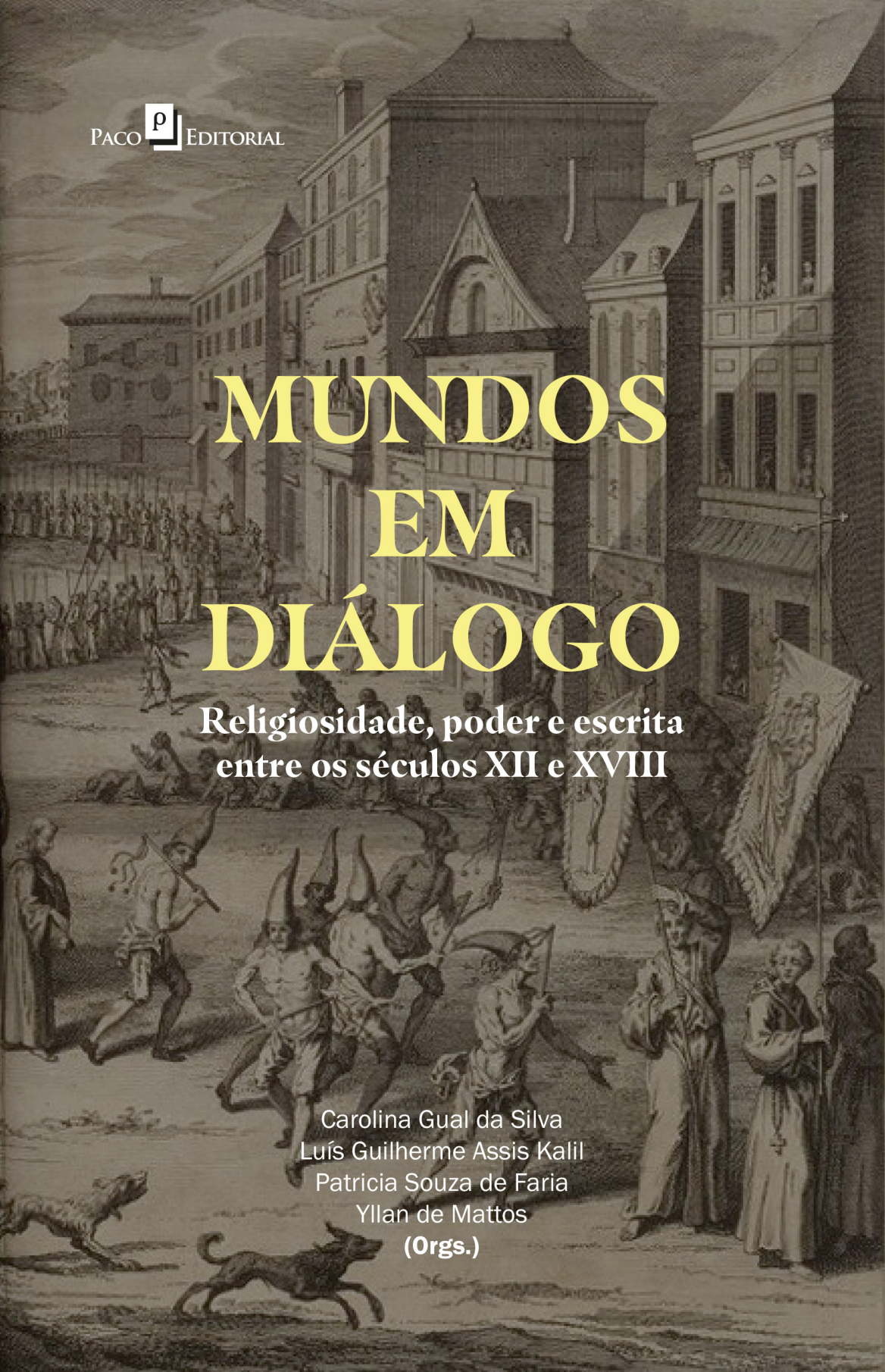


The background of the cover is a detailed, sepia-toned illustration of a historical street scene, likely from the Middle Ages or early modern period. It depicts a religious procession or festival. In the foreground, several figures are visible: some are wearing tall, pointed hats (possibly jesters or dancers), while others are in traditional robes. There are also dogs running in the lower left. The street is lined with tall, multi-story buildings with many windows. In the distance, a large crowd of people is gathered, and a banner is being carried. The overall atmosphere is one of a busy, significant public event.

PACO  EDITORIAL

MUNDOS EM DIÁLOGO

Religiosidade, poder e escrita
entre os séculos XII e XVIII

Carolina Gual da Silva
Luís Guilherme Assis Kalil
Patricia Souza de Faria
Yllan de Mattos
(Orgs.)

MUNDOS EM DIÁLOGO

**Religiosidade, poder e escrita
entre os séculos XII e XVIII**

Carolina Gual da Silva
Luís Guilherme Assis Kalil
Patricia Souza de Faria
Yllan de Mattos
(Orgs.)

PACO  EDITORIAL

Conselho Editorial

Profa. Dra. Andrea Domingues
Prof. Dr. Antônio Carlos Giuliani
Prof. Dr. Antonio Cesar Galhardi
Profa. Dra. Benedita Cássia Sant'anna
Prof. Dr. Carlos Bauer
Profa. Dra. Cristianne Famer Rocha
Prof. Dr. Cristóvão Domingos de Almeida
Prof. Dr. Eraldo Leme Batista
Prof. Dr. Fábio Régio Bento
Prof. Dr. Gustavo H. Cepolini Ferreira
Prof. Dr. Humberto Pereira da Silva
Prof. Dr. José Ricardo Caetano Costa

Prof. Dr. José Rubens Lima Jardimino
Prof. Dr. Juan Droguett
Profa. Dra. Ligia Vercelli
Prof. Dr. Luiz Fernando Gomes
Prof. Dr. Marco Morel
Profa. Dra. Milena Fernandes Oliveira
Prof. Dr. Narciso Laranjeira Telles da Silva
Prof. Dr. Ricardo André Ferreira Martins
Prof. Dr. Romualdo Dias
Profa. Dra. Rosemary Dore
Prof. Dr. Sérgio Nunes de Jesus
Profa. Dra. Thelma Lessa
Prof. Dr. Victor Hugo Veppo Burgardt

©2025 Carolina Gual da Silva; Luís Guilherme Assis Kalil;
Patricia Souza de Faria; Yllan de Mattos (Orgs.)

Direitos desta edição adquiridos pela Paco Editorial. Nenhuma parte desta obra
pode ser apropriada e estocada em sistema de banco de dados ou processo similar,
em qualquer forma ou meio, seja eletrônico, de fotocópia, gravação, etc., sem a
permissão da editora e/ou autor.

CIP-BRASIL. CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO
SINDICATO NACIONAL DOS EDITORES DE LIVROS, RJ

M928

Mundos em diálogo : religiosidade, poder e escrita entre os séculos XII e
XVIII / Organização de Carolina Gual da Silva, Luís Guilherme Assis Kalil,
Patricia Souza de Faria e Yllan de Mattos. - 1. ed. - Jundiaí [SP]: Paco Editó-
rial, 2025.

260 p. ; 16x23 cm.

Inclui bibliografia
ISBN: 978-85-462-3061-7

1. História - Séc. XII - Séc. XVIII. 2. História - Aspectos sociais. 3.
História - aspectos religiosos. 4. Escrita - História. I. Silva, Carolina Gual da
(Organizadora). II. Kalil, Luís Guilherme Assis (Organizador). III. Faria, Patri-
cia Souza de (Organizadora). IV. Mattos, Yllan de (Organizador). V. Título.

25-101079.0

CDD: 909
CDU: 94

Carla Rosa Martins Gonçalves - Bibliotecária - CRB-7/4782

PACO  EDITORIAL

Av. Carlos Salles Block, 658
Ed. Altos do Anhangabaú, 2º Andar, Sala 21
Anhangabaú - Jundiaí-SP - 13208-100
11 4521-6315 | 2449-0740
contato@editorialpaco.com.br
Foi feito Depósito Legal.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO

7

*Carolina Gual da Silva
Luís Guilherme Assis Kalil
Patricia Souza de Faria
Yllan de Mattos*

UNIDADE 1 – MISSIONAÇÃO E CONQUISTA

1. A CASTA E O MÉTODO: UMA ANÁLISE DO USO DE METODOLOGIAS ADAPTATIVAS NO SUL DA ÍNDIA A PARTIR DAS TRAJETÓRIAS MISSIONÁRIAS DOS PADRES HENRIQUE HENRIQUES, ROBERTO DE NOBILI E JOÃO DE BRITO (1546-1693)

17

Alexandre Cabús

2. ENTRE MERCÊS E CONTESTAÇÕES: UMA PESQUISA SOBRE AS TERRAS ADMINISTRADAS PELOS JESUÍTAS EM GOA E BAÇAIM (1550-1660)

29

*Beatriz Bahiense Tavares
Maria Eduarda Grossi*

3. ENTRE CRISTÃOS E MUÇULMANOS: A DEFINIÇÃO DE JURISDIÇÕES NO MEDITERRÂNEO ENTRE OS SÉCULOS XII-XV

39

Maria Eduarda de Oliveira Corrêa Cardoso

4. DON HERNANDO IXTLILXOCHITL II, O CONQUISTADOR DE MÉXICO-TENOCHTITLAN: A CONQUISTA DO MÉXICO SOB OUTRO ÂNGULO (1519-1521)

51

Andressa Alves da Silva

UNIDADE 2 – ESCRITOS E CIRCULAÇÃO

- 5. O IMPÉRIO PORTUGUÊS ASIÁTICO NA PENA DE
FREI AGOSTINHO DE SANTA MARIA (OAD)** **71**
Luciana Nogueira da Silva

- 6. A ICONOGRAFIA DA CONQUISTA ESPANHOLA
E A CONSTRUÇÃO DA *LEYENDA NEGRA* EM
THEODORE DE BRY: ANÁLISE DOS VOLUMES
IV, V E VI DAS *GRANDS VOYAGES*** **87**
Clara Pereira Garcia

- 7. BERNAL DÍAZ DEL CASTILLO: A BUSCA PELA
VERDADE NA ESCRITA DA CONQUISTA DO
NOVO MUNDO** **103**
Paulo Sérgio de Souza Gomes

- 8. A *HISTORIA GENERAL DE LAS COSAS DE LA
NUEVA ESPAÑA* DE FREI BERNARDINO DE SAHAGÚN
E OS LIMITES DA CENSURA** **119**
Ranay Nóbrega Teixeira de Lima

UNIDADE 3 – AGENTES DIABÓLICOS

- 9. PARA ESCANDALIZAR AS ORDENS: O DEMÔNIO
COMO ESTRATÉGIA EM PROCESSOS DO SANTO
OFÍCIO DE LISBOA** **137**
Andressa Guimarães Barbosa

- 10. O PRELÚDIO DA ELABORAÇÃO DO DISCURSO
DO *MALLEUS MALEFICARUM*** **151**
Julia Braga Ferreira

- 11. O *MALLEUS MALEFICARUM* E AS CONCEPÇÕES
MEDIEVAIS ACERCA DA IMPOTÊNCIA E
INFERTILIDADE MÁGICAS MASCULINAS** **165**
Rhayana Antunes Pimentel

UNIDADE 4 – ESCRAVIDÃO E RESISTÊNCIA

12. UMA BREVE ANÁLISE SOBRE A CONDIÇÃO DOS ESCRAVIZADOS AFRICANOS NA OBRA DE INSTAURANDA AETHIOPUM SALUTE

183

Heleno Araujo da Silva

13. FEITIÇARIA E RESISTÊNCIA COTIDIANA À ESCRAVIDÃO

199

Yuri de Negreiros

UNIDADE 5 – GÊNERO E EDUCAÇÃO

14. ENTRE PERFORMANCES DE GÊNERO E CONSTRUÇÕES DE AUTORIDADE NO SÉCULO XIV: UM OLHAR PARA A RAINHA JOANA I DE NÁPOLES E A RELIGIOSA CATARINA DE SIENA

217

Joseane Passos Ferreira

15. POR UMA OUTRA IDADE MÉDIA: A PERSPECTIVA DECOLONIAL COMO CONTRAPONTO À COLONIZAÇÃO DA IDADE MÉDIA NOS LIVROS DIDÁTICOS (1997-2014)

237

Rodrigo Simões

SOBRE OS AUTORES

255

APRESENTAÇÃO

O Laboratório de Mundos Ibéricos (LAMI), criado em 2010 e com sede na Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ), no campus Seropédica, tem como objetivo reunir professores, pesquisadores e estudantes que compartilhem o interesse no debate historiográfico e na pesquisa documental sobre a história da Península Ibérica, desde o período medieval até a Época Moderna. O objetivo do laboratório é promover o debate sobre os múltiplos aspectos culturais, sociais, políticos e econômicos que caracterizam os mundos ibéricos, tanto no contexto da Península Ibérica quanto em suas influências e interações com as sociedades extraeuropeias. As pesquisas desenvolvidas pelos seus integrantes abrangem uma ampla cronologia, da Idade Média até a formação dos impérios ultramarinos na América, Ásia e África.

O LAMI apresenta-se como um espaço dedicado ao desenvolvimento de pesquisas alinhadas às tendências críticas que desafiam as perspectivas eurocêntricas na investigação histórica. O laboratório busca investigar a diversidade de experiências culturais e históricas dos mundos ibéricos, por meio de suas linhas de pesquisa, que abrangem dimensões como religião e cultura, cultura e gênero, cultura e poder, cultura e sociedade, além de história indígena. Outro propósito do LAMI é fortalecer a reflexão conjunta sobre a pesquisa e o ensino, de modo que estimule tanto a análise quanto a produção de materiais científicos e didáticos que contribuam para o estudo dos mundos ibéricos.

No mesmo ano de sua criação, o LAMI organizou o Seminário Religião e Linguagens nos Mundos Ibéricos, no Instituto de Ciências Humanas e Sociais (ICHS), em Seropédica, ocasião em que foram profícuos os debates com pesquisadores da UFRRJ, da Universidade Federal da Bahia (UFBA), Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e Fundação Getúlio Vargas (FGV). O seminário propiciou desdobramentos e a abertura de discussões com investigadores de outras instituições, como a Universidade Federal de Viçosa (UFV), Universidade Federal do Pará (UFPA), École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), Universidade do Minho (UMinho) e Instituto de Ciências Sociais de Lisboa (ICS). Os trabalhos apresentados e a incorporação de outros estudos deram origem ao livro *Religião e linguagem nos mundos ibéricos: identidade, vínculos sociais e instituições*, organizado por Luciana Gandelman, Margareth de Almeida Gonçalves e Patricia Souza de Faria e publicado pela Editora da UFRRJ (EDUR) em 2015.

O LAMI organizou o I Colóquio Diálogos em Mundos Ibéricos em outubro de 2017, em parceria com a Universidade do Estado do Rio de Janeiro, sendo que um dia do evento foi realizado em Seropédica e o outro no campus Maracanã da UERJ. A temática das mesas articulou-se às linhas e temas de pesquisa dos integrantes do LAMI e dos investigadores convidados, vinculados à UFV, Universidade Federal de Lavras (UFLA) e Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (Unesp), e da Universidade de Évora. Em 2024, organizamos o II Colóquio Diálogos em Mundos Ibéricos cujo objetivo foi criar oportunidades para divulgação das pesquisas dos membros do laboratório (LAMI) para a comunidade acadêmica da UFRRJ e para o público externo. Durante o colóquio foram estabelecidas discussões sobre aspectos culturais, sociais, econômicos e políticos relativos aos mundos ibéricos.

Desde a sua criação, o LAMI tem formado investigadores, alguns dos quais começaram a participar das atividades no laboratório ainda nos tempos da graduação e hoje já concluíram as suas dissertações de mestrado ou teses de doutorado. Todos os pesquisadores e todas as pesquisadoras de sua formação original mantêm-se ativos no LAMI, com apenas uma exceção, o saudoso professor Ricardo de Oliveira (UFRRJ), que, no entanto, permanece presente em nossas recordações, como referência de um importante especialista na história ibérica e como um dos idealizadores da fundação do LAMI. Nos últimos anos, o LAMI tem recebido novos integrantes, o que tem levado à ampliação do recorte cronológico, à dilatação dos espaços e à diversificação das abordagens teórico-metodológicas adotadas pelos pesquisadores do laboratório.

O presente livro é resultado desse esforço de abertura a novos recortes temáticos, geográficos e temporais que se estendem do século XII até questões contemporâneas, envolvendo as reapropriações dos períodos medieval e moderno. A partir de eixos comuns, tais como os discursos religiosos, processos de conversão, representações do outro, as pesquisas passam por terras italianas, alemãs e islâmicas da pré-modernidade e pelos impérios ibéricos e suas colônias na América, África e Ásia.

A obra contém quinze capítulos divididos em cinco unidades temáticas. Na primeira delas, “Missionação e conquista”, os autores analisaram, sob diversas facetas, as relações e os contatos dos europeus com diferentes povos. Nesse sentido, procurou-se compreender as adaptações e ressignificados da evangelização ibérica na Ásia, os conflitos de jurisdição (palavra polissêmica) com os muçulmanos e as disputas narrativas em torno da conquista de Méxi-

co-Tenochtitlan. As vivências, a cooperação e os conflitos são abordados nesses estudos, com ênfase no transbordamento dos mundos ibéricos em expansão.

Abrindo esta unidade, Alexandre Cabús, no capítulo “A casta e o método: uma análise do uso de metodologias adaptativas no Sul da Índia a partir das trajetórias missionárias dos padres Henrique Henriques, Roberto de Nobili e João de Brito (1546-1693)”, analisa o desenvolvimento e a aplicação das metodologias adaptativas (*accomodatio*) nas missões jesuíticas no Sul da Índia. Mostra como, em um contexto de domínio político local e diversidade cultural, esses missionários adaptaram práticas cristãs aos costumes indianos, especialmente com base na estrutura de castas. O texto discute também a chamada “Querela dos Ritos Malabares”, conflito que expôs tensões entre a ortodoxia católica e a adaptação cultural, e argumenta que as práticas adaptativas foram moldadas pelos contextos específicos de atuação.

Em “Entre mercês e contestações: uma pesquisa sobre as terras administradas pelos jesuítas em Goa e Baçaim (1550-1660)”, Beatriz Bahiense Tavares e Maria Eduarda Grossi exploram a presença da Companhia de Jesus na Índia e seu papel de conversão e controle das populações locais para reforçar o domínio português, ressaltando que os jesuítas não apenas evangelizaram, mas também administraram terras obtidas via mercês régias, doações ou negociações, o que lhes conferiu forte poder econômico e social. A análise das fontes documentais, como cartas e listas de propriedades, revela as tensões nas relações com líderes locais (*gancars*) e a resistência à dominação religiosa e fundiária. A pesquisa questiona conceitos contemporâneos de propriedade privada e individualidade, enfatizando o pluralismo normativo e a integração entre público e privado nas sociedades do Antigo Regime.

No terceiro capítulo, “Entre cristãos e muçulmanos: a definição de jurisdições no Mediterrâneo entre os séculos XII-XV”, Maria Eduarda de Oliveira Corrêa Cardoso discute as relações entre cristãos e muçulmanos no Mediterrâneo Medieval, destacando tanto a desarmonia quanto as aproximações culturais e jurídicas entre ambos os grupos. Utilizando como fonte principal a *Suma* de Içe de Gebir, o estudo analisa como a cultura jurídica islâmica se estruturava e interagiu com o ambiente cristão da época. A autora também explora o contexto do pluralismo jurídico europeu dos séculos XII e XIII e o desenvolvimento do conceito de jurisdição, mostrando que, na *Suma*, a jurisdição aparece tanto como divisão territorial quanto como expressão de autoridade.

No último capítulo desta unidade, “Don Hernando Ixtlilxochitl II, o conquistador de México-Tenochtitlan: a conquista do México sob outro ângulo (1519-1521)”, Andressa Alves da Silva apresenta uma análise sobre o príncipe de Texcoco, aliado dos espanhóis na conquista de México-Tenochtitlan, discutindo sua representação e silenciamento nas fontes históricas, especialmente através do *Códice Ramírez* e das cartas de Hernán Cortés. A partir dos conceitos de silenciamento e representação, a autora destaca como o *Códice Ramírez* enaltece Ixtlilxochitl II como protagonista indígena da conquista, defensor da fé cristã e herói militar, enquanto as cartas de Cortés quase não o mencionam, favorecendo os tlaxcaltecas como principais aliados indígenas.

Na segunda unidade, “Escritos e circulação”, a presença ibérica em suas colônias na Ásia e na América é abordada a partir da análise de relatos produzidos por religiosos, conquistadores e artistas europeus. A partir de diferentes fontes, que vão de textos relacionados a uma determinada ordem religiosa até gravuras produzidas por uma casa editorial voltada ao público protestante, é perceptível a preocupação em comum a respeito dos impactos dessas representações, que, muitas vezes, são permeadas por reflexões sobre o contato entre diferentes culturas, o processo de conquista e colonização e a difusão da fé cristã.

No capítulo “O Império Português Asiático na pena de Frei Agostinho de Santa Maria (OAD)”, Luciana Nogueira da Silva analisa alguns dos escritos de Frei Agostinho de Santa Maria, membro da Ordem dos Agostinhos Descalços de Portugal e autor de diversas obras sobre a presença portuguesa e da Igreja Católica no Oriente entre meados do século XVI e a primeira metade do XVII. Em especial, o capítulo aborda o papel atribuído pelo frei às realizações e milagres de Maria no Oriente, o que leva a autora a apontar um projeto de “marianização” do Império português através dos escritos de Santa Maria.

Em seguida, Clara Pereira Garcia aborda as representações iconográficas sobre os indígenas e os europeus no Novo Mundo produzidas por Theodore de Bry. Em seu “A iconografia da conquista espanhola e a construção da *Leyenda Negra* em Theodore de Bry: análise dos volumes IV, V e VI das *Grands Voyages*”, a autora analisa algumas das ilustrações inseridas na *Historia del Mondo Nuovo* do cronista italiano Girolamo Benzoni, dando destaque para as ilustrações que ressaltam a violência contra os indígenas praticada pelos espanhóis, que alcançaram ampla difusão entre o público protestante.

Em “Bernal Díaz del Castillo: a busca pela verdade na escrita da Conquista do Novo Mundo”, Paulo Sérgio de Souza Gomes analisa a *Historia*

Verdadera de la Conquista de la Nueva España, escrita pelo conquistador espanhol em meados do século XVI. A partir de um evento em particular, a Batalha de Cintla, que opôs espanhóis e indígenas aliados contra outros grupos nativos, o autor busca analisar não apenas a descrição feita por Bernal Díaz, mas também de que forma ele tenta se contrapor a outros autores, particularmente o religioso Francisco López de Gómara, como forma de valorizar seu relato e ressaltar sua veracidade.

Por fim, Ranay Nóbrega Teixeira de Lima aborda a obra do missionário franciscano Bernardino de Sahagún. Em seu “*A Historia General de las Cosas de la Nueva España* de Frei Bernardino de Sahagún e os limites da censura”, a autora analisa a produção e circulação deste que é considerado um dos principais relatos do século XVI sobre os indígenas mesoamericanos. A partir das referências presentes nas obras de outros autores franciscanos, fica perceptível que, apesar de os escritos de Sahagún terem sido censurados e impedidos de serem publicados, eles continuaram sendo lidos e citados por seus companheiros de ordem, o que permite estabelecer reflexões sobre os limites do controle de circulação de textos imposto pela Coroa espanhola e pela Igreja Católica no período.

A terceira unidade, intitulada “Agentes diabólicos”, tem por objetivo destacar análises sobre processos inquisitoriais, tanto pela perspectiva jurídica quanto social e política dentro de uma cronologia que abrange o período tardo-medieval e a Primeira Modernidade. Os capítulos destacam a forte associação feita entre as acusações de práticas de bruxaria e ação demoníaca englobando leigos e religiosos em fontes como processos inquisitoriais e manuais para inquisidores, indicando as aproximações discursivas em contextos distintos.

No capítulo, “Para escandalizar as ordens: o demônio como estratégia em processos do Santo Ofício de Lisboa”, Andressa Guimarães Barbosa trata de dois casos ocorridos no século XVIII levados a julgamento lidando com acusações de pacto demoníaco. A partir dos processos de Francisco de Santa Rosa, religioso leigo da ordem de São Francisco, e da freira Francisca Josefa do Evangelista, professa na ordem de Santa Clara, o capítulo explora as especificidades dos julgamentos de réus religiosos e as subjetividades dos mesmos em suas alegadas relações com o demônio, nas tentativas de uso da Inquisição para livrarem-se de votos e nas efetivas ações do tribunal nessas disputas de poder.

Na sequência, em “O prelúdio da elaboração do discurso do *Malleus Maleficarum*”, Julia Braga Ferreira explora aspectos sobre a produção e autoria desse

manual de inquisidores que se tornou uma das obras de maior circulação do tipo, principalmente a partir do século XVI. Analisando aspectos formais e do contexto de produção, a autora localiza seu estudo em uma perspectiva micro e local que destaca a atuação política e religiosa de Heinrich Kramer – autor do *Malleus* – na Alemanha do século XV para questionar a institucionalização da Inquisição e a construção discursiva sobre a ligação das bruxas com o Diabo, construção essa que seria amplamente difundida nos séculos seguintes.

O último texto dessa unidade, de autoria de Rhayana Antunes Pimentel, “O *Malleus Maleficarum* e as concepções medievais acerca da impotência e infertilidade mágicas masculinas”, retoma o manual de Kramer para explorar um aspecto específico do discurso antibruxas que mobilizou as perseguições inquisitoriais. Inserindo o *Malleus* em uma tradição mais longa de crença na magia no que diz respeito às causas da impotência e infertilidade masculinas, Pimentel reafirma o caráter misógino da obra, como também destaca o quanto os medos em relação aos impactos da magia sobre a sexualidade tinham implicações sociais, políticas, religiosas e econômicas. Ademais, demonstra a linha tênue entre o que seria uma suposta ação demoníaca e um conhecimento médico aceito a partir do reforço de hierarquias de gênero.

Os dois capítulos que compõem a quarta unidade, intitulada “Escravidão e resistência”, tratam de um ponto importante de sociedades escravistas: sua legitimação. Ambos os estudos partem de uma leitura decolonial das fontes eclesásticas, observando não o questionamento e a resistência a todo o sistema, mas elementos pontuais, mais próximos ao cotidiano, tais como as condições do viver e a violência e o trabalho forçado.

O capítulo de Heleno Araujo da Silva, “Uma breve análise sobre a condição dos escravizados africanos na obra *De Instauranda Aethiopum Salute*”, examina o texto escrito pelo jesuíta Alonso de Sandoval, sobre a evangelização de africanos escravizados na cidade de Cartagena das Índias, um dos principais portos do tráfico negreiro na América Espanhola. O autor observa que, a partir de sua vivência missionária, Sandoval buscou orientar outros padres na catequese dos escravizados, ao mesmo tempo que refletia sobre as condições deploráveis em que esses se encontravam. Sandoval, no entanto, não contestava a escravidão em si, mas defendia que, sob certas condições e mediante um tratamento moderado dos senhores, a servidão poderia ser um caminho para a salvação cristã dos cativos.

Yuri de Negreiros, em “Feitiçaria e resistência cotidiana à escravidão”, aborda as práticas mágico-religiosas de escravizados no Brasil colonial como forma de resistência cotidiana ao sistema escravista. O autor discute como a resistência não se limitava a revoltas ou fugas, mas incluía também ações diárias, como feitiçarias, usadas para suavizar a violência senhorial e buscar melhores condições de vida. O texto ainda problematiza o uso do rótulo “feitiçaria” como forma de deslegitimar saberes e tradições africanas, reforçando uma hierarquia espiritual eurocêntrica. O autor propõe a necessidade de analisar essas práticas das perspectivas africanas, rompendo com o viés colonial das fontes históricas, e reconhece a importância da tradição oral na compreensão dessas expressões culturais. A feitiçaria, nesse contexto, surge como mecanismo de sobrevivência e expressão de autonomia dos escravizados, desafiando a violência estrutural da escravidão.

Por fim, a quinta e última unidade, “Gênero e educação”, é composta por dois capítulos que discutem a categoria gênero enquanto ferramenta de análise histórica. Ambos trazem reflexões que contribuem amplamente para o debate dos estudos de gênero para temporalidades mais recuadas, como é o caso das sociedades pré-modernas. Mobilizando um aparato teórico que inclui autoras como Joan Scott e Judith Butler, os capítulos deixam claro como as intercessões entre discursos de poder e autoridade influenciam na construção do conhecimento histórico tanto no passado quanto em nosso próprio tempo.

Joseane Passos Ferreira assina o capítulo “Entre performances de gênero e construções de autoridade no século XIV: um olhar para a rainha Joana I de Nápoles e a religiosa Catarina de Siena”, no qual propõe um estudo de caso sobre gênero, poder e religião a partir das relações estabelecidas entre duas figuras femininas importantes do século XIV. Baseando-se na análise das trocas epistolares entre Joana I de Nápoles e Catarina de Siena, a autora defende que as matrizes reguladoras de gênero são mobilizadas, como também por vezes subvertidas nas performances que ligam poder e religiosidade.

Em “Por uma outra Idade Média: a perspectiva decolonial como contraponto à colonização da Idade Média nos livros didáticos (1997-2014)”, Rodrigo Simões analisa a construção do discurso escolar sobre a Idade Média a partir de uma abordagem decolonial. Partindo das perspectivas de estudos de gênero e de história conectada, o autor elabora uma crítica à maneira como materiais didáticos abordam o período medieval e propõe uma visão alternativa, a partir da obra *Cidade das Damas* de Christine de Pizan,

autora do século XV. Ao mesmo tempo, o autor questiona as tradicionais construções temporais e traz uma potencial solução a esses questionamentos com base nas discussões de gênero.

Por fim, podemos perceber que os capítulos deste livro são extremamente diversos e demonstram a pluralidade de investigações desenvolvidas pelos jovens pesquisadores vinculados ao LAMI-UFRRJ. Nesse sentido, nossa expectativa é que *Mundos em diálogo: religiosidade, poder e escrita entre os séculos XII e XVIII* seja uma obra que mereça destaque tanto nas prateleiras como também contribua para futuras pesquisas.

Carolina Gual da Silva
Luís Guilherme Assis Kalil
Patricia Souza de Faria
Yllan de Mattos

UNIDADE 1 – MISSIONAÇÃO E CONQUISTA

1. A CASTA E O MÉTODO: UMA ANÁLISE DO USO DE METODOLOGIAS ADAPTATIVAS NO SUL DA ÍNDIA A PARTIR DAS TRAJETÓRIAS MISSIONÁRIAS DOS PADRES HENRIQUE HENRIQUES, ROBERTO DE NOBILI E JOÃO DE BRITO (1546-1693)

Alexandre Cabús

Introdução

Na Índia, a atuação dos missionários da Companhia de Jesus se dividiu em duas grandes áreas: aquelas sob domínio português consolidado, como o caso de Goa, e aquelas regiões ao sul, onde o controle luso era praticamente inexistente, especificamente a Província Jesuítica do Malabar. Nessas regiões, os jesuítas estavam submetidos ao poder político dos governantes locais, os *Naiques* e *Râjas*, enquanto o controle comercial estava em mãos dos muçulmanos. Esses fatores contribuíram para o estabelecimento de um projeto missionário com características bem específicas dentro do contexto indiano (Gomide, 2014).

O envio de Francisco Xavier à Índia em 1541 simbolizou um empreendimento ideológico ecoado em um trabalho em busca de almas no Oriente. De fato, tal esforço denotava o movimento de abandono dos projetos manuelinos de reconquista de Jerusalém por D. João III, traçando os rumos de Portugal dentro de uma pretensão expansionista (Manso, 2011). Com isso, a missionação moderna precisa ser compreendida a partir de seu caráter restaurador de cunho responsivo frente às ações da Reforma protestante. A *missio* se constituiu no sentido de um catolicismo restaurador no interior da própria Europa, pelo envio de párocos ao Oriente. Desta forma, a conquista de novas almas não exercia funções de importância somente no ultramar, mas ressoava no interior do próprio continente através das produções que por lá chegavam (Prosperi, 1995).

A Missão do Malabar, situada na região Nordeste do Cabo do Comorim, centrava-se na costa indiana e contava com uma rica extensão fluvial que servia como ponto importante de comércio e navegação. José Manuel Cor-

reia apresenta as cidades de Coullão, Granganor, Cananor e Cochim como as principais do Malabar, por se constituírem enquanto grandes entrepostos comerciais de especiarias (Correia, 1997). A presença portuguesa na região do Malabar se deu desde o início do empreendimento colonial no subcontinente, mediante o poder dos governantes locais. Não podemos compreender tal região como uma colônia portuguesa, isso, porque, se tratava de concessões comerciais sob assistência da soberania local (Aranha, 2006).

Inicialmente, a presença religiosa se deu a partir do estabelecimento de fortalezas, sobretudo em Cochim. Com a fundação da diocese de Goa, a autoridade religiosa do Malabar ficou a seu cargo, sendo a obrigação transferida ao arcebispado de Cranganor, após a sua fundação em finais do século XVI. Para além disso, a entrada da Companhia de Jesus no processo de promoção do cristianismo nesta região em específico se deu a partir da chegada de Francisco Xavier no Malabar em 1544¹ (Rego, 1940). Com a sua chegada, deu-se início a um efetivo esforço de implantação da Companhia de Jesus no Malabar, abrangendo desde a região de Cananor até o cabo de Comorim (Gomide, 2014).

A região da Costa da Pescaria² foi alvo de esforço missionário antes da presença jesuítica na região do Malabar. Tal esforço se deu através do vigário-geral da Índia entre os anos de 1532 e 1547, o franciscano Miguel Vaz (Tavares, 2004). Nesta região podemos destacar o grande trabalho de Henrique Henriques, jesuíta português de origem cristã nova que missionou na Costa da Pescaria entre os anos de 1548 e 1600, com as populações que haviam sido convertidas ainda na década de 1530. Sua trajetória missionária foi marcada pela prática de formas de adaptação, com a aprovação de seus superiores, sendo a mais importante a manutenção de certas igrejas para determinadas castas, com o intuito de respeitar a lógica da manutenção da pureza na sociedade hindu (Tavares, 2004).

Essa percepção de Henriques ecoa em sua compreensão da diferença entre os grupos locais e a necessidade de uma clara separação entre eles, mesmo em populações já cristianizadas. Isso reforça que, em seu contexto, quando as conversões eram realizadas em massa, a lógica cultural local perpetuava-se, havendo uma sobrevivência da coesão da sociedade de castas, os indivíduos convertidos passavam a compor um grupo específico de “castas cristãs” (Tava-

1. Francisco Xavier chegou primeiramente em Goa em 1542.

2. Região ao sul da Península Indostânica, denominada assim pelos portugueses por conta dos pobres pescadores de pérolas que viviam ao longo de sua costa.

res, 2004). A maior contribuição de Henriques, contudo, concentra-se em seu domínio das línguas tâmil, malaiala e telugu, o que proporcionou que o jesuíta produzisse catecismos, uma vida de santos, manual de confissão e a primeira gramática tâmil. O esforço de Henriques, nesse sentido, foi a forma por ele encontrada de direcionar sua atenção apostólica para a linguística, por ser o único campo onde conseguiria se inserir, pois sua condição de descendente de cristãos-novos seria sempre um impedimento para o estabelecimento em outras áreas (Županov, 1998). A trajetória de Henriques possibilitou a abertura de novos caminhos para o trabalho evangélico, a partir de uma atuação de mediação cultural. A aprendizagem das línguas locais obteve um sucesso tão grande que na Costa da Pescaria, em finais do século XVI, não se falava português na Missão, ordem estabelecida por Henriques (Tavares, 2004).

Em 1605, cinco anos após a morte de Henriques, Roberto de Nobili chegava a Goa e, seguindo em direção à Província Jesuítica do Malabar³, passou brevemente por Cochim e pela Costa da Pescaria. Italiano, proveniente de uma família nobre, Roberto de Nobili foi o principal responsável por levar as metodologias adaptativas ao extremo no contexto indiano. Isso porque, ao contrário de outros jesuítas como Francisco Xavier, Nobili pôde identificar na casta dos brâmanes a chave para as conversões na Índia. Sua visão concebia que, a partir da cristianização desta suposta elite intelectual e religiosa, as demais castas submetidas aos brâmanes se converteriam através de seu exemplo (Tavares, 2004).

O projeto missionário de Nobili foi pensado com o intuito de buscar superar a dificuldade em converter os hindus de casta alta, tangenciando o problema com a adoção de uma estratégia missionária por meio de um estilo propriamente indiano ao que cabe o modo de se vestir, a adoção de formas linguísticas e nas práticas sociais e rituais cotidianas. Para que a construção de tal projeto fosse possível, o jesuíta italiano, através da consulta de um mestre brâmane, abandonou o hábito jesuítico, adotou a dieta vegetariana e a técnica de meditação e, além de tudo, aprofundou-se no

3. A Província Jesuítica do Malabar compreendia desde a costa homônima na Índia até as Molucas, com sede em Cochim, seus limites geográficos compreendiam as regiões da costa do Malabar à costa do Coromandel, incluindo as cidades de Cochim, Travancore, São Tomé de Meliapor e Madurai. Caracterizando-se através de uma grande diversidade política, cultural, social e religiosa. Deste modo, diferentemente das regiões mais ao norte, como em Goa, no Malabar a presença europeia como um todo se deu por meio de negociações com as autoridades locais.

conhecimento erudito das línguas tâmil e sânscrito, buscando acesso aos textos sagrados dos brâmanes (Agnolin, 2020).

Este conjunto de técnicas e estratégias ficaram conhecidas como método de *accomodatio*. Nobili não fez uso de tal método para simplesmente superar as dificuldades de conversão, mas sim optou por esse modo a partir da ideia de que as lógicas locais se adequavam às lógicas cristãs mediterrâneas. Nesse viés, Nobili não inicia o *accomadatio* para converter somente os brâmanes, mas para converter toda a sociedade local a partir dos brâmanes. Trata-se muito mais sobre a forma na qual o missionário entendia as sociedades locais do que um esforço consciente em dissimular certas questões de fé (Agnolin, 2020).

Antes de Nobili, a prática jesuíta era majoritariamente antagonista em relação aos brâmanes, por terem identificado sua autoridade religiosa em relação aos locais e perceberem que lutar contra esse grupo significava ganhar espaço nas questões de fé. Ao se apresentar no Malabar, o italiano dizia ser um nobre romano, sem vínculo com os outros missionários, identificando-se como um *sanyasi*, brâmane ermitão em seu último estágio de vida, o contemplativo (Tavares, 2004). A postura de Nobili frente à tradição missionária de antagonismo aos brâmanes levantou uma polêmica conhecida como Querela dos Ritos Malabares, que foi desencadeada a partir do choque entre missionários com relação à oportunidade em permitir ao menos aos neófitos a perpetuação de alguns ritos ligados às tradições locais (Agnolin, 2020).

A praxe do método de *accomodatio* promovida pela evangelização jesuíta se encontrou no centro das atenções das congregações romanas. Seja pela maneira de enfrentar o problema ou pela alternância de propostas sugeridas, sustentadas ou condenadas, estas tensões evidenciam que nas novas missões a Sé papal estava à frente de um dilema fundamental: o favorecimento de um número mais consistente de conversões, em alternativa à permanência de uma rígida ortodoxia que levava em consideração qualquer representação de tradições locais como idolatria. Foi a necessidade de manter em consonância esses dois planos e favorecer a consistência das conversões sem renunciar à salvaguarda da ortodoxia, que ajudou a compreender as dimensões e extensão do debate desencadeado por Nobili e seus opositores (Agnolin, 2020).

A criação da Comissão Romana, em 1621, pelo papa Gregório XV, teve como intuito a busca por encerrar a Querela. No mesmo ano, o inquisidor de Lisboa encaminhou um parecer favorável à manutenção do método de Nobili, o que resultou em um pronunciamento a favor do italiano pela

Comissão. Tal pronunciamento abriu espaço para a constituição da bula *Romanae Sedis Antistes*, de 1623, que colocou um ponto final no que Adone Agnolin apontou como a primeira fase da Querela. Nesse sentido, Nobili sai como vencedor, pois com o apoio recebido por parte de Roma, o italiano conseguiu consolidar seu método dentro do contexto missionário indiano, chegando a exercer cargos de superior da missão do Madurai⁴ entre os intervalos de 1624-1632 e 1638-1643, encerrando suas atividades com sua morte em 1656 no território de Meliapor (Agnolin, 2020).

Esta vitória de Nobili frente aos opositores da metodologia de *accomodatio* proporcionou um contexto mais favorável aos adeptos de tal prática. Dezessete anos após sua morte, João de Brito, um jovem missionário jesuíta luso que cresceu como pajem de D. Pedro II de Portugal, foi enviado a Goa, logo em seguida se direcionou à região do Malabar. Brito seguiu o exemplo de Nobili e tornou-se também um adepto à metodologia de *accomodatio*. Entretanto, o contexto favorável proporcionou que o jesuíta pudesse realizar o método de adaptação através de uma camada mais ampla. Se para Nobili o objetivo de cristianização geral se concentrava primordialmente na conversão dos brâmanes, o que significa respeitar a lógica de pureza local, sendo necessário se afastar de outros missionários que não fossem adeptos ao método, para Brito a perspectiva se expandia.

Dentre as diversas subcastas que englobavam as comunidades locais, o jesuíta português optou por seguir o caminho de um *pandar*⁵ que, diferente dos *sanyasi* (aquele seguido por Nobili), poderia circular livremente pelas outras castas sem perder seu status de alto prestígio. Isso significava que Brito não precisaria converter as castas mais baixas através do exemplo dos brâmanes, mas poderia evangelizar de maneira direta em todas as camadas sociais.

Os três esforços missionários aqui citados tiveram o mesmo objetivo: a partir da mediação entre os costumes locais e a ortodoxia católica, evangelizar os nativos. Para além disso, os três missionários tiveram como ponto de partida de suas abordagens a mesma casta, a dos brâmanes. Isso fica evidente seja no esforço pioneiro de Henrique Henriques em compreender a língua e os textos sagrados dos brâmanes, seja na profunda inserção de Nobili e Brito no sistema de castas através das figuras dos *sanyasi* e *pandar*,

4. Importante cidade localizada ao extremo sul da Península Indiana, centro da cultural Tâmil.

5. Asceta mendicante hindu de castas inferiores, na Índia meridional e em Ceilão. Do tâmil *pandaram*. Cf. Dalgado, Sebastião Rodolfo. *Glossário Luso-Asiático*, II, p. 154.

respectivamente. Tendo em vista o contexto específico de cada missionário, os limites até onde suas práticas poderiam chegar variaram de acordo com a maior flexibilização para a realização de metodologias adaptativas.

Compreendemos os resultados de tais esforços adaptativos, ou seja, os materiais que circularam por toda Europa por meio das redes de comunicação da Companhia de Jesus e da Sé Romana sobre o andamento do processo de conversão nos contextos específicos, como um conjunto de práticas de conhecimento voltadas para perpetuar as visões e análises das sociedades locais, através de protagonistas católicos e suas comunidades (Xavier; Županov, 2014). O resultado desse conjunto de práticas foi a construção de uma visão sobre as comunidades que habitavam a região da Província Jesuítica do Malabar a partir da casta dos brâmanes. Portanto, o esforço em construir um método de conversão universal que adaptasse a ortodoxia católica mediterrânea aos costumes bramânicos deu origem a uma construção epistemológica ocidental reduzida sobre a diversidade local.

A natureza da Querela dos Ritos Malabares e as especificidades das missões jesuítas

A Querela dos Ritos Malabares, embate que marcou a Companhia de Jesus, delimitou-se por meio de questões sobre a utilização da metodologia de *accomodatio*. A flexibilização cultural teve como objetivo a utilização de elementos da cultura local como forma de vinculação a significados cristãos, visando à perpetuação das conversões.

Os casos de Henrique Henriques, Roberto de Nobili e João de Brito, espaçados por um intervalo de mais de um século, ilustram a pluralidade dos métodos de conversão, bem como suas limitações de acordo com cada contexto. Contudo, o interessante está em pensar que todos eles exerceram, em algum grau, metodologias adaptativas bem-sucedidas.

Devemos pensar a agência de tais jesuítas a partir da ampliação do entendimento sobre o funcionamento da Companhia de Jesus e suas Missões. Além disso, através da concepção de que os inacianos eram produtores de formas de conhecimento próprias de uma área direcionada a um público ocidental, podemos conceber suas pretensões e objetivos no além-mar.

Com base no importantíssimo trabalho de Inês Županov (1999), a historiografia convencionou olhar a questão do desenvolvimento dos métodos

adaptativos através do contexto da Querela dos Ritos Malabares. De maneira geral, para a autora, o conflito teria se desenvolvido por meio da incapacidade compartilhada entre as coroas ibéricas em realizar suas expansões para além de um objetivo político territorial, o que foi em direção contrária ao viés religioso promovido pela expansão católica romana.

Para Županov, a origem aristocrática de Roberto de Nobili teria possibilitado com que este jesuíta pudesse avançar no desenvolvimento de metodologias que compreendessem as diferenças entre os costumes civis e religiosos locais, promovendo a manutenção dos primeiros em busca de um processo de conversão mais consistente. Enquanto seus opositores, sobretudo portugueses ligados ao empreendimento colonial luso, muitos deles de origem humilde e com educação precária, como o caso do ex-soldado Gonçalo Fernandes Trancoso, não tinham as condições necessárias para vislumbrar tal separação. Neste caso, a análise da autora contempla a abordagem de Nobili e Fernandes como, respectivamente, “demótica/descritivo” e “aristocrático/homólogo”.

O brilhante trabalho de Adone Agnolin (2020) evidencia que as interpretações iniciadas por Županov ainda têm espaço para novos estudos na historiografia atual, podendo ser considerada uma complexificada e refinada observação acerca da Querela enquanto campo de disputas nacionais. Para o autor, os inicianos portugueses estavam conectados a um Império Político, ou seja, todo o seu contexto missionário, desde sua formação, era fundamentado em proporcionar interpretações estritamente religiosas sobre os ritos malabares, pois a conversão era sinônimo de agregação política ao império. Em contrapartida, os italianos estavam conectados a aspirações de uma expansão religiosa sem pretensões imperiais de Estado, desta forma, os membros do Império Espiritual Romano conseguiam conceber a adaptação dentro do próprio processo de cristianização.

Um dos maiores problemas desta perspectiva historiográfica sobre a Querela dos Ritos está centrado na figura de Roberto de Nobili enquanto proporcionadora de um diálogo inter-religioso entre a ortodoxia católica e os costumes locais. Paolo Aranha (2013) afirma que associar Roberto de Nobili ao diálogo inter-religioso parece implicar uma possibilidade de traçar uma linha contínua e anacrônica até um personagem histórico. A natureza das adaptações de Roberto de Nobili não devem ser vistas em contributo a um diálogo religioso. Para o autor, Nobili almejava que a população do Madurai, a partir dos brâmanes, escolhesse o cristianismo e aban-

donasse o paganismo. O cristianismo que Nobili anunciava não era mais que a síntese de uma experiência judaico-helenística específica ao mundo mediterrâneo, mas proposta a ser estendida por todo o mundo.

A análise de Célia Cristina Tavares (2004) amplia o debate em torno da Querela dos Ritos Malabares ao salientar a urgência em olhar para jesuítas portugueses que também realizaram metodologias adaptativas. Para nós, o brilhantismo de sua análise se concentra na atenção dada a Henrique Henriques, que teria sido o pilar de sustentação para o posterior desenvolvimento da metodologia de *accomodatio*, através principalmente da elaboração de gramáticas e catecismos em língua tâmil. Nesse sentido, Tavares aponta que a prática missionária jesuítica teve uma ampla variação de acordo com as regiões onde seus agentes se concentravam, o que denota um claro desafio enfrentado pelos inicianos e uma impossibilidade em compreender os processos de conversão a partir de estruturas totalizantes, como as nacionais.

O trabalho de Maria de Lurdes Ponce Edra Aboim Sales (2015) se destaca por ser uma das poucas obras a levar em consideração a trajetória de João de Brito como importante para compreender o contexto apostólico no Malabar do século XVII. Desta forma, é possível localizarmos um jesuíta português, completamente imerso no que Agnolin chamou de Império Político, uma vez que era membro da corte e tinha ligações com o empreendimento colonial português no ultramar⁶, podemos claramente evidenciar as fragilidades das perspectivas que buscam explicar as dinâmicas missionárias sem levar em consideração a necessidade dos contextos particulares.

Nesse sentido, acreditamos ser possível estudar o desenvolvimento das metodologias adaptativas, nas linhas da compreensão de que o método de *accomodatio* reverberava as leituras de agentes católicos sobre as sociedades locais, com o intuito único de atingir a conversão universal. Para tanto, as diferenças e limites nos métodos de cada jesuíta não se deram por sua nacionalidade, mas principalmente pelo contexto no qual estavam inseridos e por isso devem ser analisados a partir destes. Para além disso, a necessidade em conceber a metodologia de *accomodatio* como produto de uma formação epistemológica específica do Orientalismo Católico ecoa no fato de que os três jesuítas, espaçados por mais de um século de ação,

6. João de Brito era filho de Salvador de Brito Pereira, fidalgo da Casa Real, alcaide-mor do Castelo de Alter do Chão e 20º governador da capitania do Rio de Janeiro entre os anos de 1649 e 1651 e de sua mulher Brites Pereira. Amigo de infância do rei Pedro II, *O Pacífico*.

seguiram de maneira similar a mesma linha fundamental: as sociedades do Malabar se constituíam a partir da casta dos brâmanes.

Apesar de ser possível encontrar uma profusão de estudos que se debruçam sobre as questões em torno dos métodos adaptativos aplicados no Sul do subcontinente indiano, a partir da década de 1990, são, ainda, escassos os estudos que buscam conjugar em abordagens transversais as trajetórias de seus representantes.

A historiografia sobre os métodos adaptativos utilizados no Sul da Índia, frequentemente, limita-se a análises centradas no contexto da Querela dos Ritos Malabares. O peso excessivo em tal conflito e na trajetória de Nobili busca conceber a natureza da metodologia de *accomodatio*. No entanto, tais questões não são suficientes para explicar o desenvolvimento de métodos adaptativos nas missões jesuíticas no subcontinente indiano, é preciso analisar os contextos históricos que possibilitaram o uso de tais métodos antes e depois do embate. Deste modo, defendemos a relevância de estabelecer o estudo dos métodos adaptativos para além do contexto da Querela dos Ritos, buscando, através do enfoque não só na Missão de Nobili, mas também nas de Henriques e Brito, as motivações conjunturais que levaram ao desenvolvimento de tais metodologias.

Pode-se caracterizar e discutir o desenvolvimento das metodologias adaptativas como um produto de uma forma específica de produção epistemológica própria do contexto do Malabar, tendo como ponto central a casta dos brâmanes. Para atingir tais objetivos, nortearemos nossas reflexões a partir do conceito de Orientalismo Católico proposto por Ângela Barreto Xavier e Inês Županov (2014) e a discussão sobre castas levantada por Susan Bayly (2008), por meio da ideia de *bramanocentrismo*.

O termo Orientalismo Católico foi adotado em ordem de direcionar a atenção para o quadro empírico e histórico da *Republica Christiana* em que esse conhecimento/discurso imperial tomou forma. O foco deste conceito está no corpo do conhecimento produzido pelo esforço do empreendimento luso na Ásia, antes, durante e depois da União Ibérica, não podendo ser enquadrado em um contexto histórico exclusivo da Espanha.

O Orientalismo Católico, antes e depois do Concílio de Trento, foi um motor social, cultural e epistemológico próprio do empreendimento imperial luso. Um conjunto de conhecimentos práticos gerados para perpetuar as fantasias políticas e culturais dos protagonistas católicos modernos

e suas comunidades. Esta forma de conhecimento foi uma parte integral da formação e estabelecimento do aparato português na Ásia.

Como provavelmente qualquer outra forma de Orientalismo, emergiu historicamente como o resultado de tensões estruturais entre motivações e desejos de vários níveis. Isso pode ser plenamente observado nos casos propostos para análise. De uma maneira geral, os documentos produzidos pelos três jesuítas dizem respeito a tensões entre eles, agentes europeus, nas sociedades locais, que buscavam cristianizar. Para além disso, os casos de Roberto de Nobili e João de Brito trazem consigo documentos que travaram guerras contra outros agentes europeus pela autoridade ao que concerne ao conhecimento sobre as comunidades locais. Ou seja, tratava-se de uma disputa em torno da legitimidade de um Orientalismo Católico.

O principal resultado desta disputa sobre legitimidade não foi um documento, mas sim a própria prática de *accomodatio*. O adepto ao método julgava ter uma autoridade tão grande sobre os costumes locais que se autoproclamava como parte deles. A concepção centralizada sobre a casta reflete uma alteridade própria a este tipo de produção epistemológica.

No sistema de castas, que o conceito de hierarquia ocidental veio a caracterizar, colocou em destaque a alteridade deste fenômeno e, principalmente, sua diferença em relação a formas de desigualdades propriamente ocidentais. Sendo a casta, pois, considerada pelos jesuítas como simplesmente uma outra forma de estratificação social. O antropólogo Louis Dumont (1992) caracterizou o sistema de castas como baseado na oposição entre puro e impuro e, principalmente, na interdependência entre estas. Portanto, os brâmanes e os intocáveis seriam polos distintos e simétricos de uma hierarquia. O poder, na sociedade indiana, estaria localizado não no topo da sociedade de castas, mas em seus intermédios.

Essa ideia de casta enquanto aparato hierárquico é reflexo de uma ideia de que o sistema se revelaria em sobreposições de elementos constituintes. Susan Bayly (2008) evidencia que entre as características distintivas da organização indiana, (estratificações sócio-ocupacionais) *Varnas* e (comunidades rituais) *Jatis*, conta-se a interdependência orgânica que seria intracasta e não intercasta.

Não haveria apenas uma, mas diversas concepções ligadas à identidade de cada casta, de forma que Bayly evidencia que nenhuma se consideraria naturalmente inferior a outra ou como pertencente a uma hierarquia geral em que cada casta estaria sustentando o sistema como um todo. Essa concepção derivou de uma sobrevalorização da versão bramânica de hierarquia que privilegia

o critério de puro e impuro. Isso fica evidente em todos os casos, seja por Brito e Nobili terem se inserido diretamente nas sociedades através de suas “transformações” em brâmanes, seja pelo grande esforço de Henriques em dominar as línguas locais para compreender os textos bramânicos secretos, os *vedas*.

Haveria, para tanto, uma tensão e competição social entre as castas ao invés de uma concordância ideológica por parte das castas mais baixas em relação ao seu estatuto inferior, como produziram os jesuítas.

Considerações finais

Propõe-se que o processo de desenvolvimento da metodologia de *acomodatio* deva ser visto num contexto de esforços centrados em adaptar os dogmas católicos aos costumes locais, visando à conversão de certas comunidades. Nesse sentido, os resultados atingidos estavam ligados diretamente às possibilidades de extensão do método de acordo com cada contexto específico. Contudo, as interpretações sobre as sociedades locais derivariam de natureza religiosa e hierárquica, dissociada das materialidades organizativas locais: a organização localizar-se-ia não no topo da hierarquia de castas, mas no seu centro, nos escalões intermédios.

As concepções formadas por Henriques, Nobili e Brito de que o pensamento hierárquico e a ideologia holística sobre sistema de castas ser baseado em oposição entre puro e impuro e na interdependência entre estas duas categorias, eram fruto de uma visão centrada na figura dos brâmanes. Isso derivaria de uma forma específica de produção de conhecimento concentrada em um conjunto de práticas voltadas para perpetuar as fantasias políticas e culturais dos protagonistas católicos modernos e suas comunidades, encontrando nesta casta uma relação de alteridade, o que possibilitou a formação de um tipo específico de Orientalismo Católico.

Referências

AGNOLIN, Adone. **O amplexo político dos costumes de um jesuíta brâmane na Índia**: A acomodação de Roberto de Nobili em Madurai e a polêmica do Malabar (séc. XVII). Niterói: Eduff, 2020.

ARANHA, Paolo. **Il cristianesimo latino in India nel XVI secolo**. Milano: Franco Angeli, 2006.

ARANHA, Paolo. **Roberto Nobili e il dialogo inter-religioso**. 2013. Disponível em: <https://bit.ly/3H2F1Lq>. Acesso em: 18 ago. 2023.

BAYLY, Susan. **Caste, Society and Politics in India from the Eighteenth Century to the Modern Age**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

CAMPOS, Claudinei José Gomes. Método de análise de conteúdo: ferramenta para análise de dados qualitativos no campo da saúde. **Revista Brasileira de Enfermagem**, v. 57, n. 5, p. 611-614, 2004.

CORREIA, José Manuel. **Os Portugueses no Malabar (1498-1560)**. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1997.

DALGADO, Sebastião Rodolfo. **Glossário Luso-Asiático**, II. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1919.

DUMONT, Louis. **Homo Hierarchicus**: O sistema de castas e suas implicações. São Paulo: Edusp, 1992.

GOMIDE, Ana Paula Sena. **Sob outro Olhar**: a narrativa jesuítica sobre o hinduísmo e sua relação com a prática missionária no sul da Índia. 2014. 151f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo.

MANSO, Maria de Deus Beites. Contexto histórico-cultural das missões na Índia: séc. XVI - XVII. **Revista História Unisinos**, v. 15, n. 3, 2011.

PROSPERI, Adriano. O missionário. In: VILARRI, Rosario (org.). **O Homem Barroco**. Lisboa: Presença, 1995.

REGO, António da Silva. **O padroado português do Oriente**: esboço histórico. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1940.

SALES, Maria de Lurdes Ponce Edra Aboim. **Do Malabar às Molucas**: os Jesuítas e a Província do Malabar (1601-1693). 2015. 304f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Nova de Lisboa, 2015.

TAVARES, Célia da Silva. **Jesuítas e inquisidores em Goa**: a cristandade insular (1540-1682). Lisboa: Roma Editora, 2004.

TAVARES, Célia da Silva. Mediadores Culturais: Jesuítas e a missão na Índia (1542-1656). **Acervo**, [s.l.], v. 16, n. 2, p. 173-190, 2011. Disponível em: <https://bit.ly/40zbnUN>. Acesso em: 18 ago. 2023.

XAVIER, Ângela Barreto; ŽUPANOV, Inês G. **Catholic Orientalism**: Portuguese Empire, Indian Knowledge (16th-18th c.). New Delhi: Oxford University Press, 2014.

ŽUPANOV, Inês G. Do sinal da cruz à confissão em tâmul: gramáticas, catecismos e manuais de confissão missionários na Índia meridional (séculos XVI-XVII). In: HESPANHA, António Manuel. **Os construtores do Oriente português**. Porto: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1998.

ŽUPANOV, Inês G. **Disputed Mission**: Jesuit experiments in brahmanical knowledge in seventeenth century India. New Delhi: Oxford University Press, 1999.

2. ENTRE MERCÊS E CONTESTAÇÕES: UMA PESQUISA SOBRE AS TERRAS ADMINISTRADAS PELOS JESUÍTAS EM GOA E BAÇAIM (1550-1660)

*Beatriz Bahiense Tavares
Maria Eduarda Grossi*

A presente pesquisa faz parte do projeto desenvolvido e coordenado pela professora doutora Patricia Souza de Faria, em que atuam as bolsistas graduandas pela UFRRJ, Beatriz Bahiense Tavares e Maria Eduarda Grossi, as quais analisam, respectivamente, documentos relativos a mercês régias de terras para a Companhia de Jesus e à contestação da posse jesuítica dessas terras em Goa e Baçaim. Cabe discutir, no presente texto, o pano de fundo que abraça essa pesquisa e algumas fontes analisadas ao longo do projeto.

A frase “jesuítas na Índia” pode parecer um tanto quanto surpreendente para quem tem uma ideia básica de quem foram os jesuítas e o papel deles na colonização no Brasil. No ciclo escolar, somos limitados a saber que os jesuítas foram missionários católicos que vieram para o Brasil colonial a fim de catequizar os povos originários daquela terra, corroborando, assim, o projeto colonial. Porém, a “Companhia de Jesus” teve esse papel não apenas nas colônias ibéricas americanas, mas também em outras regiões onde as monarquias ibéricas buscavam estender a sua influência, como foi o caso da Índia. No contexto da busca de um caminho marítimo para chegar às Índias, os portugueses estabeleceram feitorias e fortalezas no litoral da Índia (Tavares, 2002, p. 90-91). Cabe aqui explicar sobre a presença dos jesuítas na Índia, mais respectivamente em Goa e Baçaim, no âmbito do Império Asiático Português.

A expansão marítima portuguesa do fim do século XV e começo do século XVI tinha, por essência, a ampliação das trocas comerciais por especiarias, principalmente, a pimenta, além da busca por itens como o marfim e metais preciosos. Com o objetivo de proteger essas rotas marítimas comerciais, era necessário se estabelecer em pontos terrestres estratégicos a fim de possuir o monopólio das relações comerciais Europa-África-Ásia. Muitas das vezes, o estabelecimento português nesses espaços era obtido através de conquistas militares, que foi o caso da cidade de Goa, na Índia.

Goa e sua região já eram prósperas antes da chegada dos portugueses, tendo um porto de trocas comerciais intensas entre hindus, mulçumanos e povos como os chineses. Também era um espaço de forte cultura agrícola, principalmente pela plantação de arroz¹. Logo, a obtenção de Goa pelos portugueses em 1510 foi muito importante por conta de seu ponto estratégico para dominar o comércio asiático e, também, de abastecimento por conta de suas características agrícolas. Acabou se tornando a capital administrativa do Estado da Índia, nome dado às posses coloniais portuguesas desde a costa oriental, passando pela Índia e se estendendo até o Extremo Oriente (Anjos, 2016, p. 12).

Em contrapartida, Baçaim, uma cidade um pouco mais ao norte da Índia, foi incorporada ao Estado da Índia apenas em 1534, através de intensas negociações e disputas militares entre os portugueses e os mulçumanos do sultanato do Guzerate presentes naquele espaço. Baçaim era a cidade-fortaleza, capital da região de Bombaim, tal que era também um ponto estratégico por conta de sua proximidade à costa africana, a Arábia e à Pérsia. Além da produção típica de arroz, Baçaim possuía uma forte manufatura de panos de algodão, além de outros gêneros de produção como o ópio, anil e o trigo, que tornavam a região ainda mais valiosa ao olhar luso-mercantil (Teixeira, 2010, p. 20-21).

Tendo essas localidades em posse, era necessária a presença não apenas de militares portugueses e de funcionários da Coroa portuguesa naquelas terras para a manutenção e proteção das conquistas, como também de entidades e pessoas condizentes à lógica europeia-cristã. Dessa forma, há a entrada de agentes da Igreja Católica e das ordens religiosas nos territórios administrados pelos portugueses na Índia, entre eles, a Companhia de Jesus.

Desde sua criação, a Companhia de Jesus tem um caráter missionário, ou seja, de espalhar e catequizar pessoas na fé católica. As conversões exerciam papel importante na fixação dos inácianos e seus ideais na Índia, mas uma atividade importante era a expulsão dos indivíduos não cristãos das regiões de interesse dos religiosos, que compunham um sistema importante para articularem suas missões. Assim, na empreitada das “Grandes Navegações”, a ordem foi essencial na conservação da presença do Império português em suas colônias, uma vez que fazia os nativos participarem da lógica europeia-cristã, essa que dava razão à presença portuguesa em outros territórios. Logo, os jesuítas

1. Barbosa, Duarte. *A description of the Coast of East Africa and Malabar in the beginning of the 16th century*. Traduzido por H. E. J. Stanley. Londres, 1866, p. 74, conforme citação de José Nicolau da Fonseca (1878, p. 132).

aportaram na Índia em 1542, dando início aos seus trabalhos de conversão e “conquistas das almas”. Cabe destacar que, na Índia, existiam populações muçulmanas, hindus e que seguiam outros sistemas religiosos. A conversão ao catolicismo era vista como uma forma de incorporação dessas populações às comunidades locais administradas pelos portugueses, disciplinando-as e fazendo-as tornarem-se leais ao rei de Portugal (Tavares, 2002, p. 90-91).

Por conta deste papel importante na Companhia de Jesus, os jesuítas foram amplamente analisados pela historiografia, principalmente, a respeito dos métodos de conversão das populações locais. Entretanto, alguns aspectos de sua atividade nas colônias foram pouco investigados, tais como o papel dos jesuítas na administração dos bens e rendas fundiárias na Índia. A análise da administração de terras pelos jesuítas é relevante tanto para o estudo do sustento material das missões na Índia, quanto para entender as complexas relações sociais tecidas no bojo das disputas pelo domínio das terras locais.

Dentro desta perspectiva, a pesquisa procura a partir de uma documentação variada, sobretudo através de propriedades como a “Lista das pacarias, e aldeias que possuem os Padres da Companhia de Jesus na cidade de Baçaim, e em Taná, e Banderá...” ou cartas dos jesuítas, como as presentes na coleção da “Documentação para a história do padroado português na Índia” (DHMPPO), entender os tipos de propriedades que os jesuítas possuíam, bem como a sua origem (por meio de mercê régia, doação, compra, acordos com os líderes locais) e tentar identificar os agentes sociais envolvidos na regulação dos direitos sobre a terra. No que tange a respeito da série de livros DHMPPO, pode-se encontrar outras tipologias de documentação, além das cartas: alvarás, listas, procurações e leis. É válido trazer aqui, a serviço de exemplificação, alguns dos documentos selecionados do banco de dados que produzimos neste projeto para que seja possível a melhor compreensão do que se pretende nesta iniciação científica.

Na carta quadrimestral do padre Luís Fróis, principal emissor de cartas do Colégio de São Paulo de Goa, com permissão do padre Reitor Francisco Rodrigues, em 1560, é elencada cronologicamente uma série de conversões em Goa e região. Em determinado momento da narração, Luís Fróis conta que os jesuítas foram responsáveis pela expressiva conversão dos gancares, ou seja, dos líderes da comunidade de Goa. É percebido no relato do padre que os gancares se converteram ao cristianismo por verem o crescimento da presença portuguesa e dos jesuítas e não quererem abandonar

suas terras. Se eles não se convertessem, teriam que ir para a “a terra dos mouros”, que consistiam em terras fora do controle português e governada por líderes muçulmanos, e perder suas fazendas. É narrada uma discussão entre três daqueles “gentios principais, cabeças de toda aquella congregação e povo”, sobre se converter ou não ao cristianismo.

O primeiro gancar, não nomeado, diz que, se ficarem em sua terra, a cristandade que estava em grande crescimento, teriam que se converter. Em contrapartida, se forem para a “terra firme”, que era dos mulçumanos, perderiam as suas terras. Ele aconselhava que fossem com suas famílias para a terra firme e vivessem sua lei, logo, que vivessem através de suas crenças religiosas, porque era melhor perder as fazendas que as almas. Um outro gancar diz que o fervor da cristandade não duraria muito, isso porque ela é devida à forte presença do vice-rei Dom Constantino e ele ainda retornaria a Portugal.

Mas, então, um “*ex senioribus eorum*”, que o padre relata ser um dos mais experientes e prudentes dos gancares a quem os outros deviam muita autoridade, refutou os dois anteriores, dizendo que estava claro que os portugueses nunca iriam embora e não vão deixar de tentar que eles se façam cristãos, independente da presença ou ausência do vice-rei, logo era melhor que eles se fizessem cristãos para poderem permanecer em suas terras.

Dessa maneira, é perceptível que os jesuítas ao se inserirem em outra realidade, disputando uma conquista por almas convertidas, entram em disputa com outras figuras de autoridade, relações de poder e visões de mundo. Em suas missões em Goa, os jesuítas tiveram de lidar e dialogar com esses gancares para atingir seus objetivos de conversão e manutenção da presença europeia naquele território. Isso nos indica que, a partir do nosso viés de pesquisa, dentro dessa lógica econômica de terras, é perceptível as relações e escolhas sociais e religiosas por trás delas.

Outros documentos, como a carta do governador e capitão-geral da Índia, Francisco Barreto, de 1557, endereçada ao tanador-mor² António Ferrão, informa um pedido do padre reitor do Colégio de São Paulo, Francisco Ro-

2. De acordo com o *Glossário luso-asiático* (1919, p. 352-353), a palavra “tanadar” vem do hindu, do vocábulo *thānadar*, que designa chefe da esquadra de polícia. Mas o termo foi empregado com outras diversas acepções como capitão de um posto militar, juiz de uma povoação, cobrador de rendas de uma aldeia ou tesoureiro de uma alfândega. O termo “tanadar-mor” advém da palavra *tanadar*, e igualmente foi empregado para os mais diversos sentidos, tais como comandantes militares, administrador das comunidades agrícolas de uma província e inspetor-geral da fazenda.

drigues, para que ocorresse uma mobilização de assinaturas dos gancares dos termos de tombos das terras de Goa para o Colégio de São Paulo, uma vez que essas terras foram mercês régias à Companhia de Jesus. Este caso, um pouco anterior à narração do padre Luís Fróis, revela uma provável resistência deste grupo em ceder as terras aos estrangeiros colonizadores. Indica um relacionamento complicado entre os gancares e os missionários jesuítas, dado que o padre reitor teve de recorrer a uma figura de autoridade para conseguir o que “era de direito” do Colégio de São Paulo. Também aponta a importância deste grupo na dialética social da ilha de Goa, uma vez que a reação do governador é solicitar uma movimentação pelas assinaturas, sem necessariamente utilizar violência para conquistar essa autenticação dos tombos.

Sendo assim, é admissível dizer que, o que se procura nesta pesquisa é mais do que as provas materiais da existência dessas terras nas posses dos jesuítas em Goa ou Baçaim. Tenta-se compreender, através dessa documentação, as disputas e conflitos entre os diferentes grupos que estiveram presentes no que constituiu, em parte, do “Estado da Índia”.

Ademais, no que tange às relações sociais, é possível perceber um ambiente de complexo entrelaçamento de interesses políticos, religiosos e econômicos que configura a dinâmica deste período. A pesquisa conta com um aparato teórico-metodológico que busca romper com as visões eurocêntricas na compreensão do papel dos agentes locais, visando uma abordagem que conteste a perspectiva de um poder absoluto régio, inerente a uma historiografia tradicional sobre o Antigo Regime.

