a falar abertamente sobre temas da alteridade em substituição à uma só concepção de mundo por uma visão de mundo diversificada. Os debates são necessários em todos os espaços, especialmente nas escolas e instituições de ensino formal.

Uma das vertentes do conhecimento formal que tem recebido grande atenção no momento atual é aquela que se debruça sobre a diversidade étnico-racial para se pensar a escola como espaço do convívio das singularidades. Tal assertiva é válida igualmente quando se trata da hermenêutica das relações que devem ser contextualizadas, causar e suscitar perguntas, cutucar, fugir da acomodação racional, do pedantismo de respostas prontas e ligeiras. Logo, a aplicabilidade da Filosofia precisa ser dramatizada e desviar-se da arrumação conveniente que faz apenas estar presente em um currículo escolar, sem se comprometer com a sua aplicabilidade.

A alteridade também se comunica por uma linguagem. O outro também fala, silencia, olha, tem expressões, emudece, produz signos para poder se fazer entender. Aliás, para Levinas o próprio rosto, a própria face do outro é uma expressão, é uma mensagem, é uma forma de linguagem.

Nesse sentido, quando se pensa sobre linguagem nos espaços escolares, nem sempre significa a fala, o barulho, a algazarra, o ajuntamento de gritos e de vozes misturadas. A linguagem inclui os silêncios dos que tem medo da expressão verbalizada, dos que se acanham ante as ameaças do iminente *bullying*, dos que se anulam porque são pobres, negros, mulher, ou por causa de sua orientação sexual. Nesses, a face da alteridade fala, grita sem emitir um pio sequer! Demanda algo a ser respondido, antes de palavras ditas. Mas talvez o aspecto mais particular do pensamento de Lévinas e que se aplica às questões do respeito ao diferente é sua distinção entre o dizer e o não-dito.

Nos espaços escolares pululam as relações complexas de amizade, inimizade, estranhamentos, coleguismos, cumplicidades e que repercutem nas identificações ou identidades grupais. Talvez mais venal e destruidor que um aluno preconceituoso e intolerante é uma massa de alunos intolerantes e intransigentes que equivocadamente deixam que sua brutalidade não seja burilada pelas relações inter-humanas.

REFERÊNCIAS

- BRASIL. Ministério da Educação/Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. Orientações e ações para a educação das relações étnico-raciais. Brasília: SECAD, 2003.
- CHEVALLARD, Y. **La transposición didáctica**. Del saber sabio al saber enseñado. Buenos Aires: Aique Grupo Editor, 1995.
- CINTRA, Benedito E. Leite. **Pensar com Levinas**. São Paulo: Paulus, 2009.
- COSTA, Marcio Luis. **Levinas: uma introdução**. Petrópolis: Vozes, 2000.
- CAPELO, Maria Regina Clivati. Diversidade sociocultural na escola e a dialética da exclusão/inclusão. In: GUSMÃO, Neusa Maria M. de (Org.). **Diversidade, cultura e educação: olhares cruzados**. São Paulo: Biruta, 2003.
- GALZERANI, M. C. B. . Memória, cidade e educação das sensibilidades. RESGATE - Revista Interdisciplinar de Cultura, v. 20, p. 1-10, 2012.
- GOMES, Nilma Lino. Diversidade étnico-racial e educação no contexto brasileiro: algumas reflexões. In: GOMES, Nilma Lino (Org.). **Um olhar além das fronteiras: educação e relações raciais**. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.
- GOMES, Nilma Lino . **Políticas públicas para a diversidade**. Sapere Aude: Revista de Filosofia , v. 8, p. 7-22, 2017.
- GUIMARÃES, Selva. **Didática e prática de ensino de História: experiências, reflexões e aprendizados**. 13^a. Campinas: Papirus, 2012.
- GUSMÃO, Neusa Maria Mendes de. Os desafios da diversidade na escola. In: GUSMÃO, Neusa Maria M. de (Org.). **Diversidade, cultura e educação: olhares cruzados**. São Paulo: Biruta, 2003.
- GUSMAO, Neusa Maria Mendes de. **Antropologia e educação: Origens de um diálogo**. Cad. CEDES [online]. 1997
- KNAUSS, Paulo. O desafio de fazer História com imagens: arte e cultura visual. **ArtCultura**, Uberlândia, vol.8, n.12, jan-jun. 2006.
- LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e Infinito**. Lisboa (PT): Edições 70, 2008.

