

Pietro de Chiara • Sérgio Alberto Feldman • Pablo Gatt

(ORG.)



SOCIEDADES DE CONTROLE,
DISCURSOS E REPRESENTAÇÕES

no contexto Tardo Antigo e Medieval

BARLAVENTO



Sergio Alberto Feldman

Pablo Gatt

Pietro de Chiara

(organizadores)

**SOCIEDADES DE CONTROLE, DISCURSOS E
REPRESENTAÇÕES NO CONTEXTO DO
TARDO ANTIGO E MEDIEVAL**



Ituiutaba- MG

2024

© Sergio Alberto Feldman / Pablo Gatt / Pietro de Chiara (organizadores).
2024.

Editor da obra: Anderson Pereira Portugal.

Imagem da capa: Dante et Virgile, William-Adolphe Bouguereau, 1850

Arte da capa: Luiza Santana Locatel Araújo

Diagramação: Equipe Barlavento de marketing e diagramação.

Editora Barlavento

CNPJ: 19614993000110. Prefixo editorial: 87563 Braço editorial da
Sociedade Cultural e Religiosa Ilê Àse Babá Olorigbin.

Rua das Orquídeas, 399, Residencial Cidade Jardim, CEP 38.307-854,
Ituiutaba, MG.

barlavento.editora@gmail.com

Conselho Editorial – Coleção Ciências Humanas:

Todas as obras da Editora Barlavento são submetidas a pelo menos dois
avaliadores do Conselho Editorial.

Editora-chefe: Mical de Melo Marcelino

Pareceristas brasileiros

Dr. Rossvelt José Santos

Dr. Ricardo Lanzarini

Dr. Carlos Alberto Póvoa

Profa. Alessandro Gomes

Enoque

Prof. Dr. Moisés Abdon

Coppe

Pareceristas internacionais

Dr. José Carpio Martín - Espanha

Dr. Ernesto Jorge Macaringue -
Marrocos

Msc. Diamiry Cabrera Nazco - Cuba

Dra. Sucelel Noemi Alejandre Jimenez -
Cuba

Msc. Mohamed Moudjabatou Moussa -
Benin

Todos os direitos desta obra foram reservados aos autores, organizadores e
editores. É expressamente proibida a reprodução desta obra para qualquer fim
e por qualquer meio sem a devida autorização da Editora Barlavento. Fica
permitida a livre distribuição da publicação, bem como sua utilização como
fonte de pesquisa, desde que respeitadas as normas da ABNT para citações e
referências

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Sociedades de controle, discursos e representações
no contexto tardo antigo e medieval [livro
eletrônico] / Sergio Alberto Feldman, Pablo Gatt,
Pietro de Chiara. -- Ituiutaba, MG : Editora
Barlavento, 2024.

PDF

Vários autores.

Bibliografia.

ISBN 978-65-87563-57-2

1. Antiguidade - Civilização 2. Artigos -
Coletâneas 3. Civilização medieval 4. Sociedade -
Pesquisa 5. Representações sociais I. Feldman, Sergio
Alberto. II. Gatt, Pablo. III. Chiara, Pietro de.

24-232438

CDD-909.07

Índices para catálogo sistemático:

1. Período medieval : História e historiografia
909.07

Eliete Marques da Silva - Bibliotecária - CRB-8/9380

DOI 10.54400/978-65-87563-57-2

SUMÁRIO

As emoções na Antiguidade: entre a filosofia, a medicina e a identidade cívica <i>Anny Barcelos Mazioli</i>	9
Narrativas tumulares na dinastia de Borgonha – D. Dinis, D. Pedro e D. Fernando <i>Beatriz Nogueira de Sousa</i>	36
O romance histórico de Juliano e Joviano <i>Gabriel Requia Gabbardo</i>	58
A construção da imagem de Eudóxia na <i>Homilia dicta postquam reliquiae martyrum</i>, de João Crisóstomo (séc. V) <i>Irlan de Sousa Cotrim</i>	87
Oscilação de preços e carga tributária: um estudo sobre o comércio em vilas portuguesas (Séc. XIII) <i>Jean Henrique de Macedo Viana</i>	110
A Vita Anskarii (c.865-876) e o arquiépiscopado de Hamburgo-Bremen: Rimbert e suas conceptualizações <i>João Ricardo Malchiaffava Terceiro Correa</i>	131
A querela das invectivas: um retrato do Humanismo Renascentista nas missivas de Coluccio Salutati e Antônio Loschi <i>Lucas Barbosa Gomes</i>	156

Agostinho de Hipona contra os maniqueus <i>Ludmila Noeme Santos Portela</i>	189
A revolta popular de 1381 narrada: tradução de Wat Tyler, de Louis de Vericour <i>Luiza Santana Locatel Araujo</i>	205
Paulo de Tarso e a construção identitária do sujeito cristão nos primeiros séculos <i>Pablo Gatt</i>	229
Islamização e contato com o Mediterrâneo no Saara e na África Sudanesa <i>Pietro Enrico Menegatti de Chiara</i>	256
Entre bruxas, dragões e castelos – as possíveis leituras de filmes e série nas aulas de História Medieval <i>Rafael Ribeiro</i>	281
A ‘História Eclesiástica’ de Beda, o Venerável, e o reino da Nortúmbria no século VII: um breve panorama <i>Hícaro Rassele Rodrigues</i>	300
Júlio II (1503-1513): uma breve análise sobre as práticas que moldaram a fama do pontífice roversco no início do século XVI <i>Jordana Eccel Schio</i>	320

O monacato e a redefinição dos papéis da elite gaulesa durante uma época de transformações (Século V)	
<i>Larissa Rodrigues Sathler</i>	339
História política e cultural no medievo ibérico: uma análise dos discursos e da negociação de Alfonso VIII	
<i>Lívia Maria Albuquerque Couto</i>	361
Gênero do pecado e controle social em Portugal. Uma análise do <i>Tratado de Confissom</i> (Séc. XV)	
<i>Tatiana Ribeiro Besada Rodrigues</i>	381
Influências da filosofia escolástica em escritos monásticos: Santo Agostinho, Santo Anselmo e Guiberto de Nogent (Séc. XI e XII)	
<i>Wemerson dos Santos Romualdo</i>	409
Sobre os organizadores	432
Sobre os autores e as autoras	434

AS EMOÇÕES NA ANTIGUIDADE: ENTRE A FILOSOFIA, A MEDICINA E A IDENTIDADE CÍVICA

Anny Barcelos Mazioli

Este capítulo constitui alguns dos estudos iniciais que fiz antes de começar a escrita de minha tese, a fim de me situar na História das Emoções de maneira geral, para depois partir para a História da melancolia, objeto específico de meus estudos. Dessa maneira, é preciso justificar desde já que esse texto constitui um apanhado um tanto introdutório de informações acerca das emoções na Antiguidade. O leitor que estiver procurando uma apresentação breve e geral acerca do tema encontrará aqui o seu ensejo.

De acordo com o antiquista Douglas Cairns, a História da emoção é um campo em que os Classicistas foram pioneiros entre as ciências humanas. Estes vêm avançando em seus estudos há pelo menos 40 anos. Um dos primeiros trabalhos foi de Willian Fortenbaugh sobre Aristóteles, lançado em 1975. Nesse período havia uma abordagem cognitivo-avaliativa da emoção que foi fundamental para o posterior desenvolvimento do campo na década de 1990. Nessa década surgiram trabalhos com foco no “antigo léxico emocional e na construção, conceituação, e valorização da emoção em autores, gêneros, escolas filosóficas e sociedades antigas” (Cairns, 2021, p. 23, 24).

Ao tratar de emoções em uma sociedade ocidental é sempre preciso voltar aos gregos. O estudo das emoções na história e nas culturas grega e romana significa compreender

“contextos de comunicação” e “comunidades emocionais”. Significa perceber o surgimento, a manifestação e a representação das emoções em diferentes meios: no texto, na imagem e na cultura material. Essas diferentes produções “variam segundo o gênero, a idade, a educação para as relações hierárquicas, a religião, a ideologia e os sistemas de valores” (Chaniotis; Ducrey, 2013). Existiam antigas teorias da emoção, particularmente encontradas em escritos aristotélicos e estoicos, que formularam conceitos emocionais na Antiguidade. Por meio desses conceitos podemos perceber a interação social e a normatividade cultural do período.

É importante ressaltar que nenhum termo específico no universo antigo corresponde ao de emoção tal como ele é entendido hoje. São “as paixões” que denominam o que mais tarde se transformou em emoção. A concepção acerca de cada uma das paixões não é estável, ela varia ao longo do tempo. De Aristóteles a Galeno seus limites são indefinidos, imprecisos. Em contrapartida, várias emoções permanecem vistas da mesma maneira de um período a outro: raiva, medo, alegria, aflição e inveja (Vigarello, 2020, l. 302¹).

As paixões entre os gregos

De acordo com Maurice Sartre (2020, p. 339²), os gregos não percebiam o que atualmente chamamos emoções, haja vista a dificuldade de definir essa noção com precisão, que divide seu sentido com palavras como “sentimentos”, “paixões” e “estados

¹ Posição indicada na versão *kindle*.

² As referências de Sartre indicam a posição na versão *kindle*.

da alma”. Os estudos acerca das emoções na Antiguidade são feitos a partir de artes visuais, de textos e da linguística produzidos na época. Existe uma dificuldade para o historiador das emoções que é a designação das emoções em diferentes termos. A palavra “emoção” no português e seus equivalentes nas línguas modernas não possuem equivalentes próximos no grego ou latim:

O equivalente mais próximo em grego é *pathos* (às vezes *pathêma*; ambos advém de *paschô*, sofrer), termo usado em campos que vão da lógica à medicina, e não se restringe à experiência psicológica. A partir do quarto século AEC, no entanto, os escritores gregos referem-se regularmente ao *pathê* do *psyché* (ou alma). Os romanos nunca estabeleceram um único termo para o que poderíamos chamar de emoção, referindo-se, em vez disso, a *adfectiones*, *adfectus*, *commotiones*, *motus animi*, *passiones*, *perturbationes* e assim por diante” (Cairns, 2021, p. 21).

