

Universidade Federal Fluminense
Instituto de Ciências Humanas e Filosofia
Programa de Pós-Graduação em História

Luísa Tollendal Prudente

Perspectivas da normatização do casamento na Castela afonsina
Uma leitura das *Siete Partidas*

Niterói-RJ
2015

Luísa Tollendal Prudente

Perspectivas da normatização do casamento na Castela afonsina
Uma leitura das *Siete Partidas*

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Federal Fluminense como requisito parcial à obtenção do grau de mestre. Área de Concentração: História Social. Setor Temático de História Medieval.

Orientador: Prof. Dr. Mário Jorge da Motta Bastos

Niterói-RJ
2015

Luísa Tollendal Prudente

**Perspectivas da normatização do casamento na Castela afonsina
Uma leitura das *Siete Partidas***

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Federal Fluminense como requisito parcial à obtenção do grau de mestre. Área de Concentração: História Social. Setor Temático de História Medieval.

Aprovada em ____ de março de 2015:

BANCA EXAMINADORA

Professor Dr. Mário Jorge da Motta Bastos – Orientador
Universidade Federal Fluminense

Professora Dra. Maria Filomena Pinto da Costa Coelho
Universidade de Brasília

Professora Dra. Renata Rodrigues Vereza
Universidade Federal Fluminense

Niterói-RJ
2015

AGRADECIMENTOS

Agradeço, em primeiro lugar, ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense e a todos os seus integrantes, pela oportunidade que me foi concedida.

Aos meus pais, pelo apoio e amor incondicionais que durante toda a vida me devotaram, sem os quais a realização desta dissertação certamente não teria sido possível. A todas as lições que me ensinaram em seu eterno papel de serem meus primeiros professores. Obrigada por tudo, simplesmente. Eu amo vocês!

Aos meus irmãos, que sempre me incentivaram, apoiaram e aconselharam, especialmente ao longo deste último biênio.

Um agradecimento especial ao professor Mário Jorge, pela sua atuação exemplar como orientador, professor e amigo. Pelo bom-humor e pela paciência, pelos conselhos que sempre apaziguaram os momentos de crise, pelo amor e dedicação ao trabalho que demonstrou. Foi uma sorte enorme conhecê-lo, e eu não poderia estar em melhores mãos.

À professora Maria Filomena, que me despertou para a Idade Média e sempre foi uma grande inspiração. Obrigada pelo apoio, pelos conselhos e pela amizade.

Às professoras Renata Vereza e Marta Silveira, pelos valiosos comentários e sugestões.

A todos os professores do PPGH-UFF que de alguma forma contribuíram para a realização da pesquisa e a redação desta dissertação.

Aos amigos Jeni, Cláudio, Leninha e Corá, que me receberam e me acolheram de braços abertos no Rio de Janeiro, fizeram às vezes de pais e cuidaram de mim quando precisei. Muito obrigada!

À Mônica Visco, pela dedicação e pelo apoio que foram determinantes na minha estadia no Rio de Janeiro, sem os quais este trabalho não teria sido o mesmo.

A todos os outros amigos, novos e antigos, do Rio ou de Brasília, com quem compartilhei anseios, medos, desejos e expectativas; e com quem também me diverti muito. Obrigada por me acompanharem nesta trajetória, que nosso convívio continue por muitos anos vindouros.

RESUMO

Este estudo analisa as normas matrimoniais das *Siete Partidas* do rei Afonso X de Castela e Leão (1252-1284). A maior parte dessas normas encontra-se reunida no quarto volume do referido código, cujas leis constroem um quadro destinado a dar significado e legitimidade específicos ao casamento e aos diferentes tipos de relações pessoais que dele resultariam. Elaborar-se ali um modelo de sociedade fundamentada em relações hierarquizadas e movidas por uma lógica retributiva de serviço e de benefício, que corresponderia à ordem natural dos homens. O casamento seria capaz de manter essa ordem por causa da filiação legítima que derivaria dele.

Palavras-chave: Casamento, *Siete Partidas*, Parentesco, Filiação, Hierarquização, Afonso X

ABSTRACT

This study analyses the matrimonial rules of the *Siete Partidas* of Alfonso X of Castile and Leon (1252-1284). Most of these rules were gathered together in the fourth book of the aforementioned code. Its laws build a picture destined to give special meaning and legitimacy to marriage and to the different types of personal relations which would result from matrimony. They elaborate a model of society founded on hierarchized relations impelled by a rewardable logic of service and recompense, configured as the natural order of men. Marriage would be capable of maintaining this order because of the legitimate filiation that would derive from it.

Keywords: Marriage, *Siete Partidas*, Kinship, Filiation, Hierarchy, *Afonso X*

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
CAPÍTULO I – CASAMENTO E PARENTESCO NA BAIXA IDADE MÉDIA.....	28
1. <u>Parentesco e casamento: tradição antropológica</u>	28
2. <u>Casamento de parentesco na Baixa Idade Média</u>	31
3. <u>A formação do feudalismo em Castela: uma discussão historiográfica</u>	41
O desenvolvimento da monarquia e da aristocracia feudais no reino de Castela.....	48
O reinado de Afonso X.....	57
4. <u>A fabricação dos códigos jurídicos afonsinos</u>	66
<i>Libro de los doze sabios</i>	68
<i>Fuero Real</i>	69
<i>Espéculo</i>	71
<i>Setenario</i>	73
<i>Siete Partidas</i>	74
CAPÍTULO II – O CASAMENTO NA <i>IV PARTIDA</i>	83
1. <u>A influência canônica no direito matrimonial da <i>IV Partida</i></u>	83
2. <u>O prólogo da <i>IV Partida</i></u>	85
3. <u>Natureza e naturalidade: dívida e hierarquização</u>	87
A concepção de natureza e a dívida de <i>natura</i> na <i>IV Partida</i>	87
A dívida de <i>naturaleza</i>	91
4. <u>O sacramento matrimonial e a escolha da <i>IV Partida</i> para tratar dos casamentos</u>	97
5. <u>Noivado e Casamento nas leis da <i>IV Partida</i></u>	100
Noivado.....	100
Casamento.....	102
CAPÍTULO III – PROIBIÇÕES MATRIMONIAIS.....	117
1. <u>Divórcio</u>	117

2. <u>Incesto</u>	121
Consanguinidade.....	122
Afinidade.....	137
Adoção.....	139
Apadrinhamento e parentesco espiritual	142
3. <u>Adultério</u>	146
CAPÍTULO IV- FILIAÇÃO E PODER PATERNO.....	161
1. <u>O modelo ideal de filiação: a legitimidade</u>	165
2. <u>O desvio da norma: a ilegitimidade</u>	167
Barregania.....	168
Filhos Ilegítimos.....	175
3. <u>A dívida de criação</u>	180
4. <u>Exercício do poder paterno</u>	188
CONCLUSÃO.....	198
FONTES E BIBLIOGRAFIA.....	209

INTRODUÇÃO

O motivo inicial para a realização da pesquisa de mestrado, cujo resultado o leitor tem agora em mãos, era entender o discurso do texto legislativo afonsino quanto às dinâmicas de sustentação e reprodução da aristocracia castelhana. Concentrei-me, para tanto, no código jurídico das *Siete Partidas*, e, depois de uma análise inicial do seu conteúdo, julguei pertinente ao viés que eu desejava dar à pesquisa o estudo da construção discursiva que ali se fazia sobre o casamento e as diferentes relações hierárquicas dele resultantes. Debrucei-me, assim, sobre a *IV Partida* - o quarto livro do código jurídico atribuído a Afonso X o Sábio (1252-1284) – cujas leis versam sobre o direito matrimonial.

As leis desse livro – como, aliás, em todo o conjunto das *Siete Partidas* – não se resumem a uma enunciação normativa de seu conteúdo, mas possuem características doutrinárias e são ricas tanto em passagens expositivas e em conceituações, como em diversas digressões explicativas e argumentativas. Dessa maneira, criou-se ali um quadro imagético destinado a dar significado e legitimidade específicos ao casamento e aos diferentes tipos de relações oriundas dele, e que remete a desenvolvimentos de outras tradições jurídicas, notadamente do direito canônico. Essas relações oriundas do casamento incluíam os laços de parentesco, mas também diversos outros tipos de laços de dependência pessoal.

Além de conceituarem o casamento, as leis da *IV Partida* também desenvolvem um modelo de sociedade, elaborado a partir dos significados que elas conferiam primeiramente ao matrimônio e, posteriormente, aos diferentes laços de parentesco resultantes dele. Ao casamento, porque estaria em conformidade com a ordem divina da criação do mundo, era dada a capacidade de manter a ordem hierarquizada da sociedade, que se organizaria, então, através de laços originados naturalmente em débitos pessoais. Os frutos gerados por tais dívidas – através de variados e sucessivos serviços e benefícios – possuiriam a capacidade de preservar os laços de obrigação pessoal entre os diferentes tipos de senhores e seus dependentes. Os sentimentos retributivos derivados da correta observância das regras dessa obrigação pessoal seriam capazes de preservar aquelas relações – fosse qual fosse a natureza do laço que unia as suas partes, se derivado do sangue ou não. Em última instância, ao casamento se conferia a capacidade de preservar a sociedade porque também preservaria todos os laços entre senhores e seus dependentes, as duas funções básicas que todos os seres humanos, cada qual segundo as capacidades e os limites de seu *status*,

ocupariam dentro de uma concepção dualista da ordem social hierarquizada. Através da elaboração de leis, a prerrogativa legislativa régia organizava essa ordem e, ao dispor o casamento no quarto livro do conjunto de sete livros que compõem as *Siete Partidas*, ela lhe dava, a partir da função socializante que era conferida ao matrimônio, um lugar de centralidade no conjunto da obra.

Ao longo da pesquisa, no entanto, deparei-me com dificuldades relativas à bibliografia disponível sobre as leis matrimoniais em tempos de Afonso X, principalmente sobre a *IV Partida*. Os trabalhos dedicados às leis do quarto livro das *Siete Partidas* são escassos, e mais raras ainda são as obras dedicadas à integridade do livro, e não a algumas leis ou assuntos específicos que, garimpados nas leis da *IV Partida*, podem ser abordados com a ajuda delas. Existem também trabalhos preocupados com a questão mais ampla do desenvolvimento das leis matrimoniais na Península Ibérica, mas esses recorrem à *IV Partida* de maneira puramente ilustrativa, sem se debruçar sobre suas especificidades e nem questionar o teor das suas normas. Essa imagem é de surpreender diante do amplíssimo quadro dos estudos afonsinos. De todo os sete livros que compõem as *Siete Partidas*, o quarto parece ter sido até agora o menos estudado. Também são mais escassos os manuscritos medievais que contêm o quarto livro. Existem muitas versões da primeira e da segunda partidas, por exemplo, mas poucas da quarta.

A outra dificuldade relativa à documentação é o acesso ao texto “original”. Não tive notícias de nenhum manuscrito das *Siete Partidas* que remontasse com certeza à época do governo de Afonso X. Por outro lado, são abundantes as versões das *Siete Partidas* datadas dos séculos XIV-XVIII. Existem três versões impressas de referência. São elas: a edição de 1491 glosada por Alfonso Díaz de Montalvo; a de 1555 glosada por Gregório López, e a de 1807 publicada por Francisco Martínez Marina, então diretor da *Real Academia de la Historia*. Iniciei a pesquisa com base na versão de 1807, mas, após perceber que não era uma versão confiável devido às modernizações linguísticas a que fora submetida (embora essas tenham afetado principalmente as *Partidas* I e II, e não a IV), preferi utilizar uma edição da versão de 1555 à qual tive acesso, glosada por Gregório López, que é a versão impressa mais consultada pelos pesquisadores. De fato, essa é a versão que se consagrou, e foi amplamente utilizada nas universidades europeias ao longo da Idade Moderna. Tive acesso, também, a uma versão digitalizada do manuscrito das *Siete Partidas* reputado por ter pertencido aos reis Católicos, disponível para consulta e download no site da *Biblioteca Nacional de España*. Esse manuscrito ricamente iluminado, embora tenha pertencido a Fernando II de Aragão e Isabel I de Castela, remonta ao século XIII, sendo portanto a mais antiga versão completa de que se tem notícia das *Siete Partidas*. A versão mais antiga se encontra na *British Library*, mas o códice que lá está contém apenas o primeiro livro, de maneira que o manuscrito dos Reis Católicos é provavelmente a versão mais antiga que se conhece da *IV Partida*.

Afonso X, de Leão e Castela (1252-1284), conhecido pela alcunha de “O Sábio”, foi um dos grandes protagonistas do Renascimento cultural dos séculos XII-XIII. Muitos estudiosos acreditam que, na Península Ibérica, a promoção das letras e das ciências alcançou o cume durante o seu reinado. Essa opinião tem suas raízes na enorme quantidade de textos produzidos no âmbito de sua corte, e que tratam de variados assuntos, pertencentes aos mais diversos campos do saber então existentes. A sua obra jurídica, no entanto, é a que mais nos interessa, especialmente as *Siete Partidas*.

Teve lugar, durante o reinado de Afonso X, uma política de povoação das regiões conquistadas imediatamente antes por seu pai, Fernando III o Santo. Derivou daí uma política legislativa que, materializada na elaboração de grandes obras jurídicas, extensas e doutrinárias, tais como o *Fuero Real*, o *Espéculo* e as *Siete Partidas*, esmerou-se também na concessão de foros preexistentes e particulares à maioria das cidades e localidades do reino, em especial àquelas que haviam sido recém-incorporadas à coroa por Fernando III, tanto ao sul como ao norte de Castela.

Os labores jurídicos empreendidos por Afonso X estavam, dessa maneira, inseridos nesse espectro mais amplo de consolidação da expansão territorial e populacional do reino. Correspondiam à intenção de reunir jurídica e politicamente os territórios castelhanos na figura máxima do Rei – em um primeiro momento – e na do Rei imperador – em um segundo, durante o evento que ficou conhecido como “*fecho del império*”, isto é, durante a busca de Afonso X em ser sagrado imperador do Sacro Império Romano-Germânico, empresa que não se concretizou. A composição das *Siete Partidas* dataria, provavelmente, de algum momento durante esses anos, entre 1256 e 1275¹.

As *Siete Partidas* compõem o maior e mais completo texto legislativo afonsino. Tornaram-se, ao longo do tempo, um dos mais importantes códigos na história do direito espanhol. O nome pelo qual as conhecemos hoje deriva do fato de terem sido separadas em sete livros, embora essa seja uma denominação posterior à da época de sua composição. Em seu tempo, teriam sido chamadas principalmente de *Libro de las leyes* ou *Libro del fuero de las leyes*².

A autoria das *Siete Partidas* é atribuída ao próprio Afonso X. É a autoridade legal a mando de quem foram escritas e sancionadas. Embora, ao que parece, o rei tivesse o costume de supervisionar pessoalmente a produção das obras redigidas em seu *scriptorium*, e ditasse muitas de

¹ GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel. *Alfonso X el Sabio: historia de un reinado (1252-1284)*. Burgos: La Olmeda, 1999, pg. 73 e pg. 88.

² PÉREZ, António Martín. La obra legislativa alfonsina y puesto que en ella ocupan las Siete Partidas. *Glossae: revista de história del derecho europeo*. Murcia, v. 3,1992, pg. 32.

suas passagens, normalmente os redatores das *Siete Partidas* são identificados com grupos de juristas especializados que trabalharam na corte.

Até hoje não se sabe ao certo quando as *Siete Partidas* teriam sido escritas, quantas revisões e versões existiram, quantos e quais foram os manuscritos originais, e nem quando exatamente passaram a ter vigência legal. Aliás, as características dessa vigência também não estão totalmente esclarecidas. Tudo isso se deve ao fato de que as *Partidas*, em tempos de Afonso X, não foram oficialmente outorgadas pelo menos até o reinado de Afonso XI devido aos numerosos embates com setores da nobreza contrários a muitas das suas disposições e governanças. Desses embates, o levante da nobreza em 1272 é geralmente apontado como o principal. Além disso, o reinado de seu filho e sucessor Sancho IV, que apoiado pelos bandos de nobres opositores, se levantou contra o pai, significou um período de descontinuidade com relação à política de Fernando III e de Afonso X, durante o qual propositalmente não se cultivou a memória do Rei Sábio.

Os livros que fazem parte das *Siete Partidas* tratam, respectivamente, de: matérias eclesiásticas, a fé católica e o direito canônico (*I Partida*); as atribuições dos imperadores e dos reis (*II Partida*); a administração da justiça (*III Partida*); os casamentos e as relações deles derivadas (*IV Partida*); os contratos e negócios (*V Partida*); as heranças e os testamentos (*VI Partida*) e, por fim, os crimes e o direito penal (*VII Partida*).

Quanto às fontes utilizadas na elaboração das *Siete Partidas*, as informações contidas no prólogo e na *I Partida* informam ao leitor que aquelas leis foram selecionadas a partir do direito natural, dos usos e costumes e de “*todos los otros grandes saberes*”³. Em geral, as *Partidas* citam apenas por alto as fontes utilizadas, mencionando geralmente as referências bíblicas, os “*santos padres*” (que podem ser muitos, dentre todos os santos e autores eclesiásticos), Aristóteles e outras referências vagas. Encontramos, nos trabalhos de António Pérez Martín⁴, exposições detalhadas das fontes identificadas por ele e por outros estudiosos. Assim, somos informados de que, como fontes utilizadas na elaboração das *Siete Partidas*, encontram-se provavelmente obras referentes ao direito romano, dentre as quais se destacam o *Corpus Iuris Civilis* de Justiniano⁵; obras do direito canônico, como o *Decreto de Graciano* e as *Decretais de Gregório IX*⁶; obras do direito feudal, como os *Libri Feudorum*⁷; e obras tradicionais do direito castelhano e leonês, como o *Fuero Juzgo*,

³ *Ibidem*, pg. 35.

⁴ *Ibidem*, pgs. 37-42.

⁵ PÉREZ, António Martín. Fuentes romanas en las Partidas. *Glossae: revista de historia del derecho europeo*. Murcia, n.4, 1992, pgs. 215-146.

⁶ *Idem*.

⁷ *Idem*.

mas também as *Flores del Derecho* de Jácomo de las Leyes, a *Doctrinal* de Giácomo Junta e a *Margarita de los Pleytos* de Fernando Martínez de Zamora⁸.

O título original do nosso projeto de pesquisa, apresentado ao Programa de Pós-Graduação em História da UFF quando da seleção de mestrado, era *Casamento e parentesco nas Siete Partidas e no Fuero Real de Afonso X: modelos teológico-políticos no discurso legislativo medieval*. Esse título não poderia ser mantido, uma vez que o foco da investigação sofreu alterações ao longo da pesquisa. Fiz uma opção por me centrar preferencialmente na temática do casamento em detrimento do parentesco. Originalmente, pretendia trabalhar com o *Fuero Real* como apoio ao texto das *Siete Partidas*, mas a forma através da qual preferi abordar a fonte me obrigou a reduzir a amplitude da minha perspectiva, de forma que decidi me centrar apenas no código das *Siete Partidas* e excluir as leis do *Fuero Real* da análise.

Esse projeto de pesquisa original foi reformulado, e a segunda versão corresponde àquela que foi apresentada com o material impresso entregue à banca de Qualificação. As questões ali desenvolvidas reúnem-se às do primeiro capítulo da dissertação, que situa contextualmente o objeto da pesquisa. Esse apresenta um panorama contextual que se julgou necessário para o desenvolvimento do trabalho. Intitula-se *Casamento e Parentesco na Baixa Idade Média*, e se divide em quatro assuntos principais, pertinentes aos questionamentos da pesquisa e agrupados em subcapítulos. O primeiro, intitulado *Casamento e parentesco: tradição antropológica*, situa o leitor no âmbito das contribuições antropológicas aos estudos sobre parentesco e casamento. O segundo, *Casamento e parentesco na Baixa Idade Média*, aborda estudos de referência sobre essas temáticas no âmbito da historiografia sobre o ocidente baixo-medieval. O terceiro, *A formação do feudalismo em Castela: um debate historiográfico*, situa o leitor quanto aos debates a respeito do feudalismo e da formação da monarquia e da aristocracia feudais castelhanas. Em seguida, ele é direcionado para o reinado de Afonso X através de uma biografia resumida deste monarca e dos principais eventos que marcaram seu reinado. O quarto subcapítulo, por fim, aborda a produção jurídica afonsina. Intitulado *A fabricação dos códigos jurídicos afonsinos*, discorre sobre o direcionamento legislativo no âmbito das iniciativas culturais e governamentais empreendidas por Afonso X, e apresenta mais detalhadamente as obras produzidas nesse contexto, principalmente as *Siete Partidas*.

O segundo capítulo aborda a conceituação da instituição matrimonial conforme elaborada na *IV Partida*. Dedicase ao prólogo e aos primeiros títulos desse livro, em que o casamento é definido segundo princípios de natureza moral geralmente oriundos do catolicismo e definidos a partir do direito matrimonial de matriz canônica. Esse se encontrava em profundo desenvolvimento no século

⁸ *Idem.*

XIII, e é apropriado nas leis da *IV Partida*. Essa apropriação está mais evidente nos títulos e leis dedicados a situar modelarmente o casamento. Destaca-se também, nesse capítulo, o papel desempenhado pelo débito e pela hierarquia na ideia de casamento da *IV Partida*, desenvolvido ali a partir das noções de natureza e de naturalidade. Está dividido em quatro subcapítulos. O primeiro, intitulado *A influência canônica no direito matrimonial da IV Partida*, apresenta um panorama do desenvolvimento jurídico ocorrido nos séculos XI-XIII – primeiramente no âmbito do direito canônico e, posteriormente, no do direito laico – e que exerceu grande influência em Castela, notadamente nos códigos jurídicos afonsinos. O processo de elaboração do direito matrimonial canônico medieval teria sido finalizado ao longo desse período, e suas disposições modelaram as normas matrimoniais da *IV Partida*. O segundo subcapítulo, *O casamento definido pelo Gênesis e a ordem hierarquizada do mundo*, trata da conceituação principal do casamento que é feita no prólogo da *IV Partida*, a partir do relato bíblico da criação do homem e da mulher e da sua missão de povoar o mundo. O matrimônio, quando realizado corretamente, atuaria como mantenedor da ordem hierarquizada do mundo conforme a disposição divina. Destaca-se também, nesse capítulo, o papel desempenhado pelo débito e pela hierarquia na ideia de casamento da *IV Partida*, desenvolvido ali a partir das noções de natureza e de naturalidade. Essas são abordadas no terceiro subcapítulo, *Natureza e naturalidade: dívida e hierarquização*. O quarto, *O sacramento matrimonial e a escolha da IV Partida para tratar dos casamentos*, versa sobre a construção do casamento como sacramento, de onde se extraíam as justificativas para o posicionamento das leis matrimoniais no centro do código das *Siete Partidas*, como é colocado em posição de centralidade quanto aos assuntos por elas abordados. O quinto e último subcapítulo, *Noivado e Casamento nas leis da IV Partida*, versa sobre o conteúdo das primeiras normas matrimoniais da *IV Partida*.

O casamento, para as sociedades feudais, parece ter sido um elemento estruturante, necessário e central para a regulação das práticas sociais conforme a moral cristã e patriarcal difundidas. Mais do que isso, estava integrado à concepção hierarquizante de natureza e sociedade próprias do sistema de ordens, e era considerado o construtor e mantenedor da mesma. Autores consagrados ressaltam, dentro dessa função de conservação das estruturas hierárquicas, também o caráter linhagístico patrilinear do casamento medieval⁹.

⁹ BASCHET, Jérôme. O parentesco: reprodução física e simbólica da cristandade. In: *A civilização feudal: do ano mil à colonização da América*. São Paulo: Globo, 2006 ; CASTRILLO, Manuel Ángel Bermejo. *Transferencias patrimoniales entre los cónyuges por razón del matrimonio en el derecho medieval castellano*. In: IGLESIA DUARTE, J. I. (coord). *La familia en la Edad Media: XI Semana de Estudios Medievales*. Nájera, 31 de julio al 4 de agosto de 2000. Logroño: Gobierno de La Rioja, Instituto de Estudios Riojanos, 2001 ; DUBY, Georges. *Mâle Moyen Âge: de l'Amour et autres essais*. Saint-Amand-Montrond: Flammarion, 2001 ; HESPANHA, Antônio Manuel. *História de Portugal: o Antigo Regime (1620-1807)*. Lisboa: Estampa, 1988. MONTEIRO, Nuno G. *Sistemas familiares*. In: HESPANHA, Antônio Manuel. *História de Portugal: o Antigo Regime (1620-1807)*. Lisboa: Estampa, 1988.; LIMA, Marcelo Pereira. O matrimônio nas Partidas de Afonso X e estudos de gênero: novas perspectivas pós-estruturalistas.

No prólogo geral da *IV Partida*, o casamento é apresentado e definido a partir da metáfora bíblica do Gênesis. A criação do mundo, com o homem nele, obedeceria a objetivos hierarquizantes. O Homem ocuparia o lugar mais alto em toda a Criação. A ele teriam sido reservadas as maiores honras, que o aproximariam mais do que qualquer outro animal da divindade. São estas: ter sido feito à imagem e semelhança do Criador, ter Dele recebido a faculdade do entendimento e a primazia sobre o restante da natureza. Os outros seres vivos estariam destinados ao seu serviço, da mesma forma como ele mesmo estaria destinado ao serviço do seu Criador. Essa seria a ordem do mundo como Deus a fizera: hierarquizada, com o homem acima dos outros animais, e Ele mesmo acima do homem, no lugar de Senhor máximo, pois teria dado forma a tudo que existe. Para que propósito divino se cumprisse seria necessário que a espécie humana crescesse e se desenvolvesse. O sexo feminino teria sido então criado e entregue ao masculino, honrando-o novamente.

O objetivo principal da criação do homem e da mulher encontrar-se-ia na linhagem, na filiação através da qual o mundo pudesse ser povoado e o serviço a Deus garantido. Este último é um ponto relevante. O homem recebia a mulher para nela “fazer linhagem”, para garantir através dela a filiação com a qual se povoaria o mundo para o serviço de Deus. Para ordenar – no sentido de dar ordem, organizar – essa linhagem dos homens que deveria se estabelecer, Deus realizaria ainda no Paraíso o primeiro casamento quando teria colocado “lei ordenada” entre o homem e a mulher, de forma que fossem um só. Essa lei estava ordenada “naturalmente”. A linhagem, que era o objetivo maior do casamento, representa a própria espécie humana. A procriação permitiria que essa linhagem se espalhasse pelo mundo, enquanto o casamento garantiria que ela louvasse e servisse corretamente a Deus.

Estava feita a primeira dívida, a do homem com relação ao seu Criador. A dívida existente com o plano divino, por se remeter ao momento em que o mundo fora criado, era considerada a primeira pela qual a humanidade seria regida. Seria a primeira dívida, e a maior de todas, pois uniria o homem a Deus no serviço que lhe rendia, configurando uma dívida de natureza ou, para utilizar o termo da *IV Partida*, uma dívida de *natura*.

A ideia de natureza é explicada em uma lei da *I Partida*, onde é definida como todo o conjunto da criação divina, da qual Deus seria obviamente o senhor. Isso significaria que toda a Natureza, logo toda a Criação, estaria subordinada ao poder divino, pois a ele deveria a sua existência. Essa criação, sujeita à vontade divina, funcionaria segundo uma ordem fixa, correspondente às determinações que lhe haviam sido impostas pelo Criador. Nesse sentido seria

imutável, pois nada a poderia alterar ou obrar contra sua disposição e funcionamento, exceto o próprio poder criador que lhe dera origem. O ser humano, sendo parte constituinte da natureza, teria com a divindade uma dívida perene que o ataria à ordem do mundo. Ao ocupar o posto mais alto de toda a Criação assumiria com Deus uma dívida ainda maior, que derivaria da sua própria existência, e por ter recebido, através de um ato de graça, o senhorio sobre todo o restante da Criação.

A *natura* corresponderia à própria ordem do mundo, arrumada segundo disposições divinas. Ela seria, portanto, a melhor ordem, e suas desigualdades apenas fariam parte da engrenagem do mundo, conforme a vontade do Criador. A *naturaleza*, embora se assemelhasse à *natura* – pois, assim como ela, derivaria de uma ordem corretamente hierarquizada - tangeria apenas ao mundo dos homens. No entanto, estabeleceria neste mundo a dívida maior pela qual a humanidade se uniria e cujas regras, quando respeitadas, garantiriam que a ordem divina da *natura* fosse cumprida. O termo *naturaleza*, corruptela castelhana do vocábulo latino *natura*, pode ser traduzido como “naturalidade”. À naturalidade corresponderia a uma forma de débito semelhante à da natureza e que seria uma das ligações fundamentais entre os homens, pois manteria a ordem hierarquizada da sociedade.

As diferentes dívidas de *naturaleza* estão listadas na segunda lei do título XXIV da *IV Partida*. São, respectivamente: a dívida com o senhor natural, por se ter nascido nas terras de seu senhorio; aquela que decorria da vassalagem; a dívida derivada da educação; a que derivava da cavalaria; a que viria por razão de casamento; por herança; por soltar alguém da prisão ou por salvá-lo da morte ou da desonra; por razão de alforria; por conversão ao cristianismo, e por viver mais de dez anos em algum lugar, ainda que não se tivesse nascido lá¹⁰.

Vê-se que o casamento figurava entre a listagem das dívidas de *naturaleza*. Por ter sido criado primeiramente por Deus no Paraíso, configurar-se-ia como a segunda dívida a existir e seria a primeira dívida contraída entre os homens. Uma vez que era uma dívida de naturalidade, diz-se no Prólogo que o matrimônio deveria ser reconhecido como o Sacramento que era

mantenimiento del mundo, que faze a los omes bevir vida ordenada naturalmente, e sin pecado, e sin el qual los otros seys Sacramentos non podrian ser mantenidos, nin guardados.¹¹

A dívida do casamento também daria raiz às outras dívidas de naturalidade entre os homens, as quais incluíam tanto aquela gerada pela filiação quanto as dívidas com os senhores naturais. Seria então a partir da primeira que a sociedade se desenvolveria e, assim, quando fosse respeitada, ou seja, quando o casamento fosse realizado corretamente, a sociedade também se desenvolveria

¹⁰ *Cuarta Partida. Op. Cit.*, Título XXIV, lei II, p. 614-615.

¹¹ *Ibidem*, Prólogo, pg.465. Tradução livre.

corretamente segundo as determinações divinas. Por isso o matrimônio seria “manutenção do mundo”: o laço gerado pela dívida matrimonial garantiria que a ordem natural hierarquizada se mantivesse, pois os homens se relacionariam de acordo com essa mesma ordem através das dívidas de *naturaliza* que os uniriam.

A sociedade seria desigual, assim como eram desiguais as posições dos filhos, a relação entre homem e mulher e, em última instância, a interação entre o homem e Deus. Essa seria a ordem do mundo, derivada da disposição divina e, portanto, inquestionável. Ao organizar o mundo dos homens através das leis o monarca deveria respeitar essa ordem divina, o que significava organizar pela desigualdade. Ao fazê-lo, ele agiria conforme a sua posição de rei, além de servir Àquele que com sua graça o pusera no comando dos homens.

Uma vez que o casamento seria uma dívida de *naturaliza* - não apenas mais uma, mas a primeira, aquela que daria origem a todas as outras – o débito matrimonial ganharia um papel central no conjunto da obra. A referência à origem divina da primeira dívida de *naturaliza* funcionaria como um argumento inquestionável na defesa das outras, das quais prima a *naturaliza* com relação ao rei. Assim, a dívida de *naturaliza* não encerrava em si apenas a noção da territorialidade, sendo na realidade mais ampla. Mas, ao se incluir essa referência territorial em um livro de matrimônios, como parte constituinte e essencial das dívidas de *naturaliza*, possivelmente se procurava fortalecer a ideia do senhorio do rei como um tipo específico de senhorio, exercido sobre todos os naturais do reino e com primazia conceitual sobre o dos outros senhores.

Vale ressaltar aqui como as dívidas determinavam as relações entre os homens, nos casamentos, nos laços de parentesco, por consanguinidade ou não, e nas suas restantes ligações. A ideia da dívida, e do serviço e do benefício que ela gerava, permeia todo o conjunto da *IV Partida*, e as relações descritas geralmente se fundamentam nela. As principais dívidas a governarem esse mundo movido a débitos e obrigações seriam a *natura* e a *naturaliza*. Participariam da própria existência do mundo, fariam parte da própria ordem, e seriam fundamentais para a governança. O Sacramento matrimonial é, portanto, aquele que garantiria a multiplicação dos homens e a sua organização em sociedade. Assim, ordenar o casamento significaria ordenar também os seus frutos, permitindo dessa forma a organização correta da sociedade, quer dizer, de acordo com a vontade do Criador. Quando se pensa dentro dessa perspectiva, pode-se ver que as leis da *IV Partida*, acompanhando a lógica do prólogo podem ser agrupadas em três grandes esferas interdependentes: em primeiro lugar, vêm as disposições a respeito da natureza do noivado – único antecedente mencionado para o casamento – e do matrimônio. Ali são explicitadas as formas como deveriam ser realizados, quem os poderia contrair e quem os poderia celebrar. Discorre-se ainda sobre as uniões proibidas que impediriam ou anulariam os casamentos, e sobre as condições e as trocas envolvidas

no processo matrimonial.

Depois, a *IV Partida* segue tratando das relações entre pais e filhos. Primeiro vêm os filhos legítimos. Depois os naturais e ilegítimos e os filhos adotivos. Em seguida, aborda-se o poderio dos pais sobre os filhos e as regras básicas que envolveriam a criação e a educação das crianças. Depois disso seguida os redatores da *IV Partida* tratam de outras relações, à primeira vista não derivadas do casamento, e que correspondem às principais dívidas existentes entre os homens, em cada um dos seus grandes estratos sociais. São elas: a servidão, a naturalidade (dos homens livres), a vassalagem (os vassalos e seus senhores). O último título trata da amizade, a única relação travada entre iguais contemplada pela *IV Partida*, oriunda das concepções aristotélicas e que é apresentada justamente como uma ligação rara e superior entre dois homens. Os títulos da *IV Partida* parecem seguir assim uma progressão, cujas bases foram apresentadas no Prólogo. O livro passa do matrimônio para a filiação e, por fim, para a sociedade fundada com base nas dívidas entre os homens. Da boa linhagem oriunda do bom casamento derivaria a organização correta dos homens. A *IV Partida* foi composta refletindo-se essa organização divina do mundo que derivaria do casamento correto e que se conservaria graças a ele. O monarca, ao legislar sobre o casamento, ordenaria também a descendência e a ordem social que ela deveria formar. Assim, o rei garantiria a manutenção da ordem do mundo conforme teria sido estabelecida na Criação.

Através da analogia do casamento com o sol e o coração, as considerações do prólogo geral da *IV Partida* justificam a posição central que é dada ao casamento nas *Siete Partidas*. O quarto livro está no exato ponto medio do conjunto da obra, situando-se na intercessão entre o mundo dos governantes (eclesiásticos e laicos) e o mundo dos governados - dos quais tratam, respectivamente, a três primeiras e as três últimas *Partidas*. Por mais diferentes que fossem o coração e o sol - de acordo com a concepção que se fazia deles na época de composição das *Partidas* - possuiriam em comum o fato de estarem ambos posicionados no centro dos seus respectivos domínios. O coração estaria no meio do corpo, tal como o sol estaria no meio do céu, e por isso as leis matrimoniais também deveria estar no centro do conjunto de leis. De forma imagética e até mesmo poética, o sacramento matrimonial era associado ao sol, pois se entendia que iluminava os demais sacramentos da mesma forma como o sol iluminava o mundo. Pretendia-se então que o matrimônio clareasse, tornasse visível e evidenciasse a condução da vida humana de acordo com a vontade expressa sobre ela pelo seu Criador. Para atuar em seu papel de farol celeste, o sol teria sido posto no centro do universo, no meio dos sete céus que pertenceriam aos sete planetas que comporiam o sistema solar. Uma vez que também era sete o número de livros das *Siete Partidas*, o livro que regulava os casamentos deveria estar no centro deles para que, conforme a semelhança do sacramento matrimonial com o sol, pudesse iluminar o significado dos demais.

O sacramento matrimonial também seria semelhante ao coração, mais um motivo pelo qual o livro que legislava sobre o casamento deveria estar posicionado no centro das *Siete Partidas*. Entendia-se que o matrimônio, tal como o coração, conduzisse a vida a todos os membros. Partia-se de uma concepção dita “corporativa”, baseada numa analogia fundamental entre o funcionamento do corpo humano e o funcionamento da sociedade, organizada hierarquicamente em diferentes ordens sociais. Entendia-se a sociedade como um corpo, cujos distintos membros, identificados com as diferentes ordens sociais, formariam em conjunto uma totalidade. No entanto, cada qual possuiria uma função própria e diferente daquelas que competiam aos outros membros. Enquanto cada um fizesse aquilo que lhe estava designado em prol do funcionamento do todo, sem atribular as funções dos demais membros, a integração entre as suas funções permitiria que o corpo social se desenvolvesse corretamente e gozasse de suas plenas capacidades. A existência de todos os membros era necessária, e se um deles fosse decepado o corpo ficaria irremediavelmente defeituoso. Mas, embora pudesse sobreviver ao corte da maior parte dos membros, o corpo não sobreviveria ao corte da cabeça, a qual era dada a função governar a totalidade do corpo. Da mesma forma, nenhum membro deveria exercer a função de outro, caso contrário o funcionamento do corpo estaria comprometido: os braços não deveriam fazer o papel das pernas e vice-versa, senão o corpo entraria em colapso. Principalmente, nenhum membro deveria tentar fazer o papel da cabeça, pois, mais uma vez, a sua ausência causaria a morte do corpo. A presença da cabeça, a desempenhar corretamente a sua atribuição de ordenar os membros do corpo, seria indispensável. A manutenção dessa ordem seria a própria justiça, e estaria de acordo com as disposições divinas sobre o mundo, criado para obedecer a uma ordem naturalmente hierarquizada. Nessa ordem hierarquizada dos homens, onde a sociedade se assemelhava a um corpo, aqueles que detinham a função de governar seriam análogos à cabeça, a aristocracia (laica e eclesiástica) seria análoga aos braços nas suas funções militar e espiritual, enquanto que o restante da população, fadada ao trabalho manual, sustentaria o corpo tal como as pernas o fariam.

O coração, localizado no centro do corpo, levaria o sangue – e a vida - aos membros ordenados pela cabeça. A prole derivada do casamento, boa desde a sua concepção, construiria uma sociedade também boa, no sentido que estaria conforme a vontade divina, quando esta primeiramente criara o casamento. Por isso, o casamento, tal como o coração, poderia conduzir a vida a todos os membros, e do matrimônio legítimo derivaria a ordem social correta. Estando o coração posicionado no meio do corpo, conseqüentemente as leis matrimoniais, devido à semelhança entre o casamento e o coração, da mesma forma deveriam estar posicionadas no meio das *Siete Partidas*.

As analogias da centralidade do casamento servem também para o próprio livro da *IV Partida* e sua centralidade no conjunto de leis das *Siete Partidas*, que conteriam o essencial das regras e

normas pelas quais se deveria reger e organizar as diferentes instâncias da vida do homens. A quarta parte era então apresentada como aquela que deveria iluminar e dar vida às demais. Seria o centro de onde derivariam todas as outras regras e normas, de forma que da boa condução das uniões matrimoniais viria a boa condução dos homens, cada qual segundo o espaço de vivência, atuação e relações que lhes caberiam. Isso porque da boa condução da vida matrimonial viria a correta criação das descendências. Quando o rei, na sua função legislativa, ordenava corretamente a ordem matrimonial, ainda que indiretamente ele estaria ao mesmo tempo ordenando o bom funcionamento da ordem social, organizando com justiça a manutenção da ordem social hierárquica.

No terceiro capítulo desta dissertação a análise se concentra nas normas referentes aos diversos tipos de proibições matrimoniais. Nas três primeiras leis o redator da *IV Partida* se concentrara em definir conceitualmente o casamento e a aparar as arestas de sentido que se interporiam entre a sua versão modelar e a realidade terrena dos interesses humanos. Nas leis seguintes ele se esmera em determinar as diversas condições que poderiam interferir nas escolhas matrimoniais. O primeiro dos três subcapítulos, intitulado *Separación matrimonial*, versa sobre a natureza, as qualidades e as condições de realização de um divórcio ou outra forma de separação matrimonial. O segundo, intitulado *Incesto*, aborda as preocupações referentes à transgressão sexual do incesto e das condições de proibição matrimonial por razão de parentesco. Com isso, adentra-se a elaboração feita nessas leis a respeito do funcionamento do sistema de parentesco e da importância das linhagens, que servem como vias explicativas da proibição do incesto. O terceiro subcapítulo, *Adultério*, aborda as questões voltadas para a proibição adúlterina. Ambas as proibições, a do incesto e a do adultério, são condenadas porque atuariam contra as normas do matrimônio cristão, como fatores de desestabilização da ordem social que derivaria dele.

Os consanguíneos confundir-se-iam naturalmente uns com os outros por conta da semelhança existente entre seus sangues, que descenderiam de uma mesma origem. Por essa razão deveriam se amar, afinal seriam todos como um só¹². Para que uma linhagem existisse de fato era necessário que houvesse coesão no interior do grupo, coesão essa que era identificada com o amor que devia ser inerente às relações de parentesco por causa da dívida natural que lhes pertencia. Porém, justamente por essa razão – pela semelhança de sangues que os fazia serem como uma pessoa só, e a conseqüente qualidade do amor parental – os consanguíneos não deveriam se unir por outro amor que não fosse aquele derivado unicamente da dívida da linhagem¹³. A junção de seus sangues pelo matrimônio configurar-se-ia como um incesto – tanto mais grave quanto mais próximos fossem na gradação da escala de parentesco. Essa é a razão pela qual a *IV Partida*

¹² *Idem.*

¹³ *Idem.*

descreve o sistema de parentesco: para indicar de que forma deveria ser obedecido o impedimento matrimonial por incesto.

De forma geral, o conjunto de motivos apresentados na *IV Partida* para a proibição do incesto gira em torno da manutenção da coesão linhagística. O incesto era ameaçador porque separaria os homens, fosse no interior do seu próprio grupo de consanguíneos, fosse com relação aos demais que não pertencessem à sua linhagem. Pode-se dizer que seria como uma antítese do casamento porque causaria a cisão ao passo que o casamento deveria provocar a união. Ele também romperia com a dicotomia na oposição entre amor parental e amor conjugal porque eliminaria a distinção entre eles. Havendo disputa no interior do círculo familiar pelas mulheres e pela herança que lhes correspondia, o resultado seria a desunião dos consanguíneos e a dissolução da linhagem. Ao se considerar que o casamento consumado pudesse unir os sangues do marido e da esposa - de tal maneira que a aliança criada entre cada um deles e os consanguíneos de seu esposo tomava a forma de laços de parentesco - o incesto causaria o exato oposto do que se pretendia com o casamento, criando inimizades que maculariam os laços de parentesco.

Mesmo que não causasse o rompimento de uma mesma linhagem por razão de disputas e inimizades, o incesto causaria a separação da sociedade ao fazer com que cada linhagem se fechasse em si mesma, “*como en manera de vandos*”, criando inimizade com as demais. O incesto atuaria como contrário ao casamento em todos os níveis, tanto no pessoal como no nível das alianças linhagísticas e também na totalidade do conjunto social. Causaria em todas essas instâncias a separação dos homens e por isso era condenado. Era um pecado incluído no rol dos mais graves, e como tal constituiria uma desobediência aos preceitos divinos. Consistiria, por fim, em uma ameaça ao desenvolvimento da ordem social tal como havia sido entendida no prólogo geral da *IV Partida*, onde se entendia que do casamento derivariam as linhagens humanas que comporiam a sociedade.

A criminalização das atividades sexuais como transgressões pecaminosas passava pelo que se considerava que eram desobediências ao propósito divino para a relação sexual. Nisso, o débito conjugal era apresentado como o contexto priorizado de exercício da sexualidade, que permitiria que ela obedecesse ao seu propósito procriativo. Mas, quando a vontade por prazer se sobrepusesse a esse desígnio, o sexo seria considerado pecaminoso mesmo dentro dos limites de um casamento legítimo. Mais graves, porém, seriam os pecados de ordem sexual que escapavam ao âmbito matrimonial, tal como era o caso do incesto e do adultério.

A lei definia como uma “inimizade” o pecado de adultério que um homem cometia contra outro ao manter uma relação sexual com sua esposa. A definição jurídica de inimigo exigia um motivo muito grave para classificar alguém segundo essa categoria. Um homem se tornaria inimigo de outro ao atingi-lo através do assassinato de um de seus consanguíneos ou ao lhe trazer danos ao

seu corpo. A inimizade no caso do assassinato dos consanguíneos seria uma afronta à linhagem daquele que havia sido atingido. Seria também, de certa forma, uma afronta ao seu corpo, pois o sangue compartilhado unia os membros da linhagem como se fossem um só. O inimigo era entendido como aquele que interferia negativamente na linhagem de outro homem através de um ato de traição, ou que feria o seu corpo.

A esposa, por si só, não era considerada possuidora de honra ou dignidade próprias, assumindo-as de seu marido e se tornando, até certa medida, uma extensão da sua *persona*. O seu enlace matrimonial transformava-a na garantidora da descendência de seu marido e da continuação de sua linhagem. Assim, aquele que fizesse adultério com ela, ao mesclar seu sangue ao dela, interferiria na linhagem do marido e promoveria contra ele uma traição e uma inimizade. A esposa funcionaria como ponto de interseção entre os dois, e o seu pecado transmitiria ao seu marido a desonra que o seu inimigo lhe fazia.

O objetivo final da prevenção do adultério feminino residia na preocupação em controlar os corpos e as gestações das mulheres – em especial daquelas que por seus matrimônios ocupassem lugares proeminentes na estratégia linhagística – a fim de garantir a legitimidade dos filhos gerados por elas e prevenir que um rebento de outro sangue viesse a herdar os bens como se fosse legítimo. O adultério masculino, embora reprovável de um ponto de vista moral, não ofereceria esse risco, já que qualquer filho que pudesse nascer desse enlace já seria – com relação ao homem que praticou o adultério e à sua linhagem – automaticamente reconhecido como ilegítimo e assim devidamente classificado.

O quarto capítulo da dissertação, por fim, se concentra na questão da filiação. Uma boa parte das leis da IV *Partida* versam, de maneira mais ou menos explícita, sobre essa relação de parentesco. O primeiro subcapítulo, intitulado *O modelo ideal de filiação: a legitimidade*, aborda a filiação legítima, que é apresentada nas leis da IV *Partida* segundo construções modelares. O segundo subcapítulo versa sobre a filiação e as relações conjugais ilegítimas, mas que ainda eram reconhecidas pelo direito, como era o caso da barregania e dos filhos naturais. As leis sobre os filhos ilegítimos versam sobre o caráter da ilegitimidade e dos impasses que lhe sobreviriam por essa razão, mas também colocam a tônica nas formas de sua legitimação e aceitação. O quarto subcapítulo, *A dívida de criação*, trata da dívida gerada pela criação. Essa é encarada como uma das formas de estabelecimento de laços afetivos entre os seres humanos, segundo uma prerrogativa hierárquica. A criação ao mesmo tempo se adiciona à dívida natural existente entre pais e filhos, como também estabelece laços independentemente dela. Por último, o quinto subcapítulo, *Exercício do poder paterno*, se debruça sobre as leis referentes ao poder paterno, ditando ou delineando seu conceito, suas funções, suas prerrogativas e seus limites. As mesmas leis também abordam a função

e os deveres dos filhos relativamente a seus pais.

Na *IV Partida*, a relação entre pais e filhos é entendida a partir da ideia de *natura*. A dívida de *natura*, tal como deveria ocorrer com as demais dívidas, existiria devido a um benefício recebido e à necessidade de contrapartida por ele gerada. A noção da dívida que uniria com laços fortes dois desiguais, e do benefício e do serviço por ela gerados e que obedecidos serviriam à sua manutenção, perpassava a mentalidade da sociedade feudal de tal modo que a relação com Deus foi entendida e construída nos mesmos termos. Os seres humanos regiam-se pela ideia de um mundo composto por diferentes tipos de senhores e dependentes que, a partir de seus lugares desiguais, ligavam-se uns aos outros através das dívidas que deveriam respeitar, cada qual segundo a possibilidade e as exigências de sua posição. O modelo sobre a filiação seguia esses mesmos moldes. Nele, pais e filhos estariam ligados à priori por uma dívida de *natura* porque derivavam biologicamente uns dos outros, conforme a disposição divina sobre a reprodução humana.

Além da dívida de *natura* derivada do nascimento, os filhos também teriam com seus pais uma dívida pela criação recebida deles. Por si só a criação e a educação seriam capazes de estabelecer dívidas entre os homens. Reforçariam os laços de paternidade e maternidade naturais, e criariam laços semelhantes a esses quando outras pessoas assumissem o papel de criar ou de educar.

Como os laços de paternidade e filiação eram entendidos sob o prisma da dívida natural, a sua existência deveria se fundamentar numa dinâmica de obrigações mútuas entre pais e filhos. A contrapartida ao benefício da vida e da educação recebido pelos filhos da parte de seus pais (e de seus avós) deveria ser o amor e a lealdade para com eles, de maneira que os servissem corretamente, observando a hierarquia que haveria entre eles e que permitiria a existência da dívida. A vida era o benefício fundamental dado pelos pais. A obrigação que tinham de criar os filhos também se tornava um benefício se fosse cumprida. A essas benesses corresponderia o serviço que os filhos deveriam dar em troca, na sua obrigação de amar, honrar e proteger os pais dos possíveis malefícios que lhes poderiam sobrevir. A relação de paternidade e filiação, fundamentada numa dívida, constituía-se então como uma relação na qual a paternidade era entendida como uma forma de senhorio beneficiário e a filiação como uma forma de vassalagem retributiva.

Existe uma defesa da necessidade da dívida e das relações que obedeceriam a uma dinâmica de serviço e de benefício. O papel de cada uma das partes é idealizado nessas relações, e essa idealização serve à defesa de um modelo de sociedade hierarquizada e fundamentada em relações beneficiárias. Entende-se sob essa ótica todas as relações humanas (e até mesmo as relações dos homens com coisas não-humanas), e é segundo essa lógica que se constrói discursivamente o modelo principal a ser reconhecido e obedecido. Esse modelo é o da filiação legítima. Os filhos legítimos, por terem nascido de um casamento feito “segundo a lei”, isto é, realizado segundo os

preceitos canônicos da normativa matrimonial; automaticamente já nasceriam incluídos nas dinâmicas sociais, e deteriam todas as vantagens e todas as responsabilidades de sua posição.

Já sobre os filhos ilegítimos recairiam muitos danos, pois não receberiam as honras de seu pai e nem de seus avós. Tampouco poderiam receber cargos e dignidades, e se por acaso os ganhasse deveriam perdê-los. E, principalmente, não poderiam herdar os bens de seu pai, nem de seus avós e nem de qualquer outro parente da linha masculina¹⁴. Porém, se esses filhos fossem naturais – isto é, nascidos de um concubinato - essa situação desvantajosa poderia ser revertida e eles poderiam ser legitimados de várias maneiras distintas, pelas quais adquiririam as mesmas vantagens que possuíam os filhos legítimos, ou seja, o direito à herança, ao título, às honras e dignidades de seus pais, avós e outros parentes, além das suas próprias¹⁵, que viessem a adquirir por si só. A legitimação também faria com que entrassem em poder de seu pai, coisa que não poderia existir na ilegitimidade¹⁶.

A prestação de um serviço seria uma das principais formas de se obter uma legitimação, no formato que conviria tanto a homens como a mulheres. A função filial deveria passar pela prestação de serviços, de tal forma que o reconhecimento de um filho poderia passar pelo cumprimento dessa atribuição. Ao realizar sua função através de um serviço, preferencialmente de acordo com o desígnio de seu pai, o filho natural estaria se aproximando o suficiente da filiação legítima, podendo então ser incluído nela.

O poder paterno se configurava como um senhorio do pai sobre o filho, que se estabeleceria na dívida que os unia. A dívida existiria justamente porque essa relação era entendida como desigual. No entanto, esse poder se exercia apenas sobre os filhos legítimos, ficando os ilegítimos excluídos da relação de dependência com seus pais. Nascidos e vividos à margem da ordem de dívida, obrigação e recompensa da relação hierárquica entre pais e filhos, carecendo do primeiro laço de dependência que se deveria estabelecer, os ilegítimos também ficariam à margem da ordem hierárquica de dívida, obrigação e recompensa da organização social. A legitimação seria uma forma de integrar os filhos ilegítimos a essa ordem, que era a própria ordem que deveria descender do casamento e da qual ele era mantenedor. A herança que receberiam, juntamente com as funções sociais acopladas a ela e que eles poderiam obter a partir de então, eram o principal benefício que ganhariam em troca do cumprimento da dívida pertencente à posição em que entravam. A

¹⁴ *Cuarta Partida, Op. Cit.* Título XV, lei III, pgs. 567-568.

¹⁵ *Cuarta Partida, Op. Cit.* Título XV, lei IV, pg. 568.

¹⁶ *Cuarta Partida, Op. Cit.* Título XVII, lei II, pg. 580.

insistência das leis quanto à legitimação corresponde a uma preocupação, juntamente com a preocupação sobre a garantia da transmissão patrimonial, com a integração na ordem hierarquizada daqueles que conceitualmente estavam fora dela e todavia ainda poderiam fazer parte. Através da legitimação, filhos e filhas poderiam receber mercês, entrar a serviço de seu pai e dali também a serviço de outros senhores.

Além da obrigação de prover o sustento dos pais, que era a retribuição econômica; os filhos deviam-lhes também uma obrigação afetiva, em troca daquela que deles teriam recebido. Essa dívida derivava em primeiro lugar do laço do nascimento, e em segundo lugar da criação. Deviam-lhes amor, temor, honra, serviço e ajuda. Essa retribuição sentimental continuaria existindo entre eles, mesmo depois que o filho tivesse saído do poder de seu pai. O respeito a essa dívida e o seu cumprimento sustentariam como pilares a relação de pais e filhos, de forma que se algum fizesse contra o outro algum mal que se considerasse motivado por ingratidão, pai ou filho que tivessem sido lesados ficavam desobrigados da dívida que tinham com o outro, e assim desobrigados de prover o sustento mútuo.

Embora se considerasse o poder paterno um elemento inerente à relação de filiação, derivado da dívida do nascimento e da criação, a sua existência também estava sujeita a certos limites, e a rigor nenhum filho deveria permanecer a vida inteira sujeito ao poder de seu pai. Embora o poder efetivo não fosse eterno, o laço beneficiário e retributivo que ele criava deveria ser, de forma que ainda restariam algumas obrigações mútuas entre pai e filho mesmo quando o filho já não estivesse mais em poder de seu pai. A única coisa que poderia acarretar a total dissolução dessas obrigações era a ingratidão, justamente porque subvertia a própria lógica das obrigações ao se voltar contra elas, contra o seu reconhecimento e a sua dinâmica de manutenção através da retribuição, movida pela gratidão.

Nas páginas a seguir desenvolverei as questões resumidas aqui conforme estão distribuídas em cada um dos capítulos desta dissertação. As proposições feitas foram suscitadas ao longo da pesquisa a partir das indagações e considerações geradas pelas leis da *IV Partida* de Afonso X, a respeito do significado atribuído ali ao casamento e às relações de consanguinidade advindas do laço matrimonial.

CAPÍTULO I

CASAMENTO E PARENTESCO NA BAIXA IDADE MÉDIA

1. Casamento e parentesco: tradição antropológica

Quando se fala em parentesco ou em casamento, em termos acadêmicos, é praticamente impossível não se lembrar de que estes temas são muito caros à etnologia e foram largamente estudados por ela. No que toca ao fazer histórico, quando nos propomos a pesquisar os mesmos assuntos é preciso que possamos dialogar com os trabalhos antropológicos. Há décadas os historiadores concordam que as análises e os pontos de vista da moderna antropologia muito contribuem para a compreensão das sociedades passadas. Se o ser humano é também o objeto do historiador, nada mais natural que este recorra a tudo aquilo que o possa ajudar a compreender o seu passado. Assim, pode ser necessário apoiarmo-nos na antropologia ao construirmos nossas próprias indagações.

Um das maiores lições das ciências etnográficas para a história é a noção da alteridade. Sem essa concepção, não seria possível desvincularmo-nos o suficiente do tema estudado para enxergá-lo em si. A história ficaria presa na busca das origens, numa artificial aproximação entre nós e aqueles que entendemos como nossos antepassados. Isto serviria somente para nos inventarmos a nós mesmos e não para enxergarmos os processos de transformação social e até mesmo de continuidade entre nós e os que nos precederam. Não nos ajuda a compreender o que existe de oculto, mas apenas a criar uma auto-ilusão. Isso é verdade pelo menos para o homem contemporâneo, e é ainda mais necessário quando se evocam palavras que aparentemente conhecemos tão bem, como parentesco, casamento ou família. É o que diz Françoise Héritier

quando afirma:

como já acontecia com “família” e “casamento”, o termo “parentesco” tem uma aparência tão familiar e benévola que faz aflorar em quem o escuta ou lê experiências tão íntimas e naturais que ninguém julga ignorar do que se trata nem sequer nutrir a suspeita de que suas experiências familiares e aparentemente inteligíveis não sejam as mesmas para todos os povos do mundo(...) A literatura antropológica sobre o parentesco destrói cruelmente estas ilusões¹⁷

Um historiador poderia acrescentar “que não sejam as mesmas para todos os povos do mundo, e em todas as épocas”. No final, é quando percebemos nossa ignorância latente a respeito de nossa própria espécie, e perseguindo o desconhecido é que podemos pretender encontrar algum conhecimento de nós próprios.

O parentesco, poderíamos pensar, define-se como a criação de laços pela consanguinidade. Porém, um olhar mais atento percebe tratar-se de algo mais amplo, que ultrapassa a simples consanguinidade. Afinal não é biológico, mas cultural, e assim obedece a regras culturais, ainda que – em maior ou menor grau – se fundamente em primeiro lugar em laços genéticos. Na Enciclopédia Einaudi define-se seu estudo como “o estudo das relações que unem os homens entre si mediante laços baseados na consanguinidade (entendida como cognática), enquanto relação socialmente reconhecida, e na afinidade (a aliança matrimonial)”¹⁸. Essas são mediadas pelos *sistemas de designação mútua*¹⁹ (a terminologia utilizada quanto aos laços de parentesco); as *regras de filiação*, que “determinam a qualidade dos indivíduos como membros de um grupo e os seus direitos e deveres no interior do grupo”²⁰; as *regras de aliança*²¹, que determinam as possibilidades de aliança matrimonial; as *regras de residência*²², que ditam as possíveis combinações entre os indivíduos, que lhes permitem dividir ou não um mesmo teto; as *regras de transmissão*²³ e os *tipos de agrupamentos sociais*²⁴ em que se inserem.

O verbete “Parentesco” do volume 20 da Enciclopédia Einaudi²⁵ alonga-se na descrição

¹⁷ HÉRITIER, Françoise. Parentesco. In: *Enciclopédia Einaudi*, V. 20. Lisboa, Imprensa Nacional, 1989, pg. 27.

¹⁸ *Ibidem*. pg. 28.

¹⁹ *Idem*

²⁰ *Idem*

²¹ *Idem*

²² *Idem*

²³ *Idem*

²⁴ *Idem*

²⁵ HÉRITIER, Françoise. Parentesco. In: *Enciclopédia Einaudi*, V. 20. Lisboa, Imprensa Nacional, 1989, pgs. 27-

de sistemas de parentesco considerados modelares pela etnografia e que recebem os nomes das culturas através das quais foram identificados²⁶, o que não nos interessa descrever aqui. Estas questões são mais específicas da antropologia e do estudo de sociedades ditas “primitivas”, o que não é o caso das sociedades centro ou baixo-medievais. Também há longas descrições sobre as regras de diferentes sistemas semi-complexos de aliança (entendida como aliança matrimonial) o que igualmente não convém abordar aqui. Mais úteis são as considerações sobre as estruturas complexas, tipo ao qual pertencem, ainda que não exatamente da mesma maneira descrita no texto, as regras de aliança matrimonial desenvolvidas ao longo da Idade Média. Essas estruturas são definidas como:

os sistemas de aliança em que a escolha do cônjuge, longe de obedecer a uma designação pré-estabelecida em termos de filiação social, é aparentemente deixada à iniciativa individual no interior de espaços relacionados que não são unicamente determinados pelo parentesco. É o caso do casamento nas sociedades ocidentais²⁷.

Existem nesses sistemas, como em todos os outros, regras sobre o incesto – entendido como a proibição da união matrimonial (ou simplesmente sexual) entre parentes. O grau de parentesco até onde a proibição alcança é variável de acordo com o lugar e a época. Para as sociedades ocidentais atuais, a unidade mínima de proibição matrimonial é aquela que “só diz respeito a relações primárias do ponto de vista da filiação e da colateralidade²⁸”, ou seja, pais, filhos e irmãos. Sobre isso, o direito canônico desenvolvido na Idade Média estabeleceu como incestuosas as uniões entre primos germanos, e também entre primos nascidos de germanos, ultrapassando os primeiros graus de parentesco, e atingindo do terceiro²⁹ até o sétimo grau canônico³⁰. Houve também tentativas de combate às uniões entre tios e sobrinhos. Na prática, porém, tais proibições raramente foram respeitadas à risca, e havia tensões entre as regras proferidas pelo direito canônico (depois de certo tempo também pelo direito laico) em face da maior permissividade dos costumes, que se revelavam várias vezes mais proveitosos às alianças políticas ou às tentativas de acumulação patrimonial do que as interdições canônicas.

80.

²⁶ Principalmente os sistemas *crow* (matrilineares) e *omaha* (patrilineares).

²⁷ HÉRITIER, Françoise. *Op. Cit.* pg. 42.

²⁸ *Idem.*

²⁹ *Idem.*

³⁰ *Ibidem*, pg. 65.

Com relação à família, Françoise Héritier, em outro verbete³¹, após questionar a falsa aparência de naturalidade que a concepção dominante de família parece ter, dá uma série de exemplos de culturas onde elementos por nós considerados constituintes básicos da célula familiar são constantemente contrariados. Elementos estes identificados por ela como a união apenas entre pessoas de sexo diferente e apenas entre vivos; aquela onde o genitor biológico é igualmente o pai ou a mãe dentro da união conjugal e aquela onde o núcleo pais-filhos seja também a unidade residencial e econômica básica, através da qual se passam a educação e a herança. Diz Françoise Héritier que, paradoxalmente, a família seria certamente um dado universal, dado que não haveria nenhuma sociedade desprovida de uma instituição que desempenhasse as mesmas funções de unidade econômica de produção e consumo, de espaço privilegiado do exercício da sexualidade entre as pessoas autorizadas, ambiente da reprodução biológica, da criação e da socialização dos filhos³². Porém:

mesmo que o modo conjugal monogâmico, com residência comum dos cônjuges, seja o mais difundido, a extrema variedade das regras que contribuem para o estabelecimento da família, para a sua composição e para a sua sobrevivência, demonstra que essa não é – nas suas modalidades particulares – um facto natural, mas bem, pelo contrário, um fenómeno altamente artificial, construído, um fenómeno cultural portanto.³³

No que tange à Idade Média, embora reconheçamos a maioria dessas instituições, existem peculiaridades que se diferenciam drasticamente de alguns dos pontos acima mencionados, o que nos leva ao segundo ponto desta exposição.

2. Casamento e parentesco na Baixa Idade Média

O casamento, para as sociedades feudais, parece ser um elemento estruturante na regulação das práticas sociais conforme a moral cristã e patriarcal difundidas. Mais do que isso, é integrado à concepção hierarquizante de natureza e sociedade próprias do sistema de ordens, e, tanto modelarmente como efetivamente, é construtor e mantenedor da mesma. Autores ressaltam, dentro desta função de conservação das estruturas hierárquicas, também o caráter linhagístico (ou dinástico) patrilinear do casamento medieval³⁴.

³¹ *Ibidem*, pgs. 81-94.

³² *Ibidem* p. 85-86.

³³ *Idem*.

³⁴ BASCHET, Jérôme. O parentesco: reprodução física e simbólica da cristandade. In: A civilização feudal: do ano mil à colonização da América. São Paulo: Globo, 2006 ; CASTRILLO, Manuel Ángel Bermejo. *Transferencias*

Segundo Georges Duby, representante do movimento da Nova História e integrante da segunda geração dos *Annales*, as regras matrimoniais, principalmente aquelas que diziam respeito à restrição da sexualidade, em especial a maior necessidade de castidade³⁵ feminina do que masculina (embora sobre os homens recaíssem também regras que hoje consideraríamos bastante rígidas), derivam em grande parte da crescente patrimonialização e da importância da hereditariedade no seio da nobreza, bem como da maior normatização do catolicismo pelas esferas clericais³⁶. Como já foi mencionado acima, esses processos também ocorreram em Castela.

A esposa - seu corpo e não sua alma - segundo Duby³⁷ era manejada pelas famílias, a sua própria e a do marido, ao longo das etapas do casamento (o noivado, doações de ambas as partes, o matrimônio e os deveres conjugais), como um bem de usufruto feudal. Sua função era a de garantir o desenvolvimento das respectivas linhagens através da gestação de filhos legítimos e preferencialmente varões³⁸. Ela é o fio condutor através do qual as dinastias se desenvolvem; recebe e transmite o sangue, daí a sua importância, ou melhor, a importância da maternidade para a permanência da linhagem³⁹:

Mas, segundo a lei do casamento que ele mesmo (Deus) instituiu, ele concede ao esposo (da maneira mesma como era concedida a posse feudal, quer dizer, abandonando-se o uso, conservando-se sobre o bem um poder iminente) o direito que ele detém sobre o corpo da mulher (desse corpo o marido obtém assim o usufruto, ele se torna o rendeiro, autorizado a dele se servir, a explorá-lo, a fazê-lo frutificar).⁴⁰

Por conta de questões moral-religiosas, a regra do casamento era a da desigualdade entre

patrimoniales entre los cónyuges por razon del matrimonio em el derecho medieval castellano. In: IGLESIA DUARTE, J. I. (coord). *La familia en la Edad Media: XI Semana de Estudios Medievales*. Nájera, 31 de julio al 4 de agosto de 2000. Logroño: Gobierno de La Rioja, Instituto de Estudios Riojanos, 2001 ; DUBY, Georges. *Mâle Moyen Âge: de l'Amour et autres essais*. Saint-Amand-Montrond: Flammarion, 2001 ; HESPANHA, Antônio Manuel. *História de Portugal: o Antigo Regime (1620-1807)*. Lisboa: Estampa, 1988. MONTEIRO, Nuno G. *Sistemas familiares*. In: HESPANHA, Antônio Manuel. *História de Portugal: o Antigo Regime (1620-1807)*. Lisboa: Estampa, 1988.; LIMA, Marcelo Pereira. O matrimônio nas Partidas de Afonso X e estudos de gênero: novas perspectivas pós-estruturalistas. In: REVISTA CADERNO ESPAÇO FEMININO, v.14, n. 17, Agosto/ Dezembro de 2006; LIMA, Marcelo Pereira. Gênero, poder e cultura jurídica: um ensaio historiográfico. In: REVISTA BIBLOS, n. 21 , 2007 .

³⁵ Por exemplo, a virgindade anterior à união, e a constância da fidelidade durante ela.

³⁶ DUBY, Georges. *Mâle Moyen Âge: de l'Amour et autres essais*. Saint-Amand-Montrond: Flammarion, 2001, pg.16-21.

³⁷ *Ibidem*, pgs. 16-21 e 37-41.

³⁸ *Ibidem*, pg. 58-59.

³⁹ *Ibidem*, pgs.52-59.

⁴⁰ “*Mais, selon la loi du mariage qu'il as lui-même (Dieu) instituée, il concède a l'époux (de manière même dont était concédée une tenure féodale, c'est – à – dire, abandonnant l'usage, conservant sur le bien un pouvoir éminent) le droit qu'il détient sur le corps de la femme (de ce corps le mari entre ainsi en saisine, il en devient le tenancier, autorisé à s'en servir, à l'exploiter, à lui faire porter fruit) » Ibidem*, pg. 40. Tradução livre.

posições do homem e da mulher. A boa esposa deveria colocar seu corpo a serviço do marido, o qual, sendo bom, a beneficiaria, conferindo-lhe o sustento. Residiria aí a dívida entre o casal. A esposa deveria se precaver para fazer isso de tal maneira que não houvesse ofensa ou ciúmes. Pois deveria estar a serviço de seu marido, como antes estava ao de seus pais, mas também deveria estar a serviço de Deus, pois a Ele pertenceriam os seres humanos, seus corpos e suas almas. Entendia-se que a mulher, ao se casar, contraía união tanto com seu marido terreno como com Deus (as monjas, por outro lado, ao se ordenarem, assumiriam Jesus como seu único esposo, e, portanto, devotariam a Ele seu corpo, não possuindo qualquer marido terreno). A divindade concederia, através do casamento, o usufruto do corpo feminino ao esposo, mas nunca a sua alma. O ser ficava assim dividido. Desta maneira, a esposa deveria cuidar para que tanto a necessidade de conceber e o resguardo de sua alma a Deus fossem garantidas da melhor forma possível:

Entendamos bem: a injustiça, a negação de justiça seria que, por demais ferida, incapaz de vencer suas repugnâncias, a esposa se furtasse, recusasse seu corpo a seu marido, não saldando sua dívida (...). Mas a injustiça seria também que ela entregasse a seu esposo, ao mesmo tempo que seu corpo, sua alma⁴¹

Embora a ênfase esteja na obrigatoriedade da concessão feminina, Duby faz uma observação a respeito do direito de usufruto do corpo do homem que a mulher também teria. Dentro do direito canônico, a esposa também teria a posse do corpo do marido, podendo cobrar do mesmo suas obrigações conjugais⁴².

Duby afirma que a documentação permite distinguir entre termos como *caritas* ou *affectio* e *amor*. Aquilo que se referenciava como *amor* seria o lado carnal e terreno, o desejo, aquilo que poderia, enfim, levar à luxúria. É também o amor da imaturidade, aquele próprio do *juvenis*, ou seja, do cavaleiro “jovem”, não casado. Não seria conveniente a um *senior*. No casamento correto não deveria, portanto, existir *amor*. O amor apropriado, aquele que os esposos deveriam um ao outro, não seria designado como *amor*, mas como a *caritas* que o esposo deve à sua mulher e a *affectio* que ela lhe deve em troca. Sem desejo, sem impulsos. O amor conjugal deveria ao mesmo tempo comportar igualdade e desigualdade. Igualdade naquilo que prometem os cônjuges, desigualdade pois são distintas as naturezas do homem e da mulher. O português Antônio Manuel Hespanha também comenta este assunto, e diz:

Um amor igual e desigual ao mesmo tempo. Igual, porque se baseia numa promessa comum e recíproca de ajuda, de fidelidade e de vida em comum; promessa cujo

⁴¹ “Entendons bien: l’injustice, le déni de justice serait que, trop profondément blessée, incapable de vaincre ses répugnances, l’épouse se dérobat, refusât son corps à son mari, n’aquittât point sa dette (...). Mais l’injustice serait aussi qu’elle livrât à son époux, en même temps que son corps, son âme. » *Ibidem*, pg. 41. Tradução livre.

⁴² *Idem*.

cumprimento, por seu lado, é facilitado pela igualdade de condição e riqueza dos cônjuges.(...)Desigual, porque, em virtude da diferente natureza do homem e da mulher, não se desdobra em sentimentos iguais e recíprocos. (...) Mas à desigualdade do amor juntam-se as desigualdades naturais dos sexos, que fazem com que a mulher esteja sujeita ao poder do marido, o que se traduz numa faculdade generalizada de a dirigir, de a defender e sustentar e de a corrigir moderadamente. À mulher competiam os direitos correspondentes aos deveres do marido, a que se acrescentavam alguns outros, dos quais avulta o de participar da dignidade do marido⁴³.

Com a leitura de Jêrome Baschet e Antônio Manuel Hespanha adentra-se o tema do parentesco, ao mesmo tempo mais abrangente, mas também intimamente dependente do casamento. Hespanha tece considerações acerca do amor familiar. Apesar de trabalhar com um período bem mais recente, suas considerações costumam ser úteis aos medievalistas. Segundo sua interpretação, o amor (ou piedade) conjugal⁴⁴ seria inerente aos membros familiares ligados pelo sangue, pois os mesmos, apesar de estarem em corpos separados, confundir-se-iam imaterialmente uns com os outros. Os filhos seriam “extensão da pessoa de quem lhes dá o ser, ou seja, “a mesma pessoa”⁴⁵. Entre esposa e marido ocorreria o mesmo. O amor entre ambos fundar-se-ia “na mesma identidade pessoal”⁴⁶, pois a mulher, criada a partir do corpo masculino, através do ritual nupcial se reintegraria a ele segundo uma dimensão espiritual. Seria “para utilizar a expressão dos Evangelhos repetida em todas as cerimônias nupciais, “carne de uma só carne”⁴⁷. Desse modo, poder-se-iam entender pais e filhos como um único organismo:

A família constitui um universo totalitário, em que existe apenas um sujeito, apenas um interesse, apenas um direito, não havendo, no seu seio, lugar para a discussão sobre “o meu” e “o teu”.⁴⁸

Mais adiante, Hespanha ressalta o sentido extremamente alargado da palavra “família”. Enquanto que, para a questão da filiação, aqueles considerados de fato pertencentes à família fossem apenas os filhos legítimos (que tinham direito à herança e integravam completamente a linhagem) ficavam à margem da mesma os ilegítimos e os espúrios. Por outro lado, os netos, o resto da parentela tanto dos agnatos como dos cognatos, bem como outros indivíduos que possuísem laços de vínculo pessoal principalmente com o *pater familias*(notadamente todos os que vivessem

⁴³ HESPANHA, Antônio Manuel. *História de Portugal: o Antigo Regime (1620-1807)*. Lisboa: Estampa, 1988.

⁴⁴ Preferiu-se, aqui, utilizar o termo “conjugal” ao invés de “familiar”, por conta do que se tratará mais adiante a respeito do caráter da “família” nas sociedade medievais.

⁴⁵ HESPANHA, Antônio Manuel. *Op.Cit.* pg. 245.

⁴⁶ *Idem.*

⁴⁷ *Idem.*

⁴⁸ *Idem.*

dentro dos limites da mesma morada⁴⁹) eram partes integrantes da mesma⁵⁰. Nesta lógica, poder-se-iam incluir até mesmo os bens⁵¹.

A historiadora Anita Guerreau-Jalabert, porém, questionou a utilização de alguns conceitos pelos historiadores dedicados a estudar temas relativos aos sistemas de parentesco medievais⁵². Um deles é justamente o termo “família”. Segundo ela, a noção de “família”, da forma como é entendida nos trabalhos dos medievalistas, está sujeito a grandes imprecisões, e termos tais como família “alargada”, “vertical” ou “horizontal”, “natural” ou “conjugal” não contribuiriam com clareza na definição do termo⁵³. Essa imprecisão se confirmaria ou se aprofundaria ainda mais ao se verifica que o vocábulo muitas vezes parece ser utilizado como sinônimo de termos tais como “parentela”, “linhagem” ou “linha”, de origem medieval⁵⁴. Essa ausência de definição dos vocábulos e noções

nos parece perigosa do ponto de vista científico, porque ela autoriza ou provoca, particularmente no caso da *família*, todos os anacronismos e todas as confusões entre a sociedade contemporânea e a sociedade medieval⁵⁵.

Todos esses termos seriam utilizados pelos historiadores de maneira fluída, sem o devido apoio que a antropologia oferecia a esse respeito. Já o anacronismo especificamente presente no termo “família” derivaria do fato dessa palavra não ter pertencido ao uso medieval⁵⁶. Porém, no sétimo livro das *Siete Partidas*, há uma lei que se dedica a definir o significado de algumas palavras, entre as quais se encontra o termo “família”⁵⁷. Essa lei está dedicada ao “entendimento, e significado de outras palavras escuras⁵⁸”, ou seja, se empenha em definir palavras cujo significado poderia ser duvidoso. Esta lei se encontra em um título dedicado a dar significado às palavras ou coisas duvidosas, de forma geral relacionadas ao vocabulário e a procedimentos pertencentes ao fazer jurídico. Diz-se ali que:

⁴⁹ MONTEIRO, Nuno G. Sistemas familiares. In: HESPANHA, Antônio Manuel. História de Portugal: o Antigo Regime (1620-1807). Lisboa: Estampa, 1988

⁵⁰ HESPANHA, Antônio Manuel. *Op. Cit.* pgs. 246- 250.