Francisco Falcon e Antonio Edmilson Rodrigues, em *A Formação do Mundo Moderno* (2006), debatem as ideias absolutistas do Antigo Regime e contrapõem a ideia de Estado centralizado, mostrando os diversos núcleos de poder existentes nesta época. Essas variações de poder podem ser observadas a partir das fontes apontadas e utilizadas na pesquisa como os gancares, supracitados nas cartas, tribunais e os próprios inacianos, que compunham instituições poderosas, exercendo controle sobre a vida espiritual, moral e, muitas vezes, política das sociedades. Em Goa, os jesuítas ampliaram seu poder com a disseminação da fé católica através de diversos intercâmbios culturais e com a prática da conversão forçada (Teixeira, 2010). Dessa forma, é de suma importância buscar compreender e considerar a concepção de sociedade vigente e o pluralismo normativo das sociedades do Antigo Regime, ou seja, antes da consolidação da ideia de “propriedade privada” do período contemporâneo.

Visando uma narrativa que desafie o conceito estabelecido *a posteriori* de propriedade privada, constrói-se uma busca por novas perspectivas que questionem as noções modernas de individualidade e privacidade. Antônio Manuel Hespanha, na obra *História da Vida Privada* (2021), considera anacrônica a ideia de vida privada distinta do público, com espaços de autonomia individual. Para ele, as linhas entre público e privado eram fluidas e, em diversos momentos, entrelaçam-se. No contexto dos jesuítas, tanto na Europa quanto nas missões como em Goa, não havia um conceito de vida privada no sentido moderno. A vida dos membros da ordem religiosa que compunham a Companhia de Jesus e dos que estavam sob sua administração era profundamente regulada e integrada em um coletivo voltado para a evangelização e o bem comum. As comunidades construídas a partir das missões eram fortemente influenciadas pela moral cristã e pela disciplina coletiva; por isso, o espaço doméstico e o comportamento pessoal sempre estavam sob o olhar das normas comunitárias e religiosas.

A partir da compreensão acerca do poder social dos jesuítas nesta conjuntura, é importante também entender brevemente como ele foi constituído. De fato, as conversões exerciam papel importante na fixação dos inácianos e seus ideais na Índia, mas uma atividade importante era a expulsão dos indivíduos não cristãos das regiões de interesse dos religiosos, que compunham um sistema importante para articularem suas missões.

Os jesuítas administravam propriedades que se tornaram não apenas centros de evangelização, mas também de produção agrícola e comercial, gerando rendas significativas que sustentavam as missões jesuíticas. Dauril Alden reflete sobre como a administração eficiente dessas terras permitiu aos jesuítas financiar escolas, igrejas e hospitais, ampliando sua influência na sociedade local (Alden, 1996). Essa administração, especificamente em Goa e Baçaim, que são os principais objetos desta pesquisa, reflete uma complexa organização interna da própria Companhia de Jesus, que combinavam seus costumes e moral religiosos com interesses econômicos. A partir disso, surge uma gestão rigorosa que fornece ampla documentação com informações que vão desde características visuais do local, descrições da localidade, até sua rentabilidade, citando também os sujeitos presentes nas negociações, nas compras e nas vendas. Dessa forma, as rendas obtidas com as terras jesuíticas eram reinvestidas nas obras da Companhia, criando uma economia que sustentava as escolas, igrejas e hospitais administrados pela ordem.

O Colégio de São Paulo, em Goa, frequentemente citado nas listas e cartas analisadas na pesquisa, foi um dos mais importantes centros de ensino da época e era parcialmente financiado com os lucros das terras jesuíticas. Essa instituição é um componente importante para perceber a influência jesuítica na Índia, visto que, nesse ambiente, se formavam os indivíduos das elites locais, criando uma rede religiosa e cultural que se expandia pela Ásia de forma complexa e dinâmica (Alden, 1996).

A perspectiva de contestação dessas rendas compõe uma parte recente e importante desta pesquisa. Entende-se que os jesuítas evoluíram para uma instância de autossuficiência financeira, argumento defendido por Alden. Isso contribuiu para uma grande movimentação que visava contrapor esse poderio religioso. Charles Boxer discute como os jesuítas eram vistos como um “estado dentro do estado” por causa de sua vasta rede de propriedades e sua relativa autonomia econômica. Ele aborda como as instâncias coloniais e o governo português enxergavam os jesuítas como competidores econômicos e, por vezes, como uma ameaça à autoridade colonial (Boxer, 2021). Com isso, o período da União Ibérica (1580-1640) foi caracterizado por uma tentativa de diversos poderes (Coroa, Igrejas seculares, entre outros) de diminuir esse poder político e econômico que havia gerado um desconforto acerca dessa “relativa autossuficiência”.

Esse período de contestação encaminha o projeto ao objetivo de demonstrar como as relações eram articuladas para contrapor esse poder religioso, o que também auxilia na compreensão desse mundo moderno como detentor de grande complexidade histórica evidenciando que ele não pode ser resumido a um ou dois poderes, mas sim a uma composição de seres que protagonizam esses eventos de forma síncrona e comunitária, dialogando e conflitando uns com os outros. A reflexo disso, buscamos explorar a dinâmica entre a administração das propriedades jesuíticas e as estratégias de contestação que surgiram em resposta ao crescente poder e autonomia da Companhia de Jesus. A análise se concentrará nas práticas de gestão territorial, nas relações sociais e políticas envolvidas, e nas disputas econômicas que refletem as tensões entre os jesuítas e as autoridades coloniais.

Em suma, pretende-se investigar como os jesuítas se articulavam para receber terras e rendas de origem fundiária em Goa e Baçaim. Além disso, busca-se examinar como a ideia de propriedade privada, tal como entendida na modernidade, pode ser aplicada retroativamente a contextos

históricos diferentes, como o das missões jesuíticas. A pesquisa questiona a noção estática de propriedade, argumentando que as terras e rendas jesuíticas eram objetos de contínuas negociações e disputas, desafiando as concepções tradicionais de propriedade irrevogável; pelo contrário, eram fortemente contestadas. Por isso, a pesquisa conta com o levantamento e a organização das informações extraídas de fontes sobre estas terras.

Nessa documentação, é almejada uma análise metódica acerca da atuação dos padres reitores dos colégios da Companhia de Jesus em petições que foram utilizadas para defender suas propriedades, analisar também os pareceres, consultas e opiniões emitidas pelos jesuítas, desembargadores e procuradores da Coroa acerca das concessões e os argumentos utilizados que fundamentaram seus posicionamentos. A análise meticulosa das fontes documentais como “ARSI Goa 25” e diversas partes dos “Livros das Monções” permitirá uma compreensão mais profunda das estratégias de poder dos jesuítas e das respostas institucionais e coloniais a essas estratégias. Por fim, o projeto visa proporcionar uma visão mais abrangente e crítica da administração jesuítica nas partes da Índia, evidenciando a complexidade das interações sociais, políticas e econômicas que moldaram esse período da história colonial.



Imagem 1. “Fortaleza de Baçaim”

Fonte: Bocarro, António. *Livro das Plantas de todas as fortalezas, cidades e povoações do Estado da Índia Oriental*, 1635. Disponível em: <https://bit.ly/3XegIUE>. Acesso em: 2 fev. 2024.



Imagem 2. “A Ilha e Cidade de Goa Metropolitana da India E Partes Orientais que está entre 15 Graos da Banda da Norte”

Fonte: Linschoten, Jan Huygen Van. *Itinerário, Viagem ou Navegação para as Índias Orientais ou Portuguesas*. Lisboa: [s.n.], 1596.

Referências

Fontes

BOCARRO, António. **Livro das Plantas de todas as fortalezas, cidades e povoações do Estado da Índia Oriental**, 1635. Disponível em: <https://bit.ly/3XegIUe>. Acesso em: 2 fev. 2024.

DOCUMENTAÇÃO para a história das missões do padroado português do Oriente, v. 8, doc. 19, p. 68-69.

DOCUMENTAÇÃO para a história das missões do padroado português do Oriente, v. 7, doc. 47, p. 219-220.

LINSCHOTEN, Jan Huygen Van. **Itinerário, Viagem ou Navegação para as Índias Orientais ou Portuguesas**. Lisboa: [s.n.], 1997.

Bibliografia

ALDEN, Dauril. **The Making of an Enterprise**. The Society of Jesus in Portugal, Its Empire and Beyond, 1540-1750. Stanford: Stanford University Press, 1996.

ANJOS, Camila Domingos. **A Cruz e o Império**: a expansão portuguesa e a cristianização das bailadeiras e viúvas em Goa (1567-1606). 2016. 157f. Dissertação (Mestrado em História; Relações de Poder, Linguagens e História Intelectual) – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica.

BOXER, Charles R. **O Império Marítimo Português, 1415-1825**. 4. ed. Lisboa: Edições 70, 2021.

DALGADO, Sebastião Rodolfo. **Glossário luso-asiático**: Vol. 1. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1919.

FALCON, Francisco; RODRIGUES, Antonio Edmilson. **A formação do mundo moderno**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

FARIA, Patrícia Souza de. Mais soldados e menos padres: remédios para a preservação do Estado da Índia (1629-1636). **História Unisinos**, v. 16, n. 3, p. 357-68, 2012.

FONSECA, José Nicolau da. **An Historical and Archaeological sketch of the city of Goa**. Bombaim: s/ed. 1878.

HESPANHA, António Manuel. **História da Vida Privada**: A Idade Moderna. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

TAVARES, Célia Cristina da Silva. **A Cristandade Insular**: Jesuítas e Inquisidores em Goa (1540-1682). 2002. 319f. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade Federal Fluminense, Niterói.

TEIXEIRA, André Pinto de Sousa Dias. **Baçaim e o seu território: política e economia**: 1534-1665. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 2010.

3. ENTRE CRISTÃOS E MUÇULMANOS: A DEFINIÇÃO DE JURISDIÇÕES NO MEDITERRÂNEO ENTRE OS SÉCULOS XII-XV

Maria Eduarda de Oliveira Corrêa Cardoso

Introdução

Ao falar de cristãos e muçulmanos, tendemos a abordar primeiro – ou ressaltar – mais as diferenças do que as semelhanças. Seguindo essa linha, é provável que ao tratar das relações entre esses dois “mundos”, principalmente no Mediterrâneo Medieval, sejam identificadas primeiramente as relações conflituosas, seja por motivos religiosos ou pelas diferenças culturais de forma mais ampla. Esse imaginário comum de desarmonia não é totalmente equivocado, visto que esses e outros povos foram opostos em diversos momentos ao olharmos para o Mediterrâneo na Idade Média. Entretanto, essa visão de apenas desarmonia e desavenças não é a única que se pode ter, já que entre cristãos e muçulmanos também havia aproximações e trocas, ou seja, apesar de interações por vezes desarmoniosas, também encontramos interações harmoniosas entre as diferentes culturas.

Essa visão que buscamos adotar aqui de enfatizar tanto a desarmonia quanto a harmonia nas relações entre as diferentes culturas do medievo mediterrânico é uma possível resposta ao questionamento indireto de Daniel König ao abordar “perspectivas medievalísticas sobre uma categoria multifacetada”: o Mediterrâneo (König, 2019). König indaga se deveria ser adotada uma visão única do Mediterrâneo Medieval, a qual privilegiaria a desarmonia pelo entendimento de fronteiras mais sólidas (sejam elas reais ou imaginadas) ou, ao invés disso, adotar ao mesmo tempo visões múltiplas. Entendemos que essa segunda opção pode conter tanto as diferenças e afastamentos entre cristãos e muçulmanos, além ainda de outros grupos, contendo sim a desarmonia, entretanto, não se restringindo apenas a ela, mas abarcando também as diversas formas de convivência existentes. Sendo assim, pretende-se a seguir, ao tratar de cristãos e muçulmanos, enfatizar relações de ambos os caráteres, já que as

relações mantidas no Mediterrâneo eram “nem sempre harmônicas” (Almeida; Della Torre, 2019), mas também nem sempre desarmônicas.

Ao olhar para as possíveis aproximações e distanciamentos dessas duas diferentes culturas, tomaremos como base as culturas jurídicas de ambos, a partir principalmente da visão jurídica islâmica presente na *Suma de los principales mandamientos y devedamientos de la Ley y Çunna, por Don Içe de Gebir, Alfaqui Mayor y Mufti de la Aljama de Segovia*. Essa *Suma* é, basicamente, um resumo normativo tanto religioso quanto civil islâmico que está incluso no Tratado de Legislação Muçulmana¹. Todavia, antes de analisar o que a fonte de Don Içe de Gebir nos traz sobre a cultura jurídica islâmica e as menções que faz aos cristãos, é preciso primeiramente conhecer a fonte e seu autor, além de ser interessante traçar um panorama do pluralismo jurídico medieval que envolve canonistas cristãos e *muftis* islâmicos.

A *Suma de Içe de Gebir*

A *Suma de los principales mandamientos y devedamientos de la Ley y Çunna, por Don Içe de Gebir, Alfaqui Mayor y Mufti de la Aljama de Segovia* é um texto de 1462, originalmente escrito em árabe² e traduzido para o espanhol por Içe de Gebir³. Como dito anteriormente, é um resumo normativo religioso e civil ou, como a própria fonte se apresenta, ela resume de forma conjunta as partes religiosa e civil do *Corão*, o livro sagrado da religião muçulmana. Nesta pesquisa, utilizamos uma edição de 1853, tradução de Içe de Gebir, presente no *Tratado de Legislação Muçulmana (Tratados de legislacion musulmana)* que, assim como o manuscrito originalmente em árabe, de 1462,

1. Esse “Tratado de Legislação Muçulmana” (*Tratados de legislacion musulmana*) é formado por dois textos: a “Lei dos Mouros” (*Leyes de Moros del siglo XIV*) e a *Suma de los principales mandamientos y devedamientos de la Ley y Çunna, por Don Içe de Gebir, Alfaqui Mayor y Mufti de la Aljama de Segovia*, de 1462.

2. Para consultar a fonte originalmente em árabe, ver Muftí de la aljama de Segovia, Iça de Gâbir. *Memorial de Los Principales Mandamientos y Devedamientos de Nuestra Santa Ley y çunna* [Manuscrito]. Mezquita de Segovia, 1462. Print. *Manuscripta*. Disponível em: <https://bit.ly/45aUVeX>. Acesso em: 2 fev. 2024.

3. A grafia escolhida nesta pesquisa e utilizada neste trabalho para se referir ao autor é “Içe de Gebir”, por ser a encontrada no título e capa da edição de 1853 que está sendo analisada. Entretanto, no início da *Suma* foi encontrada a grafia “Iça Jedih” e, nas notas finais dessa edição, encontra-se uma explicação de que em diferentes códices foram encontradas grafias diferentes: Yçe de Xebir, Gedih ou Chébir.

está disponível para consulta digital nos Fundos digitalizados das bibliotecas e arquivos do Conselho Superior de Investigações Científicas (CSIC)⁴.

Ressalta-se que não há uma divisão na obra entre as partes que são religiosas e as partes que seriam leis civis. A *Suma* traz, dividido em capítulos por temas, o que um muçulmano deve crer e fazer, os fundamentos da religião muçulmana⁵ e leis referentes a casamento, compra e venda etc.

Para entender ainda melhor sobre o que essa fonte trata e qual a sua relevância, podemos nos perguntar: por que ela foi escrita? Qual a motivação do autor em resumir quais deveriam ser as crenças e ações de um muçulmano, não se limitando a apenas um idioma, mas traduzindo para outro?

Na própria *Suma*, antes mesmo do primeiro capítulo, Içe de Gebir apresenta a si mesmo e as motivações que o levaram a escrever a obra – a interpretar o *Corão*, passando da língua árabe para a castelhana. Ele traz que “toda criatura que alguma coisa souber da Lei deve mostrá-la a todas as criaturas do mundo em língua que entendam, se for possível” (Gebir, 1462, n.p., tradução nossa), o que justifica seu esforço em traduzir as leis, fundamentos, crenças etc. Isso seria possível não apenas pelo conhecimento dele dos idiomas, mas pelas qualificações que Içe de Gebir traz em seus dois títulos, que são expostos inclusive no nome da obra: *Alfaqui Mayor y Mufti de la Aljama de Segovia* – os quais, a partir das obras de Luis F. B. Pons, podemos resumir que o tornavam uma autoridade religiosa e jurídica em sua região, a *Aljama de Segovia*⁶.

Acerca dos títulos do autor da *Suma*, *Alfaqui* e *Mufti*, eles também nos auxiliam na compreensão da obra. Como visto, no título completo da *Suma* consta seu autor e sua denominação: “por Don Içe de Gebir, *Alfaqui Mayor e Mufti de la Aljama de Segovia*”; em obras que tratam da *Suma*, como a de Luis F. B. Pons que vem sendo trabalhada aqui, esses tí-

4. A edição do século XVIII, em espanhol, utilizada para a pesquisa, está relacionada à Biblioteca de la institución Milá y Fontanals de Investigación y Humanidades, relacionada à Real Academia de História, enquanto o manuscrito original em árabe está mantido na Biblioteca Tomás Navarro, do Centro de Ciências Humanas e Sociais do Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC). Ambas podem ser consultadas digitalmente, nos arquivos digitalizados do CSIC.

5. Os cinco fundamentos da religião islâmica são elencados logo no começo da *Suma*, sendo eles a crença em um Deus único, as orações, *la limosna* (refere-se à caridade, mesmo que a tradução literal seja esmola), o jejum do mês do Ramadã e *la hicha* (a peregrinação a locais sagrados).

6. Nas próprias notas da *Suma*, encontramos que *Aljama* pode ser compreendido como comunidade ou ajuntamento. A região sobre a qual *Içe de Gebir* escreve e tem sua autoridade reconhecida seria então a comunidade de Segóvia.

tulos de Içe de Gebir são também ressaltados, principalmente o de *Mufti*. Mas, afinal, o que significam ambos os títulos?

Nas notas explicativas presentes no início da *Suma*, são brevemente informados esses dois termos referentes ao Içe de Gebir: *Muftí*, ou *Moftí*, é um juiz consultivo, enquanto *Alfaqui*, ou *alfakí*, é alguém (um homem) versado tanto na lei religiosa quanto civil. *Alfaqui* é um título que podemos dizer que relaciona religião e o que entendemos hoje como Direito, já que essas duas temáticas são as abordadas por textos escritos por *alfaquies* (Carmona González, 1992). Carmona González explica ainda que *alfaqui*, em castelhano, idioma da tradução de Içe de Gebir, deriva do árabe *fiqh*, que significa jurisprudência. Assim, sendo *mufti* e *alfaqui*, Içe de Gebir era um homem qualificado e reconhecido como tal para escrever sobre os mandamentos religiosos e as leis civis. Ele tinha conhecimento e legitimação para escrever sobre os temas que tratava.

O que também podemos observar a partir do texto de Pons é que a obra de Içe de Gebir não foi importante apenas para a região dele, Segóvia, e nem ficou limitada apenas a seu período de escrita – o século XV, especificamente a partir de 1462, ano em que a obra foi finalizada. Luis Pons ressalta que a *Suma de Içe de Gebir* foi um dos textos mais influentes entre os séculos XVI e XVII e, no decorrer de sua análise, aponta que além da importância e circulação entre os muçulmanos da Castilha, o *Breviario sunní* alcança também a região de Aragão. Ali, outros compêndios legais como a *Suma* estavam sendo produzidos e estavam circulando. A partir disso, Pons aponta que a obra de Içe de Gebir aparecia em outros textos semelhantes, feitos por outros autores que o leram, como Muhammad Rabadán.

Ainda sobre as motivações da escrita da *Suma*, podemos entender que Içe de Gebir queria colaborar com o comportamento de muçulmanos. Isso porque, como frisa Pons, não conhecer os textos religiosos e as questões legais poderia ocasionar atitudes não recomendadas para a vida muçulmana. O fato de os textos originais serem escritos em árabe, geraria uma dificuldade de muitos conterrâneos de Içe de Gebir acessarem as obras, pela não compreensão do idioma. Sendo assim, para que mais muçulmanos soubessem como se comportar – o que fazer e o que acreditar – Içe de Gebir escreveu o *Breviario sunní*⁷,

7. Luis F. B. Pons também chama a *Suma*, até mesmo no título de seu texto de *Breviario sunní*. Esse nome também é usado pelo próprio *Içe de Gebir*, que adota o nome “*Breviario cunni*” nas considerações iniciais da *Suma*, ainda antes do primeiro capítulo.

para os que não compreendiam escritos em árabe e, assim, precisavam de tradução para seguirem as normativas religiosas e civis contidas ali (Pons, 2023).

O próprio Içe de Gebir explica no início da *Suma* sobre essa motivação, trabalhada por Luis F. B. Pons, de escrever em outra língua porque quem tem conhecimento dos ensinamentos da lei deve levá-lo para os outros de maneira que entendam:

Por qual causa me pus a traduzir nesta língua castelhana, animado de que aquela alta autoridade que nos manda e diz que toda criatura que alguma coisa souber da Lei deve mostra-la a todas as criaturas do mundo em linguagem que entendam, se possível (Gebir, 1462, p. 248, tradução nossa)⁸.

Pons acrescenta a isso afirmando que Içe de Gebir escreveu a *Suma* ao ficar alarmado pela dificuldade que os muçulmanos ao seu redor tinham de compreender os textos em árabe e, conseqüentemente, de agir de forma correta. O autor da *Suma* traz ainda como orientação aos muçulmanos, já no primeiro capítulo, que além de aprender a lei deve-se também ensiná-la: “Aprenda a Lei e ensina-a a todo o mundo, que por isso serás no dia do juízo processado ou iluminado” (Gebir, 1462, p. 252, tradução nossa)⁹, algo que ele mesmo faz ao escrever o compêndio legal.

Além disso, pautando-nos também no próprio conteúdo da fonte, podemos dizer que Içe de Gebir detinha certa autoridade, visto que entre os doze graus de divisão da sociedade, ele estaria no segundo, onde se encontravam os *muftís*, algo explicado no capítulo LX, o último da *Suma*. Neste capítulo, Içe de Gebir apresenta os doze graus que regem e governam o mundo, sendo “o segundo de *mufti*”. Após elencar os doze graus, ele se aprofunda em casa um deles, sendo o segundo:

Sob o estado e governo do mufti estão os *alimes*, advogados, alfaquies, legalistas, eruditos, cronistas, pregadores, declaradores, arranjadores, administradores, conselheiros, lógicos, filósofos e todos os

8. “por la qual causa me puse á sacarlo en esta lengua castellana, animado de que aquella alta autoridad que nos manda y dize que toda criatura que alguna cossa supiere de la Ley lo debe amostrar á todas las criaturas del mundo en lenguaje que lo entiendan, si es posible” (Gebir, 1462, p. 248).

9. “Aprende la Ley y enseña la á todo el mundo, que por ello serás el dia del juicio demandando ó alumbrado” (Gebir, 1462, p. 252).

outros letrados que devem ser sujeitos por lei, que cada um deles possuam leitura em seu grau e arte da ciência para ordenar e cumprir e determinar as coisas da justiça temporal e celestial, que, usando sabiamente, cada uma com efeito e clareza de virtude, abrirá o verdadeiro bem (Gebir, 1462, p. 413, tradução nossa)¹⁰.

Acima dele estava apenas o grau um, que seria do governador¹¹. Abaixo, estavam os outros dez, que são, respectivamente, os graus de militares e governantes¹², religiosos, cidadãos, mercadores, artesãos, mestres, discípulos, agricultores, ociosos (sem ofício) e mulheres¹³.

Dessa forma, percebemos que esses dois títulos de Içe de Gebir – tanto o de *alfaqui* quanto o de *mufti*, já que ambos além de estarem no mesmo grau se referem a conhecimentos e autoridades semelhantes que ele possuía – ajudam a justificar porque ele escreveu a *Suma*. Além disso, o caráter desses títulos define os conhecimentos jurídicos e religiosos de Içe de Gebir, e ambos estão presentes na obra. Ao escrevê-la, ele pôs em prática o que explica nos primeiros mandamentos e princípios, que todo aquele que conhece a lei – e ele conhecia jurídica e religiosamente – deve falar sobre ela. Também reforça a junção desses elementos civis e religiosos dentro da obra, como veremos adiante.

Pluralismo jurídico e o conceito de jurisdição

Entre os séculos XII e XIII, pode ser percebido na Europa um grande pluralismo jurídico, em um momento de sucessivas discussões e tentativas

10. “Baxo del estado y regla del muftí biben los alimes, letrados, alfaquies, legistas, sabidores, coronistas, predicadores, declaradores, disponedores, administradores, consejeros, logicos, filosofos y todos los outros letrados que an de ser subditos por ley, que cada uno dellos tiene lectura en su grado y arte de *çiencia* para ordenar y cumplir y determinar de las cosas de justiça temporal y celestial, de lo qual ussando sabiamente, cada uno con efecto y claridad de birtud, abrán el bien berdadero” (Gebir, 1462, p. 413).

11. “O primeiro grau é o estado do Califa” (Gebir, 1462, p. 412, tradução nossa), que é o maior em terra e deve ser um governador justo.

12. Escolhemos aqui resumir o terceiro grau como o dos militares e governantes (menores que o governador do grau um, o Califa), mas o termo original para essa divisão é o grau dos *caudillos*, que se referem aos que servem, governam e vivem de armas e cavalaria, como os capitães, cavaleiros e prefeitos.

13. Entre as mulheres não é feita uma distinção, todas integram o mesmo grau, seja ela “donzela, jovem ou casada, viúva ou serva, e todos os demais graus femininos” (Gebir, 1462, p. 445, tradução nossa).

de definir conceitos que, hoje, temos noções mais definidas. Por exemplo, é nesse momento que muito se discutem as autoridades e espaços tanto papal quanto episcopal, os quais as formam a partir de territórios onde se exercem os poderes de ambos – as dioceses e paróquias, que também estão sendo delimitadas (Silva, 2016). O que podemos perceber, resumidamente, é que nesse momento da Europa medieval, os conceitos jurídicos que surgem relacionam autoridade e poder a espaços geográficos, em que as fronteiras não são apenas limites físicos, mas também limites de exercício dessas autoridades e poderes.

Autoridade e território aparecem, então, como elementos importantes na definição de outro conceito em desenvolvimento entre os séculos XII e XIII: o de Jurisdição. Nesse período, ainda não havia uma definição consensual entre os juristas para esse conceito que aparece em discussões de direito canônico, mas também no direito islâmico, como na *Suma* de Içe de Gebir. Hoje, entendemo-lo como o “poder atribuído a uma autoridade para aplicar a lei nos casos concretos” (Silva, 2016)¹⁴, mas nas discussões dos juristas medievais, o conceito podia aparecer como os limites de poderes, como os do papa ou de um bispo, um em relação ao outro (ou seja, em termos relacionais), ou ainda ligado ao espaço físico; os territórios eram espaços de autoridade, os quais estavam também nesse período, assim como os conceitos ditos, em construção¹⁵.

Mas por que é relevante ter noção do desenvolvimento do conceito de jurisdição para tratar de cristãos e muçulmanos? Porque, como veremos a seguir, a “jurisdição” aparece na *Suma* de Içe de Gebir, entretanto, sem uma explicação sobre a que o conceito se refere, permitindo-nos considerar que, no momento da escrita, no século XV, já havia uma noção mais estruturada do que os debates dos séculos XII e XIII.

Cristãos e muçulmanos na *Suma* de Içe de Gebir

Após conhecer sobre o que trata a *Suma*, uma síntese da normativa civil e religiosa islâmica, e quem é seu autor, o *mufti* Içe de Gebir, além de obter um breve panorama dos conceitos – principalmente jurisdição – que se desen-

14. Silva traz a definição do *Dicionário Jurídico* do que atualmente entendemos como jurisdição: “é o Poder atribuído a uma autoridade para aplicar a lei nos casos concretos, aos litígios e punir quem as infrinja em determinada área; área territorial dentro da qual se exerce esse poder” (Silva, 2016, p. 131).

15. Para se aprofundar nas discussões sobre as autoridades papal e episcopal e as definições que foram sendo formuladas de diocese, paróquia, jurisdição etc., cf. Silva (2016).

volvem no momento de pluralismo jurídico¹⁶ da Europa Medieval, podemos então nos debruçar propriamente sobre a fonte. A partir de agora, vamos nos ater às passagens da *Suma* que nos possibilitam ver, a partir dessa fonte jurídica islâmica, como são tratadas as relações entre cristãos e muçulmanos no Mediterrâneo Medieval. Afinal, encontramos na fonte um retrato de harmonia ou de desarmonia entre esses grupos? É possível abordar essas duas noções, traçando tanto aproximações quanto distanciamentos entre eles?

No capítulo I da *Suma*, “De los principales mandamientos y debedamientos”, como inclusive está no título da obra, Içe de Gebir lista alguns itens que ele destaca como principais da lei, e percebe-se em um deles que deve haver uma distinção entre cristãos e muçulmanos: “não usem as práticas, usos e costumes dos cristãos, nem seus trajes, nem pinturas, nem as dos pecadores, e serão libertos dos pecados infernais” (Gebir, 1462, n.p., tradução nossa). Podemos considerar aqui um distanciamento entre um grupo e outro, já que são exigidos hábitos e posturas diferentes um do outro, até mesmo pelo item seguinte que o *alfaqui* e *mufti* destaca: que os usos, costumes e trajes, além de doutrinas e hábitos que devem ser guardados e cumpridos são os do profeta Maomé. Sendo assim, podemos interpretar que, em questões culturais e de identidade, como a escolha de vestimentas, havia diferenças – ou pelo menos deveriam haver, segundo a fonte, por parte dos muçulmanos – entre cristãos e muçulmanos. Destaca-se ainda que as questões identitárias muçulmanas não objetivavam apenas uma distinção de outros grupos, como os cristãos, mas também se enquadravam nas ações e crenças necessárias a um bom muçulmano, destacando-se visão religiosa do dia do *juízo final*. Conhecer a lei, contida na *Suma*, e assim segui-la, além de ensiná-la a outros, era no que consistia ser um bom muçulmano.

Encontramos também menção aos cristãos na obra sobre o *Breviario sunní* escrita por Luis Pons ao explorar as motivações e objetivos de Içe de Gebir, ao escrever a *Suma*. Como vimos, a fonte foi escrita em castelhano para instruir sobre a lei e os costumes os muçulmanos da região de Castilla que não conseguiam acessar os textos originais em árabe. Segundo Pons, o *mufti* e *alfaqui* teria ficado alarmado com os muçulmanos da sua região

16. Entendemos como pluralismo jurídico o que debatemos anteriormente a partir da tese de Silva (2016), baseada em obras como a de Norbert Rouland, de que diferentes direitos coabitavam em uma mesma sociedade, em diferentes grupos sociais. Para aprofundamentos nesta temática, cf. Silva (2016).

que não acessavam os textos religiosos e civis árabes e que, dessa forma, não teriam informações que deveriam ter sobre crianças, costumes etc. Sem as normativas religiosas e legais islâmicas, como as que compõem a *Suma*, a opção restante eram os compêndios legais cristãos (Pons, 2023). Mas, como acabamos de ver, o capítulo inicial do *Breviario sunní* frisa justamente a diferença que deve haver entre muçulmanos e cristãos em algumas condutas e posturas, sendo assim, os compêndios cristãos não atenderiam a comunidade muçulmana, mas um compêndio islâmico sim.

Apesar disso, não são apenas diferenças entre os grupos que aparecem em capítulos da *Suma*. No capítulo LI, podemos verificar um certo reconhecimento dos cristãos ao tratar “dos hereges, blasfemadores, renegadores e suspeitos” (Gebir, 1492, p. 383, tradução nossa). Içe de Gebir traz nesse capítulo como proceder em algumas questões ligadas à heresia, como acusações e punições que poderiam ser aplicadas. Os exemplos trazidos por ele são de pessoas que não seguem o que está descrito na lei – que não seguem mandamentos religiosos e civis que, inclusive, estão na obra – mas, os cristãos não são incluídos nessa descrição, sendo uma exceção. Eles são, de certa forma, reconhecidos, quando o capítulo traz que quem viver segundo outra lei, que não seja cristão nem muçulmano, deve ser punido. Isso nos permite entender que as punições não seriam aplicáveis a eles. Mesmo que seja em uma questão específica, os cristãos são colocados no mesmo patamar dos muçulmanos, sendo assim reconhecidos de alguma forma que não seja de completa oposição e diferença.

Ainda nesse capítulo, é onde o termo jurisdição aparece na fonte, mas apenas aplicado, sem uma definição do conceito:

Qualquer pessoa de julgamento mouro pode acusar o mouro em qualquer jurisdição que o leve pelos insultos ou heresias que come-teu contra a Lei e seu criador ao profeta Mohammad ou contra o alcorão ou suna, mesmo que caiba ao acusado em matéria criminal, até que seja remetido ao estabelecimento prisional da jurisdição do arguido (Gebir, 1462, p. 384, tradução nossa)¹⁷.

17. “Qualquiere persona de juyzio moro puede acusar al moro em qualquiere jurisdicion que le tomaren los tales denuestos ó eregias que hizo contra la Ley y su criador al annabi mhd ó contra el alcoran ó çunna aunque le toque al acusado em lo criminal, hasta que sea remitido á la prission de la jurisdicion del acusado” (Gebir, 1462, p. 384).

Nesse trecho, podemos verificar o uso duas vezes da palavra jurisdição, referindo-se não só a um espaço geográfico, mas também a um território vinculado ao exercício de alguma autoridade, o que muito se relaciona com a conceituação de jurisdição entre os séculos XII e XIII pelos canonistas cristãos, como indicamos anteriormente.

No primeiro caso, jurisdição parece ser apenas uma divisão geográfica, já que acusações podem ser feitas por pessoas de qualquer jurisdição, ou seja, de qualquer espaço. Já no segundo caso, o conceito diz respeito à prisão de determinado local (o do acusado), mas, por se tratar de uma punição dada a partir de alguma denúncia feita, podemos dizer que aparece aqui um exercício de autoridade, é um poder sendo posto em prática, já que penas legais são determinadas por alguém a alguém. Portanto, não se trataria apenas de uma divisão geográfica, mas também de uma divisão de território relacionada a uma divisão de limites de autoridade e exercício de poder, justamente como vimos na articulação de território, poder e autoridade nas definições de jurisdição e até paróquias e dioceses¹⁸. Lembrando ainda que, como vimos ao tratar da relevância dos títulos de *alfaqui* e *mufti* de Içe de Gebir, há um capítulo na *Suma* que trata justamente das autoridades existentes na sociedade, a partir de sua divisão em graus. Esses doze graus tratados no capítulo LX podem até mesmo ser relacionados à ideia de jurisdição presente no capítulo LI, já que, como exploramos aqui, esse conceito se articula e muito com autoridades.

Apesar do capítulo LX não usar o termo “jurisdição” diretamente, ele relaciona-se com o LI, que faz uso do conceito. Isso porque, como vimos, o capítulo LI traz que qualquer mouro pode acusar outro em qualquer jurisdição, mas que é na jurisdição do acusado que ocorre a prisão, caso a acusação feita lhe couber. Ou seja, é percebida uma relação entre o exercício de poder jurídico – aplicação de penas a algum crime – relacionado às limitações territoriais, sendo que os espaços geográficos, como vimos no caso mais específico da jurisdição no Direito Canônico, estão relacionados ao poder e à autoridade. Ao tratar das autoridades em doze divisões sociais, o capítulo LX divide hierarquicamente a sociedade por funções, o que inclui os títulos e profissões relacionados a funções da área jurídica. Nesse capítulo, não temos em nenhuma

18. As paróquias e dioceses referem-se a divisões territoriais e autoridade no caso cristão, aqui utilizado para fornecer noções de comparação. Discussões sobre território, autoridade e poder específicas dos muçulmanos ainda serão mais bem desenvolvidas nos próximos estágios da pesquisa.

divisão uma relação direta estabelecida com “jurisdição”, mas encontramos no primeiro grau – do califa – a autoridade mais elevada, seguido dele encontramos homens que possuem a “ciência para ordenar e cumprir e determinar as coisas da justiça temporal e celestial” (Gebir, 1462, p. 413, tradução nossa), homens ligados ao exercício de justiça como advogados, legistas e *muftis*, como o próprio Içe de Gebir. Assim, percebemos então em dois exemplos como a ideia de jurisdição está presente na *Suma*, de forma direta ou indireta.

Considerações finais

A partir principalmente dos capítulos I e LI da *Suma de los principales mandamientos y devedamientos de la Ley y çunna*, podemos perceber recortes que tendiam tanto para relações desarmoniosas, com o distanciamento entre cristãos e muçulmanos por meio das diferenças de seus hábitos e costumes, quanto também de momentos de certo reconhecimento, que nos permitem pensar em relações harmoniosas em determinadas vezes. Ou seja, nessa fonte do *mufti* e *alfaqui* Içe de Gebir, verificamos que as interações retratadas entre esses dois diferentes grupos no século XV podiam ser de caráter de oposição ou de interação positiva.

Até mesmo ao olhar para as intenções da escrita da *Suma*, a partir da própria fonte e de obras como a de Pons e Carmona González, poderíamos interpretar que, por se tratar de um texto que explica as normativas religiosas e civis islâmicas, isso traçaria a postura e culturas dos muçulmanos até em oposição ou traçando um limite quanto a dos cristãos. Entretanto, não podemos nos apegar totalmente às diferenças sem considerar que, em determinado momento, as duas leis são colocadas lado a lado, separadas de outras que não sejam nem islâmica nem cristã.

Trouxemos aqui um único exemplo, ainda em estágios iniciais de pesquisa. No entanto, propomos que, ao explorar não apenas essa fonte, mas também outras que abordem relações de diferentes grupos no Mediterrâneo Medieval, possamos identificar as diferentes visões ao mesmo tempo. Como propusemos no início, podemos não apenas escolher e privilegiar unicamente um aspecto dessas relações, seja de conflitos ou de convivência harmoniosa, mas adotar múltiplas perspectivas, ponderando diferentes aspectos para tratar de um universo tão múltiplo em termos de grupos e culturas de forma também múltipla.

Referências

Fontes

MUFTÍ DE LA ALJAMA DE SEGOVIA, Iça de Gâbir. **Memorial de Los Principales Mandamientos y Devedamientos de Nuestra Santa Ley y çunna** [Manuscrito]. Mezquita de Segovia, 1462. Print. Manuscripta. Disponível em: <https://bit.ly/45aUVeX>. Acesso em: 2 fev. 2024.

YABIR, Isa b.; REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA BIBLIOTECA. **Tratados de Legislación Musulmana**. Madrid: Imp. de la Real Academia de la Historia, 1853. Print. Memorial Histórico Español. Disponível em: <https://bit.ly/4o7DFQL>. Acesso em: 2 fev. 2024.

Bibliografia

ALMEIDA, Néri de Barros; DELLA TORRE, Robson. Apresentação: Um Mediterrâneo Medieval. In: ALMEIDA, Néri de Barros; DELLA TORRE, Robson (orgs.). **O Mediterrâneo medieval reconsiderado**. Campinas: Editora da Unicamp, 2019.

CARMONA GONZÁLEZ, Alfonso. Textos jurídico-religiosos islâmicos de las épocas mudéjar y morisca. **Áreas. Revista Internacional de Ciências Sociais**, n. 14, p. 15-26, 1992.

KÖNIG, Daniel G. Conceitualizando A “história do Mediterrâneo”: perspectivas medievalísticas sobre uma categoria multifacetada. In: ALMEIDA, Néri de Barros; TORRE, Robson Della (orgs.). **O Mediterrâneo medieval reconsiderado**. Campinas: Editora da Unicamp, 2019.

PONS, Luis F. Bernabé. Un ejemplar del breviario sunní de içe de gebir en la Biblioteca Nacional de Argel. **Hamsa** [En línea], n. 9, 2023. Disponível em: <https://bit.ly/44OQtUi>. Acesso em: 2 fev. 2024.

SILVA, Carolina Gual da. **Solver o débito divino: dízimos, jurisdições e espaços de autoridade (séculos XII-XIII)**. 2016. 244f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

4. DON HERNANDO IXTLILXOCHITL II, O CONQUISTADOR DE MÉXICO-TENOCHTITLAN: A CONQUISTA DO MÉXICO SOB OUTRO ÂNGULO (1519-1521)

Andressa Alves da Silva

Introdução

O presente texto deriva da apresentação de uma pesquisa ainda em andamento, que tem como tema as interpretações históricas acerca de um personagem indígena aliado aos espanhóis na conquista de México-Tenochtitlan. Com isso, a delimitação do objeto da pesquisa é a análise das narrativas e silenciamentos produzidos sobre Ixtlilxochitl II em diferentes fontes históricas¹, com ênfase no *Códice Ramírez* (1987) [158?] e nas duas *Obras Históricas de Don Hernando Alva Ixtlilxochitl* (1891 e 1892) [ca. 1600-1611? e ca. 1610-1640?]. Através dessas obras, pretendemos identificar diferentes interpretações e abordagens sobre a conquista do México (1519-1521) durante os séculos XVI e XVII, com destaque para o papel dos indígenas nesse processo, utilizando Ixtlilxochitl II como eixo central. Contudo, para o colóquio tivemos o objetivo de analisar e comparar as representações sobre Hernando Ixtlilxochitl II, príncipe de Texcoco, através das narrativas presentes no *Códice Ramírez* e nas cartas de Hernán Cortez.

De acordo com os relatos analisados, Ixtlilxochitl II nasceu por volta de 1500, enquanto sua morte é citada pelo seu trineto em 1550 (Ixtlilxochitl, 1891, p. 301; Wilson; Fiske, 1888, p. 371) e pelo historiador Bradley Benton em 1531 (2017, p. 2017). Ele era filho de Nezahualpilli, rei de Texcoco em anos anteriores à chegada dos espanhóis. Com a morte de seu pai, seu irmão, Cacamatzin, assumiu o trono, pois este era protegido de seu tio Montezuma, tlatoani de México-Tenochtitlan (Durán, 1880, p. 495-499; Ixtlilxochitl, 1891, p. 327-334). Isso fez com que o príncipe se revoltasse contra Montezuma e se

1. As fontes usadas para comparar as narrativas acerca do nativo com os documentos principais são: *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme: Tomo II* (1880) [1579] de Diego Durán, *Historia Natural y Moral de Las Indias* (2008) [1589], de José de Acosta, *A conquista do México* (2008) [1519-1526] de Hernán Cortez e *Historia General de Las Cosas de Nueva España* (1999) [1540-1582?] de Fray Bernardino de Sahagún.

aliasse aos espanhóis, tornando-se cristão e recebendo de Cortez o nome don Hernando Ixtlilxochitl (*Códice* [...], 1987, p. 136). Já como cristão e ainda em atrito com seu tio Montezuma, Ixtlilxochitl II manteve o controle do norte do reino de Texcoco como dissidente (Baudot; Todorov, 2019, p. 261).

No *Códice Ramírez* é relatado de forma muito enfática as ações de Ixtlilxochitl II. Narra-se que muitas estratégias para conquistar México-Tenochtitlan foram do príncipe texcocano e que “de manera que en la conquista desta ciudad siempre llevó la delantera Don Fernando” (1987, p. 148). Além disso, teria sido ele o responsável por tomar o *Templo Mayor* e arrancar a cabeça da divindade principal da cidade, afirmando ser um falso deus, o que o colocaria como um vencedor da guerra contra os *mexicas* ao lado dos espanhóis e de outros indígenas aliados (*Códice* [...], 1987, p. 148-149). Embora possamos ver claramente no *Códice Ramírez* uma grande atribuição de poder a Ixtlilxochitl II no período de conquista, o contrário ocorre nas cartas de Cortez, endereçadas ao rei Carlos I da Espanha. Cortez faz apenas duas menções diretas ao nome de Ixtlilxochitl II, embora cite por diversas vezes a ajuda dos *texcocanos* e de alguns filhos de Nezahualpilli no processo de tomada de México-Tenochtitlan.

A ênfase na participação deste personagem e sua proximidade com o líder espanhol trazem uma descrição do processo de “conquista dos astecas” que destoa em relação às fontes usualmente utilizadas para descrever este evento histórico. Este ponto de vista particular sobre a conquista, no entanto, parece não ter despertado muito a atenção de historiadores para este personagem. Ao se fazer um levantamento bibliográfico sobre estudos acerca de Ixtlilxochitl II, encontram-se mais obras que dedicam atenção a seu trineto, Fernando Alva Ixtlilxochitl (1568-1648)², que foi um importante cronista do século XVII, com obras a respeito da história chichimeca e dos texcocanos. Apesar de mencionar as ações de seu trisavô durante a conquista, os historiadores privilegiam a contribuição historiográfica e histórica do escritor, a análise de seus textos, a legitimação dos texcocanos durante o período colonial, entre outros assuntos, mas não o protagonismo do personagem de Hernando Ixtlilxochitl II. O interessante é que o príncipe texcocano também é mencionado na crônica de Diego Durán e no *Códice Ramírez*. Diante disso, propomo-nos a este desafio.

2. Para Chavero (1891, p. 6), Ixtlilxochitl nasceu em 1568 e faleceu por volta de 1648. Já para Dayane Menezes de Oliveira Pereira (2018, p. 28), Ixtlilxochitl nasceu entre 1578 e 1580, mas não estabelece uma data de morte para o cronista.

Para a análise das fontes, trabalharemos com os conceitos de silenciamento e representação, baseando-se na obra *Silenciando o passado: poder e a produção da história* (2016) de Michel-Rolph Trouillot, a teoria da representação presente na obra *A História Cultural: entre práticas e representações* (2002) e no artigo “O mundo como representação” (1991), de Roger Chartier, e no texto *O espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro* (1999), de François Hartog.

Com base em Trouillot, iremos nos debruçar sobre o conceito de silenciamento, pensando em como Ixtlilxochitl II foi silenciado pelas cartas de Cortez. Em um dos capítulos de sua obra, o historiador haitiano analisa como Sans Souci, líder revolucionário que lutou contra Henry I – rei do Haiti entre os anos 1811 e 1820 –, foi silenciado da história de tal forma que até os dias atuais ainda há poucos estudos sobre ele. Para Trouillot, isso aconteceu pelo fato de Henry I ter construído um castelo famoso com o nome de seu inimigo – já que associam mais o nome ao monumento do que a uma pessoa que lutou na guerra – e da própria História pressupor silêncios, já que esta é construída pelas escolhas dos homens, levando à falta de organização de certas fontes históricas, consideradas menos interessantes. Além disso, ainda há a dificuldade linguística em lidar com fontes e bibliografias de outras línguas, sendo mais uma barreira para o historiador. Ele diz:

Portanto, as presenças e ausências encarnadas em fontes (artefatos e corpos que convertem um evento em fato) ou arquivos (fatos coletados, tematizados e processados como documentos e monumentos) não são neutras e tampouco naturais. São criadas. Como tais, não são meras presenças ou ausências, mas sim menções ou silêncios de vários tipos e níveis. Ao dizer silêncio, refiro-me a um processo ativo e transitório: “silencia-se” um fato ou uma pessoa como um silenciador silencia uma arma de fogo (Trouillot, 2016, p. 85).

Além disso, Trouillot (2016, p. 113) cita que as elites urbanas haitianas veem Sans Souci como uma figura que levou uma guerra dentro da própria guerra. Os jacobinos venceram e o congolês Sans Souci foi relegado ao esquecimento. Desta forma, acreditamos que fatos parecidos ocorrem com o silenciamento de Ixtlilxochitl II, aliado dos espanhóis e provavelmente

considerado traidor – assim como Malinche³ –, foi silenciado tanto pelos europeus quanto pela historiografia até o momento⁴.

Com Chartier e Hartog, tomaremos como referência o conceito de representação, analisando como Ixtlilxochitl II foi concebido nas fontes. Diante disso, refletiremos sobre os impactos dessas representações e silenciamentos para a História da Conquista.

Chartier, um dos grandes expoentes da História Cultural das últimas décadas, trouxe bastante holofote para o conceito de representação. Segundo o autor, a representação é a construção de significados, sobre si e sobre os outros, formando identidades, além de dar sentido ao mundo em que vivemos (Chartier, 1991, p. 177 e 183). Através de um estudo de caso, o pesquisador demonstra como um grupo cidadão francês do século XVIII construiu uma representação do camponês leitor, considerando parte da literatura rural como desqualificada, enquadrando-os de certa forma em leitores inferiores aos esclarecidos (Chartier, 2002, p. 141-163). Percebe-se que o ato de representar envolve a comparação das práticas entre mundos distintos, gerando discursos que diferenciam indivíduos e grupos sociais, usando de adjetivos positivos ou negativos.

Hartog, de certa forma próximo a Chartier, analisa, a partir das *Histórias* de Heródoto, como o escritor grego construiu uma retórica da alteridade ao abordar os não gregos. Hartog encontra no texto de Heródoto diversas formas de representar o outro – seja esse outro uma pessoa ou uma sociedade: comparando, traduzindo, nomeando, medindo e utilizando marcas de enunciação como “eu vi, ouvi e escrevi”, que caracterizam uma forma de autoridade e autenticidade no relato. Para Hartog, na retórica da alteridade, quando se tenta entender e explicar o outro para um destinatário, a comparação do seu mundo com o outro é um ponto-chave e a tradução destas características talvez não consiga alcançar de fato a realidade do outro. Sendo assim, explicar o outro é sempre um exercício de olhar para si, de comparar o que já conhecemos com aquilo que é novo ou diferente aos nossos olhos.

3. Nativa que foi responsável por traduzir a língua dos astecas para os espanhóis durante a conquista do México. Para informações sobre como Malinche tornou-se tradutora dos espanhóis, cf. o capítulo “Unos extraños para nosotros de aquí: 1519” de Camila Townsend (2021).

4. Em relação à historiografia, refiro-me aqui ao silenciamento de Ixtlilxochitl II no sentido de que sua contribuição na história da conquista não é posta como objeto central das pesquisas, embora haja menções, mesmo que breves, ao seu nome e trajetória.

Dessa forma, através das chaves conceituais de Chartier e Hartog, analisaremos as fontes buscando interpretar e compreender como se dá a construção de identidades entre espanhóis e texcocanos. Nosso intuito é tentar entender como o mundo europeu e ameríndio se encontram nesses escritos, cujo objetivo é explicar ao leitor os eventos ocorridos entre 1519 e 1521.

Para o manejo metodológico das fontes, utilizaremos a Análise do Discurso, baseando-se na obra *Análise de discurso: Princípios & Procedimentos* (2012), de Eni Orlandi, buscando entender como as narrativas significam por meio do dito e o não dito, considerando os conceitos acima. Segundo a autora, a análise do discurso visa compreender a língua fazendo sentido enquanto trabalho simbólico, constitutivo do homem e da sua história. Sendo assim, é o estudo do homem na história, através dos processos da linguagem, considerando as condições de produção da linguagem e a relação entre língua e sujeito (Orlandi, 2012, p. 15). Logo, os discursos, independentemente da sua forma (textual, visual ou sonora), são constituídos de poder e subjetividades capazes de formarem diferentes versões de uma mesma história.

Códice Ramírez e as cartas de Cortez

Antes de analisar propriamente as fontes históricas, gostaríamos de fazer uma introdução sobre elas, de modo que fique claro sua autoria, período e conteúdo.

Em primeiro lugar, o *Códice* é de autoria anônima e supõe-se que ele foi escrito no século XVI, alguns anos após a conquista do México. O manuscrito trata de alguns ritos e deuses indígenas, indo da chegada dos espanhóis até a conquista. No entanto, há um grande debate em torno da sua autoria. José Fernando Ramírez, intelectual mexicano que encontrou o *Códice*, considera que o manuscrito foi escrito em mexicano. Para ele, Juan de Tovar pode até ter traduzido, mas não escrito essa obra, pela forma negativa que fala dos espanhóis e dos eclesiásticos em muitas passagens (Ramírez, 1860 *apud* Tezozomoc, 1987, p. 14). Concordando com Ramírez, Manuel Orozco y Berra, outro intelectual mexicano que fez anotações na edição da *Cronica Mexicana* e do *Códice Ramírez* por nós consultada, menciona que, para ele, o escritor do manuscrito é um mexicano de raça pura e escreveu a obra em língua materna (Orozco y Berra, [s.d.] *apud* Tezozomoc, 1987, p. 161).

Por outro lado, Alejandra Dávila Montoya (2005, p. 54-60) mostra em sua pesquisa ao menos treze estudos sobre a origem e autoria do *Códice*. As discussões se resumem em provar que a obra foi escrita pelo padre jesuíta e se é ou não cópia da obra de Diego Durán, ou do *Manuscrito Tovar*. A maioria das análises chega à conclusão de que a obra é de autoria de Tovar, inclusive a própria autora concorda com essa tese. Para defender sua hipótese, ela se baseia nessas discussões e também na análise das obras, que considera em sua essência iguais (Montoya, 2005, p. 52). A autora considera ambas as obras como versões da mesma história, pois o jesuíta recebeu a responsabilidade, a pedido do vice-rei da Nova Espanha, Martín Enríquez, entre os anos de 1576 e 1577, “para que elaborara una relación sobre la historia de los reinos de México, Acolhuacán y Tlacopan, sobre la cual nos dice el propio Tovar en una carta enviada a José de Acosta” (Montoya, 2005, p. 35). Tovar realizou o pedido e criou uma obra, que deu origem à *Primera Relación de Tovar*, enviada para a Espanha em 1578, sem deixar cópias no México. A partir daí, a obra nunca mais foi encontrada. Após isso, sabe-se que ele entregou a José de Acosta outro escrito, pois os jesuítas trocaram cartas contendo dúvidas de Acosta e respostas de Tovar. Em uma delas, este diz que recebeu ajuda de sábios do México, de Texcoco e de Tulla para decifrar documentos indígenas. Além disso, ele fala que se inspirou em textos de um padre dominicano para escrever sua nova relação, já que a primeira se perdeu com o Doctor Portillo na viagem para a Espanha (Montoya, 2005, p. 89).

Outra prova que Montoya tem de que Tovar escreveu outro livro é o fato de que um escrito dele foi incorporado à *História Natural y Moral de las Índias*, publicada em 1590 por José de Acosta (2005, p. 37 e 46). Segundo Montoya (2005) e Luis Leal (1953), uma cópia desta *Segunda Relación de Tovar* foi deixada no México, sendo encontrada muitos anos depois por José Fernando Ramírez. Conforme a autora, a versão enviada a Acosta foi encontrada na Inglaterra, sendo publicada pela primeira vez por Thomas Phillipps em 1860 (Montoya, 2005, p. 49). Sendo assim, tanto Montoya quanto Leal consideram o *Manuscrito Tovar* e o *Códice Ramírez* como versões da mesma história, escritas por Tovar.

Embora exista essa discussão, aqui lidaremos com seu anonimato, sem o interesse de descobrir quem está por trás da obra. O que não há como ignorar é o fato de que Ixtlilxochitl II é representado como per-

sonagem principal do processo de conquista, de forma que os capítulos do livro mencionam muitas vezes o seu nome.

Em relação às cartas de Cortez, os livros aqui utilizados reúnem as cinco cartas do marquês, do período de 1519 a 1526, endereçadas ao rei da Espanha para relatar os feitos da expedição. O conteúdo das cartas aborda desde a saída de Cortez de Cuba, passando pela conquista do México até a expedição para Higueras, atual Honduras.

Representações e silêncios sobre Ixtlilxochitl II

Para a análise do *Códice Ramírez*, utilizaremos os *Fragmentos Número 2*, contendo treze capítulos relativos à chegada dos espanhóis e à conquista do México. A respeito das cartas de Cortez, iremos trabalhar com a segunda, a terceira e a quarta carta, por serem as que relatam as viagens do marquês até a chegada em México-Tenochtitlan e a conquista da cidade.

Códice Ramírez

O título dos fragmentos número 2 do *Códice* é “Noticias relativas a la conquista desde la llegada de Cortés a Tetzcuco hasta lá toma del Templo Mayor de México”. Cabe aqui ressaltar que esse título já nos aponta a importância de Texcoco para a obra: para o autor anônimo, a história da conquista começa com a chegada de Cortez em Texcoco, embora a primeira cidade indígena que Cortez chegou não tenha sido esta. Mesmo antes de ler o nome e o protagonismo de Ixtlilxochitl II, sua cidade já é evidenciada na obra como um passo inicial da conquista.

A partir disso, iniciam-se os relatos em uma cronologia linear. Após Texcoco ser colocado no título dos fragmentos, Ixtlilxochitl II já tem seu nome escrito antes de Cortez. Os fragmentos apontam que Ixtlilxochitl II ficou sabendo pelos seus irmãos da chegada dos espanhóis, pois estes passariam por Texcoco. Nesse momento, Ixtlilxochitl II abraçou seus irmãos, depois das dissensões por conta do conflito pela sucessão de Nezahualpilli, e aceitou receber os espanhóis (1987, p. 134). Após hospedar os estrangeiros no palácio de seu falecido pai, Ixtlilxochitl e seus irmãos Cohuanacotzin e Tecocoltzin foram batizados pelos cristãos. Ixtlilxochitl II recebeu o nome de Fernando por Cortez, sendo o primeiro batizado pela lei evangélica; Cohuanacotzin se

chamou Pedro, pois Pedro de Alvarado foi seu padrinho e Tecocoltzin também se chamou Fernando, pois Cortez também o batizou⁵ (1987, p. 137). Em seguida, o texcocano foi até sua mãe, Yacotzin, e disse para ela se batizar. Porém, ela se recusou dizendo que ele havia perdido o juízo e que se deixou vencer muito rápido por uns bárbaros que mal conhecia. O príncipe então respondeu “que si no fuera su madre la respuesta fuera quitarle la cabeza de los hombros, pero que lo hazer aunque no quisiese, que importaba la vida del alma” e logo em seguida “*él se salió de palacio y mandó poner fuego á los quartos donde ella estaba aunque otros dicen que por la halló en un templo de idolos*” (1987, p. 137). Após a ameaça, sua mãe foi batizada por Cortez e chamada de María, por ser a primeira indígena cristã. Através deste trecho, percebemos que em pouco tempo Ixtlilxochitl II se identificou com os espanhóis e suas crenças, de forma que ameaçou sua mãe caso esta não quisesse se batizar e repudiou seus deuses antigos, chamando-os de “ídolos”.

Segundo as narrativas, ao juntar-se aos espanhóis, os texcocanos acompanharam-nos rumo ao México-Tenochtitlan, já que Cortez queria conhecer Montezuma, *tlatoani*⁶ desta cidade. De acordo com o texto, após alguns dias no México, o capitão inventou uma mentira, acusando Montezuma de não punir um aliado seu que matou um espanhol. Com essa acusação, Cortez prendeu Montezuma e a história começa a ter um desenrolar mais intenso. Após a prisão de Montezuma, Cacamatzin se revolta, retornando a Texcoco para reunir pessoas contra os espanhóis. Entretanto, enquanto Ixtlilxochitl II foi para Otumba dar fim a um motim, Cacamatzin foi preso e quando amanheceu, estava morto, de forma que Ixtlilxochitl II não pôde fazer nada. O interessante é que o príncipe aliado de Cortez ficou chateado com o espanhol, entretanto, seu maior incômodo foi o irmão ter falecido sem ter sido batizado:

Don Fernando, que se queijo de Cortés al capitan *Zúñiga*, no tanto por su muerte, quando porque le habia muerto sin el baptismo; aunque pasó por ello respecto del amistad de su ley y de la que ya debia á su nuevo emperador (1987, p. 143).

5. Segundo o texto, Cortez nomeou os irmãos como Fernando porque era o nome de seu imperador. Contudo, uma nota da editora do livro diz que, embora esteja assim no original, eles creem que deveria ser “Carlos”, que já era imperador da Espanha nesta época (1987, p. 136).

6. Líder político de ascendência nobre de um *altepetl* (cidade indígena).

Novamente, Ixtlilxochitl II coloca a fé cristã acima de tudo, até mesmo de sua família, aliando-se totalmente aos espanhóis. Cacamatzin, traidor, de certa forma mereceu a morte, embora não fosse justo morrer sem a bênção de Deus.

Até esse momento, Ixtlilxochitl II foi representado como um grande aliado. Entretanto, é a partir do Massacre do *Templo Mayor*⁷ que ele de fato ganha proeminência nas batalhas contra México-Tenochtitlan, pois, após o ocorrido e a morte de Montezuma, os indígenas expulsaram os espanhóis e os aliados da cidade e lutaram contra eles. É nesse momento, por exemplo, que o texcocano salva a vida de Cortez e comanda o exército.

Após o massacre, Ixtlilxochitl II abrigou Cortez em Texcoco e reuniu 200 mil homens (1987, p. 144). Esses homens foram responsáveis por reconstruir pontes e atacar México-Tenochtitlan até conseguir entrar na cidade. No entanto, nesse meio tempo, segundo o *Códice*, Montezuma amanhceu morto e inflamou ainda mais a revolta asteca, de modo que estes expulsaram Cortez e seus aliados. Nesse momento, Ixtlilxochitl II é mencionado como um herói: “y si don Fernando no se hallara en México con su ejército, sin duda que murieran todos” (1987, p. 145). Ao representar Ixtlilxochitl II como herói, o autor anônimo entra em cena e se questiona o porquê de os espanhóis não mencionarem os feitos do texcocano:

Viéndose Cortés con el agua á la garganta, como dicen, afligido y que **no tenia otro socorro debajo del cielo que el de don Fernando**, el qual era tan grande que quando él estaba en el mayor fuego de la guerra cortado le socorría con picar á los mexicanos por la parte de san Anton [...] **(aunque esto callan los españoles no sé por qué)** (1987, p. 145, grifos nossos).

Desse modo, embora não saibamos quem foi o autor do relato, percebemos que em seu processo discursivo ele constrói um personagem que desde o início se propôs a ser cristão, encarou a morte do irmão pagão, lutou pelos espanhóis e salvou Cortez; porém, mesmo assim ele não recebeu o devido reconhecimento. Logo, seus escritos têm o objetivo de representar o príncipe texcocano não apenas como mais um aliado indígena, mas o

7. Massacre orquestrado por Pedro de Alvarado aos mexicas em 1520. Enquanto os indígenas cultuavam seus deuses no *Templo Mayor*, Pedro de Alvarado, companheiro de Cortez, junto de outros espanhóis assassinaram muitos indígenas. Cortez não estava presente neste massacre, pois havia ido se encontrar com Pánfilo de Narváez, que queria capturá-lo.

principal aliado, o mais corajoso e fiel à fé cristã. Outro aspecto fundamental do *Códice* é o fato de construir uma retórica da alteridade em relação aos tlaxcaltecas, indígenas que tradicionalmente são mencionados como os maiores aliados dos espanhóis na conquista do México⁸.

Após Cortez e seus aliados serem expulsos, eles seguiram para Tlaxcala onde o líder espanhol reafirmou sua aliança com as elites indígenas locais, de que recebeu ajuda. Depois disso, seguiram para Texcoco, enquanto Ixtlilxochitl foi para Otumba clamar por mais aliados. Segundo o texto, neste momento de ausência de Ixtlilxochitl II da cidade, os tlaxcaltecas colocaram fogo no palácio de Nezahualpilli “por algum odio antigo” (1987, p. 147). Quando o príncipe retornou a Texcoco, quis castigá-los, mas Cortez pediu para que ele não fizesse isso. Contudo, o próprio espanhol matou dois ou três deles e o restante voltou para Tlaxcala, “por donde queda probado que no fueron ellos los que ganaron á México, sino don Fernando Ixtlilxochitl con 200 mil vasallos suyos, ayudando á los españoles” (1987, p. 147). Mais uma vez, o *Códice* desperta o outro lado da conquista: 1. Indígenas foram protagonistas da tomada de México-Tenochtitlan; e 2. Os tlaxcaltecas não foram os maiores aliados dos espanhóis e sim os texcocanos. Essa retórica da alteridade mostra como os tlaxcaltecas eram bárbaros e covardes, tanto que suas próprias confusões os tiraram do momento da conquista, dando espaço de atuação somente aos merecedores texcocanos.

Em meio às batalhas para a tomada de México-Tenochtitlan, os espanhóis e seus aliados passaram por dificuldades, pois venciam ao longo do dia, mas perdiam durante a noite. Diante disso, Ixtlilxochitl II diz a Cortez “que advirtiese que tenia vergüenza de lo poco que hacian; y que no mirase que los españoles se apocaban; que le parecia que él entraria por aquellas calles y sus españoles detras” (1987, p. 148). Sendo assim, Cortez aprovou o plano e Ixtlilxochitl II foi à frente na conquista da cidade.

Seguindo as ordens do texcocano, espanhóis e aliados conseguiram tomar a cidade e o *Códice* se encerra com a tomada do *Templo Mayor*, quando Ixtlilxochitl II, acompanhado de seu tio e de Cortez, destrói um “falso deus”:

Y en muchas ocasiones el famoso don Fernando mostraba tanto su valor como se verá en este caso, y fué que llegando al templo mayor [...] comenzó á subir por las gradas dél llevando á su tio Andres

8. Cf. Restall (2006), Santos (2014) e Todorov (2003).

Ahcatzin [...] y el valeroso Cortés [...] y así aunque con mucho trabajo, golpes y heridas, llegaron á lo alto, donde estaba el ídolo mayor [...] y echando Cortés mano de la máscara y lo que della pendia, y el don Fernando de los cabellos que solia antes adorar le cortó la cabeza y alzándola en lo alto la comenzó á enseñar y á decir á grandes voces á los mexicanos: “Veis aquí á vuestro falso dios y lo poco que vale; daos por confundidos y vencidos, y recibí el baptismo y la ley de Dios que es la verdadera” (1987, p. 148-149).

O final do relato representa o término do ciclo de obediência a Deus e lealdade aos espanhóis por parte do texcocano. As narrativas do *Códice* formam um fundo discursivo no qual tentam provar o porquê Ixtlilxochitl deveria ter sua história contada também pelos espanhóis.

Cartas de Cortez

As cartas de Cortez selecionadas para análise são cartas escritas entre 1520 e 1522. A primeira relata a chegada de Cortez ao México até a *Noche Triste*⁹. Já a segunda vai do ataque aos astecas até a conquista.

No primeiro relato, Cortez inicia contando como ele partiu em busca de Montezuma, fazendo alianças com os cempoaltecas e os tlaxcaltecas. Ele diz que havia “quatro mil índios de Tlascaltecal, Guasucingo, Churultecal e Cempoal”¹⁰ junto aos espanhóis (Cortez, 2008, p. 50). Estes foram seus primeiros aliados antes de chegar ao México-Tenochtitlan, não citando os texcocanos nesse início, diferente dos relatos do *Códice Ramírez*. Contudo, Cortez afirma que, um pouco antes de chegar ao México, encontrou outra cidade, onde deram comida aos espanhóis e pediram para que eles se hospedassem, porém, eles seguiram o caminho para Iztapalapan. No *Códice*, há o relato de um caminho parecido, pois os espanhóis chegam a Texcoco e seguem para Iztapalapan. Porém, como Cortez não menciona o nome de Texcoco, não podemos afirmar que é a mesma cidade. Depois disso, o líder espanhol foi recebido por Montezuma em México-Tenochtitlan.

9. Expulsão dos espanhóis e seus aliados da cidade do México em 1520, após o *Massacre do Templo Mayor* e da morte de Montezuma.

10. Vale ressaltar que a grafia de Cortez para as cidades e os povos indígenas é muito particular e variada, mudando em vários momentos.

Segundo o marquês, após seis dias na cidade ele prendeu Montezuma, o que causou a revolta de Cacamatzin. Em seguida, o espanhol também conseguiu prendê-lo e colocou Cucuzcacin¹¹ em seu lugar como senhor da cidade de Texcoco¹².

Após a morte de Montezuma e o início da *Noche Triste*, os espanhóis e seus aliados fogem de México-Tenochtitlan e o líder espanhol relata que levou consigo três filhos de Montezuma, junto de Cacamatzin, Cucuzcacin e Ixtlilxochitl II. Enfrentando as batalhas contra os astecas, ele menciona que todos que levava consigo na fuga morreram, menos os dois últimos (Cortés, 1866, p. 176). Em meio às lutas contra os astecas, Cortez (2008, p. 84) sempre menciona a ajuda dos tlaxcaltecas, inclusive que ficou em Tlaxcala para se recompor: “Fiquei vinte dias nesta província de Tlascaltecal tratando dos enfermos, mesmo assim alguns morreram, outros resultaram mancos e eu mesmo fiquei manco dos dedos da mão esquerda.” Em nenhum momento até aqui Cortez deixou claro a ajuda dos texcocanos, mas implicitamente percebe-se que eles já estavam próximos a Cortez, já que ele nomeou Cucuzcacin como sucessor de Cacamatzin.

Na carta seguinte, Cortez descreve os preparativos para atacar México-Tenochtitlan. Para isso, afirma ter recebido a ajuda dos tlaxcaltecas, que construíram bergantins (2008, p. 91). Depois disso, ele seguiu para Texcoco com seus aliados (2008, p. 96). Logo, Cortez diz que ficou hospedado no palácio de Nezahualpilli, “pai de Guanacacin”, ou seja, Cohuanacotzin, irmão de Ixtlilxochitl II que estava como líder de Texcoco naquele momento. O problema é que os espanhóis perceberam que muitos indígenas estavam fugindo da cidade, inclusive Cohuanacotzin¹³. Entretanto, ainda restavam aliados texcocanos e Cortez saiu da cidade após sete ou oito dias com mais 4 mil indígenas e seguiram para

11. Cortez (2008, p. 60) diz: “coloquei, em nome de vossa alteza, no lugar daquele senhor a um seu próprio filho, de nome Cucuzcacin”, porém Cucuzcacin era irmão de Cacamatzin.

12. É importante frisar que na versão traduzida para o português, este trecho apresenta um erro grotesco ao citar que Cacamatzin era senhor de Tlaxcalteca: “Em capítulos passados, mui poderoso senhor, já falei da província de Tlascatecal, que faz divisa com Tenochtitlán, e cujo senhor é Cacamazin” (Cortez, 2008, p. 59). Diante disso, a comparação com a versão em espanhol de don Pascual de Gayangos se fez crucial, na qual encontramos o mesmo trecho escrito da seguinte forma: “En los capitulos pasados, muy poderoso Señor, dije cómo al tiempo que yo iba a la gran ciudad de Tenuxtitan me habia salido al camino un gran señor [...] y tenia su señorío junto al del dicho Mutezuma [...] E [sic] llámase esta ciudad Tezcuco [...] Y este señor, que se dice Cacamazin” (Cortés, 1866, p. 96-97).

13. Evento mencionado também por Hernando de Alva Ixtlilxochitl (1891, p. 341-345).

Iztapalapan (2008, p. 99). Após a estadia de Cortez em Texcoco, a cidade segue sendo ponto de visita dos espanhóis nesse processo de conquista do México.