Outros termos em grego que parecem melhor corresponder à nossa definição de “emoções” — que é derivada do latim *movere*, mover, agitar — são os de *Thorybos*, *Kínesis* e *Tarachê*. *Thorybos* seria um tumulto interior que levaria os indivíduos a manifestar cólera ou alegria, já *Kínesis* seria uma expressão mais intensa pois manifesta o movimento, a revolução e a rebelião; *Tarachê*, por sua vez, designa um movimento interior, uma agitação pessoal, uma perturbação da alma ou dos sentidos, uma ebulição que pode ser consequência de outras emoções (Sartre, 2020, p. 461).

Um dos principais escritos sobre as emoções foi elaborado por Aristóteles. Um tratado chamado *A retórica das paixões* que dedica 11 capítulos do segundo livro a elas. Aristóteles, por exemplo, utiliza o termo genérico *pathe* (singular de *Pathos*), que

diz respeito à vida afetiva em geral, designando tanto sentimentos quanto estados da alma, este termo é empregado para designar sentimentos violentos que hoje costumamos traduzir por “paixão” ou “estados afetivos” (Sorabiji, 2000). A alma é chamada por Aristóteles de Psiqué. Esta é afetada pelas faculdades (dynameis); as emoções (pathe) e as maneiras de ser (exeis). As emoções advêm de experiências individuais de prazer ou sofrimento. A forma como a língua grega se refere às emoções implica em uma concepção de que a pessoa sofra a emoção, já em francês, vindo do latim, a emoção se refere ao movimento da pessoa (Sartre, 2020, p. 359).

Aristóteles, na *Ética a Nicômaco*, diz que a emoção afeta os indivíduos por um movimento, chamado por ele de *kínesis*. O filósofo também aborda longamente as emoções no livro sobre a Retórica, demonstrando que a emoção acontece a partir do discurso, por isso está vinculada ao estatuto social dos indivíduos. A percepção da emoção está conectada às crenças individuais e coletivas e no caráter de quem as experimenta. A retórica de Aristóteles apregoa que o orador deve saber utilizar as emoções para convencer, levando a adesão dos ouvintes (Sorabiji, 2000). Na *Retórica*, Aristóteles afirma que as paixões (*pathe*) designam também os abalos interiores.

Ainda na *Ética a Nicômaco* (Aristóteles, 1987), Aristóteles inventariou as emoções (*pathe*): o desejo (*epithymia*), a cólera (*orgé*), o medo (*phóbos*), a coragem (thrasos), a inveja (*phthonos*), a alegria (*chara*), a amizade (*philia*), o ódio (*misos*), o desejo ardente (*pothos*), o ciúme (*zelos*), a piedade (*eleos*). Ao falar sobre o ódio, Aristóteles o opõe à amizade, visto como fruto da cólera. Os termos *lype* ou *dysthymia* designavam a tristeza e o desprezo era designado pelos termos *kataphronêsis*, *hyperopsia*.

Aristóteles chama a confiança de *tharros*, considerada o inverso do medo.

Os filósofos da Antiguidade concluíam que era preciso desvincular-se de todo o sentimento, pois só um estado de indiferença emocional seria capaz de levar a alcançar serenidade. O ideal estoico de temperança também era aplicado às emoções. Os estoicos reconheciam quatro emoções básicas: o prazer, o desprazer, o apetite e o medo, das quais todas as outras advinham. Para a filosofia estoica o ideal era a ataraxia e a ausência da *tarachê* que figuravam como objetivo essencial (Sorabiji, 2000). Pois, nessa concepção, a espontaneidade das emoções gerariam um conflito com as normas sociais, políticas ou religiosas impostas aos indivíduos pela sociedade. A emoção se refere ao indivíduo que pertence ao mundo civilizado.

As emoções eram muito importantes na relação dos gregos com a mitologia e a religião, pois os indivíduos sentiam fortes emoções diante dos deuses: eram inundados pelo medo, pela alegria, pela piedade ou pelo desejo. O medo dos deuses é fundamental no exercício da vida dos gregos. Bem como os deuses gregos são à imagem dos humanos e sentem emoções violentas. Não existe ritual no qual a emoção não exerça uma função fundamental, já que os rituais procuram aplacar a ira ou a vingança dos deuses e suscitar emoções benévolas neles (Sartre, 2020, p. 622).

Assim, as *Panateneias*, festas cívicas dos atenienses, tinham uma importância política e emocional, pois a comunidade unida solenizava essa unidade por meio de uma celebração fortemente emocional da divindade e de sua lealdade política. Nesses rituais, uma intensidade emocional excepcional poderia levar a um encontro real com a divindade (epifanias) (Chaniotis; Ducrey, 2013). Todas as emoções espirituais, mesmo que vindas

dos deuses, são cuidadosamente regulamentadas. Os notáveis administram a ordem pública e estabelecem um controle sobre os transbordamentos emocionais de alguma manifestação (Sokolowski, 1969, p. 95-101).

Embora a teorização antiga sobre as emoções só tenha realmente começado com Aristóteles, pensadores anteriores como Platão também fizeram algumas considerações sobre elas. A postura de Platão sobre as emoções é taxada de ambivalente por Cairns (2021, p. 31) pois em algumas obras elas são apresentadas como “fundamentais”, “moralmente úteis” e “educáveis” para a República, e em outras obras sua demonstração pública não são vistas com bons olhos.

Platão (2002), mestre de Aristóteles, defendia que a emoção e o conhecimento são contraditórios. Os dois filósofos têm posturas diametralmente opostas no que se refere à exploração das paixões, pois Platão quis restringir essa prática enquanto Aristóteles a apoiou. Para Platão, a alma é igual a animais atrelados tentando caminhar em direções opostas, já a razão seria o julgamento do cocheiro ao tentar dirigir esses animais. Platão argumenta que o sábio está no bem que consiste em conseguir dominar suas paixões, já o mal é fruto da ausência de razão e produto da paixão cega. Aristóteles, na Retórica, define as emoções como aquilo que leva as pessoas “a mudar e diferir em relação a seus julgamentos”. Aristóteles, em um primeiro momento, admite as paixões e não as condena como fez Platão, mas também não as aprecia.

Pode-se afirmar que na visão aristotélica a virtude é o exercício da razão, que por sua vez exige reflexão, já as paixões avançam irrefletidamente. A razão é uma paixão refletida portanto contida, subordinada a um fim pensado. A paixão não deixa de ser importante na vida cívica pois conecta os sentimentos

dos cidadãos. Aristóteles exalta o meio-termo que para ele constitui o critério de inclusão de si e do outro no seio do mesmo conjunto político. Na Retórica, o autor discute doze emoções tentando perceber as condições e circunstâncias em que são provocadas, dissecando diferenças emocionais entre as pessoas a partir de critérios como idade (Cairns, 2021, p. 31).

Nessa obra, Aristóteles foca no uso das emoções como recurso para manipular o público para quem um orador fala. Ou seja, o aspecto social da emoção, seu papel na interação social e política, a relação entre emoção e normas sociais ou o status social. Já na obra *De Anima*, os aspectos físicos das emoções são mais abordados. Há uma discussão se todos os pathê dos psychê são compartilhados pelo corpo (Cairns, 2021, p. 32) Para Aristóteles, a emoção é corporificada pois requer um processo fisiológico específico.

Já os estóicos atribuem a cada emoção uma fonte natural, *impetus* (hormê, em grego) — o sábio, aliás, não é insensível —, mas negam que possa haver um bom uso das paixões através do ímpeto, já que é possível evitá-las: se não compete nem à natureza das coisas, nem, sobretudo, aos seres o poder de mudar o curso dos acontecimentos, a intervenção do intelecto nestes domínios que dependem da afetividade, sempre possível, permite dificultar o curso “normal” das emoções, convidadas a se transformar em paixões. A emoção leva efetivamente a um julgamento errôneo, tão rapidamente efetuado que geralmente ele passa despercebido. Ao *impetus* inicial, emoção espontânea da alma, sucede de fato uma análise em termos de prazer ou de desgraça, e a natureza da emoção depende da opinião que acompanha este abalo (Vial-Logeay, 2020, l.1919³).

³ Versão kindle.

Tanto os estoicos quanto os epicuristas veem os eventos mentais como experiências do corpo, pois a mente e o corpo se afetam mutuamente e os julgamentos em conjunto com as mudanças fisiológicas fazem parte da emoção. Para Aristóteles, as emoções fazem parte do potencial humano para a virtude e para o florescimento desde que sentida com moderação, enquanto para os estóicos e epicuristas a emoção é comumente associada a algo ruim (entre fontes helenísticas e romanas). Os epicuristas criticam emoções por as considerarem fatores que prejudicariam a estabilidade psicológica (chamada de ataraxia), mas não as veem como totalmente ruins, pois algumas emoções são consideradas por eles como naturais e necessárias. Já os estóicos generalizam a crítica às emoções ao dizer que todo “*pathê* envolve julgamentos equivocados e, portanto, não tem lugar na vida virtuosa” (Cairns, 2021, p. 35-36).

Segundo Douglas Cairns a escola peripatética de Aristóteles se difere de todas as outras escolas helenísticas, pois defende a moderação nas formas de comportamento e experiência que os estóicos e outras escolas criticam ou até mesmo procuram erradicar (Cairns, 2021, p. 38).

Existe uma continuidade entre o termo grego *pathos* e o romano *passio*, pois seus objetos mudam. Bem como muda a emoção ligada à religiosidade: o medo da vingança dos deuses imperava entre os gregos, já entre os romanos havia um enfoque na confiança para com o divino (culto *fides*), que se torna uma relação mais racional. As expressões dos afetos se aproximam entre a cultura grega e romana. No que se refere à valorização de um autodomínio e a hierarquia social estabelecida há uma diferenciação social que se espelha nas emoções entre homem e mulher ou escravo e cidadão. Ou seja, entre os que controlam e os que não controlam suas emoções (Vigarello, 2020, l. 302).

O médico romano Galeno de Pérgamo considerou que as paixões da alma, “provém de um impulso irracional”, que leva os indivíduos a falsas opiniões. O médico considera que a sociedade é unânime em conceber as paixões da alma como o arrebatamento, a cólera, o medo, a aflição, a inveja e o desejo excessivo⁴. As paixões para Galeno são igualmente “doenças da alma” (Sartre, 2020, l. 756). Entre os gregos existe uma visão da doença como fruto do pecado, um castigo divino, por conseguinte a cura passa por uma terapêutica sagrada: sortilégios, purificações, sacrifícios e confissão (Sartre, 2020, l. 756). No processo médico-religioso, a totalidade das emoções é mobilizada: vergonha, ira, medo, confiança e esperança na benevolência dos deuses.