⁵¹ *Idem.*

⁵² GUERREAU-JALABERT, Anita. Sur les structures de parenté dans l'Europe Médiévale. In: *Annales, Économies, Sociétés, Civilisations*, n. 06: Paris, 1981, pg. 1030.

⁵³ *Idem.*

⁵⁴ *Idem.*

⁵⁵ “nous parait particulièrement dangereuse du point de vue scientifique, parce qu'elle autorise ou provoque, en particulier dans le cas de la famille, tous les anachronismes et toutes les confusions entre la société contemporaine et la société médiévale.”. In: *Idem.* Tradução livre.

⁵⁶ *Idem.*

⁵⁷ ALFONSO X. Septima Partida. In: *Las Siete Partidas (Glosadas por el Licenciado Gregório López)*. Madrid: Compañía General de Impresores y Libreros del Reyno, 1843. Título XXXIII, lei VI, pgs. 540-541.

⁵⁸ *Idem.*

por esta palabra, Familia, se entiende el señor della, e su muger, e todos los que bien so el, sobre quien ha mandamiento, assi como los hijos, e los siruientes, e los otros criados. Ca Familia es dicha aquella, en que bien mas de dos omes al mandamiento del señor, e dende en adelante; e no seria família fazia suso. E aquel es dicho, Paterfamilias, que es señor de la casa, maguer que non aya hijos. E Materfamilias es dicha la muger, que biue honestamente en su casa, o es de buenas maneras. Otrosi son llamados Domesticos tales como estos; e demas, los labradores, que labran sus heredades, e los aforrados⁵⁹.

Embora a própria alcunha de “escuras”, conferida às palavras abordadas nessa lei, leve a pensar que seu uso era restrito e possivelmente estivesse em desuso, ao mesmo tempo o empenho em defini-las mostra que o conhecimento do seu significado e a correta utilização do vocábulo eram importantes pelo menos em alguns meios e em algumas situações. De qualquer forma não era uma palavra desconhecida, e a noção que se escolheu transmitir com ela nessa lei é certamente cultural e está relacionada a ideias de parentesco e de domínio, da forma como eram entendidas no momento de composição desse texto. Os membros da família poderiam estar relacionados entre si de maneiras diferentes, mas deveriam de qualquer forma se ligar por laços de consanguinidade ou por outros laços de parentesco, e também por laços de dependência com relação ao *paterfamilias*, palavra latina utilizada segundo o que se considerava que era a sua tradução romance e que ali corresponde à noção muito medieval e ibérica de “senhor”. Uma família compreendia, assim, de preferência alguns consanguíneos próximos, como pai, mãe e filhos, mas não se restringia a isso, e compreendia na realidade todos aqueles que vivessem sob o mandamento do mesmo senhor. Uma família era um senhorio, que deveria ser exercido por um homem sobre os de sua casa, independentemente dele ter ou não filhos. Mas de qualquer forma, esse senhorio deveria ser exercido pelo menos sobre outros dois homens adultos. Os demais membros que compunham a família eram a esposa (ou outras mulheres que vivessem em sua casa “*honestamente*”⁶⁰), além de criados, serventes e outros trabalhadores que vivessem em dependência daquele *paterfamilias*.

Apesar das ressalvas existentes à utilização do termo “família”, essa palavra é utilizada, por exemplo, por Jack Goody⁶¹, cuja formação é antropológica, sem grandes explicações ou definições conceituais, e entendida em relação às noções de casamento e de parentesco. Devido a imprecisões conceituais que cercam o termo família, nesta dissertação evitar-se-á a sua utilização, embora ela não seja completamente abolida e possa aparecer quando se fizer referência a alguma autor ou alguma obra, ou aos sentidos que lhe são conferidos pela própria

⁵⁹ *Idem.*

⁶⁰ *Idem.*

⁶¹ GOODY, Jack. *The development of the family and marriage in Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

fonte na lei VI do título XXXIII do sétimo livro das *Siete Partidas*.

A partir da constatação de que os padrões de casamento e família desenvolvidos na Europa ao longo da Idade Média, especialmente a partir do século IV, divergiram em vários aspectos importantes daqueles observados anteriormente em Roma e em outras partes do sul da Europa, e dos que continuaram existindo no restante do mediterrâneo:

Esse era o problema. Como foi que a partir de 300 d.C certos traços gerais dos padrões de parentesco e casamento europeus vieram a assumir formatos diferentes daqueles da Roma antiga, da Grécia, de Israel e do Egito, e daqueles das sociedades das margens mediterrânicas do Oriente Médio e do Norte da África que os sucederam?⁶²

De forma geral, para Goody as mudanças ocorridas na Europa ao longo desse período estão intrinsecamente relacionadas com o crescente avanço sobre a condução da vida social operado pelo cristianismo em um primeiro momento, e pela Igreja católica em um segundo. Também para Anita Guerreau-Jalabert a Igreja católica teria sido o agente propulsor das transformações ocorridas na Europa no casamento e no sistema de parentesco. Para ela, a reconstrução teórica de um sistema de parentesco, por mais indispensável que seja, não representa um fim em si, e ao contrário seria indissociável da reconstrução teórica do sistema social global⁶³. Tratando-se da Idade Média, caberia ao historiador perceber as articulações internas do sistema de parentesco que se estabeleceu na Europa ocidental a partir do século V, o qual se distinguiria claramente daquele do período anterior⁶⁴. Ele não poderia evitar de perguntar o lugar das funções conferidas ao parentesco na sociedade medieval⁶⁵. Segundo Anita Guerreau-Jalabert, por mais que a Europa medieval constituísse um espaço e um período demasiado vastos para que não houvesse variações notáveis nas estruturas de parentesco segundo a época e o lugar, existiria ainda assim uma unidade fundamental do sistema que em alguns de seus aspectos não seria discutível⁶⁶. O casamento era um deles, nos quais a Igreja esteve diretamente implicada⁶⁷. O outro era o parentesco espiritual, do qual se falará mais adiante.

Para Anita Guerreau-Jalabert, o casamento cristão conforme fora instituído ao longo da Idade Média, estava definido por uma série de características que o distinguiam do modelo que

⁶² “That was the problem. How was it that after about A.D. 300 certain general features of European patterns of kinship and marriage came to take a different shape from those of ancient Rome, Greece, Israel and Egypt, and from those of the societies of the Mediterranean shores of the Middle East and North Africa that succeeded them?” In: *Ibidem*, pgs. 4-5. Tradução livre.

⁶³ GUERREAU-JALABERT, Anita. *Op. Cit*, pg. 1032.

⁶⁴ *Idem*.

⁶⁵ *Idem*.

⁶⁶ *Ibidem*, pg. 1033.

⁶⁷ *Idem*.

vigorara na sociedade romana, notadamente o seu caráter ao mesmo tempo único e indissolúvel, e a validação fundamentada no consentimento mútuo dos contraentes, relegando-se ao segundo plano outras formas de validação matrimonial. Também fazia parte dessas características a publicidade como garantia da validade do casamento, pois ela permitia que se verificasse a existência ou a ausência de proibições matrimoniais, verificação na qual

os representantes da igreja desempenhavam um papel tão obrigatório quanto a Igreja ela mesma, diversas vezes ao longo do período medieval, definiu os casos de impedimento; colocando ao mesmo tempo o limite das relações incestuosas e aquelas do círculo de parentes próximos, ela enunciava as únicas regras – proibitivas e não prescritivas – explicitamente impostas à aliança num tal sistema de parentesco⁶⁸.

O sistema de contagem dos graus de parentesco, e a determinação do grau que estabeleciam o limite da proibição matrimonial por incesto, também fazia parte das alterações promovidas através do catolicismo nas regras de aliança matrimonial e no sistema de parentesco. Jack Goody também ressalta essas características como elementos essenciais do casamento cristão desenvolvido ao longo da Idade Média, especialmente a partir das reformas dos séculos XI-XII, em um momento de reafirmação da função e do poderio eclesiásticos e do processo de apropriação patrimonial levado a cabo pela Igreja, relacionado com o seu controle sobre as alianças matrimoniais e sobre as relações de parentesco⁶⁹.

As relações de parentesco feudais eram essencialmente separadas em dois grandes grupos: as carnis e as espirituais⁷⁰. O parentesco carnal é aquele óbvio, que liga membros de uma mesma família pela consanguinidade. A sua característica mais marcante, quanto à aristocracia, é a transmissão da herança e o consequente sistema linhagístico que por ela se estabelece⁷¹. Nesta ideia encontra-se a discussão acerca das regras de herança, a questão do favorecimento do primogênito e da exclusão das filhas, dos cadetes e dos filhos ilegítimos. Quanto aos direitos de herança das mulheres, existem opiniões divergentes sobre se a constituição e popularização do dote conformariam uma maneira de excluí-las da herança em prol da manutenção dos domínios linhagísticos, ou se, diferentemente, representariam uma maneira de participarem do quinhão familiar. É importante ressaltar que na Península Ibérica as doações entre as partes envolvidas nos

⁶⁸ “*les représentants de l'Église jouaient un rôle d'autant plus obligatoire que l'Église elle-même, à diverses reprises au cours de la période médiévale, définit les cas d'empêchement ; posant à la fois les limites des relations incestueuses et celles du cercle des parents proches, elle énonçait les seules règles – prohibitives et non prescriptives – explicitement imposées à l'alliance dans un tel système de parenté.*” In: *Idem*. Tradução livre.

⁶⁹ GOODY, Jack. Church, Land and family in the West. In: *Op. Cit.*, pgs. 103-156.

⁷⁰ BASCHET, Jérôme. O parentesco: reprodução física e simbólica da cristandade. In: *A civilização feudal: do ano mil à colonização da América*. São Paulo: Globo, 2006.

⁷¹ *Ibidem*, pg. 452.

casamentos não se restringiam ao dote⁷². Existiam diversos tipos de dons esponsalícios, tanto por parte da família da noiva como por parte da família do noivo, quando do processo de noivado, de antes e depois da cerimônia de casamento. O dote constituía a doação mais importante vinda da família da noiva, destinado ao usufruto da família do noivo⁷³. Por outro lado, as arras, muito difundidas ao longo da Idade Média, mas que gradativamente perderam importância, constituíam uma doação vultosa por parte da família do noivo, destinada ao usufruto e administração da sua esposa, a ser remetida ao longo do matrimônio⁷⁴. De qualquer maneira, independentemente da exclusão ou não da mulher através do dote, a preferência pela sucessão vertical em detrimento da horizontal permitiu, muitas vezes, em situações favoráveis, que as filhas fossem as beneficiadas⁷⁵. Isso se deve não ao seu papel enquanto mulheres – esse sempre preterido em relação ao dos homens – mas enquanto filhas e membros de determinada linhagem.

O termo “linhagem” será melhor desenvolvido mais adiante, nos capítulos que seguem. Mas a forma como esse vocábulo foi entendido e interpretado teve grande impacto nas análises a respeito dos sistemas de parentesco na Idade Média. Goody destacou como autores como Philpotts e Lancaster enfatizavam a bilateralidade dos laços de parentesco entre os anglo-saxões, ao passo que outros, como Charles-Edwards, destacavam a presença de linhagens agnáticas⁷⁶. De acordo com Goody, essa discussão:

é confusa em primeiro lugar por causa da maneira como os termos são usados, e em segundo por causa das suposições ocultas sobre a natureza da oposição entre, digamos, agnático e cognático ou entre famílias extensas e conjugais. Em muitos casos os argumentos podem ser resolvidos por uma definição mais precisa dos termos e pela apreciação de que um sistema de clãs ou linhagens agnáticas não exclui a presença ativa de parentesco bilateral⁷⁷.

Embora os termos *agnatio* e *cognatio* já tenham sido utilizados para se referir aos parentes

⁷² *Ibidem*, pg. 454.

⁷³ CASTRILLO, Manuel Ángel Bermejo. Transferencias patrimoniales entre los cónyuges por razón del matrimonio em el derecho medieval castellano. In: IGLESIA DUARTE, J. I. (coord). *La familia en la Edad Media: XI Semana de Estudios Medievales*. Nájera, 31 de julio al 4 de agosto de 2000. Logroño: Gobierno de La Rioja, Instituto de Estudios Riojanos, 2001

⁷⁴ CASTRILLO, Manuel Ángel Bermejo. *Op. Cit.*; COELHO, Maria Filomena Pinto da Costa. A ti minha amantíssima esposa: arras em Leão, séculos XII e XIII. In: *VII Encontro Internacional de Estudos Medievais*, 2008, Fortaleza. Anais do VII Encontro Internacional de Estudos Medievais. Fortaleza, 2007. p. 539-545.

⁷⁵ BASCHET, Jérôme. *Op. Cit.* pg.454.

⁷⁶ GOODY, Jack. *Op. Cit.* pg. 222.

⁷⁷ “is confusing firstly because of the way in which the terms are used and secondly because of the hidden assumptions about the nature of the opposition between, say, agnatic and cognatic or between extended and conjugal families. In many cases the arguments can be resolved by a sharper definition of terms and by appreciating that a system of agnatic clans or lineages does not exclude the active presence of bilateral kinship.” In: *Idem*. Tradução livre.

paternos e maternos, o uso clássico mais usual atribui a *cognatio* a referência a todo o conjunto bilateral de parentesco, onde o pertencimento ao grupo de parentesco é traçado tanto através do pai como da mãe⁷⁸. Já as formas unilineares de cálculo do parentesco traçam laços através de um dos dois sexos, masculino no caso das formas patrilineares, feminino no caso das formas matrilineares⁷⁹. Isso quanto ao pertencimento e à organização de grupos de descendência. Mas os laços de filiação relativos a um ou a ambos os pais podem ser utilizados segundo uma variedade de outros contextos, como o direito à herança ou o direito sucessório a um cargo ou a um ofício. A sucessão a um cargo geralmente apresentaria regras diferentes uma vez que o cargo é normalmente tido como indivisível e exclusivo, enquanto que o pertencimento a um grupo de parentesco “está disponível, e é na realidade uma necessidade, para todos⁸⁰.” Dessa maneira,

precisamos primeiramente especificar o contexto em que ocorre o reconhecimento, se ele se refere ao pertencimento a um grupo de parentesco (...), à sucessão a um ofício, à herança de propriedade, ou a algum contexto geral de filiação. No que diz respeito a esse último, virtualmente nenhum sistema exclui um reconhecimento de parentesco tanto pelo pai como pela mãe⁸¹.

O termo “linhagem”, cuja utilização remonta à época medieval, por sua própria antiguidade foi sujeita a uma grande variedade de sentidos, contribuindo para que se faça confusões entre os vários significados. Segundo Goody, além do uso que ele próprio faz do vocábulo como o tipo de grupo segmentário analisado entre os Nuer por Evans-Pritchard, a palavra “linhagem” é utilizada para denominar uma ou mais linhas de ascendentes, normalmente traçadas através dos laços masculinos mas algumas vezes também pelos femininos; ou para significar uma casa aristocrática cuja identidade se asseguraria ao longo do tempo através de uma propriedade fundiária e reivindicações a cargos, títulos e direitos. É nesse sentido que Duby estaria utilizando o termo ao falar do aparecimento de linhagens de caráter agnático e obedientes a um sistema de primogenitura, no momento do “estabelecimento de uma aristocracia feudal e cavaleiresca no final do século dez ou no início do onze⁸²”.

Tanto Anita Guerreau-Jalabert como Jack Goody consideram as formas de parentesco espiritual como características do sistema matrimonial e de parentesco que se configurou na Europa. Dentre todas as formas de parentesco espiritual que existiam (por exemplo aquela que unia todos os cristãos em uma só irmandade) a que mais nos interessa aqui é a do apadrinhamento. Entendia-se

⁷⁸ *Idem.*

⁷⁹ *Ibidem*, pg. 223.

⁸⁰ “is available, indeed a necessity, for all.” *In: Idem.* Tradução livre.

⁸¹ “we have first to specify the context in which the reckoning takes place, whether it has to do with membership of a kin group (...), succession to office, the inheritance of property, or some general context of filiation. As far as the later is concerned, virtually no system excludes a recognition of the kin both of the father and of the mother.” *In: Ibidem*, pg. 226. Tradução livre.

⁸² *Ibidem*, pg. 228.

que no momento do batismo ocorreria um nascimento espiritual, em contraposição ao nascimento natural maculado pelo pecado original, e no qual se daria “o nascimento social e sua regeneração na graça”⁸³. Durante o ritual, os pais carnis cediam lugar aos padrinhos. Como diz Baschet:

Essa substituição dos pais carnis pelos pais espirituais no momento do batismo, que manifesta a indignidade dos primeiros de participarem da parte mais nobre da reprodução dos membros da comunidade (cristã), torna sensível a todos a preeminência do parentesco espiritual e a desvalorização do parentesco carnal.⁸⁴

Os padrinhos também seriam pais da criança. No plano espiritual, estariam em posição privilegiada em relação aos pais naturais, pois sua ligação não estaria manchada pela carne. No momento em que a criança era retirada da pia batismal, estabeleciam-se laços de parentesco espiritual entre ela e seus padrinhos, mas também entre esses e os pais do batisado, e entre ele e os filhos de seus padrinhos. Porém, as formas de parentesco espiritual iam muito além do apadrinhamento *strictu sensu*, e abrangiam todas as maneiras pelas quais pessoas não ligadas pelo sangue relacionavam-se segundo parâmetros de parentesco⁸⁵. Engana-se, porém, quem vê nisso apenas uma figura retórica: o parentesco espiritual era tido como tão real e concreto quanto o natural.

Os laços criados pelo apadrinhamento colocavam impedimentos à aliança matrimonial dos que se ligavam através deles, tal como se proibia as uniões incestuosas entre consanguíneos. Segundo Goody, a antiga prática romana da adoção cedeu espaço ao apadrinhamento como uma “estratégia de herança”, a partir da influência exercida pela normativa cristã sobre essas questões⁸⁶. A atuação canônica, segundo ele, através da sua interferência nas questões que envolviam o casamento e a família⁸⁷, tais como as determinações sobre a unidade e a indissolubilidade matrimonial, sobre a definição e a contagem dos graus de parentesco para efeitos de estabelecimento da proibição matrimonial por incesto e sobre as regras envolvendo o consentimento dos noivos (como distinto do consentimento paterno, embora dependente dele) e sobre a publicidade da cerimônia matrimonial; levou a uma *child-oriented family*⁸⁸, uma forma de organização familiar que autores tais como Ariès, Shorter e Stone, conforme Goody aponta, “enxergaram como básica aos recentes desenvolvimentos da vida doméstica⁸⁹”. Mas na realidade, a

⁸³ BASCHET, Jérôme. Op.Cit. pg. 457.

⁸⁴ *Idem*.

⁸⁵ BASCHET, Jérôme. *Op.Cit*, pgs. 456-457.

⁸⁶ GOODY, Jack. *Op. Cit.* pg. 196.

⁸⁷ GOODY, Jack. Church, Land and family in the West. *In: Op. Cit*, pgs. 103-156.

⁸⁸ *Ibidem*, pg. 152-156.

⁸⁹ “*have seen as basic to recent developments in domestic life*”. *In: Ibidem*, pg. 152. Tradução livre.

idéia de uma família direcionada para a sua descendência, cuja célula mais básica estaria formada por pais e filhos, “também era intrínseca à ideologia religiosa da Igreja Cristã desde uma época muito afastada”⁹⁰, e segundo Goody pode ser observada através da iconografia bizantina do século VI que representava a Madona com a criança. Por poucas que sejam as semelhanças entre o tipo de família conjugal que se configurou a partir do evento da industrialização e as formas de família identificadas na Idade Média, o fato é que, sob as influências provocadas pelas determinações canônicas sobre as regras de aliança matrimonial e de hereditariedade, evoluiu-se, na passagem da Alta para a Baixa Idade Média, para um sistema de parentesco onde a transmissão dos vínculos de sangue e de afinidade estava voltada prioritariamente para as linhas de descendência verticais.

3. A formação do feudalismo em Castela: uma discussão historiográfica

Há décadas as mentes dos historiadores têm se preocupado com a questão do desenvolvimento do feudalismo na Península Ibérica. Ainda hoje persistem as dúvidas a respeito dos formatos em que se manifestaria, da possibilidade de encontrar um modelo que se aplique aos reinos cristãos ibéricos, e até mesmo a respeito da existência ou não de feudalismo na Península Ibérica. As correntes interpretativas são variadas e muitas vezes contraditórias. A própria pluralidade de reinos na Península Ibérica coloca dificuldades aos que se aventuram a estudar a fundo tais questões. No entanto, aquele que se dedica a investigar o medievo nessa região não pode passar à margem de tais discussões e deve refletir sobre as questões que envolvem o feudalismo ibérico. Como a análise desta dissertação foi elaborada relativamente ao espaço castelhano do século XIII, centrar-nos-emos aqui nas discussões que envolvem o desenvolvimento do feudalismo no reino de Castela.

Em um de seus artigos⁹¹, Julio Valdeón Baruque expõe as perspectivas mais influentes na historiografia sobre o feudalismo castelhano. Inicia apresentando em linhas gerais a negação do feudalismo defendida por Claudio Sánchez Albornoz e alguns de seus seguidores. Esses argumentavam que em Castela não teria havido feudalismo, devido à ausência de instituições feudo-vassálicas como aquelas identificadas por historiadores de outras nacionalidades – e que segundo eles seriam a própria manifestação do feudalismo. Segundo a corrente albornoziana, existiria um regime senhorial, porém não feudal, exceto por alguns traços semelhantes aos feudais. Sánchez

⁹⁰ “was also intrinsic to the religious ideology of the Christian Church from a very early period”. In: *Idem*. Tradução livre.

⁹¹ VALDEÓN BARUQUE, Julio. Sobre El Feudalismo. Treinta Años Después In: *Estudios Sobre Señorío Y Feudalismo*. Zaragoza: Institución «Fernando El Católico» (C.S.I.C.),2010.

Albornoz tornou-se a primeira referência para os medievalistas do século XX, por terem sido influenciados profissionalmente por ele em um primeiro momento, ou por discordarem dele em um segundo, à medida que avançavam os estudos.

É o caso de José María Mínguez Fernández⁹² e de Carlos Estepa Díez⁹³. O primeiro diz, a respeito de Sánchez Albornoz, que suas preocupações corresponderam ao um viés interpretativo focado no âmbito institucional, a partir do qual ele teria contruído um sistema que Mínguez define como uma “genealogia institucional”, ou seja, a tentativa de resolver os questionamentos relativos ao período através do estabelecimento de relações de filiação entre instituições asturoleonesas e instituições de épocas anteriores, de forma a esquematizar a compreensão de um complexo sistema de transição⁹⁴. O problema dessa idéia seria que, ao se elaborar uma perspectiva histórica que prescindia de um continuismo institucional, trilhar-se-ia o caminho de uma visão única, que por sua vez conduziria à simplificação da complexidade, tanto do processo de transição, como da ordem social que viria a se estabilizar⁹⁵. Mínguez exemplifica sua fala aludindo à questão da liberdade do campesinato castelhano, que, segundo ele, tornou-se em Sánchez Albornoz uma espécie de valor absoluto abstrato⁹⁶, mas que porém em Castela e em Leão “é uma realidade difícilmente questionável”⁹⁷. Mas a liberdade do campesinato estaria submetida a “forças sociais dissolventes”⁹⁸, que a transformariam em uma etapa transitória em direção à implementação de um “sistema mais estável”⁹⁹ que viria a definir a Idade Média¹⁰⁰.

A respeito da mesma questão, na obra de Sánchez Albornoz, Estepa Díez afirma que, ainda que nesse período os homens livres proprietários tivessem bastante importância, haveria ocorrido uma extensão da propriedade por parte dos detentores do poder, com a conseqüente dependência do campesinato. Já os camponeses proprietários, por sua vez, não seriam tanto os “pequenos proprietários livres” de Sánchez Albornoz, como na realidade pessoas integradas às comunidade de aldeia, submetidos por parte das instancias condais a um poder político e militar¹⁰¹.

A tese de Sánchez Albornoz passou a ser contestada no meio acadêmico a partir da década de 70. A corrente marxista de interpretação, a qual ganhou muitos adeptos nesse período e que

⁹² MÍNGUEZ FERNÁNDEZ, José María. Ruptura social e implantación del feudalismo en el noroeste peninsular (siglos VIII-X). In: *Studia historica. Historia medieval*, Nº 3, 1985, pgs. 7-32.

⁹³ ESTEPA DÍEZ, Carlos. Notas Sobre El Feudalismo Castellano. En El Marco Historigráfico General. In: *Estudios Sobre Señorío Y Feudalismo*. Zaragoza: Institución «Fernando El Católico» (C.S.I.C.), 2010, pg. 77-105.

⁹⁴ MÍNGUEZ FERNÁNDEZ, José María. *Op. Cit.* pg.8.

⁹⁵ *Idem.*

⁹⁶ *Idem.*

⁹⁷ MÍNGUEZ FERNÁNDEZ, José María. *Op. Cit.* p.9. Tradução livre.

⁹⁸ *Idem.*

⁹⁹ *Idem.*

¹⁰⁰ *Idem.*

¹⁰¹ ESTEPA DÍEZ, Carlos. *Op. Cit.* pg.91.

oferecia um contraponto à teses albornocianas, é destacada diferentemente por distintos autores. Valdeón Baroque, ao tratar desse período, a apresenta somente por alto. Por outro lado, Ignacio Álvarez, em artigo¹⁰² publicado no mesmo periódico, debruça-se sobre essa questão com maior profundidade. Destaca os trabalhos de E. Gavilán, J. F. Peña, C. Astarita, Haldon e, especificamente, de C. Wickham, C. Estepa e B. Clavero. Wickham é destacado pela distinção que faz entre três tipos de interpretação acerca do feudalismo correntes na historiografia europeia: a visão jurídico-institucionalista (da qual Sánchez Albornoz era o grande representante) apelidada por ele de *tipo C*¹⁰³; a visão derivada de Marc Bloch, onde se crê que o feudalismo deva ser identificado e analisado a partir do conjunto da sociedade em seus múltiplos aspectos, do econômico ao jurídico, passando pelo social e pelo cultural. Este seria o *tipo B*, e, por fim, o *tipo A* seria a visão marxista¹⁰⁴. Clavero é destacado pela proposta dos termos *domínio eminente*, *domínio direto*, *domínio útil* e *domínio senhorial* para os estudos sobre as formas de senhorio no sistema feudal, e Estepa, pela proposta, com o mesmo objetivo, dos conceitos de *propriedade dominial*, *propriedade senhorial* e *senhorio jurisdicional*.

Dentre os autores mencionados por Valdeón Baroque, os professores Abílio Barbero e Marcelo Vigil são postos em evidência¹⁰⁵. Defendiam que, muito mais do que jurídico-institucional, o feudalismo era o conjunto da sociedade de antigo regime em seus aspectos sociais, econômicos e políticos, que se expressavam em “um ordenamento jurídico e institucional feudal”¹⁰⁶. Além disso, dava-se especial atenção às diversas relações de dependência, do nível econômico ao político¹⁰⁷. Defendiam que a sociedade peninsular medieval era feudal, e que tal organização tivera início a partir de grupos gentílicos não absorvidos no sistema escravista então vigente. Como que à margem desse, formara-se um sistema feudal, através da acumulação patrimonial ocorrida ao longo do período alto-medieval.

Valdeón Baroque expõe, em seguida, o quadro historiográfico das décadas de 80 e 90 relativo à questão, período em que as perguntas e propostas interpretativas se multiplicaram a partir dos anos 70. Passara-se a entender o feudalismo ibérico como configurado de maneiras diferentes e singulares em cada região da Península, expressando-se tanto nos campos econômico e social, como político, jurídico-institucional e ideológico.

Uma das maiores controvérsias diz respeito ao processo de estabelecimento do feudalismo

¹⁰² ÁLVAREZ, Ignacio. Op. Cit, p.gs 107-196.

¹⁰³ Antes, para a historiografia dedicada à Península Ibérica, a de *tipo A* teria sido predominante, mas após as reinterpretações dos anos 70 e 80 essa concepção teria deixado de ser a mais influente no meio acadêmico.

¹⁰⁴ ÁLVAREZ, Ignacio. Op. Cit, pg. 110.

¹⁰⁵ VALDEÓN BARUQUE, Julio. Op. Cit, pgs. 16-18.

¹⁰⁶ *Ibidem*, pg. 17. Tradução livre.

¹⁰⁷ *Idem*.

em Castela. A explicação para suas especificidades, identificadas principalmente a partir de fontes baixo-medievais – encontrar-se-ia na transição do sistema antigo para o feudal, ao longo da Alta Idade Média. A escassez de fontes para esse período não forneceu à historiografia a quantidade de informações que ela desejaria ter. No entanto, pode-se com elas elaborar certa quantidade de teorias, que todavia divergem. Josep Maria Salrach, ao tratar da transição do sistema antigo para o feudal¹⁰⁸, fornece uma explicação que leva em conta apenas as relações de produção no campo. A definição que propõe para os sistemas antigo e feudal não ultrapassa essa esfera, o que acaba por limitar a sua concepção de feudalismo, reduzindo-o à existência ou não de formas de trabalho e produção servis. Assim, vê feudalismo no seio do sistema antigo, ao considerar a tenência um equivalente do regime feudal. Isso limita a definição e o entendimento das sociedades medievais. Da mesma forma, confunde escravismo – modo de produção- com escravidão - condição jurídica. Salrach também não parece distinguir entre tenência, colonato e servidão.

O artigo¹⁰⁹ consultado de Chris Wickham trata, em termos essenciais, do mesmo que o de J. M. Salrach: os processos pelo quais ocorreu a transição do sistema antigo para o sistema feudal. Ambos os historiadores trabalham dentro da perspectiva marxista e estão preocupados principalmente com os aspectos econômicos e estruturais relativos àquela transição. Ambos identificam o modo antigo com o Estado tributário romano tardio. Ambos reconhecem a coexistência de modos de produção diferentes, como a coexistência em determinado momento dos modos antigo e feudal. Mas as semelhanças não são muitas. As diferenças, sim, são mais numerosas. Wickham também faz sua análise pensando no feudalismo essencialmente como um sistema econômico, e o explicita justificando que “parece que uma compreensão da história do ocidente romando tardío apenas pode ser obtida através de uma precisa descrição da natureza de sua estrutura econômica, isto é, dos seus modos de produção”¹¹⁰, e acrescenta ainda que um grande número de análises marxistas teriam feito essas descrições erroneamente, pois “isto não é exatamente um exercício de descrição tipológica, de “coleccionismo de mariposas” (...); tal discussão ajuda a enfocar nossa análise sobre as relações causais reais”¹¹¹. Ao escolher explicar a problemática da transição do modo antigo para o feudal somente pela via econômica, Wickham não exclui outros aspectos que fariam parte da explicação, apenas não se dedica a eles.

A respeito do modo feudal, diferentemente do que crê a análise marxista tradicional,

¹⁰⁸ SALRACH, J. M. Europa en la transición de la antigüedad al feudalismo: el marco general de la historia y la panorámica de la historiografía relativa al período, *Actas de la VII Semana de Estudios Medievales*. Nájera: Instituto de Estudios Riojanos, 1997, p. 11-26.

¹⁰⁹ WICKHAM, Chris. La otra transición: del mundo antiguo al feudalismo. *Studia historica. Historia medieval*, Nº 7, 1989, p. 7-36.

¹¹⁰ WICKHAM, Chris. *Op. Cit.*, p. 8. Tradução livre.

¹¹¹ *Idem*. Tradução livre.

Wickham propõe que não estaria baseado na autoridade política coercitiva econômica sobre os tenentes reduzidos à servidão, mas que as relações feudais estariam representadas pelos tenentes que pagavam uma renda, em formato de bens ou de trabalho, a uma classe terratenente¹¹². Enquanto o sistema se mantivesse estável, essa classe monopolista teria os meios de coerção extra-econômicos necessários para impor seu controle, fosse de maneira informal, fosse através do seu controle sobre o exercício da justiça. Tais poderes, para existirem, não necessariamente teriam de estar codificados no senhorio¹¹³. Wickham define as relações feudais reduzindo-as à sentença mais simples e, portanto, também mais universal. Ele as reduz às relações servo-senhor, o que nos parece insuficiente para uma compreensão do feudalismo enquanto sistema econômico e social global. No trecho citado acima, elabora sua primeira definição curta, dando-lhe um contexto que somado a ela reconhece a existência de poderes extra-econômicos a atuarem nas relações agrárias, essenciais ao estabelecimento e manutenção da ordem feudal: a incumbência de fazer justiça, própria de todo grande senhor, com seu domínio sobre outros homens. Poder esse, nem sempre codificado, era sempre presente: não necessitaria da codificação para se fazer valer. Em uma sociedade onde o acesso à escrita era raro, onde a oralidade estava no centro da cultura - inclusive no âmbito político - não se poderia esperar que todas as normas estivessem codificadas. Contudo, isso não significa que tais poderes não existissem de forma ordenada.

Carlos Estepa Díez¹¹⁴ diz, a respeito da classificação de Wickham, das três visões predominantes de feudalismo,¹¹⁵ : “é válida não apenas por constituir uma realidade historiográfica, mas também por abordar distintas esferas da realidade histórica. Ora, a partir disso podemos levantar as possíveis interrelações entre os diferentes tipos.”¹¹⁶ A partir dessa assertiva, critica a visão institucionalista que leva em conta apenas as relações feudo-vassálicas. Diz que a partir de uma visão restrita do feudalismo e das relações feudais, elas parecem se remeter somente aos grupos dominantes; que se conhece a existência de fenômenos como a homenagem servil, embora esta seja uma forma de imitação dos usos aristocráticos. Quanto aos vassallos, estes constituíram um grupo heterogêneo e, desde o aparecimento do termo na época merovíngia até o desenvolvimento e extensão do mesmo, definiu grupos sociais tão distintos como camponeses guerreiros, senhores com senhorios jurisdicionais que estabeleciam laços feudo-vassálicos entre si, até os condes, relativamente ao príncipe ou ao rei, já em épocas mais maduras do regime feudal. Uma análise

¹¹² WICKHAM, Chris . La otra transición: del mundo antiguo al feudalismo. *Studia historica. Historia medieval*, Nº 7, 1989, p.10.

¹¹³ *Idem*.

¹¹⁴ ESTEPA DÍEZ, Carlos. Op. Cit. pgs 77-105.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 78.

¹¹⁶ “es válida no sólo por constituir una realidad historiográfica, sino también por abordarse en ellas distintas esferas de la realidad histórica. Ahora bien, a partir de ello, podemos plantear las posibles interrelaciones entre los distintos tipos” In: *Idem*. Tradução livre.

alargada das relações e da terminologia feudo-vassálica levaria além da nobreza, embora se possa afirmar que se referia basicamente a ela. Mas é também preciso ressaltar que os feudos eram concedidos pois comportavam rendas satisfeitas pelos camponeses. Não deixava, assim, de ser uma questão técnica se um senhorio era um feudo, e o importante é a existência de domínio sobre homens e terras.¹¹⁷ Então:

Sem dúvida uma versão restrita ou técnica do feudalismo e das relações feudais é legítima pois serve para analisar parte da realidade, embora eu pense que o estudo das instituições feudo-vassálicas também pode e deve se integrar a uma versão mais ampla do feudalismo.¹¹⁸

A respeito de Marc Bloch e sua clássica teoria sobre o feudalismo, Estepa diz que ele definiu um conjunto de características do que considerava ser a sociedade feudal, que incluem a submissão dos camponeses mediante a tenência em troca de serviços; a supremacia da classe guerreira; a existência de laços de obediência e de proteção, que na classe guerreira se revestiam da vassalagem; a fragmentação dos poderes e a sobrevivência de outras formas de agrupamento, como a parentela e o Estado, tendo esse último adquirido força especial no período denominado por Bloch de “segunda idade feudal”. Haveria semelhanças entre as relações feudo-vassálicas da nobreza e as relações entre camponeses e seus senhores, porque, mais do que instituições como o feudo, a homenagem ou a vassalagem; o que importava era a existência de uma sociedade fundamentada em laços de dependência pessoais, um regime de governo que não prescindisse da participação de diversos outros poderes, um clima mental impregnado por todos esses elementos.¹¹⁹

Já a respeito da concepção classificada por Wickham como Tipo A, referente à visão marxista sobre o feudalismo, Estepa afirma que ela o define como um “modo de produção” diferenciado do escravismo e do capitalismo, cuja característica era o trabalho camponês como base econômica, do qual se extraía a mais-valia em benefício da classe aristocrática terratenente. Diferentemente do ocorria no capitalismo, o camponês dispunha dos seus meios de sustento ao invés de receber um salário, e a extração da mais-valia se realizava através de marcos legais que justificavam a exigência de rendas e prestações de trabalho, ou seja, através de alguns poderes senhoriais¹²⁰. Mas essa interpretação teria desconsiderado outros elementos:

Esta interpretação também pode ser considerada com justiça como dotada de umas caracterizações demasiado generalistas, quando tanto o mundo dos camponeses como o mundo dos senhores não era tão simples, quando definitivamente as relações sociais e

¹¹⁷ *Ibidem*, pg. 81.

¹¹⁸ “*Sin duda una versión restringida o técnica del feudalismo y de las relaciones feudales es legítima en cuanto que sirve para analizar parte de la realidad histórica, si bien pienso que el estudio de las instituciones feudovasalláticas también puede y debe integrarse en una versión más amplia del feudalismo.*” In: *Idem*. Tradução livre.

¹¹⁹ *Idem*.

¹²⁰ *Ibidem*, pgs.82-83.

econômicas que encontramos na Idade Média eram muito mais complexas.¹²¹

Por fim, poder-se-ia dizer¹²² que os tipos A e B de Wickham, mais do que anagônicos, são complementares, visto que uma visão globalizadora do feudalismo deveria incluir as preocupações inerentes ao tipo A, que descreve as bases essenciais sobre as quais se desenvolvera. Essas não se restringiam a tais relações, mas de certa maneira dependiam delas. Da mesma forma, as instituições feudo-vassálicas que Wickham classifica no tipo C podiam ser encontradas sob outros nomes mas em formatos parecidos em vários estratos sociais, tornando-se elementos basilares do sistema e não se restringindo à aristocracia.

Estepa diz que não é difícil deduzir que as relações humanas inevitavelmente funcionavam correlacionadas à terra, pois dela se extraíam as principais riquezas, dela gerava-se a renda, de onde as formas de dominação senhoriais se configurariam como um domínio sobre homens e terras¹²³. A propriedade sobre a terra constituiria uma forma específica de propriedade, sobre a qual poderiam existir distintos níveis de direitos. Era importante a participação da classe aristocrática militar nas formas de governo e de exercício da justiça, desde o nível local até as mais amplas circunscrições administrativas, que por sua vez podiam ou não ser compartilhadas com os reis¹²⁴; que direitos, bens, rendas, fortalezas e territórios fossem recebidos como feudos não seriam fato substancial para uma definição do feudal. Não seriam por isso irrelevantes, posto que refletiriam determinadas relações de poder e de clientela, práticas políticas gerais ou relacionadas a uma determinada conjuntura, ou ainda a própria articulação interna dos grupos detentores do poder e do governo¹²⁵. Mas para Estepa, mais importante para a definição de uma sociedade feudal era a própria fragmentação do poder. No caso castelhano, ela era identificada com o compartilhamento de poder entre o rei e a aristocracia.¹²⁶

Por fim, a respeito da artificialidade da dicotomia corrente entre modo de produção senhorial e modo de produção feudal, afirma:

podemos nos perguntar se é possível estudar a Idade Média sem utilizar termos como *serviço, proteção, comunidade, ordem* (estado), *benefício, ajuda*. Por outro lado me parece perigoso e anacrônico estabelecer uma dicotomia modo de produção senhorial/ modo de produção feudal, nova edição da velha distinção entre regime senhorial e

¹²¹ *Ibidem.* p.83. Tradução livre.

¹²² *Ibidem.* p.84.

¹²³ *Ibidem.* p.85.

¹²⁴ *Idem.*

¹²⁵ *Idem.*

¹²⁶ *Ibidem.* p. 92. Tradução livre.

regime feudal.^{127.}

Não se trataria de tudo restringir a modo de produção feudal, nem de falar de regime senhorial como algo oposto a regime feudal¹²⁸. Pelo contrário, dever-se-ia falar de senhorio e de feudalismo como realidade distintas, que no entanto estariam interrelacionadas, “pois os senhorios são uma das peças fundamentais no estudo das sociedade feudais”¹²⁹. Entretanto, na nossa opinião, parece indevido estudar a Idade Média sem utilizar - tal como disse Estepa - termos como “serviço”, “proteção”, “comunidade”, “ordem”, “benefício” e “ajuda”. Alguns desses termos, como veremos ao longo dos próximos capítulos, faziam parte do vocabulário medieval para se referir a relações tão distintas como a dos senhores com seus servos ou com seus vassallos, e a dos pais com seus filhos. Em última instância, o que essas relações tinham em comum era o fato de se estabelecerem entre duas pessoas que, por natureza, ocupariam lugares sociais desiguais, e que estariam ligadas através de laços fortes de dívida e de dependência. A própria amplitude da hierarquia entre os que assim se relacionavam é indicativa da dispersão que se pretendia devesse haver ao longo da escala social de ligações pessoais desse tipo.

O desenvolvimento da monarquia e da aristocracia feudais no reino de Castela

Apresentamos, em linhas gerais, o panorama historiográfico a respeito do feudalismo em Castela: as divergências e convergências de opinião, os diferentes modos de entender o sistema que chamamos de feudal, as linhas interpretativas e os diferentes vieses explicativos sobre o que caracterizaria ou não o feudalismo castelhano, bem como as maneiras pelas quais se desenvolvera em Castela. Resumindo, existem divergências quanto à presença ou não de feudalismo em Castela (discussão quase ultrapassada, mas que ainda persiste); quanto à maneira de se definir esse mesmo feudalismo, variável principalmente de acordo com as correntes historiográficas institucionalista, marxista ou “blochiana”; quanto à época em que se teria completado a transição do modo antigo para o feudal (para alguns por volta do século IX ou X, para outros depois disso, e certos historiadores chegam a considerar o Estado visigótico como feudal – tese pouco aceita, e é mais comum considerar esse período como ainda pertencente ao modo romano tardio ou pré-feudal); quanto à época em que se desenvolveu um modo de produção de tipo feudal (para alguns ainda na antiguidade romana tardia – Wickham por exemplo o identifica por volta do século II - para outros

¹²⁷ *Ibidem*, p. 86. Tradução livre.

¹²⁸ *Idem*.

¹²⁹ *Idem*.

no início da Alta Idade Média, para outros ainda só nas proximidades do ano 1000); e, por fim, quanto ao processo pelo qual o feudalismo se instalou em Castela. É difícil encontrar respostas, talvez seja até mesmo impossível, devido à escassez documental. Mas nem por isso são irrelevantes as tentativas de explicação.

Julgamos agora necessário considerar o processo de formação da monarquia e da nobreza castelhanas, processo que envolve - e não pode excluir - as questões senhoriais-feudais e dinástico-linhagísticas. O próprio desenvolvimento do feudalismo é essencial na constituição dessa monarquia e dessa nobreza. Muitos autores identificam a formação da monarquia asturo-leonesa (posteriormente, castelhana) e da aristocracia cristã no norte ibérico com um grande processo de acumulação patrimonial e de criação de laços de dependência entre o campesinato e a classe terratenente militar. Segundo alguns, essa dependência teria decorrido da sujeição forçada de camponeses livres à nascente nobreza latifundiária. Segundo outros, viria da conversão dos antigos escravos em tenentes, ou ainda da coexistência dessas duas situações.

Segundo Estepa, houve no período asturoleonês um desenvolvimento paralelo da extensão da propriedade e da extensão do poder político, tanto no caso dos reis como da aristocracia laica e eclesiástica. Segundo ele, viriam daí as disputas e contradições entre os reis de Leão e a aristocracia condal que dominava entre os rios Cea e Pisuerga no século X. Não se trataria exatamente de crises estruturais, mas da competência entre a monarquia e a alta aristocracia na extensão de seu domínio senhorial.¹³⁰

Mínguez oferece nesse ponto uma explicação parecida, da acumulação territorial com base no desenvolvimento de formas privadas de propriedade e sua repercussão jurídico-administrativa. Tal acumulação, diz ele, é consubstancial ao status aristocrático, e para que ocorresse seria necessária a vigência, fosse de ordem factual ou já jurídico-formal, do direito de propriedade privada. Segundo ele, sem isso não seria possível nem a acumulação e nem a alienação das propriedades¹³¹. Assim, suposta essa fase de acumulação imobiliária, a verdadeira originalidade da aristocracia que emergia deveria ser entendida a partir das novas formas de exploração da terra e de dominação do campesinato.¹³² Para analisar o processo de formação da nobreza laica – sobre a qual existem pouquíssimas fontes para o período asturo-leonês – esse autor parte das explicações sobre a formação da aristocracia eclesiástica, por sua vez mais palpável documentalmente e portanto melhor conhecida dos historiadores. Esse exercício funcionaria como um ponto de referência

¹³⁰ *Ibidem*, p. 93.

¹³¹ MÍNGUEZ FERNÁNDEZ, José María. *Op. Cit.*, p. 28.

¹³² *Idem*.

orientador.¹³³

Esse viés de pesquisa é justificado, pois, como o próprio Mínguez disse, tanto a aristocracia laica como a monástica são similares no que diz respeito ao seu nascimento e fortalecimento. A aristocracia eclesiástica não podia ser desvinculada da laica. A primeira possui especificidades, é claro, relativas ao âmbito religioso de seu desenvolvimento, mas seus membros lhe são fornecidos pela aristocracia laica. Afinal, a aristocracia eclesiástica não se reproduz por si só, e seu estabelecimento, fortalecimento e expansão deveriam se acoplar aos processos ocorridos no seio da aristocracia laica. As grandes casas nobres são os maiores fornecedores de altos membros para as comunidades eclesiásticas – regulares ou seculares. Pode-se dizer que a separação entre ambas deriva de uma classificação artificial, baseada na diferença entre a ocupação básica de cada uma. Os membros das comunidades religiosas eram laicos antes de se tornarem clérigos, e estavam assim interligados por laços de sangue com suas linhagens, e as aristocracias laica e eclesiásticas conformavam, em última instância, o mesmo estrato social.

O feudalismo ter-se-ia constituído nos séculos pós presença muçulmana, entre os séculos VIII e XI, e com ele os senhorios de tipo feudal. O senhorio monárquico teria seguido o mesmo caminho e s derivado do mesmo processo. Estepa afirma que o sucesso da monarquia feudal se fundamentaria na diferenciação entre os diferentes senhorios territoriais da alta nobreza (categoria na qual também se incluía a linhagem dinástica) e o senhorio régio, tido como aquele que sobrepassava os outros (que nele estariam contidos), e cujo domínio seria exercido sobre todo o território do reino. O rei feudal era assim um rei senhor, e era rei por causa da sua atribuição de senhor máximo. Nas palavras de Estepa:

o Rei é definitivamente um senhor, ou mais precisamente o Senhor por excelência. Entre as formas de domínio senhorial está o *realengo*, junto com o *abadengo*, o *solariego* e a *behetría*. Mas se dá também o senhorio do rei que não cabe identificar com o *realengo*.¹³⁴

Com relação à questão da fragmentação do poder no sistema feudal, esta foi geralmente considerada incompatível com um Estado monárquico – que por sua vez deveria ser entendido como um poder forte e centralizado. A respeito disso Mínguez comenta que não se pode encarar a monarquia à margem do feudalismo. Observar o entorno do rei, através dos critérios de fidelidade, serviço e vassalagem, poderiam nos levar à integração no panorama das instituições feudais de instituições e fenômenos bem tangíveis, como a curia régia, o governo dos territórios e as Cortes.¹³⁵

Para alguns autores, houve uma fragmentação do poder político, que enfraquecera a

¹³³ MÍNGUEZ FERNÁNDEZ, José María. *Op. Cit.*, p. 28. Tradução livre.

¹³⁴ ESTEPA DÍEZ, Carlos. *Op. Cit.*, p. 102-103. Tradução livre.

¹³⁵ MÍNGUEZ FERNÁNDEZ, José María. *Op. Cit.* p. 102.

monarquia, obrigando-a a disputar com os outros poderes fortes, num constante embate entre rei e aristocracia. Partem do princípio de que um poder fragmentado seria necessariamente sinal de fraqueza governamental, donde a suposição de que monarquia e a aristocracia estivessem sempre em lados conflitantes. Parece-nos simplista a explicação para a queda da monarquia leonesa e a ascensão das outras monarquias ibéricas quando encarada pela via do conflito monarquia-aristocracia. As causas seriam outras, uma vez que as monarquias emergentes compartilharam as mesmas características. Não se poderia falar em oposição entre o rei e a nobreza, pois, além de ambas terem ascendido senhorialmente pelas mesmas formas, uma monarquia não prescinde de uma nobreza que a apoie.

Mariel Pérez faz um balanço da historiografia relativa ao tema do desenvolvimento do sistema de parentesco da aristocracia ibérica ao longo da Idade Média. Identifica algumas correntes interpretativas dominantes, dentre as quais duas seriam mais expressivas. Ambas eram herdeiras de diferentes tradições antropológicas procedentes dos Estados Unidos e da França – o evolucionismo de Lewis Henry Morgan e o estruturalismo de Claude Lévi-Strauss. Na Península, foram representadas pela grande influência dos estudos de Barbero y Vigil a respeito da formação do feudalismo, por um lado, e pelos trabalhos de Georges Duby sobre a aristocracia francesa¹³⁶, por outro.

Nos anos 1960 cresceu o interesse historiográfico pelo tema do parentesco no âmbito das sociedades medievais, e este se desenvolveu a partir de uma gama de noções e métodos provenientes da antropologia¹³⁷. Durante bastante tempo, os estudos dedicados à nobreza medieval nos reinos ibéricos estiveram reservados aos genealogistas, em trabalhos bastante vinculados ao positivismo e que se propunham a reconstruir as principais linhagens do reino¹³⁸. Mas, com as tentativas de abertura do governo franquista, algumas tendências já disseminadas internacionalmente alcançaram a Espanha, em especial a escola dos *Annales* e o materialismo histórico¹³⁹. Isso implicou, por parte dos historiadores, em um afastamento das perspectivas tradicionais, com o correspondente abandono de determinados temas de pesquisa. Tornaram-se escassos os trabalhos sobre a nobreza, com a exceção de alguns estudos, tais como os de Salvador de Moxó – que direcionou os estudos em questão para o campo da história social e econômica – ou os das historiadoras argentinas Hilda Grassoti e María del Carmen Carlé, com trabalhos ligados à história jurídico-institucional¹⁴⁰. Ao mesmo tempo, apareciam alguns trabalhos dedicados à família

¹³⁶ *Ibidem*, pg. 2.

¹³⁷ *Idem*.

¹³⁸ *Idem*.

¹³⁹ *Idem*.

¹⁴⁰ *Ibidem*, pg. 3.

e ao parentesco. Luis García de Valdeavellano publicou estudos sobre o patrimônio familiar baseado no direito, e no final dos anos 1960 Reyna Pastor, Lidia Kofman e María Inés Carzolio abordaram a família pela ótica da demografia histórica¹⁴¹. Mas foi depois de 1970, com os trabalhos publicados por Abílio Barbero e Marcelo Vigil, que a problemática do parentesco foi abordada em função da estruturação do sistema feudal no norte da Península Ibérica¹⁴²:

Embora com objetivos de alcance mais amplo, estes autores abordaram o período (...) aventando, pela primeira vez na historiografia castelhana-leonesa, o estudo da aristocracia em conjunção com a problemática do parentesco e a partir de um enfoque fortemente enraizado na antropologia¹⁴³.

A inspiração antropológica de Barbero y Vigil derivava dos trabalhos publicados no século XIX por Lewis Henry Morgan¹⁴⁴, que se destacou entre os etnógrafos evolucionistas com seus estudos dos sistemas de parentesco¹⁴⁵. Vinculados às ideias de progresso, racionalidade e superioridade ocidental, na forma como foram cunhadas no século XIX, os evolucionistas partiram do princípio de que as sociedades humanas progredem em direção a formas superiores de organização, tendo principiado a caminhada a partir de formas arcaicas e pouco desenvolvidas¹⁴⁶. A sociedade ocidental estaria no topo desse processo evolutivo, de maneira que “o resto das sociedades não apenas devem atravessar as mesmas etapas que levaram o Ocidente ao seu presente estágio, como, além do mais, é conveniente que avancem até esse ponto.”¹⁴⁷. O esquema morganiano das etapas evolutivas é o mais conhecido (“selvageria”, “barbárie” e “civilização”), embora não seja o único¹⁴⁸.

Nos anos 1970, Barbero e Vigil publicaram trabalhos acerca da formação do feudalismo na Península Ibérica, e sua análise deriva dos trabalhos de L. H. Morgan e do materialismo de Engels, em um modelo de desenvolvimento das sociedades primitivas no extremo norte da Península Ibérica impulsionado pela evolução dos sistemas de parentesco e da propriedade, no qual a existência das classes sociais e do Estado é determinada pelas mudanças ocorridas na organização

¹⁴¹ *Ibidem*, pg. 4.

¹⁴² *Idem*.

¹⁴³ “Si bien con objetivos de más amplio alcance, estos autores abordaron el período (...) planteando, por primera vez en la historiografía castellano-leonesa, el estudio de la aristocracia en conjunción con la problemática del parentesco y desde un enfoque fuertemente enraizado en la antropología.” In: *Idem*. Tradução livre.

¹⁴⁴ *Idem*.

¹⁴⁵ DÍAZ-POLANCO, Héctor. Morgan y el evolucionismo. In: *Nueva antropología. Revista de ciencias sociales*, 1977, n 07, pg.9.

¹⁴⁶ *Ibidem*, pg. 10.

¹⁴⁷ “el resto de las sociedades no solo deben atravesar por las mismas etapas que llevaron a Occidente a su presente estadio, sino que, además, es conveniente que avancen hacia ese punto.” In: *Ibidem*, pg. 08. Tradução livre.

¹⁴⁸ “Aún más, por lo menos dos autores (A. Ferguson em 1767, y W. Robertson em 1777) habían propuesto ya un esquema idéntico, tocante a los términos, aunque no similar al de Morgan por lo que respecta a los criterios para definir las etapas. Asimismo, G. Klem había propuesto, en 1843, un esquema que incluía tres estadios de progreso: “salvajismo”, “domesticidad” y “libertad.” In: *Ibidem*, pg. 10. Tradução livre.

da produção material. O feudalismo desenvolvido nas Astúrias é entendido como um dos estágios evolutivos entre o primitivismo e a civilização, e seria resultado de uma descomposição das sociedades gentílicas¹⁴⁹, de forma que, “seguindo o modelo, a formação do sistema feudal constitui um processo orgânico no qual a diferenciação social ocorre conjuntamente com a evolução das estruturas de parentesco.”¹⁵⁰,

Barbero e Vigil localizaram o gérmen do feudalismo, conforme se desenvolveu no norte da Península Ibérica, nas mudanças sociais sofridas pelos primitivos grupos cantábricos e bascos. Ainda na antiguidade, e nos séculos iniciais da Idade Média, os cântabros e bascos teriam sido seminômades, pastores e praticantes de uma agricultura rudimentar. Com a realização de cultivos mais eficientes por parte de alguns grupos sedentarizados, iniciara-se a apropriação privada de terras nas mãos de algumas linhagens, reduzindo o círculo do grupo de emparentados, desencadeando assim um processo de acumulação patrimonial diferenciada no interior da comunidade, “ficando as principais linhagens como proprietárias feudais de grandes domínios”¹⁵¹. A diferenciação entre uma classe feudal e uma classe dependente teria sua raiz no progressivo desaparecimento dos laços gentílicos em conjunto com a decomposição da filiação matrilinear, transformações ocasionadas pelo desenvolvimento da vida material¹⁵². A análise da sucessão ao trono no reino astur estaria confirmada pela origem gentílica dos grupos dominantes do norte da Península. A evolução do parentesco desempenharia assim um papel crucial, e a partir da observação do papel determinante das filhas dos reis no acesso ao trono de seus esposos, Barbero e Vigil concluiriam que esse contexto correspondia a uma última fase de um tipo indireto de sucessão matrilinear, o que constituiria uma característica residual da organização gentílica¹⁵³. Isto revela um procedimento lógico dos autores, no qual evidências empíricas eram vistas como restos de sistemas matriarcais que ainda não haviam sido eliminados pela evolução¹⁵⁴. O interesse estava em trazer evidências da substituição da matrilinearidade pela família constituída por um casal com filiação agnática, como parte de um movimento evolutivo universal e generalizado, do qual teriam feito parte as sociedades do norte da Península Ibérica¹⁵⁵.

¹⁴⁹ BARBERO, Abílio; VIGIL, Marcelo. La sucesión al trono en el Reino Astur. In: *La formación del feudalismo en la Península Ibérica*. 4º ed. Barcelona: Crítica, 1986, pgs. 332-333.

¹⁵⁰ “Siguiendo el modelo, la formación del sistema feudal constituye un proceso organico en el que la diferenciación social se produce de forma conjunta con la evolución de las estructuras de parentesco.” In: PEREZ, Mariel. *Op. Cit.* pg. 5..Tradução livre.

¹⁵¹ “quedando los principales linajes como propietarios feudales de grandes dominios territoriales”. In: *Idem*.

¹⁵² BARBERO, Abílio; VIGIL, Marcelo. La formación del feudalismo en la región septentrional de la Península. In: *La formación del feudalismo en la Península Ibérica*. 4º ed. Barcelona: Crítica, 1986, pgs. 354-404.

¹⁵³ BARBERO, Abílio; VIGIL, Marcelo. *Op. Cit.*, 1986, pgs. 332-333.

¹⁵⁴ *Idem*.

¹⁵⁵ PEREZ, Mariel. *Op. Cit.* pg. 6.

A tese de Barbero e Vigil teve grande influência, durante as décadas de oitenta e noventa, na historiografia castelhana dedicada às origens da aristocracia e ao parentesco na Alta Idade Média. Dentre os historiadores que adotaram o modelo gentílico estão José María Mínguez, Carlos Estepa, María Isabel Loring e Ignacio Álvarez Borge¹⁵⁶. De forma geral, na perspectiva desses autores, a dissolução das parentelas extensas com a constituição, nos séculos X e XI, das células conjugais e do progressivo abandono da cognação traduziram-se no estabelecimento do feudalismo. E,

Uma vez que a nobreza ficava constituída como classe feudal, já consolidadas as linhagens e estabelecida a sucessão agnática, o parentesco deixava de ser um problema de investigação.¹⁵⁷

Efetivamente, a partir dos anos 1980, crescera novamente o interesse nos estudos sobre a nobreza medieval, o que se verifica no aumento de publicações específicas sobre o tema, assim como na quantidade de congressos realizados tendo em vista essa temática. O assunto ressurgira dentro de um contexto historiográfico direcionado a novas inquietudes, de forma que, na historiografia hispânica, conjuntamente com os estudos sobre a aristocracia, cresceram também as abordagens que se preocupavam com o parentesco e a família¹⁵⁸. O desenvolvimento desses temas no âmbito do medievalismo esteve, de forma geral, sustentado fortemente pelas contribuições oriundas da antropologia. Isto é bastante evidente no medievalismo francês, especialmente nos trabalhos de Georges Duby, Jacques Le Goff, Anita Guerreau-Jalabert e Régine Le Jan. Na Inglaterra, por exemplo, destaca-se a publicação de Jack Goody, *The development of the family and marriage in Europe*.¹⁵⁹

Na Espanha o contexto era de abertura a temáticas alheias ao âmbito estritamente socioeconômico e também de maior interação com as ciências sociais. Destacaram-se os trabalhos de José Enrique Ruiz Domenec, Pascual Martínez Sopena, de Isabel Beceiro, de Ricardo Córdoba, de Ermelindo Portela, de María del Carmen Pallares, de Margarita Torres, de Reyna Pastor (sobre as estratégias matrimoniais da nobreza) e de Calleja Puerta¹⁶⁰. Tal como ocorrera em outros países, os conceitos, teorias e métodos antropológicos abriram espaço nas investigações historiográficas, sendo que o estruturalismo passou a exercer grande influência:

Um arsenal de conceitos de raiz antropológica inundou os trabalhos dos medievalistas sobre o parentesco: a família passou a ser analisada em termos de grupos de descendência, filiação, aliança, afinidade, endogamia, exogamia... Além de conceitos, métodos próprios dos estudos antropológicos, como a análise das terminologias de parentesco, e novos modelos de análise, como o oferecido pelo estruturalismo, também

¹⁵⁶ *Idem.*

¹⁵⁷ “Una vez que la nobleza quedaba constituida como clase feudal, ya consolidados los linajes y establecida la sucesión por línea agnaticia, el parentesco dejaba de ser un problema de investigación.” In: *Idem.* Tradução livre.

¹⁵⁸ *Ibidem*, pg. 7.

¹⁵⁹ *Ibidem*, pg. 9.

¹⁶⁰ *Ibidem*, pgs. 7-8.

foram importados aos historiadores.¹⁶¹

Um dos maiores representantes do estruturalismo no medievalismo ibérico foi José Ruiz Domenec, com seus estudos sobre os sistemas de aliança da aristocracia catalã, interpretados a partir dos modelos de intercâmbio matrimonial de Lévy-Strauss. Porém, o legado levistraussiano, quanto à aristocracia castelhano-leonesa alcançou melhor a península através da incorporação do modelo de Georges Duby sobre as estruturas de parentesco da nobreza francesa¹⁶².

No modelo de Duby, a família aristocrática carolíngia assemelhar-se-ia à *Sippe*¹⁶³ como identificada pelos historiadores alemães: uma parentela pouco coesa, com escassa hierarquização interna e consciência genealógica, e no interior da qual operavam igualmente as linhas de filiação derivadas do homem e da mulher. Esta forma de organização condiria com um sistema político cujo poder se concentraria na monarquia, ficando a nobreza – apelidada por Duby de *doméstica* – altamente dependente do rei¹⁶⁴. O quadro não se teria modificado sincronicamente na totalidade da nobreza e a transformação ter-se-ia dado de maneira descendente na escala nobiliária. Na França, para a totalidade da aristocracia, as estruturas de parentesco ter-se-iam alterado entre os séculos X e XIII, num processo que teria ocorrido em função da progressiva fragmentação do poder político e da difusão dos modelos culturais.

Com a mutação das estruturas políticas, identificada na apropriação de poderes pela nobreza, teria havido uma intensa transformação nas estruturas de parentesco. Com a transmissão da autoridade estando vinculada não mais à concessão régia, mas à hereditariedade, a linhagem – caracterizada pela coesão da parentela, pela predominância da filiação agnática e pela sucessão pautada na primogenitura – cristalizar-se-ia nas formas políticas feudais¹⁶⁵.

Com a configuração da linhagem como estrutura vertical e agnática de parentesco, a nobreza pleitearia uma imagem legitimadora da mesma, expressa nos escritos genealógicos. A partir da análise das genealogias nobiliárquicas, Duby identificou que, embora houvesse preponderância na valorização da filiação agnática, na origem da linhagem a filiação era dada por uma mulher. Uma mulher de nível superior a partir de quem, através do seu consórcio com um membro masculino da parentela, se iniciaria a linhagem. Isto traduziria no plano das alianças matrimoniais a configuração

¹⁶¹ “Un arsenal de conceptos de raíz antropológica inundó los trabajos de los medievalistas sobre el parentesco: la familia empezó a ser analizada en términos de grupos de descendencia, filiación, alianza, afinidad, endogamia, exogamia... Además de conceptos, métodos propios de los estudios antropológicos, como el análisis de la terminología del parentesco, y nuevos modelos de análisis, como el ofrecido por el estructuralismo, también fueron importados para los historiadores”. In: *Ibidem*, pgs. 9-10. Tradução livre.

¹⁶² *Idem*.

¹⁶³ DUBY, Georges. A nobreza na França medieval. In: *A sociedade cavaleiresca*. São Paulo: Martins Fontes, 1989, pg. 11.

¹⁶⁴ *Idem*.

¹⁶⁵ PEREZ, Mariel. *Op. Cit.* pg. 10.

de relações de dependência feudal¹⁶⁶. Aqui,

cristaliza-se o estruturalismo levistraussiano presente em Duby. Os traços de filiação matrilinear derivam-se do princípio de uma regra, a proibição do incesto, que se rege pelo intercâmbio de mulheres¹⁶⁷.

O modelo de Duby exerceu forte impacto na abordagem do parentesco na nobreza castelhana-leonesa. Mas a maioria dos trabalhos se concentrou no período posterior ao século XI, permanecendo predominante o modelo gentílico de Barbero e Vigil para a Alta Idade Média. Este não seria contestado antes dos anos noventa¹⁶⁸. No entanto, com o alçamento da tese de Duby sobre as linhagens – construída a partir de suas observações da nobreza francesa – a um nível modelar a partir do qual se estudaram as estruturas de parentesco da aristocracia castelhana-leonesa, gerou um efeito condicionante, “já que supôs empreender a análise tomando como referente um conjunto de qualidades hierarquizadas subjetiva e aprioristicamente”. Desta maneira, a análise terminou por se mover a partir da verificação da existência ou da ausência de certos traços considerados intrínsecos à linhagem, como a primogenitura¹⁶⁹:

esta metodologia de análise revela, por outra parte, a permanência de um olhar galocêntrico sobre a história da Espanha, amplamente presente na historiografia tradicional e cuja máxima representação se encontrava nas teses de C. Sánchez Albornoz sobre a imaturidade do feudalismo hispânico. Deste ponto de vista, o conceito de linhagem construído por Duby agiu na análise das estruturas de parentesco da nobreza castelhana-leonesa da mesma forma que o conceito de feudalismo “clássico” agiu sobre os historiadores tradicionais na definição dos feudalismos periféricos.¹⁷⁰

Isso gerou a perspectiva de que no reino castelhana-leonês a formação das linhagens nobres completar-se-ia apenas em meados do século XIV, com o estabelecimento do *mayorazgo*, enquanto que na Alta Idade Média e na Idade Média Central prevalecera a estruturação familiar cognática, horizontal, pouco coesa e com pouca profundidade genealógica, tal como a *Sippe*. Partindo deste ponto de vista, seria apenas com o *mayorazgo*, entendido como a principal expressão da primogenitura masculina e da consolidação da linhagem, no século XIV, que viria a se constituir plenamente o feudalismo em Castela. Porém, esta cronologia é extremamente incerta do ponto de vista histórico, e muito contraditória com relação aos resultados obtidos pelos historiadores que,

¹⁶⁶ DUBY, Georges. *Op.Cit.*, 1989, pgs. 8-12.

¹⁶⁷ “Aquí cristaliza el estructuralismo levistraussiano presente en Duby. Los rasgos de filiación matrilineal se derivan del principio de una regla, la prohibición del incesto, se rige por el intercambio de mujeres”. In: *Ibidem*, pg. 11. Tradução livre.

¹⁶⁸ *Idem*.

¹⁶⁹ *Idem*.

¹⁷⁰ “Esta metodología de analisis revela, por otra parte, la pervivencia de una mirada galocéntrica sobre la historia de España, largamente presente en la historiografía tradicional y cuya máxima representación se encontraba en las tesis de C. Sánchez Albornoz sobre la inmadurez del feudalismo hispánico. Desde este punto de vista, el concepto de linaje construído por Duby há operado en el análisis de las estructuras de parentesco de la nobleza castellano-leonesa de la misma forma que el concepto de feudalismo “clásico” operó sobre los historiadores tradicionales en la definición de los feudalismos periféricos.” *Ibidem*, pgs. 11-12. Tradução livre.

desde os anos 1970, refutavam a tese de Sánchez Albornoz e identificavam a configuração do feudalismo castelhano desde períodos muito anteriores¹⁷¹.

O Reinado de Afonso X

O infante Afonso nascera no dia 23 de novembro de 1221, em Toledo¹⁷². Seu pai era o rei Fernando III de Leão e Castela, o Santo, que acedera ao trono após a morte de seu tio Enrique I de Castela. A sua irmã mais velha, Berengária de Castela, cujo casamento com Afonso IX de Leão fora anulado por uma questão de consanguinidade, mas cujos frutos lhe renderam cinco filhos, foi nomeada rainha regente. Após a morte prematura de Henrique I, Berengária cedeu seus direitos em favor de seu filho Fernando, que foi coroado em 1217¹⁷³. Fernando III manteve Berengária sempre ao seu lado, quanto aos assuntos de governo¹⁷⁴.

A mãe de Afonso X era a princesa Beatriz da Suábia, filha Felipe da Suábia, e neta de Frederico I, o Barbarruiva. Já sua mãe, Irene, era filha de Aleixo IV Ângelo, imperador bizantino¹⁷⁵. Casou-se com Fernando III no inverno de 1219, por volta do dia 30 de novembro daquele ano.¹⁷⁶

Afonso foi jurado herdeiro em 21 de março de 1222, na cidade de Burgos¹⁷⁷. Era o primogênito dos dez filhos do casal real¹⁷⁸. Apenas superada a etapa da lactância, Afonso foi mandado - conforme era o costume da época - ser criado e educado na casa de um aristocrata vassalo, em quem a família real depositasse sua confiança¹⁷⁹. Passou, assim, a infância no norte, entre terras burgalesas, galegas¹⁸⁰ e na corte¹⁸¹, aos cuidados de seu ayo Don García Fernández de Villamayor, casado com Dona Mayor Arias¹⁸². Sua ama fora Urraca Pérez¹⁸³. Don García Fernández havia sido majordomo da rainha Berengária, e era o cabeça da linhagem dos Villamayor, que se

¹⁷¹ *Ibidem*, pg. 12.

¹⁷² GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel. *Alfonso X el Sabio: historia de un reinado (1252-1284)*. Burgos: La Olmeda, 1999, p. 13.

¹⁷³ *Idem*.

¹⁷⁴ *Idem*.

¹⁷⁵ *Ibidem*, p. 14.

¹⁷⁶ *Idem*.

¹⁷⁷ VALDEÓN BARUQUE, Julio. *Alfonso X el Sabio: la forja de la España Moderna*. Madrid: Temas de Hoy, 2003, p.20.

¹⁷⁸ GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel. *Op. Cit.*, p. 16.

¹⁷⁹ *Idem*.

¹⁸⁰ *Ibidem*, p. 17-18.

¹⁸¹ VALDEÓN BARUQUE, Julio. *Op. Cit.*, 2003, p.22.

¹⁸² GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel. *Op. Cit.*, p. 17.

¹⁸³ VALDEÓN BARUQUE, Julio. *Op. Cit.* 2003, p.21.

alçava desde o reinado de Afonso VIII¹⁸⁴. García Fernández era senhor de *Villamayor, Vilaldemiro y Celada, Pampliega, Can de Muñó e Villalquirán*¹⁸⁵. Dona Mayor Arias era uma dama galega proveniente da linhagem dos Limia. Seu filho, Juan Garcia, receberia mais tarde, quando do repartimento de Sevilla, terras nessa região. Dona Mayor, fora agraciada no mesmo momento, e fora uma das duas mulheres a receberem donadios em Sevilha. A outra fora Joana de Ponthieu, madrastra de Afonso X¹⁸⁶.

Afonso X recebeu uma educação esmerada, segundo convinha a um príncipe. Quanto a seus professores, sabe-se com melhor certeza de um deles, o célebre jurista italiano Jacobo das Leis, autor das *Flores de Derecho*¹⁸⁷ (que dedicaria ao jovem rei). Afonso foi cedo iniciado nas artes militares, em, 1231, quando tinha dez anos, acompanhou Fernando III em expedições na Andaluzia¹⁸⁸. Em 1242 exercia o cargo de alférez real e participou da luta contra Diego López de Haro, quando do seu levante contra o rei¹⁸⁹. Em 1243 foi delegado de seu pai no acordo que anexou o reino andalus de Murcia a Castela. Logo depois, em 1244, o infante precisou atuar militarmente contra algumas comarcas do reino de Murcia que rejeitaram o acordo¹⁹⁰. Possivelmente esteve presente no cerco a Jaén, de 1246. Sabe-se certamente que participou do cerco a Sevilha, em 1248¹⁹¹. No mês de maio de 1249, na cidade Vallavolid, casou-se com Violante, filha do rei Jaime I de Aragão, o Conquistador¹⁹².

Em 32 de maio de 1252, morto Fernando III, o infante Afonso foi elevado à condição de rei. Há relatos que descrevem a cerimônia, dentre os quais chama a atenção uma passagem de Lucas de Tuy, na qual Afonso se dirige aos súditos desde o trono, prometendo respeitar todos os direitos:

Afonso X (...) foi aclamado com entusiasmo pela multidão como rei e como senhor. O passo seguinte do novo monarca foi sentar-se no trono paterno, de onde prometeu a todos os grupos sociais, quer dizer, aos bispos, aos nobres e ao comum, que guardaria os bons foros e respeitaria os privilégios que haviam recebido de seus antecessores. Ao mesmo tempo prometia não agoniá-los com petições e solicitações exageradas.¹⁹³

O novo rei receberia logo a alcunha de Sábio, devida, entre coisas coisas, ao florescimento cultural ocorrido durante seu reinado. Diversos textos foram produzidos sob a sua supervisão no *scriptorium* régio, de onde saíram obras referentes a praticamente todas as áreas do saber valorizadas então. São obras historiográficas, líricas, jurídicas, científico-astrológicas, além de

¹⁸⁴ GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel. *Op. Cit.*, p. 17-18.

¹⁸⁵ GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel. *Op. Cit.*, p. 17.

¹⁸⁶ *Ibidem*, p. 18.

¹⁸⁷ VALDEÓN BARUQUE, Julio. *Op. Cit.*, 2003, p.22.

¹⁸⁸ *Ibidem*, p. 23.

¹⁸⁹ *Ibidem*, p. 24.

¹⁹⁰ *Ibidem*, p. 25.

¹⁹¹ *Ibidem*, p. 27.

¹⁹² *Ibidem*, p. 25.

¹⁹³ *Ibidem*, p. 29. Tradução livre.

diversas traduções. José Ángel García de Cortázar disse, a respeito da alcunha de rei sábio e do direcionamento político percebido nos textos afonsinos:

Do amplo espectro de temas aos quais o reinado afonsino serviu de umbral, a memória social que nos ficou do rei é, basicamente, a da sua sabedoria. Afonso foi, antes de tudo, um “rei sábio”, protótipo que constituiu um dos modelos de rei medieval. No seu caso, o monarca sábio reinou depois do monarca conquistador. Alguns historiadores de séculos posteriores estabeleceram um paralelismo entre as figuras de Daví e do rei Salomão do Antigo Testamento e as de Fernando III e Afonso X do reino de Castela no século XIII. (...) Foi a passagem do tempo da conquista ao tempo do governo do que foi conquistado. Ou, em outro sentido, do tempo do enriquecimento pela conquista ao tempo da cultura em que se consome parte da riqueza acumulada.¹⁹⁴

Embora possamos questionar quanto do reinado de Afonso X constituiu uma inovação com relação ao de Fernando III, é certo que, ao subir ao trono, o Rei Sábio herdava de seu pai um reino expandido, territorial e culturalmente. Em 1230 ocorrera novamente a fusão das coroas de Leão e Castela¹⁹⁵. Além do mais, uma enorme quantidade de territórios, tanto ao norte como ao sul foi adicionada ao reino através de guerras de conquista¹⁹⁶. Dessa maneira, Fernando III, que em 1217 recebera de seu tio um reino com uma extensão de 150.000 quilômetros quadrados¹⁹⁷, legara a seu filho, na data de sua morte, em 30 de maio de 1252, um reino que contava com nada menos do que 350.000 quilômetros quadrados¹⁹⁸, excluindo-se os reinos vassallos de Granada, que totalizavam ainda 34.000 quilômetros quadrados¹⁹⁹. O território castelhano mais do que dobrara, e, após o período das conquistas guerreiras, era lógica e necessária a consolidação social e política das mesmas. É importante lembrar que as empresas militares não cessaram durante os anos do reinado de Afonso X, mas que sofreram uma brusca redução. O momento era outro: era chegada a hora de solidificar as conquistas fernandinas, e o Rei Santo deu lugar ao Rei Sábio.

Os labores historiográficos e jurídicos empreendidos por Afonso X estavam, dessa maneira, inseridos nesse espectro mais amplo de consolidação da expansão territorial e populacional do reino. Os primeiros correspondiam ao desejo de criar uma memória comum sobre o passado da monarquia castelhana e, mais especificamente, uma memória que justificasse o reinado de Afonso

¹⁹⁴ GARCÍA DE CORTÁZAR, José Ángel. De las conquistas fernandinas a la madurez política y cultural del reinado de Alfonso X. *Alcanate*: revista de estudios alfonsíes. Puerto de Santa María, v. 3, 2002-2003, p. 22. Tradução livre.