De acordo com a carta, pela segunda vez Cortez intervém na escolha da liderança de Texcoco e coloca dom Fernando Tecocoltzin como líder¹⁴. Isso acontece após a fuga de Coahuacatzin para o México. Ele diz:

Determinei Gonzalo de Sandoval a levá-los de volta e, depois de entregá-los a salvo, passar na província de Tascaltecal para buscar alguns espanhóis que ali estavam, bem como a um índio, irmão de Cacamacin, senhor de Tezcuco, o qual ficara sob nossa tutela, sendo convertido ao cristianismo e recebendo o nome de dom Fernando. Como Cacamacin morrera e seu outro irmão Guanacucin se fora para Tenochtitlán, determinei, em nome de vossa majestade, que recebessem a este dom Fernando como seu senhor. Dali em diante se começou a reformar e povoar aquela cidade de Aculuacan, retornando muita gente que havia saído, e todos passaram a dar obediência a dom Fernando (Cortez, 2008, p. 103).

Como dito acima, Texcoco tornou-se uma cidade estratégica para os espanhóis durante o cerco de México-Tenochtitlan, pois lá ficavam os bergantins e, além disso, recrutavam homens para seu exército contra os mexicanos. Cortez menciona, por exemplo, que no dia 5 de abril de 1521 saiu de Texcoco com mais de 20 mil homens (2008, p. 111-123). No processo de ocupação da capital asteca, ele escreve pela segunda vez o nome de Ixtlilxochitl II, no qual ele nomeia de “Istrisuchil”. Segundo Cortez, o texcocano foi capitão de milhares de indígenas:

Neste meio tempo, dom Fernando, senhor da cidade de Tezcuco e província de Aculuacán, de quem já fiz relato a vossa majestade, procurava atrair todos os nativos sob seu domínio à nossa amizade, especialmente os principais, porque ainda não estavam tão conformados com esta nossa amizade como depois estiveram [...] E conseguiu convencer seis ou sete de seus irmãos nativos a formarem batalhões para virem nos ajudar. **Mandou por capitão a seu irmão Istrisuchil, que chegou ao acampamento real da calçada com trinta mil homens muito bem**

14. De acordo com o cronista Ixtlilxochitl (1891, p. 343-345), quem Cortez fez senhor de Texcoco e que também tinha o nome de Dom Fernando, foi Dom Fernando Tecocoltzin.

armados, enquanto que para os outros dois acampamentos iriam outros vinte mil (Cortez, 2008, p. 124-125, grifo nosso).¹⁵

Com isso, a última vez que Cortez nomeia Texcoco na última carta analisada é quando ele menciona a morte de dom Fernando Tecocoltzin, logo após a tomada de Tenochtitlan (1866, p. 270). Os relatos continuam nas outras cartas, com Cortez narrando os eventos após a conquista empreendida em 1521.

Conclusão

Diante dos relatos nas duas fontes históricas do século XVI, chegamos à conclusão de que é possível identificar a existência de uma “luta de representações” entre elas (Chartier, 1991, p. 183). Acreditamos que o autor anônimo tem em vista representar um grupo e, sobretudo, uma pessoa, com a qual, provavelmente, tivera alguma relação próxima – seja por etnia, descendência, afeto ou admiração –, de forma que Ixtlilxochitl II e os texcocanos são os protagonistas da História da Conquista. Cortez faz o mesmo, porém, com a sua própria imagem. Embora o autor anônimo do *Códice* mencione os tlaxcaltecas e Cortez mencione os texcocanos, os dois constroem silenciamentos significativos sobre estes dois grupos, para que assim se sobreponha um herói da conquista: se no *Códice* o herói é Ixtlilxochitl II, nas cartas, Cortez toma esse lugar.

No *Códice*, a identidade texcocana é construída em oposição aos tlaxcaltecas, representados como vingativos, sem moral e perdedores. Para Cortez, é necessário construir um discurso no qual ele seja o organizador da guerra contra os pagãos, já que seu destinatário era o rei, o distribuidor da justiça e da mercê (Olival, 2001; Hespanha; Xavier, 1993). Aqui vemos o que Orlandi (2012, p. 39) chama de relações de forças e de sentidos, pois o lugar que esses autores ocupam e de onde eles escrevem influenciam nas enunciações, já que o discurso de cada um não existe sem outros discursos, outras versões.

Além disso, o *Códice* tem um caráter reivindicativo sobre a memória de Ixtlilxochitl II. Ele foi um príncipe, aliado, cristão e salvador da vida dos espanhóis, em especial de Cortez. Por que então tantas menções nos relatos espanhóis aos tlaxcaltecas, aqueles que atacaram o palácio de Nezahualpilli,

15. Mencionado também por Ixtlilxochitl (1891, p. 344): “Aquí se señaló mucho Ixtlilxochitl, que iba por general de los Aculhuas, y mató con su propia persona á muchos capitanes”.

um rei morto? Logo, estes não foram dignos de participar da tomada de México-Tenochtitlan, algo que Cortez narra de forma diferente. Claramente, o texto identifica os texcocanos como superiores aos tlaxcaltecas e de certa forma até aos espanhóis. Nele está gravada a história que, segundo o autor, também deveria ser contada.

Embora seja claro que nossa intenção não é a busca de uma verdade, mas sim analisar o dito e o não dito através das representações e silêncios sobre a conquista de México-Tenochtitlan, é importante salientar que esse aspecto se torna ainda mais interessante pelo fato de não termos certeza se o autor do *Códice Ramírez* era um indígena, mestiço ou espanhol. Claramente, se tivéssemos mais informações sobre o autor, isso nos auxiliaria na análise contextual e discursiva do manuscrito. Entretanto, o que nos importa aqui é chamar a atenção para as diferentes interpretações sobre a conquista, trazendo novos personagens – em especial os nativos – para os debates historiográficos.

Embora Ixtlilxochitl II seja mencionado em diversas fontes históricas – como nas obras de seu trineto Don Hernando de Alva Ixtlilxochitl, no manuscrito de Diego Durán e no *Códice Ramírez* –, desde o momento posterior à conquista até os dias atuais são produzidos silêncios sobre sua atuação. Sabendo que as crônicas e cartas coloniais não tinham como objetivo principal relatar a veracidade dos fatos (Fernandes; Reis, 2006), tomamos aqui esses documentos como instrumentos narrativos que construíram versões distintas da conquista, por vezes complementares e outras conflitantes. Dessa forma, tais escritos deram origem a distintas versões do mesmo acontecimento, em um contexto no qual as redes de poder indígenas se alteravam conforme a chegada de outros indivíduos no mundo americano.

Referências

Fontes

CODICE Ramirez. In: TEZOZOMOC, Hernando Alvarado D. **Crónica mexicana**. Organização de Manuel Orozco y Berra. México, DF: Editorial Porrúa, 1987.

CORTÉS, Hernán. **Cartas y relaciones de Hernan Cortés al emperador Carlos V**. Organização de don Pascual de Gayangos. Paris: Imprenta Central de los Ferrocarriles A. Chaix y C^a, 1866.

CORTEZ, Hernán. **A conquista do México**. 2. ed. Porto Alegre: L&PM, 2008.

DURAN, Diego. **Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme**: Tomo II. México: Imprenta de Ignacio Escalante, 1880. Disponível em: <https://bit.ly/46rSCqb>. Acesso em: 30 jun. 2023.

IXTLILXOCHITL, Don Fernando de Alva. **Obras históricas de Don Fernando de Alva Ixtlilxochitl**. Tomo I: Relaciones. Organização de Alfredo Chavero. México: Oficina Tip. de la Secretaria de Fomento, 1891. Disponível em: <https://bit.ly/46t6dgW>. Acesso em: 25 jul. 2023.

Bibliografia

BAUDOT, Georges; TODOROV, Tzvetan (orgs.). **Relatos astecas da conquista**. São Paulo: Editora Unesp, 2019.

BENTON, Bradley. **The lords of Tetzaco**: The transformation of indigenous rule in postconquest Central Mexico. New York: Cambridge University Press, 2017. (Series Cambridge Latin American studies).

CHARTIER, Roger. O mundo como representação. **Estudos Avançados**, [s.l.], v. 5, n. 11, p. 173-191, 1991.

CHARTIER, Roger. **A História Cultural**: entre práticas e representações. 2. ed. Lisboa: Difel, 2002.

FERNANDES, Luiz Estevam de Oliveira; REIS, Anderson Roberti dos. A crônica colonial como gênero de documento histórico. **Ideias**, v. 13, n. 2, p. 25-41, 2006.

HARTOG, François. **O Espelho de Heródoto**: ensaio sobre a representação do outro. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.

HESPAHHA, António Manuel; XAVIER, Ângela Barreto. As Redes Clientelares. In: MATTOSO, José (dir.). **História de Portugal**. O Antigo Regime (1620-1807), vol. 4. Lisboa: Editorial Estampa, 1993, p. 339-349.

MONTOYA, Alejandra Dávila. **La conquista de Mexico en la relación del origen de los indios que habitan en esta Nueva España segun sus historias, del Padre Juan de Tovar**. 2005. 192f. Tese (Licenciatura em História) – Universidad Nacional Autónoma de México, México.

OLIVAL, Fernanda. **Honra, mercê e venalidade em Portugal**: As Ordens Militares e o Estado Moderno em Portugal (1641-1789). Lisboa: Estar Editora, 2001.

ORLANDI, Eni P. **Análise de discurso**: Princípios & Procedimentos. 10. ed. São Paulo: Pontes, 2012.

PEREIRA, Dayane Menezes de Oliveira. **Poder e adaptações culturais nas crônicas de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl**: a legitimação social e política das elites indígenas de Texcoco (final do século XVI e início do XVII). 2018. 116f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica.

RESTALL, Matthew. **Los Siete Mitos de la Conquista Española**. Barcelona: Paidós, 2006.

SANTOS, Eduardo Natalino dos. As conquistas de México-Tenochtitlan e da Nova Espanha. Guerras e alianças entre castelhanos, mexicas e tlaxcaltecas. **História Unisinos**, v. 18, n. 2, p. 218-232, 2014.

TODOROV, Tzvetan. **A Conquista da América**: a questão do outro. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

TOWNSEND, Camila. **El quinto sol**. Una historia diferente de los aztecas. México: Grano de Sal, 2021. E-book. Disponível em: <https://bit.ly/4nXpDAG>. Acesso em: 1 mar. 2024.

TROUILLOT, Michel-Rolph. **Silenciando o passado**: poder e a produção da história. Curitiba: Huya, 2016.

WILSON, James Grant; FISKE, John (eds.). **Appleton's cyclopaedia of American biography**. Vol. III. New York: D. Appleton and Company, 1888. Disponível em: <https://bit.ly/3TUp9h5>. Acesso em: 4 maio 2024.

UNIDADE 2 – ESCRITOS E CIRCULAÇÃO

5. O IMPÉRIO PORTUGUÊS ASIÁTICO NA PENA DE FREI AGOSTINHO DE SANTA MARIA (OAD)

Luciana Nogueira da Silva

A construção de uma memória positiva das atividades missionárias dos agostinhos na Ásia

As obras e as escolhas do autor: anacronismo?

Na passagem do século XVII para o XVIII, Frei Agostinho de Santa Maria (1642-1728), cronista da Ordem dos Agostinhos Descalços de Portugal, publicou no reino quatro obras cujo recorte geográfico localizava-se dentro e nas periferias do Império português na Ásia. Importa destacarmos que, quando essas obras vieram à lume, o foco imperial lusitano já havia se deslocado para o complexo atlântico das conquistas ultramarinas. Assim, enquanto muitos autores preocupavam-se em dar conta da situação da América portuguesa no contexto imperial, alguns até mesmo defendendo o Brasil como uma “nova Índia”, Frei Agostinho de Santa Maria optava por “fazer memória” das conquistas do Oriente, publicando *Historia da Fundação do Real Convento de Santa Monica de Goa* (1699); *Rosas do Japam* (1709); o VIII tomo de *Santuário Mariano* (1720); e a segunda parte do livro sobre o Japão com o acréscimo da Cochinchina, *Rosas do Japam e da Cochinchina* (1724).¹

O livro *Historia da Fundação do Real Convento de Santa Monica* foi o primeiro trabalho publicado pelo frei. Como o próprio título revela, versa sobre a fundação de uma casa conventual feminina, construída na metrópole do Estado da Índia do Império português. A composição é extensa, possui 819 páginas, e se concentra nos acontecimentos ocorridos durante os primeiros trinta anos de existência do convento que fora fundado em 1606, por D. Frei Aleixo de Menezes (1559-1617), arcebispo de Goa entre os anos de 1595 e 1612. Além

1. Como era comum às obras coevas, os títulos das obras de Frei Agostinho de Santa Maria são bastante extensos. Para facilitar a leitura optamos por, no corpo do capítulo, usar uma forma mais curta dos títulos, sem perder a sua essência, e deixamos para informar os títulos na íntegra na seção “Fontes impressas”.

de fazer memória da história do convento, a obra é uma potente propaganda das atividades missionárias desenvolvidas pelos agostinhos na Ásia.

Os livros *Rosas do Japam* e *Rosas do Japam e da Cochinchina* dedicam-se a contar a história da missão católica nas regiões que compõem seus títulos. Elas abarcam um período compreendido entre meados finais do século XVI e pouco mais da primeira metade do XVII. Trazem relatos edificantes sobre vidas religiosas femininas na configuração de um martirológio, pois narram as mortes e/ou os tormentos sofridos por essas mulheres em defesa do Cristianismo, em terras de “infidelidades e idolatrias”. Como a primeira obra de Frei Agostinho de Santa Maria, *Rosas do Japam* também noticia a criação de uma casa de recolhimento para mulheres cristãs, mas em *Meaco*, no Japão, edificada por volta do ano de 1600. Contudo, de acordo com Frei Agostinho de Santa Maria, diferente da casa conventual goense, a nipônica nunca recebeu a aprovação necessária por parte da Sé Apostólica, mesmo que “nada lhe faltasse para uma vida perfeitíssima, muito conforme a que professavam as religiosas das religiões mais reformadas da Europa [...]” (Santa Maria, 1709, p. 114).

Já o VIII tomo de *Santuário Mariano* se propõe a relacionar todas as imagens, ermidas e capelas que possuíam como orago Nossa Senhora, nas suas mais diversas invocações, encontradas ao longo da “Índia Oriental, & mais conquistas de Portugal, Asia Insular, Africa, & Ilhas Felippinas”. Nele são elencados algo em torno de 115 imagens e/ou ermidas, igrejas e capelas relacionadas à mãe de Jesus na “Índia Oriental”. Um trabalho minucioso, construído não apenas da recolha de informações colhidas em obras que circulavam pelo meio letrado do qual o frei fazia parte, mas também a partir da colaboração de muitos correspondentes, sobretudo clérigos, amigos e devotos que remetiam ao reino as informações sobre as dispersas “imagens milagrosas” encontradas ao longo do Império português (Fernandes, 2018).

É difícil ter certeza sobre os motivos que levaram Frei Agostinho de Santa Maria a abordar a questão da missão no “Estado da India & Imperio Lusitano do Oriente” quando Portugal claramente atravessava uma situação desfavorável na região, principalmente por conta da emergência da concorrência mercantilista que Holanda, Inglaterra e França passaram a exercer de forma mais vigorosa desde meados do século XVII.² Contu-

2. Antes disso, ainda nos últimos anos do século XVI, os holandeses já haviam se lançado no comércio ultramarino das especiarias. Contribuiu para isso o fato de Portugal ter sido envolvido pelas rivalidades espanholas quando da União Ibérica, em 1580. Em 1602 os

do, não podemos esquecer que, logo após a sua ordenação em 1665, o frei foi nomeado cronista oficial do Ordem dos Agostinhos. Como tal, era sua obrigação documentar a vida e a obra de seus membros, escrever crônicas que narrassem a história da Ordem, suas missões, conquistas e desafios.

Como já apontou Margareth de Almeida Gonçalves, no contexto do Império português, os agostinhos tiveram uma participação fulcral na edificação da cristandade no Oriente. Formaram uma extensa malha que se alastrou desde o litoral da África oriental ao mar da China meridional, consolidando-se no Estado da Índia, predominantemente no período entre 1572 e 1606 (Gonçalves, 2015). Como cronista da Ordem, era essencial que Frei Agostinho de Santa Maria destacasse a importância da ordem na “dilação da fé” no Oriente, sublinhado o impacto e a influência dos agostinhos na missão, contribuindo, assim, para uma propaganda positiva da ordem na Ásia.

A defesa da “primazia e justeza” do Império Asiático Português, nesse momento, pode parecer deslocada, ou mesmo anacrônica. Contudo, a partir da leitura de suas obras, podemos dizer que Frei Agostinho de Santa Maria não era alheio à realidade lusitana e da crescente desestabilização das suas possessões no Oriente. Pelo contrário, o autor mostrava-se ciente da dinâmica de concorrência envolvendo Portugal, outros reinos europeus e potentes locais. No tomo VIII de *Santuario Mariano*, Frei Agostinho de Santa Maria narra diversos milagres que foram operados pelas imagens de Nossa Senhora livrando portugueses e cristãos católicos convertidos, da perseguição dos “hereges europeus”, principalmente dos holandeses. Em *História da Fundação do Real Convento de Santa Monica de Goa* também há muitas passagens sobre o assunto, mas por conta do nosso espaço limitado, cito apenas uma: “no tempo em que os Olandezes se começaraõ a fazer senhores da Índia, chegarão dezaseis, ou dezoito nãos a Goa, com tanta confiança, que julgarão naquele repente sogeitalla, & rendella [...]” (Santa Maria, 1699, p. 411).

holandeses fundaram a Companhia das Índias Orientais que paulatinamente firmou a hegemonia dos neerlandeses na área. Além deles, ingleses e franceses também usufruíram da impotência de Portugal sob o domínio dos Áustria.

Um novo apóstolo do Oriente: o relevo de uma trajetória que destaca os agostinhos na missão na Ásia

No contexto do destaque dado às ações dos agostinhos na Ásia, Frei Agostinho de Santa Maria sublinha a trajetória de D. Frei Aleixo de Menezes, o fundador do Real Convento de Santa Mônica de Goa. Apesar de contemporâneo às questões da afirmação de Portugal enquanto reino independente de Castela e da proximidade da sua congregação com a casa de Bragança, uma vez que a rainha D. Luísa Francisca de Gusmão (1613-1666) foi cofundadora do braço descalço da ordem no reino, Frei Agostinho de Santa Maria utiliza o espaço de suas obras, principalmente de *Historia da Fundação do Real Convento de Santa Monica de Goa*, para realçar a boa relação que D. Frei Aleixo de Menezes possuía com os Habsburgo, que governaram Portugal de 1580 a 1640, durante a União Ibérica. A atitude é compreensível, uma vez que o período é considerado pela historiografia como de apogeu da Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho no reino e nas zonas de conquista (Gonçalves, 2014).

Para Frei Agostinho de Santa Maria, a proximidade e a confiança no bom serviço prestado por Frei Aleixo de Menezes no cargo de pregador oficial de Filipe II, teria levado o rei a escolhê-lo para ocupar o cargo de arcebispo de Goa (por ocasião da vacância provocada pela morte de D. Frei Mateus de Medina, que havia falecido em 1593). Entretanto, alguns trabalhos historiográficos têm apontado para a necessidade que o monarca tinha em suprir o arcebispado com uma liderança política que fosse oriundo de Lisboa, como forma de escapar aos jogos de poder locais, o fato que teria pesado mais na sua escolha (Alonso, 1992; Subrahmanyam, 1998; Pinto, 2010).

Em *Historia da Fundação do Real Convento de Santa Monica de Goa*, Frei Agostinho de Santa Maria faz uma longa explanação, ao estilo hagiográfico, sobre a trajetória de vida e as obras do fundador do convento das mônicas de Goa. Como Margareth de Almeida Gonçalves já apontou, a retórica do frei denota o interesse dos agostinhos em produzir um novo apóstolo para o Oriente: “Foy este Santo Prelado hum verdadeiro Apostolo do Oriente”, análogo ao que os jesuítas tinham conseguido com a figura de Francisco Xavier (Gonçalves, 2015). Por isso, Frei Agostinho de Santa Maria teria buscado destacar nas ações do metropolitano de Goa algumas características que pudessem ser exploradas como qualidades heroicas, equiparando-o a diversos personagens bíblicos:

O haver de escrever as virtudes desta tão insigne Prelado, que no Pastoral cuidado foi hum Jacob; nos excellentes acertos de governo, um Moysés. Nas valentias que obrou em dilatar, & defender a Fé, um animoso Josué & nos prudentes, & políticos dictames de hũ pacifico governo, hum Vice-Rey Joseph, pertencia a hũa mais elegante, & levantada penna; [...] (Santa Maria, 1699, p. 3).

Ao adjetivar o arcebispo com essas qualidades, Frei Agostinho de Santa Maria destaca não apenas os atributos religiosos do metropolitano, mas a sua competência no plano temporal ao conduzir com extremo equilíbrio as funções de governador e arcebispo da Índia, não só ganhando mais almas para Deus, mas também aumentando os domínios do império e prestando “imensos serviços” à Coroa.

[...] confirmando Deos com grandíssimos milagres a doutrina Evangelica, que pregava: & como a Christanade não tem limite, também elle (D. Frei Aleixode Menezes) o não poz em ganhar almas para Deos; porque parecendo-lhe poucas, quantas havia ganhado no Oriente, mandou religiosos da nossa mesma Ordem á Pèrsia, ao Gurgistaõ, & a outras partes; os quaes andarão, & ainda andão dilatando a Fé por aquelles reynos [...] (Santa Maria, 1699, p. 35).

Não podemos deixar de mencionar que o Estado da Índia estava submetido à lógica do Padroado Régio Português. Segundo Charles Boxer, este pode ser vagamente definido como o uma combinação de direitos, privilégios e deveres, concedidos pelo papado à Coroa portuguesa, como patrono das missões católicas e instituições eclesiásticas na África, Ásia e Brasil (Boxer, 1989, p. 99-100). Na prática, em geral, isso significava que o rei podia construir igrejas, nomear padres e bispos, sendo esses últimos aprovados pelo papa. E também deveria conservar e manter as dioceses e os clérigos a elas ligados, além de propagar a fé da Igreja de Roma. Essa instituição era reveladora da estreita ligação que unia a Cruz e a Coroa, apesar das inúmeras vezes em que essas discordaram.

As informações trazidas por Frei Agostinho de Santa Maria sobre a conduta e os serviços prestados por D. Frei Aleixo de Menezes denotam que essas foram relevantes para as duas entidades, não só para o Padroado Português, mas para a cristandade romana, o que pode ser denotado pelos elevados cargos eclesiásticos e políticos que o frei desempenhou ao longo de sua carreira:

arcebispo de Goa (1595-1612), governador da Índia (1607-1609), arcebispo de Braga (1612-1617), vice-rei de Portugal (1612-1615) e presidente do conselho de Portugal (1615-1617). Nessas condições, sem dúvida, o prelado de Goa tornava-se um personagem perfeito para a campanha de divulgação dos feitos dos agostinhos na Ásia e para o lugar de “novo apóstolo do Oriente”.

O Império português na escrita de Frei Agostinho de Santa Maria

Ordenado em 1665, Frei Agostinho de Santa Maria, aliou à permanente função de Cronista da Ordem o exercício de outras atividades da hierarquia eclesiástica, sendo sucessivamente eleito como superior do Convento de Évora, secretário de Província, definidor-geral (cargo que ocupou por três vezes) e vigário-geral da Congregação. Apesar da diversificação de suas funções, o maior relevo da sua carreira profissional ficou a cargo daquela que o ligava aos livros, os quais produziu até a proposita idade de 86 anos, segundo Diogo Barbosa Machado, dispensando uso de óculos ou de copista (Machado, 1739, p. 70). O resultado de tanto empenho foi a publicação de mais de 25 títulos, fora os que ficaram manuscritos, e o reconhecimento, por parte dos historiadores da Real Academia de História portuguesa, quanto à importância do seu trabalho para a construção da história do reino e do culto mariano no Império português (Telles, 1736, p. 92).

A primeira vez que o autor usou o termo império em suas obras foi justamente no livro que o iniciou no “mundo das letras”: *História da Fundação do Real Convento de Santa Mônica da Cidade de Goa, Corte do Estado da Índia e do Império Lusitano do Oriente*. Nas suas demais obras relacionadas à Ásia, não há menção ao império em seus títulos, mas a preocupação com ele e, por consequência, com a conservação e bom funcionamento do Estado da Índia, faz-se presente no discurso do autor ao longo de todas as obras. Se considerarmos todos os tomos de *Santuário Mariano*, podemos perceber que Frei Agostinho de Santa Maria estava bastante consciente da dimensão que o Império lusitano havia atingido no seu período mais pujante, principalmente quando consideramos os tomos VIII, XI e X que dão notícias sobre os santuários ultramarinos. A obra é um testemunho eficiente de que os portugueses se espalharam desde o litoral brasileiro até o Japão, compreendendo áreas na costa africana, no Golfo Pérsico, no litoral da Índia, Ceilão, Malásia, Timor, Macau e Nagasaki.

Ciente da vastidão do império e da conexão de partes tão distintas, nas quatro obras aqui investigadas, quando o termo império é acionado pelo autor, ele o faz remetendo às conquistas de modo amplo, considerando também as zonas de influência e não apenas as de assentamento.

Nas obras de Frei Agostinho de Santa Maria o “Oriente” corresponde ao espaço fluido que se designava como “Estado da Índia”. Etimologicamente a palavra oriente se reporta a uma orientação cardeal. Entretanto, o conceito é mais complexo, ultrapassa o âmbito geográfico e intersecciona questões culturais, filosóficas, religiosas, antropológicas e, sobretudo, imaginárias. O senso comum costuma tratar o Oriente como um bloco único, dividido em duas regiões: o Oriente Próximo, com o qual a Europa já se relacionava há milênios, e o Extremo Oriente, menos conhecido (Said, 1990).

Já a expressão “Estado da Índia” é aplicada pelo autor conforme o sentido corrente desde o século XVI, entendendo-o não como um espaço geograficamente bem-definido, mas como um conjunto dos territórios, estabelecimentos, bens, pessoas e interesses administrados, geridos ou tutelados pela Coroa portuguesa no Oceano Índico, mares adjacentes ou nos territórios ribeirinhos do Cabo da Boa Esperança ao Japão (Thomaz, 1994). Em suma, nas obras de Frei Agostinho de Santa Maria, o “Estado da Índia” aparece como uma entidade administrativa, possui “capital”, “sede do Conselho de Estado”, “corte”, enquanto o “Império” remete à uma rede comercial e territorial mais ampla.

Contudo, o Império português ao qual Frei Agostinho de Santa Maria se refere em seus textos, não diz respeito apenas ao mundo temporal, trata-se também de um “império evangélico”, cujo qual os portugueses tinham a responsabilidade de expandir e proteger. Para o religioso, esse “império evangélico” encontrava no Oriente muitos obstáculos como os “hereges europeus” (que por cobiçar as possessões portuguesas e católicas açulavam os governantes locais contra os lusitanos) e os gentios, que perseguiam os cristãos (tanto os portugueses quanto os convertidos), além de alguns portugueses cristãos que haviam se “desvirtuado”.

Para Frei Agostinho de Santa Maria, os “hereges europeus” usavam de artimanhas para tirar os portugueses da concorrência comercial, alegando que para suas nações não interessava se a população autóctone se converteria ou não ao Cristianismo, pois o interesse de suas navegações seria apenas comercial e

acrescentavam que os portugueses eram vassallos de hum Rey, que tratava de senhorar o mundo todo & o modo de adquirir essa grandeza, era mandar Religiosos a converter à sua ley as Naçoens estrangeiras, & depois de convertidos muytos, fazer guerra pelos convertydos aos que não eraõ, & sujeitar a todos com capa de Religião (Santa Maria, 1709, p. 6).

De acordo com Frei Agostinho de Santa Maria, esse discurso, na verdade, era um ardil que colocava os governantes locais, nesse caso japoneses, contra os portugueses e os missionários. Essa artimanha teria influenciado diretamente na tomada de decisão das autoridades japonesas pela expulsão dos portugueses e missionários do arquipélago nipônico e, consequentemente, redundado no martírio de vários cristãos, prejudicando a expansão da fé no Japão. Todavia, para o frei, como o “império evangélico” era uma vontade de Deus, aqueles que se colocavam contra o seu sucesso poderiam ter uma certeza, seriam castigados.

Neste tempo, que foy o anno de 1597 mandou [Taycozama] por esta causa martyrizar os seis Religiosos Menores Reformados, & a outros da Companhia com muytos dos Japoens, com grande crueldade, que Deos castigou logo, porque no anno seguinte de 1598, [Taycozama] perdeu a vida (Santa Maria, 1709, p. 7).

A questão da expansão imperial e sua perenidade estão intimamente relacionadas com o cuidado pelo Sagrado, segundo Frei Agostinho de Santa Maria. Esse posicionamento fica bem evidente na obra de 1699, na qual o autor declara que a piedade e o zelo pela religião seriam os verdadeiros fundamentos das monarquias e dos impérios, sem os quais eles logo acabariam. Como exemplos de grandes monarquias “cuja grandeza fora reconhecida em todo mundo como prêmio pela sua piedade”, o frei cita a “casa dos Áustria” e a “glória dos Reys Portuguezes, & de seus descobrimentos”. Segundo Santa Maria, fora o demônio que vendo nos descobrimentos e na conquista da Índia os “grandes frutos espirituais das almas” que se convertiam, teria influenciado os homens à ambição cega por ouro e riquezas. Dessa forma, o “principal e primeiro intento”, que deveria ser o zelo pela religião cristã, teria sido esquecido pelos governantes, consequentemente causando a ruína do

império. Citando uma observação feita por um ministro português em Goa, cujo nome não revela, Frei Agostinho de Santa Maria escreveu:

[...] desde o anno de 1629 até o anno de 1636, aonde verá claramente, que por se faltar à piedade, & o respeito que se deve ao sagrado, se atenuão os Estados, & se diminuem os interesses públicos, com não pequeno detrimento da gloria portuguesa, & do valor Lusitano, que em outros tempos, quando a ambição não era tão conhecida, causou terror, & espanto a todo o mundo, fazendo tributários os mayores Principes delle (Santa Maria, 1699, p. 334).

Podemos dizer que nas obras de Frei Agostinho de Santa Maria havia, portanto, uma legitimação do império, sob o ponto de vista religioso, que não se dava apenas no que se referia à cooperação entre Estado e Igreja, cujo Padroado Régio foi uma expressão significativa da união de interesses. Essa legitimação do império se pautaria também na chancela dada por Deus aos reis católicos lusitanos, ratificada através do sucesso de suas conquistas. Assim, desde que os governantes se guiassem pela piedade de suas ações e zelassem pela religião cristã acima dos bens materiais, seus impérios estariam protegidos e continuariam crescendo tanto no plano temporal como celeste.

Essa lógica de legitimação aparece em diversas partes das obras do frei. Em *Rosas do Japam*, o autor faz menção ao governo de D. João III e de D. Catarina de Áustria, lembrados pelo autor como os católicos reis de Portugal que não mediram esforços, nem despesas para custear a dilatação da fé em Jesus Cristo no nobilíssimo império do Japão, uma vez que eram “tam amantes da Igreja Catholica Romana” (Santa Maria, 1709, p. 1). Já em sua continuação, *Rosas do Japam e da Cochinchina*, a satisfação de Deus com a conduta dos reis portugueses seria tanta que teria Ele próprio “reservado a glória da descoberta das riquíssimas ilhas do Japão” aos lusitanos. Essa declaração reitera e complementa outra que fora feita quatro anos antes, no VIII tomo de *Santuário Mariano*, em que o frei aponta a Índia Oriental como uma terra de promessa, legada aos portugueses pelo próprio Jesus Cristo (Santa Maria, 1720, p. 4).

Apesar de convencido da predestinação dos portugueses à conquista temporal e evangélica da Índia Oriental, o frei não esconde os problemas que surgiram nessa empreitada. Em *Historia da Fundação do Real Convento de Santa Monica*, Santa Maria nos diz que no quadro das disputas de interesses entre o convento das mônicas e a Câmara Municipal de Goa, as freiras e o convento

foram acusados por seus adversários de serem a causa dos malogros enfrentados pelo Estado da Índia, sendo apontados, inclusive, como “mais prejudiciais do que a fome, a peste e a guerra.” Essas “injúrias” foram refutadas pelo frei, que defendeu ser o mau governo e a ambição dos portugueses, que esqueceram o zelo evangélico, os verdadeiros responsáveis pelos danos causados ao Estado da Índia, não as esposas de Cristo, que fechadas em seu convento e ocupadas dia e noite em seus divinos louvores, apenas intercediam pelo bem do Estado e pela salvação das almas (Santa Maria, 1699, p. 343).

Associado ao contexto de pressões militares de origem europeia e ao desvirtuamento dos governantes, Frei Agostinho de Santa Maria reconhece nos conflitos com reinos locais outra questão relacionada às perdas sofridas pelo Estado da Índia e alerta para a necessidade da “redução” do gentio à fé de “nosso Senhor Jesu Christo e a obediência da Igreja de Roma” como fator determinante para o sucesso do “império evangélico”. Daí a importância de governantes como Frei Aleixo de Menezes que soube conquistando territórios e almas, para o império na terra e no céu, sem se corromper pela ganância por riquezas que não fosse as celestes.

A “marianização” do império

Como mencionado anteriormente, o trabalho de Frei Agostinho de Santa Maria foi reconhecido pelos historiadores da Real Academia de História portuguesa como um importante contributo para a construção da história do reino e do culto mariano no Império português. A devoção do autor à Virgem Maria, mãe de Jesus, é abertamente declarada, não só pela escolha do seu nome religioso Agostinho “de Santa Maria”, mas na forma como o frei reafirma a sua veneração várias vezes ao longo da dissertação de suas obras e na sua manifestada intenção de reanimar o culto à mãe de Jesus no reino, através da notícia de suas realizações e milagres operados em terras tão longínquas quanto o Oriente e “outras terras de conquista”.

O esforço que Frei Agostinho de Santa Maria faz para elencar as imagens marianas aparecidas, ao longo do Império português, demonstra a intenção do autor em alçá-las ao lugar de objeto de veneração cuja presença do sagrado se fazia tangível. Em sua esmagadora maioria, as imagens marianas descritas pelo autor (não há desenhos ou gravuras das imagens relacionadas nas

obras) são compostas por Maria acompanhada do Menino Jesus, uma característica muito marcante da devoção reinol à Maria enquanto Mãe de Deus.

Como era comum nas manifestações envolvendo a Mãe de Deus, no VIII tomo de *Santuario Mariano* as aparições da Virgem se dão, na maior parte das vezes, em contexto de adversidade. É no socorro aos seus devotos (guerra, doenças e necessidades diversas); na legitimação do seu culto, como quando uma imagem sobrevive ao fogo, ou aparece intacta depois de anos enterrada, que se dá o contato com o sobrenatural, e por isso o epíteto de “milagrosamente aparecidas”. Para além do aspecto da veneração à Virgem Maria, no qual tanto aspectos físicos quanto psíquicos da Mãe de Jesus foram destacados, a fim de construir um modelo de conduta moralizante que traduzia o imaginário social da época, o VIII tomo de *Santuario Mariano* nos permite outra reflexão: uma “marianização” do Império português do Oriente.

De acordo com Maria de Lurdes Correia Fernandes, o critério de seleção e de registro das largas centenas de títulos, empregado por Frei Agostinho de Santa Maria, assentou quase exclusivamente na fama que teriam então as “imagens milagrosas” ou as “milagrosamente aparecidas”. Segundo a autora, esse ponto é determinante para compreendermos as inclusões ou exclusões das imagens identificadas, descritas ou evocadas nos dez tomos da obra (Fernandes, 2018). Além disso, devemos considerar a dificuldade de acesso a essas imagens e a escassez de registros, tanto escritos quanto orais, de grande parte delas, fato repetidamente lamentado pelo autor ao longo do seu trabalho de recolha de informações. Apesar disso, Frei Agostinho de Santa Maria conseguiu elencar cerca de 115 imagens aparecidas em mais de 45 regiões distribuídas entre a “Índia Oriental & mais conquistas de Portugal, Ásia Insular, África & Ilhas Felippinas”. Realmente, o VIII tomo de *Santuario Mariano* contempla o registro de imagens marianas muito dispersas umas das outras no cenário do império: Ceuta, Japão, Angola, Jafanapatão (Sri Lanka), Filipinas, China, Cochim.

No que diz respeito ao culto mariano nessas paragens, o autor insiste na via salvífica que o homem (principalmente gentios e hereges) poderia obter por sua intercessão. Nesse sentido, o propósito devocional da obra mostra-se explícito já no poema de abertura e nos textos das licenças de seus censores.

A devoção mariana não era um fenômeno recente da história portuguesa e nas obras de Frei Agostinho de Santa Maria, ela surge como o fio condutor que junto ao espaço geográfico liga todas as obras aqui investigadas. Embora não se trate de uma devoção recente, é com a Restauração que se demarca um

período de renovo na crença na Mãe de Jesus. Especialmente nesse contexto, o patrocínio da Virgem Maria foi ligado ao sucesso dos Bragança na retomada do trono português, como argumento legitimador do poder político da nova dinastia. D. João IV assumiu a devoção mariana de forma declarada, em 25 de março de 1646, na Capela dos Paços da Ribeira, ao nomear Nossa Senhora da Conceição como padroeira de Portugal restaurado e de seus domínios. Em ato imbuído de muito simbolismo, a Virgem foi investida como “verdadeira rainha dos reinos e senhorios de Portugal” e, a partir de então, os reis portugueses deixaram de ostentar a coroa em suas cabeças (Faria, 2008).

Santuário Mariano é um bom sítio para o estudo da dimensão religiosa do sentimento de pertencimento ao Império marítimo português. A promoção da devoção mariana nas terras de conquista constituía-se numa das vias eficazes para a construção da identidade do império. A ereção desse se dava não só por meio das trocas comerciais, da transposição da máquina administrativa, mas na conversão dos povos autóctones e *Santuário Mariano* demonstra que, no bojo da expansão ultramarina, a rainha de Portugal fora agraciada nomeando a maioria dos santuários espalhados pelas conquistas, como as contas do seu rosário (Souza, 2008).

Senhora das conquistas e das missões, a relação das imagens marianas presente na escrita do frei destaca uma estratégia de evangelização e de criação de laços identitários de valores cristãos, reforçando as dimensões imperiais e expansionistas lusitanas. Conforme já apontou Serge Gruzinski (1994), essa ação de conquista espiritual não se referia apenas à imposição de crenças, mas supunha uma mudança de comportamento e imaginário por parte dos convertidos. Assim, as imagens marianas trazidas por Frei Agostinho de Santa Maria podem ser entendidas sob o símbolo da luta contra infiéis e hereges, como também na divulgação do seu culto através de uma forma facilitada de pedagogia para aqueles que desejavam se catequizar e assimilar as verdades evangélicas. Para Frei Agostinho de Santa Maria, muitas das vitórias dos portugueses no Estado da Índia se devem à proteção da Virgem. Segundo o frei, bastava que os portugueses levassem consigo o estandarte ou a bandeira da Senhora para fazer cair vencidos todos os inimigos, pois “Maria só, um exército terrível e formidável” (Santa Maria, 1720, p. 213).

Conclusão

Frei Agostinho de Santa Maria, apesar de nunca ter saído de Lisboa, busca dar notícias sobre a missionação no Oriente, por meio das biografias de mulheres ilustres em virtudes e da relação de imagens milagrosas de Nossa Senhora encontradas ao longo do Império português na Ásia. A tarefa, que podemos dizer foi concluída com êxito após a publicação das quatro obras aqui mencionadas, demonstra que o trabalho do frei é um importante testemunho do fenômeno do espalhamento dos portugueses por partes distantes do globo. Com esses relatos, Frei Agostinho de Santa Maria constrói uma imagem positiva sobre a missionação no Oriente, sobretudo dos missionários da sua ordem, representados na figura e nas ações de D. Frei Aleixo de Menezes, o qual o autor deseja alçar ao posto de “novo apóstolo do Oriente”, como outrora fora chamado o jesuíta Frei Francisco Xavier.

A partir da narrativa de Frei Agostinho de Santa Maria, podemos visualizar a existência de dois impérios, um secular e outro evangélico. Um intimamente relacionado ao outro. Enquanto o evangélico precisava das ferramentas do secular para crescer, o secular, por sua vez, só sustentava suas conquistas se o evangélico fosse realmente posto como primeiro objetivo. Da interação entre esses impérios, o secular e o evangélico, nas obras do frei, percebemos que muitas vezes se extrapolava os limites circunscritos pela metrópole, principalmente sob a égide do Padroado Régio, dando-se vão a interesses locais.

Para Santa Maria, enquanto o governo de D. Frei Aleixo de Menezes era o exemplo perfeito de harmonia entre o secular e o sagrado, o mau governo de alguns representantes da Coroa, que colocaram a ambição à frente dos interesses da religião, levou ao encolhimento do Império português na Índia.

Lembremos que o frei, nascido em Estremoz, nos arredores de Lisboa, no ano de 1642, foi um profícuo autor, com cerca de 28 títulos publicados nos últimos 25 anos de sua vida. Notoriamente era um bibliófilo do tema, como demonstram as referências citadas ao longo de seus textos, comprovando que dominava as produções que circulavam pelo meio letrado ao qual pertencia. Suas produções foram compostas exatamente a partir dessas leituras podendo ser entendidas como uma “escrita de gabinete”, nos moldes do que foi sugerido por Pascale Girard para as produções de religiosos europeus no período moderno, que redigiam seus textos a partir de outros, não sendo, portanto, uma testemunha ocular dos fatos narrados (Girard, 1996).

Como devoto mariano, Frei Agostinho de Santa Maria percebe a Mãe de Jesus como um modelo a ser seguido. Rainha e Senhora, Maria firma-se na escrita do autor como personagem de síntese, intercessora e mãe dos homens. Mantenedora da ordem, a Virgem de *Santuario Mariano* reveste-se de múltiplas invocações e ocupa múltiplos espaços. Na associação ao poder real da casa de Bragança, a Nossa Senhora das produções do frei, investe-se de uma sacralização do poder, Ela é a protetora do império secular e evangélico.

Referências

Fontes impressas

SANTA MARIA, Frei Agostinho de. **Historia da fundação do Real Convento de S. Monica da cidade de Goa...** fundado pelo Ill.mo e R.mo Sr. D. Fr. Aleixo de Menezes, Primaz das Hespanhas e da India... Em que se refere os prodigios que houve em sua erecção as grandes contradicções, trabalhos e vexações que depois de fundado padeceram as religiosas, etc... Com as vidas das fundadoras e de muitas outras religiosas. Lisboa: Antonio Pedrozo Galvão, 1699.

SANTA MARIA, Frei Agostinho de. **Rosas do Japam, cândidas açucenas, E Ramalhete de fragrantes & peregrinas flores, colhidas no Jardim da Igreja do Japão**, sem que os espinhos da infidelidade, & idolatria as pudessem murchar, Em as vidas das muyto Illustres Senhoras, D. Julia Nayto, D. Luzia da Cruz, ou Caraviaxi, & D. Thecla Ignacia, ou Muni, & de suas Companheiras, Congregadas em o Santo Recolhimento da Imperial Cidade de Meaco, Corte dos Emperadores do Japam,, aonde foraõ prezas & padecerão pela Fé muitos tormentos em ódio della; E donde foraõ lançadas, & desterradas para a Cidade de Manila em Filippinas... Lisboa: Oficina de Antonio Pedrozo Galram, 1709.

SANTA MARIA, Frei Agostinho de. **Santuario Mariano**, E Historia das Imagens milagrosas de Nossa Senhora, E das milagrosamente aparecidas, em India Oriental, & mais Conquistas de Portugal, Asia Insular, Africa, & Ilhas Felippinas... tomo oitavo. Lisboa: Oficina de Antonio Pedrozo Galram, 1720.

SANTA MARIA, Frei Agostinho de. **Rosas do Japam, e da Cochinchina cândidas açucenas, E Ramalhete de fragrantes, & peregrina flores, colhidas nos jardins da Igreja do Japão, & peregrinas flores, colhidas nos jardins da Igreja do Japão, & da Cochinchina**, sem q os espinhos da infidelidade, & idolatria as pudessem murchar, Nas Admiraveis vidas, E gloriosos martyrios de algumas muyto lustres Japoas, & Cochinebinas, de muytas meninas, & meninos que com muyto valor sacrificarão as vidas em testemunho da Fé de nosso Salvador, Jesu Christo parte segunda... Lisboa: Oficina de Pedro Ferreira, 1724.

Obras de referência

MACHADO, Diogo Barbosa. **Bibliotheca Lusitana histórica, critica, e chronologica**. Na qual se comprehende a noticia dos authores portugueses, e das obras, que compuserão desde o tempo da promulgação da Ley da Graça até o tempo presente. Lisboa: Antonio Isidoro da Fonseca, 1739.

TELLES, Nuno da Sylva. **Collecçam dos Documentos e Memorias da Academia Real da Historia Portugueza que neste anno de 1735 se compuzeraõ, e se imprimirão por ordem dos seus Censores...** Lisboa: Officina de Joseph Antonio da Sylva, 1736.

Bibliografia

ALONSO, Carlos. **Alejo de Meneses, O.S.A. 1559-1617 Arzobispo de Goa 1595-1612**: estudio biográfico. Valladolid: Ed. Estudio Agustiniiano, 1992.

BOXER, Charles R. **A Igreja e a expansão ibérica**. Lisboa: Edições 70, 1989.

FARIA, João Andre de Araujo. O “monumento eterno” da Restauração de Portugal (1640-1668): A aclamação da Virgem da Imaculada Conceição como Padroeira de Portugal. *In*: ENCONTRO DE HISTÓRIA ANPUH-RIO, 13., 2008, Rio de Janeiro. **Cadernos de Resumos e Programação [...]**. Rio de Janeiro: Armazém das Letras, 2008.

FERNANDES, Maria de Lurdes Correia. Imagens e Devoções Marianas na Época Moderna. O testemunho de Santuário Mariano (1707-1723) de Frei Agostinho de Santa Maria. *In*: MARQUES, Maria Alegria; OSSWALD, Helena (coords.). **Devoções e Sensibilidades Marianas**: da memória de Cister ao Portugal de hoje. Actas do XIII Encontro Cultural S. Cristovão de Lafões. Associação dos Amigos de São Cristóvão de Lafões, 2018, p. 47-72.

GIRARD, Pascale. Definições e Estudos Comparados das Crônicas. *In*: GIRARD, Pascale. **Os Religiosos Ocidentais na China da época moderna**. Paris: Fundação Macau, 1996.

GONÇALVES, Margareth de Almeida. A edificação da cristandade no Oriente português: questões em torno da Ordem dos Eremitas de Santo Agostinho no limiar do século XVII. **Revista de História** (São Paulo), n. 170, p. 107-141, 2014.

GONÇALVES, Margareth de Almeida. Entre “heroicas virtudes” e a história: a escrita de frei Agostinho de Santa Maria e a sacralização da vida conventual de mulheres na Ásia portuguesa no limiar do século XVIII. *In*: GANDELMAN, Luciana Mendes; GONÇALVES, Margareth de Almeida; FARIA, Patrícia Souza de (orgs.).

Religião e linguagem nos mundos ibéricos: identidades, vínculos sociais e instituições. Seropédica/Rio de Janeiro: EDUR, 2015.

GRUZINSKI, Serge. Las repercusiones de la conquista: la experiencia novo hispana. In: BERNAND, Carmen (org.). **Decubrimiento, conquista y colonizacion de America a quinientos años**. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1994.

PINTO, Carla Alferes. Gênero, mecenato e arte: a criação das casas de mulheres em Goa. **Portuguese Literary and Cultural Studies**, n. 17/18, 2010.

SAID, Edward. **Orientalismo**: O Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SOUZA, Juliana Beatriz de Almeida. Virgem Imperial: Nossa Senhora e o Império marítimo Português. **Luso-Braslian Review**, n. 45, p. 30-52, 2008.

SUBRAHMANYAN, Sanjay. Dom Frei Aleixo de Menezes (1559-1617) et L'échec des tentatives d'indigenisation du christianisme em Inde. **Archives des Sciences Sociales des Religions**, v. 103, n. 1, 1998.

THOMAZ, Luís Filipe. Estrutura política e administrativa do estado da Índia no século XVI. In: THOMAZ, Luís Felipe. **De Ceuta a Timor**. 2. ed. Lisboa: Difel, 1994, p. 207-243.

6. A ICONOGRAFIA DA CONQUISTA ESPANHOLA E A CONSTRUÇÃO DA *LEYENDA NEGRA* EM THEODORE DE BRY: ANÁLISE DOS VOLUMES IV, V E VI DAS *GRANDS VOYAGES*

Clara Pereira Garcia

Theodore de Bry e a iconografia sobre a América no século XVI

O presente capítulo refere-se aos resultados preliminares de uma pesquisa de mestrado ainda em desenvolvimento, realizada com financiamento da Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (Faperj). Pretende-se analisar as representações dos espanhóis e dos indígenas na América através dos volumes IV, V e VI das *Grands Voyages* de Theodore de Bry. Intituladas respectivamente *America Pars Quarta* (1594), *America Pars Quinta* (1595) e *America Pars Sexta* (1596), essas obras foram importantes para o processo de construção da *Leyenda Negra* hispano-americana. Para o desenvolvimento da temática abordada, faz-se necessário compreender alguns elementos fundamentais, como a produção de Theodore de Bry, sua trajetória, influências e temas abordados. Além disso, serão tratadas as questões estruturais e conceituais que constroem esta pesquisa, como o conceito de representação para análise de gravuras.

Nascido em Liège em 1528 e oriundo de uma importante família de ourives da cidade, Theodore de Bry aprendeu a profissão com o pai, tornando-se posteriormente um importante gravurista e dono de um dos maiores ateliês de relatos de viagem da Europa (Van Groesen, 2008). De Bry era adepto dos ideais da Reforma Protestante e, por conta dos conflitos político-religiosos deflagrados na região do Flandres em meados do século XVI, precisou refugiar-se em Estrasburgo, um grande centro comercial que recebia imigrantes protestantes exilados¹. Enquanto esteve na cidade, de

1. Há um consenso historiográfico para reconhecer que as perseguições religiosas sofridas por Theodore de Bry em sua cidade natal foram fundamentais para o exílio em Estrasburgo, no entanto, Michiel Van Groesen (2008) salienta a importância de levar em consideração também as razões econômicas que motivaram a mudança, visto que a cidade era um importante polo comercial da Europa.

Bry teve contato com o professor de artes decorativas Étienne Delaune, cuja influência foi importante para a sua formação como gravurista. Durante a viagem a Londres, entre 1586 e 1587, de Bry aproximou-se de Richard Hakluyt² que o influenciou para iniciar o seu projeto gráfico sobre a América, publicado pela primeira vez em 1590 (Bueno Jiménez, 2013).

Theodore de Bry participou da publicação de inúmeras obras³ ao longo de sua trajetória como gravurista, mas sua produção de maior repercussão foram as coleções de relatos de viagens ilustrados, conhecidos popularmente pela divisão entre as *Grands Voyages*, que contam com 13 volumes publicados, referentes às viagens sobre a América, e as *Petit Voyages* sobre a Ásia e África com 12 volumes. Devido à produção intensa, o ateliê contava com a participação de sua família, principalmente seus dois filhos, Johann Theodore de Bry e Johann Israel de Bry, que foram os responsáveis por administrar o ateliê após a morte de seu pai em 1598 (Bueno Jiménez, 2013).

Apesar de editar diversos relatos sobre o continente e produzir centenas de gravuras a respeito dos indígenas e da natureza do Novo Mundo, o gravurista nunca esteve na América. Os livros de viagem lhe serviam de inspiração, eram reeditados e ilustrados. A maioria das imagens da coleção *Grands Voyages* baseavam-se no relato escrito, mas algumas eram reaproveitadas de edições já ilustradas, como é o caso do livro *Historia del Mondo Nuovo* (1565), que continha, em sua primeira edição italiana, algumas imagens, que foram posteriormente reeditadas⁴ por de Bry para os volumes⁵. As gravuras⁶ presentes nos volumes estampavam temas diversos como o cotidiano dos nativos, a religiosidade, hábitos, costumes e rituais, como o

2. Autor do tratado *The principal navigations* [...] de 1589, Richard Hakluyt foi um importante diplomata inglês, considerado por Bueno Jiménez (2013) como um “gran propagandista de la expansión ultramarina inglesa”.

3. A maioria dessas obras que o gravurista ajudou a produzir foram publicadas por Jean-Jacques Boissard em Frankfurt, como *Theatrum Vitae Humanae* de 1596 e *Romanae Urbis Topographiae* de 1597.

4. Nota-se que o gravurista faz isso não somente nos volumes IV, V e VI, mas reproduz a metodologia nos demais. Para a produção do terceiro volume, por exemplo, de Bry utilizou como base para as gravuras, além dos relatos escritos, as ilustrações presentes nos livros de Hans Staden e Jean de Léry.

5. De Bry reaproveitou cerca de cinco gravuras do livro de Girolamo Benzoni para a produção dos volumes. A maioria dessas imagens se concentram na obra *America Pars Quarta* (1594).

6. Os historiadores que analisam a produção de Theodore de Bry destacam a influência renascentista em suas obras, apontando principalmente para as semelhanças com os cânones, como o modelo escultural do corpo de Apolo (Freire, 2008). Para a produção

canibalismo, explorado especialmente no volume III, que reúne os relatos de Hans Staden e Jean de Léry, ambos viajantes que estiveram na costa brasileira durante meados do século XVI.

A partir de um levantamento historiográfico sobre as produções que analisam a vida e as obras de Theodore de Bry, observa-se que a iconografia produzida por ele explora alguns temas principais, como o imaginário fantástico, o canibalismo e a violência espanhola. Nota-se que alguns volumes da coleção exploram consideravelmente elementos míticos, como monstros marinhos e amazonas, com algumas gravuras que apresentam características que aludem à Antiguidade Clássica com deuses greco-romanos e outras figuras mitológicas (Bueno Jiménez, 2010).

Embora esses elementos ficcionais fossem atrativos e gerassem curiosidade do público, observa-se que há um interesse pela temática do canibalismo, tornando o volume III um dos mais famosos e conhecidos do gravurista. Os elementos dos rituais antropofágicos foram explorados por de Bry e mostram as etapas ritualísticas para o consumo de carne humana, como a captura da vítima, o desmembramento, o preparo e, por fim, a ingestão. Apesar de as temáticas mítica e canibal serem exploradas em algumas gravuras, a violência espanhola ganha um protagonismo único dentro da coleção. A maioria dos historiadores, que analisam a produção de de Bry, reconhecem que o interesse pela abordagem pejorativa dos espanhóis nas imagens era um reflexo das perseguições sofridas por ele em sua cidade natal (Kalil, 2011).

Além dessas temáticas, os historiadores discutem ainda a construção de estereótipos em suas obras, analisando principalmente a representação dos indígenas dentro da coleção. O historiador Pablo Montoya Campuzano (2014) considera que, ao produzir as imagens dos dois primeiros volumes, o gravurista explora características mais idílicas nos indígenas, como a forma de vida mais civilizada e pacífica. Em contraponto, no terceiro volume há uma abordagem mais violenta, apontando para o canibalismo e a selvageria dos nativos, que mutilam e consomem os corpos. Segundo Montoya Campuzano (2014), essa diferença iconográfica torna-se evidente ao comparar os timucuas do segundo volume com os tupinambás do terceiro.

Em concordância, Mercedes López-Baralt (1983) aponta que os elementos explorados nos primeiros volumes caracterizam a colonização francesa

das gravuras, de Bry utilizava em seu ateliê a técnica inovadora de gravura em cobre que, embora fosse mais cara, garantia à imagem mais detalhe de luz e sombra (Kalil, 2011).

e inglesa como pacífica e receptiva, além de construir uma hierarquia social entre os nativos do continente, produzindo a imagem dos indígenas da Flórida e da Virgínia de forma mais civilizada pelo modo de vida agrícola e sedentário em contraponto aos tupinambás caçadores e coletores. Em suma, observa-se que a representação do indígena muda nos diferentes volumes, sendo explorada de forma diversa dependendo dos objetivos do gravurista. Enquanto nos volumes iniciais a abordagem do “bom selvagem” prevalece, no terceiro a monstruosidade do ritual antropofágico evidencia-se.

Além desses elementos citados, os volumes seguintes se destacam por uma produção cujo eixo narrativo foca na produção iconográfica sobre a violência espanhola empreendida contra os nativos americanos, destacando principalmente a exploração da terra, a espoliação das riquezas e a morte de indígenas.

A violência espanhola e a *Leyenda Negra* em Theodore de Bry

Ao explorar a temática da violência espanhola contra os nativos americanos, além de seus interesses políticos, religiosos e econômicos, de Bry contribui para a construção da imagem do indígena aviltado, inocente, bom selvagem e incapaz de se defender das espoliações estrangeiras. Para Thereza Baumann (2001), o gravurista não apenas constrói uma imagem negativa dos espanhóis, como também fortalece o estereótipo de “bom selvagem” dos indígenas. A construção da imagem frágil do indígena é intencional e busca, segundo a historiadora, equipará-los aos protestantes vítimas das violências dos católicos espanhóis causadas pelas guerras religiosas na Europa.

Essa estratégia narrativa foi definida por Grégory Wallerick (2010) como “guerra de imagens”, na qual o confronto no campo imagético buscou veicular uma representação negativa do grupo em disputa. Esse fenômeno surgiu, segundo o historiador, como fruto dos conflitos políticos e religiosos que se deflagraram na Europa após a Reforma Protestante, cujo objetivo era, além do confronto direto por interesses e discursos, apropriar-se do imaginário através da representação negativa do outro. Para Wallerick (2010), Theodore de Bry constitui-se como peça fundamental nesse processo de “guerra de imagens”, ao se posicionar contra as violências cometidas pelos espanhóis no Flandres.

Seu posicionamento nessa disputa imagética de poder é observado, principalmente, pelo massivo material produzido por ele que trata da violência espanhola no Novo Mundo. Além dos três volumes analisados, o gravurista produziu ainda um volume à parte da coleção intitulado *Narra-*

tio regionum indicarum per hispanos quosdam devastatarum verissima, publicado em 1598. Estes materiais foram utilizados por grupos protestantes, principalmente durante os conflitos na região do Flandres, como forma de afirmar a posição violenta e dominadora dos espanhóis não só na Europa, mas também no Novo Mundo (Carbia, 2004).

Dentro da coleção *Grands Voyages*, os volumes inspirados em Girolamo Benzoni apresentam características únicas, pois tratam de forma inédita da violência perpetrada pelos espanhóis contra os nativos do continente americano. Diante de uma ampla investigação sobre a produção de Theodore de Bry, nota-se que a temática não aparece na coleção antes de 1594 (ano de publicação do volume IV). Além disso, não há indícios de que o gravurista tenha publicado um outro volume à parte antes desta data com a temática da violência espanhola. De Bry escolheu a narrativa de Benzoni como o material principal para ilustrar a devastação hispânica no Novo Mundo, o que lhe garantiu três extensos volumes. Nenhum outro livro que lhe serviu de inspiração gerou tantos volumes quanto o de Benzoni. Observa-se, por exemplo, que a obra de José de Acosta, embora muito extensa, não foi compartimentada, nem inspirou tantas gravuras quanto a *Historia del Mondo Nuovo* (1565).

Por meio da leitura minuciosa da obra de Girolamo Benzoni, buscou-se compreender a dinâmica na construção iconográfica e analisar as escolhas feitas pelo gravurista, ao encorpar o seu projeto editorial com volumes que colocavam os espanhóis como os grandes vilões do processo de conquista e colonização. Nascido em Milão no ano de 1519, Girolamo Benzoni era um homem de origem humilde, como afirmado por ele em sua dedicatória ao Papa Pio IV na primeira edição do livro. Durante catorze anos de sua vida, dedicou-se a conhecer as recém-descobertas maravilhas do além-mar, as quais teve conhecimento por meio de suas andanças pela Europa. Aos 22 anos decidiu-se aventurar do outro lado do oceano, chegando à América em 1541, onde permaneceu até 1556. Em território americano, o milanês esteve em diferentes regiões da América do Sul, Central e Caribe, passando pela chamada “Tierra Firme”, Golfo de Pária, Colômbia, Peru, Venezuela, San Juan de Puerto Rico, Cuba, Nicarágua, Panamá e Guatemala (Benzoni, 1565).

A obra divide-se em três partes, intituladas *Libro Primo*, *Libro Secondo* e *Libro Terzo*. Sua narrativa mescla relatos de vista, ou seja, baseiam-se nas experiências que o próprio autor foi testemunha, e crônicas de outros autores. Benzoni inspirou-se nas obras *Historia General y Natural de Las Indias*, de Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés; *Historia General de las Indias*, de

Francisco López de Gómara; *Décadas del Mundo Nuevo*, de Pedro Mártir de Angleria; e *La Crónica del Perú*, de Pedro Cieza de León (Gerulewicz, 1967).

O livro aborda diversos temas, destacando desde aspectos da fauna e flora até hábitos e costumes nativos. Benzoni aponta, em diversos momentos, o cotidiano dos indígenas da região que narra, apontando principalmente as peculiaridades culturais e religiosas de cada povo, como ritos, deuses e formas de culto. Apesar de todos esses elementos presentes na obra, seu principal eixo narrativo é o comportamento espanhol, registrado com frequência no texto. O autor, na maioria das vezes, refere-se a eles de maneira negativa, enfatizando exploração do continente e o genocídio indígena, cujo discurso denuncia os maus-tratos e a espoliação. Além disso, Benzoni destaca a falta de devoção dos espanhóis, apresentados como péssimos cristãos. O milanês atribui a eles a culpa pelo atraso e pelas dificuldades enfrentadas na conquista espiritual, pois estavam afetando diretamente na forma como os indígenas reagiam à religião cristã, visto que não encontravam neles exemplos de bons fiéis, associando as más condutas a Deus.

Ao analisar o conteúdo anti-hispânico na narrativa benzoniana, desenvolveu-se a necessidade de compreender as motivações que o levariam a tal discurso. As escassas obras que tratam propriamente de Benzoni e seu livro, reconhecem o teor de crítica aos espanhóis e destacam que ele se caracteriza como um dos principais autores que ajudaram a consolidar a chamada “*Leyenda Negra*”⁷. O milanês também é referenciado pela historiografia sobre o tema, dentre as quais se destacam algumas obras como *Historia de la Leyenda Negra Hispanoamericana* de Rômulo Carbia, publicada pela primeira vez em 1943; *La leyenda negra: historia y opinión* (1998) de Ricardo García Cárcel; e *La Leyenda Negra* (1991) de Miguel Molina Martínez.

Rômulo Carbia (2004) aponta que embora a obra de Bartolomé de Las Casas tenha sido fundamental para a consolidação da imagem negativa dos espanhóis, deve-se considerar também a importância do livro de Benzoni para a construção da *Leyenda Negra*. A obra circulou, segundo Carbia, no Flandres e foi utilizada pelos flamengos protestantes como arma de propaganda contra a hegemonia hispânica e o domínio católico na região, além de ter seu título alterado nas prensas em 1579 a fim de torná-lo mais atrativo ao público⁸.

7. Trata-se de uma narrativa contra a expansão do Império Espanhol, principalmente devido à atuação na América, que destaca a forma de domínio violenta empreendida contra os povos nativos e a espoliação de recursos naturais.

8. Carbia (2004) assevera que o título original da obra *Historia del Mondo Nuovo* não era atrativo e as modificações atribuíam à obra um caráter mais denunciador das atrocidades espanholas.

Como uma etapa fundamental da pesquisa, buscou-se investigar a origem das tensões do milanês com os espanhóis, demonstrada de forma clara em diversas passagens do livro, nas quais o autor claramente mostra-se indignado com as atitudes reprováveis nas expedições, considerando-se, em vários momentos, injustiçado pelos espanhóis. Na dedicatória da primeira edição do livro, pode-se notar algumas informações que ajudam a nortear as hipóteses. Nela, o autor afirma viver em uma região que frequentemente estava sob constantes guerras, indicando que possivelmente Benzoni (1565) se refere aos conflitos deflagrados durante o domínio espanhol.

O historiador Miguel Molina Martínez (1991) destaca o pioneirismo dos italianos para a construção da imagem negativa dos espanhóis, cuja origem data de um período anterior à colonização. Segundo ele, a produção dessa narrativa pode ser fruto de conflitos que remontam ao século XIII e à expansão dos domínios de Aragão em diversas regiões da Península Itálica. Para Molina Martínez (1991), a literatura italiana foi fundamental para consolidar e afirmar de forma pejorativa essa imagem, na qual os espanhóis eram geralmente representados por características negativas. Além disso, Angela Enders (1992) destaca que na Itália do século XV circulavam muitos estereótipos sobre os espanhóis, fruto de divergências econômicas e religiosas.

Portanto, a abordagem pejorativa e a construção de uma narrativa anti-hispânica podem ter sido preponderantes para a escolha de Theodore de Bry ao ilustrar o livro *Historia del Mondo Nuovo* (1565), que ganhou, posteriormente, algumas outras reedições e traduções. Para a produção dos volumes, o gravurista utilizou a edição latina de Urbain Chauveton. A maioria das imagens foram produzidas tendo como base os relatos do autor, mas também se inspiraram em algumas ilustrações presentes na primeira edição de 1565, como citado acima.

Para o desenvolvimento da pesquisa e análise das gravuras, utilizou-se como aporte conceitual a “representação”, amplamente discutido por diversos autores. Como um dos principais referenciais sobre o conceito, Roger Chartier compreende a análise do objeto “representado” a partir da ideia que se tem sobre aquilo. Para ele, há uma diferença fundamental entre o representado e a representação, definida a partir de um objeto ausente (Chartier, 2002). Com isso, pretendeu-se pensar a produção de Theodore de Bry a partir de seus pressupostos, levando em consideração, principalmente, as questões que envolvem a sua trajetória. Em suma, ele produz as imagens baseado naquilo que considera ser o outro – seja este um indígena ou um espanhol.

Os volumes selecionados, intitulados *America Pars Quarta* (1594), *América Pars Quinta* (1595) e *America Pars Sexta* (1596), foram publicados em Frankfurt. As gravuras, que são objetos de análise desta pesquisa, caracterizam-se pelo seu teor crítico à presença espanhola no Novo Mundo, geralmente representados como violentos e espoliadores das riquezas nativas. Além disso, as imagens tratam de outras questões e apresentam-se de forma variada, cujas representações mostram costumes, cotidiano e ritos indígenas. Embora contenham uma abordagem diversa, o gravurista foca na atuação hispânica no processo de conquista e colonização do Novo Mundo. Os volumes citados foram censurados no *Index Librorum Prohibitorum* de 1612 juntamente com as demais obras da coleção publicadas até aquela data⁹. Além das autoridades eclesiásticas se mostrarem insatisfeitas com as publicações do gravurista, a anexação das obras no “*Index*” mostra a sua importância e circulação ainda no século seguinte (Index, 1612).

A obra *America Pars Quarta* (1594) apresenta gravuras diversas, desde os primeiros contatos entre nativos e europeus, os desafios da viagem de Colombo e, principalmente, cenas de violência contra os indígenas. O frontispício presente no início mostra o continente ainda virgem, sem intervenção europeia e na parte inferior um barco se aproxima, indicando a chegada dos europeus no Novo Mundo.

O quinto volume, intitulado *America Pars Quinta* (1595), condensa as principais cenas de violência, retratando de forma panorâmica as atrocidades cometidas em diversas regiões sob domínio da Coroa espanhola. O frontispício inicial apresenta de forma clara o conteúdo a ser abordado ao longo da obra, no qual é possível observar espanhóis negociando em uma mesa, enquanto ao redor da imagem, nativos são violentados e submetidos ao trabalho forçado. O frontispício do quinto volume parece completar o quarto, notando-se uma sequência narrativa. O primeiro, mostra o continente ainda sem a intervenção europeia, enquanto o segundo apresenta o processo de conquista em curso. Alguns elementos evidenciam tal ideia, como a cruz sendo pregada na parte superior do frontispício e indígenas servindo como carregadores nas bordas da imagem, aspectos que representam, respectivamente, a conquista espiritual e territorial da América. Essa representação alude claramente ao processo custoso da conquista relatado por Girolamo Benzoni, na qual os espanhóis são os protagonistas dessa devastação. O quinto volume das *Grands*

9. Nesta edição aparecem em ordem os volumes da coleção até o *America nona & postrema Pars* de 1602, publicado pelos filhos do gravurista.

Voyages condensa ainda, além da violência contra os nativos, cenas de exploração da mão de obra e tortura dos negros africanos no Novo Mundo.

Por fim, no último volume inspirado em Benzoni, nota-se uma abordagem mais centrada em uma região da América, o Peru. Nele, observa-se o processo de desenvolvimento da conquista e o domínio da região por Francisco Pizarro, evidenciando o contato dos indígenas com os espanhóis, a captura do líder inca Atahualpa e sua execução. O volume explora ainda elementos e costumes dos povos do Peru. O frontispício do início também parece conectar-se à narrativa dos anteriores, pois apresenta o continente já consideravelmente explorado e com buracos nas rochas, indicando a extração dos recursos naturais.

A temática da violência se apresenta em cenas de morte em massa de indígenas através de ataques surpresas, cenas de tortura, enforcamento e mutilação. Para compreender as dimensões representativas dos volumes, será destacada uma gravura de cada volume, a fim de analisá-las dentro do contexto expresso pelo autor, suas peculiaridades descritivas e as características abordadas.

A imagem abaixo (Imagem 1) mostra uma cena em que indígenas são surpreendidos por uma emboscada, sendo mortos e tendo suas casas incendiadas. O despreparo dos nativos revela a imprevisibilidade do evento, relatado por Girolamo Benzoni como um ataque surpresa, realizado enquanto ainda dormiam para vingar a resistência da tribo em se render às espoliações dos espanhóis e a morte de 75 soldados. O interesse na tribo devia-se ao fato de acreditarem que naquele lugar havia abundância de ouro e, movidos pela avaréza, levaram a cabo o ataque. O título da imagem revela a peculiaridade do evento, destacando que aqueles que não foram mortos pelas armas de fogo e espadas, padeceram em decorrência do incêndio, como bem destacou Benzoni na narrativa original¹⁰. Os relatos¹¹ do milanês que abordam ataques surpresas não são raros e apresentam-se ao longo da narrativa em momentos de fragilidade dos nativos.