É interessante ressaltar como a literatura e seus diferentes gêneros, como o épico e o drama, trazem informações sobre a forma como as emoções eram vivenciadas e significadas nas sociedades pois a literatura reflete “os cenários paradigmáticos da emoção na cultura mais ampla ou, em particular, nas ‘comunidades emocionais’ dentro dessa cultura” (Cairns, 2021, p. 25). Entre a *Ilíada* e a *Odisseia* parece ter havido uma mudança emocional, pois os heróis demonstram mais controle de si, uma capacidade de permanecer insensível. Em um primeiro momento, nos poemas homéricos todos os heróis e até mesmo os deuses choram, já no período clássico heróis jamais choram.

Na cidade, Angelos Chaniotis diz que em Atenas a emoção era fundamental na vida pública e nas decisões coletivas: na assembleia do povo, no teatro e nos funerais oficiais. As emoções estavam ligadas a eloquência política, o domínio da palavra era fundamental em influenciar as decisões em assembleia. Uma cidade democrática é um lugar da palavra

⁴ Les passions et les erreurs de l'âme - parágrafo 3.

política, por isso Aristóteles dedica uma de suas obras à retórica. O uso das emoções é um recurso para convencer a assembleia, por meio da ira ou do ódio.

O teatro também era uma forma de manejar emoções coletivas: a tragédia emocionava e a comédia ridicularizava inimigos políticos. Já Os tribunais e as assembleias se tornaram parte de um espetáculo. Buscava-se manipular o auditório causando sentimentos violentos de ódio, de cólera, de desprezo contra o campo adversário, objetivando conquistar seu voto. “A eloquência política faz da emoção um meio de influenciar o auditório. [...] A assembleia do *demos* funciona como uma “comunidade emocional” (Sartre, 2020, l. 1003).

A partir do século IV, houve uma mudança na forma como as emoções eram expressas nos documentos oficiais. Passou-se a utilizar um vocabulário emocional mais expressivo para descrever algumas situações: utilizavam termos relativos à afeição, à gratidão e à alegria compartilhada ao falar sobre auxílios entre cidadãos nos decretos honoríficos. O objetivo consistia em manipular as emoções políticas do povo, gerando sentimentos ruins contra inimigos políticos e amor por benfeitores. O novo fato histórico é a adoção de um discurso carregado de diferentes emoções (como o medo, coragem, desespero, ódio, gratuidade, indignação) oficialmente nos decretos a fim de persuadir, criar a versão oficial da história, reconhecer uma figura pública e gerar uma coesão cívica ao redor de emoções em comum.

Passando das emoções coletivas para as emoções privadas, podemos dizer que as emoções privadas ditavam o ritmo da vida familiar e social. Sartre (2020) salienta que a espontaneidade das emoções individuais confrontava a norma social, que as reprimia, as direcionava ou as utilizava.

Nascimentos, casamentos e mortes são momentos nas vidas individuais que são carregados de emoções e conectam os indivíduos às expectativas sociais e situam a emoção, sob o olhar da sociedade inteira: “[...] a morte de um próximo, a paixão amorosa, que atingem o foro íntimo [...] impõem comportamentos que dão à emoção um quadro [...] convencionado e sempre fortemente sexuado” (Sartre, 2020, l. 1189).

A forma como os gregos tratavam a tristeza (*Lype*) muito nos interessa. A *lype* e a aflição adjacente a ela estavam essencialmente conectadas ao luto. As cerimônias funerárias eram momentos sociais em que a tristeza era mais demonstrada. Nelas as mulheres fazem ouvir seus gritos e choros, arrancam os cabelos e dilaceram o rosto. É interessante notar como há um código emocional generificado nessas ocasiões: às mulheres os excessos e aos homens a dignidade que o controle emocional confere. Para Sartre (2020, l. 1237), o luto é uma das emoções menos suscetíveis a mudanças ao longo do tempo.

Entre as emoções privadas, fazemos uma nota sobre o desejo amoroso. Relacionada ao desejo, devemos considerar a paixão súbita. Vista pelos gregos como uma das mais poderosas emoções amorosas, aparece nos romances e nas obras de Plutarco, que diz que o furor amoroso (*erôtike mania*) toma conta de um ser humano e o consome sem que nada consiga apaziguá-lo” (Plutarco, 2009).

Esse furor está conectado a um grau de loucura pois leva a excessos mal vistos pela sociedade. De acordo com Sartre, o termo *mania* utilizado por Plutarco, no grego tem um sentido ainda mais forte do que o mesmo termo quando empregado no português. Dessa forma, a paixão amorosa heterossexual é frequentemente desvalorizada, sendo mais aceita fora do casamento. O amor por garotos era mais legitimado, apesar da

existência de uma literatura hostil. Para alguns autores, as relações amorosas entre homens ou entre um homem e um jovem são consideradas mais intensas e sólidas do que as relações conjugais, mas devem obedecer a regras para evitar transgressões legais ou sociais (Sartre, 2020, l. 1339).

Em conclusão, os sentimentos e as emoções, bem como suas manifestações, são influenciados pelas representações adotadas por uma sociedade, conforme a teoria do construtivismo social. Embora os antigos gregos não o afirmem explicitamente, haja vista que não fizeram essa construção teórica, ao ler suas produções percebemos que eles corroboram essa teoria. Uma emoção é uma forma intensificada de um sentimento, acompanhada por mudanças físicas visíveis ou invisíveis, que podem desencadear manifestações coletivas. No entanto, a sociedade impõe normas fortemente sexuadas, restringindo a expressão livre das emoções mais legítimas e espontâneas, reconhecendo seu papel fundamental na organização social, tanto política quanto religiosa.

As emoções na medicina antiga

Um dos primeiros escritos médicos de que se tem conhecimento é o *Corpus Hipocrático*⁵ (este começou a ser produzido entre os séculos quinto e quarto antes da Era Cristã). Nesse corpus e na tradição médica que ele guia, as emoções são percebidas como parte da fisiologia do corpo, no lugar de serem vistas como mentalmente independentes do restante. Dessa maneira, os sintomas “afetivos” que indicam anomalias emocionais são avaliados como sinais de disfunções que estariam acontecendo na dimensão material, ou seja, dentro do corpo:

tentativa calculada de contornar a ideia de uma faculdade mental dominante e propor, em vez disso, que a avaliação na experiência afetiva deva ser vista como uma atividade organísmica distribuída pelo corpo e na qual o corpo opera como o sentido primordial. - mecanismo de fabricação. [...] As emoções são de interesse para os autores médicos principalmente como sintomas de doença – como um índice de comportamento errático que mostra que o corpo do paciente está desequilibrado (Cairns, 2021, p. 46, 47).

⁵ A medicina hipocrática floresceu na Grécia em meados do séc. IV e V a.C., e seu principal representante foi Hipócrates, a quem se atribui os textos do chamado *Corpus Hippocraticum*. Contudo, é improvável que todos os textos do Corpus tenham sido produzidos por uma só pessoa. Uma problemática historiográfica se insere nesse ponto, pois apesar da consciência de que os textos não poderiam ter sido escritos apenas por Hipócrates, não há meios de se descobrir com certeza quais seriam os autores e as datas dos textos constituintes da coletânea. Superando essas questões, mantém-se indiscutível que Hipócrates foi um dos mestres mais importantes da chamada escola de Cós, como deixam claro os textos de Platão e Aristóteles. O *Corpus Hippocraticum* continua sendo de extrema importância na história da medicina.

Essas ideias levam a uma desobrigação da discussão e do conhecimento acerca das funções mentais, pois o corpo seria o responsável pelos sentimentos e incorporaria todas as dimensões da emoção em termos materiais. Essa forma de perceber as emoções constitui uma posição radical. Dessa forma, como para essa teoria as emoções seriam sintomas de um estado de doença, carecem estudos sobre as emoções em circunstâncias normais e como elas se manifestaram em um estado de saúde (Cairns, 2021, p. 45-47).

Essa percepção das emoções está relacionada às explicações médicas baseadas na Teoria Humoral que guiou os estudos médicos da Antiguidade até o século XVIII. A relevância e a perpetuação no tempo dessa teoria, estão associados ao seu caráter inovador que pela primeira vez rompeu com as explicações mágicas e construiu explicações lógicas que culminaram em um tipo de racionalidade médica. Essa racionalidade se deve à investigação de um número significativo de casos individuais para chegar a leis que abrangessem um alto número de ocorrências e fossem acompanhadas de princípios e métodos de investigação. A teoria humoral, por sua vez, é o desdobramento da doutrina de Empédocles que explica o universo a partir dos quatro elementos. Para Empédocles, há quatro raízes para todas as coisas: Zeus, fogo; Hera, ar; Néstis, água; e Edoneu, terra.

A teoria humoral assume que esses quatro elementos formam o corpo humano, no qual esses elementos estão integrados e organizados de maneira inter relacional, bem como em sintonia com estes elementos na natureza à sua volta. Dessa maneira, a teoria humoral conectou os humores, as estações e os quatro elementos componentes do universo. O sistema de explicação proposto pela teoria humoral fez-se tão eloquente e

eficaz que perpetuou-se e transmitiu-se numa longa duração temporal.

A base da teoria humoral está na existência de quatro humores, relacionados aos quatro elementos, que impulsionam o funcionamento do corpo humano: bÍlis amarela, sangue, fleuma e bÍlis negra. A concepção de saúde seria o equilíbrio entre esses quatro humores no corpo dos indivíduos: “a boa saúde resultava do fato de os humores estarem misturados em boa proporção. Se um ou outro estava em excesso, o doente sofria da perturbação correspondente” (Le Goff, 1991, p. 62). É interessante notar como uma maior intensidade de um dos humores no corpo levaria não só a transtornos físicos como também a alterações em sua personalidade e em seu comportamento.