¹⁹⁵ *Ibidem*, p. 28.

¹⁹⁶ *Ibidem*, p. 28.

¹⁹⁷ *Idem*.

¹⁹⁸ *Idem*

¹⁹⁹ *Idem*.

X, e dos reis de quem o mesmo se considerava o herdeiro político, no contexto mais amplo da história das monarquias hispânicas desde o período visigótico até o século XIII. Os segundos correspondiam à intenção de centralizar jurídica e politicamente os territórios castelhanos – antigos e recém-conquistados – na figura máxima do rei - em um primeiro momento - e na do rei imperador, - em um segundo, quando iniciada a busca de Afonso X pelo sucesso em ser sagrado imperador do Sacro Império Romano-Germânico²⁰⁰. Porém, o importante é perceber que ambas as empresas afonsinas mencionadas – a jurídica e a histórica - pertenceram, segundo afirma Inés Fernández-Ordoñez, a um mesmo projeto político, devido às semelhanças ideológicas fundamentais existentes entre elas, e que essa autora detalha em um artigo publicado em 2000²⁰¹. Não entraremos aqui nos detalhes dessas semelhanças, mas o que interessa é ressaltar a possibilidade de se entrever, em toda a produção afonsina, e não apenas em suas obras jurídicas, uma unidade ideológica a qual, longe de ser fortuita, correspondia aos interesses concretos do rei e do modelo de monarquia que o mesmo procurava construir. Um modelo construído com base nas necessidades práticas suscitadas pelos legados de Fernando III²⁰² e por questões próprias do reinado de Afonso X. As obras afonsinas tornaram-se grandes repositórios de pensamento político e doutrinal medievais, conduzidos e selecionados pelo rei a partir dos debates suscitados nos ambientes intelectuais da sua e de outras regiões europeias.

Embora o reinado de Afonso X tenha sido pacífico, em comparação com o de seu pai, ele não esteve por isso isento de conflitos. Desses destacam-se a revolta mudéjar de 1264, os levantes nobiliários de 1272 e 1277, e a questão sucessória do final de seu reinado, ao final da qual seu filho Sancho IV ascendeu ao trono. Nos primeiros anos de seu reinado, Afonso X deu prosseguimento à política de conquista de seu pai, fazendo em 1253²⁰³ seu primeiro ataque à Andaluzia, frente à população muçulmana recém-conquistada de Tejada. Seguiram-se a esse, por motivos semelhantes, conflitos com os muçulmanos de Jerez, Lebrija, Arcos e Medina-Sidonia²⁰⁴. Mais ou menos a partir de 1257, Afonso X empreendeu esforços para uma cruzada no norte da África que viu a luz em

²⁰⁰ Afonso X descendia diretamente de Frederico I Barba-Ruiva por linhagem materna. Sua mãe, Beatriz da Suábia, era neta do famoso imperador. Afonso X desenvolveu pretensões ao trono do Sacro Império a partir do convite recebido pela embaixada gibelina de Pisa, que em 1256 o visitara a fim de convidá-lo a prestar sua candidatura ao então vacante posto de Imperador.

²⁰¹ FERNÁNDEZ-ORDOÑEZ, Inés. Evolución del pensamiento alfonsí y transformación de las obras jurídicas e históricas del rey sábio. *Cahiers de linguistique hispanique médiévale*, Paris, v. 23, 2000, p. 263-283.

²⁰² KLEINE, Marina. “*El rey que es fermosura de Espanna*” : *imagens do poder real na obra de Afonso X, o Sábio (1221-1284)*. Porto Alegre, UFRGS, 2005, p. 38.

²⁰³ VALDEÓN BARUQUE, Julio. *Op. Cit.*, p.32.

²⁰⁴ VALDEÓN BARUQUE, Julio. *Op. Cit.*, p. 32-33.

1260, com a conquista da cidade de Salé, localizada próxima a Rabat, no Marrocos. Os castelhanos abandonaram Salé no mesmo ano, talvez para evitar um ataque das tropas do emir benimerino Abu Yusuf. De todo modo, o exército cristão abandonou a região levando consigo ricos botins e muitos cativos²⁰⁵. Em 1262 tomou Niebla, que permanecia um importante local estratégico²⁰⁶. Em 1264 iniciou-se em Jerez uma revolta mudéjar murciana, que se espalhou para diversas localidades da Andaluzia Bética e envolveu o rei de Granada, em um conflito declarado entre ele e o rei castelhano. O episódio viu seu fim em 1266²⁰⁷.

É preciso dizer também que teve lugar, durante o reinado de Afonso X, uma política de povoação das regiões conquistadas, da qual derivou sua política legislativa. Aparte da elaboração das grandes obras jurídicas mais extensas e doutrinárias, tais como o *Espéculo* ou as *Siete Partidas*, o rei esmerou-se na concessão de foros pré-existentes e particulares à maioria das cidades e localidades castelhanas, em especial àquelas incorporadas à coroa no reinado de Fernando III. António Pérez-Martín identifica três vias pelas quais se administrou o direito no reinado de Afonso X²⁰⁸: a primeira por uma política de continuidade com relação a seus predecessores, levada a cabo justamente pela concessão de direitos próprios pré-existentes; a segunda pela criação de “uma via própria, a elaboração de códigos jurídicos novos com a pretensão de que rejam em todo o reino²⁰⁹”, ou seja, as grandes obras às quais nos referimos; e a terceira “mediante a expedição de privilégios e normas para resolver problemas particulares. Trata-se de uma legislação mais detalhada e circunstancial (...) na qual aborda problemas pontuais²¹⁰”.

A primeira delas, a concessão de foros pré-existentes, foi aplicada aos territórios recém-incorporados à Coroa castelhana, tais como a Andaluzia e a Murcia, e também a outras localidades do sul e do norte de Castela²¹¹. Foram:

- O *Fuero de Cuenca*, concedido a Iniesta (1253); Villarreal (1255); Requena (1257); Almansa (1264-65); Ayora (1271); Alcaraz (1272); Baeza (1272-73) e Veas (1272)²¹². A concessão do *Fuero de Cuenca* representou uma continuidade da política iniciada por

²⁰⁵ *Ibidem*, p. 34-37.

²⁰⁶ *Ibidem*, p. 37-39.

²⁰⁷ *Ibidem*, p. 39-43.

²⁰⁸ PÉREZ, António Martín. La obra legislativa alfonsina y puesto que en ella ocupan las Siete Partidas. *Glossae: revista de história del derecho europeo*. Murcia, v. 3, 1992.

²⁰⁹ *Ibidem*, p. 12. Tradução livre.

²¹⁰ *Ibidem*, p. 12-13. Tradução livre.

²¹¹ *Ibidem.*, p. 13.

²¹² *Idem*.

Afonso VIII e mantida por Fernando III²¹³.

- O *Fuero Juzgo* (tal como ficou conhecido, após ser traduzido ao romance, o *Liber Iudiciorum* (ou *Lex Visigothorum*) dos reis visigodos)²¹⁴ foi concedido por Afonso X, também no contexto de uma continuidade com o reinado de Fernando III, a Alicante (1252); Carmona (1253); Tejada (1253); Talavera(1254); Arcos de la Frontera (1256-68); Cartagena (1257); Alcalá de Guadaira (1258); Constantina (1258); Cazalla (1260); Solúcar de Abaida (1260); Coria del Rio (1265); Ecija (1266); Murcia (1267-72); Molina Seca (1267); Orihuela (1268); Alcalá de los Gazules (1268); Jerez de la Frontera (1268); Medina Sidonia (1268); Elche (1270); Lorca (1271); Morón de la Frontera (1271); Guardia (1272); Real de la Jara (1280); Santa María del Puerto (1281) e Montemolín (1282)²¹⁵.

- Outros foros, tais como o de Vitória, concedido a Briones (1256); Orduña (1256); Salvatierra (1256); Tolosa (1256); Mondragón (1260); Villafranca (1268); Villanueva (1268) e Arceniaga (1272); o foro de Logroño, concedido a Treviño (1254); Corres (1256); Santa Cruz de Campezo (1256) e Miranda de Ebro (1262 -72); e o de Benavente, concedido a Alberguería de San Pedro (1270); Butes (1270); Luarca (1270); Pontedume (1270); Salas (1270); San Mamés (1270) e Santa Marta (1270)²¹⁶.

Percebemos, assim, que a unificação e centralização jurídicas empreendidas por Afonso X, longe de condizerem com as noções modernas que tais termos evocam, correspondiam a outras, que muitas vezes nos parecem estranhas. Não se pode negar que existiu um desejo de maior centralização, mas nem essa noção excluía por si só a fragmentação – antes, convivia com ela e também a alimentava – nem estava desvinculada da necessidade prática de incluir à noção política de *regnum* uma diversidade de poderes e senhorios mais ou menos independentes, a exercerem autoridade junto com o monarca. É claro que a escolha dos lugares ao quais se concediam foros não era fortuita, e correspondia antes a uma maneira de incorporar regiões conflituosas à coroa castelhana através de um programa ideológico que se utilizava da memória histórica adotada pela monarquia, primeiro para se colocar como a autoridade máxima administradora de poder nas regiões incorporadas, e depois para criar a partir dessa mesma memória um sentimento comum de

²¹³ *Idem.*

²¹⁴ *Idem.*

²¹⁵ *Ibidem*, pg. 15.

²¹⁶ *Ibidem*, pg.16.

pertencimento. Almejava-se a que o poder monárquico fosse reconhecido e obedecido enquanto tal, mais do que se pretendia deter controle total e concreto sobre todo o território. A lei, nesse sentido, traduzia normas gerais que deveriam ser reconhecidas enquanto modelo de retidão, mesmo se não fossem seguidas, e chegava a pressupor a exceção como elemento constituinte da norma e não como dismantelador da mesma.

A ideia da dicotomia aristocracia-monarquia é muito comum em trabalhos sobre o reinado de Afonso X, em razão da ocorrência de levantes aristocráticos durante aquele reinado - em especial o de 1272, cuja resolução foi mais difícil e mais longa, e envolveu membros das principais casas nobiliárias de Castela e Leão²¹⁷, das quais faziam parte as casas de Lara e de Haro, mas também as casas de Castro, Guzmán, Villamayor, Manzanedo, Meneses, Fróilaz, Saldaña, Cameros, Girón, Trastámara e Limia²¹⁸. Porém, essa perspectiva não ajuda a explicar os levantes, pois tende a simplificar as relações monarquia-nobreza e passar ao lado do cerne das questões. É o que fazem González Jiménez e Valdeón Baroque, por exemplo, em suas biografias de Afonso X, embora mostrem como eram dúbias as tensões antes das revoltas, tal como a questão da participação dos Lara e dos Haro, que colaboraram na revolta de 1272, embora fossem tradicionalmente rivais. Os Haro anteriormente possuíam proeminência na corte devido a conflitos com o rei anterior, Fernando III. Mas também haviam Lara de grande destaque junto ao rei, como por exemplo, Nuño González de Lara, um dos mais importantes colaboradores de Afonso X antes da revolta, e que chegou a liderá-la. Ambos os autores descrevem a revolta em termos gerais: quando ocorreu; quem eram os envolvidos e como se deu a resolução do conflito. Trazem informações relevantes para o entendimento do jogo da nobreza entre si e da mesma com o rei. Essas informações nem sempre deixam entrever uma oposição ao monarca. O desfecho do levante evidencia que se deveu a questões pontuais e não a uma secular luta de poder entre o rei e a alta nobreza. Não foi alcançado por meio de guerra, mas de acordos derivados de sucessivas assembléias. Na última e decisiva, destacaram-se os papéis conciliadores da rainha Dona Violante e do infante Fernando, irmão de Afonso X. No final, Nuño González de Lara, que poderia ter sido acusado de traição, foi nomeado Adelantado Maior da Fronteira. O próprio Valdeón Baroque fecha sua exposição dos levantes de 1272 afirmando:

Uma prova da benéfica paz que se havia alcançado entre as partes, temos-na na presença dos grandes magnatas nobiliários nas Cortes celebradas em Burgos no ano de 1276.²¹⁹

Sem dúvida, a resolução da revolta da nobreza não alcançou o nível do conflito de 1277 com

²¹⁷ GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel. *Op. Cit.*

²¹⁸ VALDEÓN BARUQUE, Julio. *Op. Cit.*, 2003, pgs. 90-91.

²¹⁹ *Ibidem*, p. 99. Tradução livre.

o infante Fradique, irmão de Afonso X, a quem o rei mandou executar. Esse episódio é apenas mencionado, e não é desenvolvido por nenhum dos dois autores.

Dentre todos os eventos de importância política que se sucederam no reinado de Afonso X, um dos mais relevantes foi o que ficou conhecido como o “*fecho del imperio*”, motivador de alianças e rivalidades relativamente ao rei castelhano. A Europa cristã contava com dois grandes poderes: um espiritual, representado pelo papa, e outro temporal, representado pelo imperador. No período de Afonso X, esse poder temporal encontrava-se materializado no Sacro-Império Romano Germânico, governado desde 1137 pela dinastia dos Staufen²²⁰. As relações entre papado e império eram, desde a época da Querela das Investiduras, no século XI, bastante complicadas. Os territórios da península itálica eram os que apresentavam maiores problemas nessa relação, uma vez que lá havia várias Comunas sujeitas apenas teoricamente ao imperador germânico²²¹. Lá ocorreram enfrentamentos entre os grupos dos denominados güelfos, partidários dos pontífices, e os gibelinos, defensores dos imperadores do Sacro-Império²²².

Em 1250, falecera Frederico II Staufen, imperador do Sacro-Império e rei da Sicília (condição, essa, que desagradava especialmente a Roma). Esse rei ficou conhecido, entre outros motivos, pelo embate que o levava contra o pontificado e que lhe rendera duas excomunhões. Após sua morte, disputaram o trono seu filho Conrado IV e Guilherme de Holanda, apoiado pelo papado. Porém ele também faleceram, em 1254 e 1256, respectivamente, e trono permanecia vacante. Em março de 1256, Afonso X receberia em Soria uma embaixada gibelina proveniente de Pisa, enviada especialmente para lhe solicitar que apresentasse sua candidatura ao trono do Sacro-Império, ao qual possuía direitos sucessórios por parte de sua mãe, Beatriz da Suábia²²³.

Porém, Afonso X não era o único candidato. Juntara-se a ele, na disputa, Ricardo da Cornualha, o irmão de Enrique III da Inglaterra²²⁴. O imperador do Sacro-Império era escolhido por meio do voto. Eram sete, no total, os que possuíam tal poder de escolha, considerados os maiores senhores do império. Eram: o rei da Boêmia, o conde-palatino do Reno, o duque da Saxônia, o margrave de Brandemburgo, o arcebispo de Colônia, o arcebispo de Mogúncia e o arcebispo de Tréveris²²⁵. Em 1257, os eleitores, divididos após duas reuniões distintas e em lugares diferentes (em nenhuma das quais estiveram presentes todos os sete, exceto pelo rei da Boêmia que comparecera às duas e votara distintamente em cada uma delas); elegeram tanto a Ricardo da

²²⁰ *Ibidem.*, p. 66.

²²¹ *Idem.*

²²² *Idem.*

²²³ *Ibidem*, I p. 66-67.

²²⁴ GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel. *Op. Cit.*, p. 77.

²²⁵ VALDEÓN BARUQUE, Julio. *Op. Cit.*, 2003, p. 71.

Cornualha como a Afonso X²²⁶. O primeiro foi coroado em Aquisgrano no mesmo ano, sem a sanção pontifícia. Afonso X contava com o apoio do rei francês, Luis IX, quem se encontrava em guerra contra a Inglaterra e possuía relações amigáveis com o pontífice Alexandre IV. Porém, este tampouco lhe concedera uma sanção positiva, talvez devido ao forte apoio que recebia do partido gibelino, e por sua ascendência Staufen, dinastia que se tornara extremamente problemática para o papado²²⁷. A disputa empreendida entre Afonso X e Ricardo da Cornualha durou vários anos, período no qual houve um interregno no Império germânico e quatro pontífices se sucederam. Jaime I o Conquistador, rei de Aragão e sogro de Afonso X, entrou em conflito com Castela no mesmo período, por conta de sua oposição às pretensões imperiais afonsinas.²²⁸ Alexandre IV fora sucedido por Urbano IV, o qual procurou uma arbitragem amistosa entre Afonso X e Ricardo da Cornualha. Porém, faleceu em 1264 e foi substituído por Clemente IV, claramente contrário aos Staufen e às pretensões castelhanas. Contudo, este papa buscara, a partir de 1267, uma via negociativa que pudesse oferecer uma solução para o impasse, mas esses propósitos não foram cumpridos após a sua morte em 1268²²⁹. Em 1272, faleceria Ricardo da Cornualha. Porém, ao invés de o trono imperial ser entregue a Afonso X, em 1273 houve outro imperador eleito, Rodolfo de Habsburgo, que recebera logo depois o reconhecimento pontifical das mãos de Gregório X²³⁰. Em 1275, Afonso X chegara ainda a se encontrar com Gregório X, reunião da qual não tirara nenhum fruto e que selara sua derrota na disputa pelo trono do Sacro-Império²³¹.

Também no ano de 1275, morreria, por conta de uma doença contraída durante uma campanha contra Granada, Fernando de la Cerda, o filho primogênito de Afonso X, de quem se esperava que assumisse o trono após seu pai²³². Sancho, o segundo filho de Afonso, em razão do falecimento de seu irmão, resolvera reclamar para si a sucessão ao trono castelhano, sendo que o rei pretendia legá-la ao filho mais velho de Fernando de la Cerda e da princesa francesa Dona Branca. Manuel, irmão mais novo de Afonso X, voltou-se contra ele e tomou o lado de Sancho²³³. Em 1276, nas Cortes de Burgos, Afonso X aceitou temporariamente a sucessão de Sancho. Sua esposa, a rainha Dona Violante, partidária dos direitos dos infantes de la Cerda, voltou a Aragão, levando consigo seus netos, onde permaneceu por três anos, regressando depois a Castela, mas deixando os infantes sob a supervisão do monarca aragonês²³⁴. Também o rei da França, Felipe III, pai de Dona

²²⁶ *Idem.*

²²⁷ *Ibidem*, p. 72.

²²⁸ *Ibidem.*, p. 72-73.

²²⁹ *Ibidem*, p. 74-75.

²³⁰ *Ibidem*, p. 76-77.

²³¹ *Ibidem*, p. 77-78.

²³² *Ibidem*, p. 210.

²³³ *Ibidem*, p. 211.

²³⁴ *Ibidem*, p. 212.

Branca, reivindicava os direitos sucessórios para os infantes de la Cerda, e não aceitava que o mais velho recebesse Jaén ao invés de Castela ou Leão. Através de acordos celebrados entre Castela e Aragão, Sancho conseguira, já em 1281, o apoio de Pedro III. As relações entre Sancho e Afonso X pioraram depois da Cortes de Sevilha de 1281. Sancho recusava qualquer partilha do território castelhano – como, por exemplo, a entrega de Jaén a Afonso de la Cerda – e Afonso X chegou a considerar o filho como um traidor²³⁵. Em 1282 Sancho se levantou contra Afonso X, contando com a ajuda da maior parte da aristocracia, inclusive de Dona Violante. Convocou cortes em Valladolid, onde se decidiu pela deposição de Afonso X. A guerra civil continuou, período durante o qual Afonso contou com o apoio e a ajuda do papa Martin IV. Afonso X, que há muito já vinha adoentado, morreu no dia 4 de abril de 1284, deixando o seu reino em testamento para Sancho IV.²³⁶

4. A Fabricação dos Códigos Jurídicos Afonsinos

No século XIX a interpretação do passado jurídico medieval ganha contornos exacerbados, herdados de perspectivas oriundas da Idade Moderna, caracterizados pela oposição entre duas correntes: a romanista e a germanista. Os primeiros defendiam que o direito romano jamais desaparecera no Ocidente, pois fora sempre visto como excelente. Os segundos defendiam que as “invasões” germânicas haviam resultado em uma ruptura, e que os costumes e leis desses povos teriam constituído o elemento mais importante do direito medieval²³⁷. Essas interpretações representam as grandes dicotomias de sentimentos que caracterizaram todo o ambiente intelectual oitocentista, identificadas em grandes moldes como a oposição entre românticos e positivistas.

Os românticos germanistas, em países como França, Itália e Alemanha, valorizavam a ideia das “origens” nacionais europeias, identificadas por eles na Idade Média. Os romanistas, por outro lado, valorizavam a continuidade - ainda que pudesse ter se enfraquecido em vários momentos ao longo da Idade Média. Segundo essa visão, a continuidade do direito romano

faria parte da chamada “civilização”, algo percebido no interior da “evolução” linear, positiva e cíclica do desenvolvimento da ciência, da urbanização, das tecnologias, das organizações políticas desconectadas do parentesco, do desenvolvimento da divisão social do trabalho e da diferença de *status* social entre pessoas e grupos, e, por fim, da constituição e eficácia do direito escrito frente à fragilidade e fluidez do oral²³⁸.

²³⁵ *Ibidem*, p. 213.

²³⁶ *Ibidem*., p. 214-220.

²³⁷ LIMA, Marcelo Pereira. *O gênero do adultério no discurso jurídico do governo de Afonso X (1252-1284)*. Niterói: UFF, 2010, p. 82.

²³⁸ *Idem*.

No momento da substituição do sistema penal de traçados monárquicos absolutos pelo do Estado liberal burguês, a historiografia espanhola foi marcada pelas mesmas oposições, e ainda hoje essas perspectivas sobre a história jurídica persistem. A vertente romanista ainda é forte nas análises sobre o reinado de Afonso X, como pode ser observado nas obras de Julio Valdeón Baruque²³⁹ e de Manuel Gonzáles Jiménez²⁴⁰. Nas suas considerações a respeito do legado jurídico afonsino, afirmam respectivamente a que “ a atividade desenvolvida por Afonso X no terreno jurídico está estreitamente ligada(..) à recepção (...) do Direito Romano”²⁴¹ e “ a refutação da forma tradicional em Castela de criação do direito a partir de normas de *fazañas*, “albedrios” e “usos”. A capacidade de criar direito a partir de normas de duvidosa validade consuetudinária ou de sentenças de juízes ia de encontro ao “monopólio legislativo régio”²⁴². Na nossa opinião, pensar a obra afonsina segundo esta dicotomia não contribui para a sua compreensão, e serviria apenas para justificar noções contemporâneas.

Adentremos agora questões mais específicas relativas à elaboração das *Siete Partidas*, a fonte principal utilizada em nesta pesquisa de mestrado. O consenso historiográfico a respeito dessa obra jurídica - tal como das outras também escritas sob o reinado de Afonso X - é de que sua feitura se devera a um esforço centralizador das leis dos reinos de Castela e Leão, em resposta à grande dispersão jurídica do reino, passível de observação na multiplicidade de foros e outros códigos legislativos. Essa explicação é repetida por J. Valdeón Baruque e por M. González Jiménez. Disseram eles a respeito, que

com essas obras se dava um passo gigantesco com ordem a por fim à dispersão normativa ou, se se quiser, ao localismo jurídico, traço que predominava nos territórios de Castela e Leão quando Afonso X ascendeu ao poder²⁴³ a ausência de uma norma que unificasse juridicamente os diversos territórios do reino é o que Afonso X procurava remediar ao promulgar ou elaborar seus dois primeiros códigos(...). Unificação jurídica e, também, refutação da forma tradicional em Castela de criação do direito a través de *fazañas*, “albedrios” e “usos”.²⁴⁴

Embora, como bem mostrou González Jiménez, esses objetivos estejam explicitados nos prólogos tanto do *Especulo* como do *Fuero Real*, acreditamos que o problema não se encerra neles

²³⁹ VALDEÓN BARUQUE, Julio. *Op. Cit.*, 2003.

²⁴⁰ GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel. *Op. Cit.*, 1999.

²⁴¹ VALDEÓN BARUQUE, Julio. *Op. Cit.*, 2003, p. 160. Tradução livre.

²⁴² GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel. *Op. Cit.*, p. 337. Tradução livre.

²⁴³ VALDEÓN BARUQUE, Julio. *Op. Cit.*, 2003, p. 160. Tradução livre.

²⁴⁴ GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel. *Op. Cit.*, p. 336-337.

totalmente, e sim que há mais motivos que justifiquem a elaboração de cada um destes códigos. As considerações tecidas por Marcelo Pereira Lima nos parecem bem fundamentadas e úteis para pensar esta questão. Em determinado momento, comenta a posição de Adeline Rucquoi, que questiona, a respeito da noção império, a dicotomia tradicional entre um poder entendido como absoluto e uma prática jurídica que implicava numa multiplicidade de foros, privilégios e liberdades²⁴⁵, e também de línguas, sistemas fiscais e de representação²⁴⁶:

Apesar de identificar um conteúdo absolutista inerente às formulações monárquicas, Rucquoi sustenta que a noção de *imperium* não pressupunha a completa uniformidade política, linguística, fiscal e religiosa do espaço sobre o qual se exercia o poder.²⁴⁷

Para Iglesia Ferreirós teria havido um esforço monárquico de suprir com um código jurídico as terras que ainda careciam de um, ao que correspondia o *Fuero Real*. Esse foi dado primeiramente para Castela, e em seguida para as Estremaduras²⁴⁸, num processo que não esteve isento de conflitos. Já o *Espéculo* faria parte de um empreendimento unificador dos reinos cristãos ibéricos, mas que, devido às aspirações imperiais de Afonso X, fora interrompido para dar lugar às *Siete Partidas*.

Colocadas estas questões, voltemos agora nossa atenção às grandes obras jurídicas atribuídas a Afonso X. Abordaremos rapidamente cada uma delas, e nos deteremos em seguida sobre as *Siete Partidas*.

Libro de los Doze Sabios

Essa obra, nomeada também como *Libro de la Nobleza y Lealtad, Tratado de la Nobleza y Lealtad* ou simplesmente *Nobleza y Lealtad*, é considerada por António Pérez Martín como o ponto de partida do processo legislativo afonsino²⁴⁹. O prólogo informa o leitor de que a obra foi realizada a partir de uma convocatória feita por Fernando III, que mandara chamar doze sábios, do seu e de outros reinos, a fim de que aconselhassem e instruissem seu primogênito – Afonso - nos saberes e tarefas de governo. O livro teria sido composto a partir dessas lições. Possui 65 capítulos e um

²⁴⁵ RUCQUOI, Adeline. In: LIMA, Marcelo Pereira. *Op. Cit.*, p. 88

²⁴⁶ *Idem.*

²⁴⁷ LIMA, Marcelo Pereira. *Op. Cit.*, p. 88.

²⁴⁸ *Idem.*

²⁴⁹ PÉREZ, António Martín. La obra legislativa alfonsina y puesto que en ella ocupan las Siete Partidas. *Glossae: revista de história del derecho europeo*. Murcia, v. 3,1992, p. 16. / PÉREZ, António Martín. Murcia y la obra legislativa alfonsina: pasado y presente. *Congreso Internacional “Alfonso X el Sábio: vida, obra y época”*. Madrid-Toledo-Ciudad Real- Murcia-Granada-Cádiz-Sevilla, 1984.

epílogo mais tardio que formam um conjunto de ensinamentos, tanto teóricos como práticos, dentro do gênero dos “espelhos de príncipes”²⁵⁰. O *Libro de los Doze Sabios* seria, segundo Pérez Martín e François Foronda, a primeira obra castelhana produzida no estilo²⁵¹. O epílogo teria sido resultado de uma convocatória posterior, dos mesmos doze sábios, dessa vez realizada pelo próprio Afonso X a fim de se aconselhar novamente com eles. O *Libro de los Doze Sabios* possui autoria anônima, e bebe em fontes da tradição árabe oriental e em algumas fontes cristãs ocidentais²⁵².

Não existe acordo historiográfico, nem a respeito da data de composição da obra, nem a respeito da autoria e até mesmo de sua função²⁵³. Existem cinco manuscritos²⁵⁴ do *Libro de los Doze Sabios*, sendo que apenas dois são medievais: um datado do século XIV e que está conservado na *Biblioteca Nacional de España*, e outro do século XV, conservado na biblioteca do *Real Monastério de San Lorenzo del Escorial*²⁵⁵.

Fuero Real

O *Fuero Real*, conhecido em tempos medievais também como *Libro del Fuero*²⁵⁶, *Fuero de las Leyes*²⁵⁷, *Fuero del Libro*²⁵⁸ ou *Libro de las Flores*²⁵⁹, foi um código municipal escrito no período de Afonso X. Foi compilado por Fernando Martínez Zamora²⁶⁰, e sua composição data de 1254²⁶¹ ou 1255. A partir de 1256 foi concedido como *fuero* a diversas cidades castelhanas, sendo

²⁵⁰ FORONDA, François. *Op. Cit.*, p. 18.

²⁵¹ FORONDA, François. *Op. Cit.*, p. 19. / PÉREZ, António Martín. *Op. Cit.*

²⁵² PÉREZ, António Martín. *Op. Cit.*, p. 18. / PÉREZ, António Martín. *Op. Cit.*, p. 111.

²⁵³ FORONDA, François. *Op. Cit.*, p. 15.

²⁵⁴ FORONDA, François. *Op. Cit.*, p. 15. / PÉREZ, António Martín. *Op. Cit.*, 1984, p. 109.

²⁵⁵ FORONDA, François. *Op. Cit.*, p. 15.

²⁵⁶ PÉREZ, António Martín. *Op. Cit.*, p. 19

²⁵⁷ *Ibidem*, p. 20.

²⁵⁸ *Idem*.

²⁵⁹ *Idem*.

²⁶⁰ SILVEIRA, Marta de Carvalho. *As penalidades corporais e o processo de consolidação do poder monárquico afonsino (1254-1284)*. UFF; Niterói, 2012.

²⁶¹ SILVEIRA, Marta de Carvalho; MARTINS, Rosiane Graça Rigas. *O Fuero Real e as penalidades imputadas às figuras femininas. Fazendo Gênero*; 2010.

que as principais eram Burgos, Madrid e Valladolid²⁶². Trata-se de um código geral de leis que deveriam ser aplicadas a todo o reino, mas mais especificamente às cidades do norte de Castela. Consta de quatro livros, nos quais estão distribuídas 549 leis²⁶³. Foi escrito diretamente em castelhano (como toda a obra jurídica de Afonso X) e versa sobre assuntos variados: o primeiro livro trata do Direito eclesiástico e régio, assim como da organização da justiça e dos oficiais encarregados de sua administração e divulgação (tais como *boceros*, *alcaldes*, *personeros* e etc...) ²⁶⁴. O segundo livro versa sobre assuntos do Direito Comum²⁶⁵. O terceiro livro aborda questões relativas ao direito matrimonial e familiar²⁶⁶. O quarto livro se refere ao direito penal²⁶⁷. A linguagem e a estrutura textual correspondem àquelas normalmente utilizadas em outros *fueros*.²⁶⁸

Várias fontes foram identificadas como tendo servido à sua composição, dentre as quais estão o *Liber Iudiciorum*²⁶⁹, o *Fuero Juzgo*²⁷⁰, outros foros municipais castelhanos²⁷¹, fontes do direito canônico, dentre as quais as Decretais²⁷², e o *Liber Augustalis*²⁷³. Existem cerca de quarenta manuscritos do *Fuero Real*, e numerosas edições impressas²⁷⁴.

A respeito da palavra *fuero*, sua origem e significado, Marilyn Stone nos informa que esta possuía muitas conotações na Europa Medieval, referindo-se geralmente a um “direito”, um “privilégio” ou uma “liberdade”²⁷⁵. A palavra *fuero*, etimologicamente, deriva do vocábulo latino

²⁶² CRADDOCK, Jerry R.. *La legislación alfonsí ante el pecado y las transgresiones civiles*. El Escorial, pg.1, 2008.

²⁶³ STONE, Marilyn. *Marriage and friendship in medieval Spain: social relations according to the Forth Partida of Alfonso X*. New York; Peter Lang, 1990, pg. 20.

²⁶⁴ PÉREZ, António Martín. *Op.Cit.*,1992, pg. 21.

²⁶⁵ *Idem*.

²⁶⁶ *Idem*.

²⁶⁷ *Idem*.

²⁶⁸ SILVEIRA, Marta de Carvalho. *Op. Cit.*, pg. 95.

²⁶⁹ PÉREZ, António Martín. *Op. Cit.*,1992, pg. 22.

²⁷⁰ SILVEIRA, Marta de Carvalho. *Op. Cit.*, pg. 95.

²⁷¹ PÉREZ, António Martín.*Op. Cit.*,1992, pg. 22.

²⁷² BERNAL, José Sánchez-Arcilla. La “teoría de la ley” en la obra legislativa de Alfonso X. *Alcanate*: n. 6, pg. 81-123, 2008-2009.

²⁷³ *Idem*.

²⁷⁴ PÉREZ, António Martín. *Op. Cit.*,1992, pg. 20.

²⁷⁵ STONE, Marilyn.*Op. Cit.*, pg. 18.

forum, que era, dentre outras funções da vida cidadina, o local onde ocorriam os debates judiciais nas cidades do Império Romano. Assim:

Ir ao *forum* significava ter recurso à lei, iniciar um processo ou começar um julgamento. *Fuero* podia significar “aquilo que obedece à justiça” ou um compêndio de leis. Na Espanha Medieval, as escrituras que fundavam novos centros populacionais em territórios retomados dos muçulmanos eram chamadas de *cartas pueblas*; eram outorgadas pelo rei e posteriormente evoluíram para leis mais complexas conhecidas como *fueros*. Os *Fueros municipales* eram dados às cidades para permitir que governassem a si mesmas, enquanto que os *fueros generales* eram leis concedidas pelo rei a um grupo social específico.²⁷⁶

Os foros funcionavam como um instrumento de distribuição de privilégios, direitos e liberdades. Tais noções, longe se serem dicotômicas, estavam conectadas. O próprio fazer jurídico funcionava em constante ligação com elas. Isso é importante pois a maioria das obras jurídicas afonsinas eram foros ou possuíam a palavra “foro” em seus títulos²⁷⁷ (em geral cada uma foi designada por diferentes títulos ao longo do tempo, sendo que aqueles pelas quais são hoje mais conhecidas nem sempre foram os título originais, como é o caso das próprias *Siete Partidas*) o que pode ser revelador para pensar a respeito das intenções colocadas quando da composição das mesmas.

Espéculo

O *Espéculo* nos chegou através de quatro manuscritos e três edições impressas²⁷⁸. Em seu prólogo, é definido como “*libro del fuero que fizo el rey don Alfonso, fiijo del muy noble rey don Fernando, e de la muy noble reyna doña Beatriz*”²⁷⁹, o qual é “*llamado Espéculo, que quiere tanto dezir como espeio de todos los derechos*”²⁸⁰. O prólogo traz informações semelhantes aos do *Fuero Real*²⁸¹ e do manuscrito da *I Partida* que está no British Museum (MS. 20.787)²⁸², enquanto que os

²⁷⁶ *Idem*. Tradução livre.

²⁷⁷ Em geral cada uma dessas obras foi designada por diferentes títulos ao longo do tempo. O título pelo qual são hoje mais conhecidas nem sempre é o original, tal como é o caso das próprias *Siete Partidas*.

²⁷⁸ A edição de 1836 da *Real Academia de la Historia*, a edição de 1985 realizada por Martínez Díez e a de 1990 de McDonald. CRADDOCK, Jerry R. *El texto del Espéculo. Initium*, Barcelona, n. 3, 1998, p. 222.

²⁷⁹ ALFONSO X. *Espéculo*. In. REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA. *Opúsculos legales del rey don Alfonso el Sabio*, v. 1. Madrid: Imprenta Real, 1836.

²⁸⁰ *Idem*.

²⁸¹ BERNAL, José Sánchez-Arcilla. *Op. Cit.*, p. 93. / PÉREZ, António Martín. *Op. Cit.*, 1992, p. 24.

²⁸² STONE, Marilyn. *Op. Cit.*, p. 21.

livros IV e V possuem semelhanças com a *III Partida*²⁸³.

Ao longo do texto existem passagens que remetem à existência de sete livros, mas do *Espéculo* apenas conhecemos cinco²⁸⁴. Isto, além da existência de algumas leis sem título especial e de títulos que não contêm lei alguma, apenas a exposição doutrinal inicial (estrutura semelhante à das *Siete Partidas* e diferente do *Fuero Real*, que não contém exposições doutrinárias)²⁸⁵, levam a maioria dos historiadores a considerarem o *Espéculo* uma obra inacabada²⁸⁶.

Existem muitas controvérsias entre os estudiosos sobre a data de composição do *Espéculo*. Não se sabe ao certo se foi um rascunho das *Siete Partidas*, ou uma obra derivada delas. Marilyn Stone nos informa que Evelyn Procter, por exemplo, o considerou como um breve compêndio das *Siete Partidas*, composto em data mais avançada. García Gallo seria da opinião de que se tratara de um rascunho da *I Partida* e Craddock afirmaria que fora finalizado em maio de 1255, enquanto que as *Siete Partidas* teriam sido iniciadas em junho de 1256²⁸⁷. O que parece mais certo é que a redação do *Fuero Real* e a do *Espéculo* foram quase simultâneas²⁸⁸, como se ambas as obras estivessem destinadas, dentro de um mesmo projeto, a distintos objetivos. Enquanto que o *Fuero Real* parece mais preocupado com enunciar leis, de maneira semelhante aos diversos foros existentes, o *Espéculo* corresponderia mais – tal como as *Partidas* – a uma interpretação doutrinal dessas leis. Um código normativo-modélico, da maneira como José Sánchez-Arcilla Bernal o definiu.

O enunciado normativo teria uma estrutura formada por três elementos. Primeiro uma proposição no sentido gramatical do termo, denominada “normativa” ou “deôntica”. Em segundo lugar, um “juízo normativo” ou “deôntico”, que dá significado ao enunciado: “a este juízo é que denominamos “norma” no sentido próprio do termo²⁸⁹”. O terceiro e último é um “estado das coisas” colocado pelo enunciado em questão: “este estado das coisas é uma “relação normativa” ou “deôntica²⁹⁰”. Uma proposição normativa admitiria muitas distintas formulações linguísticas, dentro

²⁸³ *Idem*.

²⁸⁴ PÉREZ, António Martín. *Op. Cit.*, 1992, p. 25. / STONE, Marilyn. *Op. Cit.* p. 21.

²⁸⁵ PÉREZ, António Martín. *Op. Cit.*, 1992, p. 25.

²⁸⁶ FERNÁNDEZ-ORDOÑEZ, Inés. *Op. Cit.*, p. 264. / PÉREZ, António Martín. *Op. Cit.*, 1992, p. 26. / STONE, Marilyn. *Op. Cit.*, p. 21.

²⁸⁷ STONE, Marilyn. *Op. Cit.*, p. 21.

²⁸⁸ BERNAL, José Sánchez-Arcilla. *Op. Cit.* p. 86 / CRADDOCK, Jerry R. *Op. Cit.*, p. 225.

²⁸⁹ BERNAL, José Sánchez-Arcilla. *Op. Cit.*, p. 88.

²⁹⁰ *Ibidem*, p. 89.

das quais haveria um conjunto que se considera “modélicas”²⁹¹, devido a certos termos que atuariam “como geradores linguísticos típicos de proposições normativas”²⁹². São termos como “obrigatório”, “proibido” e “permitido”, assim como seus sinônimos²⁹³. Qualquer proposição normativa poderiam ser reduzida a um desses geradores,²⁹⁴ mas há ainda outros dois componentes :

Em primeiro lugar há “ uma descrição de uma atuação humana”, o conteúdo da norma e, em segundo lugar, uma “descrição das condições de aplicação da norma”, que pode ser expressa ou tácita.²⁹⁵

A diferença de objetivos e de aplicação entre o *Fuero Real* e o *Espéculo* tem raiz, segundo as considerações de Sánchez-Arcilla Bernal, nas diferentes regiões às quais cada código estaria originalmente destinado²⁹⁶. O *Fuero Real* estaria destinado às cidades castelhanas que, como informa o prólogo, careciam de foro e eram governadas por “*fazañas, albedríos y “usos”*”²⁹⁷. Já o *Espéculo* incluiria o recém adicionado reino de Leão²⁹⁸, e talvez também outras regiões recém-conquistadas, e atuaria como uma maneira de substituir direitos mais antigos ao mesmo tempo em que legitimava o novo senhorio do rei castelhano sobre aquelas localidades.

O primeiro livro do *Espéculo* contém disposições a respeito do conceito de lei e a quem competiria sua jurisdição, e também sobre a fé católica e o direito canônico. Corresponderia à *I Partida*. O segundo livro trata das competências do rei, da sucessão e do patrimônio régios. Corresponderia à *Partida II*. O terceiro aborda os deveres para com o rei. Corresponderia à *II Partida*, títulos XXI a XXVIII. O quarto trata dos juízos e da estrutura judicial, e corresponderia à *III Partida*. O quinto, por fim, aborda o desenvolvimento dos processos judiciais e corresponderia também à *Partida III*²⁹⁹. Em geral, os estudiosos identificam como redatores do *Espéculo* a Fernando Martínez de Zamora ou a Jáboco de las Leyes³⁰⁰. As fontes utilizadas para sua composição são quase as mesmas do *Fuero Real* e das *Siete Partidas*³⁰¹.

²⁹¹ *Ibidem*, p. 88.

²⁹² *Idem*.

²⁹³ *Idem*

²⁹⁴ *Idem*.

²⁹⁵ *Ibidem*, p. 88-89. Tradução livre.

²⁹⁶ *Ibidem*, p. 93.

²⁹⁷ *Idem*.

²⁹⁸ *Idem*.

²⁹⁹ PÉREZ, António Martín. *Op. Cit.*, 1992, pg. 25-26.

³⁰⁰ *Ibidem*, pg. 29.

³⁰¹ *Idem*.

Setenario

O *Setenario* é uma das obras afonsinas menos estudadas e menos compreendidas ainda hoje. Até pouco tempo atrás, acreditava-se ter sido composto no final do reinado de Fernando III, e seu filho Afonso ter-se-ia limitado a adicionar-lhe o prólogo, dando-o por concluído³⁰². Porém, os estudos mais recentes, em especial os de Georges Martin e de Jerry Craddock, têm apontado para uma datação totalmente diferente. Consideram que o *Setenario* fora na realidade a última obra afonsina, possivelmente escrita pelo próprio rei em seus últimos anos de vida. Seria a última redação das *Siete Partidas*. Porém, com a morte de Afonso X em 1284, permanecera inacabado e seu conteúdo abarcaria somente o da *I Partida*.³⁰³ apesar de que o título dá a entender que, tal como o *Espéculo* e as *Siete Partidas*, foi projetado segundo sete divisões.

A respeito do conteúdo do *Setenario*, Marilyn Stone diz que não é exatamente um livro de leis, sendo mais um guia voltado para o rei, que elabora conceitos morais, teológicos e filosóficos. Há definições de palavras e descrições a respeito das idades do homem, do respeito e da adoração dos elementos, dos signos do zodíaco e da origem das cerimônias e dos significados dos sete sacramentos³⁰⁴. Segundo Martín Pérez, contém pouco material estritamente jurídico, e está composto essencialmente de matérias eclesiásticas e doutrinárias. A estrutura não seria suficientemente clara, a parte “uma veneração obsessiva pelo número sete³⁰⁵”. Estaria na mesma linha sapiencial do *Libro de los Doze Sabios*, e teria sido concebido como uma obra enciclopédica³⁰⁶.

Siete Partidas

As *Siete Partidas* compõem o maior e mais completo texto legislativo afonsino. Tornaram-

³⁰² PÉREZ, António Martín. *Op. Cit.*, 1984, pg.112.

³⁰³ FERNÁNDEZ-ORDOÑEZ, Inés. *Op. Cit.*, 2000, p.265. / MARTIN, Georges. Datation du Séptenaire: rappels et nouvelles considérations. *Cahiers de linguistique et de civilisation hispaniques médiévales*: Paris, n. 24, 2001, p. 325-342 / MARTIN, Georges. Alphonse X ou la science politique (Septénaire, 1-11) . *Cahiers de linguistique hispanique médiévale*, Paris, n. 18-19, 1993-1994, p. 79-100 / PÉREZ, António Martín. *Op. Cit.*,1992, p. 51-56. / STONE, Marilyn. *Op. Cit.*, pg. 21-22.

³⁰⁴ STONE, Marilyn. *Op. Cit.*, pg. 21. Tradução livre.

³⁰⁵ PÉREZ, António Martín. *Op. Cit.*,1992, pg. 53-54.

³⁰⁶ *Idem*. Tradução livre.

se, ao longo do tempo, um dos mais importantes códigos na história do direito espanhol. O nome pelo qual as conhecemos hoje deriva do fato de terem sido separadas em sete livros, embora essa seja uma denominação posterior à da época de sua composição. Em seu tempo, teriam sido chamadas principalmente de *Libro de las leyes* ou *Libro del fuero de las leyes*³⁰⁷.

A autoria das *Siete Partidas* é atribuída ao próprio Afonso X, que é a autoridade legal a mando de quem foram escritas e sancionadas. Embora, ao que parece, o rei tivesse o costume de supervisionar pessoalmente a produção das obras redigidas em seu *scriptorium*, e ditasse muitas de suas passagens, normalmente os redatores das *Siete Partidas* são identificados com grupos de juristas especializados que trabalharam na Corte. Três eminentes juristas, em especial, costumam ser mencionados como os redatores originais das *Partidas*. São eles: Jácomo Ruiz (ou Jácomo de las Leyes), o célebre jurista italiano autor das *Flores del Derecho* e da *Doctrinal de los Juicios*, considerado por muitos o principal redator das *Partidas*; o Mestre Roldán e Fernando Martínez de Zamora³⁰⁸. São Raimundo de Penaforte, Pedro Gallego (bispo de Cartagena) e Azón também foram apontados como possíveis redatores³⁰⁹.

Os livros que fazem parte das *Siete Partidas* tratam respectivamente de: matérias eclesiásticas, a fé católica e o direito canônico (*I Partida*); as atribuições dos imperadores e dos reis (*II Partida*); a administração da justiça (*III Partida*); os casamentos e as relações deles derivadas (*IV Partida*); os contratos e negócios (*V Partida*); as heranças e os testamentos (*VI Partida*) e, por fim, os crimes e o direito penal (*VII Partida*).

Quanto às fontes utilizadas na elaboração das *Siete Partidas*, as informações contidas no prólogo e na *I Partida* informam o leitor de que aquelas leis foram selecionadas a partir do direito natural, dos usos e costumes, e de “*todos los otros grandes saberes*”³¹⁰. Em geral, as *Partidas* citam apenas por alto as fontes utilizadas, mencionando geralmente as referências bíblicas, os “*santos padres*” (que podem ser muitos, dentre todos os santos e autores eclesiásticos), Aristóteles e outras referências vagas. Encontramos, nos trabalhos de António Pérez Martín³¹¹, exposições detalhadas das fontes identificadas por ele e por outros estudiosos. Assim, somos informados que como fontes utilizadas na elaboração das *Siete Partidas*, encontram-se provavelmente:

³⁰⁷ *Ibidem*, pg. 32.

³⁰⁸ STONE, Marilyn. *Op. Cit.*, pg. 6-9.

³⁰⁹ PÉREZ, António Martín. *Op. Cit.*, 1992, pg. 42-43.

³¹⁰ *Ibidem*, pg. 35.

³¹¹ PÉREZ, António Martín. *Ibidem*, 1992, pg. 37-42.

- Obras referentes ao direito romano³¹², da forma como foi recebido na Idade Média pelos glosadores e comentaristas, dentre as quais o *Corpus Iuris Civilis* de Justiniano (para toda a extensão das *Partidas*, especialmente os livros VI e VII); a Glosa de Acúrsio e as Sumas referentes a distintos trechos do *Corpus Iuris Civilis*, em especial as de Azón e Odofredo de Denariis.
- Obras do direito canônico medieval ensinado nas Universidades da época, principalmente a de Bolonha. Dentre elas estariam o Decreto de Graciano e as Decretais de Gregório IX (especialmente para o primeiro e o quarto livros); as glosas ordinárias ao Decreto de João Teutônico e às Decretais de Bernardo de Parma; as Sumas de Henrique de Segusia, Godofredo de Trano, Tancredo, São Raimundo de Penafort, Monaldo e João Hispano de Pentesella, e o *Speculum Iuris* de Guilherme Durante.
- Obras de direito feudal, como os *Libri Feudorum*.
- Obras tradicionais do direito castelhano e leonês, fundamentalmente o *Fuero Juzgo*; compilações de direito territorial castelhano; foros municipais (Partida IV); obras de direito processual como as *Flores del Derecho* de Jácomo de las Leyes, a *Doctrinal* de Giácomo Giunta e a *Margarita de Los Pleitos* de Martínez Zamora; assim como o *Fuero Real* e o *Espéculo*.
- Obras não jurídicas que “*suministran definiciones y razonamientos que acompañan a las leyes, como fundamento de las mismas*”, principalmente os clássicos greco-latinos, como Aristóteles, Sêneca, Cícero e Vegécio; a Bíblia; os Pais da Igreja; filósofos medievais, como Boécio; teólogos medievais, em especial Pedro Lombardo, Alexandre de Hales, Tomás de Aquino e Egídio Romano; obras islâmicas e orientais traduzidas ao castelhano, como os *Bocados de Oro del rey Bonium de Persia* e a *Poridad de Poridades*.
- Ainda outras obras, como a *Disciplina Clericalis* de Pedro Alfonso; o *Gobierno de la Casa* de Pedro Galego e manuais de cavalaria.

Com relação à datação das *Siete Partidas*, até hoje não se sabe ao certo quando teriam sido escritas, quantas revisões e reescrituras existiram, quantos e quais foram os manuscritos originais, nem quando exatamente passaram a ter vigência legal. Aliás, as características dessa vigência também não estão totalmente esclarecidas. Tudo isso se deve ao fato de que as *Partidas*, em tempos de Afonso X, não foram oficialmente outorgadas pelo menos até o reinado de Afonso XI, devido aos numerosos embates com setores da nobreza contrários a muitas das suas disposições e governanças. Desses embates, o levante da nobreza em 1272 é geralmente apontado como o

³¹² Para informações mais detalhadas, remeter-se a PÉREZ, António Martín. Fuente romanas en las Partidas. *Glossae*: revista de historia del derecho europeo. Murcia, n.4, 1992, pg. 215-146.

principal. Além disso, o reinado de seu filho e sucessor Sancho IV- que, apoiado pelos bandos de nobres opositores, se levantou contra Afonso X- significou um período de descontinuidade com relação à política de Fernando III e de Afonso X, durante o qual propositalmente não se cultivou a memória do rei sábio.

As maiores divergências de posições relativas às datas de composição, reescritura e divulgação das obras afonsinas devem-se à oposição entre as obras de García-Gallo e as de Arias Bonet e Iglesias Ferreirós³¹³. Garcia-Gallo é um dos maiores defensores da tese das sucessivas revisões das *Siete Partidas*: segundo ele o *Espéculo* teria constituído uma primeira versão, ou um texto-base, a partir do qual foram desenvolvidos os outros textos legislativos afonsinos³¹⁴. Segundo essa ideia, o *Espéculo* teria sido redigido entre 1255 e 1260, talvez mais especificamente em 1258. Garcia-Gallo transfere a data tradicional de redação das *Siete Partidas* para o *Espéculo*, e afirma que aquelas só teriam sido redigidas a partir de revisões do *Espéculo* no reinado do neto de Afonso X, Fernando IV. A obra teria adquirido então um caráter mais didático-doutrinal, e teria incorporado o direito romano-pós-clássico-justiniano e/ou o direito romano-canônico-papal. Esta revisão – identificada como a terceira – é que receberia o nome de *Libro de las Leyes* e, posteriormente, *Siete Partidas*. Dataria de então a divisão nas sete seções que a compõem. Teriam existido ainda mais duas revisões. A mais importante seria a de 1325, quando o texto teria sido muito modificado por várias interpolações e reescrituras³¹⁵. Já o *Fuero Real* teria derivado de uma simplificação do *Espéculo*, “suprimindo-se justamente as suas características doutrinárias para adaptá-lo às necessidade jurídicas das municipalidades³¹⁶”.

Arias Bonet, por outro lado, baseando-se nos sete códices mais antigos das *Partidas*, sustenta a existência de várias versões da *I Partida* já durante o governo de Afonso X “sem que houvesse uma exclusividade ou preferência por uma delas”³¹⁷. As versões divergentes seriam resultado das diferentes redações feitas durante o período afonsino³¹⁸.

Por outro lado, Iglesia Ferreirós discorda de ambos os autores e defende que o código atualmente encontrado no *British Museum* seria a versão mais antiga da *I Partida*. A segunda teria

³¹³ LIMA, Marcelo Pereira. *Op. Cit.*, pg. 89.

³¹⁴ *Idem*.

³¹⁵ *Ibidem*, pgs. 89 e 90.

³¹⁶ *Ibidem*,pg. 91.

³¹⁷ *Ibidem*, .pg. 92.

³¹⁸ *Ibidem*,pg. 92.

sido elaborada a partir de uma revisão e uma sistematização diferentes dessa primeira versão. Haveria uma relação de dependência entre ambas, porém isso não negaria a autoria afonsina³¹⁹. Iglesia Ferreirós acrescenta ainda que as obras jurídicas de Afonso X só podem ser corretamente entendidas se observadas sob a perspectiva dos seus interesses imperiais, quando disputou a coroa do Sacro Império³²⁰.

Marcelo Lima propõe algumas visões diferenciadas dessas três teorias. Lembrando que o esforço jurídico Afonsino não constituiu em si um evento totalmente singular, uma vez que, mais ou menos no mesmo período em que Afonso X reinou, outras grandes autoridades laicas e eclesiásticas de diversas regiões europeias reservaram-se a tarefa de ordenar a produção de vastos compêndios jurídicos. Como exemplos desse movimento há o *Liber Extra* (1234) do papa Gregório IX, o *Liber Augustalis* (1231) de Frederico II da Sicília, os *Fori Valentiae* (1238-39) e os *Fori Aragonum* ou *Vidal Mayor* (1247) de Jaime I de Aragão, o *Jyske Lovy* ou *Codex Holmiensis* (1241) de Valdemar II da Dinamarca, as *Leis Geraes* (1251) de Afonso III de Portugal, e as diversas *Ordonnances* da França (como a *Réformation de moeurs dans le Languedoc et le Langedoil* (1254) no reinado de Luís IX) e os *Statutes* ingleses iniciados no reinado de Eduardo I, e, por fim, o *Landslög* (1274) e a *Lögbók Islendiga* (1281) de Magnus VI da Noruega³²¹. A redação desses códigos estaria vinculada ao contexto europeu de desenvolvimento citadino e das universidades³²². Porém, relativizar a singularidade das empresas legislativas Afonsinas não significa ignorar as especificidades dos reinos de Castela e Leão: consolidação e ampliação das conquistas realizadas no reinado de Fernando III. Segundo Marcelo Lima, Afonso X foi um continuador da administração legislativa fernandina em pelo menos dois aspectos: na confirmação dos *fueros* locais de diversas regiões que já possuíam uma tradição jurídica própria, e na concessão do *Fuero Juzgo*, ou *Liber Iudiciorum*, às comunidades do sul, com o propósito de unificar juridicamente os reinos recém-anexados à coroa castelhana³²³. Com o processo de elaboração do *Espéculo*, do *Fuero Real* e das *Siete Partidas*, Afonso X teria dado passos no sentido de tornar mais eficaz o domínio sobre seus senhorios, com a uniformização jurídica e a renovação do direito do reino castelhano-leonês, sob o controle monárquico³²⁴, três estratégias correspondentes às especificidades das três grandes regiões cuja

³¹⁹ Autoria entendida no sentido institucional.

³²⁰ LIMA, Marcelo Pereira. *Op. Cit.*pg. 93.

³²¹ *Ibidem*, pg. 96.

³²² *Ibidem*, pg. 95.

³²³ *Ibidem*, pg. 98.

³²⁴ *Idem*.

administração exigia procedimentos políticos específicos.

Existem cerca de oitenta manuscritos conhecidos das *Siete Partidas* (relativos à sua totalidade ou apenas a alguns dos livros) e cerca de vinte e quatro fragmentos. Existem versões em castelhano, em português, em galego e em catalão³²⁵. Tal abundância, ao invés de facilitar os estudos sobre os manuscritos, na realidade os dificultam; ainda mais quando é muito difícil determinar qual deles seria realmente o mais antigo, e se algum remontaria efetivamente ao reinado de Afonso X. É muito possível que nenhum seja assim tão antigo. Quando se trata da *IV Partida*, aparentemente não há uma versão original à qual se tenha acesso. Desta maneira, é um trabalho deveras árduo, e com muitos riscos de insucesso, o de determinar quais mudanças e interpolações foram realizadas ao longo dos séculos, em especial aquelas feitas com o intuito de promover objetivos morais, políticos ou religiosos³²⁶.

Quanto aos manuscritos das *Siete Partidas* hoje existentes, não conseguimos obter notícias da atual localização de todos. Porém, as versões impressas fornecem pistas sobre os considerados mais antigos e mais importantes. Segundo o que Martínez Marina informa em seu *Ensayo histórico-crítico...*³²⁷, escrito originalmente como prólogo à edição publicada em 1807 pela *Real Academia de la Historia*³²⁸ foram consultados para essa edição cerca de doze códices: três arquivados na *Biblioteca Nacional de España*; quatro na *Real Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo de El Escorial*, três na *Biblioteca Toledana*, um no *Monasterio de San Domingos de Silos* e um na Torre do Tombo³²⁹. A essa lista, Arias Bonet, para sua edição crítica da *I Partida* publicada em 1975, incluiu o códice do *British Museum* (MS Add. 20787), considerado atualmente a mais antiga versão disponível da *I Partida*, e os da *Hispanic Society of America* de Nova Iorque (MS HC. 397/573) e da *Colegiata de León* (MS 110)³³⁰. Bonet coteja apenas aqueles identificados por ele como os mais antigos: o MS Add. 2087 do *British Museum*, o Silense, o da Torre do Tombo, o Escorialense 1 (datado de 1330), o Toledano 1, o Toledano 2 (datado de 1344) e o da *Hispanic Society of*

³²⁵ STONE, Marilyn. *Op. Cit.*, pg. 17.

³²⁶ *Ibidem*, pg. 18.

³²⁷ MARTÍNEZ MARINA, Francisco. *Ensayo histórico-crítico sobre la antigua legislación y principales cuerpos legales de nos reynos de León y Castilla, especialmente sobre el código de D. Alonso el Sabio, conocido con el nombre delas Siete Partidas*. Madrid; 1808.

³²⁸ VALDEAVELLANO, Luís G. Martínez Marina y las “Partidas” de Alfonso El Sabio. *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 1984, pg. 376.

³²⁹ LIMA, Marcelo Pereira. *Op. Cit.*,pg. 91.

³³⁰ *Idem*.

America.³³¹ Um dos manuscritos da *Biblioteca Nacional* é o códice conhecido como tendo pertencido aos Reis Católicos, e que foi consultado extensamente por Jerry R. Craddock³³². O mesmo códice foi também consultado por outros estudiosos, como J. L. Pérez López³³³ e Marilyn Stone³³⁴.

Existem atualmente três versões impressas da totalidade das *Siete Partidas*. São elas: a edição de 1491 glosada por Alfonso Díaz de Montalvo, a de 1555 glosada por Gregório López, e a de 1807 publicada por Francisco Martínez Marina. A primeira dessas edições foi publicada em Sevilla, em outubro de 1491. Seu editor foi Alfonso Díaz de Montalvo, que, acreditando que os manuscritos disponíveis continham muitos erros e não eram fiéis aos “originais”, propôs-se a preparar uma edição livre de tais problemas³³⁵. É o que se diz em uma nota adicional de sua edição:

porque las dichas leyes de las Partidas, por vicios de los escritores, no estaban corregidas, y en muchos libros dellas algunas leyes se fallaban viciosas, deseando el servicio de sus Altezas (los Reyes Católicos), acorde de concertar, poner e copilar las dichas Partidas en un volúmen³³⁶.

Embora a sua versão tenha sido reeditada várias vezes entre os séculos XV e XVI³³⁷, a mesma foi - e ainda é - alvo de muitas críticas, pois não cita as fontes utilizada e apresenta erros, adições e passagens de difícil compreensão³³⁸, apesar dos objetivos declarados.

Quanto à biografia de Alfonso Díaz de Montalvo, sabemos que nasceu em Arévalo em 1405, passou a juventude em Huete (província de Cáceres) e para lá se retirou na velhice. Morreu em 1499. Apesar do prestígio de que gozou, recebeu seu diploma em Direito somente aos 65 anos, pela Universidade de Salamanca. Viveu para ver os reinados de três monarcas, todos os quais estimaram seu conhecimento jurídico. Alfonso Díaz de Montalvo coletou, classificou e publicou vários dos mais importantes códigos legislativos castelhanos. São contadas dentre estas obras, além da primeira edição impressa das *Siete Partidas*, também dois dicionários de termos jurídicos e a

³³¹ *Ibidem*, pgs. 91-92.

³³² PÉREZ LÓPEZ, José Luís. Las Siete Partidas según el códice de los Reyes Católicos de la Biblioteca Nacional de Madrid. *Dicenda*: cuadernos de filología hispánica, Madrid, n. 14, pg. 237.

³³³ *Ibidem*, pgs. 235-258.

³³⁴ STONE, Marilyn. *Op. Cit*, pg. 2.

³³⁵ STONE, Marilyn. *Op. Cit*, pg. 12.

³³⁶ MONTALVO, Alfonso Díaz de. Apud PÉREZ LÓPEZ, José Luís. *Op. Cit*, pg. 235.

³³⁷ PÉREZ LÓPEZ, José Luís. *Op. Cit*, pg. 235.

³³⁸ STONE, Marilyn. *Op. Cit*, pg. 12.

primeira edição impressa do *Repertorio General*. Apesar das objeções existentes com relação à sua edição das *Siete Partidas*, Díaz de Montalvo foi um pioneiro na edição e impressão de textos jurídicos em Castela, quando a imprensa, no mundo ocidental, encontrava-se ainda em seus estágios iniciais³³⁹.

A segunda edição impressa das *Siete Partidas* data de 1555 e foi publicada em Salamanca. Deriva de uma petição enviada às Cortes de Madrid solicitando a realização de uma nova versão corrigida das *Siete Partidas*. Quem preparou essa edição foi Gregório López, ministro real do Conselho das Índias, e a mesma veio acompanhada, além do texto das *Partidas*, de numerosos comentários escritos em latim, que se tornaram quase tão conhecidos quanto o próprio texto jurídico ao qual se referiam. A intenção de Gregório López por trás da reedição das *Partidas*, ao que se sabe, era também a de oferecer um texto “autêntico”, livre dos erros cometidos por Díaz de Montalvo; e que servisse como uma edição juridicamente aceitável³⁴⁰. Porém, também a edição de 1555 foi objeto de críticas, por não conter prólogo, bibliografia, nem citar, tal como Díaz de Montalvo fez, as fontes manuscritas utilizadas³⁴¹. Porém sua versão tornou-se a mais célebre edição impressa das *Partidas*, e foi largamente utilizada por juristas ao longo dos séculos. Costuma ser igualmente a edição preferida pela maioria dos historiadores e filólogos.

A respeito da biografia de Gregório López, sabemos que nasceu no vilarejo de Puebla de Guadalupe (também na província de Cáceres) em 1436. Estudou em Salamanca e depois se tornou *mayor* em sua terra natal. Casou-se com María Pizarro, neta do próprio Francisco Pizarro, e tornou-se advogado em Granada e juiz em Valladolid. Foi nomeado para o Conselho das Índias por Carlos V, e feito presidente do mesmo conselho por Felipe II³⁴².

A terceira edição impressa das *Siete Partidas* apareceu somente em 1807, publicada pela *Real Academia de la Historia*. O seu editor foi Francisco Martínez Marina, na época diretor da *Real Academia*³⁴³. Ao contrário das versões anteriores, o prólogo originalmente escrito por Martínez Marina³⁴⁴ versa sobre os manuscritos consultados e cotejados para a elaboração da obra. Porém,

³³⁹ *Idem*.

³⁴⁰ ALFONSO X. Las Siete Partidas. Apud: STONE, Marilyn. *Op. Cit*, pg. 13.

³⁴¹ STONE, Marilyn. *Op. Cit*, pgs. 12-14.

³⁴² *Idem*.

³⁴³ VALDEAVELLANO, Luís G. *Op. Cit*, pg. 373.

³⁴⁴ O prólogo escrito por Martínez Marina, devido a divergências e disputas políticas no interior da Real Academia, não foi publicado juntamente com a edição de 1807, conforme pretendia seu autor. Foi, ao invés disso, substituído por outro prólogo. Martínez Marina então o publicou em separado, com o título de “*Ensayo histórico-crítico sobre la antigua legislación y principales cuerpos legales de los Reinos de León y Castilla, y especialmente sobre*

também apresenta problemas que foram alvos de críticas. A esse respeito, J.L. Pérez López diz:

Mas desgraçadamente a Academia não fez o que hoje chamaríamos uma edição crítica, reproduzindo um manuscrito e assinalando as variantes dos demais, senão que “ com todos os códices e pelo procedimento de acumulação compôs um texto” - que não se encontra em apenas um dos manuscritos – no qual copiou leis dos diferentes códices.³⁴⁵

Além disso, o texto publicado pela *Real Academia* modernizou a linguagem. Porém, de todas as variações, as mais problemáticas encontram-se na *I Partida*, e não chegam a ser substanciais nos demais livros³⁴⁶.

Existem outras edições impressas de livros e trechos das *Partidas*, realizadas a partir do interesse renovado nas obras afonsinas, que se deu a partir da segunda metade do século passado. Embora tenham sido realizadas sob a perspectiva de “edições críticas”, com enorme rigor, nenhuma abarca a totalidade dos livros que compõem as *Partidas*. A mais célebre é a edição da *I Partida* a partir do MS Add. 20787 do *British Museum*, publicada por Arias Bonet em 1975. Além dessa edição, existem também outros trabalhos de Arias Bonet, os de Jerry R. Craddock, de Kasten e Nitti, de Carpenter, de Ramos Bossini e de López-Estrada e López García-Berdoy³⁴⁷. Nenhum deles se debruçou sobre a *IV Partida*.

Quanto às questões relativas ao grau de originalidade e confiabilidade das versões impressas, nossa opinião é a de que essa discussão, embora não esteja completamente ultrapassada, também não é interessante quando se torna uma busca pela literalidade pura e simples. Com tudo o que lemos a respeito e foi, em linhas gerais, exposto acima, podemos concluir que nem sequer se conhece um manuscrito “original”, no sentido de remontar exatamente aos anos do reinado de Afonso X. São várias as possibilidades de explicação para tal fenômeno e a determinação em datar os manuscritos deve ser feita com o intuito de elucidar as dúvidas e lacunas que afetam o conhecimento dos eventos passados e a compreensão que podemos adquirir dos mesmos; mas nunca com base na ilusão de acessar diretamente o passado, numa espécie de busca das origens. Ainda mais quando essa tarefa se mostra praticamente impossível, pois mesmo os manuscritos que nos restaram são invariavelmente fruto de ações humanas – algumas vezes fortuitas, em geral com base em alguma intencionalidade - que os modificaram. O mesmo se passou com relação às edições impressas. Lamentar, hoje, a abundância de “erros” em cada uma delas é uma atitude bastante

el Código de don Alfonso el Sabio, conocido com el nombre de las Siete Partidas”. Para maiores informações, remeter-se a: VALDEAVELLANO, Luís G. Op. Cit., pgs. 371-385.

³⁴⁵ PÉREZ LÓPEZ, José Luís. Op. Cit. pg. 236. Tradução livre.

³⁴⁶ STONE, Marilyn. Op. Cit. pg. 14.

³⁴⁷ PÉREZ LÓPEZ, José Luís. Op. Cit. pg. 237.

anacrônica. Com certeza é uma negação da historicidade dessas fontes. Isso é verdadeiro especialmente para as edições de 1491 e de 1555, mas também para a de 1807. Embora todas, oficialmente, estivessem se propondo a corrigir os erros anteriores, acreditar nessa afirmação como sendo o principal motivo para a elaboração de cada uma é prova de inocência. Certamente não foi à toa que cada uma se propusesse a corrigir os erros do passado, e que então, ao assumir para si a pretensão da verdade através da negação do que viera anteriormente, estivessem procurando convencer em seu tempo da própria legitimidade e das próprias razões, apoiadas pelo texto legislativo cuja capacidade de iluminar reclamaram para si. Da mesma forma como certamente não é fortuito que a três empresas tenham sido iniciadas a partir de solicitações régias. No final das contas, apesar das dificuldades que apresentam ao historiador em sua tentativa de acessar Afonso X, se modificar um pouco suas perguntas e suas preocupações, as mesmas podem se transformar em um terreno de conhecimento muito fértil.

O objetivo deste trabalho é analisar, dentro do texto jurídico afonsino, a forma como o casamento é concebido e apresentado, e a maneira como as normas ali dispostas o estruturam e lhe dão significado. Espera-se com isso explorar questões relativas à conformação da sociedade castelhana no período de redação das *Siete Partidas* e à absorção e repercussão políticas relativas ao direito matrimonial desse código.

CAPÍTULO II

O CASAMENTO NA *IV PARTIDA*

1. A influência canônica no direito matrimonial da *IV Partida*

A partir do século XI teve início um movimento intelectual, que se estendeu mais ou menos por toda a Europa, e que ficou conhecido como o Renascimento Cultural dos séculos XII e XIII. Houve, nesse período, uma onda de aproximação e estudo das fontes antigas por parte das elites³⁴⁸. O direito canônico se desenvolveu juntamente com o redescobrimiento, o cultivo, a renovação e a adaptação do direito romano de Justiniano, aplicado por sua vez às questões de direito civil. Os

³⁴⁸ PÉREZ, António Martín. *Op. Cit.*, 1992.

textos básicos adotados pelos juristas eram o *Corpus Iuris Civilis* de Justiniano, e o *Corpus Iuris Canonici*³⁴⁹. Nesse período foram criadas as universidades, que, ao longo dos séculos XI-XIII, se espalharam pelos principais centros urbanos. Lá formava-se juristas e outros intelectuais, com base em ambas as tradições, de maneira que paulatinamente se tornaram o centro da cultura jurídica européia.³⁵⁰

O reino de Castela, por sua vez, não poderia ficar à margem desses processos, tendo em vista as intensas relações exteriores mantidas com outros reinos. Já a partir dos séculos XI-XII surgem os primeiros sinais da recepção dessas formas de cultura jurídica na Península Ibérica, como a que se verifica com a ida de estudantes e professores galegos³⁵¹ para a Universidade de Bolonha³⁵², e com fundação do *Estudio de Palencia* com professores estrangeiros³⁵³. Desenvolvem-se vários núcleos de recepção da nova cultura em cidades que eram sedes eclesiásticas, tais como Santiago, Leão, Palência, Samora, Salamanca e também nas cortes régias³⁵⁴. Também é importante destacar a criação da escola de tradução de Toledo, que se tornou uma das mais importantes vias de entrada dessa cultura através das traduções de vernáculos ibéricos de obras gregas, latinas, hebraicas e árabes. Foi justamente no século XIII, em tempos de Afonso VIII e Fernando III³⁵⁵, que o pensamento filosófico-escolástico, até então marcado profundamente pelos pensamentos platônico e agostiniano, alimentou-se também da filosofia aristotélica, alçando-a ao mais alto grau de reconhecimento.

O rei Afonso X de Leão e Castela (1252-1284) foi um dos grandes protagonistas desse renascimento cultural iniciado no século XII. Muitos estudiosos acreditam que na Península Ibérica a promoção das letras e das ciências alcançou o ápice durante seu reinado. Essa opinião tem suas raízes na enorme quantidade de textos produzidos no âmbito de sua corte, tratand de variados assuntos pertencentes aos mais diversos campos do saber existentes na época: historiográficos, jurídicos, líricos, científico-astrológicos, entre outros.

O direito matrimonial canônico deu origem ao direito matrimonial civil o qual, creem alguns, encontra-se finalizado na *IV Partida*³⁵⁶. O primeiro, por sua vez, é inseparável do processo que deu origem ao próprio direito canônico vigente no século XIII. O *Corpus Iuris Canonici* é uma compilação de textos oriundos desse processo, utilizado como material básico nas universidades

349 *Idem*

350 *Idem*.

351 A Galícia, neste período, fazia parte do reino de Leão, o qual, por sua vez, era governado pelo rei de Castela.

352 PÉREZ, António Martín. *Op. Cit.*, p. 11, 1992.

353 *Idem*.

354 *Idem*.

355 PÉREZ, António Martín. *Op. Cit.*, 1992, pgs. 11 e 12.

356 MARTÍN, José-Luis. El proceso de institucionalización del modelo matrimonial Cristiano. In: *La familia em la Edad Media: XI Semana de Estudios Medievales*. Nájera, 2001, pg. 02.

medievais. Trata-se de uma reunião de diferentes códigos produzidos majoritariamente entre os séculos XIII e XIV. Dentre eles, o *Liber Extra*, reunido e redigido em 1234 por Raimundo de Peñafort, sob o mandado de Gregório IX. O *Liber Extra* é chamado também de *Decretalium Gregorii IX* – ou, simplesmente, *Decretais de Gregório IX* – e foi adotado como texto oficial nas universidades de Bolonha e de Paris. É composto por cinco livros, em que foram organizadas as decretais de Alexandre III (1159-1181) e Gregório IX (1227-1241). Um sexto livro foi adicionado por Bonifácio VIII posteriormente, em 1298. Às *Decretais de Gregório IX* juntaram-se, em 1317, as *Clementinas de Clemente V* e, mais tarde, as *Extravagantes*, formando esse conjunto o *Corpus Iuris Civilis*.

O livro quarto das *Decretais de Gregório IX* contém os decretos matrimoniais, assim como a *IV Partida* contém a maior parte das leis sobre casamentos. As normas evocadas na *IV Partida* remetem às disposições do quarto livro dessas decretais, e a disposição de suas matérias se originou da *IV Decretal*. A *IV Partida* contém duzentas e cinquenta e cinco leis, distribuídas entre vinte e sete títulos. Desses, os quinze primeiros correspondem majoritariamente aos temas da *IV Decretal*. São, respectivamente: noivados (T. I); casamentos (T.II); casamentos escondidos (T.III); as condições colocadas nos noivados e nos casamentos (T. IV); os casamentos dos servos (T.V); o parentesco e a afinidade que impedem a realização de casamentos (T. VI); o parentesco por batismo e adoção, que impede os casamentos (T. VII); a incapacidade de consumir o matrimônio (T. VIII); as acusações para romper um matrimônio (T. IX); o divórcio (T.X); as doações matrimoniais (T. XI); as segundas núpcias (T. XII); os filhos legítimos (T. XIII); os filhos ilegítimos (T. XV); e os filhos adotados (T. XVI).³⁵⁷

Os seguintes doze títulos – que constituem cerca de um terço da *IV Partida* – não correspondem aos temas da *IV Decretal*, se referem, respectivamente, às barregãs (T. XIV); ao poder dos pais sobre os filhos (T. XVII) e às razões por que o poderiam perder (T. XVIII); à criação dos filhos (T. XIX); aos criados – que não são filhos – (T. XX); aos servos (T. XXI); à liberdade dos servos (T. XXII); ao estado dos homens (T. XXIII); às dívidas de naturalidade (T.XXIV); aos vassallos (T. XXV); aos feudos (T. XXVI); e à dívida de amizade(T. XVII)³⁵⁸. Essas referem-se aos aspectos vida e do casamento castelhanos, que iam além do que então se contemplava na normativa canônica.

A conceituação principal do casamento, correspondente ao conteúdo da primeira metade da *IV Partida*, configura-se como uma tradução da *IV Decretal* e, assim, como uma tradução do direito

³⁵⁷ GREGORIO IX. *Decretalium D. Gregorii Papae IX, Liber Quartus*. In: *Corpus Iuris Canonici*, v. 2. Leipzig: Akademische Druck-U. Verlagsanstalt Graz, 1959.

³⁵⁸ *Idem*.

canônico matrimonial clássico³⁵⁹. As leis restantes remetem em grande parte ao direito laico, muitas vezes oriundo da tradição jurídica castelhana, baseada em usos e costumes. São nessas leis, onde o rei ordena os frutos do casamento – desde os filhos até a própria ordem feudal – que melhor se percebe uma vinculação entre a normatização das uniões matrimoniais e a apresentação de um modelo societal para o reino.