10. “Decidieron entonces volver todos unidos a aquel pueblo y vengar la muerte de estos españoles. Se acercaron con su gente de noche, sin hacer ruido, y al amanecer asaltaron a los indios, que dormían sin ninguna sospecha; al sentirse heridos y darse cuenta de que había fuego en sus casas, aterrorizados emprendieron la fuga, pero encontraron la muerte en las armas de la gran cantidad de españoles que los rodeaban; otros se arrojaron espontáneamente entre las llamas, prefiriendo el fuego que la muerte a manos de los españoles. Este pueblo tenía unas cien casas hechas de caña y cubiertas de palma; casi todos sus habitantes fueron destruidos a sangre y fuego; sólo muy pocos pudieron salvarse huyendo, debido a que todavía no había amanecido; seis jovencitos fueron aprisionados y escalvizados por Ojeda” (Benzoni, 1967, p. 75).

11. Para as citações, foi utilizada a tradução espanhola de Marisa Vannini de Gerulewicz, publicada em Caracas no ano de 1967.



Imagem 1. “*Indorum alii occiduntur, alii incendio pereunt*”

Fonte: *America Pars Quarta*.

Dentre as diversas imagens de violência presentes no quinto volume, destaca-se a gravura que ilustra uma cena de mutilação orquestrada pelo espanhol Hernando de Soto contra os nativos da província da Flórida. O relato revela que os espanhóis procuravam obstinadamente por ouro na região e, contrariados por não encontrarem, torturaram os caciques cortando as suas mãos e pés. Além disso, a narrativa mostra que eles fizeram os indígenas prisioneiros enquanto procuravam ouro e, frequentemente, ameaçavam queimá-los caso não encontrassem os metais. Nota-se que, assim como a cena da Imagem 1, a busca por ouro revela-se como a motivação principal para cometer as ações cruéis. Outras formas de tortura também foram relatadas por Benzoni na obra, como o chicoteamento e o azeite quente sobre a pele, castigos empreendidos contra os negros escravizados¹², destacando o uso da violência não apenas com os nativos americanos.

12. “Y como en la nación española hay hombres no solamente crueles sino crudelísimos, sucedía que, si uno de ellos quería castigar a un esclavo por alguna cosa malhecha, por no haberse ganado su día, o solamente por algún despecho, o por no haber extraído de la mina



Imagem 2. “*Ferdinandus Sotto crudeliter in Florida praefecturam exercet, abscissis etiam Cacicorum manibus*”

Fonte: *America Pars Quinta*.

Além das cenas de morte em massa e tortura retratadas em várias gravuras, o sexto volume apresenta uma imagem de trabalho forçado dos nativos, que eram obrigados a carregarem os fardos e munições dos espanhóis por um longo caminho, enquanto eram “cruelmente cortados em pedazos por los españoles” (Benzoni, 1967, p. 241). Benzoni destaca detalhes dos castigos durante a expedição, elementos que foram

la acostumbrada cantidad de plata, quando por la noche venía a la casa, en vez de darle la cena le hacía quitarse la ropa, si es que tenía puesta alguna camisa, lo arrojaba al suelo y le ataba las manos y los los un pies, colocándole una madera atravesada que es llamada por españoles la ley de Bayona, y que yo creo fue inventada por un gran demonio; luego lo azotaban con una soga o correa hasta que todas sus carnes lloraban sangre. Al terminar toman una libra de pez o también una escudilla de aceite hirviendo y poco a poco se la echan sobre todo el cuerpo; después lo lavan con pimienta [...]” (Benzoni, 1967, p. 113).

explorados na imagem, como o fato de estarem carregando artilharia de guerra, lanças, armas e não conseguirem andar devido ao peso dos fardos. De Bry foca ainda em outros detalhes da narrativa benzoniana, como as correntes no pescoço em primeiro plano, e as orelhas sendo cortadas como forma de castigo aos que não conseguiam prosseguir.

Benzoni não cita apenas este caso de indígenas realizando transporte de cargas. Outro relato mostra a crueldade contra os nativos durante um carregamento, narrativa que também foi ilustrada por de Bry, cuja gravura pertence ao quinto volume. O milanês conta que presenciou a chegada de Pedro Cálice em Maracapana com cerca de 4 mil escravos indígenas que havia capturado. Muitos deles, assim como no relato acima, não conseguiam caminhar e eram mortos pelos espanhóis. A cena apresenta detalhes descritivos que denunciam a maneira com a qual os nativos eram tratados pelos invasores:

Era verdaderamente muy conmovedor ver a aquellas pobres criaturas desnudas, cansadas, maltratadas, agotadas por el hambre, enfermas, desamparadas; madres infelices cargaban a dos o tres hijos en los brazos y hombros, extenuadas de llanto y de dolor. Todos arrastraban cuerdas y cadenas de hierro que les ataban el cuello, los brazos y las manos. Ya no había joven que no hubiese sido violada por los depredadores, hasta el punto que por causa de tanta lujuria algunos españoles estaban enfermos y hechos una ruina (Benzoni, 1967, p. 25).



Imagem 3. “Hispani Indos oneribus succumbentes crudeliter tractant”

Fonte: *America Pars Sexta*.

Apesar da abordagem sistemática de Theodore de Bry nas gravuras acima, seu escopo iconográfico sobre o tema não se esgota nos volumes inspirados em Girolamo Benzoni. Como citado anteriormente, em 1598 foi publicado na cidade de Frankfurt uma edição à parte da coleção *Grands Voyages* intitulada *Narratio regionum indicarum per hispanos quosdam devastatarum verissima* [...] ¹³. Inspirada no livro *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (1552) de Bartolomé de Las Casas, a edição contém

13. Com o desenvolvimento da pesquisa, observou-se determinadas semelhanças iconográficas desta obra com os volumes inspirados em Benzoni. O eixo investigativo tem se encaminhado para indicar que o escopo iconográfico da *Narratio* apresenta determinadas similitudes com os volumes IV, V e VI. Ainda não se sabe ao certo se as gravuras foram copiadas dos volumes produzidos entre 1594 e 1596 ou se têm uma base iconográfica comum.

diversas gravuras sobre violência explícita. Sobre esta obra, Deolinda Freire (2004) afirma que as imagens produzem uma narrativa visual denunciadora da destruição e devastação do Novo Mundo, evidenciada, sobretudo, pela expressão da violência contra os nativos americanos.

Para Miguel Molina Martínez (1991), Theodore de Bry, através das imagens, propagou por várias regiões da Europa as crueldades cometidas pelos espanhóis no Novo Mundo, tornando-se o nome mais importante da *Leyenda Negra*. O autor atribuiu aos volumes IV, V e VI das *Grands Voyages* inspirados em Girolamo Benzoni e o volume à parte que ilustra o livro *Brevíssima relación de la destrucción de las Índias* (1552) como as principais armas de propaganda contra a Espanha. Em concordância, Rômulo Carbia (2004) afirma que o processo difamatório contra a hegemonia hispânica alcança seu êxito nas gravuras ilustradas por de Bry, inspiradas nos livros da Las Casas e Benzoni. Por meio das imagens, segundo o historiador, era possível conhecer os acontecimentos do Novo Mundo.

Para Mercedes López-Baralt (1983), o gravurista, como um editor protestante, contribuiu para denunciar a atuação espanhola na América e a criação da *Leyenda Negra*. Segundo a autora, de Bry faz escolhas narrativas pela forma como produz suas representações, pois enquanto ilustra os espanhóis de forma negativa, apresenta a colonização puritana inglesa e huguenote francesa sem violência.

Portanto, observa-se com a análise das gravuras presentes nos volumes IV, V e VI que Theodore de Bry as constrói com um forte apelo negativo para a imagem dos espanhóis, representados, em sua maioria, como cruéis, ou em posição de opressores dos nativos americanos. Nota-se que esses materiais iconográficos contribuíram demasiadamente para a consolidação da *Leyenda Negra*, o que demonstra não apenas um posicionamento político do gravurista, como também suas escolhas religiosas.

Conclusão

Dessa forma, com o desenvolvimento da pesquisa, conclui-se que Theodore de Bry foi um importante gravurista do final do século XVI. Sua produção se destaca principalmente pela produção dos volumes da coleção *Grands Voyages* e as representações do Novo Mundo. Observou-se que os volumes IV, V e VI, inspirados em Girolamo Benzoni, foram materiais fun-

damentais para a construção da imagem negativa dos espanhóis e a consolidação da *Leyenda Negra*, promovendo seu trabalho não apenas como um ofício artístico, mas também como um potencial para compreender os conflitos religiosos deflagrados na Europa.

Nota-se que a temática da violência espanhola era, para o ateliê de de Bry, interessante não apenas do ponto de vista econômico, mas também um posicionamento claro contra a hegemonia hispânica, cuja atuação não se limita à América, mas se expande na Europa, principalmente na região do Flandres. Retomando o argumento de Grégory Wallerick (2010), a partir da análise dos volumes propostos, fica claro como o gravurista se posiciona dentro daquilo que o autor chama de “guerra de imagens”. A construção dos volumes pauta-se principalmente no posicionamento do autor como um flamengo protestante, formulando as gravuras para além do ofício profissional do artista, mas de forma crítica.

Referências

Fontes

BENZONI, Girolamo. **La historia del mondo nuovo**. Veneza, 1565.

BENZONI, Girolamo. **La Historia del Mundo Nuevo**. Caracas: Academia Nacional de la Historia, 1967. (Acervo da Fundação Biblioteca Nacional – Brasil).

DE BRY, Theodore. **America Pars Quarta**. Frankfurt, 1594.

DE BRY, Theodore. **America Pars Quinta**. Frankfurt, 1595.

DE BRY, Theodore. **America Pars Sexta**. Frankfurt, 1596.

INDEX Librorum Prohibitorum et Expurgatorum Ill. AC R. D. D. Bernardi de Sandoval [...]. Madrid, MDCXII.

Bibliografia

BAUMANN, Thereza. **Thesaurus de Viagens – Theodore de Bry**: Identidade e Alteridade na iconografia do século XVI. 2001. 330f. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade Federal Fluminense, Niterói.

BUENO JIMÉNEZ, Alfredo. La representación gráfica de seres fabulosos en el Nuevo Mundo por el Taller de Bry. **Cuadernos de arte de la Universidad de Gra-**

nada, v. 41, p. 93-110, 2010. Disponível em: <https://bit.ly/3TXdkXm>. Acesso em: 29 fev. 2024.

BUENO JIMÉNEZ, Alfredo. **Hispanoamérica en el imaginario gráfico de los europeos**: De Bry y Hulsius. 2013. 292f. Tese (Doutorado em História) – Universidade de Granada, Granada.

CARBIA, Romulo D. **Historia de la leyenda negra hispano-americana**. Madrid: Marcial Pons Historia, 2004.

CHARTIER, Roger. **A história cultural**: entre práticas e representações. 2. ed. Lisboa: Difel, 2002.

ENDERS, Angela. An Italian in the New World: Girolamo Benzoni's "Historia Del Mondo Nuovo". **Dispositio**, v. 17, n. 42/43, p. 21-35, 1992. Disponível em: <https://bit.ly/45lsbBl>. Acesso em: 16 jan. 2024.

FREIRE, Deolinda de Jesus. Theodor de Bry e a narrativa visual da Brevísima Relación de la Destrucción de las Indias. **Revista USP**, n. 77, p. 200-215, 2008. Disponível em: <https://bit.ly/40E4Vfk>. Acesso em: 29 fev. 2024.

GARCÍA CÁRCEL, Ricardo. **La leyenda negra**: historia y opinión. Madrid: Alianza, 1998.

GERULEWICZ, Marisa Vanini de. Notas. In: BENZONI, Girolamo. **La Historia del Mundo Nuevo**. Caracas: Academia Nacional de la Historia, 1967.

KALIL, Luís Guilherme Assis. Os espanhóis canibais: análise das gravuras do sétimo volume das Grands Voyages de Theodore de Bry. **Tempo**, v. 17, n. 31, p. 261-284, 2011. Disponível em: <https://bit.ly/4lPySSa>. Acesso em: 29 fev. 2024.

LÓPEZ-BARALT, Mercedes. La iconografía política de América: el mito fundacional en las imágenes católica, protestante y nativa. **Nueva Revista de Filología Hispánica (NRFH)**, v. 32, n. 2, p. 448-461, 1983. Disponível em: <https://bit.ly/4f7z64g>. Acesso em: 20 jan. 2024.

MOLINA MARTÍNEZ, Miguel. **La leyenda negra**. Madrid: Nerea, 1991.

MONTOYA CAMPUZANO, Pablo. La representación pictórica de los indios timucuas en Jacques Le Moyne y Théodore de Bry. **Boletín de Antropología**, v. 29, n. 47, p. 116-140, 2014. Disponível em: <https://bit.ly/3GWvKVq>. Acesso em: 29 fev. 2024.

VAN GROESEN, Michiel. **The representations of the overseas world in the De Bry Collection of voyages (1590-1634)**. Leiden; Boston: Brill, 2008. (Library of the written word. The handpress world, v. 2).

WALLERICK, Grégory. La guerre par l'image dans l'Europe du XVIe siècle: Comment um protestant défie les pouvoirs catholiques. **Archives de sciences sociales des religions**, n. 149, p. 33-53, 2010. Disponível em: <https://bit.ly/4o5vVyf>. Acesso em: 29 fev. 2024.

7. BERNAL DÍAZ DEL CASTILLO: A BUSCA PELA VERDADE NA ESCRITA DA CONQUISTA DO NOVO MUNDO

Paulo Sérgio de Souza Gomes

Introdução

A escrita da história através das crônicas sobre o Novo Mundo é um dos campos de análise historiográfica com uma grande diversidade de estudos. Seja pela autoria, gênero literário, formatos, objetivos, métodos de escrita, entre outras abordagens. São textos que suscitam muitos questionamentos. Sendo uma tradição medieval, a escrita de crônicas é trazida para a América onde obedece aos mesmos critérios. Uma escrita descritiva e cronológica dos eventos, porém com um novo elemento: o indígena. Dessa forma, os autores precisaram buscar diferentes métodos para descrever o Novo Mundo e seus habitantes para um público leitor que nunca conheceria esses locais (Reis; Fernandes, 2006).

Entre os diversos autores que escreveram sobre essas terras e seus habitantes está Bernal Díaz del Castillo, que se empenhou a escrever sobre a Conquista Espanhola, não apenas para saciar um desejo do público em saber como era o Novo Mundo, mas também por ele próprio ter vivido a Conquista como soldado e, anos depois, buscar reconhecimento na Coroa por seus feitos. Bernal Díaz viveu intensamente os eventos da Conquista da Nova Espanha, principalmente ao lado de Hernán Cortés. Anos após o fim da sua participação nas expedições, escreveu sua *Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España*, finalizada em 1569. Esse afastamento temporal lhe permitiu escrever sobre o que viu e ouviu, e também, segundo seus próprios argumentos, corrigir os erros daqueles que escreviam sem estarem presentes pessoalmente como ele.

Neste capítulo, analisaremos a crônica de Bernal Díaz tendo como eixo o seguinte questionamento: por qual motivo o autor escreveu essa crônica? Dessa forma, buscamos observar como a construção do seu texto, centrada na busca pela verdade e na reescrita da Conquista, o fizeram discordar de outros autores, principalmente de Francisco López de Gómara. Para isso, usaremos o evento em comum em ambas as narrativas, a Batalha de Cintla, para criar um paralelo entre os dois textos e observar como Bernal Díaz

negou o providencialismo cristão para colocar os méritos da vitória militar na bravura dos conquistadores espanhóis.

Bernal Díaz: o soldado escritor

A história do autor da *Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España* começa bem antes da Conquista Espanhola. Bernal Díaz nasceu em Medina Del Campo, na Espanha, entre 1495 e 1496. Filho de Francisco Díaz del Castillo e Maria Diéz de Rejón, teve sua infância e parte da juventude não documentada, o que cria um lapso temporal até 1514. O que se pode apontar sobre este período é a existência de uma tradição familiar de serviços à Coroa hispânica, ressaltada pelo próprio autor, que pode ter motivado seu empreendimento ultramarino (Castillo, 1961).

Bernal Díaz viajou para a cidade de Graças a Dios em 1514, depois se deslocando para a Ilha de Cuba, de onde partiu como membro da primeira expedição de exploração espanhola organizada pelo então governador da ilha, Diego Velázquez. As promessas de *encomiendas* feitas aos presentes na ocasião atraem Bernal Díaz, que possuía apenas 24 anos na época. Após o fracasso da expedição pioneira em território ameríndio, comandada por Francisco Hernández de Córdoba em 1517, é iniciada segunda tentativa; desta vez, liderada por Juan de Grijalva, em 1518. A expedição avançou até *San Juan de Ullua* e retornou para prestar contas ao governador. Em 1519, após uma longa discussão sobre quem seria o comandante da terceira expedição, Hernan Cortés foi escolhido. É sobre esta expedição que Bernal Díaz escreveu e se dedicou em relatar com detalhes os primeiros encontros com os nativos, as cidades encontradas, a Conquista de México-Tenochtitlan e os avanços posteriores de Cortés até a região de Honduras.

Após o fim das expedições, Bernal Díaz passou a viver de pequenas *encomiendas* (Soria, 2014). De fevereiro de 1539 a 1551, retornou à Espanha duas vezes. Uma delas para requerer as promessas de *encomiendas* pelos serviços realizados ao lado de Cortés e outra, mais tarde, solicitando novamente justiça por seus feitos e a concessão de um *corregimiento* (León-Portilla, 1984). Após um longo processo jurídico, Bernal Díaz conseguiu a concessão da região de *Santiago de los Caballeros de Guatemala*, onde viveu os anos finais de sua vida (Obregón, 1894).

Bernal Díaz passou 43 anos na região da Guatemala, onde começou a escrever sua crônica no ano de 1551, terminando em 1569. Após a sua morte, este texto foi usado por seus descendentes para fundamentar a requisição de novas mercês. O primeiro manuscrito da obra foi concluído em 1569, sendo enviado para o Conselho de Índias seis anos depois. O texto só foi publicado oficialmente em 1632, após ser revisado pelo fray Alonso de Remón, dramaturgo e prosista espanhol. A essa versão foi dada o nome de Manuscrito de Remón. No entanto, existem outras duas versões. Uma, encontrada em 1904, chamada de Manuscrito de Guatemala, e outra versão, de 1932, chamada de Manuscrito de Alegría. As versões possuem algumas diferenças entre si, como a capa, anos de publicação, capítulos e correções.

O cronista Cortesão: uma breve biografia de López de Gómara

Francisco López de Gómara nasceu em 2 de fevereiro de 1511, na vila de Gómara, província de Soria em Castela. Seus pais tinham certo reconhecimento na cidade, devido às sepulturas estarem localizadas na Igreja de San Juan Bautista. Desde pequeno, foi encaminhado para a carreira eclesiástica, em particular, para o campo das letras, como discípulo de Pedro de Rúa. De 1536 a 1539, Gómara foi capelão no *Colegio Mayor de San Clemente de los Espanoles*, em Bolonia. Neste período, aproveitou para avançar seus estudos com o acesso às bibliotecas da cidade. Em 1537, esteve nas cidades de Lisboa e Sevilla, duas das grandes cidades relacionadas à exploração ultramarina europeia nas Índias e no Novo Mundo. Ao retornar para a Itália, deixou a capelania do Colégio de San Clemente para entrar no serviço do embaixador espanhol Don Diego Hurtado de Mendoza, em Veneza. Gómara também esteve presente na expedição de Carlos V à Argélia, em 1541. Foi durante essa campanha que conheceu Hernán Cortés. Após o desastre militar da expedição, ambos retornaram para Valladolid (Cázares, 2012, p. 238).

Gómara se dedicou a escrever simultaneamente sobre assuntos que despertavam forte interesse no período, como a guerra pelo domínio do Mediterrâneo e a conquista do Novo Mundo, abordados, respectivamente, em sua *Cronica sobre Omich y Haradin Barbarrojas* e na história de Cortés. A *Historia General de Las índias* e *Historia de la Conquista* fazem parte de um mesmo livro, dividido em duas partes. Sua publicação em 1552, em Zaragoza, foi muito bem recebida, o que resultou em outras duas impressões

na mesma cidade. Em sua *Historia*, o autor escreveu duas partes sobre a Conquista do Novo Mundo: a primeira chamada *Historia General de Indias*, na qual narra eventos que aconteceram na América desde a chegada de Colombo, e a segunda, intitulada *La História de la Conquista de México*, sobre a atuação de Hernán Cortés na Conquista (Lacroix, 1979, p. 9).

Depois de apresentarmos os dois cronistas que serão trabalhados neste texto, pretendemos comparar seus relatos a partir de um evento narrado por ambos os autores. O objetivo é analisar como cada um deles elencou os fatos e deu mais ou menos ênfase aos determinados acontecimentos, principalmente no aspecto do providencialismo cristão na batalha.

A Batalha de Cintla

A parte do texto escolhido para analisar o cristianismo e as ações divinas presentes na narrativa é a famosa Batalha de Cintla, conhecida como a primeira grande batalha da expedição de Hernán Cortés. Usaremos o texto de Gómara para observar como a batalha é descrita com um teor que enfatiza os aspectos “milagrosos”. Posteriormente, compararemos com a narrativa de Bernal Díaz, considerada por ele como sendo mais “fidedigna”.

Para isso, precisamos retornar à narrativa e situá-la dentro da jornada da terceira expedição dos espanhóis. O primeiro contato com os *potonchanos* foi hostil. Homens armados os aguardavam para batalhar, pois foram informados anteriormente que os espanhóis estavam chegando ao local. Com a ajuda de Jerónimo de Aguilar¹, Cortés solicitou que fossem recebidos em paz, pois só queriam comprar algo para comer e beber. Ouvindo a solicitação, os nativos partiram e voltaram pouco tempo depois com provisões. Cortés, no entanto, reclamou, dizendo que eram poucas e que, por isso, precisavam ir até o povoado para buscar mais².

1. Pode ser encontrado com a grafia “Geronimo”. Foi um frade franciscano nascido na Espanha e enviado para o Panamá para servir como franciscano. Sua embarcação naufragou e o religioso foi capturado por nativos. Cortés soube desse acontecimento e conseguiu resgatá-lo. A partir de então, Aguilar passou a atuar como intérprete da expedição.

2. “Fueron, tornaron luego y trajeron en cinco o seis barquillos, pan, fruta y ocho gallipavos, y diéron selo todo dado. Cortés les mandó decir que aquella era muy poca provisión para la necesidad grande que traían y para tantas personas como venían en aquellos grandes bajeles, que ellos aún no habían visto, por estar cerrados, y que les rogaba mucho le trajesen harto, o le consintiesen entrar en el pueblo a abastecerse” (Gómara, 1979, p. 37).

O conflito começou a se armar quando Cortés insistiu na decisão de ir até *Potonchán*. Assim, cada lado se preparou para a batalha. Cortés desembarcou o restante da sua tripulação enquanto os nativos retiraram mulheres e crianças do povoado e prepararam sua defesa. Cortés agiu, criando dois grupos compostos por 150 espanhóis liderados por Alonso de Ávila e Pedro de Alvarado. A indicação dada aos capitães foi para ocuparem uma região estratégica e, caso ouvissem sons de guerra, retornassem por outra região, surpreendendo o inimigo. A relação de Cortés com os grupos indígenas aliados dos espanhóis já havia se deteriorado, pois o marquês queria avançar em terra e os ameríndios não permitiram (Gómara, 1979). Gómara deixa claro em seu texto que Cortés fez o que era previsto antes de declarar guerra, usando das ferramentas de guerra justa como o Requerimento³.

Segundo Gómara, Cortés já havia clamado a Deus, São Pedro e Santiago no primeiro enfrentamento, o que mais tarde daria ainda mais embaçamento para o “milagre” da Batalha de Cintla⁴. As companhias de Ávila e Alvarado, anteriormente separadas, retornaram ao ouvir o som dos disparos das escopetas espanholas. Amontoavam-se na região cada vez mais guerreiros vindos de outras terras para batalhar, matar os espanhóis, comê-los como inimigos e salteadores (Gómara, 1979).

A Batalha de Cintla ocorreu no dia seguinte, quando Cortés organizou sua tropa com o auxílio de 13 cavaleiros e 6 armamentos de fogo. O futuro marquês, juntamente com outros 12 cavaleiros, organizou uma emboscada nos arredores, enquanto o restante dos soldados permaneceu no local. O terreno da batalha era plano e cortado ao menos por três rios, dando vantagem tanto aos artilheiros quanto aos soldados que lutariam a pé. A

3. Um requerimento era um documento lido pelos espanhóis antes das batalhas. Funcionava como um ultimato para os nativos, consolidando a autoridade da Coroa espanhola e legitimando as ações dos conquistadores (Seed, 1999, p. 102).

4. “Y llamando a Dios y a Santiago y a San Pedro, su abogado, arremetió al lugar con los españoles que allí estaban, que serían obra de doscientos, y en llegando a la cerca que tocaba en agua, y los bergantines en tierra, soltaron los tiros y saltaron al agua hasta el muslo todos, y comenzaron a combatir la cerca y baluartes, y a pelear con los enemigos, que había rato que les tiraban saetas y varas y piedras con hondas y a manos, y que entonces, viendo cabe sí los enemigos, peleaban reciamente de las almenas a lanzadas, y flechando muy a menudo por las saeteras y traviesas del muro, en que hirieron cuasi veinte españoles” (Gómara, 1979, p. 39).

quantidade de inimigos foi, assim como em eventos anteriores, um fator que fez com que os espanhóis temessem a derrota.⁵

É neste momento que um cavaleiro, Francisco de Morla, junto a seu cavalo *rucio picado*, avançou sobre a massa indígena. Os espanhóis, pensando se tratar de Cortés, arremeteram sobre os inimigos e mataram alguns deles. Ao menos três vezes o cavaleiro investiu contra os inimigos. O fator amedrontador foi decisivo, pois os indígenas não conheciam cavalos e achavam que o cavaleiro e seu cavalo eram um só ser:

Pero como eran infinitos los indios, cargaron tanto sobre ellos, que los arremolinaron en tan poco estrecho de tierra, que les fue forzado, para defenderse, pelear vueltas las espaldas unos a otros, y aun así, estaban en muy grande aprieto y peligro, porque ni tenían lugar de tirar su artillería, ni gente de caballo que les apartase los enemigos. Estando pues así caídos y para huir, apareció Francisco Morla en un caballo rucio picado, que arremetió a los indios e hízoles arredrar algún tanto. Entonces los españoles, pensando que era Cortés, y con tener espacio, arremetieron a los enemigos, y mataron algunos de ellos. Con esto el de caballo no pareció más, y con su ausencia volvieron los indios sobre los españoles, y pusieron los en el estrecho que antes. Tornó luego el de caballo, púsose cabe los nuestros, corrió a los enemigos e hízoles dar espacio. Entonces ellos, sintiendo favor de hombre a caballo, van con ímpetu a los indios y matan y hieren muchos de ellos; pero al mejor tiempo los dejó el caballero, y no le pudieron ver. Como los indios no vieron tampoco al de caballo, de cuyo miedo y espanto huían, pensando que era centauro, revuelven sobre los cristianos con gentil denuedo, y tratanlos peor que antes. Tornó entonces el de caballo tercera vez, e hizo huir a los indios con daño y miedo, y los peones arremetieron asimismo, hiriendo y matando (Gómara, 1979, p. 44-45).

Quando Cortés chegou no local onde o cavaleiro havia investido três vezes, os espanhóis perguntaram se o homem a cavalo era da sua companhia. Cortés negou. A conclusão dos espanhóis foi de que se tratava do apóstolo Santiago, patrono da Espanha. Segundo Gómara, Cortés estimu-

5. “Pero como eran infinitos los indios, cargaron tanto sobre ellos, que los arremolinaron en tan poco estrecho de tierra, que les fue forzado, para defenderse, pelear vueltas las espaldas unos a otros, y aun así, estaban en muy grande aprieto y peligro, porque ni tenían lugar de tirar su artillería, ni gente de caballo que les apartase los enemigos” (Gómara, 1979, p. 44).

lou esta interpretação, dizendo que Deus estava com eles e também o glorioso São Pedro, seu defensor.⁶

Depois de descrever a vitória da Batalha de Cintla, Gómara enfatiza que todos os participantes do conflito viram um cavaleiro desconhecido avançar três vezes contra os indígenas. A frase “Entonces ellos, sintiendo favor de hombre a caballo, van con ímpetu a los indios y matan y hieren muchos de ellos; pero al mejor tiempo los dejó el caballero, y no le pudieron ver” mostra como a aparição serviu para dar ímpeto aos espanhóis, sendo de suma importância para a vitória. Tratava-se de uma intervenção direta de Santiago na batalha. Para o autor, no entanto, Cortés acreditou que poderia ser São Pedro. Gómara também narra a visão dos indígenas aprisionados sobre o mesmo evento, afirmando que eles reconheceram que, a cada investida do cavaleiro, eles ficavam cegos e entorpecidos⁷.

A presença do milagre na narrativa de Gómara é tão natural quanto a descrição da batalha em si. O cavaleiro desconhecido, apesar de acharem ser Francisco de Morla, é atribuído no texto como a manifestação da vontade de Deus nos intentos dos conquistadores de vencer a batalha. Gómara narra a Batalha de Cintla não apenas como o primeiro evento de escala milagrosa, mas também como a primeira batalha de grande escala vencida pelo esquadrão de Hernán Cortés.

Ao abordar os mesmos eventos, Bernal Díaz constrói uma narrativa totalmente diferente. Poderíamos focar aqui apenas na batalha, mas as divergências de narrativa começam bem antes e preparam o evento de formas diferentes. O primeiro ponto a ser observado é que Gómara separa a batalha em um capítulo específico, o capítulo XX *La Batalla de Cintla*, precedido de outros dois capítulos que abordam a chegada de Cortés ao Rio Grijalva e o avanço dos espanhóis no território. Já Bernal Díaz não dedica um capítulo a essa batalha e nem a nomeia como tal. O capítulo “Cómo nos

6. “A esta sazón llegó Cortés con los otros compañeros a caballo, harto de rodear, y de pasar arroyos y montes, que no había otra cosa por todo aquello. Dijéronle lo que habían visto hacer a uno de caballo, y preguntaron si era de su compañía, y como dijo que no, porque ninguno de ellos había podido venir antes, creyeron que era el apóstol Santiago, patrón de España. Entonces dijo Cortés: ‘Adelante compañeros, que Dios es con nosotros y el glorioso San Pedro’” (Gómara, 1979, p. 45).

7. “Pero cualquiera que de ellos fue, se tuvo a milagro, como de veras pareció, porque no solamente lo vieron los españoles, más aun también los indios lo notaron por el estrago que en ellos hacía cada vez que arremetía a su escuadrón, y porque les parecía que los cegaba y entorpecía. De los prisioneros que se tomaron se supo esto” (Gómara, 1979, p. 45).

dieron guerra todos los caciques de Tabasco y sus provincias, y lo que sobre ello sucedió” faz parte de uma sequência de eventos também narrados por Gómara, iniciados com o desembarque no Rio Grijalva e seguindo até a batalha em si. Porém, a batalha não ganha destaque na obra do soldado espanhol e, como veremos nas próximas páginas, dependendo da versão da crônica analisada, o questionamento do milagre nem mesmo é citado.

Bernal Díaz inicia esse processo chamando a atenção para o nome dado ao rio de Grijalva, denominado pelos nativos locais como Tabasco. Segundo o autor, os espanhóis não puderam avançar de barco devido ao tamanho do rio, o que os levou a desembarcar em *Punta de los Palmares*. O autor afirma que havia 12 mil guerreiros indígenas esperando pela chegada dos espanhóis, pois tinham notícias de seu desembarque. A recepção hostil diferenciava este de outros povoados, onde a recepção havia sido pacífica. Com a ajuda de Jerónimo de Aguillar, Cortés rogou por um diálogo pacífico, a partir do argumento de que só queriam água, comida e mostrar como era bom servir a Deus (Castillo, 1961).

O primeiro embate ocorreu já nas margens do rio de Grijalva, com as contínuas flechas lançadas pelos *tabascanos*. Bernal ressalta que os espanhóis clamaram a Santiago durante a batalha, ao mesmo tempo que se defendiam e ouviam os indígenas gritarem para matar seu capitão.⁸

Cortés começou a montar sua estratégia, dividindo a tropa e enviando grupamentos mais à frente no território para cobrir a presença dos ameríndios. Ao mesmo tempo, desembarcou os cavalos, que estavam há muitos dias no navio. Diferente de Gómara, Bernal Díaz faz questão de nomear cada um dos cavaleiros. Dessa forma, quando Francisco de Morla aparece na batalha a cavalo, não é um personagem novo. Bernal Díaz o apresenta antes do evento.

8. “Y cargan sobre nosotros tantos indios, que con las lanzas a manteniente y otros a flecharnos, hacían que no tomásemos tierra tan presto como quisiéramos, e también porque en aquella lama estaba Cortés peleando, y se le quedó un alpargate en el cieno, que no le pudo sacar, y descalzo de un pie salió a tierra; y luego le sacaron el alpargate y se calzó. Y entretanto que Cortés estaba en esto, todos nosotros, asó capitanes como soldados, fuimos sobre ellos nombrando a señor Santiago, y les hicimos retraer, y aunque no muy lejos, por amor de las albarradas y cercas que tenían hechas de maderas gruesas, adonde se mamparaban, hasta que las deshicimos y tuvimos lugar, por un portillo, de entrarles y pelear con ellos; y les llevamos por una calle adelante, adonde tenían hechas otras fuerzas, y allí tornaron a reparar y hacer cara, y peleaban muy valientemente y con gran esfuerzo, y dando voces y silbos, y decían: ‘Al calecheoni, al calacheoni’, que en su lengua mandaban que matasen o prendiesen nuestro capitán” (Castillo, 1961, p. 62).

Y señaló trece de a caballo, a Cristóbal de Olí, y Pedro de Alvarado, e Alonso Hernández Puertocarrero, e Juan de Escalante, e Francisco de Montejo; e a Alonso de Ávila le dieron un caballo que era de Ortiz el músico y de un Bartolomé García, que ninguno dellos era buen jinete; e Juan Velázquez de León, e Francisco de Morla, y Lares el buen jinete (nómbrole así porque había otro Lares), e Gonzalo Domínguez, extremado hombre de a caballo; Morón el del Bayamo y Pedro González de Trujillo; todos estos caballeros señaló Cortés, y él por capitán (Castillo, 1961, p. 64).

Bernal Díaz aponta que havia 300 indígenas para cada espanhol. O autor argumenta que, em todo esse tempo de batalha a pé, nenhum cavaleiro chegou a Cintla, nem mesmo Cortés. Porém, ao ouvirem alguns gritos e trombetas dos indígenas, os cavaleiros chegaram. Usando do terreno plano, conseguiram dar bom avanço contra os esquadrões. Além dessa facilidade, Bernal Díaz (1961) afirma que os indígenas achavam que homem e cavalo eram um único ser, e isso os afugentava.

Aqui se faz necessário comparar diferentes versões da crônica. Até agora, usamos neste capítulo a versão publicada pela editora Fernández, de 1969. Nela, a narrativa da batalha se encerra com o balanço dos mortos e feridos, sem qualquer menção a divergências com o relato de Gómara ou ao milagre de Santiago durante a Batalha de Cintla. Porém, na versão de 1984, da editora Historia 16, editada por Miguel León-Portilla, a narrativa se estende e apresenta mais detalhes sobre a batalha.⁹ Seguiremos, nas próximas páginas, a edição de 1984. Segundo Bernal Díaz, foi nesse momento que López de Gómara insere o milagre de Santiago ou São Pedro:

Aquí es donde dice Francisco López de Gómara que salió Francisco de Morla en un caballo rucio picado antes que llegase Cortés con los de a caballo, y que eran los santos apóstoles señor Santiago o señor san Pedro. Digo que todas nuestras obras y victorias son por mano de nuestro señor Jesucristo, y que en aquella batalla había para cada uno de nosotros tantos indios, que a puñados de tierra nos cegaran, salvo que la gran misericordia de Dios en todo nos ayudaba (Castillo, 1984, p. 158).

9. O trabalho feito por Miguel León-Portilla foi criar uma versão única de todas as variantes existentes da crônica. O texto apresenta cada alteração presente nas suas três versões, o que deixa a fonte ainda mais rica.

Bernal Díaz não nega que possa ter ocorrido um milagre durante a batalha. No entanto, o soldado justifica que, talvez, ele não tenha visto o santo por ser um pecador, indigno de tal visão:

Y pudiera ser que los que dice el Gómara fueran los gloriosos apóstoles señor Santiago o señor san Pedro, e yo, como pecador, no fuese digno de verles; lo que yo entonces vi y conocí fue a Francisco de Morla en un caballo castaño, que venía juntamente con Cortés, que me parece que ahora que lo estoy escribiendo, se me representa por estos ojos pecadores toda la guerra, según y de la manera que allí pasamos (Castillo, 1984, p. 158).

Bernal Díaz apresenta uma justificativa para seu argumento: havia 400 soldados, além de Cortés e muitos outros cavaleiros. Mesmo indigno e pecador, como diz o cronista sobre a sua condição, o testemunho dos outros soldados foi tomado, e se houvesse um evento daquela magnitude, uma igreja seria construída ali, e se chamaria *Santiago de la Victoria* ou *San Pedro de la Victoria*:

Y ya que yo, como indigno pecador, no fuera merecedor de ver a cualquiera de aquellos gloriosos apóstoles, allí en nuestra compañía había sobre cuatrocientos soldados, y Cortés y otros muchos caballeros; y platicárase dello y tomárase por testimonio, y se hubiera hecho una iglesia cuando se pobló la villa, y se nombrara la villa de Santiago de la Victoria u de san Pedro de la Victoria, como se nombró Santa María de la Victoria (Castillo, 1984, p. 158).

As palavras do cronista sugerem que o milagre não poderia ter acontecido sem ao menos um deles ter testemunhado:

Y si fuera así como lo dice el Gómara, hartos malos cristianos fuéramos, enviándonos nuestro señor Dios sus santos apóstoles, no reconocer la gran merced que nos hacía, y reverenciar cada día aquella iglesia; y pluguiere a Dios que así fuera como el cronista dice, y hasta que leí su crónica, nunca entre conquistadores que allí se hallaron tal se oyó (Castillo, 1984, p. 159).

A aparente descrença de Bernal Díaz em relação à atuação de Santiago na Batalha de Cintla se relaciona diretamente com uma das principais intenções do autor: dar os méritos aos feitos dos conquistadores. Destacar o papel decisivo de Santiago para o desenlace da batalha significaria atribuir esta vitória militar a ações divinas, em detrimento das ações dos espanhóis. Esta interpretação inviabilizaria trechos de sua crônica, em especial as páginas finais de seu relato, nas quais o autor destaca os feitos de todos os espanhóis e credita a cada um o que considera como sendo o real valor de suas ações.

A questão aqui não é retirar o providencialismo cristão da fala de Bernal Díaz, algo que seria impossível já que a vontade de Deus está estampada do começo ao fim da Conquista narrada pelo cronista. Mas, pensar o que o motiva a questionar o milagre descrito por Gómara. Dessa questão, retornamos à nossa hipótese inicial: Bernal Díaz escreve uma Nova Conquista, e para que ela seja crível o suficiente, não há espaço para o providencialismo. Ele existe, mas não pode interferir num feito humano. A batalha foi vencida pela bravura e coragem dos homens que estiveram lá, incluindo o próprio narrador. Nem Cortés ou Santiago podem assumir essa vitória. Nesse aspecto, a narrativa de Bernal Díaz é construída para ser diferente do que já havia sido escrito no período, e a forma como o cronista o faz é alterar o protagonismo da Conquista.

A reescrita da conquista e a busca pela verdade

A escrita da *Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España* obedece a alguns preceitos deixados claros desde o seu prólogo. Num tom bem personalista, Bernal Díaz objetifica uma história clara e, principalmente, verdadeira. Para isso, ele não apenas afirma narrar tudo o que viu e ouviu, mas também corrige o que considera como erros daqueles que já haviam escrito anteriormente sobre a Conquista. A discordância com Gómara é um dos principais fatores pelos quais a obra de Bernal Díaz é discutida até os dias de hoje. Não apenas pelo seu caráter comparativo, como também pela clareza nas discordâncias propostas pelo cronista. A pergunta que retomamos neste texto é: o que faz Bernal Díaz escrever a Conquista? Podemos elencar alguns objetivos.

Primeiro, a busca pelo que afirma considerar como a verdade dos fatos. Como pudemos observar, a busca pela “narrativa verdadeira” dos acontecimentos é uma das principais propostas do cronista. Está presente desde o título da obra, reforçada no prólogo e se estendendo até os capítulos finais. Escrever

a verdade sobre a Conquista faz com que Bernal Díaz precise discordar repetidas vezes da narrativa de Gómara. As comparações feitas anteriormente são apenas um dos pontos de divergência. Gómara é “desmentido” pelo cronista desde a ordem dos acontecimentos, número de soldados presentes nas batalhas até as formas de narrar. Ambas as obras parecem ter o mesmo objetivo, mas o método que cada uma delas emprega tornou a Conquista um alvo de disputa narrativa. O ato de colocar o seu ponto de vista acima de outros pressupõe a Bernal Díaz o caráter mais fidedigno da narrativa. Ele esteve presente, ele viu e ouviu todos os embates, contatos, diálogos, alianças e desavenças que mostram a complexidade do processo de conquista da Nova Espanha. O argumento do “Yo vi” usado constantemente na narrativa é utilizado como contraponto à obra de Gómara, cronista que nunca esteve em território ameríndio.

A Batalha de Cintla e a aparição de Santiago são exemplos claros de como nem o providencialismo cristão impede Bernal Díaz de se colocar como autor do verdadeiro relato da Conquista. O autor nega o milagre e a intervenção divina como parte de suas discordâncias com Gómara. Mas, cabe aqui uma segunda questão: por que negar o milagre? Neste momento, entramos no segundo objetivo de Bernal Díaz. A busca pela verdade está diretamente ligada a outro componente, o protagonismo da Conquista. Bernal Díaz está a todo momento alterando o papel de protagonista, retirando-o da imagem de Hernán Cortés, e colocando os soldados espanhóis – incluindo ele mesmo – no lugar. Bernal Díaz é o principal personagem da sua história. Ao narrar os eventos em primeira pessoa, ele mostra ao mundo como viu todos os eventos. A Batalha de Cintla e a aparição de Santiago são eventos que marcam o providencialismo cristão da obra de Gómara, mas para Bernal Díaz, não há espaço para que o milagre sobreponha às ações dos espanhóis. A batalha foi vencida com a ajuda de Deus, não por Ele. Esse apontamento nos ajuda a entender como o empreendimento de Bernal era muito mais intencional.

Segundo, a alteração de protagonismo feita pelo autor fica ainda mais clara quando analisamos outros capítulos da fonte, principalmente os finais. Em um deles, intitulado “De las cosas que aquí van declaradas cerca de los méritos que tenemos los verdaderos conquistadores; las cuales serán apacibles de las oír”, Bernal Díaz faz uma breve análise sobre os feitos dos espanhóis no Novo Mundo. A escrita do autor nesse ponto do texto comporta outro tipo de descrição. Seus feitos são analisados em retrocesso, ou

seja, o narrador retrata seus dias de glória e seus feitos com termos que engrandecem sua participação na conquista:

Dejando esta plática aparte de nuestras antiguas noblezas: con heroicos hechos y grandes hazañas que en las guerras hicimos, peleando de día y de noche, sirviendo a nuestro rey y señor, descubriendo estas tierras, y hasta ganar esta Nueva-España y gran ciudad de México y otras muchas provincias a nuestra costa, estando tan apartados de Castilla ni tener otro socorro ninguno, salvo el de nuestro señor Jesucristo, que es el socorro y ayuda verdadera, nos ilustramos mucho más que de antes (Castillo, 1961, p. 630).

O primeiro ponto a ser analisado é a forma como ele descreve as regiões conquistadas. Não há mais a descrição de regiões como Tlaxcala, Otumba ou México-Tenochtitlan, mas a Conquista do território da Nova Espanha e da grande cidade do México. Esse argumento se repete em outras passagens, mas fica claro como a narrativa está sendo reconstruída por um autor mais velho, de forma muito mais clara do que nas páginas iniciais da crônica.

O autor segue um monólogo extenso sobre como alguns cavaleiros que nunca estiveram em batalha ou participaram de uma guerra, de forma bem geral, receberam vilas, castelos e grandes terras. Como exemplo, cita o rei Jaime de Aragão, que repartiu suas conquistas com seus soldados depois de vencer os mouros. Outro exemplo mencionado é a conquista de Granada, em que terras e senhorios teriam sido dados aos que participaram da batalha. A indignação de Bernal Díaz foca no quanto ele e os espanhóis haviam feito sem receberem nada equivalente ao tamanho dos seus esforços, o que ele relaciona à própria escrita de sua crônica:

Y aunque entre los valerosos soldados, que en estas hojas de atrás pasadas he puesto por memoria hubo muchos esforzados y valerosos compañeros, que me tenían a mí en reputación de razonable soldado, volviendo a mi materia, miren los curiosos lectores con atención esta mi relación, y verán en cuántas batallas y reencuentros de guerra muy peligrosos me he hallado desde vine a descubrir, y dos veces estuve asido y engarroado de muchos indios mexicanos, con quien en aquella sazón estaba peleando, para me llevar a sacrificar, y Dios me dio esfuerzo que me escapé, como en aquel instante llevaron a otros muchos

mis compañeros, sin otros grandes peligros y trabajos, así de hambre y sed, e infinitas fatiga que suelen recrecer a los que semejantes descubrimientos van a hacer en tierras nuevas (Castillo, 1961, p. 631).

O uso do “mirem los curiosos lectores con atención esta mi relación” chama o leitor para enfatizar os feitos do cronista, como se seu argumento fosse indiscutível. Tudo o que ele fez pela Coroa não chega perto do que ele recebeu em troca. Toda a guerra, perigos, situações de quase morte, e como tantos outros soldados faleceram nas batalhas infinitas, só engrandecem ainda mais o fato de ele ter sobrevivido para relatar tais feitos. Bernal Díaz novamente recria uma Conquista na qual não há um líder, mas soldados que pereceram e soldados que sobreviveram e, principalmente, aqueles que não receberam o que foi devido.

Conclusões preliminares

Bernal Díaz escreve toda a crônica com esse duplo pensamento. Verdade e Mérito estão lado a lado nos objetivos da escrita. A extensão, o detalhismo, o apego pelos fatos e o que ele afirma ser uma precisão na reconstrução do passado são elementos que foram utilizados pelo autor como ferramentas narrativas que reforçam não só seu ponto de vista, mas também seus objetivos ao escrever. A reescrita da Conquista empreendida pelo cronista obedeceu, desde o início, à sua afirmação inicial: narrar a verdadeira história da Conquista. Para isso, os métodos usados pelo autor tornaram López de Gómara sua principal discordância, principalmente na exatidão dos fatos e nos elementos narrativos que potencialmente tiraram o mérito dos espanhóis. Além disso, a alteração no protagonismo da campanha tirou o foco da imagem de Hernán Cortés como herói e único responsável pela Conquista hispânica, para apresentar os outros personagens responsáveis por tal feito. Algo identificável na própria Batalha de Cintla com o soldado Francisco de Morla.

Foi preciso um esforço de Bernal Díaz para reconstruir a história da conquista, muito além de uma simples descrição cronológica dos eventos, mas um texto que vai além de uma carta de viajante, de um memorial de guerra, de uma crônica ou relação. Como afirma o historiador Manuel Durán (1992), Bernal Díaz seria inclassificável: um texto histórico, autobiográfico, literário, entre outros, mistura de tudo que torna seu texto de difícil classificação frente aos gêneros preexistentes.

Referências

Fontes

CASTILLO, Bernal Díaz del. **Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España**. México: Fernández Editores, 1961.

CASTILLO, Bernal Díaz del. **Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España**. Madrid: Editorial Historia 16: Crónicas de America, 1984.

CASTILLO, Bernal Díaz del. **Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España**. Barcelona: Linkgua Ediciones, 2009.

Bibliografia

CÁZARES, María del Carmen León. Francisco López de Gómara. *In*: CAMELO, Rosa; ESCANDÓN, Patricia (coords.). **Historiografía mexicana**. Vol. II. La creación de una imagen propia. La tradición española. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2012.

DURÁN, Manuel. Bernal Díaz del Castillo: crónica, historia, mito. **Hispania**, v. 75, n. 4, p. 795, 1992.

GÓMARA, Francisco López de. **Historia de La Conquista de México**. Venezuela: Biblioteca Ayacucho, 1979.

LACROIX, Jorge Gurría. Prefácio. *In*: GÓMARA, Francisco López de. **Historia de La Conquista de México**. Venezuela: Biblioteca Ayacucho, 1979.

LEÓN-PORTILLA, Miguel. **A visão dos vencidos**: a tragédia da conquista narrada pelos astecas. Porto Alegre: L&PM, 1984.

OBREGÓN, Luis González. **El Capitán Bernal Diaz del Castillo**. México: Biblioteca de Mexico, 1894.

REIS, Anderson Roberti dos; FERNANDES, Luiz Estevam de Oliveira. A crônica colonial como gênero de documento histórico. **Ideias**, n. 13, p. 25-41, 2006.

SEED, Patricia. **Cerimônias de posse na conquista europeia do Novo Mundo (1492-1640)**. São Paulo: Editora Unesp, 1999.

SORIA, Julio César Pinto. Bernal Díaz del Castillo en Guatemala. **Iberoamericana**, Guatemala, v. 55, p. 9-28, set. 2014.

8. A HISTORIA GENERAL DE LAS COSAS DE LA NUEVA ESPAÑA DE FREI BERNARDINO DE SAHAGÚN E OS LIMITES DA CENSURA

Ranay Nóbrega Teixeira de Lima

Introdução

Frei Bernardino de Sahagún é uma figura quase incontornável quando se discute o processo de cristianização das populações nativas do México. Sua trajetória e obra ganharam múltiplos significados ao longo do tempo, transformando-o em um personagem polissêmico. Nascido em 1499 na vila de Sahagún, na província de León, ele iniciou sua formação na prestigiosa Universidade de Salamanca. Antes mesmo de concluir seus estudos superiores, ingressou na Ordem de São Francisco, entre 1516 e 1518. Em 1529, chegou à Nova Espanha como parte da missão liderada por Frei Antonio de Ciudad Rodrigo. Uma vez estabelecido, Sahagún dedicou-se ao aprendizado do náuatle, a língua franca do Império Asteca, adotada pelos espanhóis para facilitar a comunicação com os povos nativos.

Ao longo de sua vida religiosa, Sahagún desempenhou uma série de funções. Pouco tempo após sua chegada, participou do julgamento de Carlos Ometochtzin, o cacique de Texcoco, na condição de intérprete do tribunal (Schwaller, 2003; Alvim, 2005). Atuou até 1536 como missionário, período no qual passou pelos conventos de Tlamanalco, entre 1530 e 1532, e Xochimilco, em 1535 (Martinez, 1981). Entre 1536 e 1540, lecionou latim no Colégio de Santa Cruz de Tlatelolco, importante instituição que atendia aos filhos da nobreza nativa (Icazbalceta, 1897). A partir de 1540, o religioso deixou a instituição e retornou ao trabalho missionário, passando por várias cidades, incluindo algumas no vale de Puebla. Retomou suas funções no Colégio cinco anos depois, em 1545. Em 1552 assumiu o posto de definidor em Xochimilco e, posteriormente, também atuou como visitador em Michoacán (Icazbalceta, 1897). Após uma vida longa, intensa e frutífera, Bernardino de Sahagún faleceu no México em 1590.

Além de suas funções missionárias, Frei Bernardino de Sahagún dedicou-se intensamente à produção de materiais escritos, com o objetivo princi-

pal de auxiliar no trabalho de evangelização das populações nativas. Segundo relatos de seus companheiros de Ordem, o frade permaneceu fiel a essa atividade intelectual até o fim de sua vida, mesmo quando sua saúde já estava debilitada. A vasta quantidade e diversidade de sua produção literária indicam que ele investiu uma grande parte de seu tempo e recursos nessa tarefa.

De acordo com Wigberto Jimenez Moreno (1938), Frei Bernardino de Sahagún teria produzido os seguintes materiais: *Evangelios y Epístolas* (três manuscritos); *Sermones*; *Colloquios y doctrina Christiana*; *Postilla o “Libro de las Postilas”*; *Psalmodia Christiana*; *Ejercicios Quotidianos en Lengua Mexicana*; *Manual del Christiano*; *Vocabulario Trilingüe*; *Historia de las Cosas de Nueva España*. É importante destacar que Jimenez Moreno compilou essa lista no século XX, baseando-se tanto em textos que ele conhecia pessoalmente quanto em citações de terceiros sobre obras atribuídas a Sahagún. Infelizmente, alguns desses materiais não sobreviveram até os dias de hoje ou, na melhor das hipóteses, ainda não foram redescobertos.

O religioso produziu textos tanto em náuatle, a língua nativa, quanto em espanhol e latim. Considerando a diversidade de idiomas utilizados pelo frade, gostaríamos de fazer algumas observações. O náuatle, como mencionado anteriormente, foi a língua escolhida pelos franciscanos para conduzir o trabalho de evangelização. No entanto, poucos religiosos dominavam essa língua, o que dificultava a realização dessa tarefa. Assim, os irmãos que possuíam maior domínio do idioma dedicaram-se a produzir sermões, traduções de passagens bíblicas, dicionários e outros materiais que pudessem auxiliar, e muitas vezes viabilizar, o trabalho missionário.

A estratégia de recorrer à tradução não foi exclusiva dos franciscanos. Outras ordens mendicantes que atuaram na Nova Espanha também produziram materiais catequéticos em diferentes línguas. Robert Ricard mapeou brevemente os escritos produzidos na colônia durante o século XVI, identificando 109 obras, das quais 80 foram produzidas por franciscanos, 16 por dominicanos, 8 por agostinianos, e 5 sem informações de autoria (Ricard, 2014). No geral, essas produções eram ferramentas de trabalho, cujo fim deveria ser a evangelização dos nativos.

A tradução e a produção de obras em línguas nativas eram práticas amplamente difundidas entre as ordens mendicantes que atuaram na colônia durante o século XVI. Os religiosos dedicavam-se a aprender os idiomas dos povos indígenas sob sua tutela. Na Nova Espanha, os principais idiomas estudados

eram o náuatle, o zapoteca e o mixteca, que predominavam entre as populações locais. Alguns frades, inclusive, eram políglotas, o que facilitava seu trabalho missionário e ampliava sua área de atuação. Vale destacar que o interesse em aprender as línguas dos povos assistidos já era uma prática reconhecida e consolidada na Ordem dos Frades Menores (OFM) desde a Idade Média.

Embora o uso das línguas nativas pelos missionários fosse justificado como uma estratégia para viabilizar o trabalho de evangelização, essa prática não foi isenta de controvérsias. Nos primeiros anos, a Coroa espanhola não tomou uma posição definitiva sobre o tema, limitando-se a exaltar a riqueza e a adaptabilidade do idioma espanhol, que seria, supostamente, um meio mais eficaz para a propagação do catolicismo. Ainda que houvesse uma clara preferência da Coroa pelo uso do espanhol, essa postura não se traduziu, ao menos até meados do século XVI, em políticas linguísticas rigorosas (Ricard, 2014).

Durante a primeira metade do século XVI, o trabalho missionário ocorria com certa autonomia em relação às estratégias e materiais adotados. Sendo assim, era lícito aos religiosos, incluindo Sahagún, compilar materiais em latim, espanhol ou nos idiomas nativos; traduzir passagens bíblicas para línguas vulgares e distribuir materiais escritos para os membros letrados das elites autóctones. Entretanto, a partir da segunda metade do século XVI houve uma mudança de postura da Igreja com relação à produção de material escrito na colônia. O que ficou genericamente conhecido pela historiografia como o “sequestro” da crônica, passou, paulatinamente, por uma série de etapas, em uma verdadeira escalada das ações restritivas.

Foi a partir do Primeiro Concílio do México (1555) que começaram a surgir as primeiras regulamentações que, de certa forma, cerceavam a autonomia inicial dos frades. Uma das regulamentações que entraram em vigor no período foi o controle estrito dos materiais catequéticos, sobretudo aqueles produzidos em línguas nativas. De acordo com Rosa María Fernández de Zamora, O Concílio Mexicano de 1555 “[...] se adelantó al de Trento en el control de los impresos. Este primer Concilio tiene especial interés para el estudio de los impresos mexicanos” (Fernández de Zamora, 2008). Esse “interesse especial”, como chama a autora, na prática significou o início de uma série de políticas de restrição e controle da produção de materiais no México.

As diretrizes do Concílio de 1555 não proibiram as traduções, mas demonstraram que a Igreja, a partir daquele momento, estaria mais atenta ao assunto. O capítulo quarto, inclusive, recomenda a produção de doutrinas

em língua nativa para serem utilizadas pelos membros letrados. Entretanto, o texto indica sobre quais matérias essas doutrinas deveriam versar e quais pontos não abordar (Concípios [...], 1769).

Somada às restrições de tradução, o documento também instituiu novas diretrizes sobre a impressão de livros na colônia, exigindo que, a partir daquele momento, toda obra impressa obtivesse uma licença prévia. Essa autorização deveria ser incluída nas primeiras páginas de cada exemplar, e a comercialização de qualquer obra sem a devida licença tornou-se ilícita (Concípios [...], 1769).

Embora esses mecanismos de controle estabelecidos pelo Concílio de 1555 tenham se concentrado nas obras impressas, é importante lembrar que, no mundo colonial do século XVI, a maior parte da informação circulava através de manuscritos. Apesar de serem mais laboriosos e rudimentares, os manuscritos tinham um alcance tão eficaz quanto os textos tipográficos, permitindo a disseminação do conhecimento sem a interferência direta das novas regulamentações.

Essa realidade tornou-se ainda mais relevante no contexto das determinações que proibiam os nativos de possuírem sermonários ou qualquer outro material que contivesse traduções das Sagradas Escrituras. A partir dessas diretrizes, todo material que se enquadrasse nessa proibição foi recolhido. No entanto, apesar dessas restrições, os manuscritos de Frei Bernardino de Sahagún continuaram a circular sem maiores problemas, uma vez que as regulamentações se aplicavam apenas às obras impressas, deixando os manuscritos fora de seu alcance.

Em 1577, por Ordem de Felipe II, novas proibições foram impostas. Dessa vez, tornou-se proibido redigir materiais sobre a cultura nativa. O Santo Ofício, por sua vez, passou a censurar qualquer tipo de tradução das Sagradas Escrituras para os idiomas nativos (Ricard, 2014). Essas medidas impactaram sobremaneira a atividade intelectual de Sahagún, uma vez que o frade possuía mais de um trabalho acerca dos costumes nativos, isto é, a *Historia General de las Cosas de Nueva España* e os *Coloquios de los Doce*. Sem contar que o frade também possuía textos que contavam com passagens bíblicas traduzidas ao náuatle, como é o caso da *Psalmódia Christiana*. Esse livro de salmos, escrito de maneira híbrida por mesclar o estilo e retórica indígena aos temas cristãos, não contava com uma tradução integral dos textos bíblicos. Porém, o

autor recorreu a traduções de passagens do Antigo e Novo Testamentos para compilar seus salmos, o que se tornou proibido a partir de 1577.

Se o início da evangelização, na primeira metade do século XVI, foi marcado pela autonomia dos frades no exercício das atividades e por um sentimento de quase ingenuidade frente à conversão dos nativos, na segunda metade do século temos um panorama bem diferente. Frente aos reiterados casos de heresias, idolatria e manutenção dos velhos hábitos nativos, a postura da Igreja Católica e do monarca recrudesceram, como é possível observar a partir das alterações jurídicas supracitadas.

Foi nesse período profundamente austero que Frei Bernardino de Sahagún viveu seu “calvário intelectual”, termo cunhado por Manuel Ballesteros para sintetizar as inúmeras dificuldades e perseguições sofridas pelo religioso no período. Grande parte dos manuscritos do frade se enquadravam, de alguma forma, nas proibições em vigor naquele momento. Como resultado, Sahagún teve seu trabalho dilapidado, manuscritos fragmentados e muitos de seus escritos se perderam completamente. Mesmo com idade bastante avançada, o frade lutou por seu trabalho ao recorrer à ajuda dos amigos, Miguel Navarro e Gerónimo de Mendieta. Estes, incumbidos por Sahagún, levaram documentos ao presidente do Conselho das Índias, Juan de Ovando, e ao Papa Pio V. Os escritos enviados tentavam justificar com as autoridades a validade e pertinência das obras do missionário. Apesar dos esforços do religioso e da ajuda de seus amigos, em 1577, Felipe II ordenou o recolhimento dos manuscritos de Sahagún e o envio de todas as anotações ao Conselho das Índias para averiguação. Foi, sem dúvidas, o golpe final contra a *Historia General de las Cosas de Nueva España*, obra à qual o frade dedicou anos de sua vida.

Apesar de o missionário ter falecido em 1590, seus escritos permaneceram suscitando desconfiança, inclusive entre os próprios franciscanos. O único escrito que o frade logrou publicar em vida foi o seu livro de Salmos, impresso no México em 1583. No século XVIII, o texto, que contava com traduções de passagens bíblicas e foi escrito integralmente em náuatle, com exceção do prólogo, redigido em espanhol, foi condenado à fogueira por Frei Francisco Antonio de la Rosa Figueroa, responsável pela biblioteca do Convento de São Francisco, notário e revisor de livros do Santo Ofício (Téllez Nieto, 2016).

Entre os séculos XVI, período da redação das obras de Frei Bernardino de Sahagún, e XVIII, seus escritos foram progressivamente dilapidados e combatidos pela censura oficial. No entanto, os manuscritos do missionário espa-

nhol continuaram a circular entre seus confrades e foram usados como fontes de informação por vários franciscanos ao longo do tempo. Apesar dos reveses que atingiram o trabalho do nonagenário e sua obra, alguns remanescentes de seus escritos foram preservados nas bibliotecas conventuais do México.

Historia General de las cosas de la Nueva España

A *Historia General de las cosas de la Nueva España* foi, e continua sendo, o trabalho de Frei Bernardino de Sahagún mais estudado, comentado e analisado por americanistas de todo o mundo. Trata-se de um manuscrito composto por doze volumes que versam sobre os mais variados aspectos da vida cotidiana, política, cultural e religiosa dos astecas no período pré-colombiano até a conquista espanhola da cidade de México-Tenochtitlan, evento abordado no capítulo XII. A redação do material se estendeu por vários anos, ao longo da segunda metade do século XVI. Para Diana Magaloni Kerpel, por ter sido materializado durante a epidemia de 1576, responsável por dizimar a população nativa, a obra de Sahagún se tornou ainda mais especial, ganhando contornos de “[...] battle waged and won by its creators against extermination and death” (Magaloni Kerpel, 2014).

Para melhor compreensão dos propósitos de Bernardino de Sahagún ao escrever sua *História Geral*, é mister termos em mente o contexto da época. Ao chegarem ao Novo Mundo, havia grande expectativa pela conversão dos indígenas ao catolicismo. Tratava-se, dentre outros objetivos, de uma estratégia para recuperar os fiéis que a Igreja estava perdendo para o protestantismo na Europa. Sendo assim, esperava-se que os nativos, uma vez em contato com os missionários e com a doutrina católica, aceitassem a religião cristã em detrimento de suas práticas religiosas, vistas pelos europeus como pagãs. Entretanto, mesmo após décadas de trabalho missionário desenvolvido junto com os nativos, era inegável que a religião destes ainda se mantinha viva. Os próprios religiosos se queixavam da insistência dos indígenas na manutenção das “idolatrias”. Diante desse cenário, alguns religiosos, dentre os quais o próprio Sahagún, passaram a defender que os missionários deveriam conhecer de maneira mais aprofundada a cultura nativa, a fim de serem capazes de reconhecer os significados que os indígenas poderiam atribuir aos dogmas cristãos. Para Sahagún, o caminho para combater efetivamente as idolatrias passava obrigatoriamente pelo entendimento profundo do arca-

bouço cultural indígena. Com o intuito de atender esse objetivo, o missionário franciscano passou a se dedicar ao recolhimento das mais variadas informações sobre a cultura náuatle. Sua *História Geral* era mais uma ferramenta a serviço do projeto maior da conversão dos nativos.

O manuscrito foi organizado em duas colunas de texto, uma em espanhol e outra em náuatle, e uma terceira parte, disposta ao lado do texto em espanhol, com os pictogramas tradicionais astecas. Tendo em vista as características textuais, podemos considerar que a obra é um produto intercultural, uma vez que foi produzida de acordo com os padrões de registro da cultura europeia, utilizando-se do alfabeto latino, e o registro nativo realizado através de pictogramas feitos por tlacuilos.

O texto foi produzido por Bernardino de Sahagún em parceria com os mais brilhantes e destacados alunos do colégio de Tlatelolco, dentre os quais figuravam Antonio Valeriano, Martín Jacobita, Pedro de San Buenaventura e Antonio Verjarano. Estes quatro membros da elite nativa foram citados pelo missionário, no prólogo do segundo livro, como gramáticos, em uma alusão às habilidades linguísticas que eles possuíam, pois dominavam o náuatle – primeira língua –, o latim e o espanhol. Uma série de outros nativos também esteve diretamente envolvida no trabalho liderado pelo missionário, como escribas e pintores.

Auxiliado por seus colaboradores, Sahagún desenvolveu uma metodologia para o processo de coleta de informações, que pudessem subsidiar sua escrita, junto com os astecas. O religioso elaborou um extenso questionário, o qual deveria ser aplicado por seus colaboradores aos informantes indígenas. Estes, por sua vez, pertenciam à elite autóctone, sendo nobres, sacerdotes ou governadores. Por fim, Frei Bernardino de Sahagún tratava os materiais recolhidos por seus alunos, fazendo compilações e ajustes necessários.

Ainda que os colaboradores nativos de Sahagún e seus informantes fossem capazes de encontrar meios de exprimirem suas próprias vozes, como no trecho supracitado, não se pode perder de vista que o texto é preponderantemente europeu. De acordo com Rodrigues (2016), a estrutura da *História Geral* foi elaborada seguindo uma sequência cronológica muito específica, proveniente dos modelos clássicos europeus, que se inicia na origem do mundo nativo e se estende até a conquista espanhola. Dessa forma, é possível observar a profunda ligação que este escrito possuía com o humanismo espanhol.

Apesar de estar em consonância com o projeto de evangelização proposto – e desenvolvido – pela OFM desde sua fundação, o texto de Sahagún sofreu com diversos revezes, muitos dos quais suscitados por um sentimento de desconfiança quanto à conversão dos nativos. Logo após a conclusão do texto em náuatle, que ocorreu por volta do ano de 1569, os textos foram dispersos por vários conventos franciscanos na Nova Espanha. Entre 1573 e 1574, o religioso conseguiu, apoiado pelo então comissário-geral da Ordem franciscana – frei Rodrigo de Sequera –, reunir novamente seus textos. Nesse momento, foi-lhe pedido que produzisse outro material, dessa vez com uma versão em espanhol. Entre 1575 e 1577 Sahagún desenvolveu a versão bilíngue de sua *História Geral*. A obra foi levada para a Espanha em 1578. Em 1579, Filipe II presenteou Francisco I de Médici com o códice, que foi enviado à Itália.

Frei Bernardino de Sahagún: a recepção de sua obra entre os confrades franciscanos no século XVII

Para entender como Sahagún e sua obra foram interpretados no século seguinte à sua morte, apesar dos mecanismos de censura impostos ao seu trabalho, mapeamos a presença ou ausência de referências a Bernardino de Sahagún em importantes obras franciscanas produzidas ao longo do século XVII. Nosso objetivo com esse exercício foi utilizar a produção intelectual de seus confrades como um “termômetro” para avaliar a relevância de Frei Bernardino de Sahagún dentro do período em questão. Para isso, analisamos textos do século XVII dos frades Juan de Torquemada, Lucas Wadding e Agustín de Betancourt.

Juan de Torquemada publicou em 1615 sua *Monarquía Indiana*, cujo objetivo era apresentar um balanço sobre a presença franciscana na Nova Espanha. Para produzir seu material, o frade se apoiou em materiais indígenas e de outros religiosos, dentre os quais Sahagún (León-Portilla, 1975). Apesar de citar de modo bastante vago suas fontes, o nome de Bernardino de Sahagún aparece algumas dezenas de vezes ao longo da *Monarquía Indiana*, principalmente nos livros II, IV, VI-X e XIII-XIV. Vale destacar que os frades se conheciam e, apesar de o ancião não estar em seu melhor momento dentro da OFM, ambos trocavam informações e textos recolhidos por ele ao longo de sua vida. Torquemada via o nonagenário como uma fonte segura e respeitável.

[...] trabajos muy sudados de religiosos de la orden de mi seráfico padre San Francisco, especialmente de los padres fray Toribio Motolinia y fray Francisco Ximénez, como dejamos dicho, fray Bernardino de Sahagún y fray Gerónimo de Mendieta, que después de ellos añadió otras y, por ser de su orden, quiso ponerlo en estilo sucesivo histórico [...] (Torquemada, 1975, p. XXXI).

Ainda que frei Juan de Torquemada tenha citado o nome de Bernardino de Sahagún diversas vezes em seu texto, em muitas outras ele se utilizou de seus escritos sem creditá-los. A edição de *Monarquia Indiana*, publicada pela Universidade Nacional Autónoma do México, conta com uma extensa e rica análise de todo o texto, o que culminou em um estudo completo sobre as fontes, citadas ou não, utilizadas por Torquemada. Do projeto, resultaram tabelas de análises de correspondência de fontes, as quais abarcam todos os capítulos dos 21 livros. Ao nos determos sobre as tabelas de correspondência, percebemos, como indicado anteriormente, que por vezes Torquemada se utilizou dos escritos de Sahagún, especialmente a *História Geral*, para produzir suas considerações sobre a história do México. Há ocasiões em que Torquemada aproveitou os textos de maneira integral, outras vezes ele fez modificações e houve casos em que cita explicitamente Bernardino de Sahagún como fonte, mas o texto era substancialmente de outro religioso. Um exemplo dessa situação é o caso do capítulo LXXXVIII do livro segundo, no qual o autor alega que Sahagún teria sido sua fonte de informações sobre Montezuma. No entanto, de acordo com a tabela de correspondência, o texto do dito capítulo é muito mais próximo ao de Francisco López de Gómara (capítulos LXVII e LXVIII da *História da Conquista do México*) do que ao de Bernardino de Sahagún (livro VIII da *História Geral*) (Torquemada, 1975).