A atividade dos médicos consistia em restaurar o equilíbrio e a temperança entre os humores, para restabelecer a saúde dos pacientes. De acordo com Cairns (2021, p. 48, 49) a relação entre afetos e funções mentais foi pouco elaborada no Corpus hipocrático, em contrapartida a relação entre o corpo e um sentimento como o medo ficam bastante explícitas haja vista a concepção materialista utilizada para descrever essas sensações: “quando muita bÍlis entra na cavidade da cabeça e aumenta a temperatura do cérebro, uma pessoa é apreendida por phobos, que só diminui depois que o humor se move para o corpo e de volta” (Cairns, 2021, p. 48, 49). Essa teoria reduz o protagonismo da mente, excluindo “emoções cognitivas mais altas” como raiva ou vergonha, para atribuir ao corpo o papel de agente e esvaziar o componente cognitivo dos sentimentos (Cairns, 2021, p. 50). Por exemplo, em *The secret Disease* o medo é atribuído ao aumento do fleuma no corpo que induz um estado de frieza que produz a sensação de *fobos*.

Em contrapartida à forma como os hipocráticos tratam as emoções, Aristóteles por sua vez mesmo insistindo que as emoções estão conectadas com o corpo não exclui a importância da atuação dos pensamentos que moldam nossos sentimentos. Para Cairns (2021, p. 52) não fica claro na teoria aristotélica se o corpo deve ter prioridade sobre a mente, ou se é o contrário: quando somos injustiçados ficamos com raiva pelo acontecimento social ou por que nosso sangue esquentou? Ou os dois simultaneamente? A grande diferença dos hipocráticos é descentralizar a experiência afetiva, distribuindo por diferentes órgãos do corpo a responsabilidade pelas sensações que hoje conferimos à mente.

É preciso se questionar: quando as emoções são sintomas de uma doença? Para os hipocráticos é quando o comportamento emocional não está em sincronia com a realidade e não pode ser explicado por razões externas, o que indica que é a química interna do corpo que está em desequilíbrio em consequência da doença (Cairns, 2021, p. 59, 60). Por exemplo, o excesso de fleuma pode gerar ataques de sofrimento e ansiedade; já a tristeza pode ser causada por frieza excessiva que leva a um desânimo.

Como sintomas de doença, as emoções são vistas como sinal de transtorno mental: gritos, choros, risos, angústia, abatimento, e em seguida otimismo de novo, ou até mesmo agressividade. Essa conjunção de sintomas era associada à insanidade também chamada de mania (Cairns, 2021, p. 61). No tratado *On the sacred disease*, as causas da “angústia e ansiedade sem causa” são atribuídas ao cérebro estar “contraído” pela presença de catarro frio. A fleuma e umidade “corrompem” o cérebro e também podem causar a insanidade.

A concepção hipocrática de insanidade relaciona “patologias puramente mentais e transtornos afetivos”, mas nem

sempre um transtorno afetivo como a tristeza apresenta um estado de alteração da realidade. Já a palavra *Dusarios* significa mal-humorado, irritadiço, mas de acordo com Galeno também pode ser usada para se referir a uma pessoa angustiada ou alguém que está apresentando um longo período de tristeza intensa (Cairns, 2021, p. 69).

Com surpresa percebemos que em *Epidemias* fala-se sobre lidar com pacientes do sexo feminino predispostas a tristeza excessiva e nesse caso o papel do corpo é minimizado e a causa é vista como psicológica. Segundo Cairns (2021, p. 70) essa é a ocorrência mais clara de um adoecimento por dor mental ou emocional (lupê), assim podemos dizer que existem casos de doenças corporais descritos no *Corpus* que são atribuídas a uma psique afetada pela tristeza. Ou seja, também existem casos que foram discutidos pelos hipocráticos como fenômenos psicológicos. Assim, Cairns (2021, p. 74) atribui a redução das emoções a efeitos colaterais de uma condição corporal a possível arrogância de uma autoridade médica arrogante que não considerou a realidade emocional de seu paciente.

As emoções também são indicadas como parte do tratamento dos pacientes, como “relaxar e assistir a espetáculos”:

contribuir para restaurar o equilíbrio físico (por exemplo, induzir o medo, uma emoção “fria”, teria ajudado a neutralizar e reduzir a alta temperatura de um paciente; inversamente, se um paciente está congelando, deixá-lo com raiva teria aumentado sua temperatura) (Cairns, 2021, p. 59).

Nos primeiros escritos médicos do corpus hipocrático essa forma de tratamento não existia, já que até mesmo a tristeza é vista como um desequilíbrio interno na quantidade de bÍlis negra

presente no organismo, mas esta linha de tratamento torna-se cada vez mais significativa durante o primeiro e o segundo séculos d.C. (Cairns, 2021, p. 72-73).

As emoções na sociedade romana

O que significava ser um romano? Essa pergunta norteia o artigo de Carlos Carvalhar, que responde que ser um cidadão romano consistia em fazer parte das ideias advindas da educação romana e do respeito aos costumes antigos, estar disponível a cumprir deveres pela cidade e ter seus direitos assistidos pelo governo (Carvalhar, 2022, p. 19). Ser um cidadão romano não era somente fazer parte da cultura romana, mas “era não só uma definição e um modelo de civilidade, mas a civilidade” (Carvalhar, 2022, p. 20).

O sentimento de pertencer ao mundo romano é uma construção social, não só pela imposição violenta, mas pela ação cultural que formata um ideal de ser humano. O conceito de *humanitas* está ligado a um ideal de ser humano civilizado, logo que vive de acordo com as regras da cultura romana. Esta, por sua vez, está vinculada à relação entre o indivíduo e o espaço que ele ocupa, a *urbs* romana. Nessa sociedade, um diferenciador de status era o acesso à cidadania, ao direito de participar das decisões sobre a cidade em que se vivia. Dessa forma, “entender como era constituída a cidadania romana é, também, uma forma de entender o que era o romano, representando uma forma importante de se compreender o que foi Roma” (Carvalhar, 2022, p. 25). Assim, o conceito de cidadania, de participação política na sociedade e nas decisões sobre o espaço geográfico ocupado por um determinado grupo de pessoas, está na base da cultura romana.

Esses parágrafos introdutórios têm a função de mostrar como o estudo das emoções na sociedade romana não pode deixar de considerar o pano de fundo contextual em que a identidade está atrelada à civilidade e à participação social. As emoções eram vistas como um desvio da prática da vida pública romana, como um fator dificultador do exercício da civilidade. A paixão alienante enquanto uma temática debatida na Roma antiga, não estava vinculada a alienação do indivíduo perante a si mesmo, mas a uma alienação do indivíduo em relação à cidade (Vial-Logeay, 2020, l. 1577).

Dessa forma, Anne Vial-Logeay questiona: “até que ponto as emoções tinham direito à cidadania em Roma?” E responde:

Em Roma a expressão das emoções serve para unir a comunidade através de valores compartilhados. A transmissão de um personagem para um grupo de violentos movimentos interiores destinados a solicitar e a facilitar a adesão à causa defendida obviamente engaja um verdadeiro contágio emocional, sempre respaldado na coesão suposta ou real dos membros da Urbs (Vial-Logeay, 2020, l. 1689) .

O termo que utilizamos hoje para designar as emoções é um composto formado a partir da palavra em latim “movere”. Esta significava colocar em movimento. No entanto, a palavra “emoção” não existia ao longo da Antiguidade, e só vai começar a ser forjada no século XVI (Guédron, 2020, l. 11829). Assim é importante ressaltar a ausência de sinonímia do termo da nossa civilização para os termos utilizados pela civilização romana para designar os sentimentos. Os romanos os descreveram com uma terminologia vaga e indistinta, que mostra sua postura

ambivalente ao se interrogarem sobre a natureza das emoções. Não há uma lista fixa ou definitiva que manifeste com clareza o conceito de emoções em Roma (Vial-Logeay, 2020, l. 1600). Cícero se inspira nos estoicos do período helenístico para determinar diferentes paixões:

vontade estável (*uoluntas*), que se opõe ao desejo (*cupido*); a precaução (*prudencia*) que responde ao medo (*metus*); a alegria serena (*laetitia*) que faz frente ao prazer (*uoluptas*). A tristeza (*aegritudo*) é isolada pois é considerada inteiramente negativa e suscetível de levar à destruição do ser cada paixão se subdivide em espécies que se vinculam a uma mesma categoria: à tristeza se vinculam *inuidencia*, a inveja, a rivalidade, a piedade, a angústia, o luto, o abatimento, o sofrimento, a desolação, a inquietação, a pena, a prostração, o desespero e tudo o que procede do mesmo gênero (Vial-Logeay, 2020, l. 1600).

Para os autores romanos, em geral as emoções estão ligadas à fraqueza humana em sucumbir a seus desejos. Estão ligadas ao perigo de produzir um “arroubo na alma” e fazer a pessoa passar de um estado de espírito a outro (movê-lo). Para designar esses estados, existem alguns termos em latim: *animi motus*, *affectio*, *affectus*, *passio*, *perturbatio*. Entre estes, alguns pertencem à linguagem corrente e outros ao registro médico, mas todos manifestam a proximidade entre paixões e estados da alma. Os termos utilizados advêm de traduções criadas para o termo grego *pathé* (Vial-Logeay, 2020, l.1600).

Anne Vial-Logeay mostra que essas expressões associam uma experiência passional a um sentido de privação, de desapossamento de si, por exemplo, o termo *passio* tem o sentido

de uma ação sofrida. Por isso, os romanos só atribuem valor às emoções quando estão dominadas, pois do contrário elas manifestam a perda do domínio de si do indivíduo. Os romanos se ressentem dos afetos individuais ou coletivos que o cercam, experimentam as emoções e por vezes as veem como forças que devem enfrentar, em outras vezes as consideram um instrumento.

A concepção das emoções como instrumento está ligada à retórica e à manipulação política dos cidadãos. A eloquência, a comunicação eficaz que fizesse bom uso das emoções, era considerada fundamental em Roma. Existia uma regra de ouro: “agradar”, “instruir”, “comover”, por meio desses três comandos o orador deveria convencer o ouvinte. Para tanto, quem discursava deveria performar suas próprias emoções, incluindo mudanças no tom de voz, gestos, expressões faciais, entre outros. Essa performance era conhecida como *actio*, a arte da palavra, e compunha o contexto judiciário e político da época, estando presente em manuais de retórica do século I (May, 1988). De acordo com Cícero, em *De Inventione*, o orador deveria utilizar as principais emoções sobre as quais as outras se desenrolam: ira, ódio, temor, inveja, e piedade.