2. O prólogo da *IV Partida*: o casamento definido pelo Gênesis e a ordem hierarquizada do mundo

Nas *Siete Partidas*, cada novo assunto é iniciado por uma pequena introdução. Aquela que encabeça o Título II da *IV Partida*, onde se conceitua o casamento, abre-se com a seguinte sentença:

Casamiento establecio el nuestro seynor dios de ome e de muger enel parayso por las razones que dixiemos enel comienço desta partida³⁶⁰

O redator da *IV Partida* remete-se ao prólogo geral desse livro, onde o casamento é apresentado e definido a partir da metáfora bíblica da criação do mundo. Esse prólogo se inicia com uma descrição do Gênesis: Deus teria honrado o homem acima de todas as outras criaturas³⁶¹, pois o criara à sua imagem e semelhança, e lhe dera a faculdade do entendimento. Também o honrara muito, quando lhe dera mulher e celebrara o casamento de ambos no Paraíso³⁶². Esse teria sido o primeiro casamento e, porque o matrimônio fora realizado por Deus, no momento da Criação, ele derivaria da disposição divina sobre o mundo e estaria em concordância com ela. Ao ser realizado corretamente pelos homens, garantiria a manutenção da ordem do mundo conforme havia sido estabelecida por Deus. O Rei, ao exercer seu papel de legislador, coloca-se na posição de cooperador na manutenção dessa ordem. Estabelecia as regras que deveriam ser seguidas por aqueles que estavam submetidos à sua jurisdição, e garantiria assim que a ordem divina se mantivesse estável entre os homens. Por isso tais regras não eram fortuitas, mas deviam obedecer a propósitos claros, impressos nas escolhas que ditaram a elaboração do livro de leis.

O surgimento da mulher e o primeiro casamento são descritos da seguinte forma:

Et sin todo esto le ouo fecho otra muyt grant honrra qua fizo muger quel diesse por compaynnera en que fizisse linage et estableciero(n) el casamiento deylllos amos en parayso et puso ley naturalmente ordenada que assi commo era(n) dos cuerpos departidos segunt natura que fuessen en uno quanto en amor de manera que non se pudiessen partir guardando lealtad el uno al otro. E otrossi que daqueylla amistad

³⁵⁹ MARTÍN, José-Luis. *Op. Cit.*, pg. 04.

³⁶⁰ *Partida IV folio 296 ms. Vit. 4-6 da Biblioteca Nacional de España.*

³⁶¹ *Cuarta Partida*. In: ALFONSO X. *Las Siete Partidas (Glosadas por el Licenciado Gregório López)*. Madrid: Compañía General de Impresores y Libreros del Reyno, 1843. pg. 466.

³⁶² “E sin todo esto, ouole fecho muy grand honrra; que fizo muger, que le diesse por compañera”. In: *Idem*.

saylhesse linage de que el mundo fuesse poblado de gentes et el loado et servido³⁶³.

O objetivo principal da criação do homem e da mulher encontrar-se-ia na linhagem, nesta filiação através da qual o mundo pudesse ser povoado e o serviço a Deus garantido. Esse último é um ponto relevante. A própria criação do mundo obedecia a objetivos hierarquizantes. O prólogo diz, a esse respeito, que Deus dera honras assinaladas ao homem sobre todas as outras criaturas³⁶⁴. Em primeiro lugar, porque o fizera à sua imagem e semelhança. Em segundo, porque lhe dera entendimento e a capacidade de conhecer a Ele e a todas as outras coisas, de forma que podia saber, entender e separar cada uma à sua maneira, conforme deveria ser³⁶⁵. Por fim, honrou-o muito ao lhe dar para seu serviço todas as outras criaturas que Ele havia feito³⁶⁶.

O Homem ocupa o lugar mais alto em toda a Criação. A ele teriam sido reservadas as maiores honras, que o aproximariam mais do que qualquer outro animal da divindade. São essas: ter sido feito à imagem e semelhança de Deus, ter Dele recebido a faculdade do entendimento e a primazia sobre o restante da Criação. Os outros seres vivos estariam destinados ao seu serviço, da mesma forma como ele mesmo estaria destinado ao serviço do seu Criador. Esta seria a ordem do mundo, tal como Deus o fizera: o homem acima dos outros animais, e Ele mesmo acima do homem, no lugar de Senhor máximo. Para que esse propósito fosse cumprido seria necessário que a espécie humana crescesse e se desenvolvesse. O sexo feminino teria sido então criado e entregue ao masculino, com isso honrando-o novamente:

Et sin esto todo le ouo/fecho otra muyt grant honrra quafizo mu/ger quel diesse por compaynnera.(...) E otrossi que daqueylla amis/tat saylhesse linage de que el mundo fuesse po/blado de gentes et el loado et servido³⁶⁷.

O homem recebe a mulher para nela “fazer linhagem”, para garantir através dela a raça humana com a qual se povoaria o mundo, para o serviço de Deus. Para ordenar – no sentido de organizar, dar ordem – essa linhagem dos homens que se deveria estabelecer, Deus teria realizado no Paraíso o primeiro casamento, no momento em que submetera os homens a uma lei ordenada “naturalmente”. Essa lei consistiria em que o homem e a mulher formassem um só corpo, unido pelo amor³⁶⁸ que sentiam, apesar de possuírem corpos separados segundo a natureza. Não poderiam se separar, de forma que guardariam lealdade um ao outro. Dessa união derivaria a linhagem que povoaria o mundo³⁶⁹. O redator do prólogo relembra então que o serviço à divindade seria o

363 *Partida IV folio 294 ms. Vit. 4-6 da Biblioteca Nacional de España .*

364 *Idem.*

365 *Idem.*

366 *Idem.*

367 *Partida IV folio 294 ms. Vit. 4-6 da Biblioteca Nacional de España .*

368 *Idem.*

369 *Idem.*

objetivo da criação do ser humano: “*de quel el mundo fuesse poblado de gentes et el loado et seruido*”³⁷⁰. Quanto à junção entre homem e mulher, seu objetivo seria essa síntese dos dois corpos e a descendência de ambos. O casamento seria a própria ordenação pela qual a descendência poderia existir, cumprindo as disposições divinas.

3. Natureza e naturalidade : dívida e hierarquização

Dois conceitos fundamentais para entendermos não apenas o panorama mental e social a envolver o casamento e outras relações na Castela do século XIII, mas também a estrutura discursiva e argumentativa da *IV Partida*, assim como a defesa e legitimação da figura régia, são-nos fornecidos pelo próprio texto. Trata-se dos conceitos de *natura* e de *naturaleza*, centrais na *IV Partida*.

A concepção de natureza e a dívida de *natura* na *IV Partida*.

O prólogo da *IV Partida*, ao listar os assuntos que serão tratados no livro, anuncia: “*E sobre todo mostraremos, del debdo que los omes han entre si por naturaleza*”,³⁷¹ ressaltando a importância dessa ideia no discurso normativo que se seguirá. O Título XXIV está inteiramente dedicado às relações existentes entre os homens e seus senhores por razão da dívida de “*naturaleza*” que os uniria. Esse conceito é determinado a partir da noção de natureza, referida nas *Partidas* pelo vocábulo latino *natura*.

Essa primeira ideia, a de *natura*, é explicada em uma lei da *I Partida*, onde é definida como todo o conjunto da criação divina: “*Natura es fechora de Dios, e el es el Señor e el facedor della*”³⁷². Seria a própria natureza, compreendida segundo uma concepção cristã de influência aristotélica. Comportaria toda a criação divina, da qual Deus era o senhor. Toda a natureza, ou seja, toda a Criação estaria subordinada ao poder divino, porque a Ele devia a sua existência. Essa criação, sujeita à vontade divina, funcionaria segundo uma ordem fixa, predeterminada pelo Criador. Seria por isso imutável, e nada – exceto o próprio poder que lhe dera origem - poderia alterá-la ou obrar contra o seu funcionamento. Nada, exceto Deus, poderia “*fazer contra este ordenamento*”³⁷³.

³⁷⁰ *Idem*.

³⁷¹ *Cuarta Partida*., *Op. Cit*, Prólogo, pg. 466.

³⁷² *Primera Partida*. In: ALFONSO X. *Las Siete Partidas (Glosadas por el Licenciado Gregório López)*. Madrid: Compañía General de Impresores y Libreros del Reyno, 1843. Título IV, lei LXVII. pg. 69.

³⁷³ *Idem*.

O verdadeiro milagre infringiria essa ordem natural, e por isso é que só poderia ser realizado por Deus. Todos os eventos milagrosos listados na lei corresponderiam a inversões da ordem natural, e referem-se tanto a fenômenos conhecidos hoje – como os eclipses³⁷⁴ ou a cura de deficiências físicas³⁷⁵ – como a outros impossíveis no mundo físico e pertencentes à ordem do fantástico - como a inversão do trajeto do sol, ou a inversão da morte (a capacidade de ressucitar os mortos)³⁷⁶. Todos são designados como milagres e a cada um desses exemplos o texto da lei associa uma passagem bíblica, como forma de explicação e convencimento. Assim, o trajeto do sol é exemplificado pela passagem de Ezequias, em que Deus teria feito o sol voltar quinze graus atrás³⁷⁷. Quanto aos eclipses, teria ocorrido um no dia da Paixão de Cristo³⁷⁸. A passagem de Lázaro exemplifica a volta dos mortos à vida e a reversão das deficiências físicas³⁷⁹. Essa lógica - do evento milagroso, pois não derivaria de nenhum elemento existente na natureza - só poderia derivar de Deus³⁸⁰, sendo por isso milagrosa a criação do mundo.

Uma vez que o ser humano era uma criação divina, e assim fazia parte da natureza, teria com a divindade uma dívida perene a atá-lo à ordem do mundo. Ao ocupar o posto mais alto de toda a Criação, assumiria com Deus uma dívida maior, derivada da sua própria existência e que consistiria em ter sido feito à imagem e semelhança do Criador, ter sido por Ele dotado de inteligência e ter Dele recebido, através de um ato de graça, o senhorio sobre todo o restante da Criação. A dívida com o plano divino era considerada a primeira pela qual a humanidade estaria regida, pois se estabelecera na própria criação do mundo.

No título XIV da *IV Partida*, a *natura* é definida nos seguintes termos: “*natura es una virtud, que hace ser todas las cosas en aquel estado que Dios las ordeno*”³⁸¹. Reitera-se o caráter do Divino Criador e Regedor da ordenação da natureza e ressalta-se a bondade e a imutabilidade da Sua ordem. As digressões presentes nas *Siete Partidas*, a respeito da *natura*, remetem a uma longa tradição filosófica medieval, desenvolvida nos círculos intelectuais a partir da apropriação do pensamento de autores greco-romanos -especialmente de Aristóteles e dos estóicos - articulada com influências de tradição bíblica.

No século V, Aurélio Prudêncio³⁸² teorizava sobre a natureza segundo as concepções cristãs.

374

Idem.

375

Idem.

376

Idem.

377

Idem.

378

Idem.

379

Idem.

380

“*E otrosi, puede fazer todas las cosas de nada, assi como fizo el Mundo, e los Angeles, e los Cielos, e las Estrellas, que non fueron fechas de Elementos, nin de otra manera.*” *Primera Partida. Op. Cit.*, pg. 69.

381

Cuarta Partida. Op. Cit., Título XXIV, pg. 614.

382

BASTOS, Mário Jorge da Motta. *Apropriação simbólica (e senhorial!) da natureza na península ibérica*

No hino terceiro da sua obra *Cathemerinon*³⁸³, quando canta e cristianiza as horas do dia dedicadas à alimentação, Prudêncio apresenta uma concepção da natureza, cujos moldes se encontravam no relato bíblico da Criação³⁸⁴. Nesse hino aparece “a primeira referência a Cristo como criador benigno de todas as coisas³⁸⁵”. Com relação a isso, Bastos afirma:

A sua condição de *potens*, vinculada ao alimento, à satisfação desta necessidade básica que se situa no âmago das relações sociais de produção, enfatiza o caráter provedor da divindade, uma das expressões do seu poder que o qualifica como um *dominus*, aquele que concede o pão em um ato de graça³⁸⁶.

O interessante nesse hino é que, ao conceber o alimento como uma dádiva de Deus ao homem, Prudêncio põe a tônica na contrapartida devida por este, materializada no serviço que Ele lhe faz.

Deus concede, submete a natureza ao homem, mas mantém-se como intermediador, ao suprimir qualquer suposta direta relação existente entre suas criaturas. A relação, originada do poder, embasa a dependência: “Aquele que deu ao homem tudo quanto alcançamos com a nossa mão dominadora, tudo quanto o céu, a terra e o mar produzem (*creant*, e a produção se concentra e realiza como puro ato da vontade divina) no ar, na água e no campo, tudo isto submeteu a mim, e a mim a Ele³⁸⁷”.

A respeito dessa articulação e da concepção de natureza como uma existência submetida à ordem de Deus- porque foi por Ele criada – inclui aí o homem e mostra seu lugar de especial proeminência no quadro da Criação e na sua sujeição ao divino, afirma Mário Bastos, ao estudar a concepção de natureza na obra de Aurélio Prudêncio (348-410):

uma vigorosa cosmogonia que, restrita à intervenção da livre vontade de um demiurgo, vincula todo o universo à expressão oral de seu poder e autoridade. Este, por intermédio de um mesmo e único ato, criou e assenhoreou-se de toda a Criação. A concepção primeva do Senhor Criador projeta-se sobre toda a História, determinando-lhe um sentido, como um seu vasto campo de atuação e direção que se explicita pelo caráter e pelo teor das relações que estabelece com os seres originados do seu comando³⁸⁸.

Da fonte aristotélica, a Idade Média teria bebido na *Metafísica*, quando define a natureza como o princípio que daria movimento aos seres vivos, de onde viria a capacidade de reprodução e de crescimento³⁸⁹. Isidoro de Sevilha (560-636), a partir dessas noções aristotélicas, associa a

(*século IV-VIII*). In: Revista Signum, 2010, vol. 11, n. 01, pg. 80.

³⁸³ *Ibidem.*, pg. 77.

³⁸⁴ BASTOS, Mário Jorge da Motta. Op. Cit.

³⁸⁵ *Ibidem*, pg. 79.

³⁸⁶ *Idem*.

³⁸⁷ *Ibidem.*, pg. 80.

³⁸⁸ *Ibidem*, pg. 73.

³⁸⁹ “...la naturaleza primera, la naturaleza propriamente dicha, es la esencia de los seres que tienen en sí y por sí mismos el principio de su movimiento. La materia no se llama en efecto naturaleza, sino porque es capaz de recibir en sí este principio; y la generación, así como el crecimiento, sino porque son movimientos producidos por este principio”. ARISTÓTELES, *Metafísica*. Tradução de Patricio Azcárate Corral (1800-1886). Apud: COSTA, Ricardo da. *El concepto de Naturaleza en la Metafísica Teológica de San Bernardo de Claraval (190-1153)*. In: De Medio Aevo, 2013, n. 01, pg. 132 e 133.

natureza à divindade devido à sua capacidade de gerar vida:

La naturaleza debe su nombre a ser ella la que hace nacer las cosas. Es. Por lo tanto, lo que tiene capacidad de engendrar y dar vida. Hay quienes han afirmado que la naturaleza es Dios, por quien todo há sido creado y existe.³⁹⁰

Tanto as *Etimologías* como o *De natura rerum*, ambos de Isidoro de Sevilha, estão entre algumas das obras mais difundidas e estudadas ao longo da Alta Idade Média³⁹¹. O *De natura rerum* de Beda O Venerável (673-735) segue o seu homônimo isidoriano não apenas no nome, mas também na interpretação da natureza³⁹².

Outros escreveram e teorizaram, ao longo da Alta Idade Média, a respeito da natureza. Assim, no século IX, João Escoto Erígena escreveu um tratado intitulado *De divisione naturae*³⁹³, no qual considera que a natureza equivaleria ao Ser, que ela abarcaria toda a realidade e tudo aquilo que poderia ser entendido - tanto quanto às coisas que existiam quanto às que não existiam³⁹⁴. Bernardo de Claraval, por seu lado, ao compreender a natureza como um produto da Criação divina, considerava também que os homens originalmente eram iguais por natureza, pois haviam sido criados iguais, porém se teriam tornado desiguais por conta do seu ato de soberba³⁹⁵.

A natureza, como equivalente ao conjunto da criação, tornou-se uma noção basilar entre as concepções cristãs. De acordo com o relato bíblico, Deus situara o homem em posição de proeminência no conjunto de sua obra quando lhe concedera a soberania sobre os outros seres, submetendo-lhe então a natureza. O homem, em contrapartida, continuaria submetido a Ele, devendo-lhe serviço por aquele ato de graça. Assim,

tudo que existe, além de Deus, é obra sua, e a multiplicidade do criado reduz-se à unicidade de uma relação pautada pelo domínio e submissão. Sua Obra é, antes de mais, apresentada como um vasto campo de força atraído pelas manifestações do seu poder³⁹⁶.

O relato da *IV Partida* corresponde a tais noções e desenvolvimentos³⁹⁷. O presente da

³⁹⁰ ISIDORO DE SEVILHA, *Etimologías*, XI, 183, vol. 2, p. 12-13, 1, BAC, 19, ed. José Oroz Reta y Manuel A. Marcos Casquero, Madrid, Madrid, BA, 1944, pg. 12-1. Apud: RUCQUOI, Adeline. La percepción de la naturaleza en la Alta Edad Media. In: *Natura i desenvolupament. El medi ambient a l'Edat Mitjana* (XI Curs d'Estiu, Càtedra d'Estudis Medievals Comtat d'Urgell. Balaguer, 12-14 juillet 2006), Lleida, Pagès, 2007, p. 73-98.

³⁹¹ RUCQUOI, Adeline. La percepción de la naturaleza en la alta Edad Media. In: *Natura i desenvolupament. El medi ambient a l'Edat Mitjana* (XI Curs d'Estiu, Càtedrs d'Estudis Medievals Comtat d'Urgell, Balaguer, 12-14 juillat 2006) Lleida, Pagès, 2007, pg. 3.

³⁹² *Idem*.

³⁹³ COSTA, Ricardo da. *El concepto de Naturaleza en la Metafísica Teológica de San Bernardo de Claraval (190-1153)*. In: *De Medio Aevo*, 2013, n. 01, pg. 135.

³⁹⁴ *Ibidem*, pgs. 135 e 136.

³⁹⁵ *Ibidem*, pgs. 137 e 138.

³⁹⁶ BASTOS, Mário Jorge da Motta. *Op. Cit.*, pg. 75.

³⁹⁷ “Honrras seynnaladas dio nuestro Seynnor dios al ome sobre todas las otras creaturas que el fizo primamente en fazelo a su ymagen et a su semeiança segun el mismo dixo ante que lo fiziesse et en darle entendimiento et connoscer a el et a todas las otras cosas et saber et entender et departir la manera deyllas cada una

Criação geraria a primeira dívida do homem, aquela existente entre criatura e criador. Seria a primeira dívida, e a maior de todas, pois uniria o homem a Deus no serviço que lhe rendia, configurando uma dívida de natureza ou, para utilizar o termo da *IV Partida*, uma dívida de *natura*.

A dívida de *naturaleza*

A palavra latina *natura* possui como primeira acepção o sentido de nascimento, ou o ato de fazer nascer³⁹⁸. O sentido de “natureza” e “ordem natural das coisas”³⁹⁹ é secundário. A noção de natureza deriva, assim, da ideia de nascimento, e como tal é apropriada pelos medievais. Na *IV Partida*, por exemplo, a dívida existente entre pais e filhos é entendida como sendo de *natura*, uma vez que a concepção seria uma criação e não uma simples transformação do estado das coisas e derivaria do poder divino.

No entanto, haveria outra forma de débito, correlacionada à *natura* mas diferente dela por sua essência humana. É a *naturaleza*, corruptela castelhana do vocábulo latino. Esse termo foi traduzido como “naturalidade” pelo hispanista Georges Martin, em estudos⁴⁰⁰ dedicados à sua utilização na *IV Partida*, e também por José Manuel Nieto Soria⁴⁰¹.

A *naturaleza* corresponderia a uma forma de débito semelhante àquela que derivaria da *natura* e estabeleceria algumas das ligações fundamentais entre os homens, pois atuaria na manutenção da ordem social. Como demonstrou Georges Martin, na *II Partida*, essa dívida era considerada - junto com a vassalagem - uma das maiores a ligarem os homens aos seus senhores:

Naturaleza, e vasallaje son los mayores debdos que ome puede auer con su Señor. Ca la naturaleza le tiene siempre atado, para amarlo, e non yr contra el, e el vassallaje, para servirle lealmente⁴⁰².

Porém, nessa referência à naturalidade prima sobre a vassalagem, no *Setenário* afirma-se que, embora existissem vários tipos de senhores, aqueles que o eram por naturalidade se

segun es. Otrossi le honrro mucho entre todas las creaturas que el auie fechas le dio para su servicio. Et sin esto todo le ouo fecho otra muynt grant honrra qua fizo muger quel diesse por compaynnera(...) E otrossi que daqueylla amiztat saylhesse linage de que el mundo fuesse poblado de gentes e el loado et seruido”. In: Partida IV folio 294 ms. Vit. 4-6 da Biblioteca Nacional de España .

³⁹⁸ Dicionário Escolar Latino-Português. Ministério da Educação e Cultura, Brasília, 1956, pg. 612.

³⁹⁹ *Idem*.

⁴⁰⁰ MARTIN, Georges. *Stratégies discursives et linguistiques du légiste: la “naturalité” [naturaleza] das le Septénnaire d' Alphonse X le Sage (Castille, c.1260)*. HALSH, 2010./ MARTIN, Georges. *Le concept de “naturalité” [naturaleza] dans les Sept Parties, d' Alphonse X le Sage*. E-Spania, 2008.

⁴⁰¹ NIETO SORIA, José Manuel. *El poder real como representación en la monarquía castellano-leonesa del siglo XIII*. In: *Res Publica*, n. 17, 2007, pgs. 81-104.

⁴⁰² *Segunda Partida*. In: ALFONSO X. *Las Siete Partidas (Glosadas por el Licenciado Gregório López)*. Madrid: Compañía General de Impresores y Libreros del Reyno, 1843. Título XVIII, lei XXXII. pgs. 522 e 523.

encontravam acima de todos os outros, e haveria uma maior obrigação de respeitá-los⁴⁰³. O rei seria um senhor natural, e era com base nesse princípio que deveria ter seu poder plenamente reconhecido:

O princípio, segundo o texto de Montalvo, valia até no seio das obrigações diversas que podiam comandar a sujeição ao rei: “ O povo deve reconhecer o rei por causa da naturalidade, independentemente de qualquer outra obrigação de senhorio que tenha com relação a ele”.⁴⁰⁴

No entanto, a natureza só será definida e o assunto abordado detidamente no Título XXIV da *IV Partida*, “*Del debdo que han los omes con los Señores por razon de naturaleza*”⁴⁰⁵. Diz a primeira lei:

Naturaleza tanto quiere dezir, como debdo que han los omes vnos con otros, por alguna derecha razon en se amar, e en se querer bien. E el departimiento que ha entre natura, e naturaleza, es este. Ca natura es vna virtud, que faze ser todas las cosas en aquel estado que Dios las ordeno. Naturaleza es cosa que semeja a la natura, e que ayuda a ser e mantener todo lo que descende della⁴⁰⁶.

A *natura* corresponderia à própria ordem do mundo, arrumada segundo as disposições divinas. Ela seria a melhor ordem e as suas desigualdades fariam parte da engrenagem do mundo, conforme fora determinado pela vontade do Criador. A *naturaleza*, embora se assemelhasse à *natura* – pois, assim como ela, derivaria de uma ordem corretamente hierarquizada - tangeria apenas ao mundo dos homens. No entanto, estabeleceria ali a dívida maior pela qual a humanidade deveria se unir. Por fim, as suas regras, quando respeitadas, garantiriam que a ordem divina da *natura* se cumprisse.

A respeito da correlação feita entre as palavras *natura* e *naturaleza* no título XXIV da *IV Partida*, Martin vê ali uma analogia entre a solidariedade derivada de ambas, embora na lei I se “matize a semelhança através de uma diferença⁴⁰⁷”, ao entender como análogas a ordem da *natura* e a ordem da *naturaleza*, empregando-se a *natura* no sentido que lhe dará a lei III - que é o sentido espiritual de Criação - e comportava todo o conjunto do universo criado, ultrapassando a esfera menor do homem⁴⁰⁸.

Desde o início do título XXIV, os redatores (...) se consagram então a definir a obrigação de “naturalidade” por uma aproximação com a “natureza” como agente temporal da solidariedade temporal e como agente espiritual da perenidade da ordem divina da criação.⁴⁰⁹

⁴⁰³ *Setenario*, II, XIII, XXVI. In: MARTIN, Georges. *Op. Cit.*, pg. 2.

⁴⁰⁴ MARTIN, Georges. *Op. Cit.*, p. 2. Tradução livre.

⁴⁰⁵ *Cuarta Partida*. *Op. Cit.*, pg. 614.

⁴⁰⁶ *Idem.*

⁴⁰⁷ MARTIN, Georges. *Op. Cit.*, parágrafo 14.

⁴⁰⁸ *Ibidem*, parágrafo 15.

⁴⁰⁹ “*Dès le début du titre XXIV, les rédacteurs, préparant l’effet de discours des lois III et IV, s’emploient donc à définir l’obligation de «naturalité» par un rapprochement avec la «nature» comme agent temporel de la solidarité*

O autor aponta, ainda, como o principal operador linguístico que assimila as duas ideias derivava da sugestão de sentido entre *natura* – significando “nascimento” e “natureza” – e a derivação castelhana *naturaleza*, como se ela se originasse diretamente em *natura*. Isso não parece ser exato, mas de todo modo o adjetivo *natural*, muitas vezes empregado ao longo das *Siete Partidas*, refere-se indiferentemente a qualquer um dos dois conceitos⁴¹⁰. Cabe ao historiador entender e precisar o sentido que se está evocando em cada passagem.

As diferentes dívidas de *naturaleza* foram listadas na lei II do título XXIV⁴¹¹. São, respectivamente: aquela relativa ao senhor natural, por nascimento nas terras de seu senhorio⁴¹²; a que decorreria da vassalagem⁴¹³; a que derivaria da educação⁴¹⁴; aquela derivada da cavalaria⁴¹⁵; a que viria por razão de casamento⁴¹⁶; ou a que viria por herança⁴¹⁷, ou por soltar alguém da prisão ou por salvá-lo da morte ou da desonra⁴¹⁸; a que viria por razão de alforria sem pagamento⁴¹⁹; ou por conversão ao cristianismo⁴²⁰. Por fim, aquela que derivaria da residência por mais de dez anos em um lugar, sem ter de ser lá nascido⁴²¹.

Martin apontou como, nessa listagem e em toda a lei que trata da *naturaleza*, ela é em primeiro lugar associada a um princípio territorial, e só depois a um princípio contratual⁴²². José Manuel Nieto Soria também põe a tônica na ideia de territorialidade implícita na noção de *naturaleza*⁴²³ e na utilização, pelas *Siete Partidas*, dessa noção, em prol da defesa do poder monárquico sobreposto ao dos outros grandes senhores. A primeira e a última forma de *naturaleza* listadas na lei II – o nascimento em uma terra ou a permanência por dez anos em alguma outra – remeteriam diretamente a esse princípio territorial. Serviria para dar legitimidade ao poder régio, pois o rei seria o maior senhor natural de todos os que viviam em seus domínios.

As outras maneiras de *naturaleza* corresponderiam a um princípio considerado contratual, pois suas obrigações dependeriam de um livre compromisso entre aqueles que as assumiam. É

parentale et comme agent spirituel de la pérennité de l'ordre divin de la création. In: Ibidem, parágrafo 16. Tradução livre.

⁴¹⁰ *Ibidem*, pg. 10.

⁴¹¹ *Cuarta Partida. Op. Cit.*, Título XXIV, lei II, pg. 614-615.

⁴¹² *Idem*.

⁴¹³ *Idem*.

⁴¹⁴ *Idem*.

⁴¹⁵ *Idem*.

⁴¹⁶ *Idem*.

⁴¹⁷ *Idem*.

⁴¹⁸ *Idem*.

⁴¹⁹ *Idem*.

⁴²⁰ *Idem*.

⁴²¹ *Idem*.

⁴²² MARTIN, Georges. *Op. Cit*, pg. 3.

⁴²³ NIETO SORIA, José Manuel. *Op. Cit*. pgs. 90-93.

importante notar aqui a confusão deliberadamente promovida entre *naturaleza* e vassalagem: enquanto na *II Partida* a vassalagem aparecia ao lado da *naturaleza* como “*los mayores debdos que ome puede auer con su Señor*”⁴²⁴, na *IV Partida* ela estava incluída no rol das dívidas de *naturaleza*. Nieto Soria, a respeito dessas articulações, comenta que, ao se situar em segundo lugar o vínculo de naturalidade relativo aos vassallos, aparentemente se apontava em direção ao estabelecimento de um vínculo de naturalidade “superior e preferível de todos os habitantes do reino”⁴²⁵ àquele devido a um dos senhores do reino. Isso “hipotecava os deveres de lealdade desse último aos provocados por aquele outro”.⁴²⁶ Nieto Soria aponta a utilização, nas *Partidas*, mais ou menos indistinta do vocábulo “senhor” referindo-se tanto ao rei como aos outros senhores, de onde viria a necessidade de se distinguir hierarquicamente entre as diversas formas de senhorio e de submissão (“*vasallaje*”⁴²⁷), “o que trazia uma fórmula de estruturação interna da própria comunidade política”⁴²⁸.

O trecho da *II Partida* citado por Nieto Soria é este:

De señorío de vasallaje son cinco maneras. La primera e la mayor es aquella que a el rey sobre todos los de su señorío a que laman en latín merum imperium, que quiere tanto decir como puro e esmerado mandamiento de judgar e demandar los de la tierra. La segunda es la que an los señores sobre sus vasallos por razon del bien fecho e de la honrra que dellos reciben (...). La tercera es la que los señores an sobre sus solariegos por razon de behetria o de devisa (...). La cuarta es la que an los padres sobre sus hijos (...). La quinta es la que an los señores sobre sus siervos.⁴²⁹

As *Partidas* visavam justamente os estratos mais altos da sociedade, e as leis sobre casamento e filiação objetivamente também se dirigiam à aristocracia. O assunto lhe era caro, pois as alianças matrimoniais desempenhavam um papel fundamental para o desenvolvimento dos jogos e disputas políticos. Assim, não é à toa que as maiores explanações a respeito da *naturaleza* se encontrem no livro dos matrimônios. Existem relações entre o assunto casamento e o assunto *naturaleza*.

Voltemos ao prólogo. A descrição do primeiro casamento – aquele que Deus estabelecera no Paraíso – diz o seguinte:

Et sin todo esto le ouo fecho otra muyt grant honrra qua fizo muger quel diesse por compaynnera en que fizisse linage et estableciero(n) el casamiento deylllos amos en parayso et puso ley naturalmente ordenada que assi commo era(n) dos cuerpos

⁴²⁴ *Segunda Partida. Op. Cit.*, Título XVIII, lei XXXII. pg. 522.

⁴²⁵ NIETO SORIA, José Manuel. *Op. Cit.*, pg. 92. Tradução livre.

⁴²⁶ “hipotecaba los deberes de lealtad propios de este último a los provocados por aquél otro.” *Idem*. Tradução livre.

⁴²⁷ *Idem*.

⁴²⁸ “lo que aportaba una fórmula de estructuración interna de la propia comunidad política”. In: *Idem*. Tradução livre.

⁴²⁹ *Segunda Partida*, Título XXIV, lei II. Apud NIETO SORIA, José Manuel. *Op. Cit.* pg. 92.

departidos segunt natura que fuessen en uno quanto en amor de manera que non se pudiesen partir guardando lealtad el uno al otro. E otrosi que daqueylla amistad saylhesse linage de que el mundo fuesse poblado de gentes et el loado et servido.⁴³⁰

O casamento era a primeira dívida de *naturaleza*⁴³¹ (lembramos que o casamento figura na listagem das formas de *naturaleza*), criada por disposição divina de maneira que a humanidade pudesse se desenvolver e se organizar de acordo com essa ordenação hierarquizante do mundo. Por isso, afirma-se mais adiante no Prólogo que o matrimônio deveria ser reconhecido como o sacramento responsável pela manutenção do mundo, pois faria os homens viverem uma vida pura e de acordo com a ordenação natural⁴³². A dívida de natura que os homens possuíam com Deus era a primeira a recair sobre eles. A segunda dívida que lhes competiria era, na realidade, a primeira contraída entre eles, que corresponderia ao laço matrimonial. Seria uma dívida derivada do amor do casamento, que cumpriria o papel de garantir a lealdade e a união entre marido e esposa e, assim, a indissolubilidade dessa união.

A dívida do casamento também dará raiz às outras dívidas de naturalidade entre os homens, as quais incluíam tanto aquela gerada pela filiação quanto as dívidas com os senhores naturais, além da dívida de vassalagem. Seria, então, a partir da primeira, que a sociedade se desenvolveria e, assim, quando fosse respeitada, ou seja, quando o casamento fosse realizado corretamente, a sociedade também se desenvolveria corretamente. Por isso o matrimônio seria “manutenção do mundo”: o laço gerado pela dívida matrimonial garantiria que a ordem hierarquizada da *natura* permanecesse e que os homens se relacionassem de acordo com ela, através das dívidas de *naturaleza*. Por isso, o retrato indireto da sociedade apresentado ao final da *IV Partida* (mais especificamente a partir do título XXI – *De los siervos*) faz tanto sentido em um livro dedicado ao direito matrimonial: o casamento é abordado na sua totalidade, da qual fazem parte as consequências do laço matrimonial, o que inclui a prole derivada dele e a organização social dessa prole.

A sociedade seria desigual, assim como eram desiguais as posições dos filhos, a relação entre homem e mulher e, em última instância, a interação entre o homem e Deus. Da mesma forma, uma vez que existiria por uma questão de *natura*, ela seria desigual, tal como a natureza o era. Essa seria a ordem do mundo, derivada da inquestionável disposição divina. Ao organizar o mundo dos homens através das leis, o monarca deveria respeitar a ordem divina, o que significava organizar pela desigualdade. Ao fazê-lo, ele agiria conforme a sua posição de rei, além de servir Àquele que

⁴³⁰ Partida IV folio 294 ms. Vit. 4-6 da *Biblioteca Nacional de España*.

⁴³¹ O casamento figurava na listagem das dívidas de *naturaleza*.

⁴³² “*mantenimiento del mundo, que faze a los omes beuir vida ordenada naturalmente, e sin pecado, e sin el qual los otros seys Sacramentos non podrian ser mantenidos, nin guardados*” In: *Cuarta Partida. Op. Cit.*, Prólogo, pg. 465.

,através da sua graça, o pusera no comando dos homens.

Assim, a dívida de *naturaleza* não encerrava em si apenas a noção da territorialidade. Mas, ao se incluir essa noção em um livro sobre matrimônios – aliança que geralmente implicava, no caso da aristocracia, em trocas territoriais como doações matrimoniais - como parte essencial das dívidas de *naturaleza*, procurava-se criar uma primazia conceitual do senhorio monárquico sobre o dos demais senhores. Esses estavam incluídos no rol dos naturais de Castela, de forma que também seriam naturais do rei, cujo senhorio específico se entendia sobre todos os naturais do reino. Afirmava-se assim que todos os de seus domínios estavam sujeitos ao rei pela dívida de *naturaleza*, mesmo que não possuíssem com ele uma dívida de vassalagem. Uma vez que o casamento era uma dívida de *naturaleza* - não apenas mais uma, mas a primeira, aquela que daria origem a todas as outras – essa forma de débito ganha um papel central na *IV Partida*. A referência à origem divina da primeira dívida de *naturaleza* funciona como um argumento inquestionável na defesa das outras, das quais vimos que prima a *naturaleza* com relação ao rei sobre a ligação vassálica. A vassalagem aparece, por vezes, englobada na *naturaleza*, por vezes ao seu lado, mas nas *Partidas* é colocada em posição de dependência com relação a ela. Para que houvesse vassalagem, deveria primeiro existir *naturaleza*.

Por último, ressaltamos como as dívidas determinavam as relações entre os homens, nos casamentos, nos laços de parentesco (por consanguinidade ou não) e nas suas restantes ligações. A ideia da dívida - e do serviço e do benefício por ela gerado - permeia todo o conjunto da *IV Partida*. As relações ali descritas geralmente nela se fundamentam. Algumas das principais dívidas a governarem esse mundo movido a débitos e obrigações eram a *natura* e a *naturaleza*. Participariam da própria existência do mundo, fariam parte da própria ordem, e seriam fundamentais para a governança. O sacramento matrimonial seria aquele que garantiria a multiplicação dos homens e a sua correta organização em sociedade. Assim, ordenar o casamento significava ordenar também aquilo que provinha dele – ou seja, em primeiro lugar, a filiação vinha dele decorrente, e em segundo lugar a sociedade hierarquizada, no âmbito da qual essa filiação se desenvolveria. Assim não é à toa que a disposição dos principais assuntos tratados na *IV Partida* segue essa ordenação, legisla primeiro sobre tudo o que compete ao casamento e depois sobre os bens derivados dele: os laços de parentesco e de filiação, e uma sociedade de ordens.

4. O sacramento Matrimonial e a escolha da *IV Partida* para tratar dos casamentos

O prólogo da *IV Partida* tece considerações a respeito do sacramento matrimonial que, além

de explicarem o sacramento em si, também funcionam como justificativa para a presença das leis matrimoniais no quarto livro. Sendo as *Siete Partidas* uma obra concebida como um conjunto, guardando um altíssimo nível de coerência interna na disposição dos assuntos de cada livro, seria absurdo supor que o tema dos matrimônios se encontrasse em seu lugar por um ato de escolha aleatório. Conforme já mencionamos, muitas das leis da *IV Partida* coincidem com as leis da *IV Decretal* de Gregório Magno, inteiramente dedicada aos casamentos. Porém, as decretais são apenas cinco e, embora haja um evidente paralelismo da *IV Partida* com a *IV Decretal*, o fato de as *Partidas* conterem sete livros faz com que o quarto seja central no conjunto da obra. O mesmo não ocorre nas Decretais. No conjunto dos temas das *Siete Partidas*, o casamento é um assunto central. Os desenvolvimentos do Prólogo a respeito do sacramento matrimonial não apenas justificam a disposição central desse tema, como também conferem uma importância especial à regulamentação matrimonial.

Primeiramente, o prólogo prioriza o casamento com relação aos outros sacramentos e de sua originalidade – teria sido o primeiro sacramento a existir, instituído ainda no Paraíso – extrai a justificativa da especial importância que lhe é conferida:

Onde, porque esta orden del Matrimonio establecio Dios mismo por si, por esso es vno de los siete Sacramentos de la Sancta Iglesia. E porende deue ser honrrado, e guardado, como aquel que es el primero, e que fue fecho, e ordenado por Dios mismo en el Parayso, que es como su casa señalada.⁴³³

Em seguida, o redator explicita a função do casamento como elemento de preservação social: manteria a ordem do mundo, pois permitiria aos seres humanos se organizarem em sociedade, protegendo-se do pecado e respeitando as leis divinas da natureza. Por essa mesma razão, permitiria que os demais sacramentos existissem e fossem devidamente cumpridos, pois, se a existência humana ordenada derivava do casamento, a condução das vidas dos homens em consonância com essa ordem logicamente também derivaria dele:

E otrosi, como aquel que es mantenimiento del mundo, e que faze a los omes beuir vida ordenada naturalmente, e sin pecado, e sin el qual los otros seys Sacramentos non podrian ser mantenidos, nin guardados.⁴³⁴

Por fim, o redator faz uma analogia entre o sacramento matrimonial e duas imagens, a do coração e a do sol, as quais lhe servem para explicar o posicionamento do casamento na *IV Partida*, ou seja, no exato ponto médio do conjunto da obra, na intercessão entre o mundo dos governantes – eclesiásticos e laicos – e o dos governados, dos quais tratam, respectivamente, as três primeiras e as três últimas *Partidas*:

⁴³³ *Idem.*

⁴³⁴ *Idem.*

E por esso lo pusimos en medio de las siete Partidas deste libro; assi como el coraçon es puesto en medio del cuerpo, do es el spiritu del ome, onda va la vida a todos los miembros. E otrosi como el Sol alumbra todas las cosas, e es puesto en medio de los siete Cielos, do son las siete estrellas, que son llamadas Planetas. E segund aqueste, pusimos la Partida que fabla del Casamiento, en medio de las otras seys Partidas deste libro. (...) ninguna destas non se podria complir derechamente, si non por el linaje, que sale del casamiento, que se cumple por ayuntança de ome, e de muger. E, por esso lo pusimos en la quarta Partida deste libro, que es en medio de las siete, assi como puso nuestro Señor el Sol en el quarto Cielo, que alumbra todas las estrellas, segund la su Ley⁴³⁵.

Por mais diferentes que fossem, o coração e o sol – de acordo com a concepção que se fazia deles na época de composição das *Partidas* - possuiriam em comum o fato de estarem ambos posicionados no centro dos seus respectivos domínios. O coração estaria no meio do corpo, tal como o sol estaria no meio do céu, e por isso as leis matrimoniais também deveriam estar no centro do conjunto de leis. De forma imagética e até mesmo poética, o sacramento matrimonial era associado ao sol, pois se entendia que iluminava os demais sacramentos da mesma forma como o sol iluminava o mundo. Pretendia-se então que o matrimônio clareasse, tornasse visível e evidenciasse a condução da vida humana, de acordo com a vontade expressa de seu Criador. Para atuar em seu papel de farol celeste, o sol teria sido posto no centro do universo, no meio dos sete céus que pertenceriam aos sete planetas do sistema solar. Uma vez que também era sete o número de livros das *Siete Partidas*, o livro que regulava os casamentos deveria estar no centro deles ,para que, conforme a semelhança do sacramento matrimonial com o sol, pudesse iluminar o significado dos demais.

O sacramento matrimonial também seria semelhante ao coração, mais um motivo pelo qual o livro que legislava sobre o casamento deveria estar posicionado no centro das *Siete Partidas*. Entendia-se que o matrimônio, tal como o coração, conduzisse a vida a todos os membros. Partia-se de uma concepção dita “corporativa”, baseada num analogia fundamental entre o funcionamento do corpo humano e o funcionamento da sociedade, organizada hierarquicamente em diferentes ordens sociais. Entendia-se a sociedade como um corpo, cujos distintos membros, identificados com as diferentes ordens sociais, formariam em conjunto uma totalidade. No entanto, cada qual possuiria uma função própria e distinta daquelas que competiam aos outros membros. Enquanto cada um fizesse aquilo que lhe estava designado, em prol do funcionamento do todo, sem atribular as funções dos demais membros, a integração entre as suas funções permitiria que o corpo social se desenvolvesse corretamente e gozasse de suas plenas capacidades. A existência de todos os membros era necessária, e se um deles fosse decepado o corpo ficaria irremediavelmente defeituoso. Mas, embora pudesse sobreviver ao corte da maior parte dos membros, o corpo não

⁴³⁵ *Ibidem*, pg. 465 e 466.

sobreviveria ao corte da cabeça à qual era dada a função governar a totalidade do corpo. Da mesma forma, nenhum membro deveria exercer a função de outro, caso contrário o funcionamento do corpo estaria comprometido: os braços não deveriam fazer o papel das pernas e vice-versa, senão o corpo entraria em colapso. Principalmente, nenhum membro deveria tentar fazer o papel da cabeça, pois, mais uma vez, a sua ausência causaria a morte do corpo. A presença da cabeça, a desempenhar corretamente a sua atribuição de comandar os membros do corpo, seria indispensável. A manutenção dessa ordem seria a própria justiça, e estaria de acordo com as disposições divinas sobre o mundo, criado para obedecer a uma ordem naturalmente hierarquizada. Nessa ordem hierarquizada dos homens, onde a sociedade se assemelhava a um corpo, aqueles que detinham a função de governar seriam análogos à cabeça, a aristocracia (laica e eclesiástica) seria análoga aos braços nas suas funções militar e espiritual, enquanto que o restante da população, fadada ao trabalho manual, sustentaria o corpo tal como as pernas o fazem.

O coração, localizado no centro do corpo, levaria o sangue – e a vida - aos membros ordenados pela cabeça. A prole derivada do casamento, boa desde a sua concepção, construiria uma sociedade também boa, no sentido de que estaria conforme a vontade divina, quando esta primeiramente criara o casamento. Por isso, o casamento, tal como o coração, poderia conduzir a vida a todos os membros, e do matrimônio legítimo derivaria a ordem social correta. Estando o coração posicionado no meio do corpo, conseqüentemente as leis matrimoniais, devido à semelhança entre o casamento e o coração, da mesma forma deveriam estar posicionadas no meio das *Siete Partidas*.

As analogias da centralidade do casamento servem também para o próprio livro da *IV Partida* e sua centralidade no conjunto de leis das *Siete Partidas*, que conteriam o essencial das regras e normas pelas quais se deveriam reger e organizar as diferentes instâncias da vida do homens. A quarta parte era então apresentada como aquela que deveria iluminar e dar vida às demais. Seria o centro de onde derivariam todas as outras regras e normas, de forma que da boa condução das uniões matrimoniais viria a boa condução dos homens, cada qual segundo o espaço de vivência, atuação e relações que lhes coubessem. Isso porque da boa condução da vida matrimonial viria a correta criação das descendências. Quando o rei, na sua função legislativa, ordenava corretamente a ordem matrimonial, ainda que indiretamente estaria ao mesmo tempo ordenando o bom funcionamento da ordem social e organizando com justiça a sua manutenção.

5. Noivado e Casamento nas leis da IV Partida

Noivado

O primeiro título da *IV Partida* é dedicado ao noivado, contemplado como o antecedente direto do casamento. Embora o costume da troca de presentes matrimoniais seja abordada na *IV Partida*, o noivado é o único antecedente matrimonial considerado como tal. Isso se revela primeiramente na disposição dos títulos. O primeiro está dedicado ao noivado, ao passo que o título dedicado às doações matrimoniais está posicionado entre aqueles que regulam questões diretamente relacionadas à realização, à validação ou à invalidação dos casamentos. Além disso, o título XI⁴³⁶, dedicado às doações matrimoniais, afirma que elas poderiam ser feitas antes ou depois da realização do casamento⁴³⁷, de forma que a promessa esponsalícia figura como o único antecedente contemplado como tal.

Nas *Partidas* a palavra utilizada para designar o noivado é *desposorio*, cuja origem etimológica foi ali corretamente identificada como remontando ao verbo latino *spondeo*, “prometer solenemente⁴³⁸”. O noivado seria a própria promessa matrimonial, e ela deveria ser feita através de palavras proferidas pelos esposos quando consentissem e jurassem casar um com o outro. Essa verbalização poderia vir acompanhada de algum ritual, como o juramento sobre os Evangelhos ou sobre a cruz, ou ainda no formato de um anel, entregue pelo noivo à noiva como sinal de que se casaria com ela; e também poderia vir acompanhada da promessa de doações⁴³⁹. Contudo, bastaria a jura dos noivos para que o noivado fosse realizado. Ao mesmo tempo, só poderia ser válido mediante a promessa explícita por parte dos noivos.

Quanto ao grau de compromisso que acompanhava essa promessa, vê-se que havia uma distinção entre a utilização de “palavras de futuro” e “palavras de presente”⁴⁴⁰. Essas expressões correspondem à utilização de tempos verbais flexionados no futuro ou no presente, no momento da promessa esponsalícia. O verbo flexionado no futuro caracterizaria as “palavras de futuro”, de forma que continham em si a ideia do tempo que viria. Assim, elas configurariam uma promessa, e estabeleceriam um noivado mas não um casamento⁴⁴¹. Já nas “palavras de presente” o verbo estaria flexionado no tempo presente, e por essa razão realizaria o casamento⁴⁴². As “palavras de presente” não constituiriam uma promessa, e sim a confirmação do casamento no momento em que fossem proferidas. No entanto, por conta do uso disseminado, a *IV Partida* aceitava a sua utilização para a realização dos noivados. Contorna a definição, ao afirmar que as “palavras de presente” seriam

436 *Ibidem*, Título XI, pg. 552.

437 *Idem*.

438 FARIA, Ernesto. *Op. Cit.*, pg. 906.

439 *Cuarta Partida., Op. Cit.* Título I, lei II, pgs. 467-468.

440 *Idem*.

441 *Idem*.

442 *Idem*.

válidas nos esponsais, se fossem proferidas com a intenção de se referirem a um tempo futuro, portanto, com a intenção de serem uma promessa⁴⁴³.

A lei VII⁴⁴⁴ dava ao clero a prerrogativa no que se referia à obrigação de cumprimento das promessas esponsalícias. O movimento de dar lugar à instituição eclesiástica no tocante a algumas questões, é comum ao longo da *IV Partida*. Considerando-se a forte influência canônica nas leis desse livro, não surpreende o apelo que tantas vezes ali se faz à “Santa Igreja” - para utilizar a expressão empregada pelos redatores. Contudo, esse apelo é feito de maneiras variadas em diferentes momentos. No caso em questão, ao se afirmar como pertencente à Igreja o poder de obrigar ao cumprimento da promessa esponsalícia, excluía-se dessa decisão qualquer outra instituição ou pessoa. Essa prerrogativa pertenceria aos bispos⁴⁴⁵.

As leis canônicas estabeleceram que o noivado e o casamento valeriam apenas com o consentimento dos noivos. A *IV Partida* respeita rigorosamente esta determinação. Desta forma, nem os homens nem as mulheres deveriam ser obrigados a se casar contra a sua vontade e, uma união realizada sem o aceite de algum deles, não teria valor legal⁴⁴⁶. Da mesma maneira, para que o noivado ou o casamento ocorressem, era necessário que os noivos estivessem presentes na cerimônia, em face um do outro⁴⁴⁷. Em tese as mulheres poderiam rejeitar um noivado ou um casamento arranjado por seus familiares, pois não eram obrigadas a se casarem contra a sua vontade. No entanto, os pais poderiam tentar persuadi-las ou castigá-las para que mudassem de ideia. Mas se o pai considerasse que aquele com quem gostaria de casar sua filha possuía de fato as melhores qualidades, ainda que ela se negasse e ele não a pudesse obrigar, ainda assim poderia deserdá-la por sua desobediência⁴⁴⁸.

A *IV Partida* lista ainda uma série de razões pelas quais os noivados poderiam ser desfeitos ou ter impedida a sua legítima realização. Os motivos listados, que não fossem a simples desistência, são a entrada em ordem religiosa por parte de um dos noivos antes que o matrimônio tivesse sido consumado⁴⁴⁹. Também não valeria o noivado quando um dos noivos fosse menor de idade, a menos que consentisse no arranjo depois de atingida a idade certa⁴⁵⁰. A idade mínima estabelecida na *Partidas* para o noivado é de sete anos para ambos os sexos⁴⁵¹, e a idade mínima

443 *Cuarta Partida.,Op. Cit*, Título I, lei II , pgs. 467.

444 *Cuarta Partida.,Op. Cit*, Título I, lei VII, pgs. 472-473.

445 *Idem*.

446 *Cuarta Partida.,Op. Cit*, Título I, lei X, pg. 467.

447 *Cuarta Partida.,Op. Cit*, Título I, lei I, pgs. 475-476.

448 *Cuarta Partida.,Op. Cit*, Título I, lei X, pgs. 475-476.

449 *Cuarta Partida.,Op. Cit*, Título I, lei VIII, pg. 473.

450 *Cuarta Partida.,Op. Cit*, Título I, lei VIII, pg. 474.

451 *Cuarta Partida.,Op. Cit*, Título I, lei III, pg. 469.

para o casamento é de 12 anos para a mulher e de 14 anos para o homem⁴⁵². São as idades a partir das quais se considerava que as crianças tinham discernimento suficiente para consentirem⁴⁵³ na união⁴⁵⁴.

Casamento

Os títulos seguintes da *IV Partida* estão todos dedicados à regulação do casamento *per se*. Este é entendido basicamente como a junção de um homem e de uma mulher com a intenção de viverem juntos e nunca se separarem. Entendia-se por não-separação a manutenção da lealdade que deviam um ao outro de maneira que nenhum deles se deitasse com outra pessoa⁴⁵⁵, em uma regra monogâmica absoluta. O adultério era, de fato, umas das razões aceitas para a revogação de um matrimônio. A lealdade devia ser guardada após a realização do casamento, tivesse havido junção carnal ou não⁴⁵⁶.

Quanto à palavra matrimônio, esta viria da junção dos vocábulos latinos *matris* e *munium*⁴⁵⁷, significando “ofício de mãe”⁴⁵⁸. Tal denominação se devia ao fato de que seria a mãe, e não o pai, quem sofreria maiores trabalhos com os filhos, pois os carregava em seu ventre, porque sentia dores na hora do parto, e por causa do trabalho que tinha em criá-los durante os primeiros anos. Os filhos, quando pequenos, teriam maior necessidade da mãe que do pai. Por isso, embora se acreditasse que era o homem quem tinha a capacidade de gerar, o casamento era chamado de matrimônio e não de patrimônio⁴⁵⁹.

Ainda no título I há algumas leis que versam sobre aspectos da natureza do casamento e não do noivado. É o caso da lei V⁴⁶⁰, que explica a trindade sacramental dos matrimônios. Esclareçemos: o casamento em si seria um sacramento, mas carregaria o significado de três⁴⁶¹. A regra confirmava serem válidos tanto o casamento que tivesse sido realizado apenas através dos votos, quanto aquele que tivesse sido consumado. Porém, entre eles residiria uma diferença quanto a essa tríplice presença sacramental. O casamento realizado apenas por palavras de presente, segundo as disposições canônicas⁴⁶², aproximaria de Deus a alma do fiel, da mesma forma como as

452 *Cuarta Partida.,Op. Cit*, Título I, lei VI, pg. 472.

453 *Idem*.

454 *Idem*.

455 *Cuarta Partida.,Op. Cit*, Título II, lei I, pg. 477.

456 *Idem*.

457 Ambos os termos correspondem ao genitivo tanto de *mater* como de *munia*.

458 *Cuarta Partida.Op. Cit*, Título II, lei II, pg. 478.

459 *Idem*.

460 *Cuarta Partida.,Op. Cit*, Título I, lei V, pgs. 471-472.

461 *Ibidem*, pg. 471.

462 *Idem*.

vontades daqueles que se casavam se juntariam ao consentirem um no outro⁴⁶³. Constituíam-se aí o primeiro sacramento. Nesse ponto, o redator faz um apelo à autoridade de São Paulo ao citá-lo: “ *E sobre esta razão, dixo el Apostol San Pablo, que el que se allega a Dios, que vn spiritu es con el*”⁴⁶⁴. Talvez esse apelo seja necessário para dar legitimidade ao consentimento no casamento e ao seu estabelecimento como ato fundamental do mesmo. Porém, nem por isso a consumação deixava de ser necessária. O consentimento realizaria o casamento pelas palavras, e a consumação o realizaria pela ação⁴⁶⁵.

Os outros dois sacramentos contidos no casamento ocorreriam no momento da consumação. O segundo surgiria dela e se remeteria à junção do filho de Deus à natureza do homem, no momento em que Deus teria tomado carne na Virgem Maria⁴⁶⁶. Esta idéia conferia sacramentalidade à prole nascida dos casamentos legítimos, e reiterava o objetivo procriador da união matrimonial, comparando a legitimidade das uniões realizadas segundo as normas à própria santidade do nascimento de Jesus. O terceiro sacramento contido no casamento participava desse mesmo campo associativo de idéias: entendia-se que marido e esposa, quando a mulher tivesse se casado virgem e nenhum dos dois esposos viesse a se casar outra vez, viveriam para sempre como se fossem uma só carne⁴⁶⁷ uma vez consumado o casamento entre eles. Entender-se-ia daí a própria unidade da Igreja, que estaria ao mesmo tempo próxima de todas as pessoas e ajuntada ao Cristo⁴⁶⁸. Da mesma forma, o casamento que fosse assim feito e conservado manteria sempre a sua unidade e indissolubilidade, características que ficariam personalizadas nos filhos gerados, tal qual a Igreja não poderia se separar de Jesus Cristo e vice-versa, depois que se haviam juntado⁴⁶⁹. Essa associação entre o caráter sacramental do casamento e o princípio de sua indissolubilidade é característica da época de composição das *Partidas*, e sobre ela comentou Marcelo Lima:

o matrimônio emerge em sua conotação medieval inspirada tradicionalmente no discurso bíblico: o casamento fora um bem instituído por Deus no Paraíso, um dos sete sacramentos que uniu seres naturalmente diferentes que deveriam permanecer juntos e unos por toda a vida. A indissolubilidade é o princípio básico defendido pelo discurso jurídico quando associa casamento e sacramento. Representante dos propósitos de Deus, a Igreja seria aquela que garantiria a vida conjugal ordenada e sem pecado, já que isso era a condição para que os outros seis sacramentos fossem mantidos e guardados.⁴⁷⁰

No prólogo do título II, o redator lista as razões para o estabelecimento da ordem do

463

Idem.

464

Idem.

465

Idem.

466

Idem.

467

Idem.

468

Ibidem, pgs. 471-472.

469

Ibidem, pg. 472.

470

LIMA, Marcelo Pereira. *Op. Cit.*, pg. 179.

casamento, além daqueles listados no Prólogo da *IV Partida*. Esses motivos eram: repor a décima ordem dos anjos, que teriam caído do céu por conta de sua soberba⁴⁷¹; evitar o pecado da luxúria, coisa que o homem casado poderia fazer melhor que o solteiro⁴⁷²; despertar maior amor do homem com relação aos seus filhos, já que teria certeza de que eram seus⁴⁷³, e para impedir brigas, assassinatos, soberbas e abusos que nasceriam em razão da disputa pelas mulheres, se não existisse casamento⁴⁷⁴.

O primeiro objetivo, o de repor no céu os anjos caídos, remonta a uma tradição interpretativa da criação do homem, conforme afirma Adeline Rucquoi num artigo sobre as concepções da natureza na Alta Idade Média⁴⁷⁵. Citando a obra de Martinho de Dumio, *De Correctione rusticorum* (572), explica que, segundo algumas concepções, Deus teria criado o mundo físico para os anjos. O homem teria sido criado depois da queda dos anjos e do surgimento dos demonios, “com a promessa de que ao final de sua vida iria ao céu sem o trânsito da morte⁴⁷⁶”. Porém, quando se deixara seduzir e pecara, fora condenado à perda do paraíso, ao trabalho e à dor. A natureza selvagem, já submetida à presença do Diabo, precisou então ser dominada pelo homem, simbolizando ao mesmo tempo um local que lhe era perigoso e arriscado, assim como a sua vitória sobre o mal. A natureza domada tornava-se o dom que o homem recebia e através do qual a graça divina se realizaria⁴⁷⁷. O Casamento teria sido criado - conforme, aliás, o Prólogo da *IV Partida* afirma - antes que o homem pecasse. Os filhos que ele então geraria configurariam a sociedade perfeita, digna de receber, sem sofrimento, seu lugar no céu. Porém, depois do pecado original e da expulsão do Paraíso, o casamento – lei divina criada sem a perspectiva de mácula – permanecera como sacramento destinado a ordenar a vida humana, de forma a protegê-la do mal e do pecado e a orientá-la em seu caminho em direção à salvação.

Marilyn Stone ressaltou como, nessa passagem do Título II, o casamento está relacionado à prevenção do pecado. De fato, durante a Idade Média ocorreram discussões a respeito da natureza do casamento e sua relação com o pecado. Afinal, seria a relação sexual – necessária para a procriação – pecaminosa em qualquer situação? Marilyn Stone diz que já em São Paulo se considerava que o casamento servia para controlar a luxúria, que Santo Agostinho – quem relacionava a concupiscência (identificada por ele como o pecado original) com a relação sexual –

⁴⁷¹ *Cuarta Partida. Op. Cit.*, Título II, pg. 477.

⁴⁷² *Idem.*

⁴⁷³ *Idem.*

⁴⁷⁴ *Idem.*

⁴⁷⁵ RUCQUOI, Adeline. La percepción de la Naturaleza em la Alta Edad Media. In: *Natura i desenvolupament: el medi ambient a l'Edat Mitjana – XI Curs d' Estiu, Càtedra d' Estudis Medievals Comtat d'Urgell*. Lleida: Pagès, 2007, pgs. 73-98.

⁴⁷⁶ *Ibidem*, pg. 9.

⁴⁷⁷ *Ibidem*, pgs. 73-98.

afirmara que o sexo no casamento, quando feito com o propósito de ter filhos ou de cumprir com a dívida conjugal, não era pecaminoso; e que Tomás de Aquino afirmara que, apesar de todos os homens terem sido tocados pelo pecado original, o sexo conjugal para a procriação não consistia em pecado⁴⁷⁸. As leis da *IV Partida* concordam com tais noções. A lei IV, do título II, deixa bem claro esse alinhamento. Diz que o casamento fora estabelecido por Deus, no paraíso terrenal, antes que os homens pecassem, e que, se não houvessem pecado, os homens e as mulheres fariam filhos sem deleite e sem cobiça da carne⁴⁷⁹. Afirma ainda que a razão pela qual Deus fizera o casamento, além da necessidade de aumentar a linhagem humana, fora para evitar que os homens incorressem no pecado de fornicção⁴⁸⁰. Portanto, ainda que os homens pudessem encontrar outras razões para celebrar os casamentos, esses não deveriam ser feitos se não pelas duas razões acima, “*segund Dios, e segund ley*”⁴⁸¹. Essas idéias estavam em conformidade com as disposições da lei canônica, em geral respeitadas e reiteradas nas *Siete Partidas*.

Há uma correlação direta entre os objetivos listados na introdução do Título II e a lei IV. Esta atua especificando e complementando o que foi dito antes na introdução. Assim, o casamento serviria para combater o vício da luxúria, coisa que o homem casado poderia fazer melhor que o solteiro⁴⁸², pois não cairia em fornicção⁴⁸³. A linhagem dos homens cresceria através filhos que sobreviessem do casamento⁴⁸⁴, e estes, por sua vez, seriam bem criados pois, tendo o homem certeza de que os filhos eram verdadeiramente seus, os amaria mais⁴⁸⁵. As disputas, brigas, assassinatos, soberbas e abusos que poderiam ocorrer por causa da mulheres, caso o casamento não existisse⁴⁸⁶, seriam motivados por coisas como a paz entre linhagens, a beleza e a riqueza das mulheres, sendo esses motivos que a *IV Partida* reconhece que levavam os homens a celebrarem casamentos⁴⁸⁷. Nesse último ponto, o casamento continuava atuando na sua função social reguladora, ainda que a lei IV frise que deveria ser feito apenas para evitar a luxúria e para fazer filhos. O casamento configurava-se então, segundo essas concepções, como o espaço civil privilegiado para o controle da sexualidade e das relações familiares e de parentesco. Por isso, devido a esse controle imanente ao casamento, assegurado pelas normas ditadas pelo rei, é que o sacramento matrimonial poderia ser entendido como aquilo que estruturava e mantinha a sociedade.

⁴⁷⁸ STONE, Marilyn. *Op. Cit.* pg. 39.

⁴⁷⁹ *Cuarta Partida, Op. Cit.*, Título II, lei IV, pg. 479.

⁴⁸⁰ *Idem.*

⁴⁸¹ *Idem.*

⁴⁸² *Cuarta Partida, Op. Cit.*, Título II, pg. 477.

⁴⁸³ *Cuarta Partida, Op. Cit.*, Título II, lei IV, pg. 479.

⁴⁸⁴ *Cuarta Partida, Op. Cit.*, Título II, pg. 477.

⁴⁸⁵ *Cuarta Partida, Op. Cit.*, Título II, lei IV, pg. 479.

⁴⁸⁶ *Cuarta Partida, Op. Cit.*, Título II, pg. 477.

⁴⁸⁷ *Cuarta Partida, Op. Cit.*, Título II, lei IV, pg. 479.

A lei IX⁴⁸⁸ afirma que existiriam quatro razões pelas quais os homens procurariam a prática sexual. Seriam, respectivamente: a intenção de fazer filhos; o cumprimento do débito conjugal; o desejo sexual genuíno ou por causa do uso de afrodisíacos. A primeira delas, a intenção de fazer filhos, não seria pecaminosa, pois cumpriria com a vontade divina⁴⁸⁹. Tampouco carregaria pecado o cumprimento do débito conjugal⁴⁹⁰, exigido na relação entre marido e esposa - mas só quando fosse feito sem vontade, apenas para atender à demanda do cônjuge. Pois, ao se casarem, os esposos teriam o dever de servir ao consorte e atender às suas vontades, principalmente quando se tratasse dos deveres sexuais. Mas, se houvesse prazer na relação sexual, e, principalmente, se fosse motivada por isso, então haveria pecado venial pois o ato derivaria da “cobiça carnal” e não da pura intenção de procriar. Porém, melhor seria que fosse feito com a esposa do que em fornicção⁴⁹¹. Se o ato sexual ocorresse através da utilização de subterfúgios, como a utilização de afrodisíacos⁴⁹², também alí haveria pecado mortal, pior do que o anterior, pois implicaria em maldade do marido com relação à esposa uma vez que ele estaria se utilizando dela “*locamente*⁴⁹³” como se fosse “*mala*⁴⁹⁴”, ou seja, rebaixando-a à condição de prostituta⁴⁹⁵. Principalmente, seria uma forma de agir contra a natureza, contra a ordem divina estabelecida no mundo, ao forçar o corpo a uma excitação artificial⁴⁹⁶.

Essas disposições normativas da *IV Partida* sobre o sexo matrimonial derivam das contribuições de Raimundo de Peñafort e da sua *Summa de Matrimonio*. Raimundo de Peñafort, participou da elaboração das Decretais de Gregório IX (*Liber Extra*), de 1234. Antes, estudara em

⁴⁸⁸ *Cuarta Partida., Op. Cit.*, Título II, lei IX, pg. 484.

⁴⁸⁹ *Idem.*

⁴⁹⁰ “E la otra es, quando se ayuntan el vno dellos al otro, non porque lo aya de voluntad de lo fazer, mas porque el otro lo demanda; en esta manera otrosi, non ha pecado ninguno.” In: *Idem.*

⁴⁹¹ “La tercera razon es, quando le vence la carne, e ha sabor de lo fazer; e tiene por mejor, de se allegar, a aquel com quien es casado, que de fazer fornicio a otra parte, e en esto faze pecado venial, porque se mouio a fazerlo con cobdicia más de la carne, que non por fazer fijos.” In: *Idem.*

⁴⁹² Encontramos em um artigo de Jerry Craddock a interpretação da expressão “*letuarios calientes*”, utilizada no trecho mencionado, como significando uma preparação afrodisíaca : “Si “*el varon por su maldat*” echa mano de “*letuarios calientes*”, supongo que se trata de preparaciones afrodisíacas, para aumentar su capacidad sexual”. In: CRADDOCK, Jerry R. *La legislación alfonsí ante el pecado y las transgresiones civiles*. University of California: 2008, pg. 9.

⁴⁹³ *Cuarta Partida., Op. Cit.*, Título II, lei IX , pg. 484.

⁴⁹⁴ *Idem.*

⁴⁹⁵ Encontramos esta interpretação em: LIMA, Marcelo Pereira. O matrimônio nas Partidas de Afonso X e estudos de gênero: novas perspectivas pós-estruturalistas. In: *Caderno Espaço Feminino*, v.13, n.16, 2005, pg. 158: “Assim, o uso de “*letuarios calientes*” (afrodisíacos) para alcançar a ereção era proibido, pois, por ser pecado mortal, o homem estaria desobedecendo à ordem natural prescrita por Deus ao “fazer lo que la natura non le da” e ao tratar sua esposa como se fosse uma “*mala muger*”, uma “*prostituta*”. Sobre isso, Marcelo Lima disse ainda, em nota de rodapé na mesma página : “os decretistas tentaram estabelecer critérios para superar as indulgências do sexo marital feito de forma considerada excessiva e imoderada, especialmente nos casos em que o marido tratava sua esposa como se fosse uma adúltera. (...) Nas Partidas, omitindo-se e/ou deslocando-se esta tradição, a questão passa a girar em torno da provocação dos afrodisíacos no tratamento sexual dado pelo marido à esposa. A associação metafórica do “*adulterio*”, presente na tradição canônica, foi substituída pela “*prostituição*” na perspectiva afonsina.”.

⁴⁹⁶ *Idem.*

Bolonha, e além disso, participara do processo de aplicação das decisões emitidas pelo concílio de Latrão IV na Península Ibérica, ao acompanhar o legado papal de Juan de Abbeville. Sua contribuição nas Decretais ocorreu após ter se tornado membro da ordem dos pregadores (1222) e “*penitentiarius*” na cura papal (1229)⁴⁹⁷.

A questão do débito conjugal é importante. Não compreende apenas os deveres sexuais, embora faça parte dele. A dívida conjugal residiria na promessa dos noivos de guardarem lealdade um ao outro e servirem a seu cônjuge sempre que necessário. A ideia transmitida é de igualdade, embora se saiba que, na realidade, a demanda do serviço no casamento recaía mais sobre as mulheres. De todo modo, essa idéia reside na noção da unicidade do casal, na qual cada um dos cônjuges ganharia direito sobre o corpo do outro, a ponto de se mesclarem espiritualmente - e, por consequência, também judicialmente. Uma lei que apresenta estas ideias é a lei VII do Título II, dedicada a explicar a fortaleza dos matrimônios. Inicia-se com a seguinte assertiva: “Ligamiento, e fortaleza grande ha el casamiento en si, de manera que despues que es fecho entre algunos como deue, non se pueda desatar que matrimonio non sea⁴⁹⁸”.

Nessa lei, aceita-se a revogação de um casamento apenas se um dos esposos se tornasse herege, judeu, muçulmano ou se cometesse adultério⁴⁹⁹. Assim, no caso de algum dos cônjuges sofrer um aleijão depois que o casamento fosse realizado e consumado, ou contrair uma doença grave - motivos que eram considerados suficientes para impedir um noivado - o matrimônio não poderia ser desfeito, por conta da fé e da lealdade que os esposos haviam prometido manter um ao outro. O único caso no qual se permitia exceção a essa regra era o da lepra. O cônjuge que permanecesse saudável não era obrigado a deitar-se todas as noites com o que havia adoecido, caso não quisesse, e poderia ocupar outro quarto, quando não lhe fosse necessário deitar-se com ele. Mas deveriam viver juntos, a menos que o enfermo precisasse ser apartado da sociedade em um leprosário⁵⁰⁰.

Passagens assim mostram o valor que a dívida e o serviço que a acompanhava possuíam naquela sociedade. Através dela estabeleciam-se ligações fundamentais entre os seres humanos, e sua importância era tamanha que, como no caso do casamento, não poderia ser revogado. Ela impedia a dissolução do casamento e era em geral o elo básico sobre o qual este se construía. A lei VII continua dando outros exemplos de situações onde tanto o poderio dos cônjuges sobre os corpos um do outro, como a unidade que manteriam através da dívida residente entre eles, atuavam em prol da fortaleza da instituição matrimonial. A primeira era aquela que impedia que se entrasse em uma

⁴⁹⁷ *Ibidem.*, pg. 158.

⁴⁹⁸ *Cuarta Partida. Op. Cit.* Título II, lei VII, pg. 481.

⁴⁹⁹ *Ibidem.*, pg. 482.

⁵⁰⁰ *Idem.*

ordem religiosa ou que se decidisse guardar castidade sem o consentimento do cônjuge, uma vez estando casado e com o matrimônio consumado, pois “*ha poder el marido en el cuerpo de la muger; e ella en el de su marido, quanto en estas cosas*”⁵⁰¹. A unicidade do casal está presente no enunciado da lei VII, onde se afirma que a mulher, ao se casar, ganhava para si as honras e dignidades do marido, mesmo se ela viesse de “*vil linaje*”⁵⁰² e o seu esposo fosse rei⁵⁰³. Quanto a isso, a honra maior que as mulheres receberiam era a de que seus filhos, tendo nascido dentro de um matrimônio legítimo, seriam certamente conhecidos como seus e de seu marido, e herdariam os bens e a posição do pai. Por essa razão os deviam “*honrrar, e amar, e guardar, sobre todas las cosas del mundo, e ellos otrosi a ellas*”⁵⁰⁴.

Fica claro nesta passagem o papel central conferido aos homens dentro da família. Era a sua posição social que determinava a da esposa e a dos filhos. Considerava-se que a mulher, ao se casar, assumia a identidade do marido. Já a pessoa do pai estaria incarnada na dos filhos de sexo masculino. Não espanta, por isso, a grande quantidade de leis da *IV Partida* dedicadas a resolver questões sobre a legitimidade, a herança e as relações paterno-filiais referentes aos descendentes varões, em detrimento daquelas que tratam da descendência feminina. A mulher, enquanto solteira, pertencia ao âmbito de poder de seu pai ou de outro homem de sua família que assumisse a posição de comandante. Ao se casar considerava-se que era transferida do poder de seu pai para o de seu marido. A grande utilidade das mulheres seria a de garantir a descendência através dos matrimônios, razão pela qual deveriam ser resguardadas. Não são sem razão que as leis da *IV Partida* consideram como mulheres a serem protegidas todas aquelas que, por seu parentesco com os homens da família, eram peças-chave para dar prosseguimento à linhagem. Assim, é dada maior importância às esposas e às noras, como participantes da honra e da posição do patriarca. Quanto às filhas, participariam dessa dinâmica apenas enquanto solteiras e virgens, mudando de âmbito linhagístico uma vez que se casassem. Por isso poderiam desonrar seu pai, se não fossem mais virgens antes de se casarem pela primeira vez, pois dessa forma ficaria inviabilizado o controle sobre os filhos que delas nasceriam. Isso se verifica, com clareza, na lei IX, do Título XXVI – que trata das relações entre senhores e vassallos - onde um crime de desonra relativamente às mulheres da família é comparável ao crime de assassinato dos herdeiros varões e configura traição:

Matando el vassallo al hermano, o al fijo, o al nieto de su Señor, deue perder porende el feudo. E otrosi dezimos, que si el vassallo yaze con la muger de su Señor, con su fija o con su nuera, que deue perder el feudo. Esso mismo seria, si se trabajasse en alguna

501 *Idem.*

502 *Idem.*

503 *Idem.*

504 *Idem.*

manera de recibir, o aduzir alguna dellas, para traerlas a fazerle tal deshonorra⁵⁰⁵.

Voltando ao Título II, a sua terceira lei resume em três as benesses do casamento. Seriam essas a fé, a linhagem e o Sacramento⁵⁰⁶. A benesse da fé consistiria na lealdade que marido e mulher guardariam um ao outro. A da linhagem, nos filhos que derivariam da união matrimonial, a fim de aumentar “direitamente” a linhagem dos homens, razão pela qual todos deveriam se casar, inclusive aqueles que acreditavam não serem capazes de ter filhos⁵⁰⁷. A palavra “direitamente” (“*derechamente*⁵⁰⁸”) reforça a idéia da legitimidade como pertencendo apenas aos filhos de uniões reconhecidas, deixando claro que apenas essas uniões e esses filhos deveriam ser considerados corretos e deveriam ser devidamente reconhecidos pelo Direito. A retidão das uniões e dos filhos legítimos derivaria de uma vontade divina sobre eles, que determinara que deles deveria surgir a boa ordenação social. Nesse sentido, a lei apenas estaria concordando com essa disposição divina e, por isso mesmo, estaria imbuida de uma justeza que prevenia, ao acionar os mecanismos da crença religiosa, as dúvidas a respeito da sua adequação e da adequação da prerrogativa judicial régia. Tais associações davam força de persuasão às regras ditadas pelo monarca e ao próprio poder normativo régio.

O consentimento mútuo, e não as palavras proferidas, era o elemento básico para que se realizasse um casamento, pois as palavras poderiam ser ditas, mesmo que a vontade dos contraentes não concordasse com elas. Nesse caso, em que não se poderia provar que as palavras de presente houvessem correspondido à vontade de ambos os noivos. O casamento não seria verdadeiro e não valeria, ainda que as palavras fossem consideradas válidas pela Igreja⁵⁰⁹, porque o consentimento fazia o casamento. As pessoas incapacitadas de pronunciar os votos matrimoniais – como os mudos ou os surdos – poderiam se casar, pois poderiam mostrar o seu consentimento através de sinais, sendo que estes deveriam valer tal qual as palavras⁵¹⁰. O principal seria a demonstração pública do consentimento, e não a forma como era feita. Convinha àqueles que pudessem falar demonstrarem seu consentimento por palavras, a fim de que pudesse ser provado. Mas se isto fosse impossível, este consentimento poderia ser dado de outra maneira. De todo modo, deveria ser expressado publicamente, a fim de que pudesse ser provado e reconhecido⁵¹¹.