Os exemplos de como as obras sahauntianas influenciaram e subsidiaram o trabalho de Torquemada são inúmeros, mas não é nosso objetivo nos determos nesse tópico. O que de fato nos interessa é a existência dessa relação e como ela perdurou ao longo dos anos. Desde a segunda metade do século XVI, o trabalho intelectual de Frei Bernardino de Sahagún passou a ser visto com desconfiança por alguns, sofrendo, por isso, revezes e entraves. No entanto, a partir dessa breve análise sobre a *Monarquia Indiana*, é possível perceber que os textos de Sahagún, ainda que tenham sido alvo de diversas sanções, continuaram em franca circulação entre os religiosos e a importância de seu trabalho, intelectual e missionário, era reconhecida por

seus pares. Pensando em recortes temporais, *Monarquia Indiana* nos mostra que no início do século XVII Sahagún ainda era um nome reconhecido e considerado entre os Frades Menores da Nova Espanha.

Frei Lucas – Luke, no original – Wadding foi um franciscano nascido em 16 de outubro de 1588 em Waterford, Irlanda. Chegou a Portugal em 1603 e, no ano seguinte, iniciou sua carreira na OFM como noviço no convento de Matosinhos. Em 1613, foi ordenado pelo bispo João Manuel (Millet, 2012). O conhecimento e erudição de frei Lucas Wadding foram determinantes para a carreira que o religioso galgou. Em 1615, Wadding foi levado à Espanha por Antonio de Trejo, então vigário-geral da OFM, para continuar seus estudos. Em 1618, Wadding desempenhou o papel de teólogo na comitiva franciscana, que foi a Roma defender junto com o Papa Paulo V o reconhecimento da imaculada concepção de Maria como um dogma de fé. Nos anos seguintes, estabeleceu-se em Roma, onde desempenhou uma série de funções e fundou três instituições até falecer em 1657 (Millet, 2012).

Em paralelo às atividades supracitadas, frei Lucas Wadding também se dedicou com afincamento à produção intelectual. Ao longo de sua vida elaborou e publicou diversas obras sobre a própria OFM e São Francisco de Assis. A produção intelectual de Wadding era vasta, contando com volumes sobre São Francisco de Assis, a fundação da OFM e, principalmente, sobre a produção intelectual de seus companheiros de Ordem, tema caro ao religioso. O ímpeto que movia frei Lucas era comprovar que a OFM, desde seu fundador até os religiosos contemporâneos ao frade, possuía uma forte tradição literária (Mooney, 1958).

Nesse contexto, surge a obra *Scriptores Ordinis Minorum* (1650), publicada pela primeira vez em Roma. Trata-se de um extenso compêndio com todas as publicações franciscanas que Wadding conseguiu levantar durante seus anos de pesquisa. O nome de Bernardino de Sahagún figura em três categorias distintas. A primeira entrada ocorre na categoria “poemas”, na qual é citada uma produção de Sahagún em língua mexicana. No tópico “gramática” aparece a *Historia General* sob o nome de “Dictionarium copiosissimum [...] Calepinum vocabant”. A terceira entrada para o nome de Sahagún se dá no tópico “teologia e sermões”, infelizmente não há a indicação de nenhum título específico, apenas a indicação “sermões”. Ainda que o *Scriptores* de frei Lucas não contenha nenhuma análise mais detida sobre a obra de Sahagún, o texto possui seu valor. De acordo com Ascensión Her-

nández de León-Portilla, foi através do texto de Wadding que os escritos sahumantianos se tornaram conhecidos em Roma, ampliando o número de leitores do frade (León-Portilla, 1992).

Avançando ainda mais no século XVII, vamos nos debruçar sobre o trabalho de frei Agustín de Betancourt¹ – ou Vetancourt. O religioso nasceu na Cidade do México em 1620 e faleceu no mesmo local em 1700. Ingressou na OFM, na cidade de Puebla de los Angeles, após obter o grau de bacharel na universidade. Já como frade, desempenhou uma série de funções no interior da Ordem, dentre as quais destacamos: professor de teologia e náuatle; cronista oficial; definidor; pregador; responsável pelos indígenas da Igreja de São José do México. Além disso, o religioso também se dedicou ao trabalho intelectual: produziu escritos de caráter histórico e outros voltados para o campo linguístico. Suas principais obras são *Teatro Mexicano: descripción breve de los sucesos exemplares, históricos, políticos y religiosos del Nuevo Mundo Occidental de las Indias*, publicada pela primeira vez em 1698, no México, e a *Crónica de la Provincia del Santo Evangelio*, publicada em 1697 na mesma cidade. Esta última, trata-se, segundo informações do próprio autor, da quarta parte do texto que compõe o *Teatro Mexicano*.

De acordo com as palavras de frei Agustín de Betancourt, dispostas na parte introdutória do livro, dentre as fontes utilizadas para produzir seu escrito, o autor lançou mão de manuscritos sahumantianos, dentre os quais Betancourt cita “un libro de à folio de postilas”, que ele descreve como uma

relación de la llegada de los doce primeros., y las pláticas que hicieron para catequizar, que contiene 51 Capitulo en Mexicano, y Castellano de materias llenas de espíritu, y erudición Christiana (Betancourt, 1698, s/p).

Frei Agustín de Betancourt citou um

quaderno del mismo Padre Sahágun de la Conquista de México, que es el nono libro de los once, que escribió de cosas, y casos de este nuevo mundo, los cuales remitió a España el Señor Virrey D. Martin Enrriquez (Betancourt, 1698, s/p).

1. Por não haver consenso quanto à grafia do sobrenome do religioso, nós adotaremos, a partir de agora, a forma Betancourt.

Essa referência, claramente, trata-se da obra *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, na qual Sahagún fez um apanhado sobre diversos temas relacionados à cultura indígena, a história pré-colonial e a conquista espanhola. Ao longo de seu texto em *Teatro Mexicano*, o frade fez duas referências diretas a Bernardino de Sahagún. Entretanto, trata-se de citações rápidas, acerca de informações factuais. No Tratado Terceiro, capítulo II, o franciscano faz a seguinte citação:

[...] Padre Sahagún que vio, y hizo pintar este Templo para enviarle a España le hace dedicado a solo Huitzilopochtli, que por otro nombre llamaban Mexitli, de donde se denominó México da Ciudad (Betancourt, 1698, p. 74).

No capítulo IX, “Del efecto de las entradas de Tlatilulco, retiro de Quauhtemoc, y esfurzo de los Mexicanos”, também no Tratado Terceiro, a citação a Sahagún não foi diferente. Em um trecho sobre a Conquista, o missionário nonagenário foi citado na seguinte passagem:

A el otro día animado Pedro de Alvarado puso los pies dentro de la plaza de Tlatilulco, y al primer combate los hizo retirar, y advirtiendole, que estaba cerca un adoratorio cuyas gradas, y torres ocupaba el enemigo, envió algunas Compañías, que sin dificultad los retiraron, redujo a un escuadrón toda la gente con prevención de defensa, hizo humos desde el adoratorio para dar aviso a los demás Capitanes del paraje en que se hallaban, y a poco tiempo desembocó la gente Mexicana, que venía huyendo del trozo de Cortez, que cayendo en sus manos, y la que retiraba Sandobal en su distrito, aquí fue la mayor pérdida de Mexicanos que dice el Padre Sahagún, que fue Miércoles a 7 de Agosto antes de su victoria, y que pasaron de cuarenta mil; fue menester desembarazar la plaza de cadáveres, echándolos en las acequias, tantos que por cuerpos muertos podían pasar la otra banda (Betancourt, 1698, p. 163).

Betancourt, em *Teatro Mexicano*, não redigiu informações biográficas sobre Sahagún ou fez qualquer tipo de avaliação quanto ao trabalho desempenhado pelo frade. Entretanto, ao citar Bernardino de Sahagún e seus manuscritos como aporte teórico, Betancourt demonstrou que, às vésperas

do século XVIII, os trabalhos sahumantianos continuavam em circulação entre os franciscanos e tinham sua importância reconhecida.

Percebemos que, no geral, os companheiros de Sahagún mostraram apreço por sua trajetória no projeto de evangelização levado a cabo na Nova Espanha. Além disso, seu manuscrito mais citado como fonte por seus companheiros foi a *História Geral das Coisas da Nova Espanha*. É possível concluirmos que esse texto, apesar das barreiras de circulação que enfrentou, quer pelos reiterados ataques que sofreu ao longo do período colonial, quer pelas restrições próprias de um manuscrito, foi bastante difundido no seio da OFM. Uma justificativa plausível para esse cenário é o próprio conteúdo da *História Geral*, o qual condensa uma série de informações sobre a cultura e história dos povos nahuas². Dessa forma, ao escreverem sobre elementos culturais nativos ou se debruçarem sobre as narrativas da Conquista, era plausível que os missionários recorressem aos escritos de Sahagún, que além de ter se dedicado com afinco ao tema, também foi testemunha ocular de uma série de eventos importantes do século XVI.

Este cenário ressalta a relevância de Sahagún, apesar da censura e das limitações de circulação de seu manuscrito. Tal fato nos leva a reconsiderar a relação entre manuscritos e obras impressas. Como bem aponta Fernando Bouza, em sua obra *Corre Manuscrito* (2001), os Reinos Ibéricos, entre os séculos XVI e XVII, alcançaram um esplendor cultural que, entre outros elementos, esteve intrinsecamente ligado ao advento da tipografia. A nova tecnologia viabilizava um aumento na quantidade de livros produzidos e uma redução dos custos de produção, barateando o produto. Nesse sentido, o autor defende que houve uma consolidação de uma República das Letras no período supracitado.

Apesar dos inúmeros avanços ocasionados em virtude da emergência e consolidação da imprensa entre os séculos XVI e XVII, é essencial ressaltar que a produção e circulação de manuscritos se manteve de maneira concomitante à tipografia. Mais do que uma substituição, o advento da imprensa trouxe uma convivência entre essas duas formas de transmissão do conhecimento. Conforme argumenta Bouza, manuscritos e impressos coexistiram e se complementaram, expandindo as possibilidades de difusão e

2. Vale destacar que os chamados povos nahuas não compunham um grupo homogêneo. O que se convencionou a chamar de nahuas, ou até mesmo de astecas, na verdade era a união de vários povos diferentes, os quais poderiam apresentar elementos culturais semelhantes. Cf. Navarrete (2023).

preservação do conhecimento. No mundo ibérico do período estudado, os manuscritos eram objetos comuns, fazendo parte do cotidiano das pessoas letradas ou não. Sua circulação mobilizava uma intensa rede profissionalizada de comerciantes, copistas e tradutores, forjando um verdadeiro mercado e garantindo uma ampla difusão.

Quanto à censura, os manuscritos também estiveram sujeitos ao controle régio ou eclesiástico. Entretanto, os controles oficiais conseguiam agir com maior rigidez sobre as obras impressas, as quais eram submetidas à censura prévia antes de serem levadas à imprensa. No caso dos manuscritos, não havia um controle pregresso à circulação, facilitando a difusão dos materiais.

Se abría, así, cierto espacio para la transmisión de contenidos comprometidos mediante el recurso a traslados y a papeles de mano, cuya circulación inicial no cabía controlar con carácter preventivo, aunque sí a posteriori por medio de la incautación o de la entrega forzosas de las copias poseídas por particulares (Bouza, 2001, p. 63).

Dessa forma, a análise das citações a Bernardino de Sahagún, em obras franciscanas do século XVII, revela a persistente relevância de sua produção intelectual no contexto da evangelização na Nova Espanha. A frequente referência à sua *Historia General de las Cosas de la Nueva España* demonstra não apenas a valorização de seu trabalho pelos seus confrades, mas também a eficácia de sua obra como fonte de conhecimento sobre a cultura e a história dos povos nahuas.

Adicionalmente, o estudo reforça a ideia de que, apesar dos avanços proporcionados pela tipografia, a produção e circulação de manuscritos mantiveram-se vigorosas, coexistindo de maneira complementar às obras impressas. Essa convivência não só ampliou as possibilidades de difusão e preservação do saber, como também criou um espaço alternativo para a circulação de conteúdos que escapavam ao controle rígido da censura imposta às publicações impressas.

Portanto, a trajetória dos manuscritos de Sahagún ilustra a complexa dinâmica entre manuscritos e impressos no mundo ibérico do século XVII, destacando a importância de considerar ambas as formas de transmissão do conhecimento para uma compreensão mais ampla do período. A coexistência e complementaridade dessas mídias foram fundamentais para o esplendor cultural da época, evidenciando uma República das Letras onde

o manuscrito e o impresso eram partes integrantes e igualmente significativas na difusão do conhecimento.

Referências

Fontes

BETANCOURT, Agustín de. **Teatro mexicano**: descripción breve de los sucesos ejemplares, históricos, políticos, militares, y religiosos del nuevo mundo occidental de las Indias. pt. III. México: Por doña Maria de Benavides viuda de Iuan de Ribera, 1698.

CONCILIOS provinciales primero y segundo, celebrados en la muy noble, muy leal ciudad de México, presidiendo el illmo. y rmo. señor D. Fr. Alonzo de Montúfar en los años de 1555 y 1565: dalos a luz el illmo. Sr. D. Francisco Antonio Lorenzana, arzobispo de esta santa metropolitana iglesia. México, Imprenta de el Superior Gobierno, 1769. Disponível em: <https://bit.ly/4mjAi7n>. Acesso em: 27 ago. 2024.

ICAZBALCETA, Joaquín García. **Bibliografía Mexicana del siglo XVI**. México: V. Agüeros, 1897.

TORQUEMADA, Juan de. Prólogo General y primero de toda la Monarquía Indiana. In: TORQUEMADA, Juan de. **Monarquía Indiana**. México: Universidad Nacional Autónoma de México; Instituto de Investigaciones Históricas, 1975. Disponível em: <https://bit.ly/4obsS0s>. Acesso em: 1 jan. 2024.

Bibliografia

ALVIM, Márcia Helena. O sistema calendárico dos mexicas pré-hispânicos nos escritos sahumantianos. **Revista da SBHC**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 33-48, 2005.

BOUZA, Fernando. **Corre manuscrito**. Una historia cultural del Siglo de Oro. Madrid: Marcial Pons, 2001.

FERNÁNDEZ DE ZAMORA, Rosa Maria. Los concilios mexicanos promotores del libro y de la lectura en el siglo XVI. **Investigación bibliotecológica**, México, v. 22, n. 45, p. 105-123, 2008.

JIMENEZ MORENO, Wigberto. FR. Bernardino de Sahagun y su obra. Notas preliminares. In: SAHAGÚN, Bernardino. **Historia general de las cosas de Nueva España**. México: Editorial Pedro Robredo, 1938.

LÉON-PORTILLA, Ascensión Hernández de. Las primeras biografías de Bernardino de Sahagún. **Estudios de Cultura Náhuatl**, v. 1, n. 22, p. 235-252, 1992.

LEÓN-PORTILLA, Miguel. Fuentes de la Monarquía indiana. *In*: TORQUEMADA, Juan de. **Monarquía Indiana**. Vol. VII. México: Universidad Nacional Autónoma de México; Instituto de Investigaciones Históricas, 1975.

MAGALONI KERPEL, Diana. **The Colors of the New World**. Califórnia: Getty Research Institute, 2014.

MARTINEZ, José Luiz. Fray Bernardino de Sahagún y sus informantes indígenas: vida e obra. *In*: SAHAGÚN, Bernardino de. **El México antiguo**: selección y reordenación de la Historia general de las cosas de Nueva España de fray Bernardino de Sahagún y de los informantes indígenas. Caracas: Fundacion Biblioteca Ayacuch, 1981.

MILLET, Benignus. **Wadding, Luke**. Dictionary of Irish Biography, Irlanda, ago. 2012. Disponível em: <https://bit.ly/3IMsFaS>. Acesso em: 17 out. 2023.

MOONEY, Canice. The Writings of Father Luke Wadding, OFM. **Franciscan Studies**, v. 18, n. 3/4, p. 225-239, 1958. Disponível em: <https://bit.ly/4nXJL5I>. Acesso em: 17 out. 2023.

NAVARRETE, Federico. Los nahuas y el náhuatl, antes y después de la conquista. **Noticonquista**, 2023. Disponível em: <https://bit.ly/46ZeUj2>. Acesso em: 26 set. 2023.

RICARD, Robert. **La conquista espiritual de México**. México: Fondo de Cultura Económica, 2014.

RODRIGUES, Flora Alice Lima. **Visões sobre a conquista do México**: os relatos de Bernardino de Sahagún e seus auxiliares indígenas. 2016. 147f (Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

SCHWALLER, John F. Introdução. *In*: SCHWALLER, John F. (ed.). **Sahagún at 500**: Essays on the Quincentenary of the birth of Fr. Bernardino de Sahagún. Califórnia: Academy of American Franciscan History, 2003.

TÉLLEZ NIETO, Heréndira. Noticia de una “falsificación” de la Psalmódia cristiana de fray Bernardino de Sahagún. **Legajos Boletín del Archivo General de la Nación**, México, n. 11, p. 13-36, 2016. Disponível em: <https://bit.ly/4515K32>. Acesso em: 21 jan. 2023.

UNIDADE 3 – AGENTES DIABÓLICOS

9. PARA ESCANDALIZAR AS ORDENS: O DEMÔNIO COMO ESTRATÉGIA EM PROCESSOS DO SANTO OFÍCIO DE LISBOA

Andressa Guimarães Barbosa

O mundo moderno europeu conheceu uma dualidade profunda entre sua organização social restrita e seu imaginário profícuo. Funcionando sobre uma estrutura socialmente complexa, os indivíduos da modernidade tinham suas possibilidades materiais e escolhas de vida limitadas à classe social em que haviam nascido e às regras impostas a elas. Cada grupo ou estamento possuía o seu lugar, função e privilégio muito bem-definidos. Era um mundo que se estruturava em torno das desigualdades, onde grupos privilegiados se esforçaram ao máximo para manter essa naturalização da diferença, em que as regras e as leis do direito se moldavam para garantir a reprodução dessa ordem, impedindo por várias vias que aqueles que nasceram sem privilégios pudessem ocupar espaços que não lhes pertenciam e garantindo que os privilegiados continuariam no lugar que a sociedade entendia-lhes pertencer. A alteração dessa ordem não era apenas difícil e evitada, mas também muitas vezes proibida (Hespanha, 2012, p. 101). Nesse mesmo mundo onde a lei dos homens podia oferecer tão pouca transformação, o transcendente prometia mudanças miraculosas e maravilhosas.

O imaginário moderno possibilitava movimentos e busca de poderes que hoje, muitas vezes, nos fogem. Orações a Deus em busca de cura, novenas a santos em busca de prosperidade e, se o divino não fosse capaz de oferecer respostas, era possível ainda se voltar para o maligno em busca de objetivos pouco cristãos, como a morte de um inimigo e o controle sobre a vontade de terceiros (Paiva, 2002, p. 124-125). Essas ideias funcionavam na mente dos indivíduos como formas de manipular e alterar o real, dando novos significados e possibilidades às suas vidas e ajudando a construir novos caminhos (Pesavento, 1995, p. 15-16). O pacto demoníaco, por exemplo, era entendido pelas sociedades modernas da Europa como viável, apesar de uma profunda transgressão contra a fé. Não se negava que o Diabo possuía poderes capazes de influenciar a vida humana, mas se desaconselhava

qualquer acordo entre os vivos e tal criatura, sob a pena de punições rigorosas dos tribunais da fé, entre eles o Santo Ofício português.

Para a Inquisição de Portugal, o pacto foi mais do que uma possibilidade, quando falamos em processos de feitiçaria, ele foi praticamente uma obsessão (Paiva, 2002, p. 40). Um acordo formal entre o cristão e o Diabo, um sinal de uma relação profana, que não precisava de marcas físicas ou visões reais, mas que tinha um efeito sobre o espírito do crente que, marcado pelo demônio, carregava o sinal da bruxaria (Paiva, 2002, p. 43). Em alguns casos, contudo, as relações demoníacas não surgiam no Santo Ofício português como consequência da busca ativa do tribunal, e sim como parte da confissão espontânea dos réus. Isso ocorre principalmente quando os acusados eram, eles mesmos, partes do ordenamento católico (Paiva, 2002, p. 152).

No século XVIII, a Inquisição de Lisboa viu-se às voltas com alguns desses casos. Não eram desprivilegiados em busca de poder, mas homens e mulheres que prestaram seus votos à fé e ocupavam um lugar de respeitabilidade social e privilégios: o clero. Entretanto, por uma ou outra razão, esses religiosos se viam em situações em que o auxílio divino não era capaz de trazer a esses indivíduos as soluções necessárias aos seus problemas. Entre esses casos estavam Francisco de Santa Rosa, religioso leigo da ordem de São Francisco, e a freira Francisca Josefa do Evangelista, professora na ordem de Santa Clara. As passagens desses religiosos pelo Santo Ofício apresentam uma clara semelhança entre si; ambos assumem terem dado sinais claros de que mantinham relações com o demônio para as suas comunidades e que tais relações tinham uma função prática: facilitar a saída desses indivíduos das ordens e claustros em que se encontravam.

Ao longo deste capítulo iremos desenvolver uma análise sobre esses dois casos, analisando suas semelhanças e diferenças para entender alguns dos meandros de um processo da Inquisição de Lisboa que tomava como réus os religiosos, além de analisar de que maneiras essas duas personagens agenciaram a figura do demônio, quais os seus motivos alegados e de que forma o Santo Ofício de Lisboa lidou com esses dois casos. Para tanto, iremos utilizar como fontes principais os processos inquisitoriais referentes a esses dois religiosos, ambos disponíveis on-line no site do Arquivo Nacional da Torre do Tombo.

Para analisar processos como esses, buscando encontrar as subjetividades dos réus, tais como as suas relações alegadas com o demônio, é preciso que o historiador fique atento para ler os diálogos presentes na fonte sem per-

der de vista os problemas existentes na produção do documento, que podem interferir diretamente na narrativa dos acusados. Os processos da Inquisição portuguesa foram produzidos dentro de uma dinâmica de poder complexa e extremamente desigual, em que inquisidores muitas vezes buscavam arrancar as confissões dos réus de formas violentas, tanto psicológicas, quanto físicas. Nesse sentido, segundo o historiador Bruno Feitler, os pesquisadores se dividem entre aqueles que entendem que os processos são inteiramente fabricados pelo tribunal, enquanto outro grupo alega que o réu seria “co-autor” das fontes, baseando-se na ideia de que o processo seria lido para o processado e seu conteúdo então seria validado por ele. Alguns problemas, entretanto, persistem, mesmo se entendermos que o réu tem autonomia para aprovar ou reprovar a fidelidade da transcrição de seu testemunho. Alguns historiadores defendem a ideia de que os réus mentiam para a Inquisição na tentativa de se livrar de suas culpas ou amenizá-las perante o tribunal. Outros problemas ainda podem ser pontuados, como a normatização das falas dos acusados e a reinterpretação de seus discursos pelos notários (Feitler, 2014).

Pensando nessas questões, Carlo Ginzburg apresenta, em seu ensaio “O inquisidor como antropólogo”, um panorama histórico e metodológico sobre o uso dessas fontes. O autor concorda que elas apresentam dificuldades de análise e que existem distorções em sua produção. Entretanto, ele nos lembra que todas as fontes apresentam problemas e são produzidas dentro de uma dimensão de poder. Sendo assim, não podemos descartar todos os processos com base nas dificuldades de analisá-los (Ginzburg, 2017, p. 142, 144). Ginzburg parte do princípio de que as fontes são produzidas dentro de uma relação de poder desigual, na qual o acusado sofre pressões por parte do inquisidor para que seus testemunhos se enquadrem na lógica deles; entretanto, filtros de leitura podem permitir que o historiador entre em contato com os substratos culturais dos acusados. É preciso, diz o autor, aprender a ler através das ameaças sutis, dos medos e ataques para alcançar o diálogo existente na fonte (Ginzburg, 2017, p. 16). José Pedro Paiva, estudioso da Inquisição portuguesa, argumenta que, apesar das frequentes tentativas de normatização do discurso do réu praticada pelos inquisidores, ela nem sempre foi possível. Em algumas ocasiões, por exemplo, o inquisidor simplesmente não consegue compreender o discurso do acusado, tendo então que pedir a ele que forneça maiores detalhes para o esclarecimento de seus relatos (Paiva, 2002, p. 83).

Nesse sentido, os casos que aqui tratamos possuem muitos diálogos intensos, pois são produzidos dentro de uma dinâmica particular quando confrontados com a maioria dos processos inquisitoriais, a começar pelo lugar social ocupado pelos réus, o clero, uma posição elevada e de prestígio social que, como veremos em nossa análise, afetava diretamente os julgamentos dos indivíduos. Além disso, em ambos os casos, os acusados estavam dispostos a usar a Inquisição como um caminho para a realização de seus objetivos. Desse modo, o tribunal não surge apenas como uma figura repressora na vida desses sujeitos, mas ocupa também, na mente desses processados, o lugar de um caminho possível para uma mudança em suas vidas.

Em junho de 1761, chegaram ao Santo Ofício de Lisboa as denúncias contra Francisco de Santa Rosa. Foi acusado pelos seus irmãos religiosos de ter tentado fugir dos cárceres do Convento de São Francisco da Horta, na Ilha do Faial nos Açores, onde estava preso por atentar contra a ordem conventual. De acordo com a denúncia, Francisco, religioso leigo da ordem de São Francisco, teria desenhado nas paredes de sua prisão duas figuras demoníacas, que possuíam asas, galhos nas cabeças e lanças nas mãos. Da boca desses personagens saíam as seguintes frases: “este ser foi meu amigo”, “vamos embora para onde não nos podem achar” e ainda “já que não tenho instrumento com que me matar vou deitar-me ao mar para acabar com a miserável vida e ficarem livres de mim”¹. Depois de fazer tais desenhos, o religioso teria usado os grilhões presentes no cárcere para quebrar uma das paredes, por onde teria, enfim, fugido da instituição.

Já Francisca Josefa do Evangelista encontrou a Inquisição por outros caminhos. Antes que pudesse ser denunciada pelos seus delitos, a freira da ordem de Santa Clara mandou enviar um relato de suas heresias escrito por ela mesma. Assim, quando foi chamada à casa do locutório do Mosteiro da Esperança de Abrantes em 1745, por ordem do inquisidor-geral, para relatar ao tribunal os crimes que alegava ter cometido, a Inquisição já tinha alguma ideia dos atos e dos motivos da religiosa. Francisca Josefa confessou que temia estar com sua vida ameaçada no mosteiro. Em uma ocasião, teria encontrado em sua cela, o quarto comum do convento que compartilhava com outras freiras da instituição, uma porção de comida que ela acreditava ter sido deixada lá para envenená-la. Acreditando que o alimento estava corrompido, a religiosa teria ido até a cerca do cenóbio e arremessado a comida a um cão

1. Processo de Francisco de Santa Rosa: PT/TT/TSO-IL/028/02909. Fólio 3.

que vagava por ali, tendo o animal caído morto no mesmo momento. Tendo as suas suspeitas confirmadas, a ré passou a temer ficar no convento e começou a buscar formas de sair da instituição e, para tanto, ela teria recorrido a métodos pouco convencionais.²

Francisca explicou que pediu a Deus para que a tirasse do mosteiro, mas não era ouvida por Ele e por isso entendeu que havia sido abandonada. Movida pelo rancor que tal abandono gerara, ela começou a invocar o demônio para que ele realizasse seu desejo, já que Deus se negava a tirá-la do convento. Apesar de alegar jamais ter visto o Diabo, Francisca Josefa, em sua primeira confissão ao tribunal, alega que teve com tal criatura sonhos lascivos e desses encontros fantásticos ela teria engravidado e parido criaturas filhas do demônio.³

Tanto Francisco de Santa Rosa, quanto Francisca Josefa do Evangelista, tornaram-se réus da Inquisição de Lisboa. Após uma análise inicial de seus casos, o Santo Ofício considerou por bem levar adiante uma investigação profunda sobre tais heresias que teriam sido praticadas pelos religiosos. Eles não foram os únicos. Processos envolvendo membros do clero não eram raros na Inquisição, e seu desenrolar estava previsto pelos regimentos, o documento que organizava e estabelecia as regras para o funcionamento do tribunal. Esses regimentos asseguravam aos religiosos alguns privilégios e particularidades no andamento dos casos.

Entre as vantagens oferecidas ao clero, certo cuidado recomendado no momento de acusar formalmente um réu. O regimento exigia que, antes de iniciar os procedimentos processuais, as culpas dos réus membros do clero deveriam ser enviadas ao conselho do tribunal para que, somente após uma análise das instâncias maiores, fosse dado andamento ao processo (Regimentos, 1996, p. 772). Esse cuidado, que também era necessário em casos em que a Inquisição acusava as chamadas “pessoas de grande cabedal”, existia já que o tribunal julgava de forma diferente os variados estamentos sociais. Essa diferenciação não era exclusiva do Santo Ofício, ao contrário, era parte fundamental da maneira como o direito moderno se estruturava (Hespanha, 2012, p. 109-110).

O direito, e por consequência a Inquisição, que era parte inseparável deste ordenado mais amplo, traduziam as hierarquias sociais em suas decisões e julgamentos. Em uma sociedade pautada na desigualdade e em sua manutenção, os indivíduos não eram julgados como iguais, mas partindo

2. Processo de Madre Francisca Josefa do Evangelista: PT/TT/TSO-IL/028/06056. Fólios 65-66.

3. Processo de Madre Francisca Josefa do Evangelista: PT/TT/TSO-IL/028/06056. Fólios 65-66.

de suas diferenças e privilégios sociais, de modo que cada pessoa era vista, julgada e analisada, primeiramente, a partir do lugar que ela ocupava nesse mundo. As benesses oferecidas ao clero quando julgados pela Inquisição deixam claro que esse grupo social possuía um grande prestígio na sociedade portuguesa. Contudo, nossos personagens não estavam interessados em fazer parte desse lugar de privilégios. Tanto Francisco de Santa Rosa, quanto Francisca Josefa do Evangelista, deixaram muito claro seus objetivos, deixar o espaço conventual e, em último caso, os votos que professaram.

Quando o processo de Francisco de Santa Rosa tem início, a Inquisição tem um objetivo, compreender o que o réu queria dizer com as figuras demoníacas que desenhou nas paredes do cárcere conventual. O tribunal questionou se o religioso tinha vontade de fazer um pacto e se aqueles desenhos e frases eram uma forma de representação da relação do réu com o maligno. A esse questionamento, Francisco respondeu que:

[...] em nenhum tempo até agora, por mais oprimido que fosse, pretendeu invocar o demônio em alguma ocasião, mas antes sempre recorreu aos auxílios divinos como firme e fiel católico educado no grêmio da Igreja na qual protesta morrer e viver, e que os absurdos que têm cometido na sua religião são a fim de o excluírem dela, por professar constrangido e obrigado por seus Pais.⁴

Francisco de Santa Rosa não nega que as tais figuras tinham por objetivo representar o demônio, mas rejeita a ideia de que sua intenção ao desenhá-las era realizar um pacto, afirmando que seu ato não era uma afronta a Deus, mas ao convento. O réu nega a heresia de sua ação ao explicar que não acreditava efetivamente nos poderes das forças malignas e que não havia abandonado os auxílios divinos. A heresia de um pacto demoníaco não estava no ato em si, uma vez que a figura do Diabo era reconhecida como existente e dotada de poderes pela ortodoxia católica. O pacto tornava-se um ato herético quando havia uma falsa crença de que o Diabo teria poderes maiores ou iguais ao divino e na entrega que o fiel fazia de sua alma a essas forças (Paiva, 2002, p. 57-58). Francisco de Santa Rosa diz ao tribunal que não tinha intenção de abandonar os auxílios divinos, seu interesse era apenas de usar a figura do

4. Processo de Francisco de Santa Rosa: PT/TT/TSO-IL/028/02909. Fólio 12.

demônio como forma de escandalizar seus irmãos religiosos para que, desse modo, ele pudesse ir embora da fé que não tentou professar.⁵

O religioso deixa claro que seu ingresso na ordem de São Francisco foi feito por obrigação familiar, tendo sido ele forçado por seu pai a fazer os votos para os quais nunca teve vocação. A situação de Francisco de Santa Rosa não era particular, a obrigação familiar era uma causa comum para o ingresso de jovens nas fileiras do clero. A formação dos quadros da Igreja foi uma das principais críticas presentes na Reforma Protestante no século XV. A falta de vocação que gerava religiosos pouco afeitos a seguir os votos de clausura, celibato e pobreza das regras, uma educação deficitária com membros da Igreja que assumiam seus cargos com pouco conhecimento dos sacramentos e preceitos da fé, todos apontamentos protestantes que correspondiam à realidade católica e foram uma das grandes questões do Concílio de Trento (Fernandes, 2000, p. 21).

A preocupação da Igreja com o fortalecimento do ensino do clero e em reforçar o rigor para permitir a profissão de fé, limitando o acesso de indivíduos sem vocação à vida religiosa, na prática teve pouquíssima reverberação na formação prática dos padres e freiras ao longo da modernidade. Em termos gerais, indivíduos que professavam sem vocação ainda constituíam a regra, homens e mulheres que ingressaram por imposição familiar ou em busca de uma ascensão social, que pouco ou nada entendiam da fé e que, em muitos casos, não queriam se integrar a ela, correspondiam à realidade da maioria do corpo do clero (Paiva, 2000, p. 205). Mas, diferente de grande parte de seus irmãos de fé, Francisco de Santa Rosa não aceitou com facilidade o papel que, segundo ele, lhe foi imposto por seu pai, Jorge da Terra Brum e Silveira, que era juiz contador da alfândega real do Faial nos Açores.

Essa forma de ingresso no convento, apoiada ou obrigada pela família, tinha como função garantir um lugar de prestígio para os filhos da elite, uma inserção que garantia a filhos não primogênitos segurança e mantinha um status social de famílias nobres e burguesas que muito ganhavam em ter os filhos no clero (Fernandes, 1992, p. 52). Essa estratégia era muito usada no caso de segundos filhos, ou filhas. Graças à lei do morgadio portuguesa, que garantia que a herança familiar ficaria com o filho homem mais velho, apenas a filha mais velha tinha um dote capaz de garantir um bom casamento. Aos filhos mais moços, principalmente no caso das mulheres, a quem as opções de vida eram limitadas ao casamento ou à Igreja, restava o clero (Andrade, 1999, p. 122).

5. Processo de Francisco de Santa Rosa: PT/TT/TSO-IL/028/02909. Fólio 12.

Os caminhos de Francisco de Santa Rosa encaixavam-se nesse perfil padrão. Filho ilegítimo de um homem de alto cargo administrativo, a Igreja foi o caminho escolhido por seu pai para dar dignidade social ao filho e à própria família. Porém, Francisca Josefa do Evangelista, nossa outra personagem, não cumpre com esse critério, sendo um caso raro entre as religiosas profetas, uma freira vinda das classes populares.

Era filha de Feliciano Mendes da Rocha, um almocreve, homem responsável por conduzir animais de carga de uma parte a outra, ou seja, um trabalhador comum (Bluteau, 1728, p. 273). A presença de mulheres pobres como ela era incomum nos conventos, pois, para ingressar nas regras religiosas femininas, era preciso pagar um dote às instituições. Esse valor precisava ser entregue no momento em que a menina entrava nos cenóbios, ainda como noviça. Junto com ele, era preciso ainda pagar também propinas e esmolas ao convento (Fernandes, 1992, p. 59). Tantos valores tornavam os votos de religiosa muito distantes das mulheres mais pobres, tivessem elas vocação para o sacerdócio ou não. Josefa do Evangelista, porém, possuía um suporte externo que a permitiu pagar as custas e ingressar na ordem de Santa Clara, sua madrinha Dona Lenor Catarina de Avelar, viúva do desembargador Francisco Soares Galhardo. Dona Lenor criou Francisca, que vivia em sua casa e era por ela tratada como filha. Foi essa mulher que pagou os dotes e inseriu a ré no convento. Contudo, após sua morte, a vida da religiosa na clausura onde vivia começou a passar por complicações. Sem sua madrinha para lhe oferecer suporte, a religiosa passa a ser rejeitada pelas mulheres com quem vivia, e é provável que essa tenha sido sua motivação para que ela entrasse em contato com o tribunal (Caldeira, 2021, p. 310). Francisca Josefa do Evangelista não pertencia ao mesmo grupo social que suas irmãs religiosas e, apesar de ser uma profeta assim como elas, sem quem a apoiasse no interior do convento, não seria reconhecida como uma igual.

Diferente do que ocorre com Francisco de Santa Rosa, a religiosa de Santa Clara não demonstra interesse em desfazer seus votos, nem culpa sua madrinha por tê-la enviado ao clero. O que ela quer é apenas deixar o mosteiro onde vive. Uma exímia confessa, Francisca Josefa não tenta minimizar seus delitos nem esconder suas culpas. Inicialmente, a religiosa mostra-se disposta a dar detalhes sobre os pecados que teria cometido e as razões pelas quais os teria praticado.

Era comum que os réus tentassem traçar estratégias quando confrontados pelo Santo Ofício. Alguns negavam tudo de que eram acusados, outros tentavam justificar o que os tinha levado a agir de forma contrária à ortodoxia, alegando muitas vezes desconhecimento dos dogmas, e alguns assumiram a estratégia de confessar irrestritamente todos os atos heréticos imaginando que, dessa forma, seriam capazes de se verem livres do tribunal com maior rapidez (Paiva, 2002, p. 199-200). Inicialmente, esse parece ser o caso de nossa ré, contudo não demora muito para que vejamos que sua estratégia frente à Inquisição é um tanto mais ousada e tem outros objetivos.

Se em sua primeira sessão frente ao tribunal Francisca Josefa confessa tudo, conforme as sessões se sucedem, ela passa a negar ou diminuir cada um dos delitos. Inicialmente, a ré confessou um desacato que teria cometido contra a eucaristia, cuspidando a hóstia consagrada em um livrinho de orações malditas que teria escrito de próprio punho. Arrependida, ela teria enviado a hóstia, ainda dentro do dito livrinho, ao padre Manuel da Cruz para que, ao rezar a missa, ele pudesse tomar a partícula consagrada e desfazer o mal que ela teria feito a Deus. Contudo, quando foi novamente questionada sobre esse ato, a ré disse que:

[...] a partícula que enviou ao padre Manuel Lopes da Cruz na forma que já tem dito a tal partícula não era consagrada e só um pedaço de hóstia que a ré fez em forma de partícula e assim a remetera fingindo este horrendo desacato só com o fim e tensão de que tendo notícia dele o Santo ofício a mandasse tirar deste mosteiro.⁶

Não é apenas desse delito que a religiosa vai voltar atrás em sua confissão. Ela disse ainda que todas as gestações dos frutos do demônio que alegou ter não passavam de invenção, e que não teria jogado comida alguma a nenhum cão. Todas as confissões e sua gravidade teriam como função apenas causar escândalo. Se Francisco de Santa Rosa queria escandalizar seus irmãos religiosos para ser esquecido por eles, a religiosa queria que seu horrendo desacato chamasse atenção do próprio Santo Ofício, para que assim eles pudessem ouvir seu apelo e a tirassem do convento.⁷

6. Processo de Madre Francisca Josefa do Evangelista: PT/TT/TSO-IL/028/06056. Fólios 69.

7. Processo de Madre Francisca Josefa do Evangelista: PT/TT/TSO-IL/028/06056. Fólios 68.

Francisca Josefa vê no Santo Ofício um modo de conquistar aquilo que quer. O tribunal surge para ela como uma saída do Convento de Nossa Senhora da Esperança de Abrantes, onde, segundo ela, não poderia encontrar salvação de sua alma.⁸ Um argumento semelhante é exposto por Francisco de Santa Rosa. Apesar de o réu não dizer que seu objetivo era ir frente à Inquisição, ele diz não se ressentir do tribunal e não ter buscado formas de fugir de sua atuação pois, para ele, essa era uma forma de fugir de seus irmãos religiosos.⁹ Mas o Santo Ofício não atende aos apelos dos religiosos desesperados e deixa claro a soror Francisca que seu intento não seria atendido. Não cabia ao Santo Ofício decidir quem poderia ou não deixar um convento, ou transferir a religiosa para outro cenóbio. Apenas a Sé Apostólica tinha autorização para permitir a entrada, saída e transferência do clero dos mosteiros onde viviam.¹⁰

A negativa dada pela Inquisição fez com que a religiosa alterasse a sua estratégia. Ela passa então a dizer que mentiu ao voltar atrás em suas culpas, todos os atos horrendos que confessara anteriormente eram verdadeiros e havia muitos mais que ela ainda não tinha confessado. Contudo, se a Inquisição desejasse uma confissão completa, ela deveria ser levada aos cárceres do Santo Ofício em Lisboa. Apenas na prisão da Inquisição ela iria contar todos os seus pecados e aliviar sua consciência.¹¹ Neste ponto aparece uma outra divergência entre os dois casos que estamos analisando. Enquanto Francisca Josefa pede pelo cárcere inquisitorial, Francisco de Santa Rosa foi enviado para as prisões do Santo Ofício em Lisboa assim que seu processo teve início.

O franciscano conheceu muitos cárceres ao longo de sua vida. Anos antes de sua passagem pela Inquisição, ainda nos Açores, ele foi transferido para o Convento de São Francisco da Vila das Lajes por ter fugido dos cárceres do mosteiro em que vivia anteriormente, onde também havia sido preso por fugir da disciplina conventual. Em Vila das Lajes, o religioso tornou a fugir e foi capturado perambulando pelos campos e, então, foi enviado para o Convento de São Francisco da Horta, de onde enfim foi enviado ao Santo Ofício.¹² Após sua peregrinação por cárceres conventuais, o religioso foi levado a conhecer mais uma prisão, a do Santo Ofício de Lis-

8. Processo de Madre Francisca Josefa do Evangelista: PT/TT/TSO-IL/028/06056. Fólios 67.

9. Processo de Francisco de Santa Rosa: PT/TT/TSO-IL/028/02909. Fólio 21.

10. Processo de Madre Francisca Josefa do Evangelista: PT/TT/TSO-IL/028/06056. Fólio 95.

11. Processo de Madre Francisca Josefa do Evangelista: PT/TT/TSO-IL/028/06056. Fólios 130-131.

12. Processo de Francisco de Santa Rosa: PT/TT/TSO-IL/028/02909. Fólio 9.

boa. A pedido do tribunal, ele foi transferido dos Açores para Lisboa onde deveria permanecer preso ao longo de seu julgamento.

As prisões da Inquisição inseriam-se, assim como todo o tribunal, em um contexto jurídico amplo da época moderna. Diferente do seu significado punitivo pós-liberalismo, as prisões modernas tinham um caráter mais preventivo, buscando manter próximos os presos que deveriam ser julgados. Apesar da existência de um cárcere penitencial – uma inovação para o período no qual as penas físicas eram a norma –, esta não era a principal função da prisão para a Inquisição (Braga, 2015, p. 23-24). Apesar de, na teoria, não ser uma forma de pena e sim de custódia dos réus, os cárceres do Santo Ofício acabavam por ser, na prática, uma outra forma de tormento. Em uma época na qual o conhecimento sobre doenças e suas formas de propagação era precário e em que o convívio com animais e seus excrementos era comum, os cárceres inquisitoriais reproduziam o cuidado da sociedade com saúde e higiene. Frios, úmidos, pouco arejados, infestados de roedores com quem os réus precisavam brigar por alimento e dividir espaço, os cárceres eram lugares propícios para a proliferação de doenças, físicas e mentais. Era comum que, ao serem liberados pelo tribunal, os réus carregassem consigo marcas perpétuas das prisões, como surdez, dores de dentes, febres, saúde fragilizada, doenças adquiridas em suas passagens pelo Santo Ofício e das quais jamais se curaram. Nesse ambiente não era incomum que presos mais frágeis, já idosos ou doentes, viessem a morrer na própria prisão (Braga, 2015, p. 56).

Foi para esse lugar que Francisco de Santa Rosa foi enviado para aguardar enquanto seu processo se desenrolava, e é esse o lugar que, apesar de seus esforços e pedidos, Francisca Josefa do Evangelista jamais teve autorização de conhecer. Havia no regimento um privilégio específico concedido apenas às freiras professoras que chegavam à Inquisição após terem confessado seus delitos, o privilégio de não conhecer os cárceres. Para a proteção da honra e dos votos das religiosas, em respeito à clausura em que viviam, uma freira confessa possuía o direito de passar pelo processo inquisitorial sem precisar se retirar de seu convento em momento algum (Cardoso, 2003, p. 106). Nesses casos, era o aparato da Inquisição que se encaminhava até a ré, que mantinha a sua rotina conventual regular enquanto não estava prestando ao tribunal os esclarecimentos necessários. É esse o caso de Francisca Josefa, que recebia o deputado frei Domingos de Amorim na casa

do locutório de seu mosteiro quando era preciso realizar as suas sessões de confissão. Um privilégio que a religiosa foi impedida de negar.

Quando confrontada com o exótico pedido, a Inquisição pôs-se a deliberar o que fazer com a ré para obter dela a confissão completa de seus delitos, e a solução não foi do agrado de Francisca Josefa do Evangelista.

[...] que se esta ré for mandada pôr em um cárcere e tratada com rigor, não só se lhe quebra a sua apresentação e se farão públicas as suas culpas, com geral escândalo de toda aquela comunidade, mas também se dá ocasião e que esta miserável entre em alguma desesperação e rompa em maiores absurdos sendo tudo mais alheio da piedade do Santo ofício e nas firmezas e segurança de seus procedimentos.¹³

A ida da religiosa aos cárceres do Santo Ofício poderia incorrer em um escândalo de culpas públicas que o tribunal tentava a todo custo evitar. Para além disso, havia ainda o risco de incentivar o comportamento que a religiosa vinha apresentando, ao invés de corrigi-lo. Sendo assim, o desejo da ré foi negado veementemente, ela não iria aos cárceres da Inquisição. Ironicamente, o tribunal iria mandá-la para os cárceres de seu próprio convento, onde deveria permanecer até confessar verdadeiramente seus delitos, deixando-a ainda mais presa ao lugar de onde tanto intentou sair, em uma aproximação final entre Francisca Josefa e Francisco de Santa Rosa, que tantos cárceres conventuais conheceu.¹⁴ Esses dois religiosos tiveram suas vidas marcadas pelo tribunal, contudo, cada um deles teve um destino diferente nas mãos do Santo Ofício.

Ao término de seu processo, Francisca Josefa do Evangelista foi condenada a abjurar por leve suspeita na fé e a cumprir suas penas espirituais no convento que tanto quis abandonar.¹⁵ Já Francisco de Santa Rosa teve um destino ainda mais infeliz. No dia 19 de janeiro de 1762, o Santo Ofício lavrou o auto de falecimento do religioso que pereceu nas celas da instituição.¹⁶ Um mês após sua primeira sessão no tribunal, Francisco encontrou a morte após uma doença da qual nenhum médico pôde curá-lo. Morto, ele não conseguiu se ver livre dos votos, tendo morrido como um religioso que nunca quis ser.

13. Processo de Madre Francisca Josefa do Evangelista: PT/TT/TSO-IL/028/06056. Fólios 136-137.

14. Processo de Madre Francisca Josefa do Evangelista: PT/TT/TSO-IL/028/06056. Fólio 137.

15. Processo de Madre Francisca Josefa do Evangelista: PT/TT/TSO-IL/028/06056. Fólio 115.

16. Processo de Francisco de Santa Rosa: PT/TT/TSO-IL/028/02909. Fólio 22.

Ambos os religiosos chegaram ao tribunal após terem buscado relações com o demônio. De uma forma ou de outra, ambos os réus viram nas criaturas das trevas um caminho para enfrentar suas ordens e seus mosteiros e mudar a vida que lhes foi imposta. Mas em seus caminhos estava a Inquisição que, apesar de ser vista inicialmente por eles como uma fonte para a libertação, recusou-se a ocupar esse lugar, negando-se a ser um meio para que os réus realizassem seus intentos.

Referências

Fontes

BLUTEAU, Raphael. **Vocabulário português & latino**: aulico, anatomico, architectonico Coimbra: no Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1728, 8 v. Disponível em: <https://bit.ly/44LXRzE>. Acesso em: 10 set. 2024.

PROCESSO de Madre Francisca Josefa do Evangelista: PT/TT/TSO-IL/028/06056.

PROCESSO de Francisco de Santa Rosa: PT/TT/TSO-IL/028/02909.

REGIMENTOS. In: SIQUEIRA, Sônia Aparecida (ed.). **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**. Rio de Janeiro: Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, n. 392, 1996. 1020p.

Bibliografia

ANDRADE, Maria Filomena. As clarissas em Portugal: dimensões regionais de uma corrente de espiritualidade europeia (Sécs. XIII-XIV). **Discursos**: língua, cultura e sociedade, [s.l.], v. 1, n. 3, p. 109-127, 1999. Disponível em: <https://bit.ly/3H24FA2>. Acesso em: 15 jul. 2017.

BRAGA, Isabel M. R. Mendes Drumond. **Viver e morrer nos cárceres do Santo Ofício**. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2015.

CALDEIRA, Arlindo Manuel. **Mulheres Enclausuradas**: as ordens religiosas femininas em Portugal nos séculos XVI a XVIII. Amadora: Casa das Letras, 2021.

CARDOSO, Adelaide Filomena Amaro Lopes. **As Religiosas e a Inquisição no Século XVII**: Quadros de vida e espiritualidade. 2003. 209f. Tese (Doutorado em História Moderna) – Universidade do Porto, Porto. Disponível em: <https://bit.ly/4f86Y0V>. Acesso em: 2 nov. 2017.

FEITLER, Bruno. Processos e práxis inquisitoriais: problemas de método e de interpretação. **Fontes**, v. 1, n. 1, 2014. Disponível em: <http://bit.ly/47KI2uM>. Acesso em: 10 set. 2017.

FERNANDES, Maria de Lurdes Correia. Da forma da Igreja a reforma dos cristãos: reforma pastoral e espiritualidade. *In*: AZEVEDO, Luiz Carlos Moreira de (org.). **História Religiosa de Portugal**: volume 2. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, Cap. 1, p. 15-45.

FERNANDES, Maria Eugénia Matos. **O mosteiro de Santa Clara do Porto em meados do séc. XVIII (1730-80)**. 1992. 279f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade do Porto, Porto. Disponível em: <https://bit.ly/3J4KDp2>. Acesso em: 15 jul. 2017.

GINZBURG, Carlo. **O fio e os rastros**: Verdadeiro, falso, fictício. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

HESPAÑA, António Manuel. **A cultura Jurídica Europeia**. Coimbra: Almedina, 2012.

PAIVA, José Pedro. Os mentores. *In*: AZEVEDO, Carlos Moreira (org.). **História Religiosa de Portugal**: volume 2. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, Cap. 6, p. 201-238.

PAIVA, José Pedro. **Bruxaria e superstição**: num país sem “caça às bruxas”. 2. ed. Lisboa: Editorial Notícias, 2002.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. Em busca de uma outra história: imaginando o imaginário. **Revista Brasileira de História**, v. 15, n. 29, p. 9-27, 1995.

10. O PRELÚDIO DA ELABORAÇÃO DO DISCURSO DO *MALLEUS MALEFICARUM*

Julia Braga Ferreira

Heinrich Kramer e o contexto alemão

Em 19 de maio de 1487, era publicado, de maneira “oficial”, o *Malleus Maleficarum*, escrito por Heinrich Kramer com o auxílio de Jacob Sprenger. O manual em si tem como temática central os crimes de bruxaria e feitiçaria, funcionando como um instrumento educativo que contém informações obtidas a partir de experiências jurídicas, além de citações e argumentações teológicas sobre tais heresias. Nessas citações, mais de 78 obras (Mackay, 2009) são mencionadas dando a sensação para o leitor que o manual está profundamente fundamentado em autoridades ortodoxas, como Agostinho de Hipona e Tomás de Aquino. Nesse sentido:

Com as representações extraídas da cultura clássica, seja nas formas da feminilidade aterradora, que estavam inscritas no inconsciente coletivo, seja com a tradição aristotélica, central nas universidades, os autores buscaram classificações e modelos que contribuíssem para a estruturação do sabbat e da serva do Diabo. Acrescentam-se as fontes teológicas empregadas, principalmente Agostinho e Tomás de Aquino, e estão abalizadas as justificativas do combate aos desviantes da fé (Liebel, 2004, p. 35).

As visões teológicas de autores como Agostinho e Aquino, assim como Aristóteles, Boécio e Cícero, e as menções ao texto da Bíblia, sobretudo Eclesiastes e Gênesis, estão amplamente presentes na primeira parte da obra. É bem evidente que o *Malleus* pode ser lido, dentre várias maneiras, como um discurso, tanto filosófico quanto teológico, produzido, em sua maior parte, pelo século XII.

A obra é organizada sob o modelo de *quaestio disputata* elaborada por Aquino, modelo usado na elaboração de discursos na tradição escolástica. A *quaestio disputata* organiza-se da seguinte maneira: uma pergunta indireta é proposta e ela funciona como um “título” para a questão, este “título” é a resposta correta, mas que começa a ser organizado através de uma resposta incor-

reta que é fundamentada por meio da menção de alguma autoridade. Após esse primeiro momento, vêm argumentos que contrariam a resposta inicial através, sobretudo, da citação de autoridades extremamente relevantes que mostram que a resposta inicial, não era de fato, a correta. Como acontece no *Malleus Maleficarum*, os autores só dão a verdadeira resposta depois de dar tanto argumentos contra, como argumentos a favor do questionamento inicial.

Além da organização em um formato que simula o *quaestio disputata*, a obra é dividida em três partes centrais que exploram temáticas diferentes. A primeira parte aborda a feitiçaria em si, o demônio e a permissão de Deus para tal atividade. A fundamentação para a argumentação é basicamente a obra de Tomás de Aquino. A segunda parte é imprescindível para a compreensão do que os inquisidores, mais especificamente Kramer, compreendiam como bruxaria e bruxa. Ela trata das práticas de bruxaria e das maneiras de remediar essas práticas. É nessa parte que a associação da mulher com a bruxaria é feita e a maior parte dos casos são mencionados. A terceira e última parte pode ser considerada como uma discussão judicial sobre os métodos de investigação de bruxas. Essa seção da obra, especificamente, é para guiar os juízes seculares durante os processos, sendo quase que totalmente fundamentada na obra *Directorium inquisitorum* de Nicholas Eymeric.

Feita uma muito breve introdução da obra, este capítulo tem por objetivo traçar um panorama sobre o microcontexto que envolve a sua elaboração. Diferente de outras pesquisas, o que nos interessa não é um contexto amplo europeu e sim um contexto local alemão. Isso se deve ao fato de considerarmos o *Malleus Maleficarum* mais um produto de circunstâncias locais e de vontades individuais, especificamente da vontade de Heinrich Kramer, do que de uma temporalidade e espaço maior ou, até mesmo, reflexo de um pensamento eclesiástico institucionalizado. Ao longo do texto, abordaremos a figura de Heinrich Kramer e o contexto alemão do período, o que entendemos ser imprescindível para compreender esse contexto local que serve como prelúdio para a elaboração desse discurso.

O contexto alemão

A fim de traçarmos o prelúdio da composição do manual, começaremos por destrinchar o contexto alemão anterior ao século XV. A Alemanha medieval, até o século XI, foi caracterizada por uma organização feudal da sociedade

e da política, com a predominância, sobretudo, de uma aristocracia militar. O século XIII viu o florescimento das cidades. Embora tenham começado a se proliferar de fato no século XII, é no XIII que a sua proeminência acontece “de modo que, até meados do século XIII, havia cerca de 3.000 cidades, em suas maiorias muito pequenas em tamanho, mas desfrutando de certo grau de importância e autogoverno” (Fullbrook, 2019, p. 47). As suas funcionalidades muitas vezes variavam: algumas eram fundações romanas, algumas eram residências principescas, outras eram centros de administração real, enquanto outras surgiram do movimento de expansão do comércio (Fullbrook, 2019).

Uma característica que diferencia a Alemanha de reinos como Inglaterra e França é a falta de centralização de poder. Por vezes, o poder central – o imperador – se viu incapacitado de manter a paz na região pela ideia, socialmente estabelecida, de que quem ficava responsável por esse trabalho eram os príncipes locais, sendo cada príncipe responsável por seu território principesco. Esse fator demonstra de certa maneira a fraqueza do imperador e a fragmentação política existente dentro do Império, ainda mais se compararmos com outros reinos europeus.

Os primeiros sinais de declínio na Alemanha começaram no século XIV e se intensificaram gradativamente ao longo do século XV. A decadência vinha de diferentes frentes: política, social e, também, econômica.

Por cerca de quinhentos anos, a Alemanha foi uma quantidade negativa na Europa, sofrendo influências externas, mas incapaz de realizar muito. Ela se tornou o anvil quando deveria ter sido o martelo. Na realidade, a coesão política e a força da Alemanha na Idade Média eram ilusórias (Hughes, 1992, p. 2).

A Alemanha não parece ter seguido, politicamente falando, os mesmos processos que os outros reinos seguiram. Na verdade, na região, parece ter acontecido exatamente o movimento inverso. Enquanto em outras localidades os governantes começavam um processo de maior centralização, subordinando seus funcionários que antes detinham um status muito mais independente, na Alemanha a própria nobreza parecia querer – e conseguir, em algumas instâncias – tomar o poder do rei.

A monarquia alemã não conseguia penetrar em algumas localidades da forma que gostaria e deveria. A Alemanha era um grande país, espalhado e amplamente desarticulado. Sendo assim, a monarquia, caso quisesse exer-

cer minimamente seus poderes nas diferentes localidades, deveria governar através de contatos pessoais com alguns indivíduos. Além de vestígios de uma “consciência tribal”, como afirma Michael Hughes (1992, p. 3), em localidades como Suábia, Francônia, Saxônia, Baviera e Áustria, a ausência de “uma dinastia real hereditária alemã significava que a consciência nacional carecia de um ponto de foco ao redor do qual pudesse coalescer”.

A essa característica da monarquia alemã devemos nos ater mais atentamente, pois a consideramos fundamental para entendermos o cenário político alemão. A monarquia na Alemanha era:

[...] itinerante na prática e na teoria sagrada, supostamente encomendada por uma ordem divina. Mas o direito à realeza sagrada foi politizado pela crença de que a vontade celestial era discernida através da eleição pelos príncipes eclesiásticos e seculares como representantes da gente (Arnold, 1997, p. 174).

Na teoria isso significava que era possível eleger o filho, inclusive, que seria designado ao cargo durante a vida do pai, conciliando o sistema eleitoral com a sucessão da dinastia.

Esse sistema eleitoral tinha algumas falhas a serem consideradas, como afirma John Gillingham (1991): a primeira questão a ser colocada é que o colégio de sete eleitores não refletia a realidade política da Alemanha, especialmente, pois uma localidade dava quatro votos, ou seja, a maioria deles era para os renanos. Essa preponderância numérica era baseada em um passado histórico que não mais fazia sentido nas balanças de força que mediam o final da Idade Média na Alemanha. O segundo ponto diz respeito ao fato de que um colégio formado apenas por sete indivíduos não ganharia um largo apoio, já que a escolha, obviamente, refletiria os interesses de um número limitado de pessoas. O terceiro e muito importante ponto, refere-se ao fato de que já que o rei não poderia confiar que a sua linhagem seria respeitada na sua sucessão por causa do sistema eleitoral, ele fazia o que estava ao seu alcance, enquanto vivo, por sua família e dinastia. Entretanto, os interesses de sua dinastia não eram sempre os mesmos do reino, ou seja, muitas vezes os interesses do reino eram negligenciados em prol de sua família. O quarto e último aspecto, talvez o mais fundamental deles, é que o Império era atrasado em qualquer desenvolvimento de uma continuidade em pessoal e tradições, graças à sua característica eleitoral (Gillingham, 1991).

Nem só de pontos ruins o sistema eleitoral era feito. Esse sistema, por exemplo, possibilitava que, quando o rei morria e não deixava ou não se tinha conhecimento de herdeiros que fossem legítimos, houvesse eleições a fim de eleger um novo governante, ou seja, o sistema eleitoral poderia cortar tensões advindas de um vácuo político. Também diminuía a possibilidade de um rei pouco hábil chegar ao poder, já que a maior parte dos reis eleitos parece, em alguma instância, ter sido políticos hábeis. Assim, o sistema eleitoral possibilitava que os reis que fossem considerados inefetivos saíssem dos seus cargos com maior rapidez. E é claro, ele limitava os embates que poderiam acontecer por causa de uma futura sucessão (Gilligham, 1991). Em resumo, essa forma de administração parece ter possibilitado à nobreza não só gozar de certa independência e status políticos, mas também de riquezas e poder.

Falando de outros aspectos da vida alemã no século XV, as cidades que tiveram um crescimento a partir do século XII, mas destaque, sobretudo, no XIII, viram no século XV seus domínios caindo no controle de governantes vizinhos, como é o caso de Mainz e Erfurt. Alguns reis, especificamente, parecem ter enfraquecido a Coroa em prol de ambições italianas, o que levou a Alemanha, em determinados períodos, a um círculo vicioso.

No que tange a aspectos religiosos, o final do século XV foi marcado por uma onda de Milenarismo, ou seja, acreditava-se que Jesus estava voltando e que o fim dos tempos estava se aproximando. Os constantes ataques turcos à Europa eram vistos como parte da punição de Deus pelos pecados cometidos pelos seres humanos. Havia, socialmente falando, ânimos agitados e inquietos com a possibilidade. As principais provas de que de fato esses tempos se aproximavam, teoricamente, residiam em: “sérias divisões sociais, crescente violência, incluindo frequentes tumultos, antisemitismo, além de uma observância religiosa mais extrema” (Hughes, 1992). Alguns previam, inclusive, o surgimento de um líder messiânico para poder liderar as classes mais baixas para um movimento, a fim de restaurar ao imperador os seus poderes como, em tese, se supunha que deveria ser.

Em se tratando da economia, analisando superficialmente, a Alemanha no final da Idade Média ainda desfrutava de certa prosperidade, mas algumas partes encontravam dificuldades para se adaptar a novos métodos e circunstâncias, o que fez com que novas tensões surgissem. Os efeitos não foram sentidos de maneira regular por todo o território. Entretanto, a estrutura econômica, como um todo, da Europa, no final do século XV e

início do XVI, estava mudando, o que não favorecia a região. Em geral, a Alemanha do século XV passava por diversas transformações, marcando certo período de instabilidade em diversos âmbitos da vida.

É nesse contexto que vivia Heinrich Kramer a quem a obra é atribuída. O objetivo em trabalhar especificamente a vivência do dominicano é evidenciar como foi a conturbada trajetória – a atividade que desempenhava nas localidades que atendia os tipos de crime que perseguia – dessa figura, relacionando-a à elaboração do *Malleus Maleficarum* no final do século XV.

O inquisidor dominicano Heinrich Kramer

Antes de tudo, é fundamental salientar que, apesar de comumente a obra estar também atribuída ao dominicano Jacob Sprenger, neste texto não abarcaremos sua trajetória por dois motivos principais: o primeiro ponto, que pode ser aferido analisando o próprio conteúdo do *Malleus* juntamente da trajetória dos inquisidores, é que quando fazemos um breve levantamento dos casos mencionados, sobretudo, na segunda parte da obra, vemos que a maioria deles ocorreu em áreas muito específicas da dita Alta Alemanha e pelo que se sabe da vida e da trajetória de Sprenger ele não parece ter estado nessas localidades durante esses períodos, o que torna, logicamente, difícil de ele ter participado de fato de tais casos, levando-nos a concluir que, quem de fato procedeu com eles foi Kramer. Em contrapartida, Heinrich Kramer atuava nessas regiões e é bem possível, analisando sua trajetória, que estivesse naquele momento e local. A localidade que Sprenger passou a maior parte de sua vida, a região do baixo Reno, parece ter sido pouquíssima afetada por casos de magia e feitiçaria como um todo.

O segundo ponto é que nenhum dos escritos de Sprenger parece ter demonstrado qualquer tipo de preocupação com a heresia de bruxaria ou até mesmo com a magia (Wilson, 1991). Sprenger era dominicano profundamente ligado à Universidade de Colônia e à Reforma Eclesiástica, sua atividade esteve centralizada em uma região onde esse tipo de heresia parece não ter ganhado muita relevância, é lógico que se imagine que sua preocupação fundamental não fosse de fato essa.

Sprenger teve algum grau de participação no *Malleus Maleficarum*, seria um tanto quanto fora de a realidade pensar que seu nome foi colocado e escolhido para se juntar ao de Kramer ao puro acaso. O que parece pos-

sível, analisando todo o cenário, é que Sprenger, por sua influência política e acadêmica, tenha servido como uma fonte de legitimação para Kramer que, por sua vez, não era dos indivíduos mais bem quistos como veremos a seguir. A sua participação no texto é extremamente difícil de precisar, podemos apenas fazer suposições: ele pode ter ajudado revisando-o ou, até mesmo, contribuindo com a parte teológica e filosófica do texto devido ao seu amplo conhecimento na área.

Dito isso, entraremos na figura central da obra em si: Heinrich Kramer. O inquisidor, por suas obras e trajetória de caráter controverso e polêmico, é lido de diferentes maneiras pelos pesquisadores que se ocupam em analisar a sua vida e seus escritos. Para Tamar Herzig, no capítulo intitulado “Fear and Devotion in the Writings of Heinrich Institoris” presente no livro *Emotions in the History of Witchcraft*, propõe que, se analisarmos toda a obra de Kramer, a sua ansiedade, tão claramente descrita no *Malleus Maleficarum*, sobre a maior propensão feminina às superstições diabólicas como a bruxaria, anda junto com uma profunda admiração pelas características tradicionais da mulher ligadas à espiritualidade, aquelas que remetem à ideia da Eva bíblica. O que apenas nos reafirma o seu caráter controverso (Ostling; Kounine, 2016).

Mesmo assim, o inquisidor dominicano era um homem polêmico que, como afirma Hans Peter Broedel em seu livro *The Malleus Maleficarum and the construction of witchcraft: theology and popular belief*, “valorizava a ortodoxia acima de todas as coisas” (Broedel, 2003, p. 1), ou seja, para ele havia uma crença e uma religião correta a ser sempre seguida e acreditada, no caso o cristianismo.

Na introdução de uma das mais importantes edições da obra, intitulada *The Hammer of the Witches: A complete Translation of the Malleus Maleficarum*, Christopher Mackay, tradutor da edição, afirma que “Institoris claramente tinha uma personalidade forte e era individualista” (2009, p. 3). Ele se envolvia em constantes discórdias com companheiros dentro da própria Ordem dos Dominicanos, chegando a ponto de repreender veementemente o sacro imperador romano Frederico III em um sermão, sendo censurado dentro da ordem (Mackay, 2009).

Gabriela Muller Larocca, em sua tese defendida na Universidade Federal do Paraná cujo título é “Do *Malleus Maleficarum* ao cinema de horror: a tradição do mal feminino e da mulher-bruxa em filmes da década de 1960”, ao falar sobre o inquisidor, afirma que ele “era amplamente impopular em

outros contextos devido à sua beligerância, senso próprio de justiça e intransigência, que fora do ambiente inquisitorial lhe causavam querelas e inimizades” (Larocca, 2021, p. 168).

De forma geral, os pesquisadores que se aprofundam na vida no inquisidor ou em suas obras reafirmam em seus trabalhos o caráter controverso, polêmico, intransigente e, muitas vezes, desafiador de Heinrich Kramer. A fim de entendermos melhor essa figura, abordaremos sua trajetória.

Não há nenhuma informação que diga com precisão o local e o ano de nascimento de Heinrich Kramer, todas as informações que existem fazem parte de suposições elaboradas de maneira indireta com algumas documentações. O registro da Ordem dos Dominicanos o cita como “*fr. Henricus Institoris de Slestaat*” (Wilson, 1991, p. 68), indicando, assim, que ele teria nascido na cidade de Schlettstadt, na diocese de Strasbourg.

É extremamente provável que Kramer tenha entrado na casa dominicana em Strasbourg quando ainda era apenas um adolescente. Entretanto, o primeiro relato sobre suas atividades ocorre apenas em 1474, quando ele é inscrito como *Magister Artium* e palestrante de teologia em Schlettstadt. As polêmicas envolvendo o seu nome começam a partir daí, pois foi durante esse período que ele parece ter sido preso por ter dado declarações consideradas descabidas a Frederico III em junho de 1474. Entretanto, não parece ter ficado muito tempo na prisão, graças à intervenção de seus amigos de ordem.

O desagrado parece não ter sido permanente. Logo após a sua prisão Kramer foi nomeado, pela Ordem, *Praedicator generalis* da diocese de Strasbourg, um cargo que era considerado cerimonial, mas que lhe garantiu direito de residência, além de gozar de todos os privilégios e poderes que um funcionário poderia usufruir. Era *inquisitor haereticae pravitatis* apenas na diocese de Strasbourg, mas seu cargo garantia o direito de passar por cima das autoridades regionais e dos inquisidores locais (Wilson, 1991).

Um evento inesperado e que levanta a curiosidade dos historiadores que se debruçam sobre a vida do dominicano é o fato de que, em 1482, a Ordem dos Dominicanos não só privou Kramer do exercício de seu cargo, como também exigiu seu retorno imediato a Roma. A ordem era prender Kramer, pois em uma venda de indulgência ele teria roubado dinheiro e talheres de uma família. O fato foi rapidamente contornado com Kramer tendo provado ser um filho zeloso de Roma através da *Epistola contra quendam Conciliis-*

tam Archiepiscopum uidelicet Crainensem, considerado o mais proeminente tratado antijamomético publicado nesse período (Wilson, 1991).

É imprescindível termos em mente que a Ascensão de Kramer muito esteve ligada ao ataque a Andrija Jamometic. Entretanto, a sua carreira como caçador inquisitorial de bruxas sofria sempre com impasses judiciais e dificuldades políticas:

A carreira de Kramer como notável caçador de bruxas coincidiu diretamente com seu cargo como perseguidor de hereges – em si um desenvolvimento significativo, como a carreira do próprio mendicante foi um dos principais meios pelo quais ocorreu a transformação discursiva do herege diabólico em bruxa demoníaca (Wilson, 1991, p. 79).

Kramer perseguia tanto bruxas como outros tipos de heresia e, especificamente, no manual, até por essa dupla função, acaba construindo um discurso que correlaciona as duas coisas como se elas fossem, essencialmente, a mesma coisa.