Durante a segunda metade do século II a.C., se desenvolveu em Roma um estilo de eloquência influenciada pelos ideais gregos. Os oradores ofereciam um espetáculo baseado no livre-curso de emoções repertoriadas e trabalhadas. Há uma ambiguidade inerente à postura oratória pois o principal conselho consiste em o orador manter o controle de si. Há uma problemática social nesse tópico pois, ao pleitear o falso e estimular as paixões, a retórica ameaça a ordem estabelecida. Essa complexidade torna necessário uma leitura social das emoções, haja vista que estas são inseridas no ideal de civilidade

do *populus romanus*, que concerne ao conjunto do povo como entidade organizada (Kennedy, 1972).

As diversas tipologias de rituais ou festas políticas e religiosas — como os jogos de circo, as representações teatrais e os combates de gladiadores — favoreciam a expressão das paixões e opiniões coletivas permitindo integrá-las e dominá-las no espaço coletivo. Esses espaços permitiam que lideranças sociais testassem sua popularidade. Esses rituais coletivos eram essenciais, pois sem eles “o romano sentia-se tão diminuído como qualquer outro diante destas emoções com as quais não sabe lidar. O mito do cidadão corajoso, mestre de si mesmo, não se sustenta” (Vial-Logeay, 2020, l. 1919).

O medo era onipresente e o povo tendia a sentimentos negativos, mas ser *populus Romanus* significava limitar e controlar o medo, sempre mau conselheiro, e cumprindo o ritual, que os romanos, voltando a ser *populus Romanus*, acreditando serem capazes de vencer. Fora desta estrutura de manifestações coletivas, os romanos são constantemente vulneráveis diante das emoções sempre percebidas como perigosas: “a emoção é a parte baixa de um conjunto de representações que traz à tona o medo do romano em face de sua própria vulnerabilidade” (Vial-Logeay, 2020, l. 2061).

No período imperial, eram utilizados os preceitos estoicos, a *apatheia*, para controlar as emoções do povo. Na família romana, onde geralmente três gerações habitavam a mesma casa, as emoções eram pelo *pater familias*, que detinha o onipotente *patria potestas*. A educação recebida no seio das grandes famílias romanas era importante pois eram as emoções aristocráticas que ordenavam o espaço político. As emoções da alta sociedade romana são as mesmas experimentadas pela plebe, a diferença entre elas é a capacidade de controlá-las presente nos

mais abastados e poderosos. A sociedade romana é organizada de forma hierárquica, e a emoção constitui um fator de diferenciação social em Roma, pois a plebe, por sua vez, era incapaz de dominar suas emoções (Kaster, 2005, p. 2-12).

Sobre as emoções na religião, o ideal preconizado era uma religião emocional, mas sem manifestações de emotividades individuais:

A religião é uma mediação necessária para apaziguar as consciências, canalizar a emoção, mantê-la a distância; o que não exclui a consciência em âmbito individual [...] ritualidade e ritualismo. Pois a emoção, longe de estar ausente desta mesma religião tradicional, é reconhecida, dominada, depois superada em proveito de uma garantia no caráter ordenado do universo e da participação nesta mesma ordem querida pelos deuses (Vial-Logeay, 2020, l. 1809).

Manifestar fervorosamente o amor não era bem visto entre os romanos, pois era associada a escravidão. Mostrar-se demasiadamente apaixonado, ultrapassando os limites exercidos entre o público e o privado, é arriscar sua *dignitas*, principalmente se for uma figura pública. Já o casamento exaltava a *concordia* marital (Gardner; Wiedemann, 1991).

Assim, questiona-se: é possível dominar as pulsões emocionais que dirigem o romano? As emoções coletivas são vistas por Agostinho como uma prova da fraqueza humana, principalmente se for um homem sem Deus. Repete-se então a ideia de que o homem sozinho é incapaz de dominar suas emoções, não há firmeza da alma (Vial-Logeay, 2020, l. 2007).

Considerações transitórias

O controle das emoções sempre foi uma pauta nos diferentes tempos e nas mais diversas sociedades humanas. A religiosidade, a vida cívica e a vida privada constituem diferentes eixos da cultura e das vivências emocionais na Antiguidade. Assim, o estudo das emoções na Antiguidade, alicerçado em uma análise criteriosa de textos acadêmicos e com o rigor historiográfico necessário, revela um panorama complexo e multifacetado das experiências emocionais dos antigos. As emoções, conforme evidenciado, desempenhavam um papel central na vida cotidiana e nas estruturas sociais e políticas.

Ao examinar fontes primárias e secundárias, percebe-se que os gregos e romanos, entre outras civilizações antigas, possuíam uma compreensão sofisticada das emoções. Filósofos como Aristóteles e os estoicos debateram a natureza das emoções, propondo teorias que relacionavam os sentimentos à moralidade, à racionalidade e ao bem-estar pessoal e coletivo.

Ademais, o estudo das expressões emocionais nos contextos sociais e religiosos destaca a importância das emoções na coesão e na identidade comunitária. Contudo, é fundamental reconhecer as limitações e desafios inerentes ao estudo das emoções em contextos históricos tão distantes. Em suma, o estudo das emoções na Antiguidade não apenas enriquece nossa compreensão das sociedades antigas, mas também oferece insights valiosos sobre a universalidade e a variabilidade das experiências humanas. A análise desses sentimentos evidencia a complexa teia de interações entre indivíduo e sociedade, razão e emoção, passado e presente, revelando a profunda interconexão entre as emoções e a história humana.

Referências

Documentos

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Coleção: Os pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

CÍCERO, M. T . **On invention**. Best kind of orator. Topics. Cambridge: Harvard University Press, 1949.

Hippocratic Corpus: **Epidemias**. Gredos, 1989.

Hippocratic Corpus: **On Regimen in Acute Diseases**. The Perfect Library, 2015.

Hippocratic Corpus: **On the sacred disease**. The Perfect Library, 2015.

GALENO. **L'âme et ses passions**. Les passions et les erreurs de l'âme. Les âmes suivent les tempéraments du corps. Paris: Les Belles Lettres, 1995.

Hippocratic Corpus: **On the sacred disease**. The Perfect Library, 2015.

PLATÃO. **República**. Rio de Janeiro: Editora Best Seller, 2002.

PLUTARCO. **Diálogo sobre o Amor**. Relatos de Amor. Tradução, estudo introdutório e notas. Coimbra, Classica Digitalia – CECH, 2009.

Bibliografia

CAIRNS, Douglas. **A Cultural History of the Emotions in Antiquity**. Bloomsbury Academic, 2021.

CARVALHAR, Carlos. O que era ser um romano? In: **Jamaxi**, Jan-Jun | v. 6, n. 1. p. 17-25. Disponível em: <https://periodicos.ufac.br/index.php/jamaxi/index> Acesso em: 15 de julho de 2023.

CHANLOTIS, A.; DUCREY, P. (eds.) “Approaching Emotions in Greek and Roman History and Culture: An introduction” In: **Unveiling Emotions II. Emotions in Greece and Rome: Texts, Images, Material Culture**. Steiner Verlag, Stuttgart, 2013.

CORBIN, Alain; COURDINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges (orgs). **História da virilidade**. (A invenção da virilidade, da antiguidade às Luzes). Petrópolis: Ed: Vozes, 2013.

GARDNER, J. F.; WIEDEMANN, T. E. J. **The Roman Household: A Sourcebook**. Routledge, 1991.

GUÉDRON, M. Emoções, paixões, afetos: A expressão na Teoria da Arte no período clássico. In: CORBIN, A.; COURTINE, J. J.; VIGARELLO, G. Org. **História das emoções**. Petrópolis: Vozes, 2020.

KASTER, R. A. **Emotion, Restraint, and Community in Ancient Rome**. Oxford University Press, 2005.

KENNEDY, G. A. **The Art of Rhetoric in the Roman World: 300 B.C.-A.D. 300**. Princeton University Press, 1972.

LE GOFF, Jacques. **As Doenças têm história**. Lisboa: Terramar, 1991.

MAY, J. M. **Trials of Character: The Eloquence of Ciceronian Ethos**. University of North Carolina Press, 1988.

SARTRE, M. Os gregos. In: CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges.Org. **História das emoções**. Petrópolis: Vozes, 2020.

SOKOLOWSKI, F. **Lois sacrées des cités grecques**. Paris: De Boccard, 1969. p. 95-101

SORABIJI, R. **Emotion and Peace of Mind**: From stoic Agitation to Christian Temptation. Oxford: Oxford University, 2000.

VIAL-LOGEAY, Anne. O universo romano. In: CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges. Org. **História das emoções**. Petrópolis: Vozes, 2020.

VIGARELLO, Georges, A emergência do termo “emoção”, in Corbin, Alain; Courtine, Jean-Jacques; Vigarello, Georges, Org, **História das emoções**, Petrópolis: Vozes, 2020.

Agradecimentos

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

NARRATIVAS TUMULARES NA DINASTIA DE BORGONHA - D. DINIS, D. PEDRO E D. FERNANDO.

Beatriz Nogueira de Sousa.

Os mosteiros medievais se constituem enquanto centro simbólico e lugar de suma importância para a Coroa no período medieval, se consolidando enquanto o local sagrado privilegiado para o surgimento dos panteões régios, principalmente como local de rememoração da glória do monarca ou casa dinástica (Gomes, 1997). Assim, desde Afonso Henriques, o primeiro rei português, o Rei português é majoritariamente sepultado em mosteiros - espaço sagrado que garante não só a salvaguarda do corpo, como também da alma, na medida em que assevera a liturgia em torno do cadáver real, com as missas regulares e as de memorial.

Em Portugal, até 1325, data da morte de D. Dinis, há grande oposição dos poderes locais, seculares ou eclesiásticos, à extensão da autoridade régia. Nesse sentido, inicia-se um processo de reiteração dos símbolos de poder da monarquia - inclusive sua indumentária fúnebre.