Uma vez que o consentimento fazia o casamento, não deveria haver diferença quanto à

⁵⁰⁵ *Cuarta Partida, Op. Cit.*, Título XXVI, lei IX, pg. 635.

⁵⁰⁶ *Cuarta Partida., Op. Cit.*, Título II, lei III, pg. 478.

⁵⁰⁷ Talvez na esperança de os poderem ter. Quanto a isso, a Bíblia oferecia exemplos de milagres, como o concedido a Sara, esposa exemplar, que engravidou aos noventa anos dando a luz a Isaac.

⁵⁰⁸ *Cuarta Partida. Op. Cit.*, Título II, lei III, pg. 478.

⁵⁰⁹ *Cuarta Partida., Op. Cit.*, Título II, lei V, pg. 479.

⁵¹⁰ *Ibidem*, pg. 480.

⁵¹¹ *Idem*.

validade do que fora feito apenas por palavras de presente e do que fora acabado pela junção carnal do marido e da esposa⁵¹². Porém, o primeiro casamento teria sido acabado apenas por palavras, e o segundo por palavras e ação, e, embora ambos fossem verdadeiros, haveria diferenças legais entre eles. Assim, se uma mulher virgem se casasse com um homem apenas por palavras e ele falecesse, ela poderia voltar a se casar e, mesmo que o primeiro casamento fosse válido, o segundo marido não seria, por essa razão, bigamo. Mas, se ela tivesse se deitado com o primeiro marido, então o segundo seria bigamo, mesmo que não tivesse se casado com duas mulheres com quem tivesse se juntado carnalmente. O mesmo valeria na contrapartida feminina⁵¹³.

Através de passagens como essa podemos perceber como o sexo era considerado o ato que unia tanto os corpos como as almas dos esposos, tornando-os apenas um ser. Essa unicidade se expressaria nos filhos derivados da união, e por isso se considerava que com o ato sexual o casamento estaria de fato finalizado. Daí derivava toda a problemática envolvendo o sexo extramatrimonial, em suas diferentes variações. O direito canônico e laico consideravam que essa junção ocorria mesmo fora do casamento formal, de maneira que não apenas concorreria com ele, como também se tornaria uma ameaça à sua realização dentro dos padrões que se procuravam estabelecer. Nesse caso, o problema gira em torno da bigamia. Afinal, se a união se concretizava através do encontro sexual, mas o casamento era indissolúvel por ser um sacramento, a poligamia era inaceitável. Entendia-se que a consumação de mais de um casamento pela mesma pessoa constituiria uma afronta e uma inversão das regras que se acreditava derivarem da disposição divina.

Outro ponto relevante a se considerar, visível na passagem destacada, é a questão da virgindade da noiva. O raciocínio que instituiu como absolutamente necessária a virgindade feminina parte do mesmo ponto: se o ato sexual finalizava o casamento e unia os corpos do marido e da esposa, tendo sido realizado dentro ou fora de um matrimônio, então claro estava que a mulher que não fosse virgem traria a bigamia para seu casamento, desequilibrando a ordem natural. Esta ordem, por sua desigualdade característica, era diferentemente afetada pelo homem e pela mulher, uma vez que seriam naturalmente desiguais (ainda que partilhassem a mesma essência). Por isso a mulher, para não incorrer em bigamia e nem imputá-la ao seu marido, deveria ser virgem, enquanto que ao homem bastaria não ter se casado e consumado esse primeiro casamento antes de contrair novo enlace.

Podemos nos perguntar que outros motivos levavam o texto da lei a evidenciar a junção espiritual pelo sexo e a virgindade da noiva. Esses parecem servir como argumentos que, ao desmoralizarem a ideia da bigamia, tornavam modelar o modelo de casamento monogâmico. Esse

⁵¹² *Cuarta Partida., Op. Cit*, Título I, lei IV, pg. 470.

⁵¹³ *Ibidem*, pg. 471.

modelo, por sua vez, inibia moralmente a contração de múltiplas uniões pela mesma pessoa, prática que não era nada incomum, notadamente entre a aristocracia, que dependia das alianças matrimoniais para suas políticas linhagísticas - ou dinásticas, no caso da realeza - e seus assuntos de guerra e de paz. Sabe-se que seus membros contraíam muitas vezes diversos matrimônios ao longo de suas vidas, os quais eram, em geral, devidamente consumados para garantir a validade de cada aliança, personificada nos herdeiros que viriam. Para a sociedade castelhana, e ibérica de forma geral, não é preciso procurar muito longe a presença dessas uniões: as próprias biografias de seus reis e rainhas são riquíssimas em exemplos. O mesmo ocorre com o restante da alta nobreza, o grupo social mais fácil de acessar através da documentação disponível para o estudo da Idade Média. A presença nas leis de um modelo que contrariava essas práticas matrimoniais das elites não deve ser entendida através de uma suposta dicotomia entre rei e nobreza. Além da aparente simplicidade dessa visão, embora possa ser uma via explicativa convincente, ela não resolve o problema, já que um olhar mais atento demonstra que não havia diferenças significativas entre as práticas da realeza e do restante da aristocracia no tocante a essas questões, embora houvesse grupos políticos concorrentes pelo exercício do poder, representantes de interesses diversos, não da realeza ou da nobreza, mas de distintos setores políticos provenientes tanto da nobreza como da realeza. Apesar de as *Siete Partidas* serem uma incorporação da palavra régia, a maior parte das concepções matrimoniais lá presentes (e já mencionadas aqui) não surgiram dela. Sabe-se que provinham das disposições e decisões canônicas sobre o casamento e que já vinham sendo estabelecidas anteriormente.

Tampouco se trataria de uma oposição entre Igreja e monarquia, pois, tal como a nobreza, a Igreja não era uma instituição totalmente unificada, nem deslocada da sociedade: seus altos membros provinham da alta aristocracia e suas vidas e alianças imbrincavam-se nas suas dinâmicas. Deve-se antes perguntar de que Igreja, de que realeza e de que nobreza se estaria tratando. Afonso X, durante o período de redação das *Siete Partidas*, esteve envolvido na disputa pelo trono do Sacro Império. Esse era o epicentro da disputa entre o papado e as monarquias – no âmbito daquilo que ficou conhecido como a Querela das Investiduras – e acionava diversas forças políticas dentro da Igreja e das múltiplas casas dinásticas européias. Por outro lado, houve conjunturas políticas a nível local que marcaram o reinado de Afonso X, calcadas nos diversos conflitos com bandos aristocráticos castelhanos ou de outros reinos ibéricos. O Direito matrimonial da *IV Partida* deve ser entendido frente a essa conjuntura, e também à de outros reinados, tendo em vista a perenidade dos códigos afonsinos no âmbito do Direito ibérico.

Continuando com as diferenças ressaltadas na lei IV, do Título II, entre os casamentos acabados de palavra e de feito. Além da questão da bigamia, há também a criação de laços de

parentesco espiritual entre os noivos e a família de seu cônjuge. No que toca ao parentesco espiritual, a lei afirma que a diferença entre um casamento consumado e um não-consumado era que o primeiro criaria cunhadia espiritual entre o marido ou a esposa e os parentes de seu cônjuge, de forma que não seria permitido a nenhum deles casar-se com ninguém da parentela do outro até o quarto grau canônico⁵¹⁴, da mesma maneira como não era permitido o incesto.

A décima lei⁵¹⁵, do Título I, trata especificamente do consentimento das mulheres frente às decisões matrimoniais familiares. Diz-se ali que um pai, embora pudesse procurar pretendentes para suas filhas e apresentar-lhes suas escolhas, não podia noivá-las, nem casá-las por sua simples decisão. Estas precisariam expressar sua opinião quanto ao cônjuge escolhido, aceitando ou não casar-se com ele⁵¹⁶. Não havendo consentimento, não poderia haver noivado, nem casamento⁵¹⁷ verdadeiros. Proibia-se aos pais casarem suas filhas contra a vontade delas, ainda que pudessem expressar seu descontentamento, caso se recusassem, castigando-as verbalmente⁵¹⁸ (não há menção a castigos físicos). O fato de os pais não poderem obrigar suas filhas a se casarem certamente não provinha de uma bondade ou candura com relação à questão, mas ao fato de que já se convencionara que sem consentimento verdadeiro não existiria casamento legalmente válido. Porém, considerando o pai que o noivo de sua escolha era conveniente e que sua filha com ele estaria deveras bem casada, embora não lhe fosse permitido obrigá-la a cumprir a promessa contraída sem sua intervenção, este as poderia castigar através do deserdamento⁵¹⁹. Lembrando que a herança das mulheres dependia majoritariamente do seu casamento - uma vez que o dote fazia as vezes de herança pelo lado paterno, e o restante dos bens que herdavam provinha do esposo – tal medida era assaz severa. A decisão a respeito do castigo recaía sobre o pai, mas era sancionada pela lei.

A razão para tanta austeridade proviria da desobediência e da ingratidão da filha com relação à boa escolha do pai⁵²⁰. Mas a lei se abrandava ao especificar as circunstâncias que determinariam a gravidade da recusa: “*E esto se entiende, si despues desto se casare ella con otro contra voluntad de su padre, o si fiziere maldad de su cuerpo*”⁵²¹. Em uma sociedade, que possuía entre seus valores máximos a gratidão e a obediência do dependente com relação ao senhor (e o pai, chefe da família, seria o senhor e a cabeça de seus membros), não é de surpreender a dureza da norma, quando se tratava da punição para tais erros. Sendo as mulheres tantas vezes reputadas segundo as máximas

⁵¹⁴ *Cuarta Partida. Op. Cit.* Título I, lei IV, pg. 471.

⁵¹⁵ *Cuarta Partida.,Op. Cit.*Título I, lei X, pgs. 475-476.

⁵¹⁶ *Ibidem*, pg. 476.

⁵¹⁷ *Idem*.

⁵¹⁸ *Idem*.

⁵¹⁹ *Idem*.

⁵²⁰ *Idem*.

⁵²¹ *Idem*.

misóginas paulinas, reiteradas por pensadores como Tomás de Aquino, que consideravam que, embora homem e mulher compartilhassem a mesma natureza, o homem possuía proeminência e poder naturais sobre ela, pois seria mais perfeito tanto em corpo como em alma; era portanto natural – e isso pode ser entendido no sentido que o débito de natureza confere ao termo – que a mulher obedecesse e demonstrasse gratidão com relação ao homem que a dominava. Este era o pai durante o seu celibato, e o marido durante o seu consórcio. A infração dessa dinâmica possuía gravidade correspondente ao tamanho da desonra que causava, medida pelo pesar paterno⁵²² frente à rebeldia da filha. No caso da virgindade maculada (a maldade do corpo mencionada na lei), essa desonra alcançava altíssima magnitude e somente seria retratada por uma medida punitiva de igual proporção.

Pelo menos era isso que ditava a norma, e o rei, atuando no papel de administrador da justiça, devia moldá-la de acordo com essas proporcionalidades e demonstrar, através de leis, que proferia o rigor que a questão merecia. Porém, sem exageros, pois não deveria ser tirânico, nem cruel, caso desejasse exercer justamente o seu ofício. Assim, a medida mais dura só conviria quando a desobediência alcançasse seu limite, sendo este, no caso do casamento das filhas, não apenas a recusa da boa escolha paterna, mas a perda da virgindade que, tal qual um bem imaterial a ser trocado por bem materiais, através do enlace público e satisfatório, pertencia por direito natural à cabeça governante da família, ou seja, ao pai⁵²³. Da forma como foi redigida, essa sentença mais dura adquire na lei X a roupagem da concessão, exceção necessária à tesura primeira da lei, a fim de contrabalançar sua rigidez. A lei X não passa de um exemplo. A presença de exceções e de arranjos estruturais pelos quais elas se expressam pode facilmente ser encontrada nas leis da *IV Partida*. Trata-se de uma verdadeira estratégia redacional.

As questões referentes aos casamentos feitos à escondidas merecem, na *IV Partida*, um título inteiro, embora este contenha apenas cinco leis. De todo modo, há um destaque para o assunto. A primeira lei se inicia, tal qual todas as outras, com uma afirmação sentenciosa que servirá de mote para o desenvolvimento do assunto tratado. A partir dessa afirmativa inicial, faz-se um apelo a figuras de autoridade, de maneira a justificar a asserção:

Asman, e sospechan los omes, que las mas de las cosas que son fechas en encubierto, que non son tan buenas como las otras que se fazen paladinamente. E por esso dixo Salomon, que quien mal faze, aborrece la luz, porque los omes non sepan las sus obras: e esto mismo dixen Nuestro Señor Jesu Christo. E por esta razon pusieron los Sabidores, que fizieron las leyes, a las vegadas mayor pena a los que pecan en encubierto, que a los que lo fazen paladinamente⁵²⁴.

⁵²² *Idem.*

⁵²³ Quando estivesse vivo. Caso contrário o encargo recairia sobre outras figuras masculinas dominantes, como um tio, um avô ou o irmão mais velho.

⁵²⁴ *Cuarta Partida., Op. Cit.*, Título III, lei I, pg. 490.

O apelo feito às autoridades segue uma associação lógica entre a autoridade em questão e a sentença a partir da qual se desenvolverá o julgamento sobre o assunto abordado. A referência a Salomão, por si só, funciona para convencer da justeza da afirmativa. Jesus Cristo torna-a incontestável. Já os Sábios fecham a estratégia, por seu conhecimento superior. Em um artigo⁵²⁵ Clara Barros estudou especificamente esse tipo de construção argumentativa no texto das *Partidas*. Apesar de ter escolhido para isso a *I Partida*, as suas considerações são igualmente válidas para a *IV Partida*. Ela chama a atenção para o forte caráter argumentativo desse texto legislativo:

Sendo um texto jurídico, legislativo, além do discurso legislativo propriamente dito, o texto da Primeyra Partida contém, simultaneamente projectado e de forma indissociável, um discurso justificativo, argumentativo, enunciando uma posição que se «quer fazer passar»(...)por vezes rectificativo ou mesmo revogativo da legislação anterior (...) e prevendo até eventuais contra-discursos(...) Pretende portanto convencer ou persuadir outrem da justeza ética de alguma coisa e pode, por isso, ser classificado como deôntico-argumentativo⁵²⁶.

No título que estamos analisando, a estrutura do texto põe em prática uma argumentação que gira em torno da sentença primeiramente exposta. No caso, trata-se da torpeza dos atos feitos às escondidas, e a conseqüente falta de reconhecimento que deveria ser dado aos casamentos realizados dessa maneira, ainda que não se pudesse ignorar sua existência. Vem dos preceitos da “Santa Igreja” a regralização da aversão a essas uniões, e diz-se dessa recusa que se baseava no caráter sacramental do casamento e dos males que proviriam de tais matrimônios.⁵²⁷

Os casamentos às escondidas representavam uma ameaça à normatização das alianças matrimoniais empreendida naqueles séculos, primeiro pela Igreja e posteriormente pelo poderes laicos. Portanto considerava-se que a falta de publicidade, ainda que o casamento tivesse sido realizado aos olhos de Deus, com o consentimento dos contraentes, tornava aquela união anulável aos olhos humanos – eclesiásticos e laicos – caso fosse suplantada por outra feita conforme as regras.⁵²⁸

Porém, se aqueles que se casassem às escondidas, depois disso se confessassem e/ou tornassem público o feito, então deveriam ser reconhecidos por todos como marido e mulher⁵²⁹, a menos que algum deles já fosse anteriormente casado. Nesse caso, o casamento feito às escondidas, embora tornado público, não poderia valer diante do primeiro que fora antes celebrado de acordo

⁵²⁵ BARROS, Clara. Convencer ou persuadir: análise de algumas estratégias argumentativas características do texto da Primeyra Partida de Afonso X. In: Cahiers de linguistique hispanique médiévale, n, 18-19. Lyon: 1993, pg. 403-424.

⁵²⁶ *Ibidem*, pgs. 403-404.

⁵²⁷ *Cuarta Partida .Op. Cit.* Título III, lei I, pg. 490.

⁵²⁸ *Cuarta Partida.,Op. Cit.* Título III, lei II, pg. 492.

⁵²⁹ *Idem*.

com as regras⁵³⁰.

Existiam, de acordo com a lei I, três formas de se fazer um casamento às escondidas. A primeira delas, quando fosse feito secretamente e sem nenhuma testemunha, de maneira que não pudesse ser provado⁵³¹. A segunda, quando fosse feito diante de outras pessoas mas sem o conhecimento do pai ou da mãe da noiva, ou de outros parentes que a tivessem sob guarda, e sem que se entregassem as arras e outras honras diante deles⁵³². E a terceira, quando não dessem a conhecer a união na igreja onde eram paroquianos⁵³³. É notória a necessidade do conhecimento e da aprovação do pai - ou de outros parentes responsáveis pela noiva - para que o casamento pudesse ser de conhecimento público. Segue as mesmas noções apontadas anteriormente, sobre a dependência das filhas com relação ao pai, seu senhor, e a obediência a ele devida, principalmente no momento da escolha do cônjuge. Na falta do pai, sua posição era ocupada por outro familiar, que por sua vez adquiria um poder semelhante sobre a moça.

A presença da Igreja, embora não fosse estritamente necessária para a validade do casamento, era considerada indispensável para torná-lo público. A lei I diz que para isso o clérigo deveria nomear os noivos diante de todos aqueles que estivessem presentes na cerimônia, reiterar sua intenção de se casarem e perguntar se algum dos presentes teria conhecimento de um fato que embargasse aquela união⁵³⁴. Além disso, seria tarefa do padre inquirir, antes da celebração do matrimônio, se haveria entre os noivos algum impedimento que tornasse impossível a sua união. Caso soubesse de algo que devesse embargar o matrimônio, ele deveria vetar a realização daquele casamento até que as circunstâncias fossem esclarecidas⁵³⁵.

Casando-se alguns às escondidas, sendo que haveria entre eles um embargo por parentesco ou por outro motivo, deveriam ser penalizados com a ilegitimidade dos filhos nascidos dessa união, sem que os pais pudessem se desculpar afirmando ignorar previamente o impedimento⁵³⁶. Isso porque, uma vez que se haviam casado em segredo, certamente saberiam que existia entre eles aquele impedimento, ou pelo menos não quiseram averiguar⁵³⁷. Os filhos não poderiam se desculpar, pois não poderiam dizer que seus pais não conheciam aquele impedimento⁵³⁸. Da mesma maneira seriam ilegítimos os filhos nascidos de uma união proibida, ainda que tivesse sido

530

Idem.

531

Cuarta Partida.,Op. Cit, Título III, lei I, pg. 491.

532

Idem.

533

Idem.

534

Idem.

535

Idem.

536

Cuarta Partida.,Op. Cit,Título III, lei III, pg. 493.

537

Idem.

538

Idem.

celebrada publicamente⁵³⁹.

Existiam outras razões pelas quais os casamentos secretos deviam ser proibidos, expressas na quinta e última lei do título dedicado a eles. Diz-se ali:

El casamiento es tan santa cosa, e tan buena, que siempre deue del nascer bien, e amor, entre los omes, e non mal, nin enemistad. E porque del casamiento nasciesse bien, e amor, e non al contrario, touo por bien Santa Eglesia, que fuesse fecho paladinamente, e non en ascondido⁵⁴⁰.

Portanto, a proibição dos casamentos escondidos serviria para que das uniões matrimoniais nascesse apenas o bem e o amor que lhes seriam característicos. Seria notório que quem se empenhasse em se casar furtivamente, sem o conhecimento dos parentes da noiva, o fazia segundo más intenções⁵⁴¹. Sendo assim, uniões como essa gerariam mais mal que bem, pois por sua causa nasceriam muitas vezes grandes inimizades, muitas mortes, feridas e danos, gerados pela desonra causada aos parentes das mulheres que se casavam com homens que não as mereciam ter por esposas⁵⁴². Também nasceria perjúrio desses casamentos, pois a clandestinidade geraria testemunhos falsos⁵⁴³. Assim, a fim de que fosse respeitado aquilo que mandava a Santa Igreja, o rei⁵⁴⁴ proibia que os casamentos se realizassem furtivamente, exigindo-os às claras e com o consentimento do pai e da mãe da noiva, ou, na falta destes, de seus parentes mais próximos que os pudessem substituir⁵⁴⁵.

Segundo as leis do Título II, podiam se casar todos aqueles que possuíssem entendimento suficiente para consentir na união, sendo já de idade suficiente para tal⁵⁴⁶. Caso contrário, embora a cerimônia fosse feita, o casamento não valeria e deveria ser desfeito⁵⁴⁷. Essa é a prerrogativa básica estabelecida pelas *Partidas*. Fogem a essa regra aqueles que, por terem sido castrados ou possuírem problemas nos órgãos sexuais, estivessem incapacitados de gerar filhos⁵⁴⁸, ainda que possuíssem idade e entendimento para darem seu consentimento. Isso faz sentido, se nos lembrarmos que o objetivo essencial do casamento era a procriação. Também não se permitia o casamento aos loucos, por não possuírem a capacidade de consentir⁵⁴⁹. Tampouco era permitido aos servos se casarem com pessoas livres, a menos que estas soubessem da condição servil de seu pretendente e

539

Idem.

540

Cuarta Partida. Op. Cit. Título III, lei V, pg. 494.

541

Idem.

542

Idem.

543

Idem.

544

Idem.

545

Idem.

546

Cuarta Partida., Op. Cit. Título II, lei VI, pg. 481.

547

Idem.

548

Idem.

549

Idem.

consentissem na união⁵⁵⁰. Tampouco estava permitido o casamento àqueles que haviam feito votos solenes para entrar em alguma ordem religiosa⁵⁵¹.

CAPÍTULO III

PROIBIÇÕES MATRIMONIAIS

1. Divórcio

A partir do título V até o título IX as leis da *IV Partida* se esmeram em abordar assuntos diretamente relacionados com diferentes tipos de impedimentos e proibições matrimoniais, encerrando com esses tópicos a metade desse código que define, explica e determina o que deveria ser o casamento para a sociedade castelhana do século XIII. Analisar-se-á, portanto, nas páginas que seguem, o conteúdo desses títulos, de forma que o terceiro capítulo desta dissertação está dedicado às proibições matrimoniais, como são abordadas na *IV Partida*.

Ainda no título II, algumas leis listam os diferentes impedimentos que se considerava como judicialmente capazes de vetar um casamento. São quinze ao todo. A lei X⁵⁵² cuida do impedimento por erro de pessoa, como no caso de um casamento realizado com alguém que não fosse quem se acreditava que era.⁵⁵³ Os outros impedimentos incluem: impedimento por condição servil⁵⁵⁴; por voto religioso⁵⁵⁵; por impotência sexual ou esterilidade⁵⁵⁶ (inata ou adquirida); por crimes específicos considerados pecaminosos ou contrários ao matrimônio⁵⁵⁷; por loucura⁵⁵⁸; por menoridade⁵⁵⁹ e por parentesco⁵⁶⁰. Desses, alguns impediriam a realização dos matrimônios e os desfariam caso tivessem sido realizados, outros apenas impediriam que fossem feitos, mas não os

⁵⁵⁰ *Cuarta Partida.,Op. Cit, Título II, lei XI , pg. 485.*

⁵⁵¹ *Idem.*

⁵⁵² *Cuarta Partida.,Op. Cit,Título II, lei X , pg. 485.*

⁵⁵³ *Idem.*

⁵⁵⁴ *Cuarta Partida.,Op. Cit, Título II, lei XI , pg. 485.*

⁵⁵⁵ *Cuarta Partida.,Op. Cit, Título II , lei XVI , pg. 488.*

⁵⁵⁶ *Idem.*

⁵⁵⁷ Os crimes mencionados e que impedem que os homens contraíam matrimônio são: o pecado de ter assassinado a esposa de um primeiro casamento; o rapto e o estupro da esposa de outro homem, o assassinato de um clérigo, fornicção espiritual ou corporal (ou seja, tornar-se herege ou converter-se a outra religião, ou cair em adultério). *Ibidem.* Título II , leis XIV e XVIe , pg. 487 e 488.

⁵⁵⁸ *Ibidem.* Título I, lei XVII , pg. 489.

⁵⁵⁹ *Idem.*

⁵⁶⁰ *Idem.*

desfariam depois da sua celebração. Entendia-se que diferentes impedimentos matrimoniais geravam diferentes consequências ao matrimônio, de forma que nem todos deveriam necessariamente anulá-lo. Alguns apenas exigiriam que os cônjuges se apartassem um do outro de forma a não viverem juntos, sem invalidar o casamento por isso. Outros, uma vez acusados e provados⁵⁶¹, deveriam acarretar a separação judicial definitiva dos cônjuges e a revogação do casamento. A essa forma de separação dava-se o nome mais específico de “divórcio”:

Divortium en latin tanto quiere decir en romance, como departimiento. E es cosa que departe la muger del marido, e el marido de la muger, por embargo que ha entrellos, quando es prouado en juyzio derechamente⁵⁶².

Quando o impedimento matrimonial pertencesse às instâncias eclesiásticas de julgamento, o divórcio deveria ser dado por elas. Apenas se procederia diferentemente quando o impedimento pertencesse ao âmbito de juízo dos leigos, tal como ocorria nos casos de adultério⁵⁶³. O divórcio só poderia ser realizado conforme o direito,

E quien de otra guisa esto fiziesse, departiendolos por fuerça, o contra derecho, faria contra lo que dize Jesus Christo nuestro Señor en el Euangelio: A los que Dios ayunta, non los departa ome. Mas seyendo departidos por derecho, non se entiende que los departe estonce el ome, mas el derecho escrito, e el embargo que es entrellos⁵⁶⁴.

O caráter indissolúvel do casamento, entendido como um dogma, era contornado pela legitimidade concedida ao Direito. Embora fosse uma expressão humana, o Direito era entendido como uma forma de organização dos homens que permitiria a manutenção da ordem divina. Uma vez que os impedimentos matrimoniais, de acordo com essa ordem, já invalidariam o casamento *a priori* e exigiriam a separação dos cônjuges, então o Direito, por mais que fosse exercido pelos homens, estaria resguardando a determinação divina. Por isso “*non se entiende que los departe estonce el ome, mas el derecho escrito, e el embargo que es entrellos*⁵⁶⁵.”

Embora se contemplassem muitas razões para a separação dos cônjuges⁵⁶⁶, a *IV Partida* concebe como “divórcio” apenas duas : uma por causa da entrada em Ordem religiosa⁵⁶⁷, e outra por pecado de fornicção⁵⁶⁸(ou adultério). O primeiro divórcio deveria ser concedido por um bispo,

⁵⁶¹ *Cuarta Partida.,Op. Cit,Título X, Introdução, pg. 527-528.*

⁵⁶² *Cuarta Partida.,Op. Cit,Título X, Lei I, pg. 528-529.*

⁵⁶³ *Cuarta Partida.,Op. Cit,Título X, Introdução , pg. 527-528.*

⁵⁶⁴ *Cuarta Partida.,Op. Cit,Título X, Lei I , pg. 528-529.*

⁵⁶⁵ *Cuarta Partida.,Op. Cit,Título X, Lei I , pg. 529.*

⁵⁶⁶ *Cuarta Partida.,Op. Cit, Título X, Lei II , pg. 529.*

⁵⁶⁷ Porém, o divórcio só poderia ser feito quando, o consorte que não entrava em ordem outorgasse essa decisão e promettesse guardar castidade, principalmente se ele fosse já tão velho de que não forma que não se poderia levantar suspeita contra ele de que não cumpriria sua palavra. *In: Idem.*

⁵⁶⁸ *Idem.*

ou por outros prelados eclesiásticos que tivessem poder para tanto⁵⁶⁹. Para o divórcio por adultério a acusação deveria ser feita provando-se o pecado diante de um juiz eclesiástico⁵⁷⁰. O mesmo valia no caso em que um dos cônjuges se tornasse herege ou se convertesse a outra religião, atitude denominada na *IV Partida* de “fornicação espiritual⁵⁷¹”. A razão para a que a separação, nesses dois últimos casos, merecesse ser designada por “divórcio” residiria no fato que, embora o casal se separasse fisicamente, espiritualmente o matrimônio continuaria existindo. Por isso, nenhum deles deveria voltar a se casar enquanto o outro estivesse vivo.⁵⁷²

Não há explicação sobre o motivo da palavra “divórcio” se aplicar apenas a esses casos de separação e não a outros, tal como a separação por motivo de parentesco. Podemos imaginar que essa diferenciação passasse pela idéia de que, no caso da entrada em Ordem e no do adultério, o casal estivesse efetivamente casado antes do surgimento do embargo. Já no caso do impedimento por parentesco, talvez não se considerasse que o casal alguma vez tivesse estado legitimamente casado, pois o impedimento existiria entre eles desde antes da celebração do matrimônio. De forma que, embora marido e esposa acreditassem estar casados, eles na realidade não o teriam estado nunca. Por isso a sua separação não configuraria um caso de divórcio, porque o casamento nunca teria existido.

As determinações da *IV Partida* a respeito do divórcio estavam de acordo com aquilo que o direito canônico ditava desde o início do século XII. Com a Reforma Gregoriana, e especialmente a partir dos concílios de Latrão, o papado esmerara-se em regulamentar o casamento de acordo com a moral religiosa, e assim cristianizá-lo e torná-lo cada vez mais um assunto das esferas eclesiásticas de poder em detrimento das laicas. Segundo Marcelo Pereira Lima, havia nesses séculos um “debate tenso⁵⁷³” quanto ao processo de casamento cristão. O papado construiria para si um “discurso solar⁵⁷⁴”, centralizador, que objetivava regradar o comportamento de forma a persuadir quanto a um ideal eclesiástico de vida conjugal. Um ideal que seria diretamente determinado por Deus e, portanto, por seus vigários diretos - ou seja, pelo pontífice romano. Ao mesmo tempo, havia o casamento tal como a nobreza o praticavam, “ligado às exigências da linhagem, à herança, à descendência, à continuidade de uma casa nobre, ao mundo privado ou aos costumes muito diversos historicamente⁵⁷⁵”.

Uma bula de 1213, do IV Concílio de Latrão, dizia ele fora convocado com o propósito de

⁵⁶⁹ *Idem.*

⁵⁷⁰ *Idem.*

⁵⁷¹ *Idem.*

⁵⁷² *Idem.*

⁵⁷³ LIMA, Marcelo Pereira. O discurso do poder, saber jurídico e reforma papal: os casos de divórcio nas decretais do pontificado de Inocêncio III (1198-1216). In: *Mimesis*, v. 27, n. 02: Bauru, 2006, pg. 69.

⁵⁷⁴ *Idem.*

⁵⁷⁵ *Idem.*

combater as heresias (principalmente o catarismo), induzir reis e príncipes em favor das Cruzadas, e reformar os costumes clericais e laicos⁵⁷⁶, de forma a “corrigir os vícios e implantar a virtude, corrigir os abusos existentes, e reforçar os costumes”⁵⁷⁷. As escritas reformadoras sobre o casamento se encaixavam nesse contexto. Porém, ao mesmo tempo em que acatava as determinações papais, o direito matrimonial das *Partidas* também estava voltado para as práticas da nobreza, estando, em certa medida, a elas conciliado e às preocupações pontifícias.

O direito canônico estabelecera como valor absoluto a indissolubilidade do matrimônio, entendido como um sacramento segundo a máxima “O que Deus uniu, que o homem não separe” (Mateus, 19)⁵⁷⁸, contrariando, assim, os remanescentes tanto da prática do repúdio, comum nos sistemas jurídicos de origem germânica, como da ideia de *divortium* romana, que admitia a separação simplesmente quando da cessação da vontade de um dos cônjuges⁵⁷⁹. Mas as disposições canônicas, de maneira reformulada, continuaram admitindo a anulação do matrimônio em alguns casos. Ela existia nos casos de morte de um dos cônjuges, de não-consentimento dos noivos, de impotência sexual e de esterilidade, de votos religiosos e de adultério⁵⁸⁰, sendo que o termo “divórcio” se aplicava especificamente apenas aos dois últimos casos.

A acusação e a resolução dos pedidos de separação matrimonial deveriam passar não por tribunais leigos, mas pelos tribunais eclesiásticos. No início do século XIII, existiam ao menos quatro instâncias jurídicas eclesiásticas, que eram os tribunais do arcediogo, do bispo, do arcebispo e, finalmente, o tribunal pontifical. Cada um era responsável pela execução de atos judiciais, e os episcopais e papais serviriam como instâncias superiores de apelação, além de julgarem nos casos que lhes fossem exclusivos⁵⁸¹, como aqueles referentes aos pedidos de divórcio. Cada vez mais, no contexto de reforma mencionado, o comando da Igreja reivindicava para si a decisão a respeito de diversos aspectos da vida laica que se considerava pertencerem ao âmbito espiritual da existência, pretendendo ampliar sua influência frente à justiça civil, atribuída ao exercício jurídico dos reis e príncipes. Marcelo Lima afirma que o papado havia idealizado a atuação dos tribunais eclesiásticos de forma que se estabelecesse uma clara separação entre a justiça eclesiástica e a justiça laica, ao mesmo tempo em que se afirmava o tribunal pontifício como uma instância de último recurso para a resolução de contendas insolúveis nas cortes eclesiásticas locais⁵⁸². No século XII, especialmente, procurou-se distinguir entre a atuação dos tribunais eclesiásticos e a das cortes seculares:

⁵⁷⁶ *Ibidem*, pg. 72.

⁵⁷⁷ *Ibidem*, pg. 73.

⁵⁷⁸ *Ibidem*, pg. 78.

⁵⁷⁹ *Ibidem*, pg. 79.

⁵⁸⁰ *Idem*.

⁵⁸¹ *Ibidem*, pg. 75.

⁵⁸² *Idem*.

Em grande medida, (...) esse empreendimento estava em consonância com a busca pela liberdade da Igreja frente à influência laica. (...) Na verdade, não se queria somente uma separação, mas também certo controle eclesiástico na justiça secular⁵⁸³.

Essa tentativa de afirmação de uma imagem centralizadora do papado reivindicava para si o monopólio de determinado tipo de poder e conhecimento jurídicos, sem, no entanto, assumir a execução das penas mais rígidas. As execuções capitais dos litígios resolvidos pelos tribunais eclesiásticos, por exemplo, deveriam ser aplicadas pelas cortes seculares⁵⁸⁴:

Certamente, tratava-se de uma espécie de tabu que proibia os clérigos de macularem seu corpo e ofício com sangue, mas também era um esforço para distinguir e hierarquizar claramente as esferas de atuação jurídica entre o campo eclesiástico e laico⁵⁸⁵.

Embora a prática da resolução de conflitos judiciais fosse muito mais complexa do que se estabelecia nos modelos, e embora a separação entre as esferas eclesiástica e laica não estivesse bem definida em nível local; a imagem criada era a de um pontificado centralizador que deveria ultrapassar o poder decisivo das diferentes justiças seculares. As diversas leis da *IV Partida*, a despeito de seu contexto legislativo régio, não se opõem a essa imagem. Porém, ao mesmo tempo em que acata as determinações papais, o direito matrimonial das *Partidas* também está voltado para as práticas da nobreza e está, em certa medida, conciliado com elas e com as preocupações pontifícias.

2. Incesto

Conforme destacamos anteriormente, na maioria das culturas o casamento deve seguir certas regras, que incluem a determinação das uniões permitidas e desejadas, além daquelas indesejadas e até proibidas. Da mesma forma, considera-se que certas atitudes com relação ao cônjuge podem atuar contra o casamento, a ponto até de o invalidarem. Existem também impedimentos com relação a certos grupos específicos de pessoas, que por motivos variados estão impedidos de se casarem. Claude Lévi-Strauss identificou no incesto a proibição matrimonial universal, de forma que ele seria o definidor básico das uniões permitidas. Com a proibição do incesto haveria sempre uma correspondente exogamia a atuar como estratégia básica de aliança entre diferentes grupos de parentesco, e essa proibição elementar seria a pedra angular não apenas das uniões matrimoniais e sexuais, mas da própria forma como as sociedades e diferentes culturas se organizaram e se

583

Idem.

584

Ibidem, pg. 76.

585

Idem.

desenvolveram⁵⁸⁶. As regras de parentesco definem as regras de incesto, e umas não poderiam se desvincular das outras. A partir da incorporação dos estudos antropológicos aos trabalhos dos historiadores, as teses de Lévi-Strauss sobre o parentesco, embora possam ser contestadas⁵⁸⁷, exerceram grande influência nas pesquisas sobre a Idade Média, especialmente naquelas que abordam questões relativas ao casamento e aos sistemas de parentesco. Por exemplo, a respeito da influência de Lévi-Strauss sobre George Duby, Mariel Pérez afirma que:

A filiação de cada linhagem começa, com efeito, com a união de um membro da parentela com uma mulher de nível superior, o que traduz no plano da aliança a constituição de relações de dependência feudal. Aqui se cristaliza o estruturalismo levistraussiano presente em Duby. Os traços de filiação matrilineal derivam-se do princípio de aliança, isto é, de um sistema de parentesco que, a partir do pressuposto de uma regra, a proibição do incesto, rege-se pelo intercâmbio de mulheres⁵⁸⁸.

Consanguinidade

A existência de parentesco entre os noivos é uma das principais razões listadas na *IV Partida* para a proibição de uniões matrimoniais. Por essa razão, as leis dos títulos VI e VII dedicam-se à explanação das regras de parentesco e à exposição das normas legais pelas quais se determinava os graus que impediam a realização de um casamento. Esses títulos, ao abordarem tanto a consanguinidade e a afinidade como o parentesco espiritual, descrevem o modelo de parentesco que se pretendia que fosse juridicamente vigente e que derivava das disposições papais. Assim, a introdução do título VI, com o objetivo de mostrar as normas de parentesco pelas quais se deveriam proibir os casamentos entre parentes, afirma que as leis do título versarão sobre o:

parentesco natural, que cosa es, e onde tomo este nome. E que cosa es linaje. E por do deciende, o sube el parentesco: e quantas lineas son. E que cosa es el grado, por que se cuenta el parentesco. E quantos son. En que manera deuen ser contados. E fasta que grado non se pueden ayuntar por casamiento. E depues desto mostraremos de la çuñadez, fasta en aquel grado que embarga el casamiento⁵⁸⁹.

O título VI versa sobre as regras do parentesco carnal. Preferiu-se falar acima em

⁵⁸⁶ LEACH, Edmund. As estruturas elementares do parentesco. In: As ideias de Lévi-Straus. São Paulo: Cultrix, 1973, pgs. 89-104.

⁵⁸⁷ *Idem*.

⁵⁸⁸ “La filiación de cada linaje comienza, en efecto, con la unión de un miembro de la parentela com una mujer de nivel superior, lo cual traduce en el plano de la alianza la constitución de relaciones de dependencia feudal. Aquí cristaliza el estructuralismo levistraussiano presente en Duby. Los rasgos de filiación matrilineal se derivan del principio de alianza, es decir, de un sistema de parentesco que, a partir del supuesto de alianza, es decir, de un sistema de parentesco que, a partir del supuesto de una regla, la prohibición del incesto, se rige por el intercambio de mujeres.” In: PEREZ, Mariel. En torno a las estructuras de parentesco de la aristocracia castellano-leonesa: revisión de los modelos interpretativos dominantes. In: Anales de historia antigua, medieval y moderna. Buenos Aires: 2010, v. 42, pgs. 1-14. Tradução livre.

⁵⁸⁹ *Cuarta Partida. Op. Cit.* Título VI, Introdução, pg. 502.

proximidade parental ao invés de consanguinidade, pois, conforme se verificará mais adiante, naquela sociedade o elemento carnal do sistema de parentesco incluía não apenas os consanguíneos, mas também aqueles que possuíam entre si vínculos de afinidade ou de “cunhadia” (termo preferencialmente utilizado na *IV Partida*). A consanguinidade e a “cunhadia” se contrapunham às formas espirituais de parentesco, dentre as quais se destacarão os vínculos criados no batismo pelo apadrinhamento.

A primeira e a segunda leis do título VI tratam, respectivamente, da consanguinidade e da “linha de parentesco”. É isso que consta no título e na primeira palavra dessas leis, tanto na edição de 1555, de Gregório López, como na de 1807, da *Real Academia*. No código dos Reis Católicos, a palavra *consanguinitas* (na primeira lei) foi substituída pela palavra *casamiento*, e a palavra *linea* (na segunda) foi substituída por *parentesco*. Não é possível precisar aqui as razões para essas substituições, mas, como na maioria das versões da *IV Partida* aparentemente são os termos *consanguinitas* e *linea* que estão ali presentes, trabalhar-se-á aqui com eles.

A primeira lei do título VI, conforme fora anunciado na sua introdução, define o parentesco “natural”. O termo é utilizado concomitantemente com *consanguinitas*, e indica o parentesco por vínculo genético. O adjetivo “natural”, referindo-se aos vínculos genéticos, é importante por algumas razões. Conforme foi apontado por Anita Guerreau-Jalabert⁵⁹⁰, a expressão “parentesco natural” foi rejeitada pelos antropólogos em um colóquio de 1974⁵⁹¹, por se tratar de um termo sem precisão científica, uma vez que “o parentesco é antes de tudo um fenômeno ‘cultural’”⁵⁹². Para se referir à consanguinidade, o termo “parentesco biológico” seria mais preciso e apropriado. Porém, como apontou A. Guerreau-Jalabert, é de pouco interesse para análises sociais, pois se refere a uma realidade manipulada de formas diferentes e variadas e que se traduzem na configuração dos diferentes sistemas de parentesco existentes⁵⁹³. Além do mais, nada impede que uma sociedade considere como “natural” uma parte ou até mesmo todos os sistemas de parentesco que lhe são correspondentes⁵⁹⁴.

Empregar-se-á, nesta dissertação, o termo “natural”, por ser um dos vocábulos utilizados na documentação e que traduz a concepção feudal dos laços de sangue. Remete às dívidas de *natura* e *naturalidade* apresentadas no capítulo anterior, e entende a consanguinidade no interior dos moldes estabelecidos por elas. O laço de sangue derivaria da *natura*, pois era fruto de uma criação natural da vida conforme as disposições divinas. Assim, o parentesco existente entre os consanguíneos seria

⁵⁹⁰ GUERREAU-JALABERT, Anita. Sur les structures de parenté de l'Europe féodale. In: *Annales. Économies, sociétés, civilisations*. Paris:1981, n. 06, pg. 1028-1049.

⁵⁹¹ *Ibidem*, pg. 1032.

⁵⁹² “la parenté est avant tout un phénomène ‘culturel’” *Idem*. Tradução livre.

⁵⁹³ *Idem*.

⁵⁹⁴ *Idem*.

“natural”, e por essa razão os assim aparentados estariam unidos por um laço que geraria uma dívida de *naturaleza* a ser obedecida devido à disposição predeterminada do funcionamento do mundo correspondente à *natura*. As circunstâncias de reconhecimento desse laço e seus diferentes níveis de proximidade são abordados nos títulos VI e VII, sendo que o título VI trata das formas carnis de parentesco em contraste com o título VII, que aborda as formas de parentesco espiritual.

A primeira lei do título VI inicia-se definindo e nomeando o parentesco a partir da consanguinidade:

Consanguinitas en latin, tanto quiere dezir en romance, como parentesco: que es atenencia, o aligamiento de personas departidas, que descinden de vna rayz. E este ligamiento nasce del engendramiento que faz el varon, e la muger, quando se ayuntan en vno. E por esso dize, personas departidas; porque parentesco non puede ser en vn ome solo, mas entre muchos⁵⁹⁵.

Assim, em uma primeira acepção, a palavra “parentesco” aparece como sinônimo de consanguinidade. É um laço que uniria pessoas distintas. Mas, diferentemente de quaisquer outras relações entre duas ou mais pessoas, o parentesco as uniria porque elas descendiam biologicamente de um ou mais antepassados comuns, estando assim literalmente unidas, na congregação dos corpos separados daqueles que dessa forma se ligassem. O termo raiz refere-se ao antepassado comum, em linha de transmissão descendente de pais para filhos: “*E aquel es llamada rayz, donde descendieron los otros omes; assi como Adam, de que vinieron Cayn, e Abel, sus fijos, e de si todos los otros*”⁵⁹⁶.

A tônica é colocada na contrapartida masculina da transmissão da descendência, e isto é feito através da evocação de Adão e de seus filhos Caim e Abel, os primeiros homens, segundo a mitologia cristã, dos quais se teriam originado todos os outros. Esses primeiros homens estariam unidos por laços de sangue pois Caim e Abel descenderiam biologicamente de Adão. Partindo-se do princípio de que esse mito era verdadeiro, tal como os medievais o faziam, considerava-se que essa primeira linha lendária de parentesco ter-se-ia configurado como a primeira linha biológica de ascendência vertical. Como esta haveria derivado do primeiro homem, em última instância todo o restante da humanidade que viera depois também se ligaria a essa ascendência. Adão dava origem a essa primeira linha vertical de descendência, e por isso era identificado como a primeira raiz da linhagem humana. No sistema de parentesco, a noção de raiz residia na personificação em um membro da parentela que, em determinado momento, fosse considerado como o ponto de origem de uma descendência vertical. Aquele que ocupava esse lugar era cambiável segundo o momento e o ponto de vista, alternando-se nesse papel pais e filhos (e avós, netos etc.). A exigência era de que se tratasse de uma figura masculina com predominância no seio da linhagem, em um movimento

⁵⁹⁵ *Cuarta Partida. Op. Cit.* Título VI, ley I, pg. 502.

⁵⁹⁶ *Idem.*

perpétuo que se estenderia desde o início dos tempos. Neste momento do texto, a figura feminina não aparece como participante da dinâmica. Mais adiante nessa lei, e também na figura da árvore da consanguinidade que acompanha a edição de Gregório López, as mães e as filhas são postas ao lado dos pais e dos filhos na constituição da linha de parentesco que descende da raiz, e as mulheres são apresentadas como possuindo o mesmo peso que os homens quanto à transmissão dos laços de parentesco. Mas, de qualquer forma, no início da lei, a raiz é definida a partir de um referencial masculino, indicando assim uma predominante valorização da agnação. Predominante, porque a agnação funcionava articulada à descendência cognática. Diz-se, depois, que o parentesco natural teria esse nome por causa do pai e da mãe, que ao mesclarem seus sangues gerariam juntos os filhos⁵⁹⁷, e então “*por esso llaman el parentesco en latin, consanguinitas, porque del ayuntamiento de la sangre del padre, e de la madre, se engendran los hijos*”⁵⁹⁸.

Há uma clara associação entre o laço biológico de parentesco e o de sangue, de forma que o primeiro se configuraria como um laço transmitido pelo segundo. Esse tipo de laço de parentesco, responsável pelos vínculos entre pais, filhos, irmãos e seus demais consanguíneos, é o que correspondia ao parentesco *natural*: a naturalidade em termos de parentesco era transmitida pelo sangue e estabelecida no momento do nascimento, e era a dívida criadora que ela colocava entre os progenitores e aqueles que deles haviam sido gerados que uniria os descendentes em um grupo coeso.

Segundo Goody, as proibições canônicas sobre o incesto, desde a época de seu primeiro estabelecimento no século IV, desempenharam um papel fundamental na atuação geral da Igreja católica, pois permitiram ao mesmo um controle sobre a organização social de seus seguidores, e a possibilidade de aproveitar “dos pecados dos delinquentes oferecendo dispensas aos transgressores”⁵⁹⁹. Nesse sentido, “a gratidão à Igreja por fornecer tanto a definição como o tratamento do pecado se expressava nos benefícios através dos quais a salvação poderia ser alcançada”⁶⁰⁰.

O grau da proibição variou ao longo do tempo, tal como a severidade das punições. Segundo Goody, até o século X a Igreja foi imprecisa quanto a ambas as questões, e também impreciso seria o controle sobre a realização de casamentos entre consanguíneos. Mas “a frouxidão do século dez

⁵⁹⁷ “E parentesco natural toma este nombre, de padre, e de madre: porque de la sangre de amos a dos nascen los fijos.” In: *Idem*.

⁵⁹⁸ *Idem*.

⁵⁹⁹ “*profit from the sins of the delinquent by offering dispensations to the transgressors*”. In: GOODY, Jack. *Op. Cit.* pg. 134. Tradução livre.

⁶⁰⁰ “*Gratitude to the Church for providing both the definition and treatment of sin was expressed in the benefactions through which salvation could be achieved*”. In: *Idem*. Tradução livre.

foi seguida pelas reformas do onze⁶⁰¹, e em 1059 um concílio convocado por Nicolau II, no qual foi dada força legislativa às resoluções da Reforma Gregoriana, estabelecia que nenhum cristão se casasse com um consanguíneo até o sétimo grau de parentesco, sob o risco de excomunhão⁶⁰². Essas novas restrições inseriam-se no contexto de um reestabelecimento da autoridade do pontificado⁶⁰³ em reação à grande influência que nos séculos anteriores ainda havia sido exercida pela aristocracia laica sobre as propriedades eclesiásticas, exemplificadas por Goody através do caso das “*minster churches*” inglesas, monastérios que eram

fundados por famílias proeminentes, permaneciam como propriedade familiar e eram herdados de geração a geração. As escrituras que concediam terras à Igreja nem sempre o faziam imediatamente, mas prometiam um eventual retorno que poderia nunca acontecer.⁶⁰⁴

Uma vez que estava definida a amplitude da proibição, permanecia ainda a questão de como calcular os graus de consanguinidade. Dois sistemas – o romano e o germânico - haviam sido utilizados pela Igreja em diferentes momentos. O sistema romano contava os graus como degraus de parentesco entre ego e alter, de forma que um filho estava a um grau de distância de seu pai e a dois graus de sua irmã, enquanto que uma sobrinha estava a três graus de distância de seu tio⁶⁰⁵. O sistema chamado de “germânico”, por outro lado, baseava-se na unidade do grupo de irmãos, os quais estariam todos relacionados no primeiro grau⁶⁰⁶. Era esse grupo que configurava uma “geração”. Enquanto que no cômputo romano contava-se apenas o número de gerações a partir de um ancestral comum, o germânico contava os graus ascendendo-se da base até o ancestral, e então descendo-se novamente até o parente em questão⁶⁰⁷. Dessa forma, cada grau entre gerações era contado duas vezes⁶⁰⁸. No século XIII, o cálculo germânico era representado como um corpo humano, onde a cabeça era o ancestral comum, os ombros eram os irmãos, os cotovelos eram os primos e assim em diante até as unhas⁶⁰⁹, que ficavam no sétimo grau, ponto no qual a contagem do parentesco era interrompida tanto no sistema germânico como no romano⁶¹⁰.

A transição formal do sistema romano para o germânico ocorrera no século XI. As leis

⁶⁰¹ “*the laxness of the tenth century was followed by the reforms of the eleventh. In: Ibidem, pg. 135. Tradução livre.*

⁶⁰² *Idem.*

⁶⁰³ *Idem.*

⁶⁰⁴ “*founded by prominent families, remained family property and were inherited from generation to generation. Charters that granted land to the Church did not always do so immediately, but promised an eventual reversion which might in the end never take place*”*In: Ibidem, pg. 112. Tradução livre.*

⁶⁰⁵ *Ibidem, pg. 136.*

⁶⁰⁶ *Idem.*

⁶⁰⁷ *Idem.*

⁶⁰⁸ *Ibidem, pg. 137.*

⁶⁰⁹ *Ibidem, pg. 136.*

⁶¹⁰ *Idem.*

romanas contavam sete graus de parentesco por uma razão de herança. Foi esse número que as leis canônicas adotaram para o cálculo da proibição matrimonial, de forma que “uma pessoa não poderia mais se casar com alguém de quem formalmente pudesse herdar⁶¹¹.” As diferenças entre os sistemas romano e germânico geravam complicações, e muitas acusações de incesto surgiam devido à sua utilização concomitante. Para Goody, as mudanças do século XI faziam parte de uma tentativa de descartar a lei romana sobre a qual os cálculos de Isidoro de Sevilla, do século VII, haviam se baseado; ou pelo menos de se aproximar de modos mais populares de contagem baseados numa tradição “germânica” ou “fraternal⁶¹²”. Seria uma forma de reduzir os conflitos inter-ordens⁶¹³.

Em 1215, o IV Concílio de Latrão voltava a reconhecer o limite da proibição matrimonial por incesto no quarto grau canônico⁶¹⁴. Porém, continuariam existindo muitas maneiras diferentes de calcular os graus da proibição. Autores canônicos do século XII⁶¹⁵ distinguiram entre “tronco” e “grau”⁶¹⁶. O “tronco” era a pessoa a partir de quem se fazia a contagem dos graus. Havia discussões sobre se deveria ser considerado como esse ponto de partida o irmão, o pai, ou o avô⁶¹⁷. De qualquer forma, o tronco deveria compreender um grupo cujo sangue se considerasse como idêntico, e às vezes se referia a um grupo de irmãos, à dupla marido-esposa e às vezes à pessoa para quem se fazia o cálculo do parentesco⁶¹⁸. Pode-se identificar assim três tipos diferentes de cálculo, um feito a partir da consanguinidade fraternal, outro da matrimonial, e outro da “individual”⁶¹⁹. As duas últimas correspondiam aos cálculos canônicos de contagem do parentesco.⁶²⁰ Isso se deveria aos interesses da Igreja em eliminar a noção de “parentesco fraterno”⁶²¹. Seus esforços haviam sido direcionados para a substituição de um sistema de cálculo baseado na fraternidade, por um baseado na unidade carnal entre marido e esposa⁶²². A consequência prática desse direcionamento era a ênfase de um sistema vertical de transmissão, em detrimento de um sistema horizontal, que favoreceria a transmissão colateral⁶²³.

Na *IV Partida*, uma linha de parentesco, segundo a definição da lei II do título VI, seria uma reunião ordenada de pessoas que descendiam umas das outras, em cadeia, a partir de uma raiz

⁶¹¹ “one could no longer marry anyone from whom one could have formerly inherited. In: *Ibidem*, pg. 137.

Tradução livre.

⁶¹² *Idem*.

⁶¹³ *Idem*.

⁶¹⁴ *Ibidem*, pg. 139.

⁶¹⁵ *Idem*.

⁶¹⁶ *Idem*.

⁶¹⁷ *Idem*.

⁶¹⁸ *Ibidem*, pgs. 139-141.

⁶¹⁹ *Ibidem*, pg. 141.

⁶²⁰ *Idem*.

⁶²¹ *Idem*.

⁶²² *Ibidem*, pg. 142.

⁶²³ *Idem*.

comum, e que estabeleciam entre si, ao longo da linha, diferentes graus de parentesco⁶²⁴. Geralmente, nas versões das *Partidas* há duas gravuras que acompanham o texto escrito: uma árvore da consanguinidade e uma árvore da afinidade. Os dois desenhos são apresentados no texto da lei, em que se diz que foram incluídos a fim de aclarar o texto de forma que os homens pudessem entendê-lo melhor, pois haveria aqueles que duvidariam da disposição apresentada dos graus, ou que não conseguiriam entendê-la, a menos que a pudessem ver, pois “*las cosas que los omes veen, mas de ligero las aprenden, que las otras que han de aprender por oyda*”⁶²⁵, uma fórmula emprestada do código de Justiniano⁶²⁶. No manuscrito do código dos Reis Católicos essas duas gravuras estão faltando, embora o texto as mencione. Na edição consultada da versão de Gregório López da *IV Partida*, elas estão presentes.

As representações visuais do sistema de contagem de graus de parentesco, conforme disse Goody, são de grande interesse⁶²⁷. No início do século VIII, no mais antigo manuscrito conhecido atribuído a Isidoro de Sevilha, os graus da consanguinidade encontram-se representados como um crucifixo⁶²⁸. Outros documentos representavam o mesmo esquema como uma árvore ou como uma figura humana⁶²⁹. “As conexões entre as três formas foram desenvolvidas por artistas subsequentes, pois o homem passa a ser representado como o Cristo, atestando-se a origem celestial das proibições matrimoniais.”⁶³⁰

Nas representações do sistema de parentesco como a figura de um homem, enxergou-se uma conexão com o modo germânico de cômputo dos graus, que remetia às articulações do corpo humano⁶³¹. “Seria a representação através da figura do Cristo uma adaptação do sistema germânico?”, pergunta-se Goody⁶³². Aparentemente, o cálculo do parentesco a partir de uma referência ao corpo humano data de um período posterior. A primeira dessas representações dataria do século XIII⁶³³, e

as referências mais antigas a “joelho” (ou *genu, genucula*) aparentemente devem ser entendidas conforme o significado mais geral de “articulação”, junta(...), embora é claro uma conexão geral entre corpo e parentesco seja estabelecida dessa forma.⁶³⁴

⁶²⁴ “Linea de parentesco, es ayuntamiento ordenado de personas, que se tienen unas de otras, como cadena, descendiendo de una rayz; e fazen entre si grados departidos”. In: *Ibidem*, Título VI, ley II, pg. 502-503.

⁶²⁵ *Idem*.

⁶²⁶ GOODY, Jack. *Op. Cit*, pg. 273.

⁶²⁷ *Idem*.

⁶²⁸ *Idem*.

⁶²⁹ *Idem*.

⁶³⁰ “The connections between the three forms were developed by subsequent artists, for the man comes to be represented as Christ, attesting to the celestial origin of the marriage prohibitions.” *Ibidem*, pgs. 273-274. Tradução livre.

⁶³¹ *Ibidem*, pg. 274.

⁶³² *Idem*.

⁶³³ *Idem*.

⁶³⁴ “earlier references to “knee” (or *genu, genucula*) have apparently to be taken in the general sense of

Nessas figuras, o tronco central (o “*truncus*⁶³⁵”) aparecia composto de duas linhas, uma para a linha masculina de ascendência, e outra para a linha feminina. Estava dividido em doze segmentos geracionais: seis que subiam a partir do centro desse tronco (a partir do pai e da mãe), e seis que desciam a partir dele⁶³⁶. Cada um corresponderia a uma geração de parentes que descendiam uns dos outros nessa linha vertical⁶³⁷, ou seja, pais/mães, filhos/filhas, avôs/avós, netos/netas e etc... No mesmo eixo horizontal do pai e da mãe, havia também uma linha dividida onde cada segmento correspondia a uma relação de parentesco, como os irmãos e os filhos dos irmãos⁶³⁸. O espaço entre essas duas linhas, a vertical e a horizontal, estava também segmentado e dividido segundo as relações de parentesco transversais. Quando esse sistema era representado como uma figura humana, o eixo vertical correspondia ao tronco e às pernas, e o eixo horizontal correspondia aos braços, abertos em formato de crucifixo⁶³⁹. Para Goody,

O traço comum a esses três tipos de representação (...) é que cada uma das formas escolhidas, a cruz, o homem e a árvore, é essencialmente bilateral. Um lado das figuras bidimensionais contrabalança o outro, não apenas no número de papéis reconhecidos mas também, em grande medida, na estrutura da terminologia.⁶⁴⁰”

Essa forma cruciforme de representação visual, “a qual envolve uma elaboração idêntica em ambos os lados”⁶⁴¹, teve seu surgimento associado ao contexto de emergência do cálculo dos graus de parentesco proibidos na união matrimonial. A herança, que era a preocupação das formas anteriores de cálculo, “certamente teria necessitado de uma representação diferente⁶⁴²”, pois estabelecia outros tipos de hierarquia. Por exemplo, os homens eram contados na frente das mulheres, em questões de transmissão patrimonial⁶⁴³.

Na *IV Partida*, na figura que representa a árvore da consanguinidade, as mulheres estabelecem laços de parentesco segundo a mesma equação que os homens. Aparentemente, tomando-se o conjunto das leis da *IV Partida*, considerava-se ali que o parentesco era transmitido tanto pelos homens como pelas mulheres, e que uma pessoa se ligaria aos seus parentes tanto pela

“*articulation*”, *joint* (...), *though of course a general connection between body and kin is thereby established* (...).” In: *Idem*. Tradução livre.

⁶³⁵ *Idem*.

⁶³⁶ *Idem*.

⁶³⁷ *Idem*.

⁶³⁸ *Idem*.

⁶³⁹ *Ibidem*, pg. 275.

⁶⁴⁰ “*The common feature of these three types of representation (...) is that each of the forms chosen, the cross, the man and the tree, is essentially bilateral. One side of the two dimensional figures balances the other, not only in the number of roles recognised but to a large extent in the structure of the terminology as well.* In: *Ibidem*, pg. 276.

⁶⁴¹ “*which involves an equal elaboration on both sides*”. In: *Idem*.

⁶⁴² “*would certainly have required a different representation*” In: *Idem*.

⁶⁴³ *Idem*.

linha cognática, embora se valorizasse a agnação da mesma forma como se valorizava o masculino sobre o feminino. Assim, ao longo do texto das leis as explicações preferencialmente remetem a figuras masculinas como forma de generalização⁶⁴⁴, a menos que se estivesse abordando uma questão que especificamente dissesse respeito às mulheres. Essa maneira de proceder permite apreender as funções e os lugares reservados às mulheres e a imagem pretendida do feminino no interior do modelo matrimonial e linhagístico que se instituía. Basicamente, pode-se dizer que atuavam principalmente como ponto nodal nas dinâmicas de aliança e sucessão das linhagens, como uma forma de garantir a reprodução da mesma, por sua vez personificada em seus membros masculinos hierarquizados.

Haveria diferentes maneiras de linha: a primeira seria aquela que desceria ou subiria verticalmente, formada pelos filhos, seus pais, avós, bisavós etc, ou seja, todos aqueles que haviam nascido uns dos outros. A outra seria a linha de *trauiesso*, ou “atravessada”, chamada assim por traçar uma diagonal com relação à raiz e pelo fato de que aqueles que se ligavam por seus graus não haviam nascido uns dos outros. Começaria nos irmãos, e desceria em graus a partir deles, em seus filhos e nos filhos deles, “*e en los otros que vienen de aquel linaje*”⁶⁴⁵. Por essa frase pode-se perceber que a palavra “*liña*” não indica linhagem, apenas a linha imaginária ao longo da qual os parentes estariam unidos em graus diversos tanto vertical como diagonalmente. A linhagem se configuraria na articulação entre essas linhas, e se caracterizaria, entre outras coisas, pelo reconhecimento da consanguinidade existente entre todos os membros e pela união que lhes seria intrínseca. Essa mesma consanguinidade estabelecia a dívida natural entre eles, e fazia com que permanecessem juntos.

Segundo José Carlos Ribeiro Miranda⁶⁴⁶, o termo “linhagem” possuía, na Península Ibérica, pelo menos duas acepções: uma referente à ideia de linhagem como expressa nos livros de linhagens – uma árvore genealógica que remontava até tempos muito antigos, e geralmente até algum antepassado ilustre a partir de quem ela se originara. A outra se referia ao grupo de consanguíneos próximos que coexistiam no tempo, remontando a apenas três ou quatro gerações. Em ambas as noções cada indivíduo pertencia à sua linhagem tanto pela via masculina como pela via feminina de ascendência, sendo que a ascendência mais ilustre era a mais valorizada, independente de ter sido herdada do pai ou da mãe. Ambas as acepções de linhagem – tanto a que

⁶⁴⁴ Como no seguinte exemplo: “*La primera es, vna linea que sube arriba; assi como padre, o abuelo, o visabuelo, o trasabuelo, o dende arriba. La otra es, que viene de trauiesso. E esta comiença en los hermanos, e de si descende, por grado, en los fijos, e en los nietos dellos, e en los otros que vienen de aquel linaje.*” In: *Cuarta Partida. Op. Cit.* Título VI, ley II, pg. 503.

⁶⁴⁵ *Idem.*

⁶⁴⁶ MIRANDA, José Carlos Ribeiro. O argumento da linhagem na literatura ibérica do séc. XIII. In: *E-Spania* (online): 2011, n. 11, pgs. 1-56.

remetia a uma memória comum dos antepassados, quanto a que remetia ao grupo de consanguíneos próximos no tempo – eram políticas, no sentido de que serviam às dinâmicas políticas nas quais a aristocracia se fundamentava:

Ou seja, a “linhagem” é uma entidade diacrónica do ponto de vista da preservação dos seus activos de memória, mas esses activos só são reclamáveis, e passíveis de serem transformados em discurso, na sincronia e na interacção com os grupos contemporâneos, nomeadamente com aqueles que constituem as restantes linhagens. É aqui que verdadeiramente a linhagem se transforma em política⁶⁴⁷.

A palavra “linhagem” ter-se-ia constituído na França, no século XI, e a partir daí se disseminado primeiro em Portugal e depois em Castela⁶⁴⁸. Em Portugal, a primeira referência aparentemente não é a do foro de Valhelas, de 1188, pois a passagem em que o termo aparece provavelmente foi inserida posteriormente, no reinado de Afonso II, entre 1211 e 1223⁶⁴⁹. O termo teria derivado do vernáculo, introduzindo-se na prosa latina, por falta de palavras nessa língua que equivalessem satisfatoriamente às noções por ela evocadas, e que remetiam a usos sociais indispensáveis⁶⁵⁰. A introdução do termo em terras ibéricas teria ocorrido no reino navarro através do *Liber Regum*, ou *Libro de las generaciones y linajes de los reyes*, de 1194, no qual a palavra é utilizada na enumeração das genealogias das dinastias ibéricas de então. Ali, as linhagens se compõem pelas linhas masculinas em coexistência com sucessões por via feminina, e diferenciam-se de outro termo que também aparece com frequência, a *generación*, o qual, esse sim, remetia às linhas exclusivamente masculinas⁶⁵¹:

Designando os descendentes de um dado antepassado de prestígio sem operar restrições sobre a linha uterina, o termo “linhagem” presta-se ainda, no *Liber Regum*, a identificar tanto um indivíduo como uma pluralidade de indivíduos em cada nível geracional, contra um uso não só agnático mas sobretudo individual que caracteriza o termo “generación”⁶⁵².

Segue-se a isso uma intensa utilização do vocábulo nos cantares trovadorescos galego-portugueses, onde é utilizado muitas vezes para designar o grupo de cognatos próximos no tempo e expressando toda a carga política que o caracterizava, de forma que esses textos são muito fecundos para o historiador que deseja apreender a significação da linhagem naquela sociedade⁶⁵³:

O trovador⁶⁵⁴ está a mostrar um mundo dinâmico, em que as hierarquias podem alterar-se pela acção dos próprios indivíduos que integram esses mesmos grupos. As linhagens de menor relevo podem melhorar o seu estatuto, mas também podem degradá-lo, o

⁶⁴⁷ *Ibidem*, pg. 3.

⁶⁴⁸ *Idem*.

⁶⁴⁹ *Idem*.

⁶⁵⁰ *Ibidem*, pgs. 3-4.

⁶⁵¹ *Ibidem*, pg. 4.

⁶⁵² *Idem*.

⁶⁵³ *Ibidem*, pgs. 4-9.

⁶⁵⁴ O autor está a se referir um poema de Martin Soares, datado de uma data próxima a 1227. *Ibidem*, pg. 6.

mesmo se passando com as mais elevadas. Depreende-se do discurso do trovador que estas últimas deverão desenvolver um esforço constante no sentido de defender e manter posições perante os ataques insidiosos das linhagens de menor relevo. Do mesmo modo, está implícito que pela mesma via as linhagens mais importantes podem também não apenas defender, mas apurar e enriquecer o seu estatuto. O grande agente para concretizar esse propósito não é, todavia, a conquista territorial ou a força militar, nem mesmo a aquisição de poder administrativo ou de riqueza, mas sim a política matrimonial. O que está em causa é o modo como os membros das linhagens se casam, com particular relevo para o destino matrimonial das mulheres das linhagens elevadas⁶⁵⁵.

A noção de linhagem, especialmente no seu significado de grupo de parentela próxima, não ficaria restrito a um ambiente aristocrático refinado como o que produzia e ao qual se destinava a literatura trovadoresca; ela também participaria fortemente de outras instâncias menos cortesias da vida e ter-se-ia disseminado de alto a baixo pela escala social, inclusive fora do âmbito da nobreza, em um movimento de difusão e recepção da linguagem aristocrática. Atestariam-no diversos documentos notariais, e em alguns casos essa apropriação do termo alargaria seu sentido para incluir não apenas os parentes de sangue, mas também o conjunto de afins⁶⁵⁶.

Isso teria ocorrido com especial relevância em Castela, nos mesmos moldes do que se verifica nos documentos portugueses. Observa-se bem cedo o uso não literário do vocábulo, aparentemente antes que fizesse sua aparição no vocabulário literário⁶⁵⁷. No entanto, através de ambos os significados, a noção de linhagem se disseminou amplamente no reino de Castela, e em tempos de Fernando III a aceção de indivíduos ligados pela consanguinidade estava plenamente enraizada na escrita régia, referindo-se notadamente à própria dinastia⁶⁵⁸:

Na realidade, a difusão do “argumento da linhagem”, ao contrário do que pode ser sugerido pelo facto de os livros de linhagens, sede natural desta temática, terem surgido muito cedo em Portugal, ocorre muito rapidamente e de um modo generalizado na coroa castelhana-leonesa, acompanhando o notável incremento da produção escrita a que se assiste a partir de meados do século desse espaço político e linguístico⁶⁵⁹.

É justamente no período de Fernando III e de Afonso X que se percebe a efetiva disseminação da noção de linhagem na literatura produzida em território castelhana, e é significativa a sua utilização em textos tão diversos como os jurídicos, líricos e sapienciais produzidos a mando desses reis. São abundantes as passagens relacionadas diretamente à questão da linhagem em obras como a poesia galego-portuguesa atribuída a Afonso X, no *Fuero Real*, no *Libro de los Doze Sabios*, e em *Calila e Dimna*, por exemplo⁶⁶⁰. É nesse contexto que a introdução que

⁶⁵⁵ *Idem.*

⁶⁵⁶ *Ibidem*, pg. 10.

⁶⁵⁷ *Idem.*

⁶⁵⁸ *Ibidem*, pg. 11.

⁶⁵⁹ *Idem.*

⁶⁶⁰ *Ibidem*, pgs. 11-12.

encabeça o título VI da *IV Partida* apresenta a linhagem, forma principal de coesão parental:

Parentesco de linaje, es cosa que ata los omes en grand amor, porque son como vnos por sangre naturalmente; empero, como de vna parte son ayuntados por esta manera, por essa mesma son departidos por razon de casamiento⁶⁶¹.

Os consanguíneos confundir-se-iam naturalmente uns com os outros por conta da semelhança existente entre seus sangues, que descendiam de uma mesma origem. Por essa razão dever-se-iam amar. Afinal seriam todos como um só⁶⁶². Para que uma linhagem existisse de fato era necessário que houvesse coesão no interior do grupo, coesão esta que era identificada com o amor que devia ser inerente às relações de parentesco por causa da dívida natural que lhes pertencia. Porém, justamente por esta razão – pela semelhança de sangues, que os fazia serem como uma pessoa só, e a consequente qualidade do amor parental – não deveriam se unir por outro amor que não fosse o derivado da dívida da linhagem⁶⁶³. Um casamento não poderia ser realizado se não entre duas pessoas, e se seus sangues já fossem tão semelhantes que pudessem se confundir um com o outro, então haveria uma inversão do próprio matrimônio, caso eles se casassem, porque uma pessoa não poderia se casar consigo mesma (e portanto, nem com alguém tão semelhante a ela).

A *IV Partida* aceita e promove o esquema de contagem canônico de graus de parentesco, embora mencione outra forma de contagem oriunda dos foros seculares. O grau é definido assim:

Grado es manera de personas departidas, que se ayuntan por parentesco: por la qual manera de departimiento se demuestra, en quanto grado sea llegada la vna persona de la otra; asmando todavia la rayz, onde ouieron comienço⁶⁶⁴.

Contando-se a partir da “raiz” (vocábulo utilizado na *IV Partida* para se referir ao “*truncus*” canônico mencionado por Goody), o grau era a unidade que media a distância entre dois parentes na escala das linhas de parentesco. Existiria tanto nas linhas verticais como nas diagonais, sendo que, segundo a *IV Partida*, a forma de contar os graus nas linhas verticais era a mesma tanto na tradição canônica como na foral, ao passo que a forma de contar os graus nas linhas diagonais era diferente em uma e na outra⁶⁶⁵. A contagem nas linhas verticais era feita de um em um, de forma que, com relação à raiz, os seus filhos estariam no primeiro grau, os netos no segundo, os bisnetos no terceiro e os trisnetos no quarto. Da mesma maneira, os pais estariam no primeiro grau com relação aos seus filhos, os avós no segundo, os bisavós no terceiro, os trisavós no quarto, e assim por diante⁶⁶⁶. Porém, quanto às linhas que descendiam diagonalmente, a contagem, que permanecia a mesma no grau canônico, era feita de outra forma na tradição foral. Nela os filhos estariam no

⁶⁶¹ *Cuarta Partida. Op. Cit.* Título VI, Introdução, pg. 502.

⁶⁶² *Idem.*

⁶⁶³ *Idem.*

⁶⁶⁴ *Cuarta Partida. Op. Cit.* Título VI, lei III, pg. 506.

⁶⁶⁵ *Idem.*

⁶⁶⁶ *Idem.*

segundo grau com relação à raiz, os netos no quarto e os bisnetos no sexto, contando-se os graus de dois em dois⁶⁶⁷. Essa contagem seria feita de forma diferente nos textos canônicos e nos foros seculares porque os segundos legislariam somente sobre as regras de herança, enquanto que os primeiros estariam preocupados em legislar sobre as normas matrimoniais⁶⁶⁸. A respeito dos graus na linha diagonal do sistema canônico, esses deveriam ser contados da seguinte maneira: os irmãos da raiz estavam no primeiro grau, os filhos dos irmãos no segundo, os netos dos irmãos no terceiro, e os bisnetos no quarto etc.⁶⁶⁹ O texto dessa lei faz questão de ressaltar que essa contagem se aplicava da mesma forma, quer se tratasse de parentes homens ou mulheres, e o desenho da árvore da consanguinidade também deixava em pé de igualdade a aplicação desse sistema, tanto para o ramo de parentesco proveniente do lado do pai, como para aquele proveniente do lado da mãe, significando que contemplava da mesma forma os laços derivados de ambos os lados⁶⁷⁰.

A união dos consanguíneos pelo matrimônio configurar-se-ia como um incesto – tanto mais grave quanto mais próximos fossem na gradação da escala de parentesco. Essa é a razão pela qual a *IV Partida* descreve o sistema de parentesco: para indicar de que forma deveria ser obedecido o impedimento matrimonial por essa razão. No entanto, sendo o incesto a razão para a existência dessas leis, é curioso que essa palavra não apareça senão quatro vezes ao longo da *IV Partida* (e nenhuma delas nos títulos VI ou VII, que abordam o parentesco). Aparece na lei XIII do título II⁶⁷¹, na lei II do título XIV, na lei VI do título XVIII e na lei V do título XIX, através das quais sabemos que se estava a considerar como incestuosas as relações sexuais entre parentes até o quarto grau canônico⁶⁷².

A introdução do título VI⁶⁷³ segue com uma listagem das razões pelas quais se proibia o casamento entre parentes. As duas primeiras justificativas para o impedimento remetem aos preceitos religiosos sobre o assunto. Diz-se ali que a proibição fora estabelecida em primeiro lugar para garantir que os parentes se criassem e vivessem juntos, não se amando por outro amor que não

⁶⁶⁷ *Idem.*

⁶⁶⁸ *Idem.*

⁶⁶⁹ *Idem.*

⁶⁷⁰ *Idem.*

⁶⁷¹ *Ibidem.* Título II, lei XIII, pg. 486.

⁶⁷² Diz-se na lei XIII do título II: “*El vno dellos es, vn pecado que llaman en latin incestus, que quier tanto dezir, como pecado que ome faze yaziendo a sabiendas con su parienta, o con parienta de su muger, o de otra con quien ouiesse yazido, fasta el quarto grado; o si yoguiesse alguno con su madrastra, o con madre, o fija, o con su cuñada, o con su nuera; o si alguno yoguiesse con muger de Orden, o con su afijada, o con su comadre. E esso mismo seria, de las mugeres que yoguiesse con tales omes, con quien ouiesse debdo en algunas de las maneras sobredichas.*” e na lei VI do título XVIII: “*Vna manera de pecado, que es llamado en latin incestus (que quier tanto dezir, como quando algund ome que ha fijos de su muger legitima, e se le muriere, e despues que es muerta, casa com alguna su parienta fasta el quarto grado a sabiendas, com quien non poria casar de de derecho, o com muger Religiosa), faze al padre que assi casa, perder el poder que há sobre sus fijos, e salen porende los fijos de poder de su padre*”. In: *Ibidem*, pgs. 486 e 588.