Após mais um acidente ocorrido em 1480, fica difícil traçar as atividades inquisitoriais de Kramer com alguma precisão. Entre o início de 1483 até 1485, quando fixa a residência em Innsbruck, há poucas evidências de fato de por onde ele passou e as atividades que ele realizou. Assim, pode-se considerar que somente é possível saber sobre a sua movimentação durante esse período em evidências internas do *Malleus Maleficarum*.

Kramer habitou vários locais em temporalidades não especificadas: Basel, Constance, Spreyer, Strausburg, Breisach, Buchel, Enningen, Oberweiler, Waldshut, Zabern e a Floresta Negra. É difícil sacramentar o momento de suas peregrinações, pois o dominicano muitas vezes omite o momento que as visitas ocorreram (Wilson, 1991).

Kramer foi altamente prejudicado em suas pretensões como inquisidor pela falta de institucionalização da Inquisição alemã. Ele foi decretado inquisidor por uma série de *litterae apostolicae*. Entretanto, esses documentos nunca especificaram de fato qual era o limite do exercício de sua função, ou seja, os tipos de crime e de sujeitos a serem investigados, o que deixava margem para a interpretação das autoridades locais e seculares do seu movimento enquanto inquisidor de bruxas.

A bula de Inocêncio VIII pode ser entendida como produto desse contexto de insatisfação e frustração de Kramer em proceder com suas ativida-

des inquisitoriais, principalmente no que tange à bruxaria. A bula decretada em 1484 dava o aval que o inquisidor achava ser necessário para garantir o pleno exercício de sua função dentro dos limites impostos pela própria Inquisição. No entanto, o tiro acabou saindo pela culatra, para as autoridades locais a bula pouco era levada em consideração.

O *Malleus Maleficarum* emerge, nesse contexto, como resultado da necessidade de se evidenciar a existência da bruxaria e as bases filosóficas e teológicas que a sustentam, assim como problemas possíveis de serem enfrentados na identificação e no julgamento das bruxas. Kramer, por mais que tivesse um suposto apoio papal, ainda tinha muito a se provar a nível local e o *Malleus* foi a sua grande tentativa.

Conclusão

Sintetizando o que foi abordado neste capítulo, podemos concluir que o contexto alemão do século XV era marcado pela instabilidade em vários aspectos da vida cotidiana dos indivíduos. Do século XIV para o século XV, o declínio populacional por causa da peste bubônica fez com que aldeias fossem abandonadas e as terras agrícolas encolhessem. Os trabalhadores da terra viam o seu exercício cada vez mais explorado pela falta de mão de obra. O mapa político era complexo, variava de territórios dinásticos e eclesiásticos a cidades imperiais que eram extremamente livres. A monarquia mostrava-se mais fraca do que em outras localidades do continente europeu. Tal fator estava ligado a uma série de aspectos, como: o tamanho do território, a falta de fronteiras geográficas claras, a permanência de uma consciência tribal e a monarquia eletiva com a ausência de uma dinastia real hereditária. Esse conjunto fez com que a nobreza alemã e, sobretudo, os bispos tivessem um papel proeminente.

Através da elucidação breve da trajetória de Kramer, podemos chegar a algumas conclusões sobre a sua figura. De fato, Kramer parece ter sido um personagem controverso. Apesar de ter sido acusado, como visto, de roubo e de falsificação, ele ainda assim tem certo destaque dentro da Ordem dos Dominicanos, tendo morrido e recebido as devidas honrarias tradicionais. O inquisidor conseguia despertar em seus colegas de ordem admiração e repúdio ao mesmo tempo. Isso fica bem claro em sua trajetória quando mesmo que tenha tido cargos relevantes e tenha a chancela, por exemplo,

de Inocêncio VIII para o exercício de sua função, seguindo os ideais da Inquisição, ele tenha enfrentado oposição de autoridades locais e seculares. Para além disso, o exercício da função de inquisidor de Kramer parece ter estado diretamente ligado a suas ambições, crenças e inclinações pessoais.

Jacob Sprenger e, principalmente, Heinrich Kramer, eram inquisidores dominicanos que viveram na Alemanha no século XV e lidaram com todos os contextos aqui mencionados. Consideramos fundamental, ao contrário de outras pesquisas que privilegiam uma análise mais macro, ou seja, que contemplem mais a Europa como um todo, o foco nesse contexto micro. Assim, poderemos ir à contramão das análises sobre a obra até então e compreender que ela não parece refletir um pensamento eclesástico institucionalizado como muito se coloca. Ela tampouco reflete com exatidão a trajetória dos dois inquisidores. Jacob Sprenger não tem creditado a si outras obras que abordem a mesma temática.

Sendo assim, fica o questionamento: se o *Malleus* não é reflexo de um pensamento eclesástico institucionalizado a que exatamente ele se relaciona? Essa resposta reside exatamente no contexto local. A Inquisição era pouco institucionalizada, os bispos detinham amplos poderes enquanto a função de inquisidor não era muito bem definida, o que fazia com que seus poderes se dissipassem. Eles estavam quase sempre sujeitos a autoridades locais. Kramer, que pertencia à Ordem dos Dominicanos, sentia-se no dever de perseguir tais heresias, mas via constantemente sua atividade sendo limitada pelos bispos e demais autoridades locais, mesmo tendo uma suposta chancela papal. O caso em Innsbruck exemplifica de maneira clara como o inquisidor estava sujeito a outras figuras de poder. Nesse sentido, o *Malleus Maleficarum* não parece ter vindo de uma conformidade institucional, pois se tivesse, tanto Kramer quanto a obra teriam sido bem quistos em sua própria temporalidade, o que de fato não ocorreu.

A obra surgiu da necessidade de Kramer de evidenciar a existência da bruxaria e de bruxas e que essa heresia estava ligada diretamente ao Diabo, utilizando bases filosóficas e teológicas a fim de corroborar e sustentar sua argumentação. Como visto, a perseguição a bruxas foi marginalizada na Alemanha, não era uma preocupação em si dos bispos e, por vezes, ele foi impedido de proceder com o julgamento dessas heresias, então era fundamental que se provasse de fato que ela era real e que era importante que se prestasse atenção. Ela também surge da necessidade de se ensinar, de

maneira pedagógica, a identificar e remediar os efeitos da bruxaria, mais especificamente para os juízes seculares, como suceder com todos os pormenores dos julgamentos, que poderiam ser complexos e conturbados, vide a sua própria experiência.

Assim, conclui-se que muitas das interpretações que foram feitas da obra até o momento a analisam com os olhares que ela ganhou posteriormente, nos séculos XVI e XVII, quando houve de fato um recrudescimento da perseguição a esse tipo de heresia em todo o continente europeu. Entretanto, não podemos ser ingênuos ao fazer esse tipo de análise. Se quisermos de fato compreendê-la em toda sua complexidade, precisamos olhar para o contexto local de produção associando-o diretamente à mente que está, predominantemente, por trás dela: o inquisidor dominicano Heinrich Kramer.

Referências

Fonte

MACKAY, Christopher (ed.). **The hammer of the witches**: a complete translation of the malleus maleficarum. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

Bibliografia

ARNOLD, Benjamin. **Medieval Germany, 500–1300**: a political interpretation. [S.l.]: Red Globe Press, 1997.

BROEDEL, Hans Peter. **The Malleus Maleficarum and the construction of witchcraft**: theology and popular belief. Manchester: Manchester University Press, 2003.

FULLBROOK, Mary. **A concise history of Germany**. 3. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

GILLIGHAM, John. Elective Kingship and Unity in Medieval Germany. In: ANNUAL CONFERENCE OF THE GERMAN SOCIETY HISTORY, 1991, London. **Anais** [...]. London, 1991.

HUGHES, Michael. **Early Modern Germany, 1477-1806**. Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 1992.

LAROCCA, Gabriela Muller. **Do Malleus Maleficarum ao cinema de horror**: a tradição do mal feminino e da mulher-bruxa em filmes da década de 1960. 2021. 395f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba.

LIEBEL, Silvia. **Demonização da mulher**: a construção do discurso misógino no *Malleus Maleficarum*. 2004. 77f. Monografia (Especialização em História) – Universidade Federal do Paraná, Paraná.

OSTLING, Michael; KOUNINE, Laura (orgs.). **Emotions in the History of Witchcraft**. London: Palgrave Macmillan, 2016.

WILSON, Eric. **Text and context of malleus maleficarum (1487)**. 1991. 460f. Tese (Doutorado em Filosofia) – University of Cambridge, Cambridge.

11. O *MALLEUS MALEFICARUM* AS CONCEPÇÕES MEDIEVAIS ACERCA DA IMPOTÊNCIA E INFERTILIDADE MÁGICAS MASCULINAS

Rhayana Antunes Pimentel

Introdução

O *Malleus Maleficarum*, escrito em 1486 pelos dominicanos Heinrich Kramer e James Sprenger, é definido, por parte da historiografia especializada, como um livro cruel e com acentuado tom misógino. Os estudiosos costumam apoiar suas convicções no fato de os dominicanos terem tipificado a bruxaria como um crime cometido predominantemente por mulheres e por apresentarem a sexualidade feminina como elemento desencadeante de grande parte dos delitos atribuídos às bruxas, como: copular com demônios, causar malefícios às mulheres (infertilidade, abortos, natimortos), causar malefícios aos homens (impotência, infertilidade, castração).

O presente capítulo pretende demonstrar que a crença na impotência e infertilidade masculinas causadas por magia era comum na Idade Média e fazia parte de uma tradição que se desenvolveu ao longo dos séculos. A responsabilização das mulheres por enfermidades que acometiam os homens é um traço misógino do *Malleus Maleficarum* que não deve ser desconsiderado. Por outro lado, não devemos esquecer que ele reproduziu um discurso sobre as apreensões dos homens a respeito das limitações que a bruxaria poderia causar em seus corpos e em sua potência sexual, que há tempos vinha sendo construído.

A impotência sexual e a fertilidade masculinas na Idade Média

O tema da impotência sexual mágica foi abordado pela primeira vez no tratado *De divortio Lotharii et Tetbergae*, escrito por Hincmar de Reims no século IX. O arcebispo acreditava que através da magia, Satanás poderia causar o estado de impotência nos homens e prejudicar os matrimônios (Calatrava, 2012). Embora esse tratado tenha sido escrito entre 845 e 882, quando ainda não havia uma doutrina matrimonial, é possível perceber que já havia o entendimento de que a magia poderia ser empregada para atingir a união conjugal.

Foi apenas nos séculos XI-XII que o matrimônio passou a ser considerado um sacramento e teve sua doutrina consolidada por meio de obras como o *Decretum* de Burcardo de Worms e o *Concordia discordantium canonum* de Graciano. O matrimônio foi definido como uma instituição que assegurava os interesses terrenos dos cônjuges através da formação de laços sociais e políticos, como também representava a união diante de Deus.

No século XI, a relação entre magia e impotência foi incorporada no *Decretum* de Burcardo de Worms. A obra é composta por vinte livros, entre os quais está o *Corrector*. Nele, observamos o trecho em que as mulheres foram tratadas como agentes mágicas e entre os seus objetivos estava o de impedir a consumação dos matrimônios.

Você já acreditou ou participou da superstição segundo a qual existem mulheres capazes de mudar os sentimentos dos homens através de maldições e encantamentos, transformando o ódio em amor e o amor em ódio, ou que com o mau-olhado podem destruir ou destruir os bens dos homens? Se você acreditou ou participou de tais atos, deverá cumprir pena de um ano nos feriados designados [...] você fez o que algumas mulheres adúlteras costumam fazer? Ao saberem que suas amantes querem se casar com uma esposa legítima, extinguem o desejo dos homens por algum meio mágico para que fiquem impotentes e incapazes de consumir a união com a esposa legítima. Se você fez isso, ou ensinou outros como fazê-lo, deverá cumprir punição por quarenta dias a pão e água (Gagnon, 2010, p. 122 e 149).

Os bens materiais e espirituais do matrimônio passaram a ser vistos como possíveis alvos de ataques diabólicos que podiam se manifestar na esfera sexual através do método da ligadura. Segundo Norman Cohn, este foi um dos meios de ação mais usados na Idade Média contra a potência sexual masculina (Cohn, 1980). O procedimento consistia em “[...] dar nós em uma corda ou barbante, às vezes acompanhado pela pronúncia de vários feitiços” (Smith, 2002, p. 93). Dessa forma, enquanto os nós permanecessem firmes, a potência sexual do homem permaneceria amarrada. Catherine Rider afirmou que *maleficium* foi o termo utilizado para se referir à impotência sexual provocada magicamente (Rider, 2006). Ou seja, a ligadura era um *maleficium*.

Os primeiros Padres da Igreja, os inquisidores e, mais tarde, os caçadores de bruxas foram todos bem cientes da crença popular na ligadura, tanto de sua prática quanto das várias contramedidas mágicas tomadas (especialmente pelos recém-casados) para evitá-la (Smith, 2002, p. 93).

Jacqueline Murray indicou as estratégias adotadas pela população para desvencilhar-se desse tipo de malefício. Com medo, os casais realizavam

[...] casamentos secretos, de modo que ou celebravam o casamento na igreja de outra cidade, ou o casal mantinha relações sexuais antes da cerimônia religiosa, invertendo assim o procedimento (Murray, 1998, p. 139-141).

Fora a impotência sexual, o período foi marcado pela preocupação referente à fertilidade masculina, e conseqüentemente ao destino do sêmen. Ao longo do século XII, algumas práticas sexuais foram condenadas pela Igreja, como por exemplo: a bestialidade, a sodomia e a masturbação. Esse posicionamento estava relacionado, entre outras coisas, ao controle que a Igreja passou a ter em relação ao matrimônio e às determinações que impunha aos fiéis sobre a forma que deveriam lidar com o ato sexual, visando ao descarte indevido de sêmen e à frustração do objetivo de procriação.

Jeffrey Richards acredita que no caso da masturbação, a ansiedade em relação ao sêmen “[...] refletia a enorme preocupação quanto ao declínio da população, particularmente na esteira da Peste Negra, quando um terço da população da Europa ocidental morreu [...]” (Richards, 1993, p. 23). O descarte de sêmen também foi pensado como uma ação que atendia aos propósitos demoníacos. No século XIII, Cesário de Heisterbach teria alegado que

[...] os demônios colhiam sistematicamente o sêmen humano desperdiçado para moldá-lo na forma de corpos masculinos e femininos, os quais usavam nas aparições que faziam para atormentar e perseguir a humanidade (Richards, 1993, p. 78).

Dito isto, sobre a impotência constatamos que a correlação entre a disfunção sexual masculina e a bruxaria desenvolveu-se no decorrer da Idade Média, de modo que “[...] os agentes, causas e meios utilizados para causar a impotência mágica foram resumidos em um grupo social: as mulheres

desprezadas” (Calatrava, 2012, p. 357-358) que visavam atingir sobretudo os matrimônios. Ademais, podemos afirmar também que “A maioria dos escritores medievais do século XII em diante tinha um conceito muito claro do fenômeno” (Rider, 2006, p. 7).

Quanto à fertilidade, percebemos que havia uma apreensão na sociedade medieval quanto ao direcionamento correto do sêmen masculino, a fim de promover a natalidade, conservar a manutenção das práticas sexuais chanceladas pela Igreja e evitar que os propósitos da procriação fossem pervertidos pelo Diabo.

Na sequência, veremos como essas duas enfermidades foram abordadas no *Malleus Maleficarum*.

A impotência mágica no *Malleus Maleficarum*

A impotência sexual foi abordada como a incapacidade de os homens realizarem o ato sexual. É importante destacar que a obra estava discutindo os impactos dessa disfunção em um contingente específico de indivíduos do sexo masculino. Essa questão fica evidente quando nos atemos à diferenciação feita entre pagãos e cristãos. No caso dos primeiros, a impotência sexual ocorria “[...] com mais frequência, porque sobre eles os espíritos do mal agem como se tivessem um certo domínio legítimo [...]” (Kramer; Sprenger, 2015, p. 60). Em contrapartida, “Na Igreja, todavia, o Diabo prefere operar por intermédio de bruxas e realizar tais prodígios em seu próprio proveito, ou seja, visando a perda das almas” (Kramer; Sprenger, 2015, p. 60).

À medida que o alvo se deslocava dos pagãos para os cristãos, o poder diabólico encontrava resistência em provocar a impotência sexual nos homens. Após a Queda, Satã havia preservado a capacidade de realizar feitos extraordinários, ainda que estivesse subordinado à vontade e ao poder divino. Contava ainda com o direito concedido por Deus, de que tivesse maior jurisdição em relação ao ato sexual “[...] porque foi através dele que o pecado original se disseminou” (Kramer; Sprenger, 2015, p. 144).

Ainda assim, vemos que para os autores do *Malleus Maleficarum*, quando se tratava de um ataque proferido contra a Igreja, Satã precisava reunir forças, e por isso se tornava conveniente firmar uma aliança com as bruxas. A associação do Diabo com as bruxas levava em consideração não só o intuito de perverter a comunidade cristã, mas visava, sobretudo, à forma

de fazê-lo. O deleite diabólico ocorria em corromper a comunidade cristã de dentro para fora. A presença de um membro “cristão” entre seus semelhantes, atuando a favor de Satã, era o que promovia a ofensa à Majestade Divina e levava à perdição das almas daqueles que ao fazerem uso do livre-arbítrio, optavam por se apartar do caminho da salvação. Sendo assim, a impotência sexual masculina foi vista como área de excelência da ação diabólica, em que Diabo e bruxa agiam em conjunto contra os cristãos.

O *Malleus Maleficarum* defendeu que a impotência mágica poderia arruinar o matrimônio. A ação seria desencadeada pelo Diabo, que não agiria “[...] por viva força – já que se poderia supô-lo mais forte que Deus –, mas, com a permissão de Deus, por algum impedimento temporário ou permanente no ato conjugal” (Kramer; Sprenger, 2015, p. 130).

Sobre os casados que eram acometidos por esse mal, acreditava-se que “[...] um dos cônjuges, ou ambos, não deve estar vivendo em estado de graça; opinião, aliás, consubstanciada nas Escrituras pela autoridade e pela razão” (Kramer; Sprenger, 2015, p. 341). É verdade que nem todos os homens atingidos por esse mal eram casados. Os autores da obra também mencionaram a vulnerabilidade dos solteiros que fugiam do ideal de continência sexual proposto pela Igreja, “[...] pois o ato venéreo fora do matrimônio é pecado mortal, cometido apenas pelos que não se encontram em estado de graça” (Kramer; Sprenger, 2015, p. 341). Ainda que os homens solteiros e casados fossem mencionados como vítimas, a prioridade era tratar dos casados que eram acometidos por bruxaria, pois a defesa do matrimônio era a defesa da própria Igreja.

Segundo o *Malleus Maleficarum*, as desilusões amorosas eram o gatilho para a realização das práticas de bruxaria que visavam atingir sexualmente o vigor masculino. Após certas mulheres serem desvirtuadas, enganadas com promessas de casamento

[...] e vendo-se na mais completa desesperança, desprezadas por todos, voltam-se para os Demônios, em busca de auxílio e proteção. Veem-se, então, forçadas ora a enfeitiçar os amantes ou as mulheres com quem se casaram, ora a se entregar a toda sorte de libidinagem (Kramer; Sprenger, 2015, p. 220).

O ato sexual se caracterizava como o principal vetor de contaminação pecaminosa das mulheres, e também era por meio da esfera sexual que as bruxas puniam os cristãos desviantes do caminho ortodoxo.

A compreensão de que a impotência mágica era uma forma de retaliação feminina, praticada por mulheres que foram substituídas por outras mulheres, deu lugar ao entendimento de que essa disfunção era seletiva. A impotência mágica desencadeada por meio da parceria de Satã com as bruxas levava os homens a se verem impossibilitados de realizarem o ato sexual com algumas mulheres, enquanto se viam em perfeitas condições de praticarem o coito com outras.

A autoridade de Boaventura, teólogo escolástico do século XIII, foi utilizada para entender como seria possível o vigor sexual masculino mostrar-se reativo apenas em certas ocasiões. O franciscano teria defendido que:

[...] isso se dá talvez porque alguma bruxa tenha persuadido o Demônio a só causar impotência para com determinada mulher, ou talvez porque Deus tenha permitido que assim o fosse. O julgamento de Deus a esse respeito é um mistério, como no caso da esposa de Tobias. Mas o modo pelo qual o Diabo consegue causar esse mal está perfeitamente demonstrado pelo que já dissemos. Acrescenta ainda São Boaventura que ele impede a função procriadora não intrinsecamente, lesando o órgão, mas extrinsecamente, impedindo o seu uso; trata-se de um impedimento artificial, não de uma obstrução natural; e dessa forma lhe é possível fazer com que ocorra no desempenho com uma mulher, mas não com outra. Ou então o Diabo neutraliza todo o desejo por essa ou por aquela mulher; o que faz por seus próprios poderes, ou por meio de alguma erva, ou de alguma pedra, ou de alguma criatura oculta. Nesse São Boaventura concorda substancialmente com o que diz Pedro de Palude (Kramer; Sprenger, 2015, p. 343).

Fora a capacidade de eleger o público feminino ao qual os homens não conseguiriam reagir sexualmente, a bruxaria foi responsabilizada por determinar a duração da impotência mágica, de modo que a atividade sexual poderia ficar suspensa temporariamente ou permanentemente.

Em sendo apenas temporária, não anula o contrato matrimonial. É considerada temporária quando, no prazo de três anos, mediante todos os expedientes possíveis dos Sacramentos da Igreja e mediante

outros remédios, se consegue a cura. Se, no entanto, transcorrido esse tempo, a cura não for conseguida, presume-se que seja permanente. Ora, essa incapacidade pode ser precedente ao contrato e à consumação do matrimônio – caso em que impossibilita o contrato –, ou pode ser ulterior ao contrato matrimonial, mas lhe precedendo a consumação – caso em que o anula. Não raro são os homens enfeitados dessa forma por terem repudiado as antigas amantes. Frustradas em seu desejo de casamento, fazem alguma bruxaria para que não consigam copular com outra mulher. E nessa eventualidade, segundo a opinião de muitos, o matrimônio já contraído é anulado, salvo quando, a exemplo da Virgem Santíssima e de São José, os cônjuges se mostrem dispostos a conviver em sagrada continência. Tal opinião é corroborada pelo texto canônico (23, q. 1), onde se diz ser o matrimônio confirmado pelo ato carnal. Em passagem mais à frente é declarado que a impotência antes da confirmação dissolve os laços matrimoniais. Ou, então, a incapacidade se segue à consumação do matrimônio, caso em que não lhe dissolve os laços. A esse respeito muito mais falam os doutores da Igreja nos vários textos em que tratam da obstrução matrimonial por bruxaria; como, porém, tais observações não são precisamente relevantes à nossa exposição, serão aqui omitidas (Kramer; Sprenger, 2015, p. 342).

O *Malleus Maleficarum* expôs as consequências que a impotência mágica poderia acarretar para os acordos matrimoniais. As ideias sustentadas pelos autores da obra estavam de acordo com as defendidas por nomes como os de Burcardo de Worms no século XI, Graciano no século XII, e Tomás de Aquino no século XIII. Este último teria elucidado que o Diabo era capaz de interferir na potência sexual do homem, e com isso impedir a realização do casamento (Aquino, 1961). Sobre a relação sexual, Carolina Silva apontou que Burcardo e Graciano concordavam sobre sua necessidade para a formação do casamento, “A diferença é que no caso de Burcardo o ato sexual era a essência do casamento, enquanto que para Graciano ele era um elemento complementar” (Silva, 2019, p. 51).

O *Malleus Maleficarum* concedeu a mesma importância ao ato sexual, pois sem a sua realização o matrimônio não poderia ser consumado. A impotência mágica era altamente corrosiva para os acordos conjugais, contudo, a menção à Virgem Santíssima e a São José, evidencia qual era a opinião dos autores da obra a respeito da essência do

casamento. Eles pareciam estar alinhados com o argumento sustentado por Graciano, que reconheceu a importância do ato sexual, mas não o definiu como fator determinante para fundamentar o matrimônio.

Apesar de a impotência masculina afetar a concretização de contratos matrimoniais e anular aqueles que já tinham sido firmados, ela não tinha o poder de anular uniões que já tivessem sido consumadas. Essa é a opinião defendida no *Malleus Maleficarum* e que estava de acordo com o princípio de indissolubilidade do casamento defendido por Bucardo. Ainda de acordo com Silva (2019, p. 114), ela destaca que Burcardo parecia fazer uma distinção

[...] entre separar uma união que nunca fora consumada sexualmente de outra em que o marido e a mulher já tivessem mantido relações sexuais, sendo o primeiro caso o mais indicado para a separação.

Além da impotência mágica, os autores do *Malleus Maleficarum* abordaram outro problema físico causado pela bruxaria e experimentado nos corpos masculinos.

A infertilidade mágica no *Malleus Maleficarum*

As mulheres acusadas de bruxaria também foram incriminadas por causarem a infertilidade masculina.

Aqui cumpre ressaltar, primeiro, que tal neutralização se dá de forma ora intrínseca, ora extrínseca. São dois os modos de causá-la de forma intrínseca. Primeiro, quando as bruxas impedem, diretamente, a ereção do membro próprio à frutificação. E tal não há de parecer impossível, quando considerarmos que elas são capazes de viciar e de perverter o uso natural de qualquer membro. Segundo, quando impedem o fluxo das essências vitais aos órgãos onde reside a força motriz, ocluindo os ductos seminais de sorte a não se comunicarem com os vasos procriadores, ora impossibilitando a ejaculação, ora a tornando infrutífera. De forma extrínseca, podem causá-la, às vezes, por meio de imagens, noutras, pela ingestão de ervas, noutras ainda por expedientes externos – como através de testículos de galo. Mas não se vá pensar que é por causa dessas coisas que um homem se torna impotente: é através da força oculta das ilusões demoníacas que as bruxas conseguem causá-la [...] (Kramer; Sprenger, 2015, p. 255).

A problemática não estava centrada apenas na impossibilidade de o órgão manter-se ereto para a realização do ato sexual, ia além ao se ocupar da conservação da propriedade germinativa. Na obra, o foco da discussão não estava no descarte indevido do sêmen promovido de forma voluntária pelos homens cristãos, mas na interferência que a fertilidade masculina sofria por causa de forças diabólicas. Essa interferência podia ocorrer quando incubos e súcubos se articulavam com as bruxas para sequestrar o sêmen masculino e logo após inseminá-las, ou simplesmente quando impediam a ejaculação do sêmen ou o inutilizavam.

É notório que a infertilidade mágica foi apreendida como um transtorno para os homens, pois a bruxaria esfriava “[...] as forças generativas, deixando os homens impossibilitados de consumir o ato para geração da prole” (Kramer; Sprenger, 2015, p. 255). A inexistência da prole poderia causar incômodo no matrimônio, já que era em prol da sua existência que os cônjuges se uniam.

Apesar disso, é possível que a infertilidade mágica tenha sido considerada menos nociva para os matrimônios quando comparada à impotência mágica. Nossa hipótese apoia-se em dois fatores. O primeiro deles é a ausência de tópicos que indicam quando a anulação de um matrimônio era aceitável devido à infertilidade mágica, tal qual foi feito com a impotência mágica. Essa ausência nos indica a inexistência dessa realidade. O segundo, é a aparente identificação teórica dos autores da obra com Graciano. Como vimos anteriormente, os autores do *Malleus Maleficarum* concordaram com ele sobre o ato sexual não ser a essência do casamento. É possível que também concordassem com o jurista quanto à indissolubilidade do casamento mesmo em casos de esterilidade, pois, para Graciano,

[...] o laço formado pelo casamento era tão forte que, apesar do casamento ter sido formado pelo bem da procriação, ele não pode ser dissolvido por esse motivo, pois o laço conjugal existia mesmo com a ausência de prole (Silva, 2019, p. 111).

Isso significa que o *Malleus Maleficarum* identificava a urgência de esclarecer e debater sobre os perigos da impotência mágica de forma mais detalhista porque ela poderia impedir a consumação dos matrimônios, enquanto a infertilidade mágica, por mais que causasse o impedimento da prole, não dissolvia os laços matrimoniais. A infertilidade mágica foi abordada como assunto de segunda ordem se limitarmos a discussão aos

impactos que ela causava nos enlaces matrimoniais, o que não quer dizer que os autores da obra desconsiderassem que ela deveria ser tratada. A impotência e a infertilidade mágicas mobilizaram leigos e religiosos da Idade Média a encontrarem soluções para combatê-las.

Os tratamentos para a impotência e infertilidade masculinas na Idade Média

A Idade Média concebeu duas causas para a impotência sexual masculina: natural ou mágica. Basicamente, no primeiro caso a medicina ficava responsável por resolver a questão, enquanto no segundo, a Igreja era a responsável por assumir o caso. Todavia, como vimos, a impotência sexual masculina poderia acarretar uma série de problemas políticos e sociais, e, portanto, era fundamental fazer o diagnóstico da causa para saber qual o procedimento correto deveria ser adotado. Cabia ao médico determinar a causa, e nesse momento, por vezes as relações entre a medicina e a Igreja se entrelaçavam, pois, apesar de a teoria galênica conseguir explicar a impotência sexual masculina se baseando apenas na causa natural, “[...] Os médicos aceitaram causas mágicas entre os desencadeantes dessa disfunção” (Calatrava, 2012, p. 355). Assim, parâmetros médicos, como a data de início dos sintomas e sua duração, eram fundamentais para determinar se o homem havia sido acometido por uma impotência natural ou mágica.

A medicina acadêmica definiu a impotência masculina como a “consequência da complexão testicular, e da falta de umidade, ventosidade e calor que geravam o cérebro, coração e fígado, respectivamente” (Burnett, 1994, p. 99-120), e para essa enfermidade receitavam-se fármacos naturais e dietas adequadas. Paloma Calatrava alegou que, por vezes, os tratamentos para impotência masculina encontrados nos tratados médicos eram remédios receitados por mulheres, demonstrando, assim, que houve um processo de marginalização do saber curativo feminino, ao mesmo tempo que ele era assimilado por uma elite médica. Um desses tratamentos era a utilização de um emplastro à base de formigas, que originalmente consta no *Libro de amor de las mujeres*, um compêndio judaico do século XIII, mas que também aparece no *El Libro de los olios*, um manuscrito castelhano, atribuído ao professor de medicina Gómez García, e datado do final do século XV.

Para fortalecer o coito e copular bem, com ardor: tome a quantidade de quatro onças de formigas grandes que têm asas e coloque-as em um recipiente de vidro claro e limpo. Em seguida, adicione cerca de oito onças de [...]. Feche a vasilha imediatamente e coloque-a ao sol e, quando as formigas morrerem, acrescente cinco onças de óleo de almíscar ou óleo de castor. Deixe ao sol por trinta dias no verão, e no inverno ferva o recipiente em uma panela cheia de água até que se reduza em um quarto. Após isso, unte o resultado sobre os rins, ou aplique no membro viril, e realizará grandes prodígios (El libro de amor, 2003, p. 42 e 32 *apud* Calatrava, 2012, p. 363-364).

As mulheres foram excluídas do âmbito acadêmico, de modo que sua compreensão sobre os meios de cura para a impotência só poderia ser interpretada como magia. Trótula de Salerno é uma exceção, já que se tornou autoridade médica na Idade Média. Em um dos seus tratados médicos do século XII, em que recomenda partes de animais como afrodisíacos, ela indicava que fosse dado

para a mulher, o fígado e os testículos do único porco que tenha nascido de uma porca, e que sejam secos e reduzidos a pó, e seja dado a beber ao homem que não é capaz de gerar, e este gerará, ou à mulher, e esta conceberá (Green, 2001, p. 95).

Em caso de impotência mágica, a Igreja ficava encarregada de prescrever os remédios espirituais, como “[...] A peregrinação, a confissão, o sinal da cruz, a oração e o exorcismo [...]” (Calatrava, 2012, p. 358). É provável que a Igreja utilizasse remédios parecidos para lidar com a infertilidade mágica, e que os médicos adotassem os mesmos protocolos no tratamento da infertilidade natural, já que “A medicina enquadrava a impotência no conceito de esterilidade” (Gordonio, 1993).

O que percebemos é que as esferas temporal e espiritual, representadas, nesse caso, pela medicina e pela Igreja, eram formadas sobretudo por homens que eram responsáveis por determinarem a causa de uma enfermidade e os remédios adequados para saná-la. Enquanto isso, esses espaços, o eclesiástico e o universitário, renegavam a presença feminina e negavam a prática de cura das mulheres. Iremos observar uma tendência semelhante no *Malleus Maleficarum*.

Os tratamentos para a impotência e infertilidade mágicas no *Malleus Maleficarum*

Os autores do *Malleus Maleficarum* acreditavam que existiam malefícios provocados por causas mágicas, mas não descartavam a realidade das causas naturais. Para distinguir as causas, elegeram métodos de análise, entre os quais estava o julgamento dos médicos:

[...] os médicos podem perceber, pelas circunstâncias do caso, quer pela idade do paciente, pela sua compleição física, quer ainda pela reação de seus olhos, que a enfermidade não decorre de qualquer anormalidade no sangue, ou no estômago, ou em qualquer outro órgão; julgam-na ser causada não por algum fator natural, mas por algum elemento extrínseco. E como as causas extrínsecas não são encontradas nas infecções tóxicas – que se acompanhariam de alteração dos humores do sangue e do estômago –, têm eles aí razão suficiente para atribuírem aquele mal à bruxaria (Kramer; Sprenger, 2015, p. 200-201).

Henrique de Susa, especialista em direito canônico, elucidou a forma correta de distinguir uma impotência sexual desencadeada por causas naturais ou por bruxaria. Sua opinião foi utilizada como um diagnóstico complementar e mais específico sobre o assunto. Em sua *Summa*, escrita no século XIII, e publicada a partir do século XV, o autor teria informado que:

Quando o membro não fica ereto de forma alguma, e nunca é capaz de realizar o coito, tem-se então o sinal de impotência natural; todavia, quando se excita e fica ereto mas, mesmo assim, não consegue realizá-lo, tem-se então o sinal de impotência por bruxaria (Kramer; Sprenger, 2015, p. 145).

Havia cinco remédios recomendados para os que sofriam com a impotência mágica:

[...] o da peregrinação ou romaria a algum lugar sagrado, a algum santuário; o da confissão sincera, de todos os pecados, em contrição; o do uso em abundância do sinal da cruz e da oração com devoção; o do exorcismo lícito mediante palavras solenes, cuja natureza será explicada adiante; e, por fim, o da aproximação prudente da bruxa

que perpetrou o mal, como mostramos no caso do conde que durante três anos viu-se privado da coabitação carnal com a virgem a quem desposara (Kramer; Sprenger, 2015, p. 343-344).

No entanto, nem sempre os remédios espirituais conseguiam reverter o estado de impotência mágica. A ineficácia em relação aos sintomas abria brecha para a discussão sobre os remédios lícitos, ilícitos e inúteis. O *Malleus Maleficarum* expôs o confronto de opiniões que existia entre canonistas e teólogos quanto aos meios empregados para combater a impotência sexual masculina, pois ao passo que alguns teólogos, e canonistas, como Henrique de Susa, Godofredo e Duns Scotus, defendiam ser “[...] lícito remover as bruxarias por meios vãos e supersticiosos” (Kramer; Sprenger, 2015, p. 322), os teólogos como Tomás de Aquino, Boaventura e Pedro de Palude, discordavam de tal posicionamento.

Henrique de Susa teria argumentado em sua *Summa* que, em casos de impotência sexual causada por bruxaria, era possível recorrer à medicina, ainda que

[...] alguns desses remédios não se pareçam mais do que poções inúteis e mágicas, mesmo assim deve-se dar um crédito de confiança a cada pessoa na sua profissão, e a Igreja pode perfeitamente tolerar a supressão de futilidades através de outras futilidades (Kramer; Sprenger, 2015, p. 323).

Já Tomás de Aquino destacou que

se o encantamento não puder ser removido, salvo por algum meio ilícito, seja mediante o auxílio do Diabo, seja mediante qualquer outro expediente, mesmo quando se sabe ser neutralizado daquela forma, há de ser considerado permanente [...] (Kramer; Sprenger, 2015, p. 323).

Os autores do *Malleus Maleficarum* propuseram-se a explicar as ideias dos canonistas e teólogos, para que fosse possível chegar num consenso e evitar erros de interpretação, como de alguns supersticiosos que acabavam “[...] transgredindo o significado da intenção de Scotus e dos canonistas [...]” (Kramer; Sprenger, 2015, p. 373).

À medida que deram continuidade ao debate sobre os usos supersticiosos de cura, mencionaram as mulheres acusadas de bruxaria. A cura proporcionada pelas bruxas era considerada ilícita, pois acreditava-se que ela dependia de um pacto explícito firmado com o Diabo. De acordo com a obra:

São muitíssimo numerosas as bruxas dessa espécie, sendo sempre encontradas num raio de 1,5 a 3 quilômetros de qualquer distrito, sempre prontas para desenfeitiçar qualquer pessoa que a elas recorra. Algumas alegam ser capazes de realizar curas a qualquer momento; outras só o são nas senhorias vizinhas; outras ainda só o fazem com o consentimento da bruxa que causou o dano físico original. E é consabido que essas mulheres firmaram pacto explícito com o Diabo por serem capazes de revelar segredos aos que as procuram. Pois que subitamente põem a descoberto a causa de seu sofrimento, dizendo-lhes que foram atingidos pela magia em seu corpo ou em suas posses por causa de alguma discussão travada com um vizinho ou com outro homem ou mulher. E, às vezes, a fim de manter a prática criminosa em sigilo, impõem a seus clientes uma romaria ou outra ação devota (Kramer; Sprenger, 2015, p. 326-327).

Esse relato nos indica que o *Malleus Maleficarum* acreditava que as bruxas infligiam malefícios e também eram procuradas pelas camadas populares para ofertar serviços de cura. A quantidade excessiva de mulheres disponibilizando tratamentos indica a alta demanda do público. Uma certa bruxa de Reichshofen pode ser usada como um exemplo sobre isso, pois tamanha era a procura por ela, que

[...] o conde do castelo resolveu colocar uma cabine de posto de portagem, e todos os que a ela recorriam tinham, para ir até a sua casa, de pagar uma pequena quantia; e gabava-se ele de haver conseguido lucro substancial dessa forma (Kramer; Sprenger, 2015, p. 327).

Notamos ainda que a romaria e qualquer outra ação devota só eram válidas enquanto estivessem em poder da Igreja, visto que, quando utilizadas num contexto de tratamento popular, foram totalmente esvaziadas de significado, o que nos mostra a importância dos agentes no processo de restauração da saúde. Para que o diagnóstico e a cura fossem assegurados, os meios deveriam ser legítimos, e isso só era possível através da chancela de

médicos e eclesiásticos. Não foram relacionados remédios específicos para a infertilidade mágica, possivelmente pela relevância maior que os autores do *Malleus Maleficarum* deram ao tema da impotência mágica.

Conclusão

O temor de que as mulheres poderiam manipular a magia para atingir os corpos masculinos e destruir os matrimônios, foi construído pela argumentação de diferentes autoridades ao longo dos séculos do período medieval. O *Malleus Maleficarum* foi mais uma obra que enxergou as mulheres como responsáveis por causarem malefícios à sexualidade dos homens através de bruxarias.

A partir do cruzamento de informações presentes no *Malleus Maleficarum* e na historiografia sobre o medievo, identificamos alguns pontos em comum. O primeiro, é que a magia despertava preocupação porque sua existência poderia acarretar implicações sociais, políticas, religiosas e econômicas. Todas essas áreas podiam ser abaladas quando um matrimônio deixava de se concretizar por impotência mágica. O segundo é que existia uma linha tênue entre medicina e magia desde pelo menos o século XIII, já que os tratamentos para impotência, que apareciam nos tratados médicos, muitas vezes eram os mesmos que eram propostos por mulheres que eram acusadas de utilizarem magia.

O terceiro diz respeito à questão de gênero e à legitimação de autoridade. Aos médicos foi reservada a função de fazerem o diagnóstico e de proporem remédios naturais, assim como aos eclesiásticos ficava reservado o direito de prescreverem remédios espirituais. A cura era sempre masculina. Enquanto isso, a anulação do conhecimento feminino vinha acompanhada da certeza de que a doença se manifestava através das mulheres. Kramer e Sprenger demonizaram os diagnósticos feitos pelas mulheres que eram procuradas por suas comunidades, e se negaram a reconhecer a capacidade dos seus saberes curativos.

Por fim, os homens não aceitavam que as mulheres fossem capazes de curá-los de enfermidades que eles as culpavam, pois admitir que elas tinham essa capacidade era reconhecer que apesar dos seus esforços contrários, elas conseguiam adquirir conhecimento e que seu conhecimento sobre o corpo masculino ia além do que desejavam.

Referências

Fonte

KRAMER, Heinrich; SPRENGER, James. **O Martelo das Feiticeiras**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2015.

Bibliografia

AQUINO, Tomás de. **Summa Teologica**. Madrid: Editorial Católica, 1961.

BURNETT, Charles. The Chapter on the Spirits in the Pantegni of Constantine the African. In: BURNETT, Charles; Jacquart, Danielle (eds.). **Constantine the African and 'Ali Ibn al- 'Abbas al-Magusi**. The Pantegni and Related Texts. Leiden: Brill, 1994, p. 99-120.

CALATRAVA, Paloma Moral de. Frígidos y maleficiados. Las mujeres y los remedios contra la impotencia en la Edad Media. **Asclepio**, v. 64, n. 2, p. 353-372, 2012.

COHN, Norman. **Los demonios familiares de Europa**. Madrid: Alianza, 1980.

GAGNON, François. **Le Corrector sive Medicus de Burchard de Worms (1000-1025)**. Montreal: Université de Montreal, 2010.

GORDONIO, Bernardo. **Libro de Medicina**. Madrid: Arco/Libros, 1993.

GREEN, Monica H. (ed./trad.). **The Trotula**. A Medieval Compendium of Women's Medicine. Philadelphia: University of Pennsylvania, 2001.

MURRAY, Jacqueline. Individualism and Consensual Marriage: Some Evidence from Medieval England. In: ROUSSEAU, Constance M.; ROSENTHAL, Joel T. (eds.). **Women, Marriage, and Family in Medieval Christendom**. Essays in Memory of Michael M. Sheehan, Kalamazoo, Michigan, 1998, p. 121-151.

RICHARDS, Jeffrey. **Sexo, desvio e danação**. Tradução de Marco Antônio Esteves da Rocha & Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.

RIDER, Catherine. **Magic and Impotence in the Middle Ages**. Nova York: Oxford University Press, 2006.

SILVA, Carolina Gual da. **O casamento cristão na Idade Média**. São Leopoldo: Editora Oikos, 2019.

SMITH, Moira. The flying phallus and the laughing inquisitor: Penis theft in the 'Malleus Malificarum'. **Journal of Folklore Research**, v. 39, n. 1, p. 85-117, 2002.

UNIDADE 4 – ESCRAVIDÃO E RESISTÊNCIA

12. UMA BREVE ANÁLISE SOBRE A CONDIÇÃO DOS ESCRAVIZADOS AFRICANOS NA OBRA *DE INSTAURANDA AETHIOPUM SALUTE*

Heleno Araujo da Silva

O jesuíta Alonso Sandoval e a busca pela salvação dos servos “etíopes” na província de Cartagena das Índias no século XVII

Membro da Companhia de Jesus, Alonso de Sandoval (1577-1652) foi um dos mais proeminentes missionários a atuarem na evangelização dos povos africanos escravizados que foram levados à cidade de Cartagena das Índias no século XVII. Instigado a buscar soluções para a salvação das almas destes cativos que considerava “bárbaros”, o missionário se dedica a construir uma obra que pudesse instruir os novos missionários a lidarem com esses africanos e, também, a discutir acerca da condição escravocrata destes. Lançada em 1627, *De Instauranda Aethiopum Salute* foi edificada a partir das vivências missionárias pelas quais Sandoval passou ao longo de todos os anos em que serviu a Companhia de Jesus. É diante destas experiências que o jesuíta constrói seus argumentos acerca das condições de salvação dos cativos e dos métodos a serem utilizados na evangelização.

Alonso de Sandoval: uma brevíssima biografia

Nascido em Sevilha, Espanha, no ano de 1577, Alonso de Sandoval tinha como pai Tristán Sánchez, um importante burocrata espanhol. Sánchez, na condição de funcionário da Coroa espanhola, atuou por muitos anos como tesoureiro no Vice-Reino do Peru em meados dos anos 1500, mais especificamente nas regiões onde hoje se situam o Chile e a Bolívia. Após os serviços prestados, Sánchez retorna à Espanha e se casa, relacionamento que teve como fruto o nascimento de Alonso de Sandoval, um dos onze filhos que teve ao total (Von Germeten, 2008).

Sandoval conheceu o outro lado do Atlântico ainda em tenra idade. Aos 7 anos de idade, viaja para Lima, Vice-Reino do Peru, a fim de acompanhar seu pai nos novos compromissos burocráticos firmados em deferência à Co-

roa espanhola. Assim como muitos filhos de espanhóis residentes nas colônias, Sandoval recebeu uma forte educação católica, bem como seus irmãos, dos quais dois se tornaram importantes membros das ordens católicas Mercedária e Dominicana. Sua vida religiosa começa a partir de seu ingresso no Colégio Jesuíta de São Paulo, onde teve acesso a uma vasta literatura de cunho teológico e, também, a obras basilares de importantes autores jesuítas que viriam a influenciar sua trajetória. Depois de se tornar efetivamente um membro da Companhia de Jesus em 1593, Alonso de Sandoval é enviado em missão à cidade de Cartagena – situada na atual Colômbia –, Vice-Reino do Peru, em 1605, local onde se tornaria reitor do Colégio Jesuíta de Cartagena e trabalharia pela maior parte do resto de sua vida (Von Germeten, 2008). É a partir das situações experienciadas no local que o missionário escreveu sua grande obra, *De Instauranda Aethiopum Salute*,¹ dedicada a propor uma reflexão sobre as possibilidades de evangelização dos povos africanos escravizados que eram trazidos a Cartagena pela malha do tráfico negreiro.

Cartagena das Índias: o epicentro do tráfico negreiro na América Espanhola

A importância da cidade de Cartagena consistia em possuir um dos mais importantes portos da América Espanhola, onde desembarcavam milhares de africanos escravizados que seriam vendidos e distribuídos para as mais variadas colônias hispânicas, como o Vice-Reino da Nova Espanha e o Vice-Reino do Peru. A origem dos africanos desembarcados na América Espanhola é difícil de ser delineada de maneira exata, como afirma Dawson (2018), na medida em que muitos deles eram identificados pelo porto africano que comportava o navio no qual haviam embarcado antes de seguir viagem à América, e não necessariamente a etnia à qual de fato pertenciam.² Segundo o próprio Alonso de Sandoval, muitos dos africanos eram originários de portos localizados ao longo da costa oeste, como nas ilhas de Cabo Verde e de São Tomé, bem como dos portos de Luanda, lo-

1. Neste texto, optamos por utilizar a versão editada e comentada pela autora Nicole Von Germeten (2008), contendo trechos selecionados da obra. Para uma análise da obra em sua íntegra, com todos os trechos e capítulos que a compõem, consultar: Sandoval (1987).

2. Quando chegaram à América, muitos africanos passaram a ser identificados por um sobrenome que remetia ao porto africano de origem, como Caravalí, Congo, Angola ou Arará (Dawson, 2018).

calizados ao noroeste de Angola. Estudos como o de David Wheat (2011), por exemplo, atestam que entre 1570 e 1640 os africanos escravizados eram majoritariamente oriundos dos portos de Angola e da Alta e Baixa Guiné.

O fluxo do tráfico de escravos em Cartagena aconteceu entre o século XVI e o início do século XIX, quando a escravidão foi abolida na Colômbia. Estima-se que entre os anos 1573 e 1640 a cidade tenha recebido em torno de 74 mil africanos escravizados (Wheat, 2011). Após o desembarque e a venda, eram redirecionados para os mais diversos ofícios dos quais a localidade demandava, podendo ser alocados para trabalhar nas *haciendas*,³ no trabalho doméstico ou até mesmo nas minas de ouro e prata do Vice-Reino de Nova Granada.

O século XVII foi o período marcado pelo auge do tráfico negreiro em Cartagena e que, não coincidentemente, foi a época na qual Alonso de Sandoval serviu como missionário e construiu sua obra a partir do contato com os africanos escravizados. As condições que proporcionaram esse intenso fluxo no dado período eram provocadas, por um lado, pelo firmamento do *asiento*, o contrato que outorgava a Portugal o monopólio do fornecimento de escravizados que seriam enviados e distribuídos pela América Espanhola (Vila Vilar, 1977), e por outro, pela assinatura do Tratado de Tordesilhas, que concedia aos lusitanos a exploração dos territórios situados do lado oriental da linha imaginária traçada a 370 léguas a oeste do arquipélago de Cabo Verde – o que incluía a costa oeste da África.

As condições imputadas aos escravizados que aportavam em Cartagena eram as mais deploráveis possíveis. O intenso fluxo de pessoas e as condições sanitárias insalubres da cidade tornavam-na um local extremamente suscetível a doenças. Tratados como meros objetos pelos mercadores e proprietários, os escravizados estavam relegados às piores condições e, conseqüentemente, eram os mais propensos a sofrerem com doenças, situação que era agravada não só pelo fato de que eram revendidos e alocados em pequenos cercados que facilitavam a proliferação de patologias, mas também porque possuíam pouco acesso a tratamentos médicos (Chandler, 1981). Apesar de alguns padres prestarem cuidados aos escravizados adoentados, o esforço era insuficiente diante do elevado número de enfermos. Além disso, alguns hospitais foram construídos em Cartagena, contudo, na prática, estes acabavam por funcionar mais como um local de quarentena, a fim de

3. Para mais informações sobre as *haciendas* de Cartagena, consultar a obra *Esclavitud, Mestizaje y Hacienda en la Provincia de Cartagena: 1533 - 1851*, de Adolfo Meisel Roca (1980).

concentrar e isolar os doentes e, assim, evitar o contágio aos demais escravizados e à população livre (Landers, 2013).

A necessidade de se cuidar dos africanos escravizados é um ponto que se faz presente também na obra de Sandoval, sobretudo no terceiro livro da *De Instauranda*, no capítulo intitulado “Important Observations to Aid in Ministering to the Black Slaves”. Além dos ofícios que eram essencialmente devidos aos jesuítas e postulados pelos *Exercícios Espirituais* de Inácio de Loyola,⁴, como a catequese, o batismo e a confissão, Sandoval ressalta a importância de oferecer cuidados aos escravizados adoentados:

My second important warning is that when you see a sick slave, help him immediately, even if he does not seem that badly off. [...] If non-Christians act this way, aren't we, as Christians and priests, even more obligated to get our important work done, especially when we are working with such needy people? If we want to succeed in our mission, no day should pass without work (Von Germeten, 2008, p. 101).

Além disso, para Sandoval, era extremamente necessária uma constante observância em relação àqueles que embarcavam em Cartagena, sendo importante, se necessário, isolar os escravizados enfermos para que estes não infectassem aqueles saudáveis e, também, queimar os corpos daqueles cujo falecimento fora ocasionado por enfermidades contagiosas, a fim de eliminar qualquer possibilidade de propagação:

We must travel around constantly, looking for souls who need our help. When we hear that fleets of slave ships have come to the port, we must not wait until we find out they are sick and dying. Instead, we must meet the fleets, if possible, before they sail off to the isolated places where they offload the dead slaves and bury them to protect the cities from the plagues they are carrying (Von Germeten, 2008, p. 100).

Segundo as palavras de Sandoval em *De Instauranda*, um dos trabalhos mais honrados e dignos da Glória de Deus seria aquele de catequizar os escravizados, ensiná-los a fé cristã e, finalmente, colocá-los no caminho rumo

4. A obra *Exercícios Espirituais*, escrita por Inácio de Loyola – fundador da Companhia de Jesus –, postulava os principais princípios e fundamentos que norteavam a ação missionária dos jesuítas (Londoño, 2002).

ao paraíso. Apesar disso, o objetivo missionário relativo à plena conversão dos africanos poderia ser dificultado por determinados fatores. Para o jesuíta, um dos motivos que mais poderiam afastar os escravizados do caminho divino seria a suposta condição “bárbara” destes, imposta pelo missionário ao comentar sobre os problemas aos quais deveriam estar atentos. Ele representa os africanos como inerentemente repugnantes, e esse pretensão contrasta proposto pelo jesuíta, calcado em uma clivagem entre a “civildade” cristã e a “barbaridade” africana”, desvela-se como um percalço que deveria ser suplantado pelos missionários em ofício, requerendo uma grande perseverança dos padres. Somada a esse fator, a própria condição enferma dos escravizados – imposta pelas condições sanitárias impróprias – se revelaria como uma dificuldade à evangelização, na medida em que uma morte precoce poderia impedir que todos pudessem ter acesso integral aos sacramentos:

Another reason is that these people are so barbaric that it requires so much work to catechize them and prepare them for baptism and confession, especially when they are cramped by sickness and so disgusting that nature itself abhors them. If we cannot persevere, of course our interpreters cannot stand to continue, either. If the slaves manage to live, they will have the benefit of the sacraments, and we will have achieved something good by administering them. Then we can relax and drift in the ocean of this ministry, not drown in the sea of worries (Von Germeten, 2008, p. 101).

De Instauranda Aethiopum Salute: uma reflexão acerca da escravidão africana

Escrita por Alonso de Sandoval a partir de suas vivências em Cartagena, *De Instauranda* é uma obra cuja primeira edição é datada do ano de 1627. Foi idealizada por Sandoval de forma a constituir-se em quatro livros, sendo os dois primeiros de cunho mais teórico, nos quais o jesuíta dedica inúmeros capítulos a descrever e dissertar acerca dos mais diversos aspectos da cultura dos pretos escravizados. Ainda que nunca tenha ido à África, Sandoval baseia-se não só em sua experiência como um padre que lidava com os africanos, mas também em cartas ou documentos de que dispunha, estes escritos por missionários que buscavam relatar sua estadia no continente africano. Os dois livros restantes, por sua vez, concentram-se

em expor, refletir e discutir não só a plausibilidade da escravidão africana, mas sobretudo os horizontes de soteriologia daqueles escravizados. A estruturação e os objetivos da obra em muito se assemelham à *De procuranda Indorum salute* – escrita no século anterior –, de autoria do jesuíta José de Acosta,⁵ com a diferença de que esta, em vez de versar sobre os africanos escravizados como a *De instauranda*, busca refletir sobre as condições dos ameríndios do Vice-Reino do Peru. A obra de Sandoval desvela-se como uma das mais importantes no que diz respeito à etnografia dos povos africanos da Cartagena do século XVII e, principalmente, em relação à proposição de instruções para a evangelização dos escravizados. Segundo Cenci, a grande diferença entre as obras de Acosta e Sandoval era que “[...] não havia qualquer base legal e estabelecida que proibisse a escravidão dos africanos negros, como aquelas utilizadas por Acosta para discutir a escravidão dos ameríndios” (Cenci, 2017, p. 228).

Apesar da importância da obra de Sandoval, esta não foi a primeira a se dedicar à reflexão acerca da pertinência da prática escravagista no Novo Mundo. Muitos anos antes, em 1542, o dominicano Bartolomé de Las Casas havia escrito sua *Brevíssima relação da destruição das Índias*, na qual contraria a percepção de que os índios deveriam ser escravizados, alegando que estes deveriam ser substituídos pela mão de obra africana.

A *De Instauranda* de Sandoval, apesar de sua importância em fornecer informações cruciais para a compreensão da escravidão e do tecido social na Cartagena do século XVII, nunca se propôs a ser um verdadeiro tratado sobre a escravidão africana, na medida em que assume um contorno eminentemente pragmático, sobretudo ao propor instruções aos missionários com base em sua experiência. Ao longo de sua obra, Sandoval expõe suas percepções acerca da plausibilidade da escravidão dos africanos, ainda que, no capítulo XVII de seu primeiro livro, intitulado *General points relating to slavery among the Guinean blacks and at other ports*, o jesuíta afirme sua intenção em não se aprofundar no debate e na reflexão profunda da escravidão negra.

The debate among scholars on how to justify the arduous and difficult business of slavery has perplexed me for a long time. I could have gi-

5. José de Acosta foi um importante jesuíta do século XVI, tendo atuado de maneira central na evangelização dos nativos do Vice-Reino do Peru, escrevendo importantes obras que influenciaram membros posteriores da ordem e, também, atuando ativamente nas formulações do III Concílio de Lima (Pino Díaz, 2019).

ven up on explaining it and just ignored it in this book. However, I am determined to discuss it, although I will leave the final justification of slavery to legal and ecclesiastical authorities, especially the Jesuit Luis de Molina. I will only mention here what I have learned after many years of working in this ministry. The readers can formulate their own ideas on the justice of this issue (Von Germeten, 2008, p. 50).

Ainda que não pretenda encerrar a discussão acerca da plausibilidade da escravidão negra, o fato de Sandoval recorrer ao jesuíta Luis de Molina é bastante significativo. Ao buscarmos as principais teses que assentam o pensamento de Molina, e que, por conseguinte, influenciam a obra de Sandoval, podemos compreender os aspectos fulcrais de suas percepções sobre a escravidão. Em virtude da limitação do presente capítulo, não se faz oportuno tratar minuciosamente da obra *De iustitia et iure* de Molina, mas se faz importante traçar algumas considerações sobre seu pensamento: “Por derecho natural todos los seres humanos nacieron libres [...], Añadidos estos derechos, la servidumbre, que es contra la naturaleza, fue introducida por el derecho de gentes” (Molina *apud* Tellkamp, 2000, p. 285). Apesar disso, a escravidão é aceita por ele, desde que obedeça a determinadas condições, como afirma Marcelo Oliveira Ribeiro, ao elencar que esta poderia ocorrer por “1. por guerra justa (*ius belli*); 2. pela punição de um delito (*propter delictum*); 3. por relações de compra e venda (*venditio et emptio*); e 4. por condição de nascimento (*nativitatis conditio*)” (Ribeiro, 2020, p. 125).

Nem Molina nem Sandoval procuravam atacar a existência da escravidão como instituição. No supracitado capítulo da obra de Sandoval, ele expõe uma experiência que havia vivenciado como missionário, a fim de rechaçar as ideias de que a escravidão seria uma prática nociva. O jesuíta relata um diálogo ocorrido entre ele e os capitães de dois navios negreiros que haviam desembarcado em Cartagena, vindo de Angola. Um deles teria demonstrado ao padre a intensa culpa que sentia ao participar diretamente do tráfico escravagista, questionando a moralidade – ou a ausência desta – da prática, dizendo se perguntar constantemente se valeria a pena todo o custo e esforço demandado pela viagem a bordo de seus navios negreiros. Sandoval, então, busca aliviar a inquietação do capitão, ao salientar que trazer os africanos para o Novo Mundo seria uma nobre atitude, na medida em que isso permitiria que os escravizados pudessem entrar em contato com a cristandade:

Once, the captains of two slave ships coming from Angola consulted me on this issue, wanting me to help them understand if the slave trade was moral. They disagreed and wanted me to reassure them, so I listened and tried to help. One said: “Father, I go to Angola to buy blacks. This is a dangerous and expensive voyage. When I leave, after having spent a great deal on the slaves, I feel guilty. I ask myself, am I satisfied with how slavery is justified? The journey is very dangerous and costs a great deal in terms of time and labor. What if I bring them to live the rest of their lives in Christian lands, but they never become Christian?” I said to him, “Your trade is not immoral, and you will not be punished, because you say you bring the blacks here in good faith and for a good reason (Von Germeten, 2008, p. 52).

A vinda dos africanos escravizados pelo tráfico negreiro surgiria como uma janela de oportunidade no que diz respeito à cristianização daqueles que os missionários enxergavam como “bárbaros” e “selvagens”. A instituição da escravidão oportunizaria aos cativos a possibilidade de serem afastados de uma pretensa “falsa religião” que praticavam em seus lugares de origem. A prática das idolatrias por parte dos africanos, segundo Sandoval, apenas ocorreria em virtude do desconhecimento destes em relação aos aspectos culturais cristãos e da falta de contato com os padres, não por serem intrinsecamente maléficos:

Although they are barbarous and uneducated, when slaves come to Christian lands, they are willing to receive the faith and work hard to protect their faith. I also believe, and others who understand these nations agree with me, that in their lands they might try to practice our faith, but they often commit many errors. This is because they lack priests, not because they are naturally evil (Von Germeten, 2008, p. 87).

Ainda que Sandoval conceba os africanos como “bárbaros” ou “selvagens”, denota que a condição de escravidão sofrida pelos cativos africanos seria uma situação antinatural, balizando-se nas perspectivas próprias do direito natural. Segundo Juliana Beatriz Almeida de Souza, o jesuíta partilhava a ideia de que tampouco a liberdade seria fruto do direito natural, na medida em que poderia ser outorgada ou mitigada de acordo com os preceitos do direito positivo, pois a liberdade não se caracterizaria como um aspecto inerente à natureza e, “[...] deu lugar para que os direitos dos homens introduzissem a servidão

sem contradizer os direitos naturais” (Souza, 2006, p. 40). Sandoval argumenta que a existência da condição escravista não se dava como uma criação divina, pois Deus não teria criado os homens como intrinsecamente mestres ou escravos, ressaltando que essas categorias seriam atribuídas pelos próprios homens, como o caso relatado pelo jesuíta no qual os reis guineenses viriam a corromper injustamente as liberdades de seus conterrâneos africanos:

We all know that when He created the world, God Our Lord did not populate the earth with masters and slaves, although clearly the Guinean kings mentioned above do not believe this. We also know that it was not until time passed and people became malicious that they began to tyrannize over the liberty of others. Solomon said that the poor man and the king, the monarch and the shepherd, were born with the same fate and under the same laws. In nature's forge, the prince and the plebian are crafted in the same way, and gentlemen are not born with more elegant clothes than peasants (Von Germeten, 2008, p. 55-56).

Além de admitir a possibilidade da escravidão africana, não sendo esta conflituosa com o direito natural – consonante ao fato de que o tráfico negroiro possibilitaria o contato dos cativos com a fé cristã –, Sandoval funda as justificativas para a escravidão negra em torno de paradigmas raciais, sobretudo ao tentar compreender as diferenças religiosas, físicas e linguísticas entre os europeus e os africanos. A linha argumentativa construída pelo jesuíta, de maneira a buscar compreender e traçar as diferenças entre europeus e africanos e justificar a escravidão destes segundos, vai muito além de apenas enxergá-los como “bárbaros” ou “selvagens”. A marcação da diferença entre escravizados e europeus realizada por Sandoval pode também ser percebida quando este se refere aos africanos de maneira generalizada e genérica, na medida em que os define por meio do uso do gentílico “etíopes”, sendo alheio à variedade de povos e culturas que compunham o tecido social escravista de Cartagena. Etimologicamente, a genérica alcunha de “etíopes” significava “cara queimada”, como salienta Paulo Suess (1992). Era um termo utilizado desde a Antiguidade, empregado pelos egípcios para se referirem aos povos que ocupavam determinadas regiões do atual Egito, sendo mais tarde estendido a habitantes de toda a África e, também, tornando-se um sinônimo para se referir aos povos pretos.

Assim como afirma Ribeiro (2020), ainda que a escravidão seja eminentemente conflitante com o direito natural, Sandoval não se furta de elencar

determinados aspectos culturais ou sociais que seriam grandes marcadores de uma pretensa diferença entre europeus e pretos escravizados, indo muito além de apenas chamá-los de “etíopes”. A relação entre africanos e europeus, segundo o jesuíta, não é forjada por uma igualdade estrita e sem ressalvas, na medida em que é possível perceber que, ao longo da obra de Sandoval, este faz uso de algumas referências ou metáforas que possibilitam inferir um pretense desnivelamento acerca da maneira como enxergaria os “etíopes”. Em *De Instauranda*, o jesuíta faz uso de algumas narrativas e tópicos bíblicos na intenção de explicar as diferenças étnicas presentes entre europeus e africanos e, sobretudo, buscando compreender as singularidades deste segundo grupo. Sandoval preconiza entender as diferenças raciais em relação aos africanos e, para isso, edifica seus argumentos com um especial relevo ao mito bíblico de Cam (Goldenberg, 2017), atestando que a origem dos escravizados pretos remontaria a uma pretensa descendência deste. Segundo o livro bíblico de Gênesis, Cam teria ridicularizado seu pai, Noé, depois de tê-lo flagrado nu e bêbado em sua tenda. Ao contrário de Cam, Sem e Jafé, seus irmãos, teriam coberto a nudez de Noé. Este último, depois de descobrir o escárnio realizado por Cam, seu filho, teria o amaldiçoado.⁶ Assim, não só Cam, mas todos os seus descendentes seriam marcados com a pele negra, sendo este um sinal cuja pretensão seria a de simbolizar o pecado daquele que ironizou seu pai (Souza, 2006).

Etimologicamente, a palavra “Cam” poderia significar tanto o adjetivo “queimado” quanto “quente”. Segundo autores como Pich (2015, p. 58), a referência a esta palavra para designar a origem da pele preta dos africanos remontaria a “an intrinsic quality implanted in nature by God’s wise punishing judgment, which causes blackness in human beings after Ham’s descendence”. Segundo Sandoval, tanto a pele preta quanto a condição escravizada poderiam ser legitimadas pela condição que Deus impôs a Cam, sendo ambas heranças inatas das quais os africanos seriam encarregados de portar. Trata-se, portanto, de uma circunstância caracterizada pela vontade de Deus, que

6. “Cam, pai de Canaã, viu a nudez de seu pai e advertiu, fora, a seus dois irmãos. Mas Sem e Jafé tomaram o manto, puseram-no sobre os seus próprios ombros e, andando de costas, cobriram a nudez de seu pai; seus rostos estavam voltados para trás e eles não viram a nudez de seu pai. Quando Noé acordou de sua embriaguez, soube o que lhe fizera seu filho mais jovem. E disse: ‘Maldito seja Canaã! Que ele seja, para seus irmãos, o último dos escravos!’ E disse também: ‘Bendito seja Iahweh, o Deus de Sem, e que Canaã seja seu escravo!’” (A Bíblia de Jerusalém, 1989, p. 7).

se faz presente por meio da pele preta e que, por sua vez, se desvela como a exterioridade do pecado que fora cometido por Cam e legado aos africanos, fazendo com que “A physical characteristic becomes a permanent mark of shameful lineage, which brings Sandoval closer to modern ideas of race” (Von Germeten, 2008, p. 20). No capítulo “The nature of Ethiopians, commonly called ‘blacks’”, situado no primeiro livro da obra, Sandoval ressalta que Cam teria sido o primeiro escravo e servo do mundo, além de ser o responsável por transmitir a marca de seu pecado a seus descendentes:

One could infer, not without some basis, that the black skin of the Ethiopians not only comes from the curse Noah put on his son Ham but also is an innate or intrinsic part of how God created them, so that in this extreme heat, the sons engendered were left this color, as a sign that they descend from a man who mocked his father, to punish his daring. Thus the Ethiopians descend from Ham, the first servant and slave that there ever was in the world, whose punishment darkened the skin of his sons and descendants (Von Germeten, 2008, p. 20).

A recorrência de Sandoval aos pressupostos bíblicos não se encerra na referência ao mito de Cam. A fim de sustentar a ideia de que os africanos seriam passíveis de serem postos em uma situação de servidão, o jesuíta evoca uma outra passagem bíblica: a do mito de Caim.⁷ Sandoval ressalta que Adão, pai de Caim, teria amaldiçoado seu próprio filho após este tê-lo tratado de maneira irreverente e desaforada, assim como Noé o fez em relação a Cam. Como resultado de sua ousadia, Cam teria tido sua liberdade cerceada pelo próprio pai. Para Sandoval, esta teoria emerge como mais uma explicação passível de contemplar a condição de servidão dos africanos escravizados, na medida em que a maldição recaída sobre Caim consistiria justamente em privá-lo da liberdade, circunstância que seria irremediavelmente legada a seus descendentes. Além disso, o jesuíta afirma que Caim teria nascido de pele preta, justamente como uma punição divina pelo pecado que teria cometido contra Adão:

7. “Iahweh disse a Caim: ‘Onde está teu irmão Abel?’ Ele respondeu: ‘Não sei. Acaso sou guarda de meu irmão?’ Iahweh disse: ‘Que fizeste! Ouço o sangue de teu irmão, do solo, clamar para mim! Agora, és maldito e expulso do solo fértil que abriu a boca para receber de tua mão o sangue de teu irmão’” (A Bíblia de Jerusalém, 1989, p. 3).

Others have a very different theory, one I agree with, even if what I have just finished saying seems a sound philosophy. This last theory says that Adam cursed his son Cain for the shamelessness he showed in treating Adam with so little reverence, that Cain lost his nobility and even his personal freedom and became a slave, along with all of his children. This was the first servitude in world history. Although Cain was of light-skinned lineage, he was born dark. Thus blacks are also born as slaves, because God paints the sons of bad parents with a dark brush (Von Germeten, 2008, p. 20-21).

A plausibilidade da escravidão dos africanos “etíopes” não era reforçada apenas por meio das premissas bíblicas originárias das histórias de Cam e Caim. Para Sandoval, não apenas a servidão era uma condição permitida e possível, como também demandava determinadas obrigações mútuas que perpassariam a relação entre mestres e escravizados. Para estes primeiros, era necessário que realizassem sua condição hierárquica de maneira moderada, limitando o poder que exerceriam sobre seus servos, como afirma o jesuíta ao afirmar que:

[...] they are masters, not absolute lords living outside of the law, nor are they kings commanding their slaves. They must exert their power in moderation. When they act immoderately, their slaves have good reason to ask: “How can a Christian act like this?” (Von Germeten, 2008, p. 75).

Em contrapartida, os servos africanos deveriam também agir em deferência a seus senhores. Sandoval ressalta que a postura respeitosa de um servo em relação ao seu senhor deverá ocorrer de maneira alheia à forma como é tratado pelo mestre. O jesuíta postula que o escravizado deveria prestar obediência tanto a um senhor cruel e rude quanto a um senhor gentil e justo. A subordinação incondicional de um servo a seu mestre seria justamente aquilo que legaria a este primeiro a verdadeira Graça e a amizade de Deus. Assim como Jesus Cristo teria sofrido suas mazelas e punições, também dessa forma o escravizado deveria fazê-lo, demonstrando amor e reverência a Cristo ao suportar todo sofrimento que pudesse lhe acometer em sua condição de servidão:

If a servant has a clear conscience, he will attain God's grace and friendship. He must have patience to endure the sadness and pain

caused by his master's unjust fury that comes even when he does his work well. Saint Peter asks the question: "How can someone win God's grace if he only suffers when he is punished for his sins?" But if you try to do your best and obey as you must, and you patiently endure your masters' insults without complaining, you will receive God's grace. Your vocation is to obey not only kind masters but also masters that harass you and treat you cruelly. Christ, the Savior of the world, suffered injustice and cruel punishment for your sake, so you, out of love for the Savior, must obey your masters, even if they show you no mercy (Von Germeten, 2008, p. 75).