Assim, a morte do rei se estabelece enquanto modelo, disseminando sua memória, uma vez que os locais de inumação reais sempre são alvo de disputa para sepultamento de nobres. A narrativa tumular se impõe, portanto, enquanto narrativa exemplar na Dinastia Borgonha. Nessa memória esculpida em pedra, se destacam três túmulos reais - D. Dinis, D. Pedro e D. Fernando. Em suas arcas, mais do que o corpo rei, se encerra também narrativas do próprio reino. Neste capítulo, entenderemos como essas narrativas esculpidas nos túmulos reais portugueses se constituem enquanto discurso de poder.

D. Dinis e o Mosteiro de São Dinis e São Bernardo de Odivelas.

O Mosteiro de Odivelas foi estabelecido pelo rei D. Dinis em 1295 e entregue para abrigar as monjas da Ordem de Cister, sob a supervisão dos abades de Alcobaça. Existe uma explicação lendária para a criação do mosteiro, sugerindo que ele foi construído em cumprimento a uma promessa feita a São Luís, após o rei ter sido salvo de um ataque de urso. No entanto, essa versão é contestada pelos historiadores, pois não há registros anteriores à Monarquia Lusitana que indiquem esse como o motivo principal para a construção do mosteiro (Vasconcelos, Branco, 1992).

No seu segundo testamento, redigido em 1322, o Rei manifestou o desejo de ser sepultado no Mosteiro de São Dinis e São Bernardo de Odivelas. Desde os testamentos mais antigos, D. Dinis já demonstrava o desejo por uma sepultura diferenciada que se destacasse em relação aos seus antecessores. Isso é evidente em sua solicitação para ser enterrado no altar-mor de Alcobaça, enquanto os monarcas anteriores estavam todos localizados no nártex.⁶ No contexto do reino português, é a primeira vez que um monarca escolhe um mosteiro inteiro fundado por ele próprio como local de sepultamento, em vez de um espaço sagrado específico, como o nártex de uma igreja ou uma capela. Esta decisão faz do mosteiro um local de lembrança e um símbolo da coroa. Não há uma explicação escrita pelo próprio Rei para essa mudança em seu testamento.⁷

⁶Espaço na entrada da Igreja, antes do espaço litúrgico principal.

⁷Vairo aponta ainda a possibilidade de o fato de o túmulo ter que se enquadrar em dimensões já pré-estabelecidas no Mosteiro da Alcobaça tenha sido um dos

Saul António Gomes sustenta que a decisão de D. Dinis de optar por outro mosteiro como panteão régio deve ser interpretada como um ato real dentro do contexto de reconciliação que ele procurava com a família, após sua peregrinação a Santiago de Compostela no início de 1318, uma vez que os membros da família se reuniram em torno desse local. A localização do mosteiro foi certamente um fator central na sua escolha para Panteão Régio. Perto de Lisboa, que já se destacava entre as cidades da época, a construção do Mosteiro também visava aumentar o acesso da Ordem Cisterciense à cidade, através de seu ramo feminino. Vasconcelos e Branco discordam da interpretação de que o mosteiro tenha sido planejado desde a sua fundação para ser um panteão régio, citando o fato de que o primeiro testamento não indicava essa intenção (Gomes, 1997). No entanto, ao considerarmos a escolha de São Dinis como patrono do Mosteiro, podemos pensar que havia a intenção, se não de estabelecer um novo panteão, pelo menos de criar um templo de memória do reinado de D. Dinis. Segundo o próprio Rei, a escolha do patrono se deu porque ele nasceu no dia da celebração de São Dinis e, por isso, o considerava seu santo protetor e homônimo.

O sepulcro de D. Dinis é o maior construído na Dinastia de Borgonha, até esse momento. Os túmulos dos monarcas anteriores são mais simples, com poucas cenas esculpidas na base e sem efígie, consistindo em urnas lisas. Nesse sentido, o túmulo de D. Dinis inaugurou uma nova estética. Além da inovação na

fatores levados em consideração para a mudança. IN: ROSSI VAIRO, Giulia. *Isabella d'Aragona, Rainha Santa de Portugal, e il Monastero di S. Dinis di Odivelas*. In ALBUQUERQUE CARREIRAS, José Luís; GONZÁLEZ GARCÍA, Miguel Ángel, coord. – **Actas. IV Congreso Internacional sobre el Císter en Portugal y Galicia**. Ourense: Ediciones Monte Casino, tomo II, 2009. p. 845-856.

construção do mosteiro e na posição do sepulcro, o aspecto mais notável da tumba de D. Dinis é que ele é o primeiro túmulo no reino português com dimensões grandiosas. A arca funerária exhibe o primeiro jacente do rei, cercado por diversas esculturas que, ao serem observadas, constituem uma narrativa. Carla Varela Fernandes observa que não há similar em termos de dimensão de sepulcro nem na França nem na Espanha dos séculos XIII e XIV. Embora na França e na Espanha existam jacentes, elas são mais próximas ao porte humano. Portanto, podemos considerar D. Dinis como um dos grandes pioneiros da grandiosidade tumular do século XIV. (Fernandes, 2011)

Os suportes do sepulcro seguem a estética da época, representando animais ou seres fantásticos, geralmente leões e ursos, que são interpretados como guardiões do corpo. Geralmente são de pedra maciça e sem grandes detalhes, pois de fato, eles sustentam o peso das sepulturas. Na cabeceira de D. Dinis, destaca-se a figura de um urso atacando um homem em armadura, possivelmente uma referência ao episódio em que o rei foi atacado por um urso durante uma caçada. No entanto, não podemos descartar que cenas de animais atacando humanos eram um tema comum na arte funerária medieval portuguesa e, portanto, esse elemento pode não estar diretamente associado à vida de D. Dinis - embora a presença dessa imagem seja, no mínimo, curiosa.

A única face sem imagens de monges e monjas é a cabeceira, que apresenta duas figuras em nichos retratando a boa morte do Rei. É a primeira vez que uma narrativa da morte é representada em um túmulo português. A imagem à esquerda está muito deteriorada, mas na imagem à direita vemos claramente duas figuras em um ambiente episcopal, demarcado pelo arco trilobado que emoldura a cena. A primeira figura está de pé, lendo

um livro sobre um altar, em trajes religiosos. A segunda, coroada e ajoelhada, representa D. Dinis realizando a penitência final.

A jacente ostenta, além da coroa que simboliza a autoridade real, uma posição das mãos sugerindo que uma segura o cetro e a outra o manto. O mau estado da escultura resulta do terremoto de 1755, que destruiu grande parte da construção original do monumento funerário. Três lados do túmulo exibem figuras de monges e monjas cistercienses, dispostas em nichos. Essas representações predominam em todas as faces da arca, mostrando religiosos e santos (Fernandes, 2011).

O túmulo encontra-se nesse estado de destruição não só por conta da ação do tempo, mas também do terremoto de 1755 e a invasão francesa. Em um episódio no qual a abóbada do convento cedeu, teria se perdido os braços, o rosto da efígie e alguns detalhes da túnica (Rossi,2020). Na escultura, o Rei não segura o cetro e a espada, o que parece sem precedentes, se tratando de um túmulo de monarca. Entretanto, não há registros que apontem que esses elementos foram destruídos e constavam no original.

Recentemente, em um estudo conduzido pela Divisão de Documentação Fotográfica do Instituto Português de Museus, foi realizada pela primeira vez uma investigação utilizando luz ultravioleta. Esse método é empregado devido ao fato de que as áreas em gesso adquirem uma tonalidade de roxo escuro, enquanto as áreas originais esculpidas em pedra refletem uma cor bege. Isso lança luz sobre o mistério envolvendo o braço levantado do Rei, uma posição sem precedentes na arte funerária medieval portuguesa, especialmente quando consideramos que os olhos do jacente estão fechados, indicando que a escultura representa o rei já falecido. Por meio dessa abordagem, foi constatado que 70% do material não é original, sendo que uma

parte significativa do material preservado são as duas ilustrações que retratam a boa morte do Rei na cabeceira da tumba. (Fernandes, 2011, p.90) Em 2019, como parte do projeto de intervenção conservativa iniciado em 2016, o túmulo foi aberto novamente. Durante essa abertura, foram encontrados pedaços de tecidos, a estrutura óssea do monarca e a famosa espada real. Em 1938, durante obras de restauração realizadas pela Direção dos Monumentos Nacionais de Portugal, o sarcófago foi aberto. Na ocasião, foi revelado que o caixão era feito de madeira grossa, com mais de um centímetro de espessura. A ossada estava envolta em uma mortalha bordada com fios de ouro, amarrada ao redor do corpo com uma fita de seda com botões dourados. Segundo José Crespo, durante a invasão francesa, os soldados liderados pelo General Junot vandalizaram o túmulo, rasgando a túnica do cadáver ao abrir um buraco por baixo da tumba. Acredita-se que esse ato tenha sido motivado pela tentativa de roubo das supostas esporas de ouro que o Rei teria sido enterrado usando, as quais os franceses tentaram furtar ao quebrar os tornozelos do cadáver. (Crespo, 1972, p.144). De fato, durante a abertura da sepultura, o cadáver estava com os pés soltos dos ossos da tíbia, mas pouco se pode comprovar historicamente sobre o episódio.⁸

D. Pedro I e a retomada do Mosteiro de Alcobça.

⁸Até a data deste texto, o estudo arqueológico formal sobre os artefatos coletados no túmulo ainda não havia sido publicado, embora a abertura realizada em 2019 fizesse parte do esforço de restauração e preservação da sepultura. A iniciativa foi conduzida pela Câmara Municipal de Odivelas em colaboração com a Direção-Geral do Património Cultural, incluindo um estudo forense detalhado.

O Mosteiro de Alcobaça, fundado em 1153 é um impressionante mosteiro cisterciense, que inclui a antiga abadia, Santa Maria-a-Velha, e a nova abadia construída em 1178, tornou-se o maior e mais influente mosteiro desta ordem religiosa no reino.

A escolha do Mosteiro de Alcobaça por D. Afonso II em vez do Mosteiro de Santa Cruz se constitui enquanto um indicativo da decadência que atingiu os cónegos regantes no século XIII. Além disso, observa que este mosteiro, assim como os outros escolhidos como locais de inumação real, estava sempre situado a meio caminho entre os domínios régios e senhoriais - o que justifica também a escolha deste local, no contexto da Guerra Santa e da conseqüente proteção das fronteiras (Mattoso, 1995).