⁶⁷³ *Cuarta Partida. Op. Cit.* Título VI, Introdução, pg. 502.

fosse derivado da dívida de linhagem. Também porque, se pensassem que poderiam se casar e se juntar sem pecado, eles o fariam principalmente ali onde haviam sido criados e não em outro lugar, e mesmo antes que o casamento fosse realizado⁶⁷⁴. Além disso, nasceriam muitas disputas entre os parentes, pois todos iriam querer se casar com a parenta para receberem sua herança, o que geraria entre eles muitos desacordos e inimizades, de tal maneira que, embora de uma parte se preocupassem em juntar o seu sangue através do matrimônio, por outra eles o separariam através das inimizades⁶⁷⁵. Além do mais, se o impedimento não existisse eles viveriam separados, cada qual em sua linhagem como à maneira de bandos⁶⁷⁶, pois não haveriam de se juntar em casamento aos estranhos⁶⁷⁷.

Há uma gradação nas justificativas para a proibição do incesto, partindo-se das razões espirituais e seguindo-se para aquelas mais mundanas. Mas, de forma geral, esse conjunto de motivos gira em torno da manutenção da coesão linhagística. O incesto era ameaçador porque separaria os homens, seja no interior do seu próprio grupo de consanguíneos, seja com relação aos demais que não pertencessem à sua linhagem. Pode-se dizer que ele aparece como uma antítese do casamento porque causaria a cisão, ao passo que o casamento deveria provocar a união. Ele também romperia com a dicotomia na oposição entre amor parental e amor conjugal porque, se praticado, eliminaria a distinção entre os dois.

A prevenção do pecado era uma das razões pelas quais se proibia o incesto. Na segunda justificativa⁶⁷⁸, pode-se identificar uma função garantidora da exogamia no seu sentido “levistraussiano”, porém o motor da norma era a associação da prática incestuosa ao conceito cristão de pecado. Esse envolvia a proibição e a caracterizava como transgressão sexual. Porque não era exatamente o casamento entre parentes que era proibido, mas sim a relação sexual entre parentes, embora não houvesse grande distinção entre um e outro, uma vez que o casamento só seria plenamente realizado através do ato sexual. Este, por seu lado, possuiria tal força, que por si só criaria vínculos matrimoniais e de parentesco entre os que se relacionavam e as suas respectivas famílias. Dessa forma, ambas as práticas, tanto a do casamento como a da relação sexual, deveriam ser proibidas entre parentes. A permissão no campo matrimonial levaria necessariamente à incursão em pecados carnis, que eram justamente aqueles que ocupavam os postos mais altos na hierarquia dos pecados. Se não houvesse proibição, a incorrência em tais pecados também seria facilitada, pois

⁶⁷⁴ *Idem.*

⁶⁷⁵ *Idem.*

⁶⁷⁶ *Idem.*

⁶⁷⁷ *Idem.*

⁶⁷⁸ “*Otrosi, porque si entendiessen, que podrian casar, e ayuntarse sin pecado, mas ayna lo harian alli do se criassen en vno, que en otro logar e avn en ante que el casamiento fuesse.*” In. *Idem.*

a convivência entre os parentes estimularia a prática sexual antes do casamento⁶⁷⁹.

A moral religiosa expressa no texto funciona como a primeira argumentação pela proibição do casamento entre parentes, e permite a caracterização e o enquadramento da dinâmica linhagística desejada, uma vez que a sua coesão interna dependeria do estabelecimento de alianças na forma de casamentos. Assim, explica-se porque o incesto é uma ameaça à coesão linhagística:

nacerian muchas contiendas entre los parientes, queriendo cada vno auer la parienta, para casar con ella, e heredar lo suyo; e sobre esto vernian entre ellos muchos desacordamientos, e muchas enemistades: assi que lo que de vna parte cuydarian ayuntar su sangre por matrimonios, de la otra departirian por enemistades. E sin todo esto, porque todos los omes biuirian apartadamente, por si cada vno, en su linaje, como en manera de vandos, pues que a los estraños non se ouiesse de ayuntar por casamiento⁶⁸⁰.

Se houvesse disputa, dentro do círculo familiar, pelas mulheres e pela herança que lhes correspondia, haveria a desunião dos consanguíneos e a dissolução da linhagem. Ao se considerar que o casamento consumado uniria o sangue do marido e o da esposa, criando a aliança entre as duas linhagens na forma de laços de parentesco entre os parentes da noiva e do noivo, e vice-versa; o incesto, além de ir por si só contra essa função do matrimônio, causaria além do mais o oposto do que se pretendia com o casamento, ao criar inimizades que dissolveriam os laços naturais de parentesco através do derramamento de sangue. Nisso, o peso dos laços por consanguinidade é tanto maior quanto lembramos da definição feita nas *Siete Partidas* para a palavra “inimigo” e que envolve necessariamente um ataque direto, causando ou não a morte (ou a redução à condição servil) de uma pessoa sobre outra, ou sobre os seus consanguíneos próximos⁶⁸¹.

Mesmo que não causasse o rompimento de uma mesma linhagem por razão de disputas e inimizades, o incesto causaria a separação da sociedade ao fazer com que cada linhagem se fechasse em si mesma, “*como en manera de vandos*”, criando inimizade com as demais. Por causa desse sentido antagônico do incesto com relação ao casamento é possível inferir quais qualidades se desejavam para o casamento, notadamente a de estabelecer alianças entre diferentes grupos de emparentados próximos. O incesto atuaria como contrário ao casamento em todos os níveis, tanto no pessoal como no nível das alianças linhagísticas e também na totalidade do conjunto social. Causaria em todas essas instâncias a separação dos homens e por isso era condenado. Era um pecado incluído no rol dos mais graves, e como tal constituía uma desobediência aos preceitos

679 *Idem.*

680 *Idem.*

681

“*Enemigo, se entiende de aquel quel mato el padre, o la madre, o otro pariente fasta en el quarto grado; o que le mouio pleyto de seruidumbre; o que le acuso de tal yerro, que si le fuesse prouado, que le matarian por ello, o que perderia miembro, o que lo desterrarian, o que le tomarian porende todo lo suyo, o la mayor partida, o si lo tiene desafiado*”. In: *Septima Partida*. In: ALFONSO X. *Op. Cit.* Título XXXIII, lei VI, pg. 439-440.

divinos; consistia uma ameaça à formação da sociedade tal como fora entendida no prólogo geral da *IV Partida*, onde se afirmava que do casamento derivariam as linhagens humanas que a configurariam.

Na *IV Partida*, os graus que configuram a proibição matrimonial, de acordo com as normas canônicas do IV Concílio de Latrão, vão do primeiro ao quarto grau. No interior desse espectro, nenhum parente deveria se casar com outro e, para além do quarto grau, só poderiam se casar aqueles que estivessem aparentados pela linha diagonal. Aqueles que estivessem aparentados pela linha vertical, por mais distantes que fossem uns dos outros, jamais deveriam se casar⁶⁸². Quando consideramos o quão improvável seria, no século XIII e ainda hoje, que alguém vivesse o suficiente para se casar com um trisneto ou trisneta, fica evidente que a enunciação da norma não possuía nenhuma serventia prática quanto ao cumprimento de seu conteúdo. Ela servia, antes de tudo, para estabelecer uma diferença entre a qualidade do laço de parentesco nas linhas verticais e diagonais. Estabelece-se também assim – embora não seja afirmado explicitamente em lugar nenhum na *IV Partida* - uma diferenciação na gravidade do incesto praticado com os parentes de uma ou outra linha. O incesto entre parentes da linha vertical seria mais grave, estando sumamente proibido. Isso se deveria ao fato de se terem originado uns dos outros, de seus sangues estarem realmente mesclados. A relação entre aqueles assim aparentados configuraria a negação completa do casamento, pois o laço matrimonial apenas poderia se estabelecer entre dois corpos, e não em um só (tal como se considerava que o eram pais e filhos, como duas versões de um só corpo), sem contar que a dívida conjugal não poderia se sobrepor à dívida natural da linhagem, nem com ela se confundir. Isso afetaria também o entendimento sobre a descendência de uma relação incestuosa assim configurada, pois ela dissolveria o esquema da linha vertical ao criar filhos que eram irmãos de seu pai e filhos de seu avô. Romper-se-ia assim a hierarquia necessária ao desenvolvimento da linha de parentesco (no caso dos filhos irmãos dos pais) além da continuidade de sua progressão (no caso dos filhos dos avós), operando uma inversão da própria ordem hierarquizada da natureza. O incesto entre os parentes pelas linhas verticais seria assim o incesto na sua forma mais fundamental.

Afinidade

Além da consanguinidade, há mais uma forma de parentesco carnal abordada na *IV Partida*. É a *cunhadia*, uma forma de criação de laços de parentesco por afinidade e que, justamente, se constituía através da consumação matrimonial. Os laços de *cunhadia* não derivavam da

⁶⁸² “En los grados de las liñas que suben, o descenden derechamente, nunca pueden casar: quanto quier que sean alongados vnos de otros.” In: *Cuarta Partida. Op. Cit.* Título VI, lei IV, pgs. 506-507.

proximidade genética dos aparentados, mas, uma vez estabelecidos, seriam considerados tão efetivos quanto os da consanguinidade. Porém, seriam de uma ordem diferente, e a *cunhadia* é descrita assim na primeira lei no título VI:

Otrosi dize, que descinden de vna rayz; por dar a entender, que aparta ende de las cuñadias. Ca maguer aya entre ellos ligamiento de atenencia, non y ha parentesco natural. E esto es, porque los cuñados non descinden de vna rayz, assi como los parientes.⁶⁸³

A *cunhadia*, tradução vernácula escolhida pelos juristas afonsinos para o vocábulo latino *affinitas*⁶⁸⁴, derivava da relação sexual entre um homem e uma mulher. Era uma aproximação entre os parentes de um e de outro⁶⁸⁵ a ponto de conformar laços de parentesco em praticamente tudo semelhantes aos derivados da consanguinidade⁶⁸⁶:

E esta cuñadez nasce del ayuntamiento del varon, e de la muger tan solamente, quier sean casados o non: ca maguer algunos fuessen desposados, o casados, non nasceria cuñadez dellos, a menos de se ayuntar carnalmente⁶⁸⁷.

O que efetivava a *cunhadia* era o ato sexual. Por isso ela ocorreria nos casamentos, pois se exigia que houvesse uma relação carnal entre marido e esposa. Ela não derivava do ritual do casamento, apenas da relação carnal. Por essa razão, poderia ser classificada como uma segunda forma de parentesco carnal, pois, tal qual a consanguinidade – e estabelecendo um paralelo com ela – a *cunhadia* existia devido à materialidade da carne. É sintomática a maneira de se referir ao ato sexual pela palavra “junção”. É uma concepção da relação sexual como uma fusão daqueles que se relacionavam, tanto no nível de seus corpos como no das suas almas, e que estabeleceria assim uma unicidade entre as pessoas do marido e da esposa, conforme foi dito no capítulo anterior. Isso era permitido pela mistura de sangues que ocorreria na relação sexual, e a *cunhadia* nasceria dessa mistura e da correspondente confusão entre as pessoas do marido e da mulher (ou simplesmente do homem e da mulher que mantivessem relações sexuais). A partir dessa confusão, um ocuparia também o lugar do outro, de tal forma que assumiria inclusive os seus laços de parentesco. A *cunhadia*, conforme definida na *IV Partida*, estabelecia a aproximação parental entre o marido e os parentes da sua esposa e vice-versa, nos mesmos graus em que eles próprios seriam aparentados aos seus consanguíneos. No entanto, nesse momento do direito matrimonial, não se considerava que estabelecesse laços de afinidade entre os parentes de um ou de outro, mas apenas entre um dos integrantes do casal e os parentes de seu cônjuge. Esse laço seria tão forte e tão semelhante aos laços de consanguinidade – afinal, a integração das pessoas do marido e da mulher seria definitiva –

⁶⁸³ *Cuarta Partida., Op. Cit.*, Título VI, lei I, pg. 502.

⁶⁸⁴ *Ibidem*, Título VI, lei V, pg. 507.

⁶⁸⁵ *Idem*.

⁶⁸⁶ *Idem*.

⁶⁸⁷ *Idem*.

que estaria sujeito às mesmas normas de impedimento matrimonial que existiam na consanguinidade, até mesmo depois da morte de um dos cônjuges. Embora os cunhados não derivassem de uma raiz comum, o laço que os unia era considerado tão real quanto o laço da consanguinidade, a ponto da união entre cunhados até o quarto grau canônico estar incluída no rol das transgressões incestuosas⁶⁸⁸ tal qual ocorria num caso de união entre consanguíneos:

E antiguamente fueron tres maneras de cuñadez, e guardaronlas en algund tiempo. Mas agora non manda Santa Egleſia guardar mas de la primera. E esta es, como quando alguno se ayunta carnalmente com alguna muger, quier sea casado con ella, o non. Ca por tal allegança como esta todos los parientes della se fazem cuñados del varon, e otrosi los parientes del se fazem cuñados de la muger; cada vno dellos en aquel grado en que son parientes. E por razon de tal cuñadia como esta, si acaesciere que muera alguno de aquellos por cuyo ayuntamiento se fizo, nasce ende embargo; que el otro que fincare biuo, non puede casar con ninguno de los parientes del muerto, fasta el quarto grado pasado, bien assi como en el parentesco⁶⁸⁹.

É interessante perceber o movimento complexo que envolvia a tradução do vocábulo *affinitas* por *cunhadia*. Revela a apropriação de uma prática de parentesco existente na sociedade castelhana desde tempos anteriores, não apenas para tornar popularmente inteligível a palavra latina, como também para adaptar essa realidade às concepções cristãs de casamento e parentesco da forma como haviam sido construídas pelo pontificado, transformando-as de forma a incluí-las nos sistemas defendidos pelo direito matrimonial canônico. A *cunhadia* poderia ter sido uma forma de aliança entre grupos de aparentados que obedeceria a uma noção de linhas horizontais de parentesco, ao invés de somente verticais ou diagonais conforme determinado pelas leis. O comentário a respeito da existência pregressa de três formas de *cunhadia* – em alguma das quais, provavelmente, os parentes de ambos os cônjuges seriam considerados aparentados entre si e não apenas com o marido ou a esposa de seu parente – pode indicar que haveria uma prática comum dessa forma de parentesco arraigada na sociedade e que não corresponderia ao predomínio absoluto da hierarquização na concepção geral de parentesco. O fato de apenas uma dessas formas ser contemplada – justamente aquela que permitia a integração de um dos cônjuges no esquema hierarquizado da linhagem originária do outro – pode indicar um movimento de dissolução de sistemas de parentesco consuetudinários de parentela alargada e de relações de aliança horizontais em detrimento da noção da linhagem e de aliança que se pretendia instaurar – assim como os valores associados a essas noções.

Adoção

⁶⁸⁸ *Cuarta Partida., Op. Cit.*, Título VI, lei VI, pgs. 507-508.

⁶⁸⁹ *Idem.*

Uma outra forma de criação de laços de parentesco abordada na *IV Partida* é o *porfijamiento*, ao qual se referirá aqui como “adoção” (embora a palavra em questão só apareça na documentação para se referir a uma única forma de *porfijamiento*). De acordo com o que é dito no título VII, ela não é uma forma de parentesco espiritual e nem carnal, mas um tipo distinto de criação de laços verticais por afinidade que dependeria, para sua validação, basicamente das instâncias leigas da justiça. A adoção não pertenceria ao âmbito dos parentescos espirituais pois não era estabelecida no nível da alma. Seria mais bem uma relação de afinidade, uma *allegança*:

Porfijamiento es vna manera de parentesco, que establecio el Fuero de los legos, por que se embargan los casamientos; sin las otras maneras de parentesco, que son carnales, e spirituales, que diximos en las leyes ante desta, por que se embargan. E tal parentesco como este es dixo segun las leyes, **allegança** derecha de porfijamiento, que fazen los omes entre si, con grande deseo que han, de dexar en su lugar quien **herede** sus bienes. E porende reciben por fijo, o por nieto, o por visnieto, aquel que non lo es carnalmente.⁶⁹⁰ (Grifo meu)

A menção à herança poderia fazer referência ao fato de que a adoção modificava o seu direcionamento, sendo portanto um assunto de grande importância com relação à divisão patrimonial das linhagens. Certamente não estava desprovida de um fator de aliança, e deveria ser feita com certo cuidado e salvaguardando-se alguns interesses. Talvez por isso a ênfase na adoção por razão de herança por parte de uma pessoa sem descendência. Do contrário, a adoção afetaria a dinâmica de transmissão patrimonial linhagística.

A adoção estava fortemente instituída no direito romano, e fazia parte da dinâmica parental daquela sociedade. No período alto medieval, ela aparentemente desapareceu. Com a reapropriação do direito romano ocorrida nos séculos XI-XIII a adoção voltou à cena, e no século XIII marcou presença nas grandes compilações jurídicas dos reis ibéricos, tais como a *Costum de Tortosa*, os *Furs* de Valência e as *Siete Partidas*⁶⁹¹, de maneira adaptada para se adequar à realidade de cada um dos reinos⁶⁹². Porém, a essa revitalização jurídica não parece haver correspondido uma revitalização na prática, pelo menos é o que deixa transparecer a documentação notarial, onde não se encontram registros de adoção no cotidiano da população⁶⁹³. A respeito das razões que motivaram essa reapropriação jurídica régia, Marsilla e Sansy avançaram uma explicação com base no caráter de proteção da herança, que era justamente a grande motivadora da adoção em todos esses códigos:

É provável que com a publicação desse tipo de leis sobre a adoção, os reis procurassem, imitando o prestigioso modelo romano, garantir a solidez dos patrimônios fundiários da nobreza à frente da qual eles se encontravam, assegurando-lhes uma maior estabilidade no

⁶⁹⁰ *Cuarta Partida., Op. Cit.*, Título VII, lei VII, pg. 511.

⁶⁹¹ MARSILLA, Juan Vicente Garcia; SANSY, Danièle. L'adoption dans les textes juridiques espagnols du XIIIe siècle. In: *Médiévaux*, 1998, n. 35, pg. 61.

⁶⁹² *Ibidem*, pg. 67.

⁶⁹³ *Idem*.

mundo sempre complexo das alianças entres linhagens aristocráticas. Adotar um herdeiro poderia assim ser uma possibilidade a mais para as famílias poderosas em perigo de extinção, cuja repartição de bens poderia se tornar uma fonte de discórdias no seio da classe dominante⁶⁹⁴.

Embora em alguns códigos, como nas próprias *Siete Partidas*, a possibilidade de adoção não se restringisse apenas àqueles que não possuíssem herdeiros, a questão principal que a envolvia realmente era patrimonial, e as leis sobre a adoção põem mais uma vez em relevo a preocupação régia com a questão das linhagens, com a sua configuração e a sua manutenção.

De acordo com a *IV Partida* – seguindo um esquema herdado diretamente de Justiniano⁶⁹⁵ – existiriam duas maneiras de adoção. A primeira, chamada em latim *arrogatio*, seria realizada por outorga do rei ou de outro príncipe, quando o adotando estivesse por conta própria, por ser órfão ou por ter sido emancipado⁶⁹⁶. A segunda forma de adoção, a *adoptio*, ocorria quando o adotado possuía pais biológicos, nem estivesse emancipado de seu poder, de forma que não cairia em poder daquele que o adotava⁶⁹⁷. O consentimento, tanto daquele que adotava como do que era adotado, era expressamente necessário no primeiro caso, mas não ficava claro se deveria existir também no segundo. A ênfase colocada na diferença entre os dois tipos de adoção, assim como na necessidade de uma forma de concessão especial, dada apenas pelo rei, quando a adoção envolvesse a submissão plena do adotado (e conseqüentemente de seus bens) em mãos daquele que o adotava, pode corresponder a uma afirmação do poder régio sobre outras instâncias jurídicas. Também significava uma maior estabilidade nos casos de adoção conferida por ele, de forma a garantir que o pai adotivo não voltasse atrás em sua decisão⁶⁹⁸.

A adoção criaria um vínculo de parentesco, em razão do qual se proibia a união matrimonial daqueles que se ligassem por ela. O motivo do impedimento era a existência de um laço de parentesco vertical entre adotado e adotando, semelhante ao laço existente entre pais e filhos:

E por este parentesco atal embarganse los casamientos. Ca el padre que porfija alguna muger, o la rescibe por nieta, o por visnieta, nunca puede con ella casar, maguer se desfaga el porfijamiento⁶⁹⁹.

Porém, o impedimento, nesse caso, só era definitivo entre o que adotava e o adotado. Se o

⁶⁹⁴ “Il est probable qu’avec la publication de ce type de lois sur l’adoption, les rois cherchaient, en imitant le prestigieux modèle romain, à assurer la solidité des patrimoines fonciers de la noblesse à la tête de laquelle ils se trouvaient, leur assurant une plus grande stabilité dans le monde toujours complexe des alliances entre lignages aristocratiques. Adopter un héritier pouvait ainsi devenir une possibilité de plus pour les familles puissantes en danger d’extinction, dont la répartition des biens aurait pu devenir source de discordes au sein de la classe dominante.” In: *Idem*. Tradução livre.

⁶⁹⁵ *Ibidem*, pg. 62.

⁶⁹⁶ *Cuarta Partida. Op. Cit.* Título VII, lei II, pg. 509.

⁶⁹⁷ *Idem*.

⁶⁹⁸ MARSILLA, Juan Vicente Garcia; SANSY, Danièle. *Op. Cit.* pg. 62.

⁶⁹⁹ *Cuarta Partida., Op. Cit.* Título VII, lei VII, pgs. 511-512.

que adotava possuísse outros filhos, o embargo existiria entre eles e o adotado durante o tempo que durasse a adoção. Essa poderia eventualmente ser desfeita, e nesse caso não haveria mais impedimento ao casamento do adotado com os filhos daquele que o adotara. Porém, se uma pessoa adotasse muitos filhos, esses - que não estariam ligados pelo sangue - poderiam se casar uns com os outros mesmo enquanto durasse a adoção⁷⁰⁰. Os filhos adotados a rigor não teriam laços de consanguinidade entre si, e a afinidade que possuíssem com seu pais adotivos não possuía graus, nem estabelecia o mesmo laço entre dois filhos adotivos.

De forma geral, a normativa canônica combateu práticas comuns no mundo ocidental e que envolviam a troca de crianças, durante um tempo determinado, entre diferentes grupos domésticos⁷⁰¹. Entre essas práticas se encontravam a amamentação através de uma ama de leite, a criação através de outras pessoas que não fossem os pais biológicos, e a adoção⁷⁰². A objeção canônica às duas primeiras práticas nunca foi capaz de as coibir totalmente, mas a adoção praticamente desapareceu pelos mil e quinhentos anos seguintes⁷⁰³. Ela era, segundo Goody, “uma prática associada com o problema da herança”⁷⁰⁴, e era “essencialmente um ato legal”⁷⁰⁵. Códigos jurídicos romanos, mas também das antigas Índia e Mesopotâmia⁷⁰⁶, continham muitas determinações a respeito, ao passo que na Bíblia as menções estão praticamente ausentes, “possivelmente por causa da importância do levirato como uma “estratégia de herança” alternativa”⁷⁰⁷. A adoção era muito mais comum entre os antigos gregos e romanos e, devido à importância que possuía no direito romano, esperar-se-ia que integrasse as práticas jurídicas da Europa ocidental⁷⁰⁸: “considerando-se a sua posição dominante (...), o seu desaparecimento foi admiravelmente abrupto”⁷⁰⁹. Consequentemente, isso implicava em problemas de descontinuidade⁷¹⁰, o que encorajava a prática de doações caridosas⁷¹¹.

Teria havido também um deslocamento do conceito da adoção para um plano espiritual⁷¹². Muitas vezes, na teologia cristã, a adoção se refere metafóricamente ao batismo⁷¹³:

Através do batismo nos tornávamos os filhos adotivos de Deus; não era mais algo que

700

Idem.

701

GOODY, Jack. *Op. Cit.* pg. 68.

702

Idem.

703

Idem.

704

“*a practice associated with the problem of heirship*”. In: *Idem.* Tradução livre.

705

“*It was essentially a legal act*”. In: *Ibidem*, pg. 71.

706

Idem.

707

“*possibly because of the importance of the levirate as an alternative “strategy of heirship”* . In: *Idem.*

Tradução livre.

708

Ibidem, pg. 72.

709

“*Given its dominant position (...) it's disappearance was remarkably abrupt*” In: *Idem.* Tradução livre.

710

Ibidem, pg. 73.

711

Ibidem, pg. 74.

712

Idem.

713

Idem.

os homens estabeleciam com relação a outros homens. Típico dessa transformação geral do uso é o fato de que nos séculos oito e nove a palavra latina “adoção” era usada para se referir à relação entre Cristo (ou os santos) e os governantes terrenos.⁷¹⁴

Até certa medida, a adoção havia sido substituída pelo apadrinhamento, e o parentesco espiritual era preferível ao parentesco “ficcional”⁷¹⁵ e até mesmo à consanguinidade⁷¹⁶. O que nos leva ao próximo tópico.

Apadrinhamento e parentesco espiritual

De acordo com Anita Guerreau-Jalabert, a noção de parentesco espiritual permite apreender o papel operado pela Igreja na manipulação do sistema geral de parentesco⁷¹⁷. De fato, essa forma de estabelecimento de laços de parentesco, pelo menos da maneira globalizante como se desenvolveu no interior do cristianismo, parece ter sido um traço particular ao espaço geográfico europeu⁷¹⁸. Para Goody, a maneira como designações e práticas de parentesco foram adaptadas ao domínio da religião era única⁷¹⁹. Segundo ele, tais “extensões⁷²⁰” não eram desconhecidas de outras sociedades onde um rei ou chefe podiam ser considerados como o “pai” ou o “avô” de seu povo⁷²¹, mas no cristianismo a terminologia de parentesco fora utilizada para se referir não apenas à divindade ou aos seus representantes, mas também a todos os fiéis e posteriormente de maneira especial também àqueles que eram escolhidos para se tornarem parentes espirituais e se unirem por laços, por exemplo, de compadrio⁷²². As mudanças sobre as formas de organização do parentesco natural ocorridas na Europa também se expressavam nas práticas de parentesco espiritual⁷²³, e a separação entre parentesco natural e espiritual ter-se-ia iniciado no século IV, a partir da mudança do batismo na idade adulta pelo batismo na infância⁷²⁴. No final, tal como o batismo substituíra a circuncisão judaica, a instituição do apadrinhamento viria a substituir a adoção romana⁷²⁵.

No século VI, sob as reformas levadas a cabo por Justiniano, a prática da adoção fora

⁷¹⁴ “By baptism we became adopted sons of God; it was no longer something that men carried out with respect to other men. Typical of this general transformation of usage is the fact that in the eighth and ninth centuries, the Latin word “adoption” was used to refer to the relationship between Christ (or the saints) and earthly rulers”

⁷¹⁵ *Ibidem*, pg. 75.

⁷¹⁶ *Idem*.

⁷¹⁷ GUERREAU-JALABERT, Anita. *Op. Cit*, pg. 1035.

⁷¹⁸ GOODY, Jack. *Op. Cit*. pg. 194.

⁷¹⁹ *Idem*.

⁷²⁰ *Idem*.

⁷²¹ *Idem*.

⁷²² *Idem*.

⁷²³ *Idem*.

⁷²⁴ *Ibidem*, pg. 195.

⁷²⁵ *Idem*.

modificada⁷²⁶. O apadrinhamento, no entanto, tomou o formato de uma combinação parecida entre os “pais” e as “mães” da criança em questão⁷²⁷, e tanto a adoção como o apadrinhamento podiam ser estabelecidos entre parentes e não-parentes, e possuíam a capacidade de ampliar ou intensificar os laços de parentesco⁷²⁸. Ao passo que a adoção perdeu suas características como uma “estratégia de herança⁷²⁹”, ela ganhava uma expressiva dimensão metafórica e sobrenatural: através do batismo os cristãos eram adotados pela divindade, e a Igreja podia ser adotada pelos leigos. “A metáfora se apropria do significado essencial; o “símbolo” se torna a realidade dominante”.⁷³⁰

A mudança para o parentesco espiritual levaria a uma transferência das normas aplicadas aos laços de sangue e de afinidade. Justiniano introduziria a proibição sobre casamentos realizados entre aqueles que se ligavam pela pia batismal, no contexto da proibição matrimonial entre padrinho e afilhada⁷³¹. Para além dos territórios de domínio bizantino, a aceitação de duas formas de criação de laços de parentesco, através da carne ou através da alma, que estivessem ambas sujeitas ao mesmo esquema de proibições matrimoniais, seguiu um processo gradual. Mas no século VIII os dois sistemas em paralelo foram formalmente reconhecidos pelo Concílio de Mainz, onde se confirmava a decisão de que os pais não poderiam apadrinhar seus filhos⁷³². Grande parte da questão envolvendo o apadrinhamento parece ter sido, segundo Goody, o desenvolvimento “exuberante”⁷³³ da instituição entre a própria população, quiçá devido à diminuição da importância dos laços de consanguinidade mais alargados, que acabavam sendo substituídos como relacionamentos de amparo mútuo tanto para os pais como para as crianças⁷³⁴. Efetivamente, “o parentesco espiritual foi visto como capaz de prover aos pais uma oportunidade de estender, reforçar ou santificar suas relações com outros membros da comunidade.”⁷³⁵

As formas de parentesco espiritual se desenvolveram a partir do século IV, ao longo de um período no qual os vínculos de parentesco mais alargados foram sendo dissolvidos, em parte por causa de consequências sócio-econômicas de grande alcance, mas em parte também por conta da atuação canônica, que procurava fortalecer as suas próprias formas de relações sociais⁷³⁶. Uma vez que os laços de parentesco espiritual não implicavam direitos patrimoniais e impediam futuros

⁷²⁶ *Ibidem*, pg. 196.

⁷²⁷ *Idem*.

⁷²⁸ *Idem*.

⁷²⁹ *Idem*.

⁷³⁰ “*Metaphor takes over the core meaning; “symbol” becomes the dominant reality*”. In: *Idem*. Tradução livre.

⁷³¹ *Ibidem*, pg. 197.

⁷³² *Ibidem*, pg. 199.

⁷³³ *Idem*.

⁷³⁴ *Idem*.

⁷³⁵ “*spiritual kinship has been seen as providing parents with an opportunity to extend, reinforce or sanctify their relations with other members of the community.*” In: *Ibidem*, pg. 202. Tradução livre.

⁷³⁶ *Idem*.

enlaces matrimoniais, teriam sido encarados como bem menos problemáticos que os vínculos de sangue e de casamento⁷³⁷.

O apadrinhamento é a forma principal de parentesco espiritual abordada na *IV Partida*. Impedia a realização de casamentos, compondo, junto com os laços de consanguinidade e de afinidade, o rol das proibições matrimoniais por razão de incesto. Enquanto os primeiros derivavam da materialidade, e eram por isso laços de parentesco *naturais*⁷³⁸, o segundo ocorreria no plano espiritual e, por isso, estaria a unir as almas dos implicados, e não dependia da semelhança ou da mistura de sangues para existir.

O título VII, dedicado aos impedimentos por causa de parentesco espiritual, define o apadrinhamento:

Spiritual parentesco, es compadrago que nasce entre los omes por los Sacramentos que se dan en Santa Eglefia. E esto es, como quando algun Clerigo baptiza algun niño. Ca estonce aquel que le baptiza, e todos los otros que le sacan de la Pila, quier sean varones, o mugeres, todos son padres spirituales de aquel niño⁷³⁹.

O batismo é o primeiro dos sete sacramentos, e seria capaz de limpar as almas dos homens do pecado original com o qual nasciam. Era entendido como um segundo nascimento, para a vida espiritual, e os padrinhos tinham esse nome porque se tornariam os pais espirituais daquele que era batizado, criando-se uma série de laços de parentesco. Todos os os que o retiravam da pia batismal seriam padrinhos, e o laço de parentesco dar-se-ia entre eles e seu afilhado, mas também entre eles e os pais biológicos do afilhado. Este se ligava também aos filhos de seus padrinhos, da mesma forma como estava ligado aos seus pais.

Os laços de parentesco espiritual criados pelo batismo equivaleriam aos laços de filiação e irmandade. Haveria filiação entre os padrinhos e o afilhado, e haveria irmandade entre o afilhado e os filhos de seus padrinhos⁷⁴⁰. A filiação e a irmandade corresponderiam aos laços essenciais de parentesco, os mais básicos, e que o sistema de parentesco espiritual deveria reproduzir. Já entre os pais biológicos do afilhado e seus padrinhos (e entre todos os padrinhos, no caso de existirem vários), promovia-se o laço realmente específico do batismo que era o compadrio⁷⁴¹. Tanto o laço de filiação como o de compadrio, derivados do batismo, se aplicavam às mulheres legítimas dos padrinhos, de forma que elas, mesmo se não estivessem presentes no batismo, tornavam-se madrinhas do afilhado e comadres de seus pais⁷⁴². Isso se devia às características do casamento - o sacramento prévio que haviam tomado os padrinhos - e que unia os que estavam casados. Conforme

⁷³⁷ *Ibidem*, pg. 203.

⁷³⁸ *Cuarta Partida., Op. Cit.*, Título VII, introdução, pg. 508.

⁷³⁹ *Cuarta Partida., Op. Cit.*, Título VII, lei I, pg. 508.

⁷⁴⁰ *Cuarta Partida. Op. Cit.* Título VII, lei I, pgs. 508.

⁷⁴¹ *Idem*.

⁷⁴² *Ibidem*, pg. 509.

já foi visto, entendia-se que essa união ocorria no próprio nível das identidades dos noivos, de forma que um assumiria em si a identidade do outro, fundindo-se e tornando-se ambos como um só. Pela mesma lógica é que os afilhados tornavam-se irmãos espirituais dos filhos de seus padrinhos⁷⁴³, por causa da confusão existente entre as pessoas dos pais e dos filhos. Os filhos dos padrinhos se ligavam junto com eles ao afilhado.

As leis da *IV Partida* que abordam o batismo fazem-no em total concordância com as normas pontifícias a esse respeito, e colocam a figura do clérigo no centro do ritual do batismo, como o agente principal através de quem esse poderia ser realizado⁷⁴⁴. Assim, o clérigo que realizava o batismo, porque retirava o batizado da pia batismal junto com os padrinhos, permitia a ocorrência daquele nascimento espiritual e tornava-se ele também padrinho do batizado e compadre de seus pais⁷⁴⁵.

Os laços de parentesco espiritual faziam referência aos laços carnis, mas, diferentemente destes, não se supunha que estivessem contabilizados em graus, nem que fossem transmitidos de uma pessoa para outra, tal como ocorria com o parentesco de sangue. Seus laços envolviam somente aqueles que estavam diretamente implicados, exceto no caso daqueles ligados por casamento ou por filiação, pela razão que já foi exposta aqui. Não poderiam existir tios e primos espirituais. Por isso o impedimento matrimonial decorrente dos laços de apadrinhamento e de compadrio proibia a realização de casamentos apenas entre afilhados e padrinhos, comadres e compadres, e entre os afilhados e os filhos de seus padrinhos. Não impediam a realização de um casamento entre os irmãos de sangue do afilhado e os seus padrinhos ou os filhos de seus padrinhos. O impedimento matrimonial decorrente do apadrinhamento ocorria entre afilhados, padrinhos e comadres porque corresponderia ao mesmo impedimento de incesto que havia entre os pais, filhos e irmãos carnis, devido ao paralelismo existente entre esses laços de parentesco no mundo natural e no mundo espiritual:

E bien assi como ninguno non deue casar con su hermano, nin con su hermana carnal, bien assi defiende Santa Egleſia, que non case ninguno con su hermano, nin hermana ſpiritual (...). E otrosi, como ninguno, nin ninguna, non deue casar con su padre, nin con su madre carnal, que lo engendro; bien assi non deue casar con su padre, nin con su madre ſpiritual, quel baptizo (...)⁷⁴⁶.

A razão para isso é justificada pela diferença entre o parentesco carnal e o espiritual, no sentido de que, no primeiro, existiriam diversos graus de parentesco, enquanto que no segundo não

⁷⁴³ *Idem.*

⁷⁴⁴ HELMHOLZ, Richard. Baptism in the Medieval Canon Law. In: *Rechtsgeschichte – Legal History*. 2013, n. 21, pgs. 118-127.

⁷⁴⁵ *Cuarta Partida. Op. Cit.* Título VII, lei II, pg. 509.

⁷⁴⁶ *Cuarta Partida., Op. Cit.* Título VII, lei III, pgs. 509-510.

existiria nenhum, de forma que um laço de parentesco espiritual não seria transmitido aos demais parentes carnis dos que assim estivessem ligados, permitindo-se o casamento entre eles⁷⁴⁷.

Porque no parentesco espiritual não haveria vínculo criado pelo sangue, no caso de um homem ou uma mulher se casarem em segundas núpcias com uma mulher ou um homem que fossem compadres de seu primeiro cônjuge, não haveria qualquer impedimento a essa união, pois se considerava que nesse caso não haveria incesto, ao contrário do que aconteceria caso alguém se casasse com um irmão ou irmã carnal de seu antigo cônjuge. Pois nesse segundo caso se entendia que ocorreria a mescla dos sangues dos dois irmãos ou irmãs através daquela pessoa que se deitara com ambos, fazendo com que houvesse entre eles um incesto.

3. Adulterio

Embora o caráter prescritivo das normas que regravam a vida matrimonial deixasse normalmente pouco espaço para definições e dissertações mais longas a respeito de determinados assuntos, isso não se verifica assim nas normas afonsinas das *Siete Partidas*, ricas em definições, explicações e exposições da maior parte dos assuntos abordados por elas. Porém, quando se trata do adultério, o texto em questão foge a essa regra. Ali a transgressão é normatizada, mas pouquíssimo definida nos seus significados. A preocupação residiu em proibir muito mais do que em explicar, embora as definições não estejam de todo ausentes. Por outro lado, existem alusões ao adultério em todos os livros que compõem as *Partidas*, dispostas da seguinte maneira: *I Partida*: doze alusões; *II Partida*: uma alusão; *III Partida*: oito alusões; *IV Partida*: vinte e seis alusões; *V Partida*: três alusões; *VI Partida*: três alusões; e *VII Partida*: vinte e seis alusões. Há um maior número de alusões nos livros cujos assuntos tocam mais diretamente no tema, como é o caso das *Partidas* I, IV e VII (relativas ao direito eclesiástico, matrimonial e às diversas penalidades, respectivamente). Porém, na *IV Partida* não há um título específico dedicado à questão do adultério, e as leis que tocam nesse assunto estão concentradas no título IX, que legisla sobre as acusações que poderiam ser feitas para se romper um casamento ou impedir a sua realização. Há também algumas leis no título II.

O adultério era, antes de tudo, um pecado. Porém, diferentemente do que ocorre hoje, a diferenciação entre pecado e crime não existia da mesma maneira no século XIII. O termo “pecado” hoje refere-se a uma transgressão das normas religiosas, enquanto que “crime” se refere a uma transgressão das normas civis. Parte-se do princípio de que a regulamentação da vida civil deve ser

⁷⁴⁷ *Cuarta Partida*., *Op. Cit*, Título VII, lei V, pg. 510.

laica e separada da regulamentação da vida religiosa, donde a pouca coincidência entre as transgressões que recebem as alcunhas de pecado ou de crime. No período que estamos tratando aqui, a prerrogativa era inteiramente diferente, e aquilo que vemos hoje como duas esferas legislativas distintas e não intercambiáveis se considerava que poderiam e deveriam estar sobrepostas, normalmente com uma influência determinante das normas religiosas quanto aos assuntos seculares., de tal forma que os pecados pertenciam ao âmbito dos assuntos criminais⁷⁴⁸.

No contexto de desenvolvimento do direito canônico nos séculos XI e XII, levantavam-se questionamentos a respeito do que seriam a culpa, o vício, o pecado, o crime e o delito. Procedeu-se muitas vezes à especificação e classificação dos pecados de acordo com suas características e o seu nível de gravidade. Ao mesmo tempo, essas classificações poderiam ser utilizadas em prol de determinadas autoridades monárquicas ou eclesiásticas, e servirem à elaboração de textos jurídicos “baseados numa ética da culpa, de uma cultura da responsabilidade pelas faltas realizadas que deveriam ser assumidas e punidas”⁷⁴⁹.

No que se refere ao discurso monárquico no âmbito castelhano-leonês do século XIII, esse processo foi melhor sistematizado nas *Siete Partidas*. Em uma das primeiras versões da *I Partida*, pertencente atualmente à *Hispanic Society of America*, o MS. HC 397/573⁷⁵⁰, os pecados foram classificados como veniais, criminais e mortais, identificados respectivamente com os pecados que se cometiam por meio de pensamentos, palavras ou atos⁷⁵¹. As versões da *I Partida* editadas por Gregório López e pela *Real Academia* não possuíam a noção de pecado criminal, porém mantinham a classificação tripartida dos pecados de acordo com seus graus de gravidade, ordenados em pequenos, médios e grandes. Os pecados grandes incluíam o homicídio voluntário, a simonia e a heresia. Dentre os pecados medianos estavam o falso testemunho, o roubo, a soberba, a avareza, a ira prolongada, o sacrilégio, o perjúrio, a embriaguez constante, o engano e os diversos pecados sexuais tais como a fornicação e o adultério. Os pecados menores, ainda chamados de “veniais” pela legislação, incluíam comer demasiado, falar ou calar-se inconvenientemente, responder com grosseria ao pobre que pedia esmolas, negar ajuda, chegar tarde à igreja (por preguiça), não visitar os presos ou enfermos, provocar a cizânia, dar esmolas aos pobres com demasiada abundância, dizer palavras de escárnio em vão ou no interior das igrejas, quebrar juramentos e maldizer, entre outros⁷⁵²:

A tendência foi enumerar as faltas conforme sua gravidade e força disruptiva da ordem

⁷⁴⁸ LIMA, Marcelo Pereira. *Op. Cit*, 2010, pg. 135.

⁷⁴⁹ *Ibidem*, pg. 136.

⁷⁵⁰ MS. HC 397/573 da *Hispanic Society of America*. *In: Idem*.

⁷⁵¹ *Idem*.

⁷⁵² *Ibidem*, pg. 138.

social desejada pelos legisladores afonsinos. Portanto, podemos perceber o registro de uma cosmovisão que se fundamentava num discurso do pecado como uma espécie de rompimento do pactualismo desejado para a vida social. Mais precisamente, se tratava de transgressões de potenciais relações sociais, cuja violação dilacerava diversos tipos de pactualismos⁷⁵³.

Haveria aqueles pecados que romperiam um pactualismo teológico-eclesiástico, com consequências no tocante aos bens e dignidades eclesiásticas ou ao próprio espaço da Igreja, tais como a simonia, a apostasia, a heresia e o sacrilégio. Outros romperiam um pactualismo secular, tais como o homicídio voluntário, o roubo e as diversas modalidades de traição. Violariam uma ordem social de alguma forma ligada à autoridade senhorial e real⁷⁵⁴, uma vez que nesse sistema de classificação legislativa haveria um “apelo implícito ou explícito ao contrato de fidelidade esperada em relação a Deus, aos senhores, às outras pessoas ou das “personas” consigo mesmas”⁷⁵⁵.

O pecado original, cometido por Adão no Paraíso, teria originado todos os outros e ter-se-ia transmitido a todos os homens. É o que diz a lei I do título IV da *I Partida*:

del pecado que fizo Adam nascieron dos males, que se tornaron en gran daño, non tan solamente á él, mas aun á todos aquellos que de su linage descendieron : é el uno es de culpa, é el otro es de pena⁷⁵⁶.

Os sete sacramentos existiriam em função desse pecado original e dos que dele teriam derivado, como uma maneira de purificar os homens, sendo que cada sacramento conduziria à absolvição de uma dessas diversas categorias de mácula. O batismo, por exemplo, limparia a alma do pecado original com o qual se acreditava que todos os homens nasciam. Esse pecado original faz parte da categoria de pecados de culpa mencionada na lei. Os pecados de pena dividir-se-iam em quatro tipos, sendo que o terceiro deles – correspondente aos pecados da carne – equivaleria ao sacramento matrimonial, cuja função era, além de absolver, prevenir o desejo da carne e criar uma via na qual esse desejo – natural, apesar de pecaminoso – pudesse ser exercido com um mínimo de danos à alma⁷⁵⁷. Sendo o casamento um espaço privilegiado de prevenção e contenção dos pecados sexuais, o adultério seria um dos que justamente ameaçariam a essência matrimonial, porque rompia com o contrato estabelecido no casamento entre as duas partes envolvidas. Assim como o incesto romperia com o pactualismo implícito na ideia de linhagem, o adultério romperia com aquele implícito na ideia de casamento.

A classificação de algumas transgressões como pecados sexuais partia das noções teológicas

⁷⁵³ *Ibidem*, pg. 141.

⁷⁵⁴ *Idem*.

⁷⁵⁵ *Idem*.

⁷⁵⁶ *Primera Partida, Op. Cit.* Título IV, lei I, pg. 27.

⁷⁵⁷ *Ibidem*, pg. 28.

que entendiam a alma e o corpo como elementos diferentes e contrastantes. No *Setenario*⁷⁵⁸, por exemplo, diz-se que Deus fizera os homens a partir de duas realidades distintas: a primeira, temporal e formada a partir da matéria – por isso mesmo perecível e corrompível – era o corpo. A segunda, de dimensão celestial e espiritualmente dotada de razão e de entendimento, era a alma. Em vida, essas duas realidades estariam unidas, sendo que a alma deveria se sobrepor ao corpo. No entanto, quando ela cedesse seu poderio ao corpo, associar-se-ia a ele em prol do mal e perderia o amor divino. “Neste caso, o corpo era (des)moralizado para dar lugar à “carne”⁷⁵⁹.

No entanto, embora essa noção fosse importante na definição dos pecados, a criminalização de distintas formas de exercício da sexualidade era feita também a partir da concepção do sexo como um “destino a ser cumprido segundo a natureza⁷⁶⁰”. Assim, ele tinha um propósito dentro da organização divina do mundo, e serviria principalmente, à reprodução⁷⁶¹. A criminalização das atividades sexuais como transgressões pecaminosas passava pelo que se considerava que eram desobediências ao propósito divino para a relação sexual. Nisso, o débito conjugal era apresentado como o contexto priorizado de exercício da sexualidade, que permitiria que ela obedecesse ao seu propósito. O ato sexual entre marido e mulher deveria ser realizado em prol da procriação. Se fosse feito dessa maneira, poderia até mesmo existir prazer. Mas a busca por ele nunca deveria sobrepujar a intenção de procriar. Quando a vontade pessoal se sobrepusesse, o sexo seria considerado pecaminoso mesmo dentro dos limites de um casamento legítimo. Mas, nesse caso, o pecado cometido seria classificado como venial⁷⁶², e seria pecaminoso porque desconsideraria a obrigação de mutualidade do débito conjugal ao sobrepor a vontade individual de um dos consortes, em busca de seu prazer, sobre a do outro, maculando assim o propósito do matrimônio e a unicidade do casal⁷⁶³.

Mais graves seriam os pecados de ordem sexual que escapavam ao âmbito matrimonial, tal como é o caso do adultério. Marcelo Lima, a partir da sua análise do adultério nos códigos legislativos afonsinos, refutou a tese de que esse pecado estaria associado primordialmente às mulheres, ao contrário de outros pecados que estariam mais associados aos homens, tais como a heresia ou a traição. Porém, o fato de o adultério aparecer associado a ambos os sexos, na documentação afonsina, não significa que a sua compreensão estivesse isenta de determinações de gênero. De qualquer modo, está claro que o pecado adúlterino recaía sobre mulheres e homens, tal como podemos ver na lei VIII do Título II da *IV Partida*, em que o papel de acusar o cônjuge por

⁷⁵⁸ LIMA, Marcelo Pereira. *Op. Cit.*, 2010, pg. 154.

⁷⁵⁹ *Idem.*

⁷⁶⁰ *Ibidem*, pg. 155.

⁷⁶¹ *Idem.*

⁷⁶² *Ibidem*, pg. 156.

⁷⁶³ *Idem.*

adultério às instâncias judiciais é atribuído tanto ao marido como à esposa, em um movimento ativo de ambas as partes: “*Acusando de adulterio, para departirse en vida, alguno de los que son casados al otro, assi como la muger al marido, o el marido a la muger (...)*”.⁷⁶⁴

Essa possibilidade de acusação do adultério – que correspondia à quebra do contrato matrimonial – por parte de ambos os sexos é similar à possibilidade conferida ao marido e à esposa de demandar o cumprimento do débito conjugal. É isso que dá a entender as leis LXI e LXIV do Título IV da *I Partida*, respectivamente:

Veniales peccados son (...) venir tarde a la iglesia a oyr las honras por ssabor de dormir o por otro vicio de la carne non auiendo otro embargo ninguno por que lo deuiesse dexar o yacer con ssu muger ssi non con entención de ffacer fijos o por complir el debdo que an entre ssi naturalmente cobdiciandolo. **Essta messma raçon sseria ssi ella lo demandasse et ge lo pudiesse dar et non ge lo diesse**⁷⁶⁵. (Grifo meu)

Otrossi seria daquel que ouiesse voluntad de auer algun guisado con su muger e la non quisiesse en manera que él ouiesse a yr a otra quando en essquinamiento sseria pecado venial; mas luego que él errasse con otra, sseria pecado mortal. **Esso mismo deximos ssi ella lo demandasse et él non quisiesse podiendo ffazer**.⁷⁶⁶ (Grifo meu)

Vê-se, assim, que essas leis davam às mulheres a mesma possibilidade que era conferida aos homens de demandarem o cumprimento do débito conjugal. No primeiro caso, o atraso para a missa por causa da prática sexual era considerado um pecado caso ocorresse por “vício da carne”, mas se fosse por causa da intenção de procriar ou de cumprir com o débito conjugal, então o marido estaria desculpado porque cumpria naturalmente com o seu dever. Em ambas as leis, a recusa em cumprir com o débito é considerada pecaminosa, e associada por sua vez a um pecado venial ou até mesmo mortal. Mas essa penalização aparentemente recaía apenas sobre os homens, muito embora o débito conjugal devesse ser cumprido tanto pelo marido como pela mulher e a sua demanda coubesse a ambos. A falta de cumprimento do débito por parte da mulher, no segundo caso, é entendido como um fator de incentivo à prática do adultério masculino. Mas a recusa feminina não é penalizada da mesma forma que a masculina.⁷⁶⁷ Por que razão isto ocorreria?

A resposta reside na concepção genderizada que se fazia dos papéis sexuais masculinos e femininos. Essa percepção, além de tocar na questão do débito, permite que se compreendam também os distintos papéis atribuídos ao homem e à mulher quanto à problemática do adultério, muito embora, conforme já foi dito, o pecado adúlterino pudesse ser cometido tanto por homens como por mulheres. A diferença residia não na atribuição desse pecado predominantemente à natureza masculina ou à feminina, mas nas distintas formas – masculina e feminina – de se incorrer

⁷⁶⁴ *Cuarta Partida. Op. Cit.* Título II, lei VIII, pg. 483.

⁷⁶⁵ *Primera Partida*, Título IV, lei LXI. In: LIMA, Marcelo Pereira. *Op. Cit*, 2010, pg. 157.

⁷⁶⁶ *Primera Partida*, Título IV, lei LXVI. In: *Ibidem*, pg. 159.

⁷⁶⁷ LIMA, Marcelo Pereira. *Op. Cit*, 2010, pgs. 158-160.

em tal transgressão. De maneira generalizada, a lógica medieval associava o masculino e o feminino às qualidades dicotômicas de atividade e passividade, respectivamente. Isso afetava a maneira como se entendia a responsabilidade das *personas* quanto à questão sexual. A perspectiva ultrapassava essa esfera, e se estendia ao restante da vida social nos diferentes papéis e capacidades atribuídos aos homens e às mulheres (vale lembrar que as mulheres eram muitas vezes consideradas como em estado permanente de menoridade, devendo os homens assumir grande parte das responsabilidades relacionadas à vida conjugal, à criação dos filhos e à família). Com a exigência de atividade masculina, caberia aos homens cumprir com as demandas conjugais de suas esposas, já que elas as poderiam demandar mas não deveriam incorrer nelas ativamente.⁷⁶⁸ A finalidade seria a de zelar pela manutenção do débito conjugal e pela geração da prole:

As mulheres eram tão ativas quanto os homens como demandantes mútuos, mas, até certa medida, diante da recusa de uma das partes e ante as vontades desordenadas, também poderiam juridicamente exigir com unilateralidade as atividades sexuais (...). No entanto, como cumpridor ativo das atividades sexuais, as figuras masculinas teriam um protagonismo maior a desempenhar, visto que, aos olhos dos juristas afonsinos, eles tinham a obrigação irrecusável de responder pelas próprias ações. Trata-se de níveis hierárquicos de responsabilidade sócio-familiar.⁷⁶⁹

Não era em vão que a recusa dos maridos em cumprir com o débito conjugal era considerada como um pecado venial ou mortal, enquanto que o mesmo não ocorria quando a recusa vinha da contrapartida feminina. O homem, quando recusava o cumprimento do débito, estaria agindo contra a natureza, tanto no que dizia respeito à negação do seu desígnio procriador, como no que contrariava o papel ativo que se pressupunha que lhe era intrínseco.

A mesma lógica da dicotomia entre ativo/passivo se aplicava também à caracterização dos papéis genderezados das *personas* envolvidas no adultério. De acordo com E. Kosoviski⁷⁷⁰, o verbo latino *adulterare* referia-se genericamente, em primeira acepção, à ação do adultério, e figurativamente significava alterar, falsificar, estragar ou corromper. Já o substantivo *adulterium*, -ii designava o adultério, no sentido de corrupção do laço matrimonial, e *adulter*, -eri caracterizava o sujeito das relações extramatrimoniais. Estes termos proviriam de *ad+alter* ou *alterius* (de *alterutrius*, genitivo de *alteruter*, = do outro/ de outrem) significando “o ato físico de entregar-se a outrem ou de ir para a cama com outrem (...), que não seja o consorte⁷⁷¹”. Porém, Marcelo Lima destacou que Esperanza Osaba García, para além dessa aparente neutralidade de gênero, afirmou que o conceito de adultério no mundo clássico poderia significar a relação sexual que um homem mantinha com a esposa de outro homem, ou ainda a relação sexual que uma mulher casada livre e

⁷⁶⁸ *Ibidem*, pg. 161.

⁷⁶⁹ *Ibidem*, pg. 162.

⁷⁷⁰ KOSOVISKI, Ester. *O “crime” de adultério*. Rio de Janeiro: Mauad, 1997, pg. 17.

⁷⁷¹ *Idem*.

de condição honrável mantinha com outro homem que não o seu marido, podendo esse ser livre ou escravo⁷⁷². Marcelo Lima completa:

Neste caso, tanto homens como mulheres poderiam manter uma relação adúltera, mas caberia às figuras masculinas o papel ativo nessa falta. O *adulter* era aquele que corrompia, poluía e manchava a honra alheia. Apesar de haver a possibilidade das mulheres serem vistas como sujeitos ativos da relação adúltera, a *adultera* era aquela mulher casada que aceitava a relação fora do casamento legítimo⁷⁷³.

O processo de “castelhanização” do latim, com suas apropriações e interpolações, gerou algumas alterações de significado no que tange à nomeação dos agentes, reveladoras das concepções que, na Idade Média Central, dominavam a respeito dos diferentes papéis atribuídos a cada um dos sujeitos – homens e mulheres – da transgressão adúltera. No *Fuero Juzgo* (tradução realizada em tempos de Fernando III do *Liber Iudiciorum*, do séc. VII), por exemplo, não se verificou a presença dos termos “adúltera” ou “adulteradora”, “num evidente processo de “canibalização” semântica, cuja marca foi a tendência de incorporar e traduzir os textos clássicos sem deixar de fazer mudanças tanto na forma como nos sentidos das palavras⁷⁷⁴”. No *Liber Iudiciorum*, os termos *adulter* e *adultera* estão presentes em paridade gramatical, mas no *Fuero Juzgo* esta paridade é rompida através de interpolações com os termos “*el*” ou “*ella*” simplesmente, ou com “*la muier*” e “*el adulterador*”. Registram-se, ainda, as expressões “*el e la mugier*”, “*la muier e el adulterador*”, “*ella hy el adulterador*”, e “*la muier que faze el adulterio y el adulterador*”⁷⁷⁵. O adultério era um delito cometido tanto por mulheres como por homens, mas a “castelhanização” do vocabulário latino também teria afetado a forma de compreender os sujeitos da transgressão, resultando numa genderização das *personas* implicadas que deixava implícita uma concepção ativa e passiva dos seus sujeitos, tal como ocorria com as demais práticas sexuais:

Há agentes passivos e agentes ativos no processo de classificação dos sujeitos ou pessoas adúlteras. A presença do termo “adulterador” e a omissão do termo feminino correspondente à tradição latina não foi casual, pois se tratava de uma marca e de postura diferente das tradições jurídicas de canonistas, decretistas e decretalistas que tendiam a reconhecer, apesar dos eventuais estereótipos assimétricos e hierárquicos, uma relativa paridade entre o que se concebia como masculino e feminino. Entende-se o porquê de as *Partidas* admitirem que tanto homens como mulheres cometiam o adultério, mas somente os homens eram os “adúlteros” e os “adulteradores”⁷⁷⁶.

Esse padrão de vocabulário se verifica também nas *Siete Partidas*, e a conjuntura gramatical a envolver o adultério é significativa da conjuntura social no interior da qual ele era entendido como

⁷⁷² OSABA GARCÍA, Esperanza. El precedente romano: la regulación romana. In: *El adultério uxorio em la Lex Visigothorum*. Madrid: Marcial Pons, Ediciones Jurídicas y Sociales, 1997, pg. 25. In: LIMA, Marcelo Pereira. *Op. Cit.*, 2010, pg. 188.

⁷⁷³ LIMA, Marcelo Pereira. *Op. Cit.*, 2010, pg. 188.

⁷⁷⁴ *Ibidem*, pg. 189.

⁷⁷⁵ *Idem*.

⁷⁷⁶ *Ibidem*, pg. 190.

transgressão, pecado e crime. A lógica ativo/passivo atribuída a homens e mulheres no interior das práticas sexuais aplicava-se também à atuação das *personas* envolvidas num delito adúltero, sendo que nesse caso haveria uma responsabilização das figuras femininas por concederem seu corpo a outros homens diferentes de seus maridos; ao consentirem e cederem agiriam como vetores de transmissão da desonra que o seu amante impunha ao seu marido. A mulher com quem um esposo praticasse adultério era designada apenas por “ela” ou “mulher”, enquanto que, no caso contrário, o homem externo ao matrimônio era agente ativo do adultério, e era designado por “adulterador”. Um homem desonraria o outro ao praticar adultério com sua esposa, enquanto o mesmo não ocorreria com as contrapartidas femininas, e uma mulher não afetaria a outra como protagonista da transgressão. Em relação a outras mulheres não era considerada adúltera, ao passo que um homem era considerado adúltero em relação a outro⁷⁷⁷.

Tudo isso esconde uma lógica de transitividade de assimetrias e hierarquias de gênero no delito adúltero. Entendemos por essa transitividade a propriedade de uma relação sexual considerada binária que, para três elementos quaisquer (amante, esposa e esposo), a relação do primeiro com o segundo e do segundo com o terceiro acarreta a relação do primeiro com o terceiro. Nessa metáfora “gramatical” das relações adúlteras, o deslocamento, a transmissão e a reduplicação da desonra primária do adultério afetariam muito mais as figuras masculinas entre si do que as femininas tomadas isoladamente⁷⁷⁸.

Embora existam poucas definições do adultério ao longo do corpus das *Siete Partidas*, há duas passagens, uma na *IV Partida* e outra da *VII Partida*, que delineiam e significam essa transgressão. A primeira consta da lei XIX do título II da *IV Partida*, e se refere à inimizade que faria aquele que se deitasse com uma mulher casada: “*Enemiga, e muy gran pecado fazen todos aquellos que yazen con las mugeres casadas, e este pecado atal es llamado adulterio*”⁷⁷⁹.

A lei define o pecado de adultério que um homem comete ao manter relação sexual com uma mulher casada como uma “inimizade”. Mas, inimizade com quem? Em que contexto ela pode ser entendida, e de que forma? Na *VII Partida*, Título XXXIII, há uma lei – dedicada ao “entendimiento, e significamiento de otras palabras oscuras”⁷⁸⁰ – na qual se encontra uma definição da inimizade. Essa é entendida relativamente à noção de parentesco:

Otrosi por esta palabra, Enemigo, se entiende de aquel quel mato el padre, o la madre, o otro pariente fasta el quarto grado; o que le mouio pleito de seruidumbre: o que le acuso de tal yerro, que si le fuesse probado, que le matarian por ello, o que perderia miembro, o que lo desterrarrian (...) ⁷⁸¹.

⁷⁷⁷ *Ibidem*, pg.193.

⁷⁷⁸ *Idem*.

⁷⁷⁹ *Cuarta Partida. In: Op. Cit.* Título II , lei XIX , pg. 490.

⁷⁸⁰ *Septima Partida. In: Op. Cit.* Título XXXIII, lei VI, pg.541.

⁷⁸¹ *Idem*.

A definição jurídica de inimigo não se baseia em qualquer desavença, e exige um motivo muito grave para classificar um sujeito segundo essa categoria. Um homem se faz inimigo de outro ao atingi-lo através do assassinato de um de seus consanguíneos até o quarto grau canônico, ou trazendo-lhe indiretamente a morte integral ou parcial de seu corpo (ao acusá-lo de uma falta pela qual deva receber pena de morte, ou ao amputá-lo de algum membro) ou a sua morte social (ao desterrá-lo). A inimizade estabelecida no caso da morte dos consanguíneos ocorreria como uma afronta à linhagem daquele que fora atingido. Seria também, de certa forma, uma afronta ao seu corpo, uma vez que o sangue compartilhado faria com que cada pessoa se fundisse aos de sua linhagem e compartilhasse com elas a mesma identidade. Então, o inimigo era configurado também como aquele que interferia negativamente na linhagem de outro homem através de um ato de traição, ou que feria o seu corpo. No casamento, como foi visto, marido e mulher, ao unirem seus sangues no ato sexual (do qual derivaria a sua descendência) deveriam ser considerados como unificados em uma só pessoa. A esposa, por si só, não era considerada possuidora de honra ou dignidade próprias, assumindo as de seu marido e se tornando, até certa medida, uma extensão da sua *persona*. O seu enlace matrimonial agregava-a à linhagem de seu esposo e transformava-a na garantidora de sua descendência e, conseqüentemente, da continuação de sua linhagem. Assim, aquele que fizesse adultério com ela, ao mesclar seu sangue ao dela, interferia na linhagem do marido e promoveria contra ele uma traição e uma inimizade. A esposa funcionava como ponto de interseção entre os dois, e transmitiria ao marido o pecado em que ela incorrera. A introdução e a lei I do título XVII da *VII Partida*, ao definir propriamente o adultério, põe a tônica no peculiar papel atribuído à mulher, de transmissora do dano e da desonra que sobreviria àquele que fora afetado pelo adultério:

Vnos de los mayores errores que los omes pueden fazer, es adulterio, de que non se le leuanta tan solamente daño, mas aun deshonrra. Adulterio es yerro que ome faze a sabiendas, yaciendo con muger casada, o desposada con otro. E tomo este nome de dos palabras del latin, alterus et thorus, que quieren tanto dezir, como ome que va, o fue al lecho de otro; por quanto la muger es contada por lecho del marido com quien es ayuntada, e non el della.⁷⁸²

O adultério é caracterizado como um dos maiores erros que os homens podiam cometer, por conta do dano que dele decorreria, mas, principalmente, por causa da desonra que acarretaria. A definição propriamente dita recorria ao desmembramento da palavra “adultério” em dois vocábulos latinos, *alterus* (corruptela de *alterius*) e *thorus* (corruptela de *torus*, que realmente pode significar “leito” em uma das suas acepções secundárias), e que juntos significariam “aquele que vai ou foi ao leito de outro”, ficando a mulher, desta forma, “*contada por lecho del marido (...), e non el della*”.

⁷⁸² *Septima Partida. Op. Cit.* Título XVII, lei I, pg.458.

Assim, o adultério era entendido como o ato do homem que se deitava com a mulher de outro (ou com sua noiva) por sua vontade e pela vontade concessiva dela. Marcelo Lima mostrou como, nessa lei, a alusão ao leito conjugal, seguindo uma tradição vigente na época afonsina e presente em outros textos do período, participa literal e metaforicamente da definição do adultério e dos papéis ativos e passivos atribuídos aos seus agentes masculinos e femininos: “o “lecho” era literalmente o espaço onde tinham lugar as relações sexuais consideradas ilícitas, porém, de forma mais metafórica, ele também se referia a um *locus* masculino⁷⁸³ .

Segundo Jean Chevalier e Alain Gheerbrant⁷⁸⁴ , o leito não significaria apenas um lugar de repouso, mas simbolizava igualmente o próprio corpo. Isso é verdadeiro na lei afonsina, cujo foco está no corpo corrompido pelo pecado carnal do adultério. No entanto, não se tratava este leito-corpo de algo neutro ou universal, mas sim de um leito que, associado à transgressão sexual, afetava um corpo genderizado. O leito corrompido referir-se-ia ao corpo corrompido do marido devido ao adultério que algum outro cometera com sua esposa, atuando esse como criador de inimizade e ponto de partida da transgressão. Cabia à mulher o papel de transmissora do pecado, de tal forma que seu marido ficaria desonrado por isso. Por essa razão, no adultério, o homem “*va al lecho de otro*”, enquanto a mulher “*es contada por lecho del marido con quienes es ayuntada, e non el della*”⁷⁸⁵ .

A lei prossegue especificando a direção unilateral dessa transmissão de desonra: sempre através da mulher em direção ao marido, e nunca o contrário. Se um homem casado praticasse adultério, nenhum dano ou desonra recairiam sobre a sua esposa, porque ele, como sujeito ativo do delito, não participaria dele como transmissor, ao contrário do acontecia quando a mulher incorria no pecado. O adultério feminino traria ao marido “*gran daño*”. A razão prática para isso foi exposta no texto da lei:

Ca si se empreñasse de aquel con quien fizo el adulterio, vernia el fijo estraño heredero en vno con los sus fijos, lo que non auernia a la muger del adulterio que el marido fiziesse con otra: e porende, pues que los daños, e las deshonorras, no son yguales, guisada cosa es, que el marido aya esta mejoría, e pueda acusar a su muger del adulterio, si lo fiziere, e ella non a el⁷⁸⁶ .

O objetivo final da prevenção do adultério feminino residia na preocupação de controlar os corpos e as gestações das mulheres – em especial daquelas que por seus matrimônios ocupassem lugares proeminentes na estratégia linhagística – a fim de garantir a legitimidade dos filhos que

⁷⁸³ LIMA, Marcelo Pereira. *Op. Cit.*, 2010, pg. 191.

⁷⁸⁴ CHEVALIER, Jean; GUERBRANT, Alain. *Dicionário de símbolos: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2008, pg. 543. *In: Idem.*

⁷⁸⁵ *Septima Partida. Op. Cit.* Título XVII, lei I, pg.458.

⁷⁸⁶ *Septima Partida. Op. Cit.* Título XVII, lei I, pg.458.

gerassem, prevenindo-se assim que um rebento de outro sangue viesse a herdar os bens como se fosse legítimo. O adultério masculino, embora reprovável de um ponto de vista moral, não ofereceria esse risco, já que qualquer filho que pudesse nascer do enlace adúltero já seria – com relação ao homem que praticara o adultério e à sua linhagem – automaticamente reconhecido como ilegítimo e assim devidamente classificado. No final das contas, o adultério configurava-se como um ato de traição que um homem praticava contra outro tendo a mulher casada como intermediária. Há uma lei, no Título XXVI da *IV Partida* – dedicada aos feudos - que explicita esse caráter de traição na prática do adultério quando envolvesse a relação entre vassallos e senhores:

Matando el vassallo al hermano, o al fijo, o al nieto de su Señor, deue perder porende el feudo. E otrosi dezimos, que si el vassallo yaze con la muger de su Señor, o con su fija, o con su nuera, que deue perder el feudo. Esso mismo seria, si se trabajasse en alguna manera de recibir, o aduzir alguna dellas, para traerlas a fazerle tal deshonna. E por todas estas cosas sobredichas (...) por essas mismas pierde el Señor la propiedad del feudo, si fiziesse alguna dellas contra la persona del vassallo, o de su muger, o de sus fijos, o de sus nietos, o de sus nueras (...)⁷⁸⁷.

No rompimento traiçoeiro da relação senhor-vassalo – identificada com a perda do feudo (ou benefício) que simbolizava a aliança – o adultério com determinadas mulheres do círculo familiar do senhor ou do vassalo é comparável ao assassinato dos consanguíneos masculinos mais próximos de cada um deles na escala hereditária. Ao matar o irmão, o filho ou o neto de outro homem, o assassino estaria interferindo na linhagem do outro de maneira radical, ao interromper as suas linhas de descendência e de herança. Ao praticar o adultério com a esposa, a filha ou a nora de outro homem – justamente aquelas mulheres que ocupavam na linhagem posições mais estratégicas, seja porque gerariam os seus descendentes diretos (no caso da esposa e da nora) ou porque, enquanto permanecessem virgens, seriam capazes de selar alianças através de seus matrimônios (no caso das filhas) – o “adulterador” estaria da mesma forma interrompendo o desenvolvimento da linhagem daquele que ele atingira com seu ato. A interrupção de seu sangue lhe traria desonra, uma vez que o desconectaria de sua linhagem e da posição social que ocupava devido a ela. É interessante notar, no direcionamento dessas leis, uma grande preocupação com as políticas aristocráticas. Embora não se especificasse exatamente de que homens se estava a falar nas leis sobre o adultério, a preocupação constante com a desonra denota que a ameaça do adultério era um perigo voltado para a aristocracia, única classe que então se considerava possuidora de honra. O ataque à honra seria um ataque à própria posição social tanto do homem – tomado individualmente – como da linhagem à qual ele pertencia, e seria assim um ataque à sua nobreza. A traição de que era alvo, em última instância, ameaçaria o seu poder. No caso da relação entre senhores e vassallos, o cumprimento do

⁷⁸⁷ *Cuarta Partida, Op. Cit.* Título XXVI, lei IX, pgs. 633-634.

débito estabeleceria a relação beneficiária e geraria amor entre eles. Enquanto ambos cumprissem com suas obrigações relativamente ao outro, garantir-se-ia a ascensão ou a permanência do nível de poder que corresponderia a cada um:

Debdo muy grandes son, los que han los vassallos con los Señores. Ca deuenlos amar, e honrrar, e guardar, e adelantar su pro, e desuiarles su daño, en todas maneras que pudieren. E deuenlos seruir bien e lealmente, por el bien fecho que dellos resciben. Otrosi dezimos, que el Señor deue amar, e honrrar, e guardar sus vassallos, e fazerles bien, e merced, e desuiarles daño, e desonrra. E quando estos debdos son bien guardados, faze cada vno lo que deue; e crece, e dura el amor verdadero entre ellos.⁷⁸⁸

O respeito à dívida de vassalagem – na qual está incluído o zelo pela honra do senhor e do vassalo – manteria a aliança e os benefícios dela decorrentes. Esses benefícios deveriam gerar o amor verdadeiro entre senhor e vassalo, sentimento que pertenceria às relações tidas como naturalmente desiguais, como é o caso do casamento e da vassalagem, e que garantiria a sua solidez, pois derivaria do respeito ao débito que as embasaria. O amor entre eles seria sinônimo da firmeza da sua aliança e, conseqüentemente, do seu poder, pois a extensão e fortaleza dessa dependiam da quantidade (mas também da qualidade) das alianças que cada um deles estabelecia. O adultério praticado por um vassalo com a mulher de seu senhor, ou vice-versa, acarretaria no rompimento da aliança, pois estaria violando as condições sobre as quais o contrato se fundamentaria. Por isso, atuaria como um fator de esfacelamento daquele poder. Isso valia para a aliança matrimonial tal como para a aliança vassálica. O adultério rompia o contrato monogâmico estabelecido e, de acordo com a gravidade de cada caso, poderia implicar numa separação matrimonial – logo, na suspensão da aliança. Nas *Partidas* o amor era considerado como um sentimento pertencente ao âmbito matrimonial, pois a relação entre marido e mulher era tida como naturalmente desigual. Também ali esse sentimento seria sinônimo da fortaleza da aliança, uma vez que derivava do respeito ao débito que a embasava.

A valorização do adultério como delito gerador de desonra e da interrupção da linhagem remete a um entendimento da justiça secular – e já de caráter consuetudinário – sobre o assunto. A legislação canônica não chegava a entrar diretamente na questão, reservando-se a palavra sobre o adultério principalmente na sua definição como pecado e legislando basicamente a partir dessa noção. Por isso, embora na lei I do título XVII da *VII Partida*, já mencionada, se determinasse que, devido à inexistência de honra feminina, a esposa não podia acusar o seu marido por razão de adultério frente aos tribunais seculares; a *IV Partida*, que na maior parte segue a legislação canônica (diferentemente da *VII Partida*, mais preocupada com a aplicação laica das leis), admite a acusação por parte da esposa que se sinta lesada pelos atos do marido. Essa diferença nas duas

⁷⁸⁸ *Ibidem*, Título XXV, lei VI, pgs. 621-622.

formas de perceber a questão é explicitada na própria lei I do título XVII, quando no final se diz que:

pues que los daños, e las deshonrras, non son yguales, guisada cosa es, que el marido aya esta mejoria, e puede acusar a su muger del adulterio, si lo fiziere, e ella non a el; e esto fue establecido por las leyes antiguas, como quier que segun el juyzio de Santa Iglesia non seria assi⁷⁸⁹.

Porém, não há inconsistência nessa aparente incoerência de se aceitar, no mesmo corpus documental, ambas as determinações. Porque, tal como eram distintas a justiça secular e a canônica, também eram distintas as autoridades às quais se poderia recorrer para acusar o adultério segundo as duas tradições legislativas. As mulheres não poderiam acusar frente aos juízes seculares, pois de acordo com essa instância elas não possuíam tal direito. Mas esse direito era reconhecido pelas instâncias canônicas e, portanto, lhes era permitido acusar um adultério ao bispo ou algum de seus oficiais:

Acusarse pueden avn en otra manera, sin las que diximos en la ley ante desta, el marido, e la muger. E esta es por razon de adulterio (...). E tal acusacion como esta (...) deue ser fecha ante el Obispo, o ante su oficial⁷⁹⁰.

En todas estas maneras sobredichas en estas dos leyes que puede acusar el marido a la muger, puede, segund Santa Eglesia, acusar ella otrosi a el, si quisiere: e deue ser oyda, tambien como el⁷⁹¹.

Ca en tales acusaciones como estas, el marido, e la muger igualmente deuen ser juzgados, segund manda Santa Eglesia. Pero tal igualdad non deue ser cabida en todo ante Juez seglar, segund las leyes de los Sabios antiguos, assi como se muestra en el libro seteno, en el Titulo de los Adulterios⁷⁹².

A penalização do adultério segundo sua dimensão mais estritamente pecaminosa estava presente não só na instância jurídica à qual se deveria apelar, mas também no alcance da penalização. Por isso, caso a acusação fosse feita apenas com a intenção de que marido e mulher fossem separados de maneira que não se deitassem e nem vivessem mais juntos, sem por isso anular o casamento, ela deveria ser realizada diante da justiça episcopal de acordo com a vontade daquele cônjuge que desejava se afastar do pecado, pois se considerava que na junção carnal o pecado de um se transmitiria ao outro⁷⁹³. Por essa razão, caso o marido voltasse a se deitar com sua esposa após saber com certeza que ela incorrera em adultério, ele perderia o direito de acusá-la, pois teria se aproximado conscientemente do pecado. O mesmo ocorreria no caso daquele que desejasse acusar sua esposa de adultério sendo que ele próprio incorrera nesse erro, “*porque el pecado de*

⁷⁸⁹ *Septima Partida. Op. Cit.* Título XVII, lei I, pg.458.

⁷⁹⁰ *Cuarta Partida. Op. Cit.* Título IX, lei II, pgs. 517-518.

⁷⁹¹ *Cuarta Partida. Op. Cit.* Título IX, lei II, pg.518.

⁷⁹² *Cuarta Partida.,Op. Cit.*Titulo IX, lei XIII, pg. 524.

⁷⁹³ *Cuarta Partida.,Op. Cit.* Título IX, lei II, pg. 518.