- LEVINAS, Emmanuel. *Ética e Infinito*. Lisboa (PT): Edições 70, 2010.
- LIMA, Identidades e africanidades: uma perspectiva para a educação.
In: GOMES, Carlos Magno; ENNES, Marcelo Alario (Org.).
Identidades: teoria e prática. São Cristóvão: Editora UFS, 2008.
- LIMA, Maria Batista; TRINDADE, Azoilda Loretto da. Africanidades, currículo e formação docente: desafios e possibilidades. In: MELO, Maros Ribeiro de; LIMA, Maria Batista; LOPES, Edinéia Tavares (Org.). **Identidades e alteridades: debates e práticas a partir do cotidiano escolar**. São Cristóvão: Editora UFS, 2009.
- MUNANGA, Kabengele. **Superando o Racismo na Escola**. 2. ed. revisada. Brasília: MEC/SECAD. Secretaria da Educação Continuada, Alfabetização e diversidade, 2005.
- NASCIMENTO, Elisa Larkin. **O sortilégio da cor: identidade, raça e gênero no Brasil**. São Paulo: Summus, 2003.
- OLIVEIRA, Eduardo D. **A Ancestralidade na Encruzilhada: dinâmica de uma tradição inventada**. Dissertação de Mestrado. Curitiba: UFPR, 2001.
- RAMOS, Artur. **Os Africanos no Brasil**. 6 a . ed. São Paulo: Ed. Nacional; Brasília: Editora da UNB, 1982.
- RIGAL, L. A escola crítico-democrática: uma matéria pendente no limiar do século XXI. In: IMBERNÓN, E (org.) **A educação no século XXI -os desafios do futuro imediato**. Artmed Editora, Porto Alegre, 2007.
- RÜSEN, Jörn. **História Viva: teoria da história: formas e funções do conhecimento histórico**. Brasília: UnB, 2007.
- SANTANA, M. . Educação Multicultural: Limites e Possibilidades de atuação com os PCN.. Anais do 4º Encontro de Estágio Supervisionado da UNEB, Salvador, v. 01, p. 175-189, 2001.
- SCHMIDT, M. A. M. S. ; URBAN, Ana Claudia . Aprendizagem e formação da consciência histórica: possibilidades de pesquisa em Educação Histórica. Educar em Revista (Impresso) , v. 60, p. 17-42, 2016.
- SCHROEDER, Rechia Tânia Maria . Imaginário da Violência Escolar: entre

- a ordem e a desordem. In: XV Ciclo de Estudos sobre o Imaginário, 2008, Recife. Caderno de Resumos - Imaginário do Envolvimento/Desenvolvimento. Recife: Editora Massangana, 2008. p. 61-61
- SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. 9. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.
- SCHWARCZ, Lília Moritz. Nem Preto nem Branco, muito pelo contrário: cor e raça na Intimidade..In: NOVAIS, Fernando A.; SCHWARCZ, Lília Moritz. **História da Vida Privada no Brasil 4: contrastes da intimidade contemporânea**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- ZAMBONI, Ernesta. Digressões sobre a educação e o ensino de história no século XXI. **HISTÓRIA & ENSINO**, Londrina, v. 11, jul. 2005.
- MENESES, Ulpiano T. Bezerra de. Fontes visuais, cultura visual, história visual. Balanço provisório, propostas cautelares. **Revista Brasileira de História**, vol. 23, nº 45, julho de 2003.