D. Dinis, em seu primeiro testamento pede também que seja sepultado no Mosteiro da Alcobaça “mando soterrar meu corpo em o mosteiro de Alcobaça e na oussia do altar maior de Santa Maria, naquel lugur hu eu mandei fazer sepultura para mim, & para a Rainha Dona Isabel minha molher.” (Brandão, 2009). Entretanto, em seu segundo testamento ele troca o local de sepultamento para o Mosteiro de Odivelas. O Mosteiro de Alcobaça será retomado como panteão real apenas no falecimento de seu neto, D. Pedro I.

Pedro I reinsere então o Mosteiro da Alcobaça enquanto local de sepultamento real, mas acaba sendo o último rei a ser sepultado ali - seu filho D. Fernando optou por um convento, conforme discutiremos mais adiante. Seu desejo é enunciado desde a redação do testamento, no qual ele diz que a sepultura já está pronta “E mandamos deitar o nosso corpo dentro da Igreja do Mosteiro de Alcobaça no Logo hu temos a nossa sepultura” (Brandão, 2009). Nesse sentido, podemos afirmar que o planejamento fúnebre do Rei se iniciou muito tempo antes da

redação do testamento, que ocorreu na véspera de sua morte, no dia 17 de janeiro de 1367. Porém, sobre esse processo que antecedeu a redação do testamento, relacionado com a construção do túmulo e as escolhas que influenciaram as decisões epigráficas que foram tomadas, não temos nenhuma informação (Vasconcelos, 1928, p.66).

Para analisar a sepultura de D. Pedro I, é essencial considerar também a arca tumular de Inês de Castro, pois ambas se complementam e formam uma narrativa conjunta. O túmulo de Inês foi construído entre 1358 e 1361, seis anos antes da morte do Rei (Barroca, 2000, p.1717). Ambos os túmulos são colocados lado a lado, com os pés virados para a direção da figura de São Bento, com Inês de Castro localizada na direita de Pedro I, local no qual ficavam sempre as esposas.

Figura 1 - lateral direita do Túmulo de D. Pedro.



Fonte: foto realizada pela autora (2020).

É importante ressaltarmos que os demais monarcas estão todos localizados na galilé de entrada da capela, enquanto a

sepultura de Inês é construída em uma região de maior prestígio dentro do contexto religioso. Ambas as estátuas jacentes estão com a coroa e o manto real. Isso é emblemático do ponto de vista epigráfico, na medida em que:

(...)a figuração dos jacentes é realizada não através de um retrato (no sentido moderno do termo) mais ou menos conseguido, mas por meio de uma imagem que procura fornecer a idealização que cada uma dessas personagens entende ser, perante os olhos da sociedade, a mais adequada a si própria e ao grupo a que pertence (Silva, 2005, p.56).

Podemos entender, portanto, que a inumação de Inês em uma sepultura cuja toda a simbologia reitera o seu papel enquanto esposa legítima do Rei, aponta a intencionalidade do constructo memorial que é articulado a partir do sepultamento real, na medida em que é essa representação final que se eternizará. A literatura tem explorado amplamente o romance mítico de Inês e Pedro, indo além de suas vidas. Nesse contexto, este é talvez o túmulo mais dominado pelo imaginário, ofuscando sua trajetória histórica. Mesmo a sombria cerimônia do beija-mão do cadáver da rainha é um episódio que só surge nos registros literários a partir do século XVI. Entre 1782 e 1786, as arcas foram transferidas para a Sala dos Reis, um espaço organizado para abrigar todos os túmulos reais de Alcobaça.

A disposição atual, frente a frente, resulta de uma intervenção realizada em 1957, possivelmente refletindo a lenda de que o Rei desejava que Inês fosse a primeira pessoa que ele visse quando ambos ressuscitassem para o Juízo Final (Ferreira, 1986, p.113).

Embora haja argumentos de que os escultores eram de origem espanhola ou francesa, é evidente que o estilo funerário

segue a tendência que já estava emergindo em Portugal a partir dos trabalhos do Mestre Pêro. Os responsáveis pelos túmulos são desconhecidos. No entanto, várias pesquisas sugerem que a arte funerária foi realizada por dois escultores diferentes, devido à disparidade em certos elementos das duas figuras jacentes, além das esculturas nas paredes das arcas (Dias, 1986).

Nos frontais do túmulo de Inês, há imagens da vida de Cristo, complementadas pelas figuras do Rei Davi e Salomão, ambos símbolos de realeza. Nos frontais de D. Pedro, a narrativa da vida e martírio de São Bartolomeu é visível. Apesar das várias interpretações míticas sobre as sepulturas, o fato é que juntas elas contam a história de amor e reencontro dos dois. A escolha de São Bartolomeu provavelmente se deve ao fato de ele ser o santo protetor do monarca. Assim, podemos afirmar que a narrativa frontal de ambas as arcas gira em torno da devoção individual e do cuidado com a alma no pós-morte dos sepultados.

Além das variadas interpretações lendárias sobre os túmulos, o fato é que ambos contam, juntos, a história de amor e reencontro do casal. Nos painéis frontais do túmulo de Inês, estão representadas cenas da vida de Cristo, complementadas pelas figuras do Rei Davi e Salomão, ambos símbolos de realeza. Nos painéis frontais de D. Pedro, pode-se observar a narrativa da vida e martírio de São Bartolomeu, santo padroeiro do monarca (Pimenta, 2007, p.263). Assim, podemos concluir que a narrativa frontal de ambas as arcas tem como foco narrativo a devoção pessoal e do cuidado com a alma após a morte dos sepultados.

É nos faciais dos túmulos que as narrativas ficam mais explícitas, juntando Inês e Pedro na vida, morte e *Post Mortem*. No túmulo de Inês, temos representado o calvário de Cristo e o Juízo Final. Na arca de D. Pedro, aparece a Roda da Fortuna e da

Vida⁹, e cenas de seu viático, extrema unção e da morte dele próprio. A arca do Rei traz a remissão e redenção do pecado, um dos elementos mais marcantes da perspectiva da *Boa Morte* dos eleitos - a preparação do moribundo em tranquilidade, representado aqui consciente, sendo capaz de sentar-se durante o sacramento, conforme podemos observar na figura abaixo, em seu leito.

A narrativa de Boa Morte apresentada no frontal do Rei é complementada pela frontal de Inês, na qual aparece uma cena do juízo final. A escolha dessa cena para compor a arca de Inês dialoga diretamente com o fato de que, dada sua morte violenta e precoce, ela não pode ter toda a liturgia de salvação da alma. Todavia, fica claro que ela é perdoada por seus pecados e tem sua alma salva. Essa ideia é complementada pela inscrição tumular de D. Pedro I “até ao fim do mundo”, que reitera a certeza da ressurreição no Juízo Final.

Mas a narrativa tumular de D. Pedro I, para além das questões propriamente fúnebres, traz um relato da sua vida, esculpido na Roda da Fortuna e da Vida, no facial da cabeceira. Reinaldo dos Santos (1924, p.83) defende uma perspectiva de que as cenas da roda não seriam biográficas, mas estariam

⁹A Roda da Vida e da Fortuna é uma das representações imagéticas mais difundidas durante o período medieval. A ideia de uma roda na qual o ser humano está por cima ou por baixo nas diferentes fases da vida é recorrente desde a antiguidade, sendo abordada por Cícero, Séneca entre outros. Do século XIII em diante, veremos uma variedade maior nas figuras que a acompanham, sendo alguns exemplares até mesmo ladeados por danças macabras. Ver: Almeida, C. A. F. de. (2019). A Roda da Fortuna : Roda da Vida do túmulo de D. Pedro, em Alcobça. *História: Revista Da Faculdade De Letras Da Universidade Do Porto*, 8. Disponível em: <https://ojs.letras.up.pt/index.php/historia/article/view/5732>. Último acesso em: 26/08/2023.

relacionadas a um contexto moral e religioso. Manuel Vieira Natividade (1910, p.51) elabora pela hipótese que cada edícula da Roda traz uma cena importante da biografia do Rei - o casamento com Inês, a convivência com os filhos, o assassinato e a vingança. Na Roda, Inês aparece também à direita do Rei, o que simboliza a união de ambos. A questão foi alvo de amplo debate historiográfico, na medida em que as imagens, dada a ação do tempo, não são muito nítidas e não possuem cabeças e mãos, o que dificulta a identificação das figuras.

Assim, observamos que todos os elementos esculpidos nas duas arcas tumulares, bem como sua localização, são organizados de modo a deixar uma mensagem para o futuro. Sua sepultura é, mais do que uma valorização da memória da coroa portuguesa, uma homenagem à sua trajetória biográfica, diretamente relacionada à de D. Inês. A disposição de cada quadro revela claramente a intencionalidade narrativa. As cenas da Boa Morte de D. Pedro, complementadas pelo Juízo Final na arca de Inês; a descrição da vida de Cristo e a vida de São Bartolomeu, com todas as leituras iniciadas pela Roda da Fortuna e da Vida, juntamente com todas as outras simbologias, deixam evidente a última vontade do Rei D. Pedro - que sua vida e morte fossem marcadas por Inês de Castro.

D. Fernando e o Convento de São Francisco de Santarém.

Em seu testamento, redigido em 1378, D. Fernando aponta que deseja ser sepultado no Convento de São Francisco de Santarém “(...) E mandamos que o nosso corpo seja deytado no Moesteiro de san francisco de Santarem na nossa Capella que hi mandámos fazer.” (Arnault 1960, p.291)

A inserção do Convento de São Francisco de Santarém no circuito fúnebre real português está diretamente relacionada não só com a preferência pessoal do Rei pelos franciscanos, mas também com o contexto do século XIV, em que há uma expansão do trato dos membros dessa ordem com a liturgia fúnebre (Gomes, 1997, p.29). Não há nenhum registro que aponte que em algum momento Fernando cogitou ser sepultado também na Alcobaça. Entretanto, o Convento de Santarém também está localizado em um ponto geograficamente distante, de importante articulação interna para o Reino. Entendemos que sua opção por estruturar um local de sepultamento diferente dos antecessores fica evidente desde 1350, quando se iniciam as obras de reforma e ampliação do convento. Nesse projeto de reconstrução, é feito o coro-alto, no qual será sepultado não só D.Fernando, como também sua mãe, D. Constança Manuel, trasladada em 1376 por ordem sua (Fernandes, 2012).