*cada vno dellos, embarga a si mismo, de manera que non pueden acusar al otro*⁷⁹⁴.

A orientação canônica sobre o adultério, embasando-se prioritariamente em seu caráter pecaminoso, acabava por ser mais complacente com as mulheres do que a justiça secular, pois partia da classificação delas como cristãs e não chegava a considerar tão fortemente a questão da honra. Essa última, pertencente aos âmbitos laicos da vida, estava de tal maneira ligada aos laços de parentesco e à noção de linhagem que, caso o marido, conforme o que lhe era devido, não acusasse a sua esposa quando o adultério fosse abertamente conhecido, essa tarefa caberia aos parentes dele ou dela. A prioridade na acusação era dada aos cônjuges, mas no caso de falha, competia aos seus consanguíneos próximos fazê-lo, porque *“les talliesse mas el mal estar del pecado”*⁷⁹⁵. Depois dos parentes consanguíneos, qualquer um do *pueblo*, ou seja, da localidade em que vivia o casal, tendo permissão para isto, poderia acusá-los de adultério, pois *“assi como es defendido a todos comunalmente, que ninguno non faga adulterio, assi el que lo faze yerra contra el derecho que tañe a todos.”*⁷⁹⁶ Essas duas normas a respeito de quem deveria acusar um adultério mostra o caráter coletivo segundo o qual eram entendidos tanto os pecados como a necessidade de respeito ao contrato matrimonial. Porém, também esse tipo coletivo de acusação deveria obedecer a determinações de gênero, pois o texto dá a entender que uma mulher poderia ser acusada de adultério por qualquer homem⁷⁹⁷, ficando excluídas da acusação as demais mulheres. Além do mais, não há menção à possibilidade de um homem ser acusado por outras mulheres além da sua esposa (incluídos aí os parentes de cada um deles) ou até mesmo por outros homens da comunidade.

O adultério, segundo sua definição, deveria ser cometido *“a sabiendas”*, ou seja, conscientemente e com consentimento. Assim, ele só poderia ser penalizado se ocorresse nessas circunstâncias (muito embora possamos hoje estranhar e questionar os critérios segundo os quais se determinava esse consentimento). Assim, a lei contempla algumas situações em que as mulheres não poderiam ser acusadas de adultério mesmo se tivessem tido uma relação sexual com um homem diferente de seu esposo, pois se tratava de situações nas quais não haveria nem consciência e nem consentimento naquele ato. Assim, se um homem estupra-se uma mulher casada, *“trauando della rebatosamente de manera que non se pudiesse del amparar”*⁷⁹⁸, ou seja, de forma que ela não conseguisse fugir de seu estuprador, ela não cometeria adultério e nem poderia ser acusada disso⁷⁹⁹, pois não houvera consentimento. Da mesma forma, uma mulher casada não poderia ser acusada de

⁷⁹⁴ *Cuarta Partida. Op. Cit. Título II, lei VIII, pg. 483.*

⁷⁹⁵ *Cuarta Partida. Op. Cit. Título IX, lei IV, pg. 519.*

⁷⁹⁶ *Cuarta Partida. Op. Cit. Título IX, lei II, pg. 518.*

⁷⁹⁷ *“ca touo por bien Santa Iglesia, que la muger que tal pecado fiziesse, que todo ome la puede acusar.” In:*

Idem.

⁷⁹⁸ *Cuarta Partida. Op. Cit. Título IX, lei VII, pg. 521.*

⁷⁹⁹ *Idem.*

adultério caso se deitasse com outro homem acreditando que era o seu cônjuge⁸⁰⁰, pois ela não teria consciência do ato que praticara⁸⁰¹.

CAPÍTULO IV

FILIAÇÃO E PODER PATERNO

Na *IV Partida*, a relação entre pais e filhos é entendida a partir da ideia de *natura*. Essa se configuraria como uma dívida do homem em relação a Deus instituída no momento da Criação. Por isso mesmo é tida como a “melhor dívida”. A lei III do Título XXIV explica seu teor:

⁸⁰⁰ *Idem.*

⁸⁰¹ Isso ocorreria, por exemplo, se o marido se levantasse durante a noite do seu leito e então outro homem, aproveitando a sua ausência, fosse até lá e tivesse uma relação sexual com a sua esposa de forma que ela acreditasse que estava a se deitar com seu marido.

Con Dios ha ome el mejor debdo, que con otra cosa que ser pueda. E este debdo descende de natura, porque lo fizo nascer, e le mantiene la vida, e la espera auer del en el otro mundo para siempre, segund su merescimiento: e deuele conoscer, e amar, e temer (...).⁸⁰²

Como já foi visto, nas ideias expostas neste título estão presentes duas acepções para a palavra *natura*. A primeira contém a ideia de nascimento, e a segunda a ideia de “ordem natural das coisas”, com o adendo cristão de “ordem natural das coisas conforme a disposição divina delas”. A dívida de *natura*, tal como deveria ocorrer com as demais dívidas, existiria devido a um benefício recebido e à necessidade de contrapartida por ele gerada. Assim, ao benefício da *natura* dado por Deus aos homens - por conta do qual teriam recebido a vida, e seriam depois dela julgados segundo o merecimento de cada um – corresponderia a contrapartida de conhecer, amar e temer à divindade, e estas disposições eram entendidas como um serviço que os homens lhe deveriam prestar.

A noção da dívida que uniria com laços fortes dois “seres” desiguais, e do benefício e do serviço por ela gerados, que obedecidos garantiriam a sua manutenção, perpassava a mentalidade da sociedade feudal de tal modo que a relação com Deus foi entendida e construída nos mesmos termos. Os seres humanos regiam-se pela idéia de um mundo composto por diferentes tipos de senhores e dependentes que, a partir de suas “posições” desiguais, ligavam-se uns aos outros através das dívidas que deveriam respeitar, cada qual segundo a possibilidade e as exigências de sua “posição”. A relação com Deus, tal como qualquer criação da mente humana, era concebida segundo o modelo e a prática social existentes, de forma que, em última instância, era entendida como uma relação feudal, identificando-se na *natura* o benefício que a poria em marcha. Mais do que isso, essa relação se tornava a régua que serviria de medida e molde às demais relações humanas, entendidas, então, a partir de um modelo que na documentação legislativa afonsina correspondeu à ideia de *naturaleza*. Esta seria o elemento básico criador e mantenedor das dívidas entre dependentes e senhores, a partir do qual se construiu todo um discurso monárquico a respeito do poder. Não é à toa que na *IV Partida* as digressões sobre a *natura* estejam no título dedicado ao “*debdo que han los omes con los señores por razon de naturaleza*”, pois elas seriam o modelo maior do qual os outros derivariam.

O modelo da filiação seguia os mesmos moldes. Segundo ele, pais e filhos estariam ligados *a priori* por uma dívida de *natura*, porque derivavam biologicamente uns dos outros, conforme a disposição divina sobre a reprodução humana. A dívida da filiação era de *natura* e não de *naturaleza*, ao contrário das dívidas com os outros senhores e com os reis – que não derivavam de um laço sanguíneo. Isso se deve à especificidade da concepção e do nascimento, ambos

⁸⁰² *Cuarta Partida. Op. Cit.* Título XXIV, lei III, pg. 616.

pertencentes ao campo da ordem natural das coisas. Essa dívida provinha da vida dada pelos pais aos filhos, pois aqueles, estando vivos, puderam dar origem a outros seres humanos a partir de sua essência vital. A concepção e o nascimento assemelhar-se-iam então à concepção original do homem, de forma que a vida dada pelos pais aos filhos proviria da mesma origem daquela recebida pela humanidade quando da sua criação divina. Vejamos alguns motivos para a existência dessa dívida natural de filiação:

E otrosi han los omes grand debdo de natura con el padre, e la madre. E el debdo del padre es muy grande, porque lo engendro, e en el tiempo que deuie, e menguo de la substancia de si mismo, porque fuesse el otro. E otrosi porque los sus bienes han de fincar en el. Otrosi han grand debdo con la madre, porque ouo parte en facerlo, e leuo grand trabajo mientra lo troxo, e grand peligro en parirlo, e grand afan en criarlo⁸⁰³.

Porque se acreditava que a participação masculina na concepção era a mais importante, a primeira dívida listada é a que uniria o filho ao pai. A que o uniria à mãe, embora fosse considerada semelhante e praticamente tão importante quanto a anterior, ficava relegada ao segundo lugar por se considerar secundário o papel feminino na geração dos filhos. A mãe teria grande participação na concepção por conta do trabalho de carregar seu filho no ventre, pelo perigo em pari-lo e pelo afã em criá-lo, mas ela apenas “*ouo parte en facerlo*⁸⁰⁴”: acreditava-se que ela participava do processo, mas que não teria um papel ativo nele. A razão principal para existir uma dívida de *natura* com a mãe não parece derivar tanto dessa participação como da gestação e do parto. Contudo, a dívida do filho é de *natura*, porque ainda remetia à biologia. A respeito da dívida com o pai, ainda havia um detalhe: além da biologia, ela derivaria também da herança paterna recebida pelo filho, “*porque los sus bienes han de fincar en el*⁸⁰⁵”.

Além da dívida de *natura* derivada do nascimento, os filhos mantinham também com seus pais uma dívida pela criação recebida deles. Por si só a criação e a educação seriam capazes de estabelecer dívidas entre os homens. Reforçariam os laços de paternidade e maternidade naturais, e criariam laços semelhantes a esses quando outras pessoas assumissem o papel de criar ou de educar:

E aun con la ama que lo crio ha grand debdo, porque le dio de su leche, en el tiempo que lo ouo menester, e nodrescio, **assi como madre**. E con el amo ha grand debdo, porque lo crio, e le gouerno, en el tiempo que lo auie menester, **e le fue como padre**⁸⁰⁶ (Grifo meu).

As figuras da ama e do amo foram acopladas às figuras materna e paterna, como coprotagonistas no processo de desenvolvimento das crianças, participantes no seu cuidado e na sua educação. A ama fornecia o leite e cuidava da criança nos seus primeiros anos de vida. A figura do

803 *Idem.*

804 *Idem.*

805 *Idem.*

806 *Idem.*

amo pode se referir a um vassalo a quem o senhor dava o encargo de criar seu filho por um tempo determinado. Era um hábito da aristocracia entregar os filhos a um aliado de confiança que não fazia parte do círculo de aparentados. O período vivido aos cuidados do amo era parte fundamental da educação dos jovens aristocratas, a partir da qual deveriam se tornar homens e assumir a posição social que lhes estava destinada. Na passagem citada acima, as analogias entre as amas e as mães, e entre os amos e os pais, expõem os diferentes papéis atribuídos às mulheres e aos homens na criação dos filhos e, em última instância, delinea o papel e o espaço de atuação conferidos à maternidade e à paternidade. A primeira seria responsável pela criação dos filhos durante os seus primeiros anos de vida, até que não precisassem mais de cuidados constantes; a segunda seria responsável pela criação nos anos seguintes, durante o tempo em que os filhos deveriam receber educação. No final das contas, o papel mais destacado é o da atuação masculina no processo educativo.

Como os laços de paternidade e de filiação eram entendidos sob o prisma da dívida natural, a sua existência se fundamentava numa dinâmica de obrigações mútuas entre pais e filhos:

E por todas estas razones son tenudos los fijos, e los criados, de amar, e de honrrar, e guardar a sus padres, e a sus madres, e a sus amos, e a sus amas, y ayudarlos de lo suyo, quando les fuere menester: e non les deuen matar, nin ferir, nin deshonrrar, nin tomarles lo suyo sin su plazer; ante los deuen amparar de los otros, que algunas destas cosas les quisieren fazer(...) ⁸⁰⁷.

A contrapartida do benefício da vida e da educação, recebido pelos filhos da parte de seus pais, devia ser o amor e a lealdade para com eles, de maneira que lhes servissem corretamente, observando a hierarquia entre eles que permitia a existência da dívida. A vida era o benefício fundamental dado pelos pais. A obrigação que tinham de criar os filhos também se tornava um benefício se fosse cumprida. A essas benesses corresponderia o serviço que os filhos deveriam dar em troca, na sua obrigação de amar, honrar e proteger os pais dos possíveis malefícios que lhes poderiam sobrevir. A relação de paternidade e filiação, fundamentada numa dívida, constituía-se então como uma relação feudal em que a paternidade era entendida como uma forma de senhorio beneficiário e a filiação como uma forma de vassalagem retributiva. Há uma passagem no título XXV, dedicado à vassalagem, que explicita essa noção:

De señorío, e de vassallaje son cinco maneras. La primera e la mayor es aquella, que a el Rey sobre todos los de su Señorío(...). La segunda es, la que an los Señores sobre sus vassallos por razon del bien fecho, e de honrra que dellos reciben (...). La tercera es, la que los Señores an sobre sus solariegos; o por razon de behetria, o de deuisa (...). **La quarta es, la que han los padres sobre sus fijos** (...). La quinta es, la que an los

⁸⁰⁷

Idem.

señores sobre sus sieruos (...) ⁸⁰⁸ (Grifo meu).

É importante notar a semelhança entre as obrigações devidas pelos filhos aos pais, as obrigações devidas pelos servos e aquelas devidas pelos vassallos aos seus senhores. A contrapartida devida por todos remete às mesmas noções de amor, honra e proteção. A lei V do Título XXI, dedicada ao servos, diz, a respeito dos seus deveres para com os senhores, que:

Todo sieruo es tenuto de guardar su señor de daño, e desonrra, en todas las maneras que pudiere, e supiere: e es tenuto de obedecer, e de acrescenterle su honrra, e su pro, en todas guisas ⁸⁰⁹.

O teor dessa lei é muito parecido ao da lei VI do Título XXV, em que são abordados os deveres dos vassallos para com os seus senhores. As qualidades e as atitudes requisitadas são praticamente as mesmas:

Debdoos muy grandes son, los que han los vassallos con los Señores. Ca deuenlos amar, e honrrar, e guardar, e adelantar su pro, e desuiarles su daño, en todas maneras que pudieren. E debenlos seruir bien, e lealmente, por el bien fecho que dellos resciben ⁸¹⁰.

Promove-se uma defesa da necessidade da dívida e das relações que obedeceriam a uma dinâmica de serviço e de benefício. O papel de cada uma das partes é idealizado nessas relações, e essa idealização serve à defesa de um modelo de sociedade hierarquizada e fundamentada em relações pessoais. Entende-se sob essa ótica todas as relações humanas e é segundo essa lógica que se constrói discursivamente o modelo principal de sociedade a ser reconhecido e obedecido. Em algumas dessas relações requisita-se também o amor mútuo entre os que serviam e os que beneficiavam, o que não se aplicava, porém, a todas as relações. A perspectiva deriva da ideia de ordem hierarquizada, segundo a qual algumas formas de dívida – logo, de relação – seriam naturalmente superiores às outras, melhores e mais puras, e por essa razão poderiam e deveriam comportar um sentimento como o do amor. Assim, vemos que os vassallos deveriam amar seus senhores e vice-versa ⁸¹¹, e os filhos deveriam sempre amar seus pais, e vice-versa ⁸¹². Mas não caberia aos servos amar seus senhores, e nem a eles amá-los de volta.

1. O modelo ideal de filiação: a legitimidade

Na *IV Partida*, uma das principais vantagens atribuídas ao casamento é a sua função como

⁸⁰⁸ *Cuarta Partida, Op. Cit.* Título XXV, lei II, pg. 618-619.

⁸⁰⁹ *Cuarta Partida, Op. Cit.* Título XXI, lei V, pg. 602.

⁸¹⁰ *Cuarta Partida, Op. Cit.* Título XXV, lei VI, pg. 621-622.

⁸¹¹ *Idem.*

⁸¹² *Cuarta Partida, Op. Cit.* Título XIX, introdução, pg. 593.

sacramento mantenedor da ordem social conforme a ordem natural, pois uma sociedade composta de filhos oriundos de um casamento legítimo prosperaria melhor. Ela corresponderia à determinação divina segundo a qual filhos reconhecidos e corretamente educados derivariam da ordem matrimonial e formariam uma sociedade que naturalmente se configuraria com vistas à ordem mais adequada, à ordem hierarquizada criada por Deus.

O Título XIII da *IV Partida* é o primeiro dedicado à questão da filiação, e trata dos filhos legítimos. Não é um título longo e contém poucas leis. Porém, é rico em significados e descreve a forma ideal de filiação, que era a da legitimidade. Esse título cumpre o propósito de defender o modelo desejado de filiação, muito mais que o de ditar regras. Quando se trata de um modelo ideal, não sobra espaço para a normatização, já que não há desvio possível.

A primeira lei do Título XIII define a palavra “legítimo” a partir da sua raiz latina “*lex*”, sendo assim legítimo o filho que fosse feito segundo a lei. Isso queria dizer que era legítimo o filho oriundo de um casamento verdadeiro⁸¹³, ou seja, de um casamento sagrado e reconhecido como tal e alheio a qualquer impedimento entre os noivos⁸¹⁴. A introdução do Título XIII caracteriza a legitimidade dos filhos como um dos grandes bens advindos do matrimônio. Tais filhos, diz-se ali, seriam como sagrados, pois teriam sido feitos sem maldade e sem pecado algum. Teriam a ajuda e o amor de Deus, e Dele receberiam “*esfuerzo, e poder, para vencer los enemigos de la su Fe*⁸¹⁵”. Mesmo sem tudo isso já seriam tidos por mais nobres que os demais, pois a sua ascendência era conhecida.

É notório o papel dado à figura materna nas questões referentes à legitimidade da filiação. O controle matrimonial sobre os corpos das mulheres aparece na preocupação com a descendência, pois era a partir deles que se garantia a legitimidade da prole. Nesse ponto, o *status* do filho derivava e dependia diretamente do *status* de sua mãe. Os filhos oriundos do cumprimento da dívida de *naturaleza*, gerada pelo matrimônio, seriam naturalmente melhores e mais esforçados que aqueles que não decorressem dela:

E demas aun segund natura deuen ser mas ricos , e mas esforçados porque no caen en verguença, como los otros, por razon de las madres. E sin todo esto, porque los parientes, e los otros omes los honrran, e los adelantan mas que a los otros hermanos, maguer sean de mas nobles madres⁸¹⁶.

Os filhos havidos fora do casamento já nasceriam com a vergonha de sua concepção, que teria sido realizada pecaminosamente, tal como aliás se considerava que eram quaisquer relações

⁸¹³ *Cuarta Partida. Op. Cit.* Título XIII, lei I, pg . 560.

⁸¹⁴ *Idem.*

⁸¹⁵ *Cuarta Partida, Op. Cit.* Título XIII, Introdução, pg. 560

⁸¹⁶ *Idem.*

sexuais alheias ao enlace matrimonial. Por essa razão, e também pela maior certeza relativamente à sua ascendência, defendia-se que os filhos legítimos fossem mais honrados por seus parentes do que os ilegítimos, mesmo se esses últimos tivessem nascido de mães mais nobres. Pode-se ver nessa sentença uma tentativa de convencer quanto à superioridade da legitimidade derivada do casamento, como uma forma de fazer vigorar o matrimônio como um agente de legitimidade superior a outros que apreciavam mais a nobreza do sangue, e que permitiam que os filhos fossem valorizados segundo a linhagem da qual descendiam mais do que por derivarem de um casamento legítimo.

Embora a garantia da legitimidade se desse através das mães, a transmissão da honra se fazia através dos pais⁸¹⁷, e os filhos adquiriam o seu *status*. O mesmo ocorria quanto à herança material, e aquela que derivava da linha agnática só poderia ser transmitida aos filhos legítimos, de onde se depreende o papel fundamental da filiação legítima para as políticas patrimoniais linhagísticas. Os filhos legítimos também possuíam a vantagem de poderem receber dignidades e ordens eclesiásticas e seculares, o que a rigor não deveria ser possível aos ilegítimos, a menos que de alguma maneira fossem legitimados depois do seu nascimento. Na prática, essas regras nem sempre eram obedecidas *stricto sensu*, e por isso é bom lembrar que o papel do texto legislativo que se está analisando não era realmente o de impor a estrita obediência às suas normas em qualquer situação, mas o de fazer vigorar um modelo de legitimidade filial e de política hereditária que deveria ser reconhecido. Esse modelo, por sua vez, estava estreitamente vinculado ao modelo de casamento que também se buscava promover nas leis da *IV Partida*.

Em algumas situações, os filhos ilegítimos poderiam ser considerados legítimos. A primeira delas é relativa aos filhos oriundos de um casamento submetido a um impedimento matrimonial: se o marido e a esposa fossem casados sem saber do impedimento, os filhos nascidos nesse período seriam legítimos⁸¹⁸. Mas, a partir do momento em que tomassem conhecimento do impedimento, se voltassem a se juntar carnalmente e tivessem filhos, esses seriam ilegítimos⁸¹⁹. O casamento que fosse feito entre o pai e a mãe depois do nascimento de seus filhos também teria o poder para legitimá-los, muito embora tivessem sido concebidos fora de um matrimônio⁸²⁰.

2. O desvio da norma: a ilegitimidade.

Ao passo que se admitia apenas uma forma de filiação legítima, a ilegítima se dividia em

⁸¹⁷ *Cuarta Partida, Op. Cit.* Título XIII, lei II, pg. 562-563.

⁸¹⁸ *Cuarta Partida, Op. Cit.* Título XIII, lei I, pg. 560-561.

⁸¹⁹ *Idem.*

⁸²⁰ *Ibidem*, pg. 562.

diversos tipos hierarquizados e mais ou menos desvalorizados, conforme o grau de certeza que se considerava possível ter acerca da paternidade. Na *IV Partida* dividem-se os filhos ilegítimos entre dois grupos principais, os “naturais” e o “*fornezinos*”⁸²¹. Os filhos naturais seriam aqueles que haviam sido gerados por uma barregã (das quais se falará mais adiante), ou seja, fora de um matrimônio legítimamente reconhecido como tal, mas no interior de uma união bastante semelhante onde haveria o respeito da monogamia por parte da mulher. Dessa forma, a paternidade seria facilmente reconhecida. Os *fornezinos* seriam aqueles que nasciam dos outros tipos de união sexual nas quais o controle, tanto sobre o corpo das mulheres, como sobre sua condição social, não podia ser assegurado. Na *IV Partida* diz-se a respeito deles que “*estos non son llamados naturales: porque son fechos contra ley, e contra razon natural*”⁸²², ou seja, eram considerados nascidos de uma relação sexual tida por pecaminosa a ponto de ir contra a ordem da *natura*. Esses filhos também estavam classificados de acordo com o grau de aceitação e de possibilidade de reconhecimento da paternidade de cada tipo de união da qual derivavam. Em primeiro lugar havia os filhos espúrios, que alguns autores consideram como sendo os filhos ilegítimos dos padres ou outros eclesiásticos com suas barregãs⁸²³, mas na *IV Partida* são definidos como

los que nascen de las mugeres, que tienen algunos por barraganas de fuera de sus casas, e son ellas atales, que se dan a otros omes, sin aquellos que las tienen por amigas; porende non saben quien es su padre del que nasce de tal muger⁸²⁴.

Segundo o código afonsino, os espúrios seriam os filhos nascidos de barregãs que não mantivessem uma relação monogâmica, de forma que não se tinha certeza da paternidade de seus filhos. O termo espúrio vinha da palavra latina *spurius*, significando um filho ilegítimo cujo pai não era conhecido⁸²⁵. Opunha-se com isso ao termo *nothus*, que significava um filho ilegítimo de pai conhecido⁸²⁶. Na *IV Partida* os *notos* eram os filhos nascidos de um adultério, cujo nome derivaria do fato de aparentarem ser filhos legítimos e conhecidos do marido, quando na realidade não o eram. Partia-se do princípio de que o adúltero era conhecido. Por fim, na *IV Partida* mencionam-se os filhos *manzeres*⁸²⁷, que seriam os nascidos das prostitutas. Entendia-se que essas diversas formas de ilegitimidade que não eram consideradas naturais provinham de uma relação tão pecaminosa, que esses filhos já estariam maculados desde o seu nascimento. A *IV Partida* apenas os

⁸²¹ *Cuarta Partida. Op. Cit.* Título XV, lei I, pg. 566.

⁸²² *Idem.*

⁸²³ BELTRÁN, María Tereza López. En los márgenes del matrimonio: transgresiones y estrategias de supervivencia en la sociedad bajomedieval castellana. In: *La familia en la Edad Media: XI Semana de Estudios Medievales*. Nájera, del 31 de julio al 4 de agosto de 2000. Logroño: Gobierno de la Rioja, Instituto de Estudios Riojanos, 2001, pg. 15.

⁸²⁴ *Ibidem*, pg. 566-567.

⁸²⁵ <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/search>

⁸²⁶ *Idem.*

⁸²⁷ *Cuarta Partida. Op. Cit.* Título XV, lei I, pg. 566.

menciona quando fala dos diferentes tipos de filhos ilegítimos, mas não os considera em suas leis sobre a filiação ilegítima. Essas versam exclusivamente sobre a filiação natural (sobre os filhos naturais e suas mães) ficando excluídos os outros tipos.

Barregania

Na *IV Partida* há um título, que antecede diretamente aquele que versará sobre os filhos ilegítimos, e que trata da barregania, ou concubinato. Essas leis se diferenciam das normas apresentadas nas Decretais – nelas esse título não existe – e das disposições canônicas como um todo. De fato respondem à uma prática existente em Castela e que se tornou uma parte constituinte da sociedade. A barregania fazia parte das dinâmicas parentais, e, apesar de ser condenada pelas normas oficiais da Igreja católica, na legislação castelhana ela costumava ser reconhecida. Assim é feito nas *Siete Partidas*, onde se reconhece o discurso canônico sobre o concubinato, mas ao mesmo tempo se legitima a existência da barregania.

De acordo com Jack Goody, em seu *The development of the family and marriage in Europe*⁸²⁸, muitas das peculiaridades da instituição matrimonial e da família européias existentes até hoje foram originadas pela ascensão do cristianismo, e especialmente da Igreja Católica, com a consequente normatização da vida social à qual se procedera em função dos novos preceitos religiosos desenvolvidos pela *ecclesia* ao longo da Alta Idade Média. No referente às normas matrimoniais, familiares e de parentesco, esses preceitos ao mesmo tempo se diferenciaram e combateram concepções e práticas advindas de culturas anteriores, como a romana, a dos diferentes povos germânicos e até mesmo das normas judaico-semíticas formuladas no Antigo Testamento. Dentre as mudanças promovidas, estavam a obrigatoriedade da monogamia, a eleição do casal formado por homem e mulher como unidade familiar fundamental, a noção de sacramentalidade, indissolubilidade matrimonial etc. Sob tal orientação, muitas práticas passaram a ser condenadas ou desestimuladas em razão de pecado (ou por outras razões), dentre as quais se incluem a adoção, o casamento entre primos e outros consanguíneos próximos e todas as formas de relações extramatrimoniais, nas quais se incluíam os diversos costumes concubinários.

Ainda que essa investida canônica tenha sido capaz, ao longo dos séculos, de alterar as práticas matrimoniais e os sistemas de parentesco, nem todos os elementos provenientes das culturas mais antigas, das quais a Idade Média foi herdeira, desapareceram por completo. Antes, adequaram-se às novas ideias religiosas e, alteradas sob a sua influência, articularam-se aos

⁸²⁸ GOODY, Jack. *The development of the family and marriage in Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

modelos matrimonial e familiar da forma como eram defendidos pelas normas canônicas, e sem desaparecer continuaram a integrar e a reproduzir a ordem social.

O concubinato seria um relacionamento duradouro entre um homem e uma mulher que não estivessem casados de acordo com as regras de um casamento, porém era um tipo de união em quase tudo semelhante à do matrimônio. O termo concubina poderia se aplicar a uma mulher cujo homem tivesse por única companheira, ou a uma (ou mais) com quem ele se relacionasse paralelamente à sua união com uma esposa legítima. Segundo Goody, no mundo antigo o concubinato era reconhecido como parte das dinâmicas familiares e de parentesco em condições muito semelhantes às de um matrimônio legítimo. No Antigo Testamento há várias referências a concubinas (e à poligamia), da qual podemos destacar a do rei Salomão, possuidor de um harém com centenas de esposas e concubinas. A concubina seria, geralmente, uma mulher casada sem a contribuição do dote. Na Grécia antiga essa seria a principal diferença existente entre uma esposa e uma concubina⁸²⁹. Nas sociedades antigas, as concubinas e seus filhos possuíam direito à herança familiar juntamente com as esposas e os filhos nascidos do casamento.

Ainda segundo Goody, na China e em Israel antigo uma das funções do concubinato era a de prover herdeiros quando a esposa legítima não pudesse gerá-los⁸³⁰. Durante o período imperial romano, o concubinato era uma forma de união consensual que não era legalmente reconhecida como um casamento, mas que gerava entre as partes e a sua descendência “os laços comuns de amor, reverência e fidelidade⁸³¹”. Embora não tivesse o mesmo *status* jurídico que o de um casamento, e fosse juridicamente considerada uma união inferior, o concubinato não era considerado desonesto pelos padrões morais, nem era perseguido⁸³². Muitas vezes era a única opção disponível, uma vez que o casamento não era permitido a toda a população e nem em todas as ocasiões. Estava disponível apenas aos que gozavam da cidadania romana. A partir de Augusto combateram-se os casamentos entre pessoas de diferentes estratos sociais e de diferentes etnias⁸³³. Tampouco aos governadores era permitido tomar por esposa uma mulher da província onde atuavam, mas o concubinato lhes era permitido⁸³⁴. Os filhos das concubinas eram reconhecidos e podiam receber a herança de seus pais se estes assim o desejassem, de forma que poderiam participar do quinhão familiar. A restrição imposta a essa regra ocorria quando a concubina era uma

⁸²⁹ *Ibidem*, pg. 75.

⁸³⁰ *Ibidem*, pg. 76.

⁸³¹ SÁNCHEZ HERRERO, José. Amantes, barraganas, compañeras, concubinas clericales. In: *Clio & Crimen: Durango*, 2008, n. 05, pg. 112. “*los lazos comunes de amor, reverencia y fidelidad*”. Tradução minha.

⁸³² DOYHARCABAL CASSÉ, Solange. Concubinato y cristianismo. In: *Revista chilena de derecho: Santiago*, v. 07, n. 01-06, 1980, pg. 470.

⁸³³ SÁNCHEZ HERRERO, José. *Op. Cit.*, pg. 112.

⁸³⁴ DOYHARCABAL CASSÉ, Solange. *Op. Cit.* pg. 470.

escrava ou liberta, caso no qual nem ela nem seus filhos teriam direito à herança⁸³⁵. Entre os povos germânicos (especialmente entre os Anglo-Saxões, caso destacado por Jack Goody), o concubinato existia em conjunto com a monogamia, e tanto as concubinas como o seus filhos eram reconhecidos e essa forma de união não era condenada. Eles participavam da herança e pertenciam ao grupo de aparentados, exceto no caso em que a concubina estivesse reduzida à condição de escrava⁸³⁶. Com o avanço da normativa cristã, nem o concubinato laico nem o eclesiástico desapareceram, mas o seu status social foi sendo gradativamente reduzido e desconsiderado; principalmente, os antigos privilégios de herança reconhecidos à concubina e a seus filhos foram sendo removidos independentemente da sua condição social⁸³⁷. O concubinato, e os que dele descendiam, tornaram-se ilegítimos, excluídos da herança. As concubinas foram relegadas à condição de simples “amantes e seus filhos se tornaram bastardos”⁸³⁸:

Era essa distinção crucial entre os nascidos livres e os nascidos escravos que a Igreja mudou para uma entre crianças legítimas e ilegítimas, uma reclassificação “sem dúvida ferozmente resistida”, que pode ser “considerada como nada menos do que uma revolução social”⁸³⁹.

Em geral, a proibição eclesiástica do concubinato é vista apenas a partir de pontos de vista morais e éticos, da premissa cristã da sexualidade pecaminosa por si só, especialmente fora do âmbito matrimonial. Porém, “não pode ser acidental que ela tenha excluído uma maneira pela qual um indivíduo ou grupo familiar determinava seus herdeiros⁸⁴⁰”, e uma das razões pela quais a prática do concubinato foi condenada e tornada ilegítima pode ter sido justamente a sua capacidade de estabelecer herdeiros adicionais fora do núcleo matrimonial⁸⁴¹, junto com as implicações econômicas de distribuição patrimonial que isso acarretava.

Já com Agostinho de Hipona, o concubinato passou a ser condenado, em relação inclusive aos homens solteiros, mas a legislação do mesmo período ainda o considerava lícito⁸⁴². O direito constantiniano legislou a esse respeito a partir da condenação e com o intuito de eliminar as práticas concubinárias, procurando primeiro transformá-las em matrimônio, mas logo depois rebaixando a posição da concubina e de seus filhos, proibindo-lhes a herança e impondo a infâmia aos

⁸³⁵ *Idem.*/ GOODY, Jack. *Op. Cit.*, pg. 76.

⁸³⁶ GOODY, Jack. *Op. Cit.* pg. 76.

⁸³⁷ *Ibidem.* pg. 76-77.

⁸³⁸ *Ibidem.*, pg. 77.

⁸³⁹ *Ibidem.*, pg. 76. “It was this crucial distinction between freeborn and slave-born that the Church changed into one between legitimate and illegitimate children, a reclassification “no doubt fiercely resisted”, that can be “considered as no less than a social revolution”. Tradução minha.

⁸⁴⁰ *Ibidem.*, pg. 77. “it cannot be accidental that it set aside one way in which an individual or kin-group determined its heirs.” Tradução minha.

⁸⁴¹ *Idem.*

⁸⁴² SÁNCHEZ HERRERO, José. *Op. Cit.*, pg. 112.

funcionários de cargos mais elevados que tomassem uma concubina⁸⁴³. Nos séculos IV e V essas decisões foram sucessivamente adotadas e rechaçadas, até que no direito de Justiniano o concubinato foi sancionado respeitando-se os requisitos de monogamia, de incompatibilidade com o matrimônio, de idade mínima de 12 anos para a contraente e de inexistência de impedimentos matrimoniais. A favor da família ilegítima concederam-se alguns direitos sucessórios e à alimentação, mas aboliram-se os impedimentos específicos de classe para a realização de um concubinato, admitindo-se que quaisquer mulheres pudessem ser tomadas por concubinas, e não somente aquelas de nível inferior⁸⁴⁴. Uma das controvérsias desse período dizia respeito à aceitação dos homens solteiros que mantivessem uma concubina. Embora o concubinato fosse considerado pecaminoso, por ser uma relação extramatrimonial -possivelmente pior do que a “fornicação” pura e simples, pois significava que aqueles que se envolviam dessa forma não estariam a pecar eventualmente e, sim, que se dispunham a viver constantemente em pecado - igualmente poderia ser considerado menos nocivo, pois o homem solteiro estaria mantendo uma relação monogâmica e estável com uma mulher, ao invés de cair em pecado com várias.

O I Concílio de Toledo, no início do século V, decidiu excomungar os homens casados que mantivessem uma concubina, mas permitiu a prática aos solteiros sem perigo de serem apartados da comunhão caso se mantivessem estáveis com uma única mulher. Também ali se aceitava o concubinato, caso os envolvidos seguissem à risca o preceito matrimonial da indissolubilidade, não se apartando, nem tomando outras pessoas em matrimônio, enquanto ambos vivessem. Mantido dessa forma, o concubinato seria considerado quase tão legítimo quanto um casamento (embora ainda carecesse de amparo e validade legais), pois se entendia que o casamento não pudera ser celebrado por dificuldades dos contraentes (em prover as doações matrimoniais, por exemplo), mas que existia na intenção⁸⁴⁵. No Oriente, o concubinato foi abolido em 894, pelo imperador Leão o Filósofo⁸⁴⁶, mas no ocidente permaneceu presente no direito embora houvesse forte oposição da Igreja, tanto em relação ao concubinato eclesiástico como ao laico. Na *Concordia* de Graciano decidiu-se pela condenação de todos os concubinatos com base na alegação de que os textos antigos que os sancionavam referiam-se, na realidade, a casamentos legítimos que teriam carecido apenas da celebração pública⁸⁴⁷. O Concílio de Basiléia, em 1050, considerou o concubinato como um pecado grave, devendo-se castigar tanto os clérigos como os leigos que nele incorressem, quando

⁸⁴³ DOYHARCABAL CASSÉ, Solange. *Op. Cit.* pg. 472.

⁸⁴⁴ *Idem.*

⁸⁴⁵ DOYHARCABAL CASSÉ, Solange. *Op. Cit.* pg. 474.

⁸⁴⁶ *Idem.*

⁸⁴⁷ SÁNCHEZ HERRERO, José. *Op. Cit.* pg. 113.

fosse público ou notório⁸⁴⁸.

Em Castela o concubinato continuou existindo e, ao longo dos séculos, entre leigos e clérigos, permaneceu gozando de certa legitimidade. Uma análise rápida das genealogias dinásticas poderia trazer indícios disso. E, sem recuar muito no tempo, podemos lembrar que Afonso X teve ao menos três filhos ilegítimos com diferentes mulheres provenientes da aristocracia, sendo a mais conhecida delas Mayor Guillén, filha de Guillén Pérez de Guzmán⁸⁴⁹, com quem o rei manteve um longo consórcio, iniciado quando ainda era solteiro e que durou até depois de seu casamento com Violante de Aragão. Sua filha com Dona Mayor Guillén, Dona Beatriz⁸⁵⁰, foi rainha de Portugal a partir de seu casamento com Fernando III e a mãe de D. Dinis.

Na *IV Partida*, a barregania (denominação romance utilizada em Castela para o concubinato) é regulamentada seguindo-se em grande parte os moldes do direito romano de Justiniano, ao mesmo tempo em que foi acatada a condenação canônica. A introdução que encabeça o título inicia-se assim:

Barraganas defiende Santa Egleſia que non tenga ningun Christiano, porque bien con ellas en pecado mortal. Pero los Sabios antiguos que fizieron las leyes, consentieronles, que algunos las pudiessen auer sin pena temporal: porque touieron que era menos mal, de auer vna, que muchas. E porque los fijos que nascieren dellas, fuesen mas ciertos.⁸⁵¹

A relação sexual com qualquer mulher que não fosse a esposa legítima era tida como um pecado mortal, razão pela qual todo cristão era proibido pela “Santa Igreja” de manter uma barregã. Porém as leis temporais permitiam que a barregania existisse em algumas situações sem perigo de pena temporal, pois seria melhor se relacionar com apenas uma mulher do que com várias. Concordava-se assim com as disposições elaboradas desde o I Concílio de Toledo a esse respeito. Mas há, para essa permissão, um motivo a mais além da prevenção do pecado, que era o controle sobre a paternidade dos filhos. Este poderia ser realizado de forma mais eficiente quando um homem se deitasse apenas com uma mulher. Fica manifesta a preocupação com a descendência que pudesse ser reconhecida para propósitos linhagísticos e a valorização da monogamia como política hereditária, mesmo à margem da legitimidade matrimonial.

Afirma-se ali que a palavra “barregã” derivaria do termo árabe “*barra*”, que significaria “fora”, e de “*gana*”, que seria o latim para “ganho”. Juntas, significariam um ganho feito por fora dos mandamentos da Igreja⁸⁵². Não foi possível averiguar a veracidade desses significados, mas é interessante notar como havia implícita a ideia de um ganho relacionado a uma união estável, como

⁸⁴⁸ DOYHARCABAL CASSÉ, Solange. *Op. Cit.* pg. 475.

⁸⁴⁹ GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel. *Op. Cit.*, 1999. pg. 26.

⁸⁵⁰ *Idem.*

⁸⁵¹ *Cuarta Partida, Op. Cit.* Título XIV, Introdução, pg. 563.

⁸⁵² *Ibidem*, lei I, pg. 563

se dessa situação se tirasse sempre um benefício para o homem (para a mulher cabia o papel de servir da forma como uma esposa deveria fazer, e o respeito a esse serviço determinava a situação da barregã, sendo considerada mais honesta e semelhante a uma esposa legítima quando observasse corretamente essa obrigação). Qualquer mulher livre (seguindo a categoria latina de “*ingenua mulier*”, livre de nascimento e que nunca foi serva) poderia ser tomada por barregã, mesmo se tivesse nascido de vil linhagem ou em lugares vis. Mas também aquelas que não vinham de tais lugares e linhagens, e que fossem consideradas honestas, poderiam ser tomadas por barregãs⁸⁵³. Não se permitia a barregania aos homens casados e aos que estivessem investidos em ordens religiosas, e caso não respeitassem essa proibição poderiam receber pena temporal⁸⁵⁴. Aos homens solteiros, contudo, permitia-se que mantivessem uma barregã, desde que tivessem apenas uma e que pudessem se casar com ela caso desejassem⁸⁵⁵.

Para que uma mulher pudesse se tornar uma barregã, era necessário que tivesse a idade mínima de doze anos, que não possuísse parentesco com o homem com quem se unia, segundo as mesmas regras do incesto aplicáveis ao casamento, e que não fosse virgem⁸⁵⁶ (pois a mulher virgem necessariamente deveria estar reservada ao casamento). Também não deveria ser viúva, de tal forma que “*biua honesta, e que sea de buen testimonio*”⁸⁵⁷. Caso um homem quisesse tomar por barregã uma mulher assim, ou qualquer outra mulher que fosse livre por nascimento e “honestas”, desde que não fosse virgem, ele assim o poderia fazer, mas deveria declarar publicamente diante de homens bons, oralmente ou por escrito, que a tomava por barregã. Caso contrário, recairia sobre ele suspeita de que aquela era sua mulher legítima e não sua barregã⁸⁵⁸. Talvez fosse possível à mulher, em tal circunstância, solicitar reconhecimento como a mulher legítima alegando que, na prática, vivia em estado de matrimônio.

Assim como estabelecia o Direito Romano, determinava-se que os *adelantados* (identificados com os *Praesidis provinciarum*⁸⁵⁹ romanos) não poderiam ter uma esposa legítima na terra onde exercessem seu ofício, apenas uma barregã⁸⁶⁰. O motivo da proibição era evitar que algum deles tomasse esposa à força, utilizando-se de ameaças para obrigar um homem a lhe dar em casamento a sua filha, mesmo que ele ou ela não quisessem, abusando de seu poder e contrariando um dos princípios básicos do casamento que era o consentimento. Também há outra restrição, que diz respeito mais à concepção da sociedade de ordens do que a algum impedimento de ordem

⁸⁵³ *Ibidem*, pg. 564.

⁸⁵⁴ *Ibidem*, lei II, pg. 564.

⁸⁵⁵ *Ibidem*, pg. 565.

⁸⁵⁶ *Ibidem*, pg. 564.

⁸⁵⁷ *Idem*.

⁸⁵⁸ *Idem*.

⁸⁵⁹ *Idem*.

⁸⁶⁰ *Idem*.

moral: os homens nobres, possuidores de grande honra e investidos de grandes dignidades, “*assi como los Reyes, e los que descenden dellos, e los otros omes honrrados semejantes destes*”⁸⁶¹, não deveriam receber por barregã mulheres de nível social muito baixo, consideradas “*viles mugeres*”⁸⁶², tal como servas ou forras, e também jogralesas, taverneiras, regateiras, alcoviteiras⁸⁶³ entre outras, que exercessem funções consideradas indignas⁸⁶⁴.

As leis da *IV Partida* sobre a barregania acatam as disposições eclesiásticas acerca do concubinato, classificando essa relação como pecaminosa, contrária aos preceitos eclesiásticos, e como uma forma de relação ilegítima. Porém, ao mesmo tempo em que cumprem o protocolo a esse respeito, estão mais preocupadas com a regulamentação dessas relações – estabelecendo a quem eram permitidas, de que maneira e sob quais condições – do que em condená-las. A barregania em si não parece ser encarada como muito nociva, e a maior impureza relacionada a ela diz respeito a proibições de ordem social, em que a vigorosa estratificação social não considerava lícita a união entre homens e mulheres de classes sociais muito distintas.

Além disso, percebe-se a aceitação dessas relações por se assemelharem ao casamento, sendo conceituadas em segundo lugar logo após os matrimônios legítimos. Tanto as barregãs como seus filhos (através de outros processos, como se verá mais adiante) podiam ser legitimados através do casamento. A barregania, para ser considerada válida, deveria inclusive obedecer a uma série de exigências características do casamento, exceto pela virgindade da noiva (embora uma mulher não-virgem também pudesse se casar) e pela indissolubilidade (não se partia do princípio que a relação com uma barregã fosse permanente, pelo contrário, era entendida como uma relação que em algum momento deveria ser rompida). O consentimento na relação e a sua declaração pública são algumas das semelhanças entre a barregania e o casamento, embora essas não fossem universais para todas as mulheres tomadas como barregãs: se a relação fosse com alguma serva ou outra mulher de estrato social tão baixo, bastava a concordância do homem e prescindia-se totalmente da concordância da mulher. Da mesma forma, caso se tratasse de uma mulher de alguma forma condenável, como aquelas que possuíam má-fama ou que haviam sido indiciadas por adultério, não era necessário declará-la publicamente como barregã, pois sua condição já faria supor que ela não era a esposa legítima.

Mas a maior semelhança entre a barregania e o casamento está na exigência da monogamia pelo tempo que durasse o consórcio, e o desvio a essa norma era o maior alvo de condenação. Por essa razão, os homens casados não deviam manter uma barregã. Por isso também se permitia aos

⁸⁶¹ *Ibidem*, lei III, pg. 565.

⁸⁶² *Idem*.

⁸⁶³ *Idem*.

⁸⁶⁴ *Idem*.

solteiros ter apenas uma, a fim de que mantivessem uma relação que fosse a mais próxima possível de um casamento legítimo. Este é também o aspecto mais caracteristicamente cristão da normativa matrimonial, tendo em vista que nem nos textos bíblicos, nem entre as leis romanas ou germânicas pagãs existia esse princípio. As razões para a criação dessa moralidade podem ter sido de raízes econômicas, como apontam alguns autores⁸⁶⁵, e o certo é que a ênfase colocada na obrigatoriedade de observância dessa norma, ao longo da história da constituição do direito matrimonial canônico e laico cristão, é reveladora da dificuldade da implementação desse conceito. Durante os séculos alto-medievais existiram vários casos de poligamia ou de casamentos monogâmicos sucessivos nas linhagens dinásticas, como por exemplo ocorria entre os merovíngios e os carolíngios, em um formato de casamento que durante muito tempo gozou de pleno reconhecimento embora fosse condenado pela normativa canônica. Mas, de qualquer forma, é significativa a insistência das leis sobre essa questão, e na *IV Partida* não é diferente.

O motivo pelo qual a barregania goza de um reconhecimento maior em relação a outros tipos de relações extramatrimoniais é que sobre ela recaía a exigência da monogamia, motivo que a tornava tão semelhante ao matrimônio. De certa forma, ao se revestir a barregania da maior parte das características do casamento, defendia-se a monogamia antes de qualquer coisa e, com ela, a possibilidade de controle masculino sobre a prole e a paternidade. Mesmo fora de um casamento legítimo, o que mais contava para os filhos era o fato de possuírem um pai que os reconhecesse como seus, através de quem pudessem, por sua vez, ser legitimados e inseridos na sociedade pela educação paterna que receberiam. Assim, os filhos naturais – nascidos das barregãs, ou seja, de um relacionamento monogâmico – por serem de pai conhecido, podiam ser reconhecidos. Estes, junto com os filhos espúrios das barregãs clericais, constituem a categoria de filhos bastardos que tinha a possibilidade de ser legitimada e de receber as honras, as dignidades e a herança paterna.

Filhos ilegítimos

O Título XV da *IV Partida* está dedicado aos filhos ilegítimos, mas na realidade legisla apenas sobre os filhos naturais, principalmente sobre as formas como se poderia legitimá-los. Da mesma maneira que no título anterior, a introdução de início acata a condenação canônica ao estado de ilegitimidade dos filhos, mas implicitamente lhes reconhece alguns direitos (os quais, quando percebemos o conteúdo da maior parte das leis, parecem se resumir à possibilidade dos filhos naturais de serem legitimados de diferentes maneiras):

⁸⁶⁵ GOODY, Jack. *Op. Cit.* pg. 77.

Fijos han a las vegadas los omes, que non son legitimos, porque non nascen de casamiento segund ley. E como quier que Santa Elesia non tenga, nin aya por fijos derechureros, atales como estos; pero pues que acaesce que los omes los fazen, ya que en el Titulo ante deste fablamos de las barraganas, queremos dezir en este, de los fijos que nascen dellas⁸⁶⁶.

A existência dos filhos ilegítimos não podia ser negada, e por isso era necessário falar deles. Desde o início fica claro que se legislará principalmente sobre os filhos naturais. Também nas Decretais há uma série de decretos dedicados a esses filhos, e também ali o demais ilegítimos são deixados à margem da jurisdição. De certa forma escolheu-se uma situação para ser reconhecida através dos textos jurídicos, em uma escolha que denota também a opção por um modelo bem específico de casamento, do qual depende o modelo de filiação que é configurado a partir e em função dele. O modelo de casamento é cristão-católico, e também é feudal. Assim também o é o modelo de filiação e de paternidade. No final das contas, assim é o modelo das relações interpessoais, inclusive – e principalmente - o das relações familiares e de parentesco.

Eram ilegítimos todos os filhos nascidos fora de um casamento realizado segundo os mandamentos da Igreja⁸⁶⁷. Por essa razão, algumas vezes poderia ocorrer que um filho nascido no interior de um casamento não fosse considerado legítimo⁸⁶⁸. Isso ocorreria quando existissem impedimentos àquela união, mesmo que ela tivesse sido realizada publicamente⁸⁶⁹. Sobre os filhos ilegítimos recairiam muitos danos e malefícios, pois não receberiam as honras de seu pai, nem de seus avós. Tampouco poderiam receber cargos e dignidades e, se por acaso os ganhassem, deveriam perdê-los. Principalmente, não poderiam herdar os bens de seu pai, nem de seus avós, nem de qualquer outro parente da linha masculina⁸⁷⁰. Porém, se esses filhos fossem naturais, essa situação desvantajosa poderia ser revertida e eles poderiam ser legitimados de várias maneiras distintas, pelas quais adquiririam as mesmas vantagens que possuíam os filhos legítimos, isto é, o direito à herança, ao título, às honras e dignidades de seus pais, avós e outros parentes, além das suas

⁸⁶⁶ *Cuarta Partida, Op. Cit.* Título XV, Introdução, pg. 566.

⁸⁶⁷ *Cuarta Partida, Op. Cit.* Título XV, lei II, pg. 567.

⁸⁶⁸ *Idem.*

⁸⁶⁹ *Idem.*

⁸⁷⁰ *Cuarta Partida, Op. Cit.* Título XV, lei III, pgs. 567-568.

próprias⁸⁷¹, que viessem a adquirir por si sós. A legitimação também faria com que entrassem em poder de seu pai, coisa que não poderia existir na ilegitimidade⁸⁷².

A primeira maneira de legitimação poderia ser feita por decisão expressa do Rei ou do Imperador sob cujo senhorio se vivesse⁸⁷³. A esses caberia legitimar quanto às coisas temporais. Para os assuntos espirituais, a legitimação deveria ser dada pelo Papa, que possuía o poder de legitimar tanto os filhos dos clérigos como os dos laicos⁸⁷⁴. A legitimação régia, e possivelmente também a papal, era considerada uma mercê⁸⁷⁵ no sentido de um “benefício”. Pode-se por isso pensar que a sua concessão se traduzisse no estabelecimento de um vínculo de obrigação pessoal do legitimado com relação ao rei, o qual deveria então agradecê-lhe de alguma maneira, no formato da prestação de um serviço. Para o rei, além de uma expressão do especial poder do qual estava investido, a concessão de legitimações poderia também ser uma maneira de ampliar e melhorar as bases de exercício desse poder. Uma das formas pelas quais se poderia obter uma mercê de legitimação era através da oferta de um serviço, o qual, em troca desse benefício, estabeleceria um vínculo pessoal de dependência. A lei V diz a esse respeito que um homem poderia legitimar seu filho natural levando-o à corte do rei ou do imperador a quem estava sujeito, ou ao conselho da cidade ou vila onde morasse, declarando ali publicamente que era seu filho e que o colocava a serviço do rei ou do conselho⁸⁷⁶. O reconhecimento público da autoridade paterna tornaria verdadeiro aquele vínculo de filiação. Com a oferta do serviço o filho era inserido na sociedade com aquele reconhecimento, em troca do qual competia ao senhor conceder a mercê da legitimação.

A paternidade era considerada uma forma de poder, que se exercia como um senhorio sobre os filhos. Antes mesmo das leis que a descrevem podemos perceber indícios disso, como nas que regulamentam as legitimações por escrito. Uma forma pela qual o pai poderia legitimar seu filho natural era pela redação de uma carta, da sua própria mão ou através de um escrivão público, onde declarasse como seu herdeiro legítimo o seu filho⁸⁷⁷. Uma outra maneira pela qual o pai poderia

⁸⁷¹ *Cuarta Partida, Op. Cit.* Título XV, lei IV, pg. 568.

⁸⁷² *Cuarta Partida, Op. Cit.* Título XVII, lei II, pg. 580.

⁸⁷³ *Cuarta Partida, Op. Cit.* Título XV, lei IV, pgs. 568.

⁸⁷⁴ *Idem.*

⁸⁷⁵ *Ibidem*, pg.568.

⁸⁷⁶ *Cuarta Partida, Op. Cit.* Título XV, lei V, pg. 571.

⁸⁷⁷ *Cuarta Partida, Op. Cit.* Título XV, lei VII, pg. 573.

legitimar seu filho por escrito era através de um testamento⁸⁷⁸, em uma concessão *post-mortem*. Depois da morte do pai os filhos poderiam mostrar esse testamento ao Rei, e pedir-lhe “*merced, que le plega de confirmar, e de otorgar la merced que el padre les quiso fazer*”⁸⁷⁹, pedir-lhe que fizesse a boa mercê de lhes outorgar a mercê que seu pai lhes quisera fazer. É possível ao pai fazer uma mercê aos filhos por causa do natural senhorio que deteria sobre eles. O rei, por seu lado, por causa do senhorio natural que possuiria sobre os do seu reino, poderia lhes fazer a mercê de outorgar a concessão do pai. A mercê régia é então apresentada como um elemento indispensável para que a legitimação do pai valesse. Se a mercê do pai necessitava da outorga régia, era porque o seu poder de beneficiar, sujeito ao poder do rei, manifestar-se-ia plenamente apenas através e em dependência do dele.

As leis desse título contemplam duas maneiras pelas quais os filhos poderiam se legitimar sem que o pedido fosse feito expressamente pelo seu pai. Uma estava designada às filhas e a outra, aos filhos. Ambas se referiam à uma forma de prestação de serviço, da forma como caberia a cada um dos gêneros. O filho poderia se apresentar por si só ao serviço da Corte régia ou do Conselho de alguma cidade ou vila e, declarando-se filho de um homem e de uma mulher que ele nomeasse⁸⁸⁰, solicitar a sua legitimação⁸⁸¹. Se o que dizia fosse verdadeiro, então estaria legitimado, mesmo sem a presença do seu pai. Porém, poderia herdar apenas os bens de seu pai e não poderia receber nada de seus avós ou de outros parentes, caso morressem sem incluí-lo especificamente em seus testamentos⁸⁸². Pode-se imaginar a lógica por trás dessa restrição, que possivelmente se relaciona com o pertencimento à linhagem. O filho natural apenas poderia reclamar o reconhecimento de sua proveniência, mas não teria a autoridade necessária para incluir a si próprio na linhagem. A presença do pai em geral era necessária, não apenas para garantir e confirmar que o filho descendia realmente de seu sangue e que ele mesmo o reconhecia como tal, mas também para inseri-lo no seio dos demais parentes. Partia-se do princípio de que o pai pertenceria incontestavelmente à sua linhagem, e por isso estava imbuído da autoridade de reconhecer e integrar o seu filho no grupo linhagístico, de forma que ele gozasse da plena

⁸⁷⁸ *Cuarta Partida, Op. Cit.* Título XV, lei VI, pg. 572.

⁸⁷⁹ *Idem.*

⁸⁸⁰ *Cuarta Partida, Op. Cit.* Título XV, lei VIII, pg. 574.

⁸⁸¹ *Cuarta Partida, Op. Cit.* Título XV, lei VII, pg. 574.

⁸⁸² *Idem.*

legitimação e do pertencimento àquele grupo, coisa que a sua posição não lhe permitia fazer sozinho.

As filhas naturais poderiam se legitimar através do casamento com um oficial de cargo elevado de uma cidade ou vila⁸⁸³. De certa maneira, esse benefício de legitimação das filhas naturais também correspondia a uma forma de serviço, uma vez que à mulher casada competia o papel de servir a seu marido em tudo que lhe fosse necessário. O serviço matrimonial competiria às mulheres da mesma forma como o serviço - geralmente militar - a um senhor, competiria aos homens. Através dos seus respectivos serviços, ambos se inseriam na sociedade para ocupar as funções que lhes estavam destinadas como homens e mulheres. A prestação de um serviço seria uma das principais formas de se obter uma legitimação, no formato que conviria tanto a homens como a mulheres. A função filial deveria passar pela prestação de serviços, e o reconhecimento de um filho pelo cumprimento dessa atribuição. Ao realizar sua função através de um serviço, preferencialmente de acordo com o desígnio de seu pai, o filho natural estaria se aproximando o suficiente da filiação legítima, podendo então ser nela incluído.

As vantagens advindas da legitimação residiam no direito à herança paterna, tanto na capacidade de herdar os bens materiais do pai quanto também na de herdar suas honras, títulos e dignidades⁸⁸⁴. No Título XVII, que versa sobre o poder dos pais sobre os filhos, vemos que esse poder advinha por dois motivos: um pela razão natural do nascimento e outro pelo direito, por causa da herança que os filhos recebiam de seu pai⁸⁸⁵. Esse poder paterno era exercido segundo uma lógica de obrigações mútuas entre pais e filhos, conceituadas como serviços e benefícios, existentes devido à dívida que os unia. Esse poder paterno se configurava como um senhorio do pai sobre o filho, que se estabeleceria na relação que os unia. O poderio existiria justamente porque essa relação era entendida como desigual. No entanto, esse poder se exercia apenas sobre os filhos legítimos, ficando os ilegítimos excluídos da relação de dependência com seus pais.

Nascidos e vividos à margem da ordem de dívida, obrigação e recompensa da relação hierárquica entre pais e filhos, carecendo do primeiro laço de dependência que se deveria estabelecer, os filhos ilegítimos também ficariam à margem da ordem hierárquica de dívida, obrigação e recompensa da organização social. A legitimação seria uma forma de integrá-los a essa

⁸⁸³ *Cuarta Partida, Op. Cit.* Título XV, lei VIII, pg. 574.

⁸⁸⁴ *Cuarta Partida, Op. Cit.* Título XV, lei IX, pgs. 574-575.

⁸⁸⁵ *Cuarta Partida, Op. Cit.* Título XVII, Introdução, pg. 579.

ordem, quando eram postos sob o poder paterno. A herança que receberiam, juntamente com as funções sociais acopladas a ela e que poderiam obter a partir de então, era o principal benefício que ganhariam em troca do cumprimento da dívida pertencente à posição em que entravam. A insistência das leis quanto à legitimação corresponde a uma preocupação, juntamente com a preocupação sobre a garantia da transmissão patrimonial, com a integração na ordem hierarquizada daqueles que conceitualmente estavam fora dela e todavia ainda poderiam integrá-la. Através da legitimação, filhos e filhas poderiam receber mercês, entrar a serviço de seu pai e dali também a serviço de outros senhores.

3. A dívida de criação

Depois do título dos filhos ilegítimos, há um título na *IV Partida* dedicado aos filhos adotivos⁸⁸⁶. Porém, devido ao quase desaparecimento dessa instituição romana ao longo dos séculos alto medievais, e da aparente artificialidade da inclusão dessas normas no *corpus* que se está a analisar, decidiu-se por não incluir esse título nesta dissertação. A adoção foi abordada no capítulo anterior no tocante aos laços de parentesco, e as leis sobre os filhos adotivos não trariam maiores contribuições relativamente ao que já se disse a respeito, de forma que incluí-las aqui poderia resultar redundante e de reduzido interesse para o prosseguimento deste trabalho. Seguir-se-à com as leis referentes à dívida resultante da criação.

Uma das principais dívidas existentes entre pais e os filhos, além daquela decorrente do nascimento, era a dívida oriunda da criação que os pais dariam aos filhos. Esta vem listada entre as dez dívidas de *naturaleza*:

Diez maneras pusieron los Sabios antiguos, de naturaleza. La primera, e la mejor es, la que han los omes a su Señor natural: porque también ellos, como aquellos de cuyo linaje descenden, nascieron, e fueron raygados, e son, en la tierra onde es el Señor. La segunda es, la que auiene por vasallaje. **La tercera, por criança.** La quarta, por caualleria. La quinta, por casamiento. **La sexta, por heredamiento(...)**⁸⁸⁷. **(Grifo meu)**

As dívidas de *naturaleza* não se deviam exatamente à ordem natural do mundo, mas eram estabelecidas posteriormente na vida dos homens, de forma que contribuíssem para sua manutenção, razão pela qual se assemelhavam às dívidas de *natura*. Além da dívida do nascimento entre pais e filhos, existiria outra, que se configura ao longo de suas vidas. Adicionava-se àquela primeira e construía para além dela a relação entre pais e filhos. Sempre, no entanto, com o intuito de salvaguardar a primeira relação, oriunda da *natura*.

⁸⁸⁶ *Cuarta Partida, Op. Cit.* Título XVI, pgs. 575-579.

⁸⁸⁷ *Cuarta Partida, Op. Cit.* Título XXIV, lei II, pgs. 614-615.

Além da dívida pela criação, havia também uma dívida estabelecida pela herança, que recaía sobre os filhos legítimos ou legitimados. Não era à toa que estivesse listada junto com dívidas que estabeleciam relações de senhorio e dependência. Foi incluídas no mesmo rol do qual também participavam as relações entre reis e súditos, senhores e seus dependentes naturais e senhores e vassalos. Faziam parte de um tipo de relações baseadas numa lógica retributiva de serviços e benefícios. Os pais, ao exercerem o papel que lhes estava destinado - beneficiando enormemente os filhos com o seu nascimento, a criação e a educação que lhes deviam dar, e por fim, com a herança de seus bens materiais e imateriais - configuravam-se como os primeiros senhores de seus filhos, pois os proviam de tudo o que era essencial ao desenvolvimento de suas vidas. Assim, detinham sobre eles o poder decorrente desse senhorio. Os filhos poderiam ser emancipados após determinada idade, mas sempre haveria entre eles e seus pais uma ligação fundamental, ligação essa que seria aprofundada pela criação.

Segundo uma lei do Título XIX, a criação consistia em prover o filho de tudo aquilo que lhe era necessário para viver, ou seja, consistia em lhe dar comida e bebida, roupas, sapatos, um lugar para morar e demais coisas semelhantes a essas⁸⁸⁸. Todos os pais deveriam criar seus filhos e dar-lhes o que lhes era necessário de acordo com o nível de sua riqueza e poder⁸⁸⁹. Embora a lei os obrigasse a criar seus filhos sempre que tivessem condições para isso, o fato de se disporem a criá-los não deveria partir dessa obrigação e sim de um senso de piedade e da dívida natural⁸⁹⁰ que os unia. Dessa dívida os seres humanos deveriam ter mais consciência, por causa da sua posição superior com relação aos demais seres vivos. Se até mesmo os animais, que não se imaginavam capazes de entendimento ou razão, eram naturalmente capazes de amar e de criar seus filhos, mais ainda os homens o deveriam fazer, devido ao entendimento e à razão especial que, por natureza, possuíam sobre as coisas do mundo⁸⁹¹. Esse senso de piedade e dívida natural deveria ser suficiente para fazer brotar neles o amor que os movesse a criar seus filhos. Por isso a criação era entendida como “*vno de los mayores bien fechos*”⁸⁹², um dos maiores benefícios que um homem poderia fazer a outro, e que reforçaria os laços que os uniam. A criação, através da relação que ela

⁸⁸⁸ *Idem.*

⁸⁸⁹ *Idem.*

⁸⁹⁰ *Cuarta Partida, Op. Cit.* Título XIX, Introdução, pg. 593.

⁸⁹¹ *Idem.*

⁸⁹² *Cuarta Partida. Op. Cit.* Título XIX, lei I, pg. 593.

formava entre pais e filhos (ou simplesmente entre aqueles que criavam e os que eram criados, mesmo que não descendessem um do outro⁸⁹³), fazia crescer a dívida e o amor entre eles:

Criança es vno de los mayores bien fechos, que vn ome puede fazer a otro: porque todo ome se mueue a la fazer, con gran amor que ha aquel que cria, quier sea fijo, o otro ome extraño. E esta crianza a muy gran fuerça, e señaladamente la que faze el padre al fijo: ca como quier que le ama naturalmente, porquel engendro, mucho mas le cresce el amor, por razon de la criança que faze en el⁸⁹⁴.

Se a criação era um benefício, concedido pelo pai ao filho por obrigação, mas também por dívida e amor naturais, pelo mesmo motivo competia ao filho devolver o benfeito movendo-se ao serviço de seu pai:

E otrosi los fijos tenudos son naturalmente de amar, e temer a sus padres, e de fazerles honrra, e seruicio, e ayuda, en todas aquellas maneras que lo pudiesen fazer⁸⁹⁵.

Otrosi el fijo, es mas tenudo de amar, e de obedescer al padre, porque el mismo quiso leuar el afan en criarle, ante que darle a otro⁸⁹⁶.

Por conta da mesma dívida natural que moveria os pais a amarem e a beneficiarem seus filhos, dando-lhes a criação que lhes deviam, os filhos também deveriam amá-los de volta de uma maneira que indicasse o profundo respeito que lhes tinham, por receberem aquele benefício (o “temor” mencionado no trecho citado), e assim honrá-los, servi-los e ajudá-los em tudo aquilo que fosse possível fazer. Parte desse serviço incluía a obediência. É interessante notar como as qualidade exigidas dos filhos com relação aos pais são as mesmas - conforme foi apontado anteriormente - exigidas dos vassallos e também dos servos com relação aos seus senhores, em troca dos benefícios que recebiam deles. Assim, os filhos deveriam servir, honrar, ajudar, obedecer e proteger seus pais, em troca da criação, do amor, da proteção e da provisão que deles houvessem recebido. A relação entre pais e filhos configurar-se-ia como um tipo de relação beneficiária, na qual os filhos deveriam serviço ao seus pais, como forma de demonstrar gratidão pelo que receberam deles:

Criança, es cosa por que ganan los omes amor, e debdo, por natura, e por costumbre, con aquellos con quien se crian: assi como con padres, e con señores, para ser seruidos, e guardados dellos⁸⁹⁷.

⁸⁹³ *Cuarta Partida, Op. Cit. Título XX, Introdução, pg. 598.*

⁸⁹⁴ *Cuarta Partida, Op. Cit. Título XIX, lei I, pg. 593.*

⁸⁹⁵ *Ibidem, Introdução, pg. 593.*

⁸⁹⁶ *Ibidem, lei I, pg. 593.*

⁸⁹⁷ *Cuarta Partida, Op. Cit. Título XX, Introdução, pg. 597.*

A palavra criação – “*criança*”, no castelhano da *IV Partida* – tinha mais de uma acepção, como aliás ocorre ainda hoje. A primeira era de criação de algo a partir do nada, faculdade muito especial, pertencente somente ao poder divino⁸⁹⁸. A segunda, era a da criação de uma coisa a partir de outra. Devido ao saber e o poder que lhes viria de Deus, essa forma de criação também competiria aos homens⁸⁹⁹. A criação dos filhos era entendida segundo essa última acepção. O termo *criança* viria do latim *creare*, e significaria “*criar, e endereçar la cosa pequeña, de manera, que venga a tal estado, por que pueda guarecer por si.*”⁹⁰⁰, ou seja, criar e direcionar algo pequeno de maneira que cresça até que possa viver por conta própria. Haveria três razões para que os pais criassem seus filhos. A primeira deveria ser por movimento natural, que faria com que todas as coisas do mundo se movessem para criar e proteger aquilo que nascia delas⁹⁰¹. A segunda, pelo amor que naturalmente lhes teriam⁹⁰². Por último, porque estava de acordo com todos os direitos temporais e espirituais⁹⁰³.

Haveria uma diferença entre criação e *nodrimiento*: a primeira consistiria em prover, dentro de casa e a partir de recursos próprios, uma criança pequena de tudo aquilo que lhe fosse necessário para viver⁹⁰⁴. A segunda, seria o ensinamento que os aios dariam aos que tinham sob sua guarda, ou que os mestres dariam aos seus discípulos, mostrando-lhes seu saber ou seu ofício, ensinando-lhes boas maneiras e castigando-os por seus erros⁹⁰⁵. O *nodrimiento*, tal como a crianza, criava laços de dependência, mas ao invés de ser um laço de dependência do criado com relação àquele que o criou, colocava o aio ou o mestre na dependência daquelesde que haviam educado, sendo a sua contribuição entendida como um serviço:

E por razon de tal nodrimiento, suelen los que son assi nodridos, de fazer pensar de los ayos, e de los maestros, dandoles lo que han menester; assi como fazen los grandes Señores, e los otros omes, dandoles segund su poder, o segund la costumbre de la tierra⁹⁰⁶.

⁸⁹⁸ *Cuarta Partida, Op. Cit.* Título XX, lei I, pg. 598.

⁸⁹⁹ *Idem.*

⁹⁰⁰ *Cuarta Partida, Op. Cit.* Título XX, lei II, pg. 598.

⁹⁰¹ *Cuarta Partida, Op. Cit.* Título XIX, lei II, pg. 593.

⁹⁰² *Idem.*

⁹⁰³ *Idem.*

⁹⁰⁴ *Cuarta Partida, Op. Cit.* Título XX, lei II, pg. 598.

⁹⁰⁵ *Idem.*

⁹⁰⁶ *Idem.*

Convinha ao “*nodrido*” retribuir o serviço recebido. Mas não se deveria dar ou retribuir de qualquer maneira, e sim à maneira dos grandes Senhores, dando de acordo com as possibilidades e o merecimento daquele que recebia. O mesmo valia para aquele de quem provinha a criação:

E esto deue cada vno fazer, segund la riqueza, e el poder que ouiere; catando todavia la persona daquel que lo deue rescebir, en que manera le deuen esto fazer⁹⁰⁷.

Reside aí uma ideia então vigente de justiça, segundo a qual se deveria dar a cada um o que lhe conviria por razão de seu *status* social. Por seu lado, quem dava também deveria considerar o nível de sua riqueza e de seu *status*, e prover de acordo com as suas possibilidades. Cada qual deveria dar e receber conforme o seu lugar na ordem do mundo, de acordo com aquilo que se julgava conveniente para cada posição da hierarquia humana, a fim de que cada um cumprisse o que lhe era cabido para o funcionamento do corpo social. Ora, a função das leis era a de manter e zelar pela ordem da justiça, e o rei, em sua atribuição de cabeça do corpo social, deveria realizar essa justiça, dizendo e ordenando as leis. Com o fim de manter a ordem social hierarquizada, procuravam-se delimitar modelos a serem reconhecidos, em relação aos quais se acreditava que a conduta dos homens deveria se aproximar, na medida do possível, para que pudessem cumprir com os propósitos divinos sobre o mundo. Por isso se legisla sobre o casamento, pois este seria capaz, quando realizado corretamente, de desenvolver a sociedade de acordo com a ordem correta do corpo social. Ao ordenar corretamente as leis que o regiam, o rei faria com que os homens sob o seu poder pudessem se organizar corretamente. As leis estabeleceriam a forma como deveria ser feita essa organização, tendo em vista a articulação do modelo com a realidade daqueles sobre quem se legislava. A organização do quê competia a quem estava acoplada a uma lógica de benefício, serviço, retribuição e dependência. As relações entre pais, filhos e demais parentes e agregados se regiam por essa lógica, e a organização do merecimento e das atribuições de cada um deveria ser feita segundo suas obrigações e possibilidades específicas. As leis da *IV Partida* que tratam da criação pretendem fazer essa organização.

Aqueles que tinham em primeiro lugar o dever de criar os filhos eram o pai e a mãe. Cada qual, porém, segundo as suas possibilidades, determinadas a partir do lugar social que ocupavam. Em segundo lugar, essa responsabilidade deveria recair sobre os ascendentes da linha vertical, com preferência para a linha agnática, ou seja, aos avós ou bisavós do lado paterno, também de acordo com as suas possibilidades. Dentro de um casamento legítimo, competia às mães a tarefa de criar os

⁹⁰⁷ *Cuarta Partida, Op. Cit.* Título XIX, lei II, pg. 594.

filhos até a idade de três anos⁹⁰⁸. Depois disso, essa responsabilidade deveria recair sobre os pais⁹⁰⁹. Possivelmente por causa do período de lactação, considerava-se que competia às mulheres o cuidado dos bebês e das crianças até os primeiros anos de vida. Após isto, o restante de sua criação deveria preferencialmente ser realizada por um homem, quando os filhos já estavam em idade de receber uma educação. A princípio, o pai e a mãe deveriam criar os filhos a partir daquilo que possuíam, enquanto os tivessem sob sua guarda. Porém, se a mãe não tivesse meios para isso, o pai deveria prover-lhe o necessário para a criação dos filhos⁹¹⁰. Conhecendo-se com certeza a paternidade dos filhos, a maior parte da responsabilidade sobre sua criação deveria recair sobre os pais. Aos homens atribuía-se a função ativa na concepção, enquanto que às mulheres atribuía-se uma função passiva. A linguagem normalmente utilizada na *IV Partida* atribui aos homens a capacidade de “*fazer*” os filhos nas mulheres, de “*ter*” filhos com determinadas mulheres; enquanto que o contrário não existe. Sendo legítimos, os filhos pertenciam a eles.

Caso ambos os pais fossem pobres demais para criar seus filhos, a responsabilidade pelas crianças recairia sobre os avós⁹¹¹, por causa da dívida natural que unia os consanguíneos da linha vertical de descendência, e que criava entre eles obrigações mútuas de sustento:

porque assi como el fijo es tenuto de prouer a su padre, o a su madre, si vinieren a pobreza; o a sus abuelos, e a sus abuelas, e a sus visabuelos, e a sus visabuelas, que suben por la liña derecha; otrosi es tenuto cada vno dellos, de criar a estos moços sobredichos, si les fuere menester, que descien den otrosi por ella⁹¹².

Se o matrimônio fosse desfeito por algum impedimento, o cônjuge considerado culpado deveria fornecer do que criar os filhos. O outro, que não tinha culpa, deveria tê-los sob sua guarda. Mas se o que estivesse em culpa não possuísse do que fornecer o sustento dos filhos, ficava isento dessa obrigação, a qual recaía sobre aquele que tivesse riquezas. Se ambos, pai e mãe, que estivessem separados, segundo o direito, não possuíssem do que prover o sustento de seus filhos, então este deveria recair sobre os avós ou bisavós, caso fossem suficientemente ricos. A pobreza era entendida como um motivo de privilégio na lei, um motivo válido para a desculpabilização frente a algumas obrigações judiciais.

⁹⁰⁸ *Cuarta Partida, Op. Cit. Título XIX, lei III, pg. 594.*

⁹⁰⁹ *Idem.*

⁹¹⁰ *Idem.*

⁹¹¹ *Cuarta Partida, Op. Cit. Título XIX, lei IV, pg. 595.*

⁹¹² *Idem.*

A obrigação de criar os filhos recairia sobre os agnatos, mas apenas quando se tratassem de filhos legítimos ou de filhos naturais nascidos daquelas “ *que tienen los omes por amigas manifestamente, como en lugar de mugeres*”⁹¹³, sem qualquer impedimento à sua união⁹¹⁴. Se os filhos estivessem na categoria de qualquer um dos que não poderiam ser legitimados⁹¹⁵, a responsabilidade sobre a sua criação deveria ficar ao encargo das mães, dos avós e bisavós da linha materna; ao passo que os pais, avós e bisavós agnáticos não eram obrigados a criá-los se não quisessem, embora pudessem fazê-lo movidos “*naturalmente a criarlos, e a fazerles alguua merced, assi como farian a otros estraños, porque non mueran*”⁹¹⁶. Os filhos ilegítimos seriam como estranhos à linhagem de seu pai, pois era possível que não descendessem de seu sangue.

Se os pais eram obrigados a criar os filhos, estes, uma vez saídos do poder de seus pais, à guisa de retribuição deveriam prover-lhes o sustento da mesma forma, ou seja, de acordo com as suas possibilidades e com as necessidade de seus pais:

Otrossi dezimos, que los fijos deuen ayudar a proueer a sus padres, si menester les fuere, pudiendolo ellos fazer; bien assi, como los padres son tenudos a los fijos⁹¹⁷.