Apesar de todas as nuances que justificariam e atestariam a condição escravista dos "etíopes", Sandoval reforça, no segundo livro de sua obra, a necessidade de que os missionários a serviço da evangelização em Cartagena não percam no horizonte a possibilidade e a esperança de conversão dos escravizados. Os jesuítas não poderiam se deixar levar pelas inferências diabólicas no sentido de abdicar do ensinamento dos preceitos cristãos, devendo resistir às dificuldades e insistir na conversão, sobretudo ao acreditar na capacidade dos africanos em compreender o catecismo. Sandoval advogava a favor da capacidade dos africanos – por vezes referindo-se aos escravizados como *bozales*⁸ – de serem propensos e dignos ao recebimento dos sacramentos, sobretudo do batismo, rito que seria crucial rumo à salvação das almas escravizadas. Em matéria de sacramentos, não deveria haver qualquer impedimento no que diz respeito àqueles plenamente aptos a adentrar o reino de Deus:

Second, the devil has convinced masters that slaves are incapable of understanding our faith, that it is all nonsense to them. Masters believe it is a waste of time to try to teach slaves the catechism, that baptism is pointless, having slaves make their confession is a joke, and giving slaves communion is blasphemous. [...] But I know from experience that some *bozales* are not incapable of understanding confession. Is being ignorant and crude a reason not to receive baptism, confession, or communion? Or maybe we should spend most of our time and energy teaching ignorant and crude people? Having a limited potential does

8. "The Spanish commonly used this term to refer to slaves who had just arrived from Africa. The word literally means 'rough' or 'crude' and especially refers to Africans who spoke no Spanish. Because there is no exact word for this in English, I leave the word *bozal* in Spanish throughout this book" (Von Germeten, 2008, p. 5).

not prevent an individual from receiving baptism, nor should any baptized person who has received preparation and instruction be excluded from confession or communion (Von Germeten, 2008, p. 72).

Apesar de todas as mazelas sofridas pelos africanos escravizados em Cartagena e, também, de todas as punições decorrentes do pecado que haviam sido legados a eles por seus antepassados – como aqueles oriundos de Cam e Caim, citados neste capítulo –, Sandoval ressalta que os escravizados eram estimados por Deus e pela Sagrada Escritura. O jesuíta atesta que os pretos “etíopes” eram igualmente dignos de terem acesso à salvação pelo cristianismo, na medida em que, segundo suas alusões à Bíblia, eles seriam oriundos daquela nação que teria sido a primeira a seguir os ensinamentos de Jesus Cristo, como teria dito Davi. Tendo em vista esse fator, Sandoval ressalta que o trabalho missionário e o catecismo seriam as mais importantes atitudes que poderiam ser tomadas pelos jesuítas em relação à soteriologia dos africanos. A grande tarefa dos missionários seria, então, colocar os chamados “etíopes” novamente sob a órbita do cristianismo, levando em conta a importante contribuição que, segundo Sandoval, a “nação etíope” possuía outrora:

God has always valued the Ethiopian nation, as can be seen in divine scripture. This love shows us that we do an important job when we minister to the Ethiopians and try to save them. David says: Ethiopia will be the first to give her hand in marriage to her husband God [convert to Christianity; Psalms 67:32], because Ethiopia was the first nation to enjoy the fruits of Christianity in those glorious early days of the Church. This is the best praise we can give to this nation. God reached out to the blacks to join his Church and receive the Gospel, so Ethiopia is a model for other nations. This nation joined God's flock first and guided the rest on the straight and certain road of evangelical law, teaching other nobler nations. Although God reached out to this nation, now its salvation is hidden from them. Ethiopia's sins must have been very serious to bring them such great misfortune (Von Germeten, 2008, p. 79).

Conclusão

A obra de Alonso de Sandoval, como demonstramos neste texto, apresenta inúmeras assertivas sobre a condição de escravidão na qual os africanos

se encontravam. O jesuíta não contesta a existência da instituição escravista em sua essência, apenas postula sob quais condições acreditaria que ela pudesse ocorrer. O jesuíta propõe que ela aconteça dentro de determinadas circunstâncias, sobretudo se protagonizada por servos e mestres que compreendam suas devidas obrigações, principalmente estes primeiros, que deveriam aceitar as cruéis condições às quais eram impostos, a fim de lograr a salvação.

Ainda que compreenda as circunstâncias deploráveis que compunham a condição escravista em Cartagena, bem como dos navios negreiros que transportavam os africanos, Sandoval enxerga que a servidão poderia instituir-se como uma via de salvação para os pretos escravizados, fazendo com que estes pudessem, finalmente, ter acesso à Palavra de Deus, e servindo como uma oportunidade para que se desvencilhassem das práticas idolátricas que costumavam perpetuar em África.

Sandoval não apenas procurava expor as condições sob as quais a escravidão seria possível, mas buscava também legitimá-la à luz de inúmeros argumentos bíblicos. Sob a recorrência dos mitos de Cam e Caim, o jesuíta constrói suas legitimações acerca da servidão, atestando que a pele negra dos africanos seria fruto dos pecados praticados por ambos, admitindo que esta poderia ser uma marca punitiva imposta por Deus e que estariam condenados a legar a seus descendentes.

Referências

Fontes

A BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 1989.

SANDOVAL, Alonso de. **Un tratado sobre la esclavitud**: De instauranda Æthiopum salute. Introdução, transcrição e tradução de Enriqueta Vila Vilar. Madrid: Alianza Editorial, 1987.

VON GERMETEN, Nicole (ed.). **Treatise on Slavery**: Selections from “De Instauranda Aethiopum Salute”. Indianápolis: Hackett Publishing Company, 2008.

Bibliografia

CENCI, Márcio Paulo. O direito de reparação e a liberdade natural no De instauranda Aethiopum salute de Alonso de Sandoval S. J. **Unisinos Journal of Philosophy**, São Leopoldo, v. 18, n. 3, 227-233, 2017.

CHANDLER, David. **Health and Slavery in Colonial Colombia**. New York: Arno Press, 1981.

DAWSON, Daniel. **The Devil in Cartagena**: Slavery, resistance in seventeenth-century Caribbean Colombia. 2018. 136f. Dissertação (Mestrado em Artes) – James Madison University, Harrisonburg.

GOLDENBERG, David. **Black and Slave**: The Origins and History of the Curse of Ham. Berlin/Boston: De Gruyter, 2017.

LANDERS, Jane. The African Landscape of Seventeenth-Century Cartagena and Its Hinterlands. In: CAÑIZARES-ESGUERRA, Jorge; CHILDS, Matt; SIDBURY, James (eds.). **The Black Urban Atlantic in the Age of the Slave Trade**. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 2013.

LONDOÑO, Fernando Torres. Escrevendo cartas: Jesuítas, Escritas e Missão no Século XVI. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 22, n. 43, p. 11-32, 2002.

PICH, Roberto Hofmeister. Alonso de Sandoval S.J. (1576/1577-1652) and the Ideology of Black Slavery: Some Theological and Philosophical Arguments. **Patristica et Mediaevalia**, Buenos Aires, v. 12, n. 36, p. 51-74, 2015.

PINO DÍAZ, Fermín del. Vida y obra de José de Acosta, misionero jesuita y cronista indiano. **Bérose** - Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie, 2019. Disponível em: <https://bit.ly/4IG7DJy>. Acesso em: 20 jun. 2024.

RIBEIRO, Marcelo Oliveira. **Aethiopia Praveniet Manus Eius Deo**: Genealogia, etiologia e a justificativa da escravidão negra em Alonso de Sandoval. 2020. 217f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

ROCA, Adolfo Meisel. Esclavitud, Mestizaje y Haciendas en la provincia de Cartagena 1533-1851). **Revista Desarrollo & Sociedad**, Bogotá, v. 1, n. 4, p. 229-277, 1980.

SOUZA, Juliana Beatriz Almeida de. Las Casas, Alonso de Sandoval e a defesa da escravidão negra. **Topoi**, Rio de Janeiro, v. 7, n. 12, p. 25-59, jan./jun. 2006.

SUESS, Paulo. **A Conquista espiritual da América Espanhola**. Petrópolis: Vozes, 1992.

TELLKAMP, Jorg Alejandro. Esclavitud, libertad y derecho: discusiones a partir de la Colonia (1550 - 1630). **Tópicos, Revista de Filosofía**, Cidade do México, v. 19, n. 1, p. 275-296, 2000.

VILA VILAR, Enriqueta. **Hispanoamérica y el comercio de esclavos**. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, 1977.

WHEAT, David. The First Great Waves: African Provenance Zones for the Transatlantic Slave Trade to Cartagena de Indias, 1570-1640. **Journal of African History**, v. 52, n. 1, p. 1-22, 2011.

13. FEITIÇARIA E RESISTÊNCIA COTIDIANA À ESCRAVIDÃO

Yuri de Negreiros

Introdução

O presente capítulo baseia-se em uma comunicação homônima (Feitiçaria e resistência cotidiana à escravidão) apresentada no II Colóquio – Diálogos em mundos ibéricos, organizado pelo Laboratório de Mundos Ibéricos (LAMI), que agora organiza a presente coletânea.

Tal qual a comunicação em questão, este texto divide-se em três partes. Em primeiro lugar, dedicamo-nos à formulação de questões referentes à existência de uma resistência à escravidão diretamente ligada ao âmbito da vida cotidiana, simbolizada por meio de esforços que tinham por objetivo final não uma ruptura total com o sistema escravista, mas sim a busca, na medida do possível, de melhores condições de vida, o que por vezes pôde ser traduzido em esforços para livrar-se de castigos e maus-tratos, ou ao menos tentar diminuí-los.

Tendo sido apresentada esta resistência diretamente ligada ao âmbito cotidiano, que tem nas práticas mágico-religiosas um dos seus possíveis expoentes, buscamos em seguida refletir acerca da problemática em tratar tais práticas enquanto feitiçaria (no sentido a elas imposto pela Igreja Católica), uma vez que tal termo foi largamente utilizado de forma pejorativa ao se referir a elementos e expressões culturais, religiosas e de saberes desses escravizados em diáspora.

Por fim, propomos pensar na possibilidade da realização de um trabalho que pense tais práticas mágico-religiosas para além das lentes de análise europeias, ou seja, para além da forma já hierarquizada que tais práticas são apresentadas por meio das fontes referentes a escravizados acusados de praticarem feitiçaria, sobretudo, reconhecendo a diferença entre o modo europeu e o modo africano de enxergarem e se relacionarem com o mundo a sua volta.

Resistência(s): o âmbito cotidiano

Quando falamos sobre esforços de resistência desempenhados por escravizados durante os longos séculos de escravidão transatlântica, é comum que algumas práticas específicas nos venham à mente, sobretudo as mais

abordadas, como as revoltas, fugas ou criação de quilombos. Entretanto, esses exemplos são apenas alguns expoentes das diversas estratégias que se fizeram necessárias em um período da história no qual o cativo assolava a vida de milhões de pessoas. Contudo, essas formas supracitadas não dão conta de apresentarem um parâmetro geral de todos os esforços que tiveram de ser desempenhados por tais pessoas para que, em grande parte dos casos, pudessem ao menos ter sua sobrevivência garantida:

Por toda a parte, e não sem polêmicas, abre-se um leque de questões que vão das formas explícitas de resistência física (fugas, quilombos e revoltas), passando pela chamada resistência do dia-a-dia – roubos, sarcasmos, sabotagens, assassinatos, suicídios, abortos – até aspectos menos visíveis, porém profundos, de uma ampla resistência sociocultural (Reis; Silva, 1989, p. 62).

Desse modo, a diversidade de mecanismos empregados por esses cativos, de maneira geral, serve-nos como exemplos da pluralidade de estratégias em busca de sobrevivência desenvolvidas por tais pessoas. Ainda, como nos apresenta Sidney Chalhoub (1990, p. 252),

existiu um sem-número de escravos que, longe de estarem passivos ou conformados com sua situação, procuraram mudar sua condição através de estratégias mais ou menos previstas na sociedade na qual viviam.

Assim sendo, é possível observarmos que as concepções de resistência que anteriormente apresentamos como sendo as comumente mais abordadas e aqui apresentadas enquanto exemplos explícitos de uma resistência física, na realidade não são capazes de dar conta da totalidade dessa vida do dia a dia, deixando de fora nuances e experiências individuais que são igualmente importantes e que nos oferecem a possibilidade de observarmos o desenvolvimento de novas estratégias de sobrevivência em meio à dura realidade cotidiana no cativeiro. É justamente por isso que se faz necessário que pesquisemos também outros exemplos de ações (individuais ou coletivas), nas quais possamos nos deparar com esforços pessoais de procura por uma melhor condição de vida ou até mesmo sutis rompimentos com a lógica colonial presente, em busca da liberdade ou da tentativa de negociação

pela garantia de algum tipo de “direito”¹, mas que ocorrem por meio de estratégias menos previstas, seja pela historiografia, ou pelo imaginário social.

O que nos interessa, na primeira parte do presente capítulo, é investigar justamente questões que dizem respeito a essa resistência do dia a dia, apresentando-a brevemente e, em seguida, inserindo um novo ponto de reflexão relacionado a ela, o do local da feitiçaria² (assim ideologizada pela Igreja Católica) como um expoente dessa resistência adotada por escravizados, frente às adversidades do mundo escravista no qual estavam inseridos.

Todavia, não podemos ignorar a importância das revoltas (expoente da resistência física explícita supracitada) para os estudos acerca da escravidão, o que fica evidente pelo local de prestígio que elas tiveram na historiografia brasileira sobre a escravidão. Nesse sentido, cremos que seja essencial destacarmos o papel central que as revoltas e rebeliões de escravizados tiveram ao longo de todo o período colonial brasileiro, como expressões radicais de enfrentamento ao sistema de mundo até então vigente. Entretanto, por mais que tais ações representassem um desafio às estruturas sociais vigentes, é necessário pontuar que nem toda revolta possuía o intuito de acabar com o sistema escravista, como nos mostra o autor João José Reis (2018, p. 411):

Não que toda revolta almejasse a destruição do regime escravocrata. Muitas buscaram apenas corrigir excessos de tirania senhorial, diminuir até um limite tolerável a opressão, reivindicando benefícios específicos – às vezes a reconquista de ganhos perdidos – ou punindo do feitores e senhores particularmente tirânicos.

Nesse sentido, é interessante destacar como as intenções por trás desses movimentos coletivos nos abrem brechas para diferentes motivações (coletivas e/ou pessoais) que não necessariamente impeliam no fim da escravatura, mas que se encontram em um movimento de luta por uma melhor condição de vida. Um exemplo de revolta que não tinha por objetivo romper com a escravidão, mas sim garantir certas demandas dos escravizados foi abordada por João José Reis em seu artigo denominado “Quilombos e revoltas escla-

1. Como veremos adiante, poderiam ser reivindicações de diversas naturezas, geralmente voltadas a atender demandas desses escravizados, como concessão de terras para plantio, realização de cerimônias religiosas e outras.

2. Entenderemos como feitiçaria qualquer tipo de prática mágica que fuja aos limites impostos pela Igreja Católica do que seria sagrado, tal qual iremos expor a seguir.

vas no Brasil” (1996), em que o historiador apresenta um levante ocorrido em 1789, no engenho de Santana de Ilhéus (Bahia), no qual escravizados teriam parado seus serviços, matado seu feitor e fugido para o mato com suas ferramentas de trabalho, de onde retornaram posteriormente com uma

proposta de paz em que pediam melhores condições de trabalho, acesso a roças de subsistência, facilidade para comercializarem os excedentes dessas roças, direito de vetar o nome dos feitores escolhidos, licença para celebrarem livremente suas festas, entre outras exigências (Reis, 1996, p. 23).

A partir do momento em que é possível afirmar que algumas mobilizações ocorriam em detrimento da recuperação de “direitos” perdidos ou na tentativa de correção de excesso da tirania senhorial, o que está em jogo em um pano de fundo é a própria caracterização de um nível de agência dessas pessoas sobre suas próprias vidas (mesmo com as rígidas limitações do mundo cativo), que os levavam a entrar em um certo tipo de “negociação” com seus senhores. Desse modo, ao considerarmos ações tomadas por escravizados frente a situações do dia a dia que, de algum modo, buscavam garantir alguma melhora na qualidade de vida, mas sem que se rompesse com o sistema escravista, torna-se possível pensar numa resistência à escravidão relacionada a elementos da vida cotidiana dessas pessoas, ponto central que buscamos destacar neste primeiro momento.

Todavia, a violência senhorial, sobretudo as agressões físicas, eram parte presente da vida cotidiana de qualquer um que estivesse submetido à condição de escravizado. A frequência com que tais práticas eram cometidas, junto com uma imoderação por parte dos senhores, fizeram com que o medo de sofrer tais agressões constituísse um dos principais motivos para o desenvolvimento de estratégias de resistência frente a tais violências:

A falta de moderação, assim, como demonstraram os letrados, era danosa ao sucesso da dominação senhorial, já que poderia resultar, e de fato resultou, no dano físico do escravo ou na sua insubordinação (representada nas fugas, suicídios e práticas cotidianas de retaliação), ambos resultados adversos causados por práticas que, embora não fossem as únicas, acabaram por tornarem-se as mais comuns no controle cotidiano da escravaria (Lima, 2022, p. 203).

Entretanto, é justamente esse reconhecimento da não passividade do escravizado que nos permite romper com uma historiografia que, durante muito tempo, delegou ao escravizado um espaço de ação que se limitava ao reflexo das ações senhoriais. É interessante destacar que a pluralidade das práticas de resistência realizadas por escravizados e sua agência já haviam sido expostas por André João Antonil, contemporâneo ao período escravocrata brasileiro e que em seu livro *Cultura e Opulência do Brasil* (publicado originalmente em 1711), no capítulo IX, livro I, adverte aos senhores como estes deveriam lidar com seus escravizados, aconselhando que não se excedessem nas punições, pois os escravizados poderiam tomar ações para que se evitassem tais excessos:

E bem é que saibam que isto lhes há de valer, porque, de outra sorte, fugirão por uma vez para algum mocambo no mato, e se forem apanhados, poderá ser que se matem a si mesmos, antes que o senhor chegue a açoitá-los ou que algum seu parente tome à sua conta a vingança, ou com feitiço, ou com veneno (Antonil, 2011, p. 109).

O fato de Antonil indicar a esses senhores que se preocupassem com a conduta que tomariam no trato com esses escravizados coloca esses senhores em uma posição na qual a ação de indivíduos submetidos à escravidão deveria ser levada em consideração, rompendo com uma ideia de passividade que até então fora construída acerca da figura do escravizado, além de apresentar a utilização de feitiços como possível recurso a ser adotado por tais indivíduos. Reconhecer as tensões sobre as quais essa sociedade era baseada e reconhecer a presença dessas feitiçarias como elemento recorrente dessa mesma sociedade é o primeiro passo para que possamos então procurar entender a utilização de tais práticas como exemplos de resistência à escravidão.

Levando em consideração esse contexto social escravagista e altamente tensionado, que tinha nas práticas mágico-religiosas algo recorrente dessa própria sociedade, Monique Lima nos apresenta o papel dessas ditas feitiçarias como parte de tentativas de resistência à escravidão:

É a partir desse contexto que se entende o uso de feitiços como resposta ao descomedimento da correção. Entre os processos do Santo Ofício de Lisboa, não foi incomum encontrar relatos de escravos que diziam empenhar diversas práticas, protetivas ou de ataque, como resposta ao comportamento severo de seus donos e aos castigos recebidos. Muitos

desses conhecimentos práticos, advindos de África e aprendidos através do contato com os semelhantes, transformavam-se, na realidade do cativo, em mecanismos de sobrevivência (Lima, 2022, p. 203).

Como exposto por Monique Lima, por vezes falar dessas feitiçarias simboliza falarmos de práticas que poderiam também ter essa dimensão protetiva, sobretudo contra as mais diversas violências do cativo, em especial a violência senhorial. Seriam mecanismos de sobrevivência, em meio a uma realidade na qual muitas vezes o que está em jogo não é uma busca pela alforria ou algo nesse sentido, evidenciando ainda mais a crueldade da realidade enfrentada por essas pessoas.

Para exemplificarmos a utilização de tais feitiços em busca de uma proteção cotidiana, exemplificando os esforços de resistência cotidiana que viemos buscando apresentar até o presente momento, podemos expor o caso de Antonio, denunciado por ter dado a um outro escravizado a raiz de uma erva, dizendo-lhe “que se seu senhor lhe quisesse dar a metesse na boca e cuspsse fora”, pois logo o senhor haveria de desistir de seu intento³. No caso em questão, tal feitiçaria (como definido pela Inquisição) ao mesmo tempo que simboliza a busca por uma resistência cotidiana (que neste caso pode ser observada no intento de se livrar de agressões, recorrentes na realidade do cativo) nos serve também de exemplo do modo como o emprego de saberes que fugissem aos conhecimentos e ortodoxia religiosa europeia eram tratados de forma inferiorizada, sendo até mesmo perseguidos, como podemos observar em muitos dos processos inquisitoriais acerca da temática feitiçaria. Outro exemplo, também contendo a utilização de ervas para se livrar de maus-tratos, é exposto por Laura de Mello e Souza (1986, p. 208), ao apresentar o processo de “Joana preta crioula”⁴ que havia confessado ter aprendido sortilégios com raízes de cipó picão, com o qual buscava esfregar os pulsos junto a uma reza ou levar sobre a língua, para que se abrandasse o coração do dito senhor, a fim de evitar possíveis agressões e, conseqüentemente, proteger-se. Em ambos os casos, a utilização de ervas na busca do resguardo de possíveis maus-tratos nos

3. ANTT, TSO, IL, Cadernos do promotor, n. 106, m493.

4. ANTT, TSO, IL, processo 02691, Joana Maria.

serve de exemplo da realização de ações de resistência cotidianas à escravidão, por meio da realização de práticas mágico-religiosas⁵.

Contudo, uma outra questão pode ser levantada, a sistematização de uma lógica na qual as práticas religiosas (ou de utilização de saberes) que divergissem da prática ortodoxa católica estariam sempre sujeitas a uma posição de marginalização e subordinação⁶, em que

o monopólio da manipulação legítima do sagrado e dos bens de salvação foi garantido pela Igreja católica ao longo dos séculos à custa da eliminação ou marginalização de agentes religiosos e mágicos concorrentes (Bethencourt, 2004, p. 293).

Desse modo, cria-se então uma diferenciação e hierarquização entre quem deteria o poder de intermediar tais relações (que seriam legítimas), e quem estaria realizando uma prática ilegítima (feitiçaria):

As relações entre os agentes religiosos e os agentes mágicos são relações de poder que reduzem os agentes ilegítimos a uma posição de subordinação e marginalidade. A caracterização desses agentes como intermediários do demônio e a designação de suas práticas como magia diabólica decorre da estratégia de controle espiritual por parte da Igreja católica (Bethencourt, 2004, p. 291).

Através do reconhecimento desse processo de monopólio do sagrado, empreendido pela Igreja Católica e fiscalizado (ou pelo menos tentado) pela Inquisição, procuraremos, a seguir, abordar brevemente o processo pelo qual determinadas práticas ganharam o “status” de feitiçaria e sua relação, sobretudo, com os escravizados.

5. É importante destacar que tais ações de resistência por meio de práticas mágico-religiosas não ficam restritas somente à utilização de ervas, podemos encontrar utilização de bolsas de mandingas, utilização de objetos e/ou feitiços de diversas naturezas, ou até mesmo a combinação de todos estes elementos. O que há de se atentar é no intento pelo qual tal prática é realizada.

6. Tal marginalização não foi exclusiva a africanos e indígenas, era algo presente na própria Europa por meio das bruxarias. Cf. Clark (2006).

Um outro olhar para as feitiçarias

Para que seja possível falarmos sobre a realização de práticas mágico-religiosas por africanos e seus descendentes no contexto colonial, é necessário, antes de mais nada, falar sobre o brutal processo colonial, pois este que foi o responsável pela transplantação dessas pessoas para as Américas e pelo processo de cristianização⁷ delas. Entretanto, não podemos desconsiderar que esses indivíduos, que estariam agora sendo impostos a uma condição de escravização, possuíam concepções filosóficas próprias de relação com o mundo, uma vez que experimentavam sociedades desenvolvidas, ofícios (ferreiro, pescador, tecelão e outros) e também sua própria forma de relação com o Divino.

Desse modo, não podemos ignorar que, junto com o processo de escravização e transporte de tais pessoas para as colônias, elas trouxeram consigo suas bagagens culturais que serão aqui ressignificadas e sincretizadas com o catolicismo que a eles fora imposto. Como aponta Daniela Calainho (2008, p. 87),

todas essas tradições foram transmigradas com os negros no processo de escravização que sofreram a partir de meados do século XV. Associando-se a elementos do cristianismo e, evidentemente, assumindo especificidades em função da região de onde vieram e de onde foram se assentar.

Observa-se, então, o início de um processo de sincretismo entre a religiosidade trazida da África por esses escravizados com elementos desse cristianismo a eles imposto, fomentando um processo de hibridação que não foi exclusivo ao catolicismo, mas que por vezes ocorreu entre as diferentes religiosidades africanas chegadas nas Américas:

A religião africana vivida pelos escravos negros no Brasil tornou-se assim diferente da de seus antepassados, mesmo porque não vinham todos os escravos de um mesmo local, não pertencendo a uma única cultura. Gêges, Nagôs, Iorubas, Malês e tantos outros trouxeram cada um sua contribuição, refundindo-as à luz de necessidades e re-

7. Optou-se pela utilização de cristianização ao invés de conversão pelo fato de que o segundo remete a um processo de introspecção que não seria possível mensurar, visto que dependeria de um processo interno e pessoal de aceitação (ou não) dessa religião que estaria ali sendo imposta.

alidades novas, superpondo ao sincretismo afro-católico um outro quase sincretismo afro (Souza, 1986, p. 94).

Visto que essas pessoas possuíam sua própria religiosidade e que, frente às dificuldades impostas pelo cativeiro, tiveram de se readaptar, o fato de tratarmos essas práticas como feitiçaria, no sentido pejorativo a elas impostas pela Igreja Católica, significaria diminuir e ignorar todos os esforços que esses africanos e seus descendentes realizaram para conseguirem preservar a si mesmos e a sua sanidade mental. A exemplo do exposto por Daniela Calainho (2008, p. 100):

O sentimento de insegurança tanto física como espiritual gerava uma necessidade generalizada de proteção: das intempéries da natureza, das doenças, da má sorte, da violência dos núcleos urbanos, dos roubos, das brigas, dos malefícios de feitiçeiros. Particularmente no caso dos escravos, a natureza das relações com os senhores era potencialmente violenta, tornando ainda mais intensa a necessidade de proteção e de resguardo.

O reconhecimento do desenvolvimento de formas próprias de relação com o sagrado em meio às brechas de um rígido sistema colonial, tal qual exposto por Daniela Calainho (2008), apresenta-nos uma outra dimensão para as práticas mágico-religiosas desenvolvidas pelos escravizados: a proteção frente à potencialmente violenta relação com os senhores.

Acrescentando-se que o sistema colonial por si só era extremamente brutal para com esses escravizados, não é de se estranhar que estes tenham recorrido a suas “feitiçarias” como forma de defesa contra a ira senhorial, como meio de defenderem-se das agruras do cativeiro e escapar de maus-tratos e castigos, compreendendo, assim, uma série de práticas que podemos entender como uma forma de resistência cotidiana frente a elementos referentes à condição cativa que a eles fora imposta.

Indo além, Luiz Mott (1988), ao se referir a essas novas formas que os escravizados e seus descendentes encontraram de se relacionarem com sua religião na colônia – inclusive com a adoção de elementos do catolicismo –, abordou-as enquanto uma inteligente forma encontrada por esses africanos de, em uma terra hostil e estranha, garantirem a continuidade de suas crenças. Ainda, as práticas religiosas africanas, para além de desafiarem a

ortodoxia católica, propiciavam espaços de autonomia para os escravizados, o que colocava em risco o controle social deles e, mais uma vez, incomodavam as camadas superiores da sociedade (Rodrigues; Maia, 2023).

Dessa forma, podemos compreender que a utilização do termo feitiçaria para se referir (em nosso caso) às práticas mágico-religiosas empreendidas por escravizados, é perpassada por um processo de denominação político-ideológica que se dá em contraste com uma religiosidade tida como oficial e legítima (católica). Assim sendo, parte das expressões culturais e/ou religiosas de africanos e seus descendentes, das quais temos acesso hoje, são provenientes de fontes em que se exercia uma dupla “hierarquização” entre um “inquisidor” europeu e cristão e um escravizado africano e herege.⁸ Desse modo, tais fontes nos chegam em um contexto de perseguição religiosa e de violência no qual as práticas culturais africanas já nos são apresentadas de forma demonizada. O que consequentemente fez com que a produção de conhecimento acerca de tais práticas culturais africanas fosse mais facilmente estigmatizada, uma vez que o aparelho repressivo inquisitorial dava legitimidade ao posicionamento do inquisidor (Rodrigues; Maia, 2023).

Partindo do outro lado do Atlântico

Ao nos propormos a trabalhar com qualquer tema que envolva pessoas escravizadas, sobretudo os africanos transplantados para as Américas, é de extrema importância que reconheçamos que tais pessoas não eram desprovidas de cultura e civilização. No entanto, o que foi amplamente difundido (marca do violento processo colonial) foi a imposição europeia das práticas e costumes desses povos, numa posição de hierarquização social na qual a Europa simbolizaria a civilização e a modernidade.

Contudo, é possível que repensemos a forma de nos relacionarmos com a história desses diversos povos africanos, desde que adotemos uma postura que rompa com as lentes europeias de análise. É preciso então que mergulhemos na própria cultura desses povos, como nos mostram Hampaté Bâ *et al.* (2010, p. 167):

8. Não somente processos inquisitoriais, mas também denúncias, devassas, cadernos do promotor e outras.

Quando falamos de tradição em relação à história africana, referimo-nos à tradição oral, e nenhuma tentativa de penetrar a história e o espírito dos povos africanos terá validade a menos que se apoie nessa herança de conhecimentos de toda espécie, pacientemente transmitidos de boca a ouvido, de mestre a discípulo, ao longo dos séculos.

Apresenta-se, assim, a importância que a oralidade exprime para compreensão da própria história africana. Porém, para os europeus que chegaram à África no século XV, o simples fato de os povos que ali eles encontraram não se utilizarem da escrita simbolizava, pois (para esses europeus), a certeza de que encontraram um povo sem cultura. Tal lógica, como nos apresentam Hampaté Bâ *et al.* (2010), foi comum entre as diversas nações europeias onde a escrita havia de possuir precedência sobre a oralidade, o que, em parte, se buscava justificar pela falsa ideia de que não se poderia legar à oralidade a mesma confiabilidade que se concede à escrita, sobretudo no que diz respeito a fatos passados.

Com efeito, pode-se afirmar que esses diversos povos africanos que foram subjugados por europeus foram não só fisicamente violentados, mas também mentalmente e espiritualmente, dado que foram constantemente animalizados por europeus, que nem sequer eram capazes de compreender as concepções filosóficas sobre as quais essas pessoas viviam. A importância da oralidade para a compreensão do modo de vida desses indivíduos foi completamente preterida frente ao modo “moderno e racional” europeu de interpretar o mundo, perdendo-se, assim, a possibilidade de compreensão da complexidade do modo de vida desses indivíduos:

A tradição oral é a grande escala da vida, e dela recupera e relaciona todos os aspectos. Pode parecer caótica àqueles que não lhe descortinam o segredo e desconcertar a mentalidade cartesiana acostumada a separar tudo em categorias bem definidas. Dentro da tradição oral, na verdade, o espiritual e o material não estão dissociados. Ao passar do esotérico para o exotérico, a tradição oral consegue colocar-se ao alcance dos homens, falar-lhes de acordo com o entendimento humano, revelar-se de acordo com as aptidões humanas. Ela é ao mesmo tempo religião, conhecimento, ciência natural, iniciação à arte, história, divertimento e recreação, uma vez que todo pormenor sempre nos permite remontar à Unidade primordial (Bâ *et al.*, 2010, p. 169).

Ao falarmos sobre oralidade então, estamos também falando sobre a própria palavra e a importância divina que ela passa a possuir, em que o ser humano se entende como parte constituinte do próprio universo e tudo que há nele. Deste modo, é possível afirmarmos que, por si só, o modo como a Europa tratou os saberes culturais e as tradições africanas não pode ser utilizado como modelo basilar para a compreensão das práticas desses africanos e seus descendentes, nas colônias.

O que se pretende aqui expor é o fato de que, ao analisarmos práticas realizadas por escravizados (seja nas colônias ou na própria metrópole) e interpretadas sob a ótica da feitiçaria, muitas vezes o que está em questão é uma análise daquela prática única e exclusivamente pela lente do europeu. Dentro da concepção de diversas tradições africanas, a própria relação com o mundo se dá por meio de uma visão religiosa. O homem, como sendo parte constituinte desse universo, estaria em contato o tempo todo com essa dimensão religiosa da vida, de modo que “a maioria dos africanos via as crenças religiosas como forma de explicar, prever e controlar os eventos no mundo a sua volta” (Sweet, 2007, p. 133). Entretanto, tal cosmologia fora totalmente desconsiderada pelo olhar colonizador europeu, incapaz de compreender a complexidade de se ver o mundo por uma perspectiva que não fosse a sua.

Segundo Hampaté Bâ *et al.* (2010), haveria a concepção entre muitos desses africanos, de que a violação de leis sagradas perturbaria o equilíbrio das forças que, conseqüentemente, demandariam a realização de ações mágicas (manipulação das forças naturais) com o intuito de se reestabelecer o equilíbrio. Todavia, essa forma particular de relação com o mundo não foi compreendida pelos europeus e todas essas práticas mágicas (que podiam variar de acordo com cada região e etnia) foram designadas à condição de magia, mas no sentido europeu da palavra:

Na Europa, a palavra “magia” é sempre tomada no mau sentido, enquanto que na África designa unicamente o controle das forças, em si uma coisa neutra que pode se tornar benéfica ou maléfica conforme a direção que se lhe dê. Como se diz: “Nem a magia nem o destino são maus em si. A utilização que deles fazemos os torna bons ou maus” (Bâ *et al.*, 2010, p. 173).

Creemos que seja essencial reconhecermos que muitas das práticas transplantadas da África junto com essas pessoas escravizadas e suas bi-

bliotecas mentais possuíam significados completamente diferentes do que a elas foram impostas pelos europeus, o que fica claro ao observarmos que a interpretação africana acerca do que seria feitiçaria se distingue do seu significado na Europa, uma vez que “na perspectiva ocidental, a feitiçaria era um conjunto relativamente estável de conceitos, que implicavam uma intenção maldosa e um pecado” (Sweet, 2007, p. 191).

A exemplo da África central, James Sweet (2007) nos apresenta que mesmo entre os diversos grupos ali presentes, existia a crença comum em uma cosmologia que se relacionava com um mundo dos vivos e dos mortos que ditava as regras de comportamento, explicava as origens das doenças, delineava as relações entre as várias divindades e os seres humanos. Todavia, é possível destacarmos que muitas dessas práticas foram aqui ressignificadas, seja para atender as limitações da vida no cativeiro, seja por incorporar elementos da religiosidade católica e/ou indígena. Por exemplo, Aldair Rodrigues e Moacir Maia (2023) nos apresentam que o culto, devoção, temor e respeito às divindades africanas ou a incorporação ao culto de novas deidades, sejam estas africanas ou santos católicos, surgiram no contexto colonial brasileiro como formas de se potencializar o contato com este mundo invisível (dos mortos) e garantir uma maior proteção e caminhos abertos no mundo visível (dos vivos).

Partindo de tal perspectiva, torna-se imprescindível assumir a África como um importante ponto de partida para o estudo das ditas “feitiçarias” presentes não só no universo colonial português, mas em qualquer região que tenha sido marcada pela presença de africanos em diáspora e pela brutalidade do sistema colonial imposto a essas pessoas. Destaca-se, então, a possibilidade de se olhar o outro lado do Oceano Atlântico como ponto de partida para a compreensão de questões presentes no “lado de cá”.

Considerações finais

Ao longo do capítulo, o que esteve em debate foi a formulação de questões provenientes de um estudo acerca das práticas mágico-religiosas, dadas a cabo por escravizados, enquanto possíveis expoentes de uma resistência cotidiana à escravidão. Desse modo, logo após termos definido o que entendíamos como resistência cotidiana, procuramos problematizar o contexto no qual as práticas africanas foram postas enquanto feitiçaria, criticando uma ortodoxia católica

hierarquizante e diretamente presente na documentação produzida pela Igreja referente a tais “desvios da fé”, e que hoje nos servem de fontes históricas.

Entretanto, acreditamos que o ponto central do presente capítulo se deu na busca pela compreensão da possibilidade de analisarmos tais práticas não como elas foram interpretadas e demonizadas pela Igreja Católica, mas sim pelo que representavam para quem as praticavam, seja na África ou na Colônia. Tal mudança epistemológica só se torna possível a partir do momento que o historiador se dispõe a trabalhar com as fontes reconhecendo a não neutralidade delas, sobretudo reconhecendo a confessionalidade exercida em sua produção.

Referências

Fontes

(Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Tribunal do Santo Ofício, Inquisição de Lisboa)

ANTT, TSO, IL, processo 02691, Joana Maria.

ANTT, TSO, IL, Cadernos do promotor, n. 106, m493.

Fonte impressa

ANTONIL, André João. **Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas**. Introdução por Afonso d' Escagnolle Taunay; vocabulário por A. P. Canabrava. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2011.

Bibliografia

BÂ, Amadou Hampaté *et al.* A tradição viva. In: KI-ZERBO, Joseph (ed.). **História geral da África I: metodologia e pré-história**. Brasília: Unesco, 2010, p. 167-212.

BETHENCOURT, Francisco. **O imaginário da magia**. Feiticeiras, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

CALAINHO, Daniela Buono. **Metrópole das mandingas: religiosidade negra e inquisição portuguesa no antigo regime**. Paris: Garamond, 2008.

CHALHOUB, Sidney. **Visões da liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na Corte** (7ª impressão: 2009). São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

CLARK, Stuart. **Pensando com demônios**: a ideia de bruxaria no princípio da Europa. São Paulo: Moderna; Edusp, 2006.

LIMA, Monique M. Nogueira. “Rústicos e ignorantes das superstições que podiam conter”: a população africana sob a ação do Santo Ofício português no mundo luso-brasileiro (séculos XVII e XVIII). In: ASSIS, Angelo; BAUMANN, Thereza; MATTOS, Yllan (orgs.). **Heresia em Perspectiva**. Lisboa: Edições da Cátedra de Estudos Sefarditas Alberto Benveniste, 2022, p. 201-221.

MOTT, Luiz R. B. **Escravidão, homossexualidade e demonologia**. São Paulo: Ícone, 1988.

REIS, João José. Quilombos e revoltas escravas no Brasil. **Revista USP**, n. 28, p. 14-39, 1996. Disponível em: <https://bit.ly/417iAvs>. Acesso em: 16 mar. 2024.

REIS, João José. Revoltas escravas. In: SCHWARCZ, Lília Moritz; GOMES, Flávio dos Santos (orgs.). **Dicionário da escravidão e liberdade**: 50 textos críticos. São Paulo: Companhia das Letras, 2018, p. 411-418.

REIS, João José; SILVA, Eduardo. **Negociação e conflito**: resistência negra no Brasil escravista. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

RODRIGUES, Aldair; MAIA, Moacir. **Sacerdotisas voduns e rainhas do Rosário**: Mulheres africanas e Inquisição em Minas Gerais (século XVIII). São Paulo: Chão Editora, 2023.

SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a terra de Santa Cruz**: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

SWEET, James Hoke. **Recrutar África**: cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770). Lisboa: Edições 70, 2007.

UNIDADE 5 – GÊNERO E EDUCAÇÃO

14. ENTRE PERFORMANCES DE GÊNERO E CONSTRUÇÕES DE AUTORIDADE NO SÉCULO XIV: UM OLHAR PARA A RAINHA JOANA I DE NÁPOLES E A RELIGIOSA CATARINA DE SIENA

Joseane Passos Ferreira

Introdução

A historiografia, por muito tempo, caracterizou a Idade Média como um período do meio, remetendo-o a um obscurantismo que, *a priori*, o desvalorizava perante as outras periodizações históricas. Porém, a noção de um medievo constituído por trevas, que residia no imaginário dos renascentistas e iluministas, não existe (Amalvi, 2017, p. 599-601). O processo de transformação dessa perspectiva ideológica-reducionista ainda está em andamento na academia e um dos maiores impulsos deu-se em meados do século XX, com a emergência dos Estudos de Gênero. A produção historiográfica vinculada a este campo busca repensar a participação feminina que, por séculos, ficou esquecida na História escrita por homens e para homens (Soihet, 1997, p. 399-401). Em diálogo com essa perspectiva, a fim de resgatar e compreender parte dos papéis que as mulheres desempenharam no medievo, o recorte deste trabalho se dá em duas figuras proeminentes da Península Itálica no século XIV: a rainha Joana I de Nápoles (1326-1382) e a religiosa Catarina de Siena (1347-1380).

Foram contemporâneas em um contexto social turbulento, marcado, por exemplo, pela peste negra, como também pelas guerras entre repúblicas italianas com o Estado Pontifício, além da Guerra dos Cem Anos que impactou toda a Europa (Tuchman, 1991 [1978]). Essas mulheres encontraram brechas, e exerceram poder na esfera política: Joana, através de seu longo governo como rainha reinante de Nápoles, e Catarina por meio de ações místico-religiosas, atuando como uma intercessora de Cristo na terra. A construção de autoridade dessas figuras atravessou processos distintos de legitimação, derivados de diversos aspectos, como seus lugares de classe nessa sociedade. A rainha Joana, por exemplo, mobilizou artifícios históricos ligados à sua linhagem e aos laços de sociabilidade com a instituição

religiosa cristã, sendo uma grande aliada política da Igreja. Enquanto Catarina constituiu seu poder propagando uma vida santificada por meio de práticas ascéticas e da palavra escrita, vinculando-se a círculos religiosos e políticos por via de seu extenso epistolário. Devemos ter em conta que o processo de constituição da autoridade dessas mulheres encontra-se intrínseco à construção e expressão de suas identidades de gênero – questão sobre a qual também pretendemos nos debruçar ao longo deste capítulo.

Mesmo com distanciamentos, ao observarmos as trajetórias político-sociais dessas figuras, encontramos um grande ponto em comum dentro da esfera religiosa, que culminou na aproximação entre elas: o papado de Gregório XI. Através da comunicação epistolar a partir da década de 1370, a religiosa e a rainha desenvolveram um laço de sociabilidade e poder, atuando de forma conjunta em prol do pontificado de Gregório, até a morte do papa em 1378.

Partindo desta breve contextualização, é possível perceber que Joana e Catarina são figuras relevantes, que souberam utilizar dos espaços que encontraram para perpetuar seu poder por via de diferentes meios. Este capítulo propõe-se a um desafio: analisar a construção de gênero e autoridade dessas mulheres a partir de um conjunto de atos performáticos por elas desempenhado. Pretendemos demonstrar que a religiosidade se insere como um aspecto normativo dessa performatividade. Assim, poderemos refletir sobre as motivações que teriam levado ao desenvolvimento do laço de poder entre elas. Como disse, um desafio, que será impossível concluir aqui em poucas linhas, ainda que o faça por entender como relevante introduzir outras reflexões sobre essas mulheres, dando ênfase à agência individual, e ao mesmo tempo coletiva delas. Para tal, percorreremos um caminho simples. Primeiro, realizaremos um sucinto debate sobre a História do Gênero, enfatizando sua relevância para a medievalística. Em seguida, exploraremos as interseções entre as questões de gênero, religiosidade e poder, ressaltando o viés teórico para a análise. Por fim, retornaremos às figuras de Joana e Catarina, apresentando o estudo de caso, a fim de ressaltar os atos de performance que permearam essa relação de gênero e poder por meio do exercício da religiosidade.

Por outras reflexões sobre o medievo: relações de gênero, poder e religiosidade

O campo da História de Gênero emerge em um ambiente de intensos debates sobre os direitos sociais, principalmente os femininos, derivado da ascensão dos movimentos feministas a partir da década de 1960. Paralelamente, este foi um período no qual a historiografia, num âmbito geral, encontrava-se em curso de transformação, passando por um processo contínuo de construção e reconstrução de teorias e metodologias que visavam questionar o passado histórico. Neste ínterim, surgiram novas agendas temáticas derivadas do momento presente, influenciando o historiador a (re) pensar o passado em consonância com a atualidade. A questão feminina na historiografia ganha força, aspirando, em um primeiro momento, recuperar a participação das mulheres e seu lugar nesta História que era apenas dos grandes homens (Bock, 1989, p. 160).

Deste modo, o objetivo do campo de estudo da História das Mulheres tornou-se o de romper com a histórica da invisibilidade feminina por meio do uso das categorias analíticas de “mulher” e, em seguida, de “mulheres”. Propunha não apenas novos olhares para a participação delas no passado, como também fundamentar uma outra perspectiva para o debate que ganhava forma. Nessa abordagem, a noção de alteridade teve destaque para a reflexão, principalmente dentro da própria classe feminina, enfatizando a pluralidade de experiências entre as mulheres por meio de elementos como classe e raça (Bock, 1989, p. 161-163). Ainda neste efervescente cenário da década de 1970, também no seio do movimento feminista, emerge a categoria “gênero” (Pedro, 2005, p. 79). Em uma virada epistemológica marcada pelo pós-estruturalismo, o “gênero” buscava questionar as relações entre homens e mulheres, construídas socialmente e culturalmente a partir das diferenças sexuais (Rago, 1998, p. 89-90). O “gênero” sedimentou seu espaço nos debates e pesquisas ao longo das últimas décadas. Porém, o que objetivamos demonstrar é que esses conceitos de “mulher”, “mulheres”, “gênero” e outros da mesma linha confundem-se, historicamente e politicamente, nas pesquisas dentro do próprio campo. Apesar disso, deve-se ter em conta que cada uma dessas categorias são produtos de uma luta coletiva, carregada de uma base teórica e teor político-social (Pedro, 2011, p. 277). Ao apresentar brevemente esta genealogia dos conceitos, colocamos em evidência o caráter não linear

da área História do Gênero. As categorias ao mesmo tempo que se diferem, também se complementam, são instáveis e incompletas. E isso é estudar as relações entre os gêneros que permeiam a História: estar aberto a repensar as construções normativas sociais e identidades dos indivíduos.

Tendo essa bagagem conceitual do gênero em mente, historiadores vêm reunindo meios para revisar sociedades históricas. Podemos, então, questionar: como se desenvolvem as relações de poder entre os gêneros em determinadas periodizações e seu impacto no período ou outras diversas questões, pois as possibilidades de pesquisa são múltiplas? Segundo Carolina Coelho Fortes (2019), a análise histórica pode ser adaptada a qualquer período cronológico, especialmente para aplicarmos uma releitura da participação feminina no medievo. Fortes (2019, p. 14) reitera que, para uma investigação efetiva, o historiador deve se atentar à historicização do período, especialmente ao contexto Ocidental cristão, para o caso do medievo, no qual religiosidade e política são esferas que se complementam e se sobrepõem.

Em um balanço historiográfico recente, a historiadora Andréia Frazão da Silva (2019), compartilhou da mesma perspectiva de que a categoria pode e deve ser utilizada por medievalistas. Assim, a medievalística pode contribuir na construção de uma outra concepção dessa sociedade, na qual o caráter dinâmico do medievo prevalece. Abre-se, então, espaço para romper com a noção de um período de trevas, ressaltando as diversas construções de identidades de gêneros, relações de poder etc. Devido ao caráter transitório e maleável do conceito de gênero, medievalistas têm em mãos um leque de possibilidades que lhes permitem explorar diferentes teorias e metodologias para enriquecer a análise histórica. Como exemplo, podemos mencionar o trabalho de Luciana Calado Deplagne (2019), que busca delinear como a perspectiva decolonial pode ser aplicada para interpretar as relações de gênero, enfatizando a agência feminina no medievo sob diferentes fontes e ângulos – na religiosidade, na área da saúde, da cultura, da escrita literária. Tendo em vista essa diversidade que o uso da categoria dispõe, propomos em seguida apresentar os recortes teóricos que servirão de base para este trabalho.

Desde que o conceito de gênero surgiu na efervescente década de 1970, ele se encontra em construção. Novamente, sem uma definição estritamente fechada, e sim com uma pluralidade de definições, que por vezes se aproximam ou se distanciam, a depender do teórico. Há, porém, um objetivo em comum a todos ao trabalhar com a categoria: o esforço de desnaturalizar as

relações e hierarquias sociais. Romper com o determinismo biológico coloca-se como uma premissa essencial do pesquisador de gênero. Rejeitar o caráter fixo e permanente da oposição binária dos sexos, revelando-o como um produto socialmente construído, é o que se almeja. A partir deste fragmento, apresentamos um diálogo entre as teóricas Joan Scott (1995 [1986], 2008) e Judith Butler (2023 [1990]), no qual partimos da perspectiva de gênero da historiadora e da Teoria da Performatividade, proposta pela filósofa. Demonstraremos que as pontuações de Scott são essenciais e que há paralelos possíveis entre as teóricas. Assim, entendemos que as interseções entre suas concepções podem ser relevantes para a reflexão acerca da construção de gênero e autoridade da rainha Joana e da religiosa Catarina no século XIV.

Em um artigo, considerado clássico e caro aos Estudos de Gêneros, no qual tem como referências o pós-estruturalismo e a psicanálise – ainda que tecendo algumas críticas ao campo –, Joan Scott define como compreende a categoria, dividindo-a em duas proposições:

(1) o gênero é um elemento constitutivo de relações sociais baseadas nas diferenças percebidas entre os sexos e (2) o gênero é uma forma primária de dar significado às relações de poder (Scott, 1995 [1986], p. 86).

Partindo dessas categorias, o conceito analítico do gênero toma corpo.

O segundo ponto é essencial à análise que propomos. Ao se basear em Michel Foucault, Scott conclui que as relações de gênero implicam relações de poder. Dessa forma, assume-se que a noção de poder transita constantemente por entre os seres, e não em instituições fixas, reiterando que as hierarquias sociais são constructos, assimétricos e desiguais, que podem ser rompidos. Considera-se, então, que a posição do sujeito na sociedade é flexível, sendo constituída a partir das relações com outrem. Logo, ao trazermos para o nosso caso em específico, compreendemos que a construção de gênero e autoridade da rainha Joana e da religiosa Catarina passaria por esse aspecto. Essas figuras buscam promover, através das relações entre si e com outros – principalmente com a instituição religiosa –, suas agências. A sociabilidade e mobilidade delas nesta sociedade são elementos-chave. As relações de gênero e poder são, portanto, aspectos estruturantes do mundo social do qual essas mulheres fazem parte.

Retornando ao primeiro ponto, a historiadora compreende que gênero e sexo são aspectos diferentes, em que gênero seria um constructo, determinado

pela cultura, e sexo um elemento natural, de caráter biológico. Em complemento a essa proposição, Scott delinea quatro aspectos que devem ser observados ao longo da análise: símbolos culturalmente disponíveis; conceitos normativos que servem para interpretar esses símbolos; a noção de política que permeia a organização social; o papel da identidade subjetiva (Scott, 1995 [1986], p. 86-87). Esses são relevantes para que se entenda como as relações e identidades de gênero são constituídas, tendo elementos do contexto sócio-histórico interferindo diretamente no sujeito. Ao partirmos dessa ideia, é possível compreender as articulações sociais que se perpetuavam na sociedade do baixo medievo, e como as figuras de Joana e Catarina conseguiam – ou não – adaptá-las, a fim de se consolidarem como agentes imbuídas de poder. Tudo isso tendo em vista que o gênero de um indivíduo se constrói por meio da relação com outros sujeitos, havendo igualdades e diferenças entre os sexos biológicos.

Entretanto, essa concepção em torno do sexo como natural, coloca-se como limitadora para a análise e, não à toa, foi revista pela historiadora. Em artigo posterior, Scott reflete sobre os usos do conceito ao longo dos últimos vinte anos, retorna a alguns pontos e conclui que,

o gênero que produz significados para o sexo e para a diferença sexual, e não o sexo que determina os significados do gênero. [...] não só não há distinção entre sexo e gênero, como o gênero é a chave para o sexo (Scott, 2008, p. 1428, tradução nossa).

Desmonta, assim, o binarismo sexo/gênero ou natureza/cultura ao assumir que ambos são produtos socialmente construídos. A partir daqui, podemos delinear uma aproximação entre os conceitos de gênero de Joan Scott e Judith Butler, dado que uma das maiores problematizações abordadas pela filósofa, em trabalho posterior ao artigo de Scott, concentra-se justamente em propor que o sexo não é um dado biológico. Essa aceitação da historiadora quanto ao elemento do sexo reitera que a identidade e as relações de gênero se inserem em um processo constante de construção, levando-nos a supor que o sujeito é um devir, tal como propõe Butler (2023 [1990], p. 69).

Em *Problemas de Gênero* (2018 [1990]), Judith Butler traça diálogos e rupturas com as teorias psicanalista, foucaultiana, feminista e estruturalista, enfatizando seu caráter sincrético (Salih, 2002, p. 64). O processo de constituição do sujeito, logo, da identidade de gênero, é o tópico

central deste trabalho da filósofa, delineando, ao longo dele, a complexa Teoria da Performatividade, na qual compreende que,

[...] a ação do gênero requer uma *performance repetida*. Essa repetição é a um só tempo reencenação e nova experiência de um conjunto de significados já estabelecidos socialmente; [...] essa “ação” é uma ação pública. [...] o gênero é uma identidade tenuemente constituída no tempo, instituído num espaço externo por meio de uma *repetição estilizada de atos* (Butler, 2023 [1990], p. 242, grifos da autora).

Ou seja, a construção da identidade de gênero, para a filósofa, atravessa uma sequência de atos performativos. Estes são ações repetidas constantemente que foram produzidas em paralelo com o outro, dentro de uma matriz normativa mais ampla que organiza a sociedade, regulando os sujeitos e os discursos ditos individuais, determinando uma conformidade entre os papéis de gênero e sexo. Dentro desta matriz, a experiência generificada dos sujeitos seria constituída historicamente, condicionando-os a performar o gênero – em concordância com o sexo, de forma binária – para se adequar à sociedade. Por isso, a partir de Butler compreendemos que o gênero e o sexo são performáticos, sendo efeitos que resultam de um discurso e lei imposta ao sujeito por uma instituição social com autoridade sobre ele. Essa performance apresenta-se como inerente e natural ao indivíduo, porém, é uma produção social que é reproduzida por ele, seguindo a matriz institucionalizada que almeja regular os corpos.

A filósofa também reitera a relevância da historicização do período e como os diversos elementos do contexto impactam na constituição desta normativa reguladora:

[...] o gênero nem sempre se constituiu de maneira coerente ou consistente nos diferentes contextos históricos, e porque o gênero estabelece intersecções com modalidades raciais, classistas, étnicas, sexuais e regionais de identidades discursivamente constituídas. Resulta que se tornou impossível separar a noção de “gênero” das intersecções políticas e culturais em que invariavelmente ela é produzida e mantida (Butler, 2023 [1990], p. 21).

Assim, devemos questionar acerca das diferentes construções normativas, principalmente, dentro da lógica social do período de estudo. Em

nosso caso, o baixo medievo e as instituições de poder que nele vigoravam, que reforçavam por meio de discursos um certo conjunto de identidades reguladoras de gênero – e por extensão, de poder e autoridade. Entre as diversas possibilidades de marcadores para o contexto do século XIV, questionamos: não seria a religiosidade um ponto de partida interessante, visto que este é um elemento fundamental que compreende a mentalidade, moralidade, crenças, dogmas e a própria instituição da Igreja?

Ao longo do medievo, a religiosidade encontra-se em constante transformação, estando intrínseca à vida espiritual e social (Vauchez, 1995), além da política. Ao redirecionarmos o foco para as mulheres, observamos que, em especial entre os séculos XII-XV, elas foram participantes ativas no que concerne à vida religiosa. Exerceram a piedade cristã dentro e fora dos mosteiros, desenvolveram práticas que concernem a uma religiosidade laica e, assim, aproximaram-se do sagrado como figuras de grande autoridade na esfera pública e religiosa (Bynum, 1987, p. 13-15). A religiosidade, então, foi um meio de moldar as relações sociais, políticas e de poder neste período.

Sugerimos, então, que a religiosidade pode ser considerada uma outra chave de leitura para a reflexão sobre a construção de gênero e autoridade, uma vez que podemos presumir a religiosidade como sendo um dos constructos discursivos que compõem a matriz normativa à qual a rainha Joana e a religiosa Catarina estavam sujeitas. A noção de constructo discursivo que mobilizamos aqui segue a proposta de Michel Foucault, de análise a partir de um contexto específico, com seus discursos e enunciados (Salih, 2002, p. 69). Isso se deve, principalmente, ao fato de a Igreja ser uma instituição de poder no baixo medievo, e ambas as figuras de análise se encontrarem submetidas ao poder papal – Joana como rainha de um reino cristão, que responde diretamente ao Estado papal, e Catarina como religiosa leiga que reitera, através de suas ações e escrita, a moralidade cristã instituída pela Igreja. Além disso, o cristianismo em seus variados usos e práticas é central na construção dessa sociedade e, subsequentemente, dessas performances de gênero. Assim, pretendemos demonstrar no tópico seguinte que essas figuras históricas mobilizaram o conjunto normatizador da religiosidade, construindo suas identidades de gênero atreladas a este constructo. Este dava legitimidade às suas respectivas agências e à sua relação de sociabilidade, dotando-as de autoridade perante a sociedade.

A rainha Joana e a religiosa Catarina através da performance e poder

Características como submissão, inferioridade, vício e fragilidade compõem a representação da mulher no discurso construído ao longo da Antiguidade e medievo. Essas noções foram constantemente reafirmadas nos escritos de homens – tanto aqueles vinculados à instituição clerical, quanto ao mundo laico –, reiterando um histórico imaginário de caráter depreciativo sobre a conduta feminina (Bloch, 1995 [1991], p. 10-12). Nos primórdios do cristianismo, os grandes doutores da Igreja e clérigos buscavam delimitar um lugar de pecado para a mulher, associando seu corpo aos pecados de Eva, reduzindo-a a um discurso repetitivo. É necessário, então, seguirmos o que propõe Joan Scott (1995 [1986], p. 86-87) sobre as dualidades das doutrinas normativas, e trazer um novo olhar sobre essa concepção depreciativa da imagem feminina que se encontrava fortemente intrínseca à moralidade cristã. Somente assim compreenderemos que a sociedade misógina é, ela própria, uma construção discursiva sedimentada historicamente e que as mulheres também tensionaram as margens impostas a elas, redefiniram seus papéis no baixo medievo e construíram autoridade utilizando-se de artifícios da própria religiosidade. Alguns exemplos são os casos da rainha Joana e da religiosa Catarina no século XIV, que trataremos a partir daqui. Enfatizando suas construções de gênero e autoridade, em um primeiro momento, de forma individual e, depois, coletivamente ao estreitar seus laços de sociabilidade na relação entre elas.

A rainha Joana I de Nápoles reinou por quase quatro décadas, sendo um governo considerado longo para os padrões medievais. Entretanto, a trajetória de seu reinado não foi linear. Teve sua imagem como figura pública constantemente reconstruída durante o período, intercalando com fases de destabilidades políticas, derivadas, em partes, da reputação pessoal/pública da rainha. Joana envolveu-se em diversos escândalos depois de assumir a Coroa sendo, por exemplo, acusada de ter tramado o assassinato do primeiro marido, o príncipe André da Hungria, às vésperas da coroação conjunta do casal (Wolf, 1993, p. 174-175). Apesar de tal desvio, considerado imoral pela sociedade, Joana conseguiu deter grande autoridade como rainha reinante,¹ especialmente

1. Uma rainha recebe o título de reinante quando ascende ao trono por hereditariedade direta, tornando-se uma governanta soberana, pois, dentre seus diversos direitos, detém o

entre as décadas de 1360-1370, quando esteve plenamente vinculada ao papado e, subsequentemente, ao aparato religioso que vigorava na sociedade.

Nápoles era um reino grande em extensão territorial,² e Joana foi a primeira mulher da dinastia angevina a governar – elemento que talvez tenha auxiliado no processo de desestabilização da sua imagem. Ascendeu ao trono napolitano em 1343, aos 17 anos, por herança direta de seu avô, rei Roberto. Ainda que tenha reinado dentro da lei – pois foi nomeada herdeira direta, sendo este o critério fundamental para a permanência no trono, eliminando qualquer possibilidade de disputa (Oakley, 2006, p. 1-2), inclusive no caso feminino – não devemos deixar de supor as dificuldades que ela encontrou em construir sua identidade de gênero e autoridade perante seus súditos. Foi necessário que Joana passasse por um processo de legitimação como rainha, no qual os aspectos de poder, autoridade e sua identidade de gênero precisaram ser organizados sobre sua imagem pública de reinante (Bolton; Meek, 2007), de forma a convencer a sociedade que, independentemente do discurso misógino, poderia ser uma exímia soberana. Para tal, sua construção de autoridade política desenvolveu-se tendo como base a continuidade do glorioso legado de seu avô.

Dentre os diversos elementos que Joana mobilizou a partir do reinado do avô, optamos por dar destaque, neste capítulo, à religiosidade. O rei Roberto, por ser um exímio orador, pregava impactantes sermões e manteve uma relação proveitosa com o papado (Kelly, 2003, p. 73), tendo explorado o ideal de piedade. Quando analisada a partir do *Kingship* ou *Queenship*,³ a piedade passa a ser compreendida como um critério para a interpretação da autoridade governamental de um rei ou rainha dentro do aspecto religioso. Nesse sentido, o conjunto de ações e práticas de caráter piedoso é rearticulado e

de reinar plenamente solo. Outros possíveis títulos que uma rainha pode receber, neste caso, devido ao casamento, são: rainha regente, consorte, mãe, tenente etc. Estes também passam por uma construção de gênero e trazem um conjunto de funções predeterminadas, que podem ser subvertidas pela mulher (Monter, 2012; Parsons, 1993).

2. Abrangendo boa parte do Sul da Península Itálica, além dos condados de Provença e Forcalquier, na atual região da França, que também foram propriedades herdadas pela rainha. Relevante ressaltarmos que, em algumas fontes, Joana era nomeada com o título de rainha da Sicília, devido a uma disputa histórica da casa angevina sobre o território que, entretanto, não é exatamente considerado como parte do território oficial napolitano. Simbolicamente, Joana também era considerada rainha de Jerusalém, título recebido pelo seu tataravô em 1277 (Casteen, 2015, p. 4-5). Logo, uma rainha com um grande poder material e simbólico.

3. Conceitos que são utilizados para fundamentar as análises no campo dos estudos sobre reis e rainhas, respectivamente. Ver: Parsons (1993), Oakley (2006), Earenfight (2013) e Kelly (2003).

adaptado por cada governante em consonância com a cristandade (Oakley, 2006; Kelly, 2003). Entendemos que, por ser um critério conceitual, a piedade aqui também se torna um ato de performar, que no caso de Joana, auxilia na construção de gênero e perpetuação de sua autoridade perante a sociedade.

Assim, defendemos que a piedade foi um recurso político mobilizado pela rainha dentro da normativa da religiosidade. Ao longo do governo, observamos a interação entre a rainha e os papas por meio da troca de diversas cartas.⁴ Isso reitera não apenas o apoio da Igreja como uma instituição normativa para com a dinastia angevina,⁵ como também a boa relação com o papado que gerou um apoio político-religioso fundamental para manter Joana no trono por cerca de quatro décadas. Dentre os exemplos, podemos mencionar quando a rainha foi acusada de assassinar o primeiro marido, tendo sido julgada e absolvida pelo papa Clemente VI (Casteen, 2015, p. 49). Tendo em vista esse quadro, podemos pontuar alguns atos performáticos delineados pela rainha que reiteram sua construção de gênero e autoridade como processos intrínsecos dentro da normativa da religiosidade, tais como: a relação de obediência desenvolvida pela troca epistolar com o papado; o pagamento de impostos anuais ao Estado papal; auxílio financeiro e militar quando solicitado pelo papado. Assim, a performance de gênero de Joana foi constituída dentro da matriz normativa vinculada à Igreja – uma instituição considerada reguladora e coercitiva (Butler, 2023 [1990]). A rainha fez uso da piedade dando sequência ao legado do avô, porém, adaptando-o ao seu modo, ou melhor, ao seu gênero. Não fazia pregações, nem assumiu uma persona santificada como o rei Roberto, apesar disto, as relações de sociabilidade com o papado foram uma via estabilizadora, consolidando sua autoridade e soberania como reinante, sendo este um aspecto de agência. Além disso, foi considerada piedosa entre a década

4. O conjunto de epístolas agrega missivas dos papas Clemente VI, Inocêncio VI, Urbano V e Gregório XI, correspondente aos anos de 1343-1377. Foi compilado por Francesco Cerasoli em oito volumes e publicado entre os anos de 1895-1900, sendo disponibilizado pelo *Archivio Storico per le Province Napoletane*. Disponível em: <http://bit.ly/4oQ6UHE>. Acesso em: 26 jul. 2024.

5. A dinastia francesa foi instituída nas terras napolitanas através de Carlos I de Anjou, tataravô da rainha, que assumiu o governo de Nápoles na segunda metade do século XIII, com apoio do papado (Casteen, 2015, p. 7). Nápoles era considerado como um feudo papal, o governante fazia um juramento de fidelidade ao papa e este tinha poder de intervenção sobre o reino, ainda assim, o governante tinha uma certa autonomia sobre o aparato político-administrativo.

de 1360-1370, pois se encontrava, paralelamente, em conformidade com a performance que a sociedade – e o papado – esperava dela.

Outra figura que soube mobilizar os atos performativos de gênero sob o constructo da religiosidade, reproduzindo-os para alcançar também autoridade, foi Catarina de Siena. Uma figura feminina de expressão no medievo que, desde a infância – segundo seus hagiógrafos – teve visões com Cristo, aproximando-se do sagrado gradualmente e, aos 7 anos, fez seu voto de castidade, dando sequência à sua vida espiritual.⁶ Mesmo com este despertar precoce, a jovem, curiosamente, seguiu uma vida religiosa de caráter laico, vinculando-se apenas à confraria que atuava no hospital de *Santa Maria della Scala* em Siena, onde foi considerada uma mantelada (Rodrigues, 2019, p. 37).

Como já ressaltamos, o século XIV foi impactado por transformações na esfera religiosa que alcançaram a sociedade, inclusive, concebendo novas formas de exercer a religiosidade (Vauchez, 1995). Esses novos arranjos visavam expandir as práticas de fé cristã por todos os grupos sociais através de um movimento de religiosidade laica. Em síntese, o indivíduo não precisaria recolher-se ao claustro e fazer os votos a uma ordem específica, mas deveria, sim, seguir uma rotina de contemplação, com jejuns e horários reservados às orações, sendo que poderia fazê-lo de forma individual ou em grupo, se assim preferisse. Ou seja, este exercício de religiosidade dava liberdade e autonomia ao indivíduo para professar e até propagar sua fé, sendo um meio encontrado por Catarina para vivenciar a religiosidade e, ao mesmo tempo, expandir sua autoridade. Segundo Caroline Walker Bynum (1987, p. 17), as mulheres foram participantes ativas deste processo, considerado de (des)institucionalização do aparato religioso. Assim, a construção da identidade de gênero dessas figuras passava tanto por esses papéis, quanto pelos espaços de poder abertos dentro da Cristandade, os quais eram também radicalizados por elas. Isso ocorria através de práticas corpóreas vinculadas ao ascetismo que, em diversos casos, levavam essas mulheres a terem visões de êxtase e de profecias, consideradas como o fenômeno da experiência mística cristã no medievo (Bynum, 1987, p. 22-23). O misticismo foi popularizado, sendo também um artifício para a construção de uma autoridade santificada

6. As visões, votos de castidade ainda na infância, intensificação das mortificações corporais e jejuns, cortar os cabelos como sinal de recusa ao matrimônio e outros, são *topos* hagiográficos recorrentes nas *vitae* dessas místicas medievais e as hagiografias de Catarina não fogem a esse padrão discursivo de construção da santidade (Bynum, 1987; Vauchez, 1995; Muessig; Ferzoco; Kienzle, 2012).

para essas mulheres que, por vezes, fugia ao controle clerical – ou melhor, da instituição reguladora de corpos e discursos, que era a Igreja.

No caso de Catarina de Siena, com o auxílio de sua *famiglia* – discípulos, secretários e confessores que a cercavam –, compreendemos que diversos foram os atos performáticos de gênero ligados à normativa da religiosidade e delineados em sua trajetória político-religiosa. Um grande exemplo foram os trabalhos caridosos que realizava em prol dos pobres e doentes como mantelada.⁷ O elemento de gênero está presente aqui no que se refere ao cuidado do outro. Este se apresenta como uma responsabilidade feminina para a matriz reguladora, sendo perpetuado como de forma “inata” e “natural” ao gênero feminino. E Catarina assume este elemento, que tem um apelo religioso e maternal, para construir sua identidade de gênero, tal como lhe é exigido.

Indo além nesta performance, ela não visa apenas constituir a identidade de gênero em sincronia com o ideal normativo. Passa também pelo processo de autoridade que, novamente, se conecta ao elemento da religiosidade. Percebemos isso devido às práticas ascéticas e jejuns seguidos rigidamente por ela, a fim de atingir um contato mais íntimo com o sagrado, tornando-se um símbolo de santidade e pureza perante a sociedade medieval, uma mística em sua mais pura essência, legitimada por Cristo através de suas visões.⁸ Logo, elementos de gênero e religiosidade são mobilizados em prol da consolidação dessa autoridade. Ao assumir uma personalidade humilde e carismática a partir da adoção da persona mística – quase institucionalizada no caso de Catarina, visto que estava de acordo com as regulações da Igreja –, saiu das margens ao reverter isto em poder para si (Bynum, 1987, p. 22).

Um último, porém, relevante exemplo que reitera como a performatividade de gênero e autoridade eram processos interligados: os usos que fez da palavra escrita por meio da troca epistolar. Catarina conseguiu envolver-se e auxiliar a Igreja em algumas querelas políticas (Beattie, 2012), e também desenvolveu um certo papel de ensino, ao instruir as pessoas à salvação

7. Segundo Raimundo de Cápua, um de seus hagiógrafos e confessor espiritual, Catarina em sua atuação caridosa para com outro, teria cuidado e milagrosamente curado uma viúva muito enferma, conhecida como Andrea no hospital de *Santa Maria della Scala* (Rodrigues, 2019, p. 55).

8. Tais visões são mencionadas nas hagiografias da religiosa, em *Legenda Maior* (1380-90) de Raimundo de Cápua, confessor de Catarina; e na *Libellus Supplemento* de Tomás Caffarini (séc. XV), considerada a *Legenda Menor*. E em algumas cartas, principalmente para o confessor, nas quais narra algumas visões.

mediante a troca de missivas. Observamos, então, que a performance socialmente reproduzida por Catarina estava plenamente dentro da categoria da religiosidade. Inclusive, em seus escritos percebemos como a jovem tensionava a autoridade desse conjunto normativo promovido pela instituição religiosa ao se apresentar como uma mística de autoridade profética. Ao mesmo tempo que esteve sempre dentro dos limites impostos pela Cristandade, sendo uma figura de apoio e defesa do papado, também tecia críticas à instituição, clamando por uma reforma.⁹ Ao tensionar a hierarquia clerical por esta reforma, Catarina adentra no espectro da lei como subversiva e coercitiva. Butler (2023 [1990], p. 135-136), a partir de Michel Foucault, compreende que a própria lei produz o que considera “negativo” para, em seguida, reprimir o indivíduo. No caso da religiosa, podemos supor que, ao se adaptar às regulações de gênero organizadas pela Igreja, Catarina conquista um espaço de autoridade e com ele busca subvertê-la, dentro da própria lei, ao escrever cartas sobre a necessidade de uma reforma da instituição. Porém, a lei atua reprimindo-a: a Igreja ignora seus apelos. Isso faz com que outros artifícios tenham de ser mobilizados por ela, neste caso, a defesa do papado. Esta se concretiza como uma das principais características de Catarina perante a Igreja. Por outro lado, este movimento também demonstra como a agência política da religiosa sempre esteve em construção durante sua vida pública, sendo instável com altos e baixos.

Retornando à troca epistolar da religiosa, esta foi fundamental para a perpetuação de sua autoridade por meio de círculos sociais, consolidando redes de apoio com figuras de diferentes classes sociais (Laureano, 2019, p. 63). A escrita epistolar no medievo era também uma ferramenta de persuasão política sendo, inclusive, considerada uma arte (Witt, 2005). O epistolário de Catarina contém mais de 300 cartas,¹⁰ e foi por intermédio deste contato epistolográfico que se desenvolveu a relação e, subsequentemente, um laço de sociabilidade entre a religiosa e a rainha Joana.

9. Encontramos esses apelos críticos de Catarina em diversas missivas, por exemplo, na Carta 109 enviada ao abade Guerardo de Puy (Sena, 2016 [1372-1380], p. 375-379).

10. O quantitativo das missivas altera-se dependendo da edição e tradução. Segundo Antonio Volpato, a edição crítica mais recente em italiano apresenta 383 (Siena, 2002 [1372-1380]), enquanto a versão traduzida em português (Brasil) por Fr. João Alves Basílio contém uma a menos, contabilizando 382 epístolas (Sena, 2016 [1372-1380]).

A primeira de uma série de cartas de que temos conhecimento¹¹ foi enviada em 1375, período em que a religiosa estava ganhando mais espaço entre as esferas político- religiosas. Em contraposição, Joana já tinha uma certa estabilidade política como rainha reinante. Na epístola, Catarina aconselhou moralmente sua contemporânea acerca de sua governabilidade, tendo sempre um teor espiritual intrínseco ao seu discurso. Ao fim, solicitou o apoio político de Joana para com a Cruzada a Jerusalém que pretendia empreender:

Em nome de Cristo crucificado *vos peço e obrigo* a que colaboreis e inflameis vosso desejo, quando chegar a hora de dar toda ajuda necessária, para que os lugares santos do Salvador sejam libertados dos demônios e os infiéis participem do sangue do Filho de Deus, como nós. Rogo-vos humildemente, minha mãe, que não deixeis de comunicar-me *vosso santo e reto desejo de participar da Cruzada* (Sena, 2016 [1372-1380], p. 460, grifos nossos).

Em uma rápida análise, é interessante observarmos o conflito de interesses presente na missiva e como as relações de poder se desenvolvem entre elas. Catarina pede e obriga, há uma dualidade conflitante logo no início deste pedido, no qual a religiosa expressa uma característica de humildade, *topos* recorrente nas cartas medievais (Witt, 2005). Ao mesmo tempo, também se impõe sobre a rainha, obrigando-a, na tentativa de exercer uma autoridade sobre ela, o que resultaria no esperado apoio.

Relevante, ainda, refletirmos brevemente sobre a necessidade deste apoio que Catarina busca em Joana. Novamente, no início da década de 1370, Joana era considerada uma rainha com autoridade política e religiosa devido à sua boa relação com o papado no período, enquanto Catarina era uma religiosa laica que estava construindo sua autoridade como uma figura política. Ao pedir apoio para a rainha – pois esta era mais próxima do papa –, a fim de levar a cabo uma Cruzada, a religiosa demonstra um interesse de poder, fazendo uso indireto da autoridade de Joana com objetivo próprio – que seria organizar uma santa Cruzada. Devemos ter em conta que Catarina é uma religiosa, e a Cruzada é em prol da Cristandade, assim, a boa consecução da Cruzada seria benéfica para toda a sociedade que está inserida nesta Cristandade. E mais, o

11. Infelizmente, temos acesso apenas ao epistolário de Catarina, as respostas de Joana perderam-se no tempo. Contudo, o que nos leva a afirmar que houve uma relação entre elas foram as ações em conjunto e os relatos nas cartas de Catarina de que Joana a respondia.

apelo de Catarina é direcionado também à “santidade” de Joana, e à sua retidão como uma rainha cristã. Esses elementos contêm um teor moralizante, que serviriam como ferramenta persuasiva para a rainha, sobre auxiliar ou não Catarina. Se ela o fizesse, estaria de acordo com o que exige o conjunto performático de normativa religiosa na qual estava inserida, e se não o fizesse, estaria fugindo a um apelo pelo bem comum da Cristandade, que seria prejudicial à sua imagem perante a sociedade e, logo, afetaria sua imagem e autoridade como uma rainha cristã. Este é apenas um exemplo de como os elementos de religiosidade e poder encontram-se inerentes aos atos performativos dessas figuras e, claro, estão presentes na consolidação de sua relação de sociabilidade.

No mesmo ano, em 1375, Catarina enviou outras duas cartas para a rainha, reiterando este apelo acerca da Cruzada,¹² e dando indícios de sustentação a essa rede de apoio com Joana. A Cruzada que Catarina propôs, entretanto, nunca se concretizou. Ao contrário desta, porém, a relação entre a rainha e a religiosa foi bem-sucedida, ainda que apenas por alguns anos, principalmente no que concerne à atuação política em conjunto pelo retorno da cúria papal a Roma em 1377 (Casteen, 2015, p. 189). Enquanto a rainha auxiliou de forma material, contribuindo nas despesas relativas ao retorno de Gregório IX para a Península Itálica, Catarina o fez por sua melhor via: as cartas, escrevendo para o próprio papa, o que enfatiza como a palavra escrita foi um meio relevante para o agenciamento desta figura.

No ano seguinte, o papa faleceu e o conclave elegeu Urbano VI. Entretanto, alguns meses depois, a eleição foi contestada por um grupo de cardeais cismáticos, gerando uma crise que levou à divisão da cúria até 1417 (Rollo-Koster, 2009). Essa crise político-religiosa ficou conhecida como Grande Cisma do Ocidente do século XIV. Afetou para além do alto clero disperso entre Roma e Avinhão, alcançando a sociedade como um todo, levando Joana e Catarina a se posicionarem em lados opostos do impasse papal, findando sua aliança de sociabilidade e gerando, a partir deste momento, um conflito de poder entre elas. A fragmentação da relação de sociabilidade entre as figuras nos leva a concluir que a rede estabelecida entre elas tinha uma natureza plenamente política e de poder. Ou seja, o objetivo de Catarina e Joana em articular essa relação não foi por amizade, em seu senti-

12. Em seu epistolário, estas correspondem às cartas 138 e 143 (Sena, 2016 [1372-1380], p. 470-472 e 481-483).

do fraterno, e sim com objetivo de reiterar suas respectivas autoridades, em uma troca mútua de apoio e poder. Novamente, isso se desenvolve dentro da matriz normativa, na qual a religiosidade é um constructo discursivo. A relação de sociabilidades dessas figuras, tensiona essa matriz de poder, enfatizando suas respectivas agências ao mesmo tempo que estão performando.

Considerações finais

Ao longo deste capítulo, buscamos compilar algumas ponderações acerca das figuras históricas de Joana de Nápoles e Catarina de Siena, problematizando alguns aspectos de suas respectivas construções de gênero em paralelo com a autoridade. Procuramos enfatizar suas agências no baixo medievo, ainda que reguladas dentro da matriz normativa, no caso delas, a instituição da Igreja. Como expomos no início deste trabalho, não tivemos a intenção de trazer uma conclusão fechada sobre essas mulheres, pelo contrário. Objetivamos (re)introduzi-las em um debate mais amplo acerca da autoridade feminina no medievo, em especial, no que concerne à atuação entre o espaço laico e religioso – e como este constantemente se confunde no período em que tratamos –, considerando também o impacto das normativas de gênero nesta esfera.

Compreendemos que a Teoria da Performatividade, proposta por Judith Butler, pode ser um caminho para análise das relações de gênero e poder. Nesse sentido, buscamos apresentar alguns exemplos específicos sobre Joana e Catarina, demonstrando como elas se adaptaram à matriz reguladora à qual estavam sujeitas e foram além. Ao mesmo tempo que estavam em conformidade com os papéis de gênero que lhes eram impostos, elas os subverteram, utilizando da própria religiosidade – entendida aqui como um constructo discursivo – para performar ações que constituíam também poder para elas. Fizemos isto de forma individual e coletiva, ao estabeleceram a rede de sociabilidade.

Assim, podemos concluir que houve aproximações e distanciamentos no seio deste conjunto de performances reproduzidas por elas. Em um primeiro momento, a rainha mobilizou artifícios ligados à governabilidade do avô, dentro do aspecto da linhagem e hereditariedade, elementos que apenas uma rainha reinante poderia mobilizar. Enquanto Catarina apoiou-se em um fenômeno de transformação da espiritualidade no período: a religiosidade em seu caráter laico, na qual o fenômeno do misticismo se insere. Além disso, elementos de classe também atravessam as identidades de

gênero que elas estão performando em diferentes medidas. Mesmo com os distanciamentos, foi através do constructo da religiosidade que essas mulheres encontraram um elo de poder – o qual, ironicamente também levou a outra ruptura entre elas –, sendo este um ponto fundante para a reflexão – que na verdade, ainda se encontra em aberto.

Referências

Fonte

SENA, Catarina de. **Cartas completas**. Tradução de Frei João Alves Basílio. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2016 [1372-1380].

Bibliografia

AMALVI, Christian. Idade Média. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (orgs.). **Dicionário analítico do Ocidente medieval**, vol. 1. Tradução de Hilário Franco Junior. São Paulo: Editora Unesp, 2017, p. 599-616.

BEATTIE, Blake. Catherine of Siena and the Papacy. In: MUESSIG, Carolyn; FERZOCO, George; KIENZLE, Beverly M. (eds.). **A Companion to Catherine of Siena**. Leiden: Brill, 2012, p. 73-98.

BLOCH, R. Howard. **Misoginia Medieval e a invenção do amor romântico ocidental**. Tradução de Claudia Moraes. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995 [1991].

BOCK, Gisela. História, história das mulheres, história do gênero. **Penélope**: Revista de História e Ciências Sociais, n. 4, p. 158-187, 1989.

BOLTON, Brenda; MEEK, Christine (eds.). **Aspects of power and authority in the Middle Ages**. Turnhout: Brepols, 2007.

BUTLER, Judith. **Problemas de Gênero**. Tradução de Renato Aguiar. 24. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2023 [1990].

BYNUM, Caroline Walker. **Holy Feast and Holy Fast**: The religious significance of food to medieval women. Berkeley: University of California Press, 1987.

CASTEEN, Elizabeth. **From She-Wolf to Martyr**: The Reign and Disputed Reputation of Johanna I of Naples. New York: Cornell University Press, 2015.

DEPLAGNE, Luciana Calado. A contribuição dos escritos de mulheres medievais para um pensamento decolonial sobre Idade Média. **Revista Signum**, v. 20, n. 2, p. 24-56, 2019.

- EARENFIGHT, Theresa. **Queenship in Medieval Europe**. Washington: Palgrave, 2013.
- FORTES, Carolina Coelho. Estudos de Gênero, História e a Idade Média: relações e possibilidades. **Revista Signum**, v. 20, n. 1, p. 7-21, 2019.
- KELLY, Samantha. **The New Solomon: Robert of Naples (1309-1343) and Fourteenth-Century Kingship**. Leiden: Brill, 2003.
- LAUREANO, Gabriel M. Medeiros. **Poder papal e redes de sociabilidade nas cartas de Santa Catarina de Siena na segunda metade do século XIV**. 2019. 97f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica.
- MONTER, William E. **The Rise of Female Kings in Europe, 1300-1800**. London: Yale University Press, 2012.
- MUESSIG, Carolyn; FERZOCO, George; KIENZLE, Beverly M. (eds.). **A Companion to Catherine of Siena**. Leiden: Brill, 2012.
- OAKLEY, Francis. **Kingship: The Politics of Enchantment**. Oxford: Blackwell Publishing, 2006.
- PARSONS, John Carmi (ed.). **Medieval Queenship**. New York: St. Martin's Press, 1993.
- PEDRO, Joana Maria. Traduzindo o debate: o uso da categoria gênero na pesquisa histórica. **História**, v. 24, n. 1, p. 77-98, 2005.
- PEDRO, Joana Maria. Relações de gênero como categoria transversal na historiografia contemporânea. **Topoi**, v. 12, n. 22, p. 270-283, 2011.
- RAGO, Margareth. Descobrimos historicamente o gênero. **Cadernos Pagu**, n. 11, p. 89-98, 1998.
- RODRIGUES, Caio César. **A experiência mística da “Conoscenza di Sé” no ideário político de bom governo de Catarina de Siena (1347-1380)**. 2019. 138f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica.
- ROLLO-KOSTER, Joëlle. Civil violence and the initiation of the Schism. In: ROLLO-KOSTER, Joëlle; IZBICKI, Thomas M. (eds.). **A Companion to the Great Western Schism (1378-1417)**. Leiden: Brill, 2009, p. 9-65.
- SALIH, Sara. **Judith Butler e a Teoria Queer**. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.
- SCOTT, Joan W. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. Tradução de Guacira L. Louro. **Revista Educação e Realidade**, v. 20, n. 2, p. 71-99, 1995 [1986].
- SCOTT, Joan W. Unanswered Questions. **The American Historical Review**, v. 113, n. 5, p. 1422-29, 2008.
- SIENA, Caterina da. Lettere. Curadoria de Antonio Volpato. In: **Santa Caterina da Siena: opera omnia, testi e concordanze**. Pistoia: Provincia Romana dei Frati Predicatori. Centro Riviste, 2002 [1372-1380]. Disponível em: <https://bit.ly/45t5YAr>. Acesso em: 30 maio 2024.

SILVA, Andréia Cristina L. Frazão da. Considerações sobre o uso da categoria gênero nos estudos sobre o medievo. **Revista Signum**, v. 20, n. 2, p. 11-23, 2019.

SOIHET, Rachel. História das Mulheres. In: CARDOSO, Ciro F.; VAINFAS, Ronaldo (orgs.). **Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia**. Rio de Janeiro: Campus, 1997, p. 399-429.

TUCHMAN, Barbara Wertheim. **Um espelho distante: o terrível século XIV**. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Ed. José Olympio, 1991 [1978].

VAUCHEZ, André. **A espiritualidade na Idade Média ocidental – séculos VIII a XIII**. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

WITT, Ronald G. The arts of letter-writing. In: MINNIS, Alastair; JOHNSON, Ian (eds.). **The Cambridge History of Literary Criticism** - vol. II. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 68-83.

WOLF, Armin. Reigning Queens in Medieval Europe: When, Where, and Why. In: PARSONS, John Carmi (ed.). **Medieval Queenship**. New York: St. Martin's Press, 1993, p. 169-188.

15. POR UMA OUTRA IDADE MÉDIA: A PERSPECTIVA DECOLONIAL COMO CONTRAPONTO À COLONIZAÇÃO DA IDADE MÉDIA NOS LIVROS DIDÁTICOS (1997-2014)

Rodrigo Simões

Os livros didáticos e suas idades médias construídas

Nos últimos anos, por mais que a aproximação em direção a uma Idade Média mais inclusiva seja uma realidade dentro da academia, infelizmente o mesmo não se pode dizer em relação aos conteúdos programáticos e aos livros didáticos. O livro didático é um instrumento crucial nas salas de aula, fato que torna urgente a constante melhoria desse tipo de material e, consequentemente, dos debates e críticas a respeito deles. Para além de uma questão de caráter teórico, o acompanhamento das principais produções historiográficas que visam ser utilizadas dentro das salas de aulas é uma questão de caráter prático de grande importância, sobretudo na questão dos referenciais teóricos e seleção de conteúdos (Mateus, 2018), sempre se atentando para uma bibliografia atualizada e para uma ideologia que preze, acima de tudo, pela inclusão.

Partindo disso, este capítulo busca pensar na possibilidade de um olhar decolonial sobre a presença da Idade Média nos livros didáticos, visto que a Idade Média representada nestes livros escolares é colonizada epistemologicamente. Os usos da Idade Média no nosso cotidiano constroem esse período histórico de forma eurocêntrica, branca, masculina, heteronormativa, lúdica, com os alunos, muitas vezes, levando esses estereótipos para dentro de sala de aula, visto que a Idade Média é constantemente representada, citada, utilizada e referenciada em diversos âmbitos socioculturais. Seja em filmes, séries, programas de televisão, novelas, brinquedos, *memes*, *games* ou mesmo discursos políticos, este período histórico é meramente referenciado ou mesmo pode ser a base que solidifica esses diferentes discursos. Assim, é evidente a utilização da Idade Média para produzir conteúdos diversos e o retorno a ela se tornou obsessivo mesmo fora da Europa (Eco, 1986). Em contrapartida, os materiais didáticos utilizados dentro das salas de aula brasileiras reforçam essas visões.

Dessa forma, entendendo o estereótipo da “Idade Média escolar”¹ como um uso do passado, pode-se perceber que, por décadas, os livros didáticos brasileiros de História, independentes do segmento escolar, utilizam-se dele para tratar desse período histórico. Assim, ao utilizar esses livros didáticos, a própria escola também faz uso desse passado para construir um discurso igualmente excludente, visto que, nela, esses mesmos estudantes deparam-se com uma Idade Média não só eurocêntrica, branca, heteronormativa e masculina, como também cristocêntrica, feudal, repleta de fome, guerra, peste e abusos de poder. Com isso, esses materiais didáticos, majoritariamente, não contribuem para a quebra dos primeiros estereótipos citados por se tratar de uma verdadeira metonímia histórica, como se contar uma parte do que aconteceu neste tempo cronológico em uma pequena parte do globo desse conta de todo o período que, tradicionalmente, começa do século V e termina no XV.²

Entretanto, uma importante ideia debatida ao longo de toda esta pesquisa é a de que a Idade Média é um tempo cronológico colonizado. Entender a Idade Média como epistemologicamente colonizada é levar em consideração que é possível colonizar uma região da História (o passado) da mesma forma que se coloniza uma região geográfica (território). Mas como se dá esse processo?

Para o estabelecimento de um Império, a colonização do passado é crucial. Os vastos impérios europeus, há muitos séculos, constituem-se pela assimilação das pessoas e do espaço em que elas habitam, construindo, inclusive, um outro passado para esses grupos. Passado este que, apesar de pertencer, no sentido cronológico, não tem garantia de civilização plena na nação da Modernidade. Dessa forma, a Idade Média não é meramente um período histórico, mas sim um tempo colonizado e explorado pela Modernidade desde os primórdios da expansão geográfica, ainda nos discursos de Petrarca, escritor italiano renomado conhecido como “pai do humanismo” no século XIV, que chamou o tempo em que ele vivia de *media tempestas* (tempo medíocre, tempo do meio). Inclusive, é nesse momento que metáforas como “escuridão”, “primitivismo”, “barbaridade” entre outras surgem e permanecerão sendo usadas pelos europeus posteriores a Petrarca para descrever o tempo que se tornou um consenso

1. Entende-se como a forma que a Idade Média é representada em sala de aula a partir da análise de livros didáticos.

2. Considerar como verdade absoluta essa periodização, no caso desses livros didáticos, já é por si só, corroborar com uma Idade Média epistemologicamente colonizada.

chamar de *Idade das Trevas*. Esses mesmos termos também foram utilizados para descrever os habitantes do novo mundo (Dagenais; Greer, 2000). Assim, o que aconteceu foi uma quebra de coetaneidade, como se esses povos colonizados pertencessem a uma temporalidade diferente da Europa mesmo coexistindo simultaneamente a ela cronologicamente. Como se, na época das grandes navegações, a Europa fosse Moderna, e somente ela, enquanto o resto do mundo permanecesse “medieval” (Bertarelli; Amaral, 2022).

Partindo disso, são possíveis novas abordagens, olhares e análises a serem trabalhados em sala de aula na educação básica a respeito do período da Idade Média a partir dos estudos decoloniais e de paradigmas recentemente discutidos pelos Estudos de Gênero e pela *Idade Média Conectada*, visto que

[...] o ensino de História Medieval ainda é expressivamente marcado pela visão de uma Idade Média tipicamente ocidentalizada, eurocêntrica e marcada por um viés francófono, sobretudo por conta da influência francesa em nossa tradição historiográfica (Albuquerque, 2020, p. 26).

Dado o exposto, este capítulo propõe abordar a aplicação da crítica decolonial à construção da Idade Média enquanto um projeto de poder, evidenciando alguns possíveis caminhos para aplicar tal crítica a este tipo de discurso, exemplificado aqui através dos livros didáticos.

A crítica decolonial

Na década de 1980, uma produção intelectual de acadêmicos das chamadas “zonas periféricas” recebeu destaque ao redor de todo o globo ao inaugurar o que ficou conhecido como pós-colonialismo. No contexto dos debates estruturalistas e pós-estruturalistas, as narrativas pós-coloniais surgiram com o intuito de questionar as narrativas historiográficas até então produzidas, sempre centradas na Europa e na Modernidade, e a evidente divisão Norte/Sul, que sempre contribuíram para a naturalização da hegemonia europeia, autoproclamada dona e protagonista da História do mundo.

Uma das obras mais importantes e inauguradoras do pós-colonialismo, *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente* (1990), de Edward Said, teve um grande impacto no campo por denunciar as tradições escolares euro-americanas, sobretudo o campo acadêmico chamado “Estudos Orientais”. Para Said, o Orientalismo é um “empreendimento cultural europeu”,

uma construção do Oriente por parte do Ocidente que o produziu política, sociológica, econômica e psicologicamente ao longo de séculos e que, por isso, hoje tem uma identidade cumulativa e corporativa muito potente por constantemente dialogar com a cultura popular (livros clássicos, bíblia), com as instituições políticas (governos, companhias comerciais, universidades) e com os “escritos genericamente determinados” (livros de viagem, de exploração, fantasia, descrição social) (Said, 1990). É dessa forma que o Orientalismo se torna um consenso, visto que, sem qualquer tipo de questionamento, novas obras – inclusive acadêmicas – são feitas e fundamentadas por uma produção cultural secular produzida por ocidentais a respeito de um outro, os orientais, ou melhor, o Oriente. Importante ressaltar também que a invenção do conceito de “Oriente” pelos ocidentais também contribuiu para a formação da própria identidade europeia a partir de uma questão de contraste, uma vez que claramente há uma reafirmação a partir da diferença, como se a formação do “nós” europeu se desse pela existência e diferenciação em relação ao “outro” estrangeiro, e nisso se bastasse.

Outra obra de grande importância, *Pode o subalterno falar?* (2010), da crítica e escritora indiana Gayatri Spivak, utiliza o termo gramsciano “subalterno” para abordar pessoas oprimidas que passam por um problema crucial ao longo de sua obra: o da representação. Estando bastante próxima da filosofia desconstrucionista, Spivak parte da análise do trabalho de historiadores e sociólogos indianos radicais, fundadores da revista *Subaltern studies*, e desafia o principal anseio desse grupo de estudos: a possibilidade de “redescobrir” uma essência subalterna preexistente. Ao se aprofundar nessa esperança coletiva, Spivak chega à conclusão de que a pessoa que alcança uma alfabetização requintada e produz um material academicamente relevante, será quase que certamente desqualificada caso ela decida falar pelas pessoas que ela deveria representar (Spivak, 2010). Além disso, a autora, por mais que reconheça a existência de uma “violência epistêmica” em relação à classe dos intelectuais indianos, argumenta que quaisquer tentativas de melhoria da posição concedida a esses intelectuais encontrarão com os problemas de uma suposição da existência de uma solidariedade cultural entre pessoas heterogêneas, o que acabaria fazendo com que os subalternos reinscrevessem sua posição de subordinados na sociedade, e, principalmente, criaria uma dependência dos intelectuais ocidentais em falar pelos subalternos, não permitindo que eles falem por si mesmos. Assim, para a autora, a existência de uma “violência

epistêmica”, fruto do imperialismo e do capitalismo (que tem fortes ligações com o colonialismo), não pode ser posta por cima de uma violência bem mais generalizada que está localizada no gênero, na classe, na casta, na etnia etc.

Também de extrema importância, o texto “Razão ou raciocínio? Clio ou Shiva?” (2013), de Sanjay Seth, diretor do centro de estudos pós-coloniais da Universidade de Londres, traz à tona que é impossível uma concepção ocidental de história, dotada de objetivos e conectada a diversos fenômenos, tratar das questões históricas orientais. Para o autor,

[...] se uma corte britânica pôde abrir espaço para Shiva como uma pessoa jurídica, nós não poderíamos encontrar um lugar para ele no tribunal da história? Não seria possível que Clio dançasse com Shiva? Essa é uma resposta intrigante, mas a resposta deve ser um franco não (Seth, 2013, p. 177).

Seth tem como objetivo pluralizar a razão e não universalizar uma forma de se chegar ao passado, pois isso seria chegar a uma conclusão na qual somente a história ocidental é racional e, as demais, todas irracionais. Portanto, o autor não anseia por uma razão pluralizada porque é evidente que os códigos e formas de se chegar ao passado são diferentes para o Ocidente e para o Oriente. Assim, o historicismo não pode ser parte da solução, mas sim parte do problema, visto que a palavra “história” tem suas origens muito demarcadas, e, para Seth, outras culturas possuem outras formas de escrita que não são iguais à ocidental para escrever sobre seu passado. Evidentemente, o Ocidente tem seu discurso particular para falar a respeito de sua própria história, o verdadeiro problema é, portanto, achar que este discurso é, da forma mais literal possível, o dono da Razão, e, automaticamente, considerar que os demais discursos são repletos de irracionalidades. A História (ocidental) é apenas uma maneira de constituir o passado e estabelecer uma relação com ele, e não um fato do mundo.

Assim, partindo desses pensamentos e entendendo a Idade Média como uma ferramenta ligada a um projeto de poder secular, que durante muito tempo foi abordada na academia como um mero contraponto da Idade Moderna, ou seja, como uma época obscura, bárbara, sem cultura, sem filosofia, cristocêntrica, mas que ao mesmo tempo permitiu o surgimento da burguesia, do Estado, da nação (é válido lembrar que essas concepções até hoje são as predominantes na educação básica), surgem algumas per-

guntas: a Idade Média pode ser decolonial? Se sim, como? A partir de que perspectivas? Este capítulo acredita que os Estudos de Gênero e a Idade Média Conectada auxiliam nas respostas dessas perguntas.

Os Estudos de Gênero

A ascensão dos Estudos de Gênero deu-se a partir das décadas de 1970 e 1980 com sua base teórica vindo, sobretudo, a partir das análises e considerações da intelectual Joan Scott. Segundo a autora,

“Gênero”, como substituto de “mulheres”, é igualmente utilizado para sugerir que a informação a respeito das mulheres é necessariamente informação sobre os homens, que um implica no estudo do outro. Este uso insiste na ideia de que o mundo das mulheres faz parte do mundo dos homens, que ele é criado dentro e por esse mundo. Esse uso rejeita a validade interpretativa da ideia das esferas separadas e defende que estudar as mulheres de formas separada perpetua o mito de que uma esfera, a experiência de um sexo, tem muito pouco ou nada a ver com o outro sexo. [...] O Gênero se torna, aliás, uma maneira de indicar as “construções sociais” - a criação inteiramente social das ideias sobre os papéis próprios aos homens e às mulheres. É uma maneira de se referir às origens exclusivamente sociais das identidades subjetivas dos homens e das mulheres. O gênero, segunda essa definição, é uma categoria social imposta sobre o corpo sexuado (Scott, 1986, p. 75).

Entendendo o gênero como uma construção social, Joan Scott propõe que ele seja utilizado como categoria de análise histórica, um meio capaz de dar sentido entre complexas relações e interações humanas. Assim, sendo uma área riquíssima que constantemente se renova, os Estudos de Gênero são uma perspectiva extremamente útil para analisar a História em seus diversos tempos cronológicos, todos eles com diferentes relações de gênero em suas mais diversas sociedades, inclusive a Idade Média.

Entretanto, para entender essa perspectiva, é bastante importante esclarecer que os gêneros e suas funções não são algo natural, mas sim algo construído socialmente e que aceitamos como plenamente natural, visto que o gênero como construto também é um termo colonizado epistemolo-

gicamente pelo moderno civilizatório europeu, que nos leva a uma percepção de submissão e passividade da mulher. É importante também entendermos, considerando a perspectiva de gênero, que existe uma artificialidade das oposições entre opressão e liberdade a partir desse padrão eurocêntrico. Dessa forma, o colonialismo também contribui para a opressão de gênero e, para que isso possa ser evitado, é preciso levar em consideração que não existe um modelo superior ou inferior para as relações de gênero e que nenhuma sociedade deveria impor as suas relações de gênero à outra.

Portanto, um dos objetivos da obra *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade* (2018), da filósofa estadunidense Judith Butler, é justamente buscar explicar as categorias fundacionais do sexo, gênero e desejo como efeitos de uma formação específica de poder. Para isso, supõe-se uma investigação crítica (que Foucault, reformulando Nietzsche, chamou de genealógica) que se recusa a buscar as “origens do gênero”, a verdade íntima do desejo feminino ou uma identidade sexual feminina autêntica, impossível de ser vista graças à repressão. Assim, a genealogia tem como foco o gênero e sua análise relacional exatamente porque o “feminino” já não mais é uma noção estável, tendo um significado tão problemático quanto o significado de “mulher”.

Dessa forma, Butler vai além das funções fundacionistas que sustentam a noção de sujeito e vai de encontro com a problemática da suposição da identidade comum. O resultado disso é que é impossível separar a noção de “gênero” das interseções políticas e culturas (e por que não temporais?) sobre as quais ela está mantida e é produzida. Portanto, para estudar a categoria gênero em outras épocas, culturas e sociedades, é preciso entender que se o gênero ou o sexo são fixos ou livres, ele assim está em função de um discurso que busca estabelecer limites à análise ou mesmo manter uma estrutura dogmática. Para Butler, “Os limites da análise discursiva do gênero pressupõem e definem por antecipação as possibilidades das configurações imagináveis e realizáveis do gênero na cultura”. O que quer dizer não que toda possibilidade de gênero seja facultada, mas sim que existem limites em uma experiência condicionada a partir de um discurso. O que é importante perceber é justamente a ideia de que esses limites giram em torno de um discurso cultural, que é hegemônico e baseado em estruturas binárias entendidas como a linguagem da racionalidade universal, essa coerção é introduzida naquilo que a linguagem constitui como o “domínio imaginável do gênero” (Butler, 2018, p. 27-28).

Assim, Judith Butler nos faz atentar para o fato de que o gênero, além de uma categoria útil de análise histórica, apresenta um caráter performativo não natural, nem mesmo em sua origem, sendo esta uma construção discursiva e política. Entender isso permite-nos realizar com clareza essa diferenciação das relações de gênero em relação às diferentes culturas, sociedades e, sobretudo, tempos históricos, visto que o objetivo deste capítulo é o de debater o “decolonizar a Idade Média” a partir também dessas relações de gênero.

Entretanto, ainda há um problema: ao se voltar para a obra *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*, Raewyn Connell disserta que ela se tornou ícone de um verdadeiro movimento cultural que enfatiza a fragilidade de todas as categorias de gênero identitárias, vendo o gênero como fluido em vez de fixo, formulando uma nova onda de pensamento lésbico e gay, a teoria *Queer*, que entende que a “heteronormatividade” empurra as pessoas para a identidade de gênero fixa e binária. Segundo a autora, essa onda de pensamento chegou a “*queerizar*” tudo o que podia ser visto, inclusive as velhas formas de ativismo lésbico e gay (Connell, 2015).

Assim, Connell evidencia que houve uma reação a esse discurso na identidade e na cultura, por uma onda de feministas do norte que rotulou “essa moda” de “novo materialismo”, que acaba por enfatizar os corpos, dando importância para suas representações e normas, voltando a prestar atenção para o caráter biológico e para o mundo material. Esse parece ser o grande ponto de crítica da autora em relação ao livro de Judith Butler. Para Connell, tudo isso nunca foi exatamente um problema no Sul Global, sendo muito mais necessário sempre tratar de problemas centrais como a pobreza, nutrição, morte perinatal, aids, violência patriarcal, sendo isso uma correção útil a ser feita nas metrópoles (Connell, 2015).

Além disso, em seu conceito de “ordem de gênero”, Connell aponta para uma naturalização da distinção do gênero em duas categorias (no cotidiano, isso é visto como algo “dado”, não é algo que o indivíduo para e reflete sobre, necessariamente), com comportamentos esperados para elas. Isso significa que qualquer coisa que vá além dessa normatividade (como a homossexualidade, por exemplo), é vista como algo ruim, marginal, que não é natural. Dessa forma, há um interesse muito grande por parte da superestrutura em “canalizar o comportamento das pessoas”, evidenciando sempre masculinidades e feminilidades exemplares. Ou seja, a autora, a partir dessas reflexões, chega à conclusão de que ser um homem ou uma mulher

(guardadas as suas devidas proporções) não é um estado predeterminado, mas sim um “tornar-se”, algo ativamente em construção, o que nos permite perceber que a Idade Média pode e deve ser entendida a partir de outras perspectivas, com o gênero sendo uma categoria muito útil para entendê-la, ensinando a evitar analogias descontextualizadas, a deixar de enxergar as mulheres sempre do ponto de vista dos homens e a parar de agir como se hoje as mulheres tivessem total autonomia.

Partindo dessas reflexões, torna-se nítida a urgência de, cada vez mais, repensar as agências femininas na Idade Média, complexificar as dicotomias público/privado e homem/mulher, entender as diferentes formas de influência feminina, questionar as narrativas-mestras e, principalmente, pensar a mulher medieval fora do ponto de vista europeu pós-humanista, que fez questão de subjugar a Idade Média a uma “Idade das Trevas”. A partir disso, torna-se possível repensar a forma como a agência feminina é tratada nos livros didáticos, visto que muitas vezes, este tópico é ignorado ou tratado como mera curiosidade.

A Idade Média conectada

Por muito tempo foi defendida a perspectiva proveniente da História nacional em que a Idade Média era concebida como a “infância das nações”, um período de formação cultural e nacional dos países europeus que, teleologicamente, caminhou rumo à modernidade, inicialmente sob o formato de um Estado Nacional absolutista. A crítica à concepção de que a modernidade é uma criação da Europa medieval, concepção esta popularizada por Jacques Le Goff, partiu do antropólogo Jack Goody, em sua obra *O roubo da história* (2006), na qual o autor denuncia que o eurocentrismo presente nas obras dos autores europeus é, na verdade, premeditado, funcionando mais como uma colonização epistemológica (por se tratar de algo proposital) do que uma narrativa acidentalmente eurocêntrica (Silva, 2020). Neste cenário, dá-se o estopim de toda uma corrente metodológica que entende que a história, neste caso, a Idade Média, deve ser entendida como conectada, com a Europa sendo um dos múltiplos protagonistas, juntamente com Ásia, África e as Américas. Resumidamente, trata-se de uma História Global anterior ao processo de globalização, que aborda outras

problemáticas e com enfoques em diferentes relações justamente por se tratar de sociedades pré-modernas (Silva, 2020).

Assim, consideramos importante abordar uma Idade Média conectada por entender ser de responsabilidade de medievalistas sul-americanos a tentativa de decolonizar o conceito de Idade Média e, portanto, juntamente com os Estudos de Gênero, utilizar desta metodologia enquanto uma ferramenta para tornar evidente a colonização presente nos livros didáticos nos últimos, pelo menos, 25 anos. Além disso, convém dizer que essa “virada de chave” não é simples por diversas razões. A mais importante e evidente, como já abordado anteriormente, é a de que a Idade Média é uma categoria histórica tipicamente europeia, o que significa que tratá-la a partir de uma metodologia de uma História Global pode ter o efeito de, simplesmente, reforçar a inscrição da história de todo o mundo sob parâmetros, concepções e conceitos que tratam a Europa como o centro do mundo, justamente pelo fato de que a “Idade Média” foi historicamente construída a partir de uma narrativa proveniente da Europa Ocidental que defende a ideia de uma Europa enquanto uma entidade unificada desde sempre, e que exclui outras partes do mundo. Soma-se isso com o fato de que a “Idade Média” não foi utilizada por europeus somente enquanto uma temporalização, como também foi adjetivo para subjugar e colonizar outros povos considerados atrasados do ponto de vista da modernidade, ou seja, ainda “medievais”. Assim, além de propiciar a base de toda história nacional de países europeus, a “Idade Média”, enquanto um tentáculo da colonização, também ajudou a construir o empreendimento do Orientalismo.

Portanto, a ideia de “Idade Média conectada”, “Idade Média Global”, “Globo medieval” ou qualquer outra nomenclatura³, por mais que carregue o estigma “Idade Média” em seu nome, precisa sempre trazer consigo o seu objetivo final: prezar por uma narrativa na qual todas as culturas, religiões e etnias tenham equidade, indo contra o empreendimento colonial e nacionalista construído nos últimos séculos. Portanto, se o objetivo final é ir contra tudo o que “Idade Média”, enquanto um projeto de poder, repre-

3. Concordamos com Marcelo Cândido da Silva, em seu artigo “Uma História Global antes da Globalização? Circulação e espaços conectados na Idade Média” (2020), de que, em termos dos estudos a respeito do período medieval, a expressão “Idade Média conectada” define melhor este campo metodológico porque “História conectada” acaba por constituir uma modalidade específica da abordagem global, por justamente privilegiar a interação entre o local e o global.

senta, faz sentido a manutenção do uso do termo em sua nomenclatura, justamente porque evidencia que o termo ainda está sob disputa.

Outro ponto importante em relação à metodologia da Idade Média conectada está em sua capacidade de trazer à tona, do ponto de vista prático e teórico, fenômenos que eram impossíveis de serem vistos partindo de conceitos, categorias e fronteiras anacrônicas, contribuindo para desmoronar algumas concepções e premissas a respeito da temporalidade medieval e, consequentemente, moderna. Assim, “isso também ajudará a minar a hegemonia do ‘moderno’, que – apesar de décadas de críticas pós-coloniais – continua sendo um ponto crítico para as análises históricas” (Davis; Puett, 2015 p. 2, tradução nossa). Ou seja, para entender a importância desta discussão, é preciso entender que tanto a disciplina História Medieval quanto a disciplina História Moderna foram criadas inscritas aos projetos nacionalistas e colonialistas europeus, cogerando não somente essas disciplinas, como também o próprio sujeito colonizado⁴ (Davis; Puett, 2015).

O grande desafio é, portanto,

pensar a ideia de “globo medieval” de uma forma que, como você sugere, ressuscite “medieval” como um termo teórico divorciado da teleologia e do espectro de uma modernidade inevitável. Tal “medieval” pode trazer à visibilidade concepções múltiplas e coexistentes de temporalidade que desafiam as tentativas de traçá-las numa trajetória linear (Davis; Puett, 2015, p. 11, tradução nossa).

Ou seja, que pensemos, antes, na possibilidade de temporalidades coexistentes, mas que não larguemos mão do termo “Idade Média”, porque, assim, estaríamos deixando-o totalmente nas mãos daqueles que tanto contribuíram para este projeto de poder. Existe a possibilidade de uma troca entre o campo da História Global e o período medieval, mas para isso é preciso entender que o global experimentado na Idade Média é diferente do global experimentado hoje. Isso quer dizer que falar de Global na Idade Média é falar de um mundo globalizado antes da globalização enquanto conceito,

4. Kathleen Davis e Michael Puett mostram esse empreendimento de forma prática ao fazerem um breve debate sobre a história da China na visão do Ocidente. Para eles, aplicar a história quadripartite à China é assumir que a China falhou em se tornar “moderna”, chegando à conclusão que convém estudar a China (ou qualquer outro exemplo) sem qualquer referência à narrativa ocidental medieval/moderna.

até porque o conceito de globalização que surge para tratar da história pós-século XVI é centralizado nas narrativas das grandes navegações e coloca como principal protagonista o processo de colonização, dando a entender que falar de um mundo globalizado é falar de um mundo com relações de poder desiguais, frutos de processos coloniais, o que não é uma realidade quando falamos de uma Idade Média conectada com múltiplos protagonistas, como a África, a Ásia, o Oriente Médio, as Américas e a própria Europa.

Assim, é necessário entender que, nessa época, havia uma complexa e dinâmica relação entre o local e o distante e que, por isso, não podemos simplesmente adotar conceitos, teorias e métodos de outras épocas históricas. Entretanto, é comum falar, a partir de uma concepção Moderna, de Império, Estado, migrações e mercadorias mesmo tratando de um mundo pré-moderno, prática bastante perigosa porque “Corre o risco de ocluir e distorcer os globalismos medievais, particularmente a tensão criativa entre o global e o local” (Holmes; Standen, 2015, p. 106-107, tradução nossa).

Ainda nesta questão, convêm alguns questionamentos: como abordar toda essa teoria do ponto de vista prático? Se forem negados conceitos anacrônicos, quais conceitos são possíveis de serem trabalhados, então? Ao negarmos conceitos modernos como fronteira, Estado e território para a análise de sociedades pré-modernas, torna-se possível o entendimento do espaço, nesses tipos de abordagem, como algo fabricado e, ao mesmo tempo, como um objeto de representação. Para Marcelo Cândido da Silva (2020), a melhor ferramenta para compreender a espacialização social, neste caso, são as comunidades, porque elas são definidas a partir da ação, desenvolvendo práticas comuns de ocupação, produção, apropriação e reprodução de um espaço. Dessa forma, “comunidades” torna-se um conceito mais apropriado para a metodologia de uma Idade Média conectada do que conceitos comumente associados a sociedades medievais como “estamento”, “classe social” ou “etnia”. A partir disso, nascem possibilidades de se pensar diversas escalas do espaço antigo sem utilizar o conceito de Estado como uma categoria explicativa. Tudo isso a partir de “uma perspectiva que une o local, o regional e o supra regional” (Silva, 2020).

Outros conceitos também bastante relevantes para a abordagem de uma Idade Média conectada são os de comunicação e circulação. A partir deles, as relações são complexificadas, visto que a ideia de uma identidade medieval europeia “essencial” ou “substancial” é removida, mostrando que

essas mesmas identidades medievais, tanto na Europa ou qualquer outro local do globo, são muito mais complexas, diversas e fluidas. Além disso, percebe-se que as cronologias tradicionais não dão conta de explicar essas dinâmicas e mobilidades sociais. Ou seja, o rompimento com a História Nacional, propondo uma lógica de conexões e criando diversas unidades políticas, é fundamental para a compreensão do período medieval. Assim, “comunicação” e “circulação” são de suma importância para entendermos a Idade Média enquanto uma História conectada, indo além das tradicionais barreiras geográficas e temporais e das noções espaciais resumidas à “fronteira” e “território”. A consequência desse processo está na ideia de que “O interesse pelo movimento como um elemento do mundo medieval ajuda a romper a visão estereotipada de uma sociedade estática” (Silva, 2020).

Portanto, a Idade Média conectada proporciona uma continuidade teórica e prática no campo dos estudos medievais, trazendo à tona diversos fenômenos e conceitos que foram apagados por limites, expectativas e categorias anacrônicas. Tomando cuidado para não identificar a Idade Média como meramente uma era global anterior ao século XVI, e assim mascarando aspectos cruciais dessa história que corroboram com a narrativa eurocêntrica dominante (Davis; Puett, 2015), a Idade Média Global é capaz de contribuir para desprovincializar a Europa e o conceito de Razão Ocidental, contribuindo para que a História se torne uma disciplina menos eurocêntrica, mesmo acreditando que, por motivos óbvios, ela nunca deixe de ser Ocidental. Entretanto, essa abordagem é completamente ignorada pelos livros didáticos, que tratam majoritariamente da história da Idade Média como se fosse uma história da Europa Ocidental, mais especificamente da França. Raras exceções, alguns livros dedicam algumas páginas ao “mundo islâmico” ou “mundo oriental”, mas sempre tratando dessas regiões como se fossem mundos à parte, sem levar em consideração as conexões e desprezando a riquíssima pluralidade que esse tema potencialmente apresenta. Assim, urge a necessidade de novas metodologias nesses materiais didáticos.

A Idade Média como ela poderia ser: uma alternativa

Entendendo que a História ainda pode ser fonte de libertação dependendo do caminho a ser seguido, nosso objetivo é evidenciar como a Idade Média pode ser utilizada como ferramenta pedagógica para a introdução de concei-

tos como igualdade de gênero, alteridade e empatia histórica, conceitos esses que são muito importantes de serem destacados nas fases iniciais do aprendizado e que acrescentam imensuravelmente no lidar com as ciências humanas e com as relações interpessoais dos(das) estudantes. Desta forma, a partir do estudo de caso de Christine de Pizan em sua obra *A Cidade das Damas* (1405), busca-se mostrar um caminho capaz de, a partir da Idade Média, destacar o papel das mulheres enquanto sujeitos ativos da sociedade.

Produzida pouco mais de um século antes da obra *A Utopia* (1516), de Thomas More, a obra *A Cidade das Damas* (1405), de Christine de Pizan, é única por ser tratar de uma alegoria utópico-feminina que tem como principal objetivo visibilizar notáveis mulheres da História da humanidade, destacando, sobretudo, sua nobreza e conferindo-lhes “um espaço diferenciado e mais visível na cultura” (Cavalcanti, 2012, p. 13). Importante ressaltar que essa nobreza destacada por Christine de Pizan pouco tem a ver com status de riqueza, mas sim com uma questão de virtude, muitas vezes atrelada à concepção cristã de santidade. A partir disso, a autora narra a história de diversas mulheres virtuosas de diferentes camadas sociais e de diferentes lugares do mundo.

Com sua obra, Christine de Pizan, no início do século XV, evoca “a imbricada relação entre a escritura (na referência metalinguística ao ‘Campo das Letras’), as questões de gênero (uma vez que a cidade é proposta, construída e habitada por ‘Damas’) e a utopia”, opondo-se fortemente ao discurso hegemônico (e misógino) da época, protagonizado por autores masculinos que costumavam desprezar a figura feminina sob os mais variados aspectos sociais (Cavalcanti, 2012, p. 13-14). É válido ressaltar que alguns desses autores foram criticados nominalmente pela autora ítalo-francesa. Portanto, ao longo do livro, Christine de Pizan, de forma muito engenhosa, coloca-se na posição de aprendiz para as três ilustres damas, filhas de Deus – são elas: Razão, Retidão e Justiça –, com isso, inicia uma série de colocações e perguntas a essas autoridades, que funcionam de forma alegórica e que passam a argumentar a respeito da importância social da mulher na sociedade e a carência de sentido que há nessas enraizadas críticas feitas a elas no universo literário masculino. Assim, a escrita de Christine de Pizan funciona de uma forma pedagógica e abrangente, com muitas exemplificações.

Para Luciane Deplagne, o gênero da utopia é aquele que apresenta “maior conformidade com a obra *La cité de Dames* de Christine de Pizan” e “A linguagem alegórica, que tem um caráter fundamentalmente didático,

busca, ao mesmo tempo, dar uma certa ilusão do real, através da valorização simbólica dos elementos alegóricos”, ou seja, é a partir das benesses dessa construção utópica, exaltando tudo que há de bom e de diferente nesse “novo real”, que surgem uma série de questionamentos e críticas à maneira como a sociedade funciona, de fato (Deplagne, 2012, p. 19). Portanto, a estratégia narrativa de Christine de Pizan tem dois objetivos principais: o primeiro é exaltar e conceder visibilidade às ilustres mulheres que passaram pela Terra e o segundo é, a partir da criação de uma utopia, mostrar todo o seu desprezo com o seu contraponto – a vida real. Foi evidenciando o seu “descontentamento com uma realidade injusta e desigual entre os sexos” que Christine de Pizan criou, a partir de alegorias, um lugar onde as mulheres

possam ser reconhecidas como seres humanos e em igualdade com os homens, nas várias instâncias da vida cotidiana. Tal sonho é representado por Christine de Pizan na sua cidade metafórica (Deplagne, 2012, p. 23).

Além disso, levando em consideração que Christine de Pizan chegou ao cargo de conselheira do *delfim*, ao colocar sua obra em consonância com o tipo de literatura de Espelhos de Príncipe,⁵ muito comum à época, uma peculiaridade pode ser notada: a necessidade do afastamento dessas grandes figuras femininas em relação aos vícios e, conseqüentemente, a aproximação em relação às virtudes. Desde a Idade Média, na leitura cujo público-alvo eram os governantes, nos “Espelhos dos príncipes”, ou seja, em todos os escritos pertencentes ao gênero da parenética régia, havia diversas definições de governo e formas de se governar. Entretanto, quando analisamos um livro da então futura conselheira do filho do rei francês⁶ (Sander, 2020), percebemos a construção de uma cidade a partir de uma monarquia cuja rainha é Virgem Maria, a figura feminina mais virtuosa de todas (Pizan, 2012). Ao prezar por uma sociedade de mulheres conhecidamente virtuosas e ao destacar a virtude de todas essas mulheres, um dos objetivos da obra *A*

5. Na Idade Média, nesses escritos do gênero da parenética régia, o rei servia de espelho, ou seja, exemplo para aqueles que estavam sob sua tutela. Através do espelho, um rei deveria notar suas virtudes e seus vícios, aprendendo a demonstrar as primeiras e esconder os segundos.

6. A obra *Cité de Dames* é de 1405, mas é somente em 1407 que Christine de Pizan escreve a obra *livre du corpus de police* (livro do corpo de polícia), um tratado geral sobre educação das crianças nobres dedicado ao rei Carlos VI e seus filhos.

Cidade das Damas é o de apresentar uma sociedade sem vícios, e nenhuma figura faria mais sentido para governar tal utopia do que a Virgem Maria – a

Rainha Celeste, Templo de Deus, morada e clausura do Espírito Santo, Habitáculo da Trindade, [...] “O! Dama, Quem ousaria, no olhar do teu esplendor, pensar ou deixar escapar da boca tal afronte, que o sexo feminino é vil!” (Pizan, 2012, p. 295)

Com isso, percebemos que existe uma relação completamente diferente com o conceito de vício, enxergado pela literatura dos Espelhos de Príncipe – uma literatura predominantemente masculina – como naturais dos seres humanos, que deveriam ser escondidos. Essa necessidade de não vincular essas grandes figuras femininas a nenhum vício concede consistência ao argumento de Christine de Pizan em dizer que pouco faz sentido essa “cultura literária” da época de associar as mulheres aos piores tipos de comportamentos (Pizan, 2012).

Em relação à consonância da obra com a perspectiva da História conectada, é possível observar em diversas passagens (Pizan, 2012, p. 92-93, 99-101 e 114-117) de *A Cidade das Damas* que a autora tinha perfeito conhecimento de outras regiões do mundo, com Christine de Pizan reconhecendo, inclusive, a existência de mulheres bastante virtuosas nesses diferentes lugares.⁷ Tornar isso evidente em sala de aula é importante para que os(as) estudantes entendam a Idade Média como um recorte cronológico com múltiplos centros, abrindo uma discussão capaz de desprovincializar a Europa, contribuindo para que eles percebam que havia diversas trocas interculturais entre diversas regiões do mundo no medievo, e não um espetáculo de uma só personagem – a Europa.

Dessa forma, propor a análise do livro *A Cidade das Damas* como uma fonte central no ensino de história medieval permite mostrar uma concepção medieval completamente diferente da tradicional, o que remete à célebre afirmativa “A Idade Média não existe”, do historiador Christian Amalvi, que inaugura muitos dos cursos sobre Idade Média na graduação. O que existe, portanto, são diversas representações desta, seja no âmbito cultural, como no acadêmico. Decolonizar através do gênero é tão libertador quanto

7. O que nos leva a crer que os europeus, ou ao menos os letrados, tinham um bom conhecimento a respeito da cultura e cosmovisão de outros lugares do mundo.

desafiador, é entender que nossas concepções de liberdade e opressão são eurocêtricas e somente condizem com as realidades daqueles considerados verdadeiros “Sujeitos”, os europeus (Spivak, 2010). Ou seja, existe toda uma artificialidade das oposições entre “liberdade vs. opressão” dentro dos padrões europeus que precisa ser levada em consideração, o que leva a entender não que as mulheres não sofriam desigualdade de gênero na Idade Média, obviamente que sofriam, mas de forma diferente. Precisamos nos atentar, portanto, ao fato de que esse apagamento feminino no medievo diz mais, muito possivelmente, sobre o século XVII ou XVIII do que sobre a própria Idade Média em questão (Deplagne, 2019).

Assim, acreditamos que os Estudos Decoloniais, dialogados com as perspectivas dos Estudos de Gênero e da Idade Média conectada, nos fazem perceber que aderir à propaganda humanista é virar as costas para um infinito universo de possibilidades que está presente dentro deste gigantesco período que é a Idade Média. A partir dessas novas abordagens – que devem ser inseridas nos livros didáticos –, novas representações a respeito da Idade Média são possíveis, buscando promover novas narrativas que dão atenção a grupos que outrora não a recebiam, seja através da comprovação do agenciamento das mulheres na sociedade, da conexão entre a Europa e diversas outras regiões do mundo em uma perspectiva de História Conectada ou qualquer outro exemplo.

Referências

ALBUQUERQUE, Isabela. Diálogos e Caminhos para a Descolonização do Ensino de História Medieval. In: BUENO, André; BIRRO, Renan; BOY, Renato (orgs.). **Ensino de história medieval e história pública**. Rio de Janeiro: Sobre Ontens/UERJ, 2020, p. 26-38.

BERTARELLI, Maria Eugenia; AMARAL, Clínio de Oliveira. Políticas da temporalização: medievalismo e orientalismo na América do Sul do século XIX. **Revista de História**, n. 181, p. 1-10, 2022.

BUTLER, Judith P. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

CAVALCANTI, Ildney. Christine de Pizan via Luciana Deplagne; ou, da Cité des Dames à Cidade das Damas: utópica escritura em necessária ponte. In: PIZAN, Christine de. **A Cidade das Damas**. Florianópolis: Editora Mulheres, 2012.

CONNELL, Raewyn. **Gênero: uma perspectiva global**. São Paulo: Ed. inVersos, 2015.

- DAGENAIS, John; GREER, Margaret. Decolonizing the Middle Ages: introduction. **Journal Of Medieval and Early Modern Studies**, v. 30, n. 3, p. 431-448, 2000.
- DAVIS, Kathleen; PUETT, Michael. Periodization and “the Medieval Globe”: A Conversation. *In: The Medieval Globe 2*, 2015, p. 1-14.
- DEPLAGNE, Luciana Calado. O lugar da utopia na Cite des Dames. *In: PIZAN, Christine de. A Cidade das Damas*. Florianópolis. Editora: Mulheres, 2012, p. 17-45.
- DEPLAGNE, Luciana Calado. A contribuição dos escritos de mulheres medievais para um pensamento decolonial sobre a Idade Média. **Signum**, v. 20, n. 2, p. 24-56, 2019.
- ECO, Umberto. **Travels in hyper reality**. New York: Houghton Mifflin Harcourt Publishing Company, 1986.
- HOLMES, Catherine; STANDEN, Naomi. Defining the Global Middle Ages. **Medieval Worlds**, v. 1, p. 106-117, 2015.
- MATEUS, Natasha. A Idade Média no Livro didático: muito além da “Idade das Trevas”. *In: PICCOLO, Monica (org.). Ensino de história na rede básica do Maranhão: uma análise crítica dos livros didáticos*. São Luís: Eduema, 2018, p. 149-174.
- PIZAN, Christine de. **A Cidade das Damas**. Florianópolis: Editora Mulheres, 2012.
- SAID, Edward W. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- SANDER, Stephanie. Livre des faits d’armes et de chevalerie e a Guerra dos Cem Anos. **Em Tempo de Histórias**, [s.l.], n. 35, p. 123-139, 22 fev. 2020.
- SCOTT, Joan. Gender: A Useful Category of Historical Analysis. **American Historical Review**, 1986.
- SETH, Sanjay. Razão ou raciocínio? Clio ou Shiva? **História da Historiografia**, n. 11, p. 173-189, 2013.
- SILVA, Marcelo Cândido da. Uma história global antes da globalização? Circulação e espaços conectados na Idade Média. **Revista de História**, n. 179, p. 1-19, 2020.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

SOBRE OS AUTORES

Alexandre Cabús: Mestre e graduado em História pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ), onde atualmente é bolsista de doutorado em História pelo Programa de Pós-Graduação em História (PPHR) e membro do Laboratório de Mundos Ibéricos (LAMI). Desenvolve pesquisas sobre Missões Jesuítas na Índia Moderna, com foco na Província Jesuítica do Malabar e nos trabalhos dos padres Roberto de Nobili, Baltazar da Costa e João de Brito.

Andressa Alves da Silva: Mestranda no PPHR da UFRRJ, com bolsa da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes). Licenciada em História pela mesma universidade. Professora de curso pré-vestibular, é integrante do Laboratório de Pesquisas em Teoria da História e Interdisciplinaridades (Lape-thi) e do LAMI. Foi bolsista do Centro de Documentação e Imagem do Instituto Multidisciplinar (Cedim-UFRRJ), do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação à Docência e do Programa de Residência Pedagógica, e monitora voluntária da disciplina América I do Instituto Multidisciplinar da UFRRJ.

Andressa Guimarães Barbosa: Doutoranda e mestra em História pela UFRRJ. Atualmente estuda as relações entre o clero e o Santo Ofício de Lisboa nos casos de religiosos e religiosas que foram processados pela instituição pelo delito de feitiçaria.

Beatriz Bahiense Tavares: Graduanda em História na UFRRJ. Foi monitora de História do Brasil e atualmente atua como bolsista do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) do projeto “Entre percalços e namoxins: direitos e terras administrados pelos jesuítas em Goa e Baçaim (1550-1660)”, coordenado pela professora doutora Patrícia Souza de Faria. Pesquisa também a respeito de raça e racismo na Era Moderna a partir de escritos de viagem a Goa.

Carolina Gual da Silva: Doutora em História pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), com estágio doutoral no Laboratoire de Médiévistique Occidentale de Paris (Lamop – Paris I/Sorbonne) e na École de Hautes Études en Sciences Sociales. Mestra em História Social pela Universidade de São Paulo (USP) e licenciada em História pela Unicamp, onde realizou pós-doutorado em História Medieval no Departamento de História, com financiamento da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp). Professora adjunta de História Medieval e professora do PPHR, ambos da UFRRJ. Tutora do Programa de Educação Tutorial (PET-História). Vice-Presidenta da International Society of Medieval Canon Law (ICMAC). Pesquisadora do Laboratório de Estudos Medievais (LEME), do LNHAS – Núcleo de Estudos sobre narrativas e medievalismos (UFRRJ) e do LAMI.

Clara Pereira Garcia: Mestranda no PPHR da UFRRJ, é bolsista na categoria Mestrado Nota 10 pela Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado

do Rio de Janeiro (Faperj). Licenciada em História pela UFRRJ. Integra o LAMI. Em sua pesquisa de mestrado analisa as representações dos espanhóis e dos indígenas nas gravuras dos volumes quatro, cinco e seis das “Grands Voyages” de Theodore de Bry.

Heleno Araujo da Silva: Mestre em História pelo PPHR da UFRRJ, onde atualmente cursa o doutorado, construindo sua pesquisa concernente à linha “Relações de Poder, Linguagens e História Intelectual”. Graduado em História pela mesma instituição, possui grande interesse em História Cultural, História da América Colonial, História Moderna, História das Missões e Companhia de Jesus.

Joseane Passos Ferreira: Mestranda em História no PPHR da UFRRJ, desenvolvendo pesquisa sobre as relações de poder e conflitos entre a rainha Joana I de Nápoles e Catarina de Siena através da epistolografia medieval com financiamento da Capes e orientada pela Profa. Dra. Carolina Gual da Silva. Licenciada em História pela UFRRJ, é integrante do LAMI.

Julia Braga Ferreira: Mestranda em Relações de Poder e Cultura, na linha “Relações de Poder, Linguagens e História Intelectual”, no PPHR da UFRRJ. Graduada em História pela mesma instituição. Atualmente é tutora presencial das disciplinas de História Antiga e História Medieval do curso de História da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (Unirio) via Centro de Educação Superior a Distância do Estado do Rio de Janeiro (Cederj). Possui experiência de pesquisa na área de História, com ênfase em História Medieval, História Moderna e História das mulheres, atuando, principalmente, nos seguintes temas: Inquisição, Religião, Religiosidade, Bruxaria, Feitiçaria, História Intelectual e Estudos de Gênero.

Luciana Nogueira da Silva: Doutoranda em História no PPHR da UFRRJ, na linha de pesquisa “Relações de Poder, Linguagens e História Intelectual”. Bolsista Capes.

Luís Guilherme Assis Kalil: Doutor em História Cultural pela Unicamp. Professor adjunto C-3 da área de História da América Colonial e América Independente no século XIX e integrante do corpo docente do PPHR da UFRRJ – IM/Nova Iguaçu. Pesquisador associado aos grupos LAméricas (UFMT/CNPq), LAMI (UFRRJ/CNPq) e Gepam (UNIFESSPA/CNPq), e membro do podcast “Hora Americana”.

Maria Eduarda de Oliveira Corrêa Cardoso: Graduanda em História na UFRRJ. Bolsista de Iniciação Científica pela Faperj, sob a orientação da Profa. Dra. Carolina Gual da Silva.

Maria Eduarda Grossi: Licencianda em História na UFRRJ, com pesquisa em Iniciação Científica sobre os jesuítas na Índia no LAMI.

Patricia Souza de Faria: Doutora em História pela Universidade Federal Fluminense (UFF), com período sanduíche em Portugal no Instituto Universitário de Lisboa (ISCTE- IUL). Mestra e graduada em História pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Professora associada IV do Departamento de História e do PPHR da UFRRJ. Realizou pós-doutorado na Universidade de Évora com apoio financeiro da Capes (Programa Pesquisa Pós-Doutoral no Exterior, 2015-2016) e Programa Jovem Cientista (Faperj). Também atuou como pesquisadora (estudos pós-doutorais) no Centre des Recherches Historiques (École des Hautes Études en Sciences Sociales). É pesquisadora associada do projeto Beyond Property: Law and Land in the Iberian World, 1510-1850 (Leibniz University Hannover). Integra o Laboratório de Mundos Ibéricos (UFRRJ), H-MODERNA (Rede Brasileira de Estudos de História Moderna) e o grupo Pensando Goa.

Paulo Sérgio de Souza Gomes: Mestrando em História no PPHR da UFRRJ. Licenciado em História pela mesma instituição. Integrante do LAMI, atualmente atua como professor de História do ensino básico da rede privada do Rio de Janeiro. Tem experiência na área de História, com ênfase em História da América Latina no período da Conquista Espanhola e séc. XVI.

Ranay Nóbrega Teixeira de Lima: Doutoranda em História no PPHR da UFRRJ, desenvolvendo sua pesquisa na linha de “Relações de Poder, Linguagens e História Intelectual”. Mestra e graduada em História pela mesma instituição. Graduada em Pedagogia pela Universidade Estácio de Sá (Unesa). Atualmente leciona na rede municipal de ensino de São Paulo.

Rhayana Antunes Pimentel: Mestra e licenciada em História pela UFRRJ. Tem experiência na área de História, com ênfase em História Medieval, atuando principalmente nos seguintes temas: Bruxaria, baixa idade média, igreja, cristianismo.

Rodrigo Simões: Mestrando em Relações de Poder e Cultura, na linha “Relações de Poder, Linguagens e História Intelectual”, no PPHR da UFRRJ. Graduado em História pela mesma instituição. Possui experiência de pesquisa na área de História com ênfase em História Medieval e Ensino de História.

Yllan de Mattos: Doutor em História Moderna pela UFF. Mestre em História Social, setor temático de História Moderna, pela mesma instituição. Pós-Graduado (*lato sensu*) em História Moderna também pela UFF. Bacharel e licenciado em História pela Universidade Gama Filho (UGF). Professor adjunto no Departamento de História da UFRRJ, campus de Seropédica. Possui experiência docente e de pesquisa na área de História, com ênfase em História Moderna, História do Brasil e Ensino de História, atuando, principalmente, nos seguintes temas: Inquisição, Religião, Religiosidade, Clero, Justiça, História do Livro, Educação e Avaliação Escolar.

Yuri de Negreiros: Mestrando com bolsa Capes em Relações de Poder e Cultura, na linha de pesquisa “Relações de Poder, Linguagens e História Intelectual”, no PPHR da UFRRJ. Graduado em História pela mesma instituição. Possui experiência de pesquisa na área de História com ênfase em História Moderna e do Brasil Colônia, atuando, principalmente, nos seguintes temas: Inquisição moderna, religiosidades, escravidão.

Título	Mundos em diálogo: religiosidade, poder e escrita entre os séculos XII e XVIII
Organizadores	Carolina Gual da Silva Luís Guilherme Assis Kalil Patricia Souza de Faria Yllan de Mattos
Assistência Editorial	Sarita M. de Moraes Batista
Capa	Gabriel Luis Pereira
Imagem da capa	J. F. Bernard (ed.) Cérémonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde représentés par des figures defsimées de la main de Bernard Picard, avec une explication historique et quelques difsertations curieuses. Tome 8
Projeto Gráfico	Vanessa Menegatti Fonseca
Preparação	Andressa Marques
Revisão	Marcia Santos
Formato	16x23
Número de Páginas	260
Tipografia	Minion Pro
Papel	Alta Alvura Alcalino 75g/m²
1ª Edição	Dezembro de 2025

Caro Leitor,
Esperamos que esta obra tenha
correspondido às suas expectativas.

Compartilhe conosco suas dúvidas e sugestões:

sac@editorialpaco.com.br

 11 98599-3876

Publique sua obra pela Paco Editorial

EDIÇÃO DE QUALIDADE, DIVULGAÇÃO E COMERCIALIZAÇÃO NACIONAL



Teses e dissertações

Trabalhos relevantes que representam contribuições significativas para suas áreas temáticas.



Grupos de estudo

Resultados de estudos e discussões de grupos de pesquisas de todas as áreas temáticas.



Capítulo de livro

Livros organizados pela editora dos quais o pesquisador participa com a publicação de capítulos.



Técnicos e Profissionais

Livros para dar suporte à atuação de profissionais das mais diversas áreas.

Envie seu conteúdo para avaliação:

livros@pacoeditorial.com.br

11 4521-6315

 11 95394-0872

www.editorialpaco.com.br/publique-na-paco/

Todo mês novas chamadas são abertas:

www.editorialpaco.com.br/capitulo-de-livros/

Conheça outros títulos em
www.pacolivros.com.br

PACO  EDITORIAL

Av. Carlos Salles Block, 658
Ed. Altos do Anhangabaú – 2º Andar, Sala 21
Anhangabaú - Jundiaí-SP - 13208-100

Esta obra é fruto do trabalho dos membros do Laboratório de Mundos Ibéricos (LAMI), criado em 2010 e com sede na Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ). O objetivo é promover o debate sobre os múltiplos aspectos culturais, sociais, políticos e econômicos que caracterizam os mundos ibéricos, tanto no contexto da Península Ibérica quanto em suas influências e interações com as sociedades extraeuropeias, desde meados do período medieval até o fim da Primeira Modernidade.

Autores

Alexandre Cabús
Andressa Alves da Silva
Andressa Guimarães Barbosa
Beatriz Bahiense Tavares
Carolina Gual da Silva
Clara Pereira Garcia
Heleno Araújo da Silva
Joseane Passos Ferreira
Julia Braga Ferreira
Luciana Nogueira da Silva
Luís Guilherme Assis Kalil
Maria Eduarda Grossi
Maria E. de Oliveira C. Cardoso
Patricia de Souza Faria
Paulo Sérgio de Souza Gomes
Ranay Nóbrega Teixeira de Lima
Rhayana Antunes Pimentel
Rodrigo Simões Hansen da Cruz
Yllan de Mattos
Yuri de Negreiros



O presente livro é resultado do esforço de abertura a novos recortes temáticos, geográficos e temporais que se estendem do século XII até questões contemporâneas, envolvendo as reapropriações dos períodos medieval e moderno. A partir de eixos comuns, tais como os discursos religiosos, processos de conversão e representações do outro, as pesquisas passam por terras italianas, alemãs e islâmicas da pré-modernidade e pelos impérios ibéricos e suas colônias na América, África e Ásia.



ISBN 978-85-462-3061-7



9 788546 230617



/PacoEditorial



@PacoEditorial



@Paco_Editorial