Os filhos ficavam assim obrigados a prover os pais com víveres, roupas e calçados, um lugar para morar e outras coisas semelhantes. Tal retribuição era feita em troca da criação recebida, e portanto deveria se assemelhar a ela, razão pela qual deveria ser feita dentro das possibilidades financeiras do filho, e somente quando o pai estivesse em necessidade de sustento, pois ele próprio deveria prover e criar o filho somente até que este tivesse do que viver ou como se sustentar honestamente, sem “*mal estança de si*”⁹¹⁸. Além da obrigação de prover o sustento dos pais - que era a retribuição econômica - os filhos deviam-lhes também uma obrigação afetiva, em troca daquela que deles houvessem recebido. Essa dívida derivava, em primeiro lugar, do laço do nascimento, e em segundo lugar, da criação recebida. Os filhos deviam aos seus pais amor, temor, honra, serviço e “*ayuda, en todas quellas maneras que lo pudiessen fazer*”. Essa retribuição

⁹¹³ *Cuarta Partida, Op. Cit.* Título XIX, lei V, pg. 596.

⁹¹⁴ *Idem.*

⁹¹⁵ Esses seriam todos aqueles que estavam na categoria de espúrios para baixo, segundo a classificação da *IV Partida*. Também aí são classificados como espúrios os filhos dos clérigos, mesmo que nascidos de uma barregã conhecida. Porém, embora fossem ditos espúrios, esses, nascidos dos clérigos, em muitos casos/ em alguns casos poderiam ser legitimados tal como os filhos naturais dos leigos.

⁹¹⁶ *Idem.*

⁹¹⁷ *Cuarta Partida, Op. Cit.* Título XIX, lei II, pg. 594.

⁹¹⁸ *Cuarta Partida, Op. Cit.* Título XIX, Lei VI, pg.597

sentimental continuaria existindo entre eles, mesmo depois que o filho tivesse saído do poder de seu pai. O respeito a essa dívida e o seu cumprimento sustentariam, como pilares, a relação de pais e filhos, de forma que se um fizesse contra o outro algum mal que se considerasse motivado por ingratidão, pai ou filho que tivessem sido lesados ficavam desobrigados da dívida que tinham com o outro, e assim desobrigados de prover o sustento mútuo. Essa regra seria um direito *comunal*:

Comunal derecho es, tambien a los padres, como a los hijos, que el que fiziere algun yerro contra algun dellos, de aquellos por que son llamados los omes en latin ingrati; que quier dezir, como ser desconociente vn ome a otro, del bien que rescibe, o rescibio del; que por tal razon como esta non es tenuto el padre de criar al fijo, nin el fijo de prouer al padre.⁹¹⁹

A ingratidão consistia em desconhecer o bem recebido⁹²⁰. Isto ocorreria caso o filho ao pai, ou o pai ao filho, através de uma acusação ou de outra maneira, fizesse ao outro um mal tão grave que o levasse à morte, à desonra ou à perda de seus pertences⁹²¹. Um filho poderia deixar seus bens em testamento a um terceiro, e com isso deserdar o seu pai, cujo sustento lhe estava designado, caso houvesse uma razão direita para isso⁹²². A ingratidão configurava-se como um desserviço, que poderia ser de palavra ou de feito. Ia, assim, contra aquilo que mantinha uma dinâmica retributiva nas relações. O sentimento desejado, que era benéfico e deveria ser cultivado, a fim de que essa dinâmica se sustentasse – e ela estaria assim fundamentada nele – era o da gratidão que quem servia deveria necessariamente demonstrar com relação ao que beneficiava, mas que quem beneficiava deveria também demonstrar com relação ao que o servia. A gratidão do que prestava serviço se revelaria na sua atuação, na sua disponibilidade, na e vontade de acorrer ao outro, e na reverência que lhe faria. A gratidão do que beneficiava se expressaria justamente nos bens e mercês que faria. A gratidão era o sentimento que poria em marcha a dinâmica das retribuições: ao ser demonstrada, deveria gerar uma gratidão correspondente, que se materializaria na forma de benefícios ou de serviços, e que a cada vez que fosse assim expressada geraria uma dívida entre aqueles que se relacionavam, com a correspondente necessidade de contrapartida. A cada retorno da gratidão recebida, gerava-se uma nova necessidade de restituição, na qual consistia a dívida. Por isso a dívida era benéfica e deveria se manter indefinidamente, por isso ela era capaz de unir os seres humanos e construir entre eles laços inquebrantáveis, enquanto permanecesse: por causa da gratidão

⁹¹⁹ *Cuarta Partida, Op. Cit.* Título XIX, Lei VI, pg. 596.

⁹²⁰ “*Ingrati son llamados, lo que non agradescen el bien fecho que les fazen; que quier tanto dezir en romance, como desconocientes*”. In: *Cuarta Partida, Op. Cit.* Título XVIII, lei XIX, pg. 592.

⁹²¹ *Cuarta Partida, Op. Cit.* Título XIX, Lei VI, pg. 596.

⁹²² *Ibidem*, pg. 597.

que geraria sucessivas obrigações de retribuição. Com isso, pode-se ver como a ingratidão – que atuaria ao contrário da manutenção desta ordem tão valorizada – poderia ser tão perniciosa, e era encarada com horror e desdém. Ela era “*vna de las grandes maldades que ome puede fazer*”⁹²³, diretamente associada ao mal, devendo por isso ser punida. Nada melhor que essa punição consistisse na dissolução total dos laços de gratidão, ficando o ingrato excluído do próprio funcionamento da sociedade, num limbo social feudal, externo ao mundo das relações retributivas e de todos os benefícios que lhes estavam acoplados. Perderia, assim, a ligação com uma das relações de serviço e benefício mais básicas, que era a relação de filiação e que trazia, dentre diversos outros proveitos, o benefício maior de descender de alguém e ter, por direito hereditário, um lugar no corpo social, que se expresava através do nome, das honras e dos títulos.

Os filhos deviam servir e retribuir a seus pais, por causa das dívidas de *natura* e de criação que os uniam, mas a criação por si só já podia estabelecer laços de serviço e benefício, tanto que era possível criar filhos de outras pessoas - há um título⁹²⁴ dedicado a essa questão - e com isso estabelecer um laço beneficiário. Não apenas por *natura*, mas também por costume a criação estabelecia amor e dívida entre os que eram criados e os que criavam, “*assi como con padres, e con señores*”⁹²⁵, em troca de “*ser seruidos, e guardados dellos*”⁹²⁶. O senhorio derivado dessa criação, no entanto, não estabelecia qualquer servidão entre o criado e aquele que o criara, motivo pelo qual o serviço decorrente dela não poderia ser cobrado depois “*como en manera de seruidumbre*”⁹²⁷, e as despesas que haviam sido necessárias para a criação não poderiam ser solicitadas de volta com esse objetivo⁹²⁸. O senhorio que permanecia entre eles deveria vir somente daquele que derivava livremente da criação, razão pela qual o criado deveria honrar e fazer reverência àquele que o criara nos mesmos moldes do que era exigido para os filhos de sangue com relação aos seus pais. O criado não podia fazer qualquer coisa que levasse aquele que o criara à morte, ou à perda de um membro, à má-fama ou à perda de seus bens; e tão forte era essa obrigação que a pena por seu descumprimento deveria ser a morte⁹²⁹.

⁹²³ *Cuarta Partida, Op. Cit. Título XVIII, lei XIX, pg. 592.*

⁹²⁴ *Cuarta Partida, Op. Cit. Título XX, pgs. 597-600.*

⁹²⁵ *Cuarta Partida, Op. Cit. Título XX, Introdução, pg. 597.*

⁹²⁶ *Idem.*

⁹²⁷ *Cuarta Partida, Op. Cit. Título XX, lei III, pg. 598.*

⁹²⁸ *Idem.*

⁹²⁹ *Ibidem, pg 599.*

A recusa ao reconhecimento e à criação dos filhos, por parte de seus pais, era uma maneira pela qual deveriam perder o poder natural que detinham sobre eles⁹³⁰. Assim, os que abandonavam seus filhos pequenos não poderiam mais reclamá-los para si depois que tivessem sido criados por terceiros⁹³¹. Essa criação substituíam os laços de fidelidade que o filho deveria ter com o pai para os laços derivados da criação, desobrigando-o da dívida de *natura* uma vez que seus pais o haviam rejeitado e com, isso, se recusado a cumpri-la.

4. Exercício do poder paterno

Os pais teriam sobre seus filhos poder e senhorio especiais, por uma razão natural e por direito⁹³². A primeira, porque os filhos haviam nascido deles, e a segunda porque herdariam os seus bens⁹³³. *Patria potestas*⁹³⁴ era o nome latino pelo qual se designava esse poderio dos pais sobre os filhos, e esse direito se aplicaria desde tempos remotos àqueles que viviam e eram julgados sob as leis “*antiguas*⁹³⁵” e “*derechas*⁹³⁶” feitas pelos sábios e filósofos “*por mandado, e con otorgamiento de los Emperadores*⁹³⁷”. Detinha-se esse poder sobre os filhos, mas também sobre os netos e bisnetos, ao longo da linha vertical de descendência⁹³⁸. O direito a esse poder era o mediador do exercício da paternidade. Exercia-se verticalmente pela linha de descendência devido à extrema proximidade entre os sangues do pai e do filho, onde um fora gerado a partir do outro. Porém, era necessário que o filho tivesse nascido de um casamento legítimo, e que além do sangue também compartilhasse e posteriormente herdasse o *status* de seu pai. Os filhos ilegítimos não caíam em poder de seu pai⁹³⁹.

Esse poder sobre os filhos era masculino e se transmitia somente pela linha vertical agnática. Considerava-se que as mulheres transmitiam parentesco aos filhos, mas a sua classificação como

⁹³⁰ *Cuarta Partida, Op. Cit.* Título XX, lei IV, pg. 599.

⁹³¹ *Idem.*

⁹³² *Cuarta Partida, Op. Cit.* Título XVII, Introdução, pg. 579.

⁹³³ *Idem.*

⁹³⁴ *Cuarta Partida, Op. Cit.* Título XVII, lei I, pg.580.

⁹³⁵ *Idem.*

⁹³⁶ *Idem.*

⁹³⁷ *Idem.*

⁹³⁸ *Idem.*

⁹³⁹ *Cuarta Partida, Op. Cit.* Título XVII, lei II, pg. 580.

agente passivos, e portanto como integrantes e aliadas da linhagem de seus maridos e não como participantes diretos dela, não permitiria que por si sós detivessem poder sobre os filhos ou sobre as filhas (sobre elas também deveria recair o poder paterno)⁹⁴⁰. Considerava-se que as mulheres permaneciam em estado de menoridade e ficavam sempre sujeitas ao poder de outrem (de seu pai quando solteiras, e de seu marido depois de casadas). Assim, a partir desse estado de sujeição não se considerava que pudessem passar para o estado de autonomia necessário para se exercer poder sobre a descendência, ficando essa prerrogativa reservada à competência masculina e dos demais agnatos.⁹⁴¹

A palavra latina *potestas* é traduzida na *IV Partida* de maneira generalizada como “poderio”, mas é dito ali que ela poderia ser entendida de várias maneiras:

Tomase esta palabra, que es llamada en latin potestas, que quiere tanto dezir en romance como poderio, en muchas maneras. Ca a las vegadas se toma por señorío, assí como auiene en el poderio que ha el señor sobre su sieruo. E a las vegadas se toma por jurisdicion, assí como acaesce en el poder que han los Reyes, e los otros que tienen sus lugares, sobre aquellos a que han en poder de judgar. E a las vegadas se toma esta palabra Potestas, por ligamiento de reuerencia, e de subiecion, e de castigamiento, que deue auer el padre sobre su fijo⁹⁴².

Nessa lei entende-se um senhorio como um tipo de poder distinto do poder paterno, sendo esse último definido como uma ligação de reverência, sujeição e castigo do pai sobre seu filho. Porém, a introdução do título XVII, especificamente dedicado a tratar do poder dos pais sobre os filhos, inicia-se com a seguinte assertiva, que coloca as noções de poder e de senhorio lado a lado: “*Poder, e señorío han los padres sobre los fijos*”⁹⁴³. Embora sejam dois conceitos diferentes, poder e senhorio estavam relacionados e ambos estariam presentes na relação entre pais e filhos. De fato, a palavra “senhorio”, conforme é utilizada na *IV Partida*, parece corresponder a pelo menos duas acepções, e a distinção entre elas é o que parece ter pesado na escolha das palavras para esses dois trechos. Muitas vezes, a palavra “senhorio” aparece conectada com a servidão, como uma forma de senhorio puro, mais intransigente que os demais: embora mesmo na relação senhor-servo houvesse uma contrapartida à prestação de serviços, por conta da ausência de sua liberdade a balança das obrigações penderia quase que inteiramente para o lado do servo, quem deveria servir seu senhor recebendo muito pouco em retorno (embora fosse um retorno importante, necessário à manutenção da sua vida) e devendo-lhe o próprio corpo, numa relação quase totalmente unilateral de prestação

⁹⁴⁰ *Idem.*

⁹⁴¹ *Idem.*

⁹⁴² *Cuarta Partida, Op. Cit.* Título XVII, lei III, pg. 580.

⁹⁴³ *Cuarta Partida, Op. Cit.* Título XVII, Introdução, pg. 579.

de serviço, distinta da mutualidade desejada nas relações que envolviam pessoas juridicamente livres. É notório que em geral, na descrição das obrigações mútuas entre senhores e seus beneficiados, esteja incluído o “amor”; enquanto que na descrição da relação entre senhor e servo ele esteja ausente e o servo deva ao seu senhor honra e serviço, mas não amor.

Pode-se dizer que a outra acepção de “senhorio” está para a vassalagem assim como a primeira está para a servidão, muito embora não se restrinja às relações senhor-vassalo. Na verdade, abarcaria as demais relações onde se pressupõe que haja um senhorio e onde aquele que ocupa a posição inferior é livre. É o senhorio onde está bem estabelecida a relação beneficiária entre as partes envolvidas e que corresponde em linhas gerais a todas as dinâmicas de serviço, benefício e dependencia que foram descritas ao longo deste trabalho, excluindo-se a relação dos servos com seus senhores. Então, no exemplo do trecho acima citado, da lei III do título XVII, a palavra “senhorio” está sendo utilizada de acordo com a primeira acepção, enquanto que no exemplo da introdução desse mesmo título ela está sendo utilizada de acordo com a segunda acepção. Assim sendo, a *patria potestas* que os pais detinham sobre os filhos, era concebida como uma maneira de senhorio, compreendida nas leis dos títulos que lhe são dedicados de acordo com a segunda acepção.

O filho que estivesse em poder de seu pai era denominado em latim *Filius familia*⁹⁴⁴, e esse poder paterno se estabeleceria de quatro maneiras distintas, mas todas correspondentes a uma forma de legitimação. A primeira através do casamento legítimo⁹⁴⁵ do qual os filhos derivavam, que permitiria tanto que eles herdassem os bens e os títulos de seu pai, como - por essa mesma razão - que estivessem sujeitos ao seu senhorio. A segunda seria por ordem judicial que decidisse que eram pai e filho⁹⁴⁶, quando houvesse entre eles uma contenda a esse respeito. A terceira quando um filho, liberado pelo pai de seu poder, fizesse contra ele um erro por conta do qual devesse retornar àquele poder⁹⁴⁷. A quarta maneira poderia ser por adoção, situação na qual um neto legítimo poderia entrar sob o poder de seu avô materno, caso fosse por ele adotado⁹⁴⁸.

⁹⁴⁴ *Cuarta Partida, Op. Cit.* Título XVII, lei XII, pg.585.

⁹⁴⁵ *Cuarta Partida, Op. Cit.* Título XVII, lei IV, pg. 580.

⁹⁴⁶ *Idem.*

⁹⁴⁷ *Idem.*

⁹⁴⁸ *Idem.*

O filho poderia aumentar suas riquezas de diversas maneiras, mas, enquanto permanecesse em poder de seu pai, a sua capacidade de dispor livremente dos ganhos que fizesse estava limitada dependendo do tipo ao qual pertenciam. Em primeiro lugar havia os ganhos que se chamavam *Profectitium peculium*⁹⁴⁹ - que o filho faria a partir dos bens de seu pai - e tudo o que ganhasse dessa maneira não pertenceria a ele mas ao seu pai⁹⁵⁰. Em segundo lugar, havia os ganhos que o filho poderia fazer por obra de suas mãos, ou de um ofício que soubesse realizar, ou de alguma outra coisa que pertencesse ao seu conhecimento; ou ainda aqueles que recebesse em doação através do testamento de alguém, ou os que ganhasse por razão de herança materna ou dos parentes na linha uxória⁹⁵¹. Essas riquezas que assim fizessem se chamavam *Adventitia*⁹⁵², pois “*viene de fuera*⁹⁵³” e não derivavam dos bens de seu pai, ou de seu avô ou bisavô paternos⁹⁵⁴. Pertenceriam ao filho, mas o usufruto delas caberia ao pai enquanto estivesse vivo, por causa do poder que detinha sobre seu filho⁹⁵⁵. Por fim, havia os ganhos chamados *Castrense, vel quasi castrense peculium*, que pertenceriam livremente ao filho mesmo que ele estivesse em poder de seu pai⁹⁵⁶. O nome desses ganhos derivaria de *Castra*⁹⁵⁷, uma palavra em latim que poderia ser entendida de três maneiras. A primeira, mais comum, significando “castelo”, ou, na realidade, uma fortaleza cercada muros⁹⁵⁸. A segunda, significaria um cerco ou acampamento militar cercado, “*que es fortaleza, e porende es llamada en latin Castra*⁹⁵⁹”. A terceira a significar a corte de um rei ou príncipe, pois ali se juntavam muitas pessoas sob a proteção de um “*Señor que es fortaleza, e amparamiento de justicia*⁹⁶⁰”, em uma associação entre as prerrogativas militares e judiciais dos reis e outros grandes senhores e o seu dever de proteger seus dependentes. Por causa dessa denominação, *Castra*, os ganhos feitos em alguns desses lugares se chamariam *Castrense, vel quasi castrense peculium*. Por

⁹⁴⁹ *Cuarta Partida, Op. Cit.* Título XVII, lei V, pg. 581.

⁹⁵⁰ *Idem.*

⁹⁵¹ *Idem.*

⁹⁵² *Idem.*

⁹⁵³ *Idem.*

⁹⁵⁴ *Idem.*

⁹⁵⁵ *Idem.*

⁹⁵⁶ *Cuarta Partida, Op. Cit.* Título XVII, lei VII, pg. 583.

⁹⁵⁷ *Cuarta Partida, Op. Cit.* Título XVII, lei VI, pg. 582.

⁹⁵⁸ *Idem.*

⁹⁵⁹ *Idem.*

⁹⁶⁰ *Idem.*

causa da dificuldade e do perigo⁹⁶¹ através dos quais normalmente se faziam, eles pertenceriam livremente aos que os haviam ganhado⁹⁶². Seriam *Castrense peculium*⁹⁶³ os ganhos feitos através da soldada que os senhores davam aos vassallos, fossem eles cavaleiros ou outros quaisquer que os servissem armados e a cavalo⁹⁶⁴. *Quasi castrense*⁹⁶⁵ eram os ganhos semelhantes aos primeiros, porque se ganhavam por soldada por parte do Rei ou de outro senhor⁹⁶⁶.

O poder dos pais sobre os filhos seria de uma natureza tal que, em situações extremas, permitia-se aos pais venderem seus filhos⁹⁶⁷. Se um homem fosse acometido de fome e pobreza tão grandes que delas não pudesse se livrar de outra maneira, ele poderia vender ou empenhar o seu filho a fim de ter do quê se alimentar⁹⁶⁸. Isso podia ser feito como uma forma de preservar o pai e o filho da morte, e por essa razão só poderia ocorrer numa situação de enorme miséria⁹⁶⁹. De maneira semelhante, na *IV Partida* o poder dos pais também poderia ser exercido em decisões sobre a vida ou a morte dos filhos. As leis contemplam uma situação extrema na qual um pai poderia comer o próprio filho para evitar que ele mesmo morresse de fome e nem se entregasse durante um cerco militar⁹⁷⁰. Essa norma viria do “*fuero leal de España*⁹⁷¹”, e dizia que se o pai estivesse cercado em um castelo que tivesse de seu Senhor, e não tivesse do quê se alimentar, poderia sem culpa comer o seu filho, antes que se visse forçado a entregar o castelo sem uma ordem expressa⁹⁷². Era coisa ajuizada que também pudesse fazê-lo por si, já que podia fazê-lo por seu senhor⁹⁷³. Possivelmente essa norma está presente menos porque realmente se considerava a sua aplicação, e mais porque

⁹⁶¹ *Idem.*

⁹⁶² *Idem.*

⁹⁶³ *Cuarta Partida, Op. Cit.* Título XVII, lei VII, pg. 583.

⁹⁶⁴ *Idem.*

⁹⁶⁵ *Idem.*

⁹⁶⁶ *Idem.*

⁹⁶⁷ *Cuarta Partida, Op. Cit.* Título XVII, lei VIII, pg. 583.

⁹⁶⁸ *Idem.*

⁹⁶⁹ *Ibidem*, pg.584.

⁹⁷⁰ *Cuarta Partida, Op. Cit.* Título XVII, lei VIII, pg. 584.

⁹⁷¹ *Idem.*

⁹⁷² *Idem.*

⁹⁷³ *Idem.*

demonstrava até que limites deveria ir o serviço e a devoção aos senhores, como também até que limites iria o senhorio do pai sobre os filhos.

Para além das situações macabras, o poder dos pais sobre os filhos também se expressava judicialmente, e um pai poderia reclamar de volta um filho seu que outra pessoa mantivesse em seu poder, por força ou pela vontade do filho⁹⁷⁴. O mesmo valeria para um filho que estivesse “*vagando por la tierra*⁹⁷⁵”, que fugisse sem que tivesse saído oficialmente do poder de seu pai, recusando-se a obedecê-lo⁹⁷⁶. O filho, por seu lado, não poderia aduzir judicialmente o seu pai, exceto por razão de ganhos classificados como *Castrense, vel quasi castrense peculium*, ou se pedisse permissão ao juiz por conta de alguma reclamação que houvesse contra seu pai, e o juiz assim o outorgasse⁹⁷⁷. O filho que estivesse sob o poder de seu pai também não poderia, sem a sua expressa autorização, aduzir judicialmente um outro homem, assim como ninguém poderia aduzir o filho sem a autorização de seu pai⁹⁷⁸.

Embora se considerasse o poder paterno um elemento inerente à relação de filiação, derivado da dívida do nascimento e da criação, a sua existência também estava sujeita a certos limites e a rigor nenhum filho deveria permanecer a vida inteira sujeito ao poder de seu pai. Porém, embora o poder efetivo não fosse eterno, o laço beneficiário e retributivo que ele criava deveria ser, e assim, mesmo depois de saído do poder de seu pai, ao filho e ao pai deveriam permanecer certas obrigações. A única coisa que poderia gerar a total dissolução dessas obrigações era a ingratidão, justamente por que subvertia a própria lógica das obrigações ao se voltar contra elas, contra o seu reconhecimento e a sua dinâmica de manutenção através da retribuição. A partir da ideia da eterna mutabilidade do mundo físico, a introdução do título XVIII⁹⁷⁹ justifica a mutabilidade do exercício do poder paterno. Todas as coisas do mundo mudariam de três maneiras⁹⁸⁰, a primeira da não existência para a existência⁹⁸¹, a segunda da existência para a não-existência⁹⁸², e a terceira, a mais comum, de um estado a outro, embora ainda existisse⁹⁸³. O poder dos pais sobre os filhos, como

⁹⁷⁴ *Cuarta Partida, Op. Cit.* Título XVII, lei X, pg. 584.

⁹⁷⁵ *Idem.*

⁹⁷⁶ *Idem.*

⁹⁷⁷ *Cuarta Partida, Op. Cit.* Título XVII, lei XI, pg. 584.

⁹⁷⁸ *Ibidem*, pg. 585.

⁹⁷⁹ *Cuarta Partida, Op. Cit.* Título XVIII, Introdução, pg. 585.

⁹⁸⁰ *Idem.*

⁹⁸¹ *Idem.*

⁹⁸² *Idem.*

⁹⁸³ *Idem.*

aliás a maior parte da coisas relativas ao ser humano, mudaria dessa terceira forma⁹⁸⁴. Isso quer dizer que, embora a maneira pela qual esse poder se expressava mudasse, ele não deixaria por isso de existir, permencendo na sua essência. Isso poderia ser verdadeiro inclusive na primeira maneira contemplada pela documentação de mudança no poder dos pais sobre os filhos, que era através da morte do pai. Essa seria a forma definitiva pela qual se desfaria o poder do pai sobre seus filhos, “*ca luego que muere el padre, finca el hijo por si*⁹⁸⁵”. Porém, assim como a expressão desse poderio continuava existindo mesmo depois do seu término em vida, também na morte não se dissolveria por completo, e pode-se imaginar que continuaria existindo naquilo que o filho, por toda a sua vida, sofreria da influência do seu pai. Uma influência espiritual, mas materialmente expressa através da herança e do status social recebidos.

Da mesma forma como a morte do corpo desfaria a influência do poder do pai sobre seus filhos, o mesmo deveria ocorrer num caso de morte civil, conforme ocorria em algumas condenações. Considerava-se que mesmo na ausência de morte do corpo, o condenado estaria morto segundo as leis quanto “*a la honrra, e a la nobleza, e a los fechos deste mundo*⁹⁸⁶”. Ficava assim impedido assim de deixar um testamento válido⁹⁸⁷. A principal forma de morte civil ocorria através da pena de deportação⁹⁸⁸. Um homem era deportado quando fosse condenado ao desterro perpétuo, com a condição de que não pudesse nunca sair do lugar para onde seria enviado⁹⁸⁹. Esse desterro de deportação vinha necessariamente acompanhado da perda de todos os seus bens⁹⁹⁰, de forma que não lhe restaria nada a legar em herança. O deportado pertencia por isso a uma categoria especial de desterrado. Havia também a *relegatio*⁹⁹¹, que era o desterro sem a perda dos bens⁹⁹². O relegado não perdia o poder sobre seus filhos ou “*sobre los otros sus bienes*⁹⁹³”, e nem perdia a sua nobreza e a sua liberdade, ou ficava impedido de fazer um testamento⁹⁹⁴. O que realmente estabelecia a

984

Idem.

985

Cuarta Partida, Op. Cit. Título XVIII, lei I, pg. 585.

986

Cuarta Partida, Op. Cit. Título XVIII, lei III, pg. 587.

987

Idem.

988

Cuarta Partida, Op. Cit. Título XVIII, lei II, pg.586.

989

Idem.

990

Idem.

991

Cuarta Partida, Op. Cit. Título XVIII, lei III, pg. 587.

992

Idem.

993

Idem.

994

Idem.

diferença entre essas duas forma de deportação, mais do que o tempo de exílio era a questão dos bens. Enquanto o condenado tivesse bens para deixar em herança, enquanto ele tivesse o quê legar à sua descendência, não estaria morto e ainda teria um lugar no mundo expresso através da sua prole. Ao contrário, a morte civil, ao acarretar a perda dos bens, terminava por implicar também na perda da descendência - expressa no poder sobre os filhos - e então na perda total do lugar na sociedade.

Outra forma pela qual os filhos podiam sair do poder de seus pais, além da morte do corpo e da morte civil, era através de emancipação⁹⁹⁵. No entanto, ela derivava do poder paterno, pois dependia da aprovação do pai e era a partir da sua vontade que ela poderia acontecer. No fundo, o direito a emancipar um filho faria parte das atribuições do poder paterno e seria uma expressão do mesmo. No entanto, mesmo que derivasse da vontade paterna, não poderia ser feita contra algumas regras básicas, e era necessário que o filho em questão tivesse pelo menos sete anos completos, que estivesse presente⁹⁹⁶ e que concordasse com aquela emancipação⁹⁹⁷. Respeitando-se essas regras, o pai poderia ir com seu filho até um juiz ordinário e diante dele dizer que o tirava de seu poder. Depois disso, o pai continuaria com direito ao usufruto da metade dos bens adventícios de seu filho⁹⁹⁸.

A emancipação não poderia ser feita à força, e sim com o livre consentimento tanto do pai como do filho⁹⁹⁹. Porém haveriam quatro¹⁰⁰⁰ exceções a essa regra, quatro situações nas quais seria legítimo forçar o pai a emancipar seu filho, e três delas se deviam ao abuso de poder por parte do pai. Pois, assim como era muito grande o poder que os pais detinham sobre seus filhos, eles também tinham a responsabilidade de saber utilizá-lo bem. O abuso desse poder levaria à sua perda, e essa noção era verdadeira não apenas para o poder dos pais sobre os filhos, mas também para todos os outros tipos de poder e senhorio. É aliás a ideia que sustentava a condenação régia por tirania. Da mesma forma, o pai não poderia ser tirânico com seus filhos, e se ele os castigasse “*muy cruelmente*¹⁰⁰¹”, sem a piedad que deveria haver por natureza no castigo para que fosse adequado e

⁹⁹⁵ *Cuarta Partida, Op. Cit.* Título XVIII, lei XV, pg. 591.

⁹⁹⁶ Exceto se o pai obtivesse uma mercê especial do Rei outorgando a emancipação de um filho menor de sete anos ou que não estivesse presente. *In: Cuarta Partida, Op.Cit.* Título XVIII, lei XVI, pg. 591.

⁹⁹⁷ *Cuarta Partida, Op. Cit.* Título XVIII, lei XV, pg. 591.

⁹⁹⁸ *Idem.*

⁹⁹⁹ *Cuarta Partida, Op. Cit.* Título XVIII, lei XVII, pgs. 591-592.

¹⁰⁰⁰ *Cuarta Partida, Op. Cit.* Título XVIII, lei XVIII, pg. 592.

¹⁰⁰¹ *Idem.*

moderado¹⁰⁰², então esse pai deveria ser obrigado a emancipar seu filho¹⁰⁰³. O mesmo deveria ocorrer caso ele fizesse com suas filhas “*tan gran maldad*¹⁰⁰⁴” como forçá-las a serem “más” com seus corpos e a cometerem grandes pecados¹⁰⁰⁵.

A última maneira pela qual um filho sairia do poder de seu pai era através do recebimento de algumas dignidades. As leis do Título XVIII listam no total doze dignidades por conta das quais os filhos deveriam sair do poder de seus pais, e todas elas - exceto a dignidade de bispo - correspondiam a altos cargos oficiais a serem cumpridos em serviço do Rei. As competências gerais de cada um desses ofícios são descritas ao longo das leis desse título, mas, por serem muito longas e fugirem ao propósito deste trabalho, decidiu-se por não detalhá-las aqui, apenas por enumerá-las. Além da já mencionada dignidade episcopal, as outras dignidades pelas quais um filho deveria sair do poder de seu pai para entrar em serviço do Rei eram as de Conselheiro¹⁰⁰⁶ (ou *Patricio*¹⁰⁰⁷); Juiz Geral da Corte do Rei¹⁰⁰⁸ (ou *Proconsul*¹⁰⁰⁹); *Adelantado* maior da Corte¹⁰¹⁰ (ou *Prefecto pretorio*¹⁰¹¹); os muito romanizados Juiz da Cidade de Roma, ou de qualquer outra cidade que fosse cabeça do reino¹⁰¹² (ou *Prefecto Urbis*¹⁰¹³) e *Prefecto de Oriente*¹⁰¹⁴ ou *Adelantado* maior de toda a terra do Oriente¹⁰¹⁵); *Questor*¹⁰¹⁶; Mestre de Cavalaria¹⁰¹⁷ (ou Alferes¹⁰¹⁸); *Patronus Fisci*¹⁰¹⁹;

¹⁰⁰² *Idem.*

¹⁰⁰³ *Idem.*

¹⁰⁰⁴ *Idem.*

¹⁰⁰⁵ *Idem.*

¹⁰⁰⁶ *Cuarta Partida, Op. Cit. Título XVIII, lei VII, pg. 588.*

¹⁰⁰⁷ *Idem.*

¹⁰⁰⁸ *Cuarta Partida, Op. Cit. Título XVIII, lei VIII, pgs. 588-589.*

¹⁰⁰⁹ *Idem.*

¹⁰¹⁰ *Idem.*

¹⁰¹¹ *Idem.*

¹⁰¹² *Cuarta Partida, Op. Cit. Título XVIII, lei IX, pg. 589.*

¹⁰¹³ *Idem.*

¹⁰¹⁴ *Idem.*

¹⁰¹⁵ *Idem.*

¹⁰¹⁶ *Cuarta Partida, Op. Cit. Título XVIII, lei X, pg. 589.*

¹⁰¹⁷ *Cuarta Partida, Op. Cit. Título XVIII, lei XI, pg. 589.*

¹⁰¹⁸ *Idem.*

Majordomo ou Provedor da Corte do Rei¹⁰²⁰ (ou *princeps agentium in rebus*¹⁰²¹), Chanceler¹⁰²² (ou *Magister sacri scrinii libellorum*) e, por fim, Notário do Rei¹⁰²³ (ou *Magister srinii memoriae Principis*).

CONCLUSÃO

O casamento como manutenção da ordem do mundo

A maior parte do direito matrimonial da *IV Partida* segue as regras estabelecidas para o casamento cristão pelo direito canônico oriundo da renovação cultural dos séculos XII e XIII. Porém, as leis da *IV Partida* não se limitam a acatar com as variadas determinações pontifícias sobre o assunto. Pelo contrário, apropriam-se das normas ditadas sobre os casamentos dos fiéis e - a partir delas - criam um quadro imagético destinado a dar significado e legitimidade ao casamento e aos diferentes tipos de relações oriundas dele. Além de conceitualizarem e imagetizarem o casamento, as leis da *IV Partida* também concebem um modelo de sociedade, elaborado a partir dos significados que elas davam primeiramente ao matrimônio, e posteriormente aos diferentes laços de

¹⁰¹⁹ *Cuarta Partida, Op. Cit.* Título XVIII, lei XII, pg. 589.

¹⁰²⁰ *Ibidem*, pg. 590.

¹⁰²¹ *Idem*.

¹⁰²² *Cuarta Partida, Op. Cit.* Título XVIII, lei XIII, pg. 590.

¹⁰²³ *Cuarta Partida, Op. Cit.* Título XVIII, lei XIV, pg. 590.

parentesco e outros laços de dependência pessoal resultantes daquele.

Para que o propósito divino sobre a ordem do mundo fosse cumprido, seria necessário que a espécie humana crescesse e se desenvolvesse. O sexo feminino teria sido então criado e entregue ao masculino para seu serviço. A partir dessa mulher, o homem deveria garantir a filiação de onde se originaria a linhagem humana que cresceria e se desenvolveria para o serviço de Deus. Para ordenar – no sentido de organizar, dar ordem – essa linhagem dos homens que constituiria a sociedade humana, Deus teria realizado no Paraíso o primeiro casamento. Esse fora feito quando Ele submetera os homens a uma lei ordenada “naturalmente”. O casamento tornava-se a própria ordenação que permitira que essa sociedade que descendia do homem e da mulher pudesse se desenvolver em concordância com as disposições divinas sobre a ordem do mundo. Através da observância da ordem correta do casamento, garantir-se-ia que a humanidade se desenvolvesse de acordo com a correta ordem hierarquizada do mundo conforme haveria sido determinado por Deus no momento da Criação.

O homem teria com a divindade uma dívida perene que o ataria à ordem do mundo, derivada da sua própria existência. A dívida com o plano divino era considerada a primeira pela qual a humanidade estaria regida, pois se remetia à criação do mundo, e era uma dívida de *natura*. A *natura* era a própria natureza, e corresponderia à própria ordem do mundo arrumada segundo as disposições divinas. Ela seria a melhor ordem, e as suas desigualdades fariam parte da engrenagem do mundo conforme fora determinado pela vontade do Criador. A dívida de *natura* do homem com Deus existia pois, sendo o primeiro uma criação divina, ele fazia parte dessa natureza. Nessa ordem natural, o homem estava destinado a servir a divindade em troca das benesses que recebera dela, ou seja, a sua vida e o senhorio que ele detinha sobre o restante da natureza física. Nessa concepção de mundo desigual, a dívida de *natura* do homem com Deus era a primeira dívida existente.

Haveria uma outra forma de dívida, parecida com a dívida de *natura* mas que se diferenciava dela pelo seu caráter humano. A *naturalidade*, embora se assemelhasse à *natura* – pois, assim como ela, derivaria de uma ordem corretamente hierarquizada - tangeria apenas ao mundo dos homens. No entanto, estabeleceria ali a dívida maior pela qual a humanidade deveria se unir. As suas regras, quando respeitadas, garantiriam que a ordem divina da *natura* se cumprisse.

Do casamento derivaria a primeira dívida de *naturalidade*¹⁰²⁴, criada por disposição divina de maneira que a humanidade pudesse se desenvolver e se organizar de acordo com a ordenação hierárquica do mundo. Como dessa dívida do casamento deveria sair a correta organização da sociedade segundo a ordem desigual do mundo, dessa primeira dívida entre os homens que era a

¹⁰²⁴ O casamento figurava na listagem das dívidas de *naturalidade*.

dívida matrimonial deveriam sair também todas as outras dívidas de *naturaleza*, as quais incluíam tanto aquela gerada pela filiação quanto as dívidas com os senhores naturais, além da dívida de vassalagem. Seria então a partir daquele primeiro matrimônio que a sociedade se originaria, e se desenvolveria através das dívidas de *naturaleza* resultantes da dívida matrimonial. Assim, quando o casamento fosse realizado corretamente, isto é, de acordo com o ordenamento divino sobre ele, a sociedade também se desenvolveria corretamente, segundo o ordenamento divino sobre ela. Com isso o matrimônio seria “manutenção do mundo”: o laço gerado pela dívida matrimonial garantiria que a ordem hierarquizada da *natura* se conservasse, o que ocorreria quando, de acordo com seus desígnios, os homens se relacionassem através das dívidas de *naturaleza*.

Ao casamento era dada a capacidade de conservar a ordem hierarquizada da sociedade, que se organizaria então através de laços originados naturalmente em débitos pessoais. Os frutos gerados por tais dívidas – através de variados e sucessivos serviços e benefícios - possuiriam a capacidade de preservar os laços de obrigação pessoal entre os diferentes tipos de senhores e seus dependentes. Os sentimentos retributivos derivados da correta observância das regras dessa obrigação pessoal seriam capazes de preservar aquelas relações – fosse qual fosse a natureza do laço que unia as suas partes, se derivado do sangue ou não. Em última instância, ao casamento se conferia a capacidade de preservar a sociedade porque também preservaria todos os laços entre senhores e seus dependentes. Através da elaboração de leis, a prerrogativa legislativa régia organizava essa ordem, e ao colocar o casamento no quarto livro do conjunto de sete livros que compõem as *Siete Partidas*, ela lhe dava, a partir da função socializante que lhe era conferida, um lugar de centralidade no conjunto da obra.

Parentesco natural e linhagem

Em uma primeira acepção¹⁰²⁵, a palavra “parentesco” aparece na *IV Partida* como sinônimo de consanguinidade. Era um laço que uniria pessoas distintas. Mas, diferentemente de quaisquer outras relações entre duas ou mais pessoas, o parentesco as juntaria porque elas descendiam biologicamente de um ou mais antepassados comuns. Uma linha de parentesco, segundo a definição da lei II do título VI, seria uma reunião ordenada de pessoas que descendiam umas das outras em cadeia a partir de uma raiz comum, e estabeleciam entre si, ao longo da linha, diferentes graus¹⁰²⁶.

¹⁰²⁵ “*Consanguinitas en latin, tanto quiere dezir en romance, como parentesco: que es atenencia, o aligamiento de personas departidas, que descinden de vna rayz. E este ligamiento nasce del engendramiento que faz el varon, e la muger, quando se ayuntan en vno. E por esso dize, personas departidas; porque parentesco non puede ser en vn ome solo, mas entre muchos*”. In: *Cuarta Partida. Op. Cit.* Título VI, lei I, pg. 502.

¹⁰²⁶ “*Linea de parentesco, es ayuntamiento ordenado de personas, que se tienen vnas de otras, como cadena,*

O termo raíz refere-se ao antepassado comum, em linha de transmissão descendente de pais para filhos. No sistema de parentesco apresentado nas leis da *IV Partida*, a noção de raiz residia na personificação em um membro da parentela que, em determinado momento, era considerada como o ponto de origem de uma descendência vertical. Aquele que ocupava esse lugar era cambiável segundo o momento e o ponto de vista, alternando-se nesse papel pais e filhos (e avôs, e netos etc.). A exigência era de que se tratasse de uma figura masculina com predominância no seio da linhagem, em um movimento perpétuo que se estenderia desde o início dos tempos.

Esse tipo de laço de parentesco, responsável pelos vínculos entre pais, filhos, irmãos e seus demais consanguíneos, é o que correspondia ao parentesco *natural*: a naturalidade em termos de parentesco era transmitida pelo sangue e estabelecida no momento do nascimento. Era a dívida criadora que ela colocava entre os progenitores e seus descendentes que os uniria em uma linha de parentesco. Com a noção de raiz apresentada no parágrafo acima, pode-se ver que havia uma predominante valorização da linha de parentesco agnática. Diz-se "predominante" porque a descendência agnática funcionava articulada à cognática. O parentesco natural teria esse nome por causa do pai e da mãe, que ao mesclarem seus sangues gerariam juntos os filhos¹⁰²⁷. Nas gravuras que representam a árvore da consanguinidade, as mulheres estabelecem laços de parentesco da mesma forma que os homens. Aparentemente, tomando-se o conjunto das leis da *IV Partida*, considerava-se ali que o parentesco era transmitido tanto pelos homens como pelas mulheres, e que uma pessoa se ligaria aos seus parentes tanto pela agnação como pela cognação, embora se valorizasse a agnação em detrimento da cognação da mesma forma como se valorizava o masculino sobre o feminino. Isso permite apreender as funções e os lugares reservados às mulheres e a imagem pretendida do feminino no interior do modelo matrimonial e linhagístico que se instituía. Basicamente, pode-se dizer que atuavam principalmente como ponto nodal nas dinâmicas de aliança e sucessão das linhagens, como uma forma de garantir a reprodução da mesma, por sua vez personificada em seus membros masculinos hierarquizados.

Haveria diferentes maneiras de linha: a primeira seria aquela que desceria ou subiria verticalmente, formada pelos filhos, seus pais, avôs, bisavôs etc, ou seja, todos aqueles que haviam nascido uns dos outros. A outra seria a linha de *trauieso*, chamada assim por traçar uma diagonal com relação à raiz e pelo fato de que aqueles que se ligavam por seus graus não haviam nascido uns dos outros. Começaria nos irmãos, e desceria em graus a partir deles, em seus filhos e nos filhos

descendiendo de vna rayz; e fazen entre si grados departidos". In: *Ibidem* lei II, pg. 502-503.

¹⁰²⁷ "E parentesco natural toma este nombre, de padre, e de madre: porque de la sangre de amos a dos nascen los fijos." In: *Idem*.

deles, “*e en los otros que vienen de aquel linaje*¹⁰²⁸”. Por essa frase pode-se perceber que a palavra “*liña*” não indica linhagem, apenas a linha imaginária ao longo da qual os parentes estariam unidos em graus diversos tanto vertical como diagonalmente. Já a linhagem se configuraria na articulação entre essas linhas, e se caracterizaria, entre outras coisas, pelo reconhecimento da consanguinidade existente entre todos os seus membros, estivessem aparentados através de linhas verticais ou diagonais, agnáticas e cognáticas.

Os consanguíneos confundir-se-iam naturalmente uns com os outros por conta da semelhança existente entre seus sangues, que descendiam de uma mesma origem. Por essa razão deveriam se amar, pois seriam como um só¹⁰²⁹. Para que uma linhagem existisse de fato era necessário que houvesse coesão no interior do grupo, coesão essa que se basearia no amor que deveria ser inerente às relações de consanguinidade e de parentesco. Porém, justamente por essa razão não deveriam se unir por outro amor que não fosse o derivado da dívida da linhagem¹⁰³⁰.

Proibições matrimoniais

Algumas transgressões sexuais eram pertinentes aos temas da *IV Partida* porque se considerava que iriam contra os preceitos de unicidade e de indissolubilidade do casamento cristão. O débito conjugal era apresentado como o contexto priorizado de exercício da sexualidade porque permitiria que ela obedecesse ao seu propósito procriativo dentro da legitimidade. Quando a vontade pessoal e a busca pelo prazer se sobrepusessem a esse propósito, o sexo seria considerado pecaminoso mesmo dentro dos limites de um casamento legítimo. Fora desses limites, as relações sexuais ainda atuavam como um fator de desestabilização da ordem matrimonial e, conseqüentemente, também da ordem social originada dela. A criminalização das atividades sexuais como transgressões pecaminosas passava pelo que se considerava serem desobediências ao propósito divino para o sexo. É nesse sentido que são abordadas as maiores proibições sexuais contempladas na *IV Partida*, o incesto e o adultério.

De forma geral, o conjunto de motivos para a proibição do incesto na *IV Partida* gira em torno da manutenção da coesão linhagística. O incesto seria ameaçador porque separaria os homens, fosse no interior do seu próprio grupo de consanguíneos, fosse aos outros que não pertencessem à sua linhagem. Pode-se dizer que o incesto aparece como uma antítese do casamento porque causaria a cisão entre os homens, ao passo que o casamento deveria provocar a sua união. Se dentro do

1028 *Idem.*

1029 *Idem.*

1030 *Idem.*

círculo familiar houvesse disputa pelas mulheres e pela herança que lhes correspondia, haveria a desunião entre os consanguíneos e a dissolução da linhagem.

Mesmo que não causasse o rompimento de uma mesma linhagem por razão de disputas e inimizades, o incesto causaria a separação da sociedade ao fazer com que cada linhagem se fechasse em si mesma, criando inimizade com as demais. Por causa desse sentido antagônico do incesto com relação ao casamento é possível inferir quais objetivos se pretendia para o casamento, notadamente a de estabelecer alianças entre diferentes grupos de emparentados. O incesto atuaria como contrário ao casamento em todos os níveis, tanto no pessoal como no nível das alianças linhagísticas e também na totalidade do conjunto social. Causaria em todas essas instâncias a separação dos homens. Por isso era condenado e considerado um grave pecado, pois seria uma desobediência aos preceitos divinos. Configurava-se como uma ameaça à formação da sociedade tal como havia sido entendida no prólogo geral da *IV Partida*, onde se afirmava que do casamento derivariam as linhagens humanas que a comporiam.

Na *IV Partida* os graus contemplados na proibição matrimonial vão do primeiro ao quarto, de acordo com as normas canônicas do IV Concílio de Latrão. No interior desse espectro nenhum parente deveria se casar com outro e, para além do quarto grau, só poderiam se casar aqueles que estivessem aparentados pela linha diagonal. Aqueles que estivessem aparentados pela linha vertical, por mais distantes que fossem uns dos outros, jamais deveriam se casar¹⁰³¹. Quando consideramos o quão improvável seria que alguém vivesse o suficiente para se casar com um trisneto ou trisneta, fica evidente que a enunciação da norma não possuía serventia prática quanto ao cumprimento de seu conteúdo. Ela servia, antes de tudo, para estabelecer uma diferença entre a qualidade do laço de parentesco nas linhas verticais e diagonais. O incesto entre parentes da linha vertical seria mais grave, estando sumamente proibido. Isso se deveria ao fato de se terem originado uns dos outros. A relação sexual entre aqueles assim aparentados seria a negação completa do casamento, pois o laço matrimonial apenas poderia se estabelecer entre dois corpos, e não em um só, sem contar que a dívida conjugal não poderia se sobrepor à dívida natural da linhagem e nem se confundir com ela. Isso afetaria também o entendimento sobre a descendência, pois o incesto dissolveria o esquema da linha vertical ao criar filhos que eram irmãos de seu pai e filhos de seu avô. Romper-se-ia assim a hierarquia necessária ao desenvolvimento da linha de parentesco (no caso dos filhos irmãos dos pais) além da continuidade de sua progressão (no caso dos filhos dos avós), operando uma inversão da própria ordem hierarquizada da natureza.

O incesto entre os parentes pelas linhas verticais atuaria assim na sua forma mais

¹⁰³¹ “En los grados de las liñas que suben, o descenden derechamente, nunca pueden casar: quanto quier que sean alongados vnos de otros.” In: *Cuarta Partida. Op. Cit.* Título VI, lei IV, pg. 506-507.

fundamental. Porém, tal como o sistema de parentesco não comportava apenas os laços criados pela consanguinidade, e sim outros, da ordem da afinidade e do espírito; da mesma forma a proibição matrimonial por incesto recaía também sobre esses outros tipos de laços de parentesco.

A *cunhadia*, tradução vernácula escolhida pelos juristas afonsinos para o vocábulo latino *affinitas*¹⁰³², estabelecia a aproximação parental entre o marido e os parentes da sua esposa e vice-versa, nos mesmos graus em que eles próprios seriam aparentados aos seus consanguíneos. Embora os cunhados não derivassem de uma raiz comum, o laço que os unia era considerado tão real quanto o laço da consanguinidade, a ponto da união entre cunhados até o quarto grau canônico estar incluída no rol das transgressões incestuosas¹⁰³³ tal como ocorria num caso de união entre consanguíneos.

O que efetivava a *cunhadia* era o ato sexual, e por isso ela ocorreria nos casamentos a partir do momento da consumação. Ela não derivava do ritual do casamento, e sim da relação carnal. Por essa razão pode ser entendida como uma segunda forma de parentesco carnal. É sintomática a maneira de se referir ao ato sexual pela palavra “junção”. É uma concepção da relação sexual como uma fusão daqueles que se relacionavam, tanto no nível de seus corpos como no das suas almas, e que estabeleceria assim uma unidade entre as pessoas do marido e da esposa. Isso se deveria à mistura de sangues que ocorreria na relação sexual. A *cunhadia* nasceria dessa mistura e da correspondente confusão entre as pessoas do marido e da mulher. A partir dessa confusão, um ocuparia o lugar do outro de tal forma que assumiria inclusive os seus laços de parentesco. Embora os cunhados não derivassem de uma raiz comum, o laço que os unia era considerado tão real quanto o laço da consanguinidade, a ponto da união entre cunhados até o quarto grau canônico estar incluída no rol das transgressões incestuosas¹⁰³⁴ tal como ocorria num caso de união entre consanguíneos.

O apadrinhamento é a forma principal de parentesco espiritual abordada na *IV Partida*. Integrava, junto com os laços de consanguinidade e afinidade, o rol das proibições matrimoniais por razão de incesto. Enquanto aqueles derivavam da materialidade, e eram por isso laços de parentesco carnis, o apadrinhamento ocorreria no plano espiritual e unia as almas dos implicados sem a necessidade de uma mistura de sangues. Os laços de parentesco espiritual criados pelo batismo equivaleriam aos laços de filiação e irmandade. A filiação e a irmandade corresponderiam aos laços essenciais de parentesco, os mais básicos, e que o sistema de parentesco espiritual deveria reproduzir. Os laços de parentesco espiritual faziam referência aos laços carnis, mas,

¹⁰³² *Cuarta Partida, Op. Cit.* Título VI, lei V, pg. 507.

¹⁰³³ *Cuarta Partida, Op. Cit.* Título VI, lei VI, pg. 507-508.

¹⁰³⁴ *Idem.*

diferentemente, não se supunha que estivesse contabilizado em graus e nem que fossem transmitidos de uma pessoa para outra, tal como ocorria com o parentesco de sangue. Seus laços envolviam somente aqueles que estavam diretamente implicados. Por isso o impedimento matrimonial decorrente dos laços de apadrinhamento e compadrio proibia a realização de casamentos apenas entre afilhados e padrinhos, comadres e compadres, e entre os afilhados e os filhos de seus padrinhos (entendidos como sendo seus irmãos espirituais). O impedimento matrimonial decorrente do apadrinhamento ocorria entre afilhados, padrinhos e compadres porque corresponderia ao mesmo impedimento de incesto que havia entre os pais, filhos e irmãos carnisais.

Sendo o casamento um espaço privilegiado de prevenção e contenção dos pecados sexuais, o adultério seria um dos que ameaçariam a essência matrimonial, porque rompia com o contrato estabelecido no casamento entre as duas partes envolvidas. Assim como o incesto romperia com o pactualismo implícito na ideia de linhagem, o adultério romperia com aquele implícito na ideia de casamento.

A lei definia como uma “inimizade” o pecado de adultério que um homem cometia contra outro ao manter uma relação sexual com sua esposa. Mas, por que inimizade? Em que contexto ela pode ser entendida, e de que forma? A definição jurídica de inimigo exigia um motivo muito grave para classificar alguém segundo essa categoria. Um homem se tornaria inimigo de outro ao atingi-lo através do assassinato de um de seus consanguíneos até o quarto grau canônico, ou ao lhe trazer indiretamente a morte integral ou parcial de seu corpo (ao acusá-lo de uma falta pela qual devesse receber pena de morte, ou ao amputá-lo de algum membro) ou a sua morte social (ao desterrá-lo). A inimizade estabelecida no caso da morte dos consanguíneos seria uma afronta à linhagem de quem havia sido atingido. Seria também, de certa forma, uma afronta ao seu corpo, pois o sangue compartilhado unia os membros da linhagem como se fossem um só. O inimigo era entendido como aquele que interferia negativamente na linhagem de outro homem através de um ato de traição, ou que feria o seu corpo.

A esposa, por si só, não era considerada possuidora de honra ou dignidade próprias, assumindo as de seu marido e se tornando, até certa medida, uma extensão da sua *persona*. O seu enlace matrimonial transformava-a na garantidora da descendência de seu marido e, conseqüentemente, da continuação de sua linhagem. Assim, aquele que fizesse adultério com ela, ao mesclar seu sangue ao dela, interferia na linhagem do marido e promoveria contra ele uma traição e uma inimizade. A esposa funcionava como ponto de interseção entre os dois, e o seu pecado transmitiria ao seu marido a desonra que o seu inimigo lhe trazia.

Ao praticar o adultério com a esposa, a filha ou a nora de outro homem – justamente aquelas mulheres que ocupavam na linhagem posições mais estratégicas - o adúltero estaria da mesma

forma interrompendo o desenvolvimento da linhagem daquele que ele atingira com seu ato. A interrupção de seu sangue lhe traria desonra, uma vez que o desconectaria de sua linhagem e da posição social que ocupava devido a ela. É interessante notar no direcionamento dessas leis uma grande preocupação com as políticas aristocráticas. Embora não se especifique exatamente de que homens se estava a falar nas leis sobre o adultério, a preocupação constante com a desonra denota que a ameaça do adultério estava direcionada para a nobreza, cujos membros possuíam honra e dependiam dela para o seu posicionamento social. O ataque à honra seria um ataque à própria posição social tanto do homem – tomado individualmente – como da linhagem à qual ele pertencia, e seria assim um ataque à sua nobreza. A traição de que era alvo, em última instância, ameaçaria o seu poder.

O objetivo final da prevenção do adultério feminino residia na preocupação de controlar os corpos e as gestações das mulheres – em especial daquelas que por seus matrimônios ocupassem lugares proeminentes na estratégia linhagística – a fim de garantir a legitimidade dos filhos que gerassem, prevenindo-se assim que um rebento de outro sangue viesse a herdar os bens como se fosse legítimo. O adultério masculino, embora reprovável de um ponto de vista moral, não ofereceria esse risco, já que qualquer filho que pudesse nascer desse enlace adulterino já seria – com relação ao homem que praticou o adultério e à sua linhagem – automaticamente reconhecido como ilegítimo e assim devidamente classificado. No final das contas, o adultério configurava-se como um ato de traição que um homem praticava contra outro tendo a mulher casada como intermediária.

Dívida filial e poder paterno

A noção da dívida que uniria com laços fortes dois desiguais, e do benefício e do serviço por ela gerados e que obedecidos serviriam à sua manutenção, perpassava a mentalidade da sociedade feudal de tal modo que a relação com Deus foi entendida e construída nos mesmos termos. Os seres humanos regiam-se pela idéia de um mundo composto por diferentes tipos de senhores e dependentes que, a partir de seus lugares desiguais, ligavam-se uns aos outros através das dívidas que deveriam respeitar, cada qual segundo a possibilidade e as exigências de sua posição. A relação com Deus, tal como qualquer criação da mente humana, era imaginada segundo o modelo e a prática social existentes, de forma que, em última instância, era entendida como uma relação feudal, identificando-se na *natura* o benefício que a poria em marcha. Mais do que isso, essa relação se tornava a régua que serviria de medida e de molde às demais relações humanas, entendidas então a partir de um modelo que na documentação legislativa afonsina correspondeu à idéia de *naturalidade*.

Essa seria o elemento básico criador e mantenedor das dívidas entre os senhores e seus dependentes.

O modelo sobre a filiação seguia esses mesmos moldes. Nele, pais e filhos estariam ligados à priori por uma dívida de *natura* porque derivavam biologicamente uns dos outros, conforme a disposição divina sobre a reprodução humana. A dívida da filiação era de *natura* e não de *naturalidade*, ao contrário das dívidas com os outros senhores (incluídos os reis). Isso porque essa dívida proviria da vida dada pelos pais aos filhos. A vida era o benefício fundamental dado pelos pais, e a contrapartida deveria ser o amor e a lealdade filiais - de maneira que os filhos servissem seus pais corretamente, observando a hierarquia que haveria entre eles.

Se os pais eram obrigados a criar os filhos, esses, uma vez saídos do seu poder, à guisa de retribuição deviam lhes prover o sustento da mesma forma como o haviam recebido deles. Ou seja, de acordo com as suas possibilidades e com a necessidade de seus pais. Além da obrigação de prover o sustento dos pais, que era a retribuição econômica; os filhos deviam-lhes também uma retribuição afetiva, em troca daquela que haveriam recebido. Deviam-lhes amor, temor, honra, serviço e ajuda. É interessante notar como as qualidades exigidas dos filhos com relação aos pais são as mesmas exigidas dos vassallos e também dos servos com relação aos seus senhores, em troca dos benefícios que recebiam deles. A relação entre pais e filhos configurar-se-ia como um tipo de relação beneficiária, na qual os filhos deveriam servir ao seus pais como forma de demonstrar gratidão pelo que recebera deles. A única coisa que poderia gerar a total dissolução dessas obrigações era a ingratidão, justamente por que subvertia a própria lógica das obrigações. A relação de paternidade e filiação estava fundamentada numa dívida, onde a paternidade era entendida como uma forma de senhorio beneficiário e a filiação como uma forma de dependência retributiva.

A ingratidão configurava-se como um desserviço, que poderia ser de palavra ou de feito. Ia, assim, contra o que mantinha uma dinâmica retributiva nas relações. O sentimento desejado, o que era benéfico e deveria ser cultivado a fim de que essa dinâmica se sustentasse – e ela estaria assim fundamentada nele – era o da gratidão. A gratidão era o sentimento que poria em marcha a dinâmica das retribuições: ao ser demonstrada, deveria gerar uma gratidão correspondente, que se materializaria na forma de benefícios ou de serviços. A cada retribuição da gratidão recebida, gerava-se uma nova necessidade de retorno na qual consistia a dívida.

O poder e o senhorio especiais que os pais tinham sobre os seus filhos derivariam de uma razão natural e do direito. Primeiro porque os filhos descendiam de seu sangue e segundo, porque haveriam de herdar os seus bens¹⁰³⁵. Esse poder sobre os filhos era essencialmente masculino, e transmitia-se somente pela linha vertical agnática. Considerava-se que as mulheres transmitiam

¹⁰³⁵

Idem.

parentesco aos filhos, mas a sua classificação como agente passivos não permitiria que ,por si sós ,detivessem poder sobre os filhos ou as filhas.

No entanto, esse poder se exercia apenas sobre os filhos legítimos, ficando os ilegítimos excluídos da relação de dependência com seus pais. Nascidos e vividos à margem da ordem de dívida, obrigação e recompensa da relação hierárquica entre pais e filhos; carecendo do primeiro laço de dependência que se deveria estabelecer, os ilegítimos também ficariam à margem da ordem hierárquica de dívida, obrigação e recompensa da organização social. A legitimação seria uma forma de integrar os filhos ilegítimos a essa ordem. Eles eram integrados ao serem postos sob o poder paterno. A herança que receberiam, juntamente com as funções sociais acopladas a ela - e que poderiam obter a partir de então, era o principal benefício, que ganhariam em troca do cumprimento da dívida pertencente à posição em que entravam. A insistência das leis quanto à legitimação corresponde a uma preocupação, juntamente com a preocupação sobre a garantia da transmissão patrimonial, com a integração na ordem hierarquizada daqueles que conceitualmente estavam fora dela e todavia ainda poderiam integrá-la. Através da legitimação, os filhos poderiam receber mercês, entrar a serviço de seu pai e dali também a serviço de outros senhores.

Era legítimo o filho oriundo de um casamento que havia sido sagrado e reconhecido como tal, sem que houvesse qualquer impedimento entre os noivos, por conta do qual devesse ser desfeito¹⁰³⁶. O controle matrimonial sobre os corpos das mulheres aparece na preocupação com a descendência, pois era a partir dele que se garantiria a legitimidade da filiação. Quanto a isso, o *status* do filho derivava e dependia diretamente do *status* de sua mãe. Embora a garantia da legitimidade se fizesse através das mães, a transmissão da honra se fazia através dos pais¹⁰³⁷, e os filhos legítimos adquiriam o seu *status*. O mesmo ocorria quanto à herança material, e aquela que derivava da linha agnática só se poderia transmitir ao filhos legítimos, de onde se depreende o papel fundamental da filiação legítima para as políticas patrimoniais linhagísticas. As leis da IV Partida estão preocupadas muito mais em apresentar a legitimidade como um modelo de filiação do que em efetivamente regalizá-la. Os filhos oriundos do cumprimento da dívida de *naturalidade* gerada pelo matrimônio seriam naturalmente melhores do que aqueles que não viessem dela.

Ao passo que se admitia apenas uma forma de filiação legítima, a ilegítima se dividia em diversos tipos hierarquizados e, mais ou menos desvalorizados, de acordo com o grau de certeza

¹⁰³⁶ *Idem.*

¹⁰³⁷ *Cuarta Partida, Op. Cit.* Titulo XIII, lei II, pg. 562-563.

que se considerava possível ter acerca da paternidade. Na *IV Partida* dividem-se os filhos ilegítimos em dois grupos principais: os “naturais” e o “*fornezinos*”¹⁰³⁸. Os filhos naturais seriam aqueles que haviam sido gerados por uma barregã, ou seja, fora de um matrimônio legítimamente reconhecido como tal, mas no interior de uma união bastante semelhante a um casamento, e onde haveria o respeito da monogamia por parte da mulher. Dessa forma, a paternidade seria facilmente reconhecida. Os *fornezinos* seriam aqueles que nasciam dos outros tipos de união sexual, nos quais o controle, tanto sobre o corpo das mulheres, como sobre a condição social das mesmas, não podia ser assegurado. Fica manifesta a preocupação com a descendência passível de ser reconhecida para propósitos linhagísticos e a valorização da monogamia, como política hereditária, mesmo à margem da legitimidade matrimonial.

A prestação de um serviço seria uma das principais formas de se obter uma legitimação, no formato que conviria tanto a homens como a mulheres. A função filial deveria passar pela prestação de serviços e o reconhecimento de um filho, pelo cumprimento dessa atribuição. Ao realizar sua função através de um serviço, preferencialmente de acordo com o desígnio de seu pai, o filho natural estaria se aproximando o suficiente da filiação legítima, podendo então ser nela incluído.

FONTES E BIBLIOGRAFIA

¹⁰³⁸ *Cuarta Partida. Op. Cit.* Título XV, lei I, pg. 566.

ALFONSO X. *Partida IV folio 296 ms. Vit. 4-6 da Biblioteca Nacional de España* disponível em <http://www.wdl.org/es/item/10642/#q=Siete+Partidas&qia=es> , no dia 15/05 às 17:02.

ALFONSO X. Primera Partida. In: *Las Siete Partidas (Glosadas por el Licenciado Gregório López)*. Madrid: Compañía General de Impresores y Libreros del Reyno, 1843.

ALFONSO X. Segunda Partida. In: *Las Siete Partidas (Glosadas por el Licenciado Gregório López)*. Madrid: Compañía General de Impresores y Libreros del Reyno, 1843.

ALFONSO X. Cuarta Partida. In: *Las Siete Partidas (Glosadas por el Licenciado Gregório López)*. Madrid: Compañía General de Impresores y Libreros del Reyno, 1843.

ALFONSO X. Septima Partida. In: *Las Siete Partidas (Glosadas por el Licenciado Gregório López)*. Madrid: Compañía General de Impresores y Libreros del Reyno, 1843.

ALFONSO X. Espéculo. In: REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA. *Opúsculos legales del rey don Alfonso el Sabio*, v. 1. Madrid: Imprenta Real, 1836.

ÁLVAREZ, Ignacio. Señorío Y Feudalismo En Castilla. Una revisión de la historiografía entre los años 1989-2004, in: *Estudios Sobre Señorío Y Feudalismo*. Zaragoza: Institución «Fernando El Católico» (C.S.I.C.) , 2010, pp 107-196.

BASCHET, Jérôme. O parentesco: reprodução física e simbólica da cristandade. In: *A civilização feudal: do ano mil à colonização da América*. São Paulo: Globo, 2006 .

BARBERO, Abílio; VIGIL, Marcelo. La sucesión al trono en el Reino Astur. In: *La formación del feudalismo en la Península Ibérica*. 4º ed. Barcelona: Crítica, 1986, pgs. 279-353.

_____. La formación del feudalismo en la región septentrional de la Península. In: *La formación del feudalismo en la Península Ibérica*. 4º ed. Barcelona: Crítica, 1986, pgs. 354-404.

BARROS, Clara. *Afinidades da estrutura textual da “primeyra” e da “segunda*

partidas". Universidade do Porto, Porto, 1993.

BASTOS, Mário Jorge da Motta. *Apropriação simbólica (e senhorial!) da natureza na península ibérica (século IV-VIII)*. In: Revista Signum, 2010, vol. 11, n. 01.

BELTRÁN, María Tereza López. En los márgenes del matrimonio: transgresiones y estrategias de supervivencia en la sociedad bajomedieval castellana. In: *La familia en la Edad Media: XI Semana de Estudios Medievales* . Nájera, del 31 de julio al 4 de agosto de 2000. Logroño: Gobierno de la Rioja, Instituto de Estudios Riojanos, 2001, pg.349-386.

BERNAL, José Sánchez-Arcilla. La “ teoría de la ley” en la obra legislativa de Alfonso X. *Alcanate*: n. 6, p. 81-123, 2008-2009.

CASTRILLO, Manuel Ángel Bermejo. Transferencias patrimoniales entre los cónyuges por razón del matrimonio en el derecho medieval castellano. In: IGLESIA DUARTE, J. I. (coord). *La familia en la Edad Media: XI Semana de Estudios Medievales*. Nájera, 31 de julio al 4 de agosto de 2000. Logroño: Gobierno de La Rioja, Instituto de Estudios Riojanos, 2001.

COSTA, Ricardo da. El concepto de Naturaleza en la Metafísica Teológica de San Bernardo de Claraval (190-1153). In: *De Medio Aevo*, 2013, n. 01.

CRADDOCK, Jerry R. *El texto del Espéculo*. Barcelona: Initium, n. 3, 1998.

DECRETALIUM Gregorii IX. Liber Quartus. In: *Corpus Iuris Canonici*. Leipzig: GRAZ, 1959.

DÍAZ DE MONTALVO, Alfonso. In: PÉREZ LÓPEZ, José Luís. Las Siete Partidas según el código de los Reyes Católicos de la Biblioteca Nacional de Madrid. *Dicenda*: cuadernos de filología hispánica, Madrid, n. 14.

DÍAZ-POLANCO, Héctor. Morgan y el evolucionismo. In: *Nueva antropología. Revista de ciencias sociales*, 1977, n 07, pg.5-38.

DOYHARCABAL CASSÉ, Solange. Concubinato y cristianismo. In: *Revista chilena de derecho*: Santiago,v. 07, n. 01-06, 1980, pg. 469-480.

DUBY, Georges. *Mâle Moyen Âge: de l' Amour et autres essais*. Saint-Amand-Montrond: Flammarion, 2001.

FARIA, Ernesto. *Dicionário Escolar Latino-Português*. Ministério da Educação e Cultura, Brasília, 1956.

ESTEPA DÍEZ, Carlos. Notas Sobre El Feudalismo Castellano en el marco historiográfico general, in: *Estudios Sobre Señorío Y Feudalismo*. Zaragoza: Institución «Fernando El Católico» (C.S.I.C.) , 2010, p 77-105.

FERNÁNDEZ-ORDOÑEZ, Inés. Evolución del pensamiento alfonsí y transformación de las obras jurídicas e históricas del rey sábio. In: *Cahiers de linguistique hispanique médiévale*. Paris: v. 23, 2000, p. 263-283.

FERREIRA, José de Azevedo. Fragmentos das Partidas de Afonso X reencontrados em Braga. *Cahiers de linguistique hispanique médiévale*: Paris, n.18-19, 1993, p.367-402.

FERREIRA, José de Azevedo. Dois fragmentos da “Terceira Partida” de Afonso X. *Cahiers de linguistique hispanique médiévale*, Paris, n. 5, 1980, p. 101-141.

FONTES, Leonardo Augusto Silva. A oficina régia e a cultura escrita no reinado de Afonso X (Castela e Leão, 1252-1284). *XVII Simpósio Nacional de História*, Natal, 22- 26 de junho de 2013, p.1-17.

FORONDA, François. Sociedad política, propaganda monárquica y *regimen* en la Castilla del siglo XIII: em torno al *Libro de los Doze Sabios*. Edad Media: Vallavolid, n. 7, 2005-2006.

GARCÍA DE CORTÁZAR, José Ángel. De las conquistas fernandinas a la madurez política y cultural del reinado de Alfonso X. *Alcanate*: revista de estudios alfonsíes. Puerto de Santa María, v. 3, 2002-2003.

GUERREAU-JALABERT, Anita. Sur les structures de parenté dans l'Europe Médiévale. In: *Annales, Économies, Sociétés, Civilisations*, n. 06: Paris, 1981, pgs. 1028-1049.

GOODY, Jack. *The development of the family and marriage in Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel. *Alfonso X el Sabio: historia de un reinado (1252-1284)*. Burgos: La Olmeda, 1999.

GREGORIO IX. Decretalium D. Gregorii Papae IX, Liber Quartus. In: *Corpus Iuris Canonici*, v. 2. Leipzig: Akademische Druck-U. Verlagsanstalt Graz, 1959.

HELMHOLZ, Richard. Baptism in the Medieval Canon Law. In: *Rechtsgeschichte–Legal History*. 2013, n. 21, pg. 118-127.

HESPANHA, Antônio Manuel. *História de Portugal: o Antigo Regime (1620-1807)*. Lisboa: Estampa, 1988.

HÉRITIER, Françoise. Parentesco. In: *Enciclopédia Einaudi*, V. 20. Lisboa, Imprensa Nacional, 1989.

JÚNIOR, Hilário Franco. *Similibus simile cognoscitur: o pensamento analógico medieval*. In: *Medievalista*, n. 14 : Lisboa, 2013.

KOSOVISKI, Ester. *O “crime” de adultério*. Rio de Janeiro: Mauad, 1997.

LIMA, Marcelo Pereira. *O gênero do adultério no discurso jurídico do governo de Afonso X (1252-1284)*. Niterói: UFF, 2010.

_____. Gênero, poder e cultura jurídica: um ensaio historiográfico. In: *REVISTA BIBLOS*, n. 21 , 2007 .

_____. O matrimônio nas Partidas de Afonso X e estudos de gênero: novas perspectivas pós-estruturalistas. In: *REVISTA CADERNO ESPAÇO FEMININO*, v.14, n. 17, Agosto/ Dezembro de 2006.

_____. O discurso do poder, saber jurídico e reforma papal: os casos de divórcio nas decretais do pontificado de Innocência III (1198-1216). In: *Mimesis*, v. 27, n. 02: Bauru, 2006, pg. 69-96.

MARSILLA, Juan Vicente Garcia. L’adoption dans les textes juridiques espagnols du XIIIe siècle. In: *Médiévales*, 1998, n. 35, pg. 61-68.

MARTIN, Georges. *Stratégies discursives et linguistiques du légiste: la “naturalité” [natureza] das le Septénaire d' Alphonse X le Sage (Castille, c.1260)*. HALSH, 2010.

_____. Alphonse X ou la science politique (Septénaire, 1-11) . *Cahiers de linguistique hispanique médiévale*, Paris, n. 18-19, 1993-1994, p. 79-100.

MARTÍN, José-Luis. El processo de institucionalización del modelo matrimonial cristiano. In: *La familia em la Edad Media: XI Semana de Estudios Medievales*. Nájera, 2001.

MARTÍNEZ MARINA, Francisco. *Ensayo histórico-crítico sobre la antigua legislación y principales cuerpos legales de los reinos de León y Castilla, especialmente sobre el código de D. Alonso el Sabio, conocido con el nombre de las Siete Partidas*. Madrid; 1808.

MÍNGUEZ FERNÁNDEZ, José María. Ruptura social e implantación del feudalismo en el noroeste peninsular (siglos VIII-X), *Studia historica. Historia medieval*, Nº 3, 1985, p. 7-32.

MIRANDA, José Carlos Ribeiro. O argumento da linhagem na literatura ibérica do séc. XIII. In: *E-Spania* (online): 2011, n. 11, pg. 1-56.

MONTEIRO, Nuno G. *Sistemas familiares*. In: HESPAÑA, António Manuel. *História de Portugal: o Antigo Regime (1620-1807)*. Lisboa: Estampa, 1988.

NIETO SORIA, José Manuel. *El poder real como representación en la monarquía castellano-leonesa del siglo XIII*. In: *Res Publica*, n. 17, 2007.

PÉREZ, António Martín. La obra legislativa alfonsina y puesto que en ella ocupan las Siete Partidas. *Glossae: revista de história del derecho europeo*. Murcia, v. 3, 1992.

_____. Fuente romanas en las Partidas. *Glossae: revista de historia del derecho europeo*. Murcia, n.4, 1992.

_____. Murcia y la obra legislativa alfonsina: pasado y presente. *Congreso Internacional "Alfonso X el Sábio: vida, obra y época"*. Madrid-Toledo-Ciudad Real- Murcia-Granada-Cádiz-Sevilla, 1984.

PÉREZ LÓPEZ, José Luís. Las Siete Partidas según el código de los Reyes Católicos de la Biblioteca Nacional de Madrid. *Dicenda: cuadernos de filología hispánica*, Madrid, n. 14.

RUCQUOI, Adeline. La percepción de la Naturaleza em la Alta Edad Media. In: *Natura i desenvolupament: el medi ambient a l'Edat Mitjana – XI Curs d' Estiu, Càtedra d' Estudis Medievals Comtat d'Urgell*. Lleida: Pagès, 2007, p. 73-98.

SÁNCHEZ HERRERO, José. Amantes, barraganas, compañeras, concubinas clericales. In: *Clio & Crimen*: Durango, 2008, n. 05, pg. 106-137.

SALRACH, J. M. Europa en la transición de la antigüedad al feudalismo: el

marco general de la historia y la panorámica de la historiografía relativa al período. *Actas de la VII Semana de Estudios Medievales*. Nájera: Instituto de Estudios Riojanos, 1997 , p. 11-26.

SILVEIRA, Marta de Carvalho. *As penalidades corporais e o processo e o processo de consolidação do poder monárquico afonsino (1254-1284)*. UFF; Niterói, 2012.

STONE, Marilyn. *Marriage and friendship in medieval Spain :social relations according to the Forth Partida of Alfonso X*. New York; Peter Lang, 1990.

VALDEAVELLANO, Luís G. Martínez Marina y las “Partidas” de Alfonso El Sabio. *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 1984.

VALDEÓN BARUQUE, Julio. Sobre el feudalismo- treinta años después in: *Estudios Sobre Señorío Y Feudalismo*. Zaragoza: Institución «Fernando El Católico» (C.S.I.C.), 2010.

VALDEÓN BARUQUE, Julio. *Alfonso X el Sabio: la forja de la España Moderna*. Madrid: Temas de Hoy, 2003.

WICKHAM, Chris . La otra transición: del mundo antiguo al feudalismo. *Studia historica. Historia medieval*, Nº 7, 1989, p. 7-36.