Acreditamos que a motivação está relacionada com o contexto do final de seu reinado. Sem herdeiros vivos, essa articulação sepulcral demonstra uma tentativa de manter viva a memória de sua linhagem - por isso, a trasladação do túmulo de D. Constança Manuel foi tão importante.

O texto de 1383 traz fortes indícios para nós de que o Rei esteve diretamente envolvido na construção de sua sepultura e possivelmente, a viu finalizada¹⁰ uma vez que ele relata missas e

¹⁰ “(...) enlegemos e mandamos fazer nossa própria e perpetua sopultura no moesteiro de Sam Francisco de Santarem e hordenamos hi nossa capella na qual já fazemos cantar e cantam çertos capellãaes frades do dicto moesteiro e aquel ham de camtar continuamente en cada huum dia çertas missas asy ofiçiadadas como rezadas e rezar çertsa oras responssos por nossa alma dos reys que ante nos foram segundo já fazem e rezam e dem nos ham mandado e enfermaçom a qual capela já dotamos de vestimentas e calizes e cruces e livros

orações que já ocorrem na capela na qual ele idealizou sua moradia final. São apontados no codicilo, inclusive ornamentos funerários para a capela e para a própria sepultura. Tanto é o planejamento, que o texto é redigido quase que inteiramente para tratar de disposições para manutenção da capela no *post mortem* do Rei.¹¹

O túmulo é uma obra de autoria desconhecida e segue o estilo monumental iniciado por D. Dinis e continuado por D. Pedro I e possivelmente por D. Afonso IV, embora este não possua jacente. Seu formato é de arca, com o rei esculpido no busto frontal da tampa modular, flanqueado por duas figuras masculinas não identificadas. Do outro lado, na mesma posição do busto real, há uma representação de Cristo, ladeado por São Pedro e São Paulo. Dessa forma, percebemos que a narrativa da sacralidade régia, ponto central de sua legitimidade como monarca, é o tema principal dessa epigrafia tumular.

e doutros ornamentos que pera ello conpra e por que cada huom do que trabalha merece. ANTT p.

¹¹Carla Varela vai de encontro a essa hipótese, evocando o texto de 1383 como fundamental nessa interpretação. *Idem*, p. 208; Mário Sérgio Barroca, por outro lado, chega à mesma conclusão partindo de sua leitura da inscrição epigráfica do túmulo, ainda que a mesma tenha sido redigida apenas após a data de sua morte. BARROCA, Mário. **Epigrafia Medieval Portuguesa**. Tomo II. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000. p. 1909.

Figura 2 - Túmulo de D. Fernando, no Museu Arqueológico do Carmo.



Fonte: foto realizada pela autora (2020).

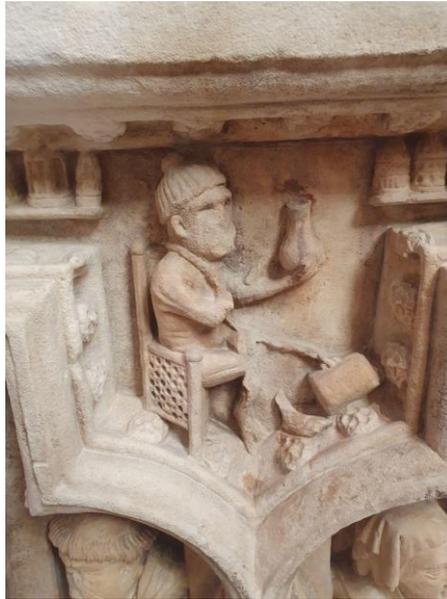
Além das questões relacionadas à sua linhagem dinástica, ameaçada pela ausência de herdeiros masculinos que sobreviveram à infância, não podemos ignorar o contexto da Igreja na época, que passava pelo Grande Cisma. Assim, alinhar a imagem do Rei à de Cristo, como seu representante na terra, reafirma sua devoção diretamente a Ele, não a uma facção específica do poder atemporal. Por isso, no túmulo de D. Fernando, Jesus Cristo não está representado acima do Rei, mas ao seu lado. Além dos bustos, a parte superior da arca e da tampa possui escudos heráldicos com as Armas de Portugal, a heráldica

de seu pai, em moldura circular. Na arca, de forma inédita, aparece a heráldica materna, com as armas dos Manuéis, além de um busto feminino aos pés, que se acredita ser uma representação de Constança Manuel, usando touca, com dois anjos de perfil.

A escolha de representar ambas as heráldicas familiares na arca tumular reforça mais uma vez a questão da legitimidade de sua linhagem. A representação de sua mãe, bem como a trasladação de seu corpo para a capela e todo o processo de legitimação de sua figura como parte do poder de seu reinado, reitera a tentativa do Rei de sinalizar D. Beatriz, sua filha, como herdeira legítima.

A arca possui ainda diversas outras pessoas esculpidas, as quais não foi possível identificação, mas que podem ser uma generalização da sociedade portuguesa em si, e vários seres fantásticos, que representam o mundo do pecado e seus perigos. Há ainda a rara representação epigráfica de uma casa medieval, e a interessante figura de um homem nu, vestindo apenas um gorro, sentado em uma cadeira e preso pelo pescoço, segurando um frasco em frente a uma prateleira de vários outros frascos, ilustrando possivelmente a figura de um alquimista.

Figura 3 - Foto do alquimista no túmulo de D. Fernando.



Fonte: foto realizada pela autora (2020).

É peculiar o fato de essa imagem aparecer na parte elevada da arca sepulcral, que até então é reservada apenas para representações importantes, como a de Cristo e do próprio Rei. Assim, faz sentido a hipótese de que essa pode ser uma representação do envenenamento de D. Fernando de 1378 (Gomes, 2009, p.160), que acabou contribuindo para o esgotamento de sua saúde e possivelmente, sendo determinante para sua morte em 1383. Todavia, ainda que o alquimista esteja ilustrando apenas mais uma das tentações e do pecado, ainda assim essa é uma figura extremamente rara no contexto epigráfico funerário.

Outro foco narrativo do túmulo é a vida de São Francisco. As cenas esculpidas na testeira da arca e da tampa, representam o milagre da fonte, e diversos outros acontecimentos mencionados na biografia de São Francisco redigida por São Boaventura, na ocasião em que ele se retira para o eremitério de Verne. Essa face da testeira é uma das representações narrativas mais detalhadas já vistas em um túmulo real português. Entendemos que a sua localização e escolha está ligada também a uma proposta de evangelização, posto que a arca é originalmente inserida em um convento franciscano. Desse modo, aqueles que fossem prestar devoção ao Rei, também prestavam devoção à vida de São Francisco e visualizavam etapas de sua biografia.

O túmulo foi destruído no decorrer do século XIX, por conta do já conhecido contexto das invasões francesas, e da desamortização e extinção das ordens religiosas ocorrida em 1834, que colocaram o Convento de Santarém em estado de abandono. Em 1844, há registros de que o mesmo foi violado, seu conteúdo perdido e sua arca utilizada para guardar selas de cavalos. Apenas em 1875, a *Associação dos Architectos Civis e Archeólogos* o transportou para Lisboa, onde hoje se estruturou o Museu Arqueológico do Carmo. (Fernandes, 2012, p.209).

Algumas considerações

É a hereditariedade que D. Pedro I também retoma enquanto discurso, quando opta não pelo sepultamento em Odivelas com avô, ou na Sé de Lisboa com o pai - antepassados diretos. É a presença dele e de D. Inês de Castro no local de inumação que mais continha corpos reais que reitera o local de Inês como membro dessa mesma família real. Ambos dominam

ainda esse *Núcleo Simbólico* da Dinastia de Borgonha de forma mais veemente: ocupando local de destaque na Igreja, em túmulos monumentais cuja narrativa epigráfica reitera não só as disposições referentes à legitimidade do poder real, mas sim o local de salvação de ambos no juízo final e suas biografias individuais. Essa narrativa explícita demonstra a perspectiva tumular que marcava o reino na segunda metade do século XIV - a de que os túmulos continham discursos de rememoração que seriam lidos na posteridade.

Essa perspectiva tumular fica explícita primeiro no túmulo de D. Dinis, que é o pioneiro na epigrafia narrativa do reino português, se consolidando como um exercício de memória e um modelo tumular - ele inicia uma estética que irá perdurar para os monarcas posteriores, ainda que pouco da estrutura do jacente original tenha sobrevivido até os dias atuais. O processo de individualização do túmulo de humanização dos jacentes é típico do século XIV, por conta do recrudescimento das perspectivas do juízo final e do destino individual da alma. Entretanto, a ideia da arca decorada com elementos narrativos que retomam a glória do rei e da própria monarquia, bem como sua conexão com o sagrado, é até então, inédita.

A permanência do modelo fúnebre inaugurado por D. Dinis é demonstrada com a nossa análise anterior dos túmulos de D. Pedro I e D. Fernando I. todos monumentais, com jacente ou esculturas epigráficas na arca relacionadas com o enaltecimento da monarquia.

Referências

Fontes

BRANDÃO, Frei António, et alli, Testamento de D. Dinis I: Monarquia Lusitana, Vols. I/VIII. Imprensa Nacional Casa da Moeda, Reimpressão da ed. fac-similada de 1988, Lisboa, Abril, 2009.

Testamento de D. Fernando I: Biblioteca Pública e Arquivo Distrital de Évora, cód. CIX/2-2, nº 9 Publicado em A Crise Nacional dos Fins do Século XIV, pp. 291-295, Salvador Dias Arnaut, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra-Instituto de Estudos Históricos Dr. António Vasconcelos, Coimbra, 1960.

Testamento de D. Pedro I: Publicado em Provas da História Genealógica da Casa Real Portuguesa, Tomo I-I-, pp. 407-410, D. António Caetano de Sousa, Atlântida-Livraria Editora, Lda, Coimbra, 1946.

Bibliografia

ARNAULT, Salvador Dias , **Introdução à Crónica de D. Fernando**, Livraria Civilização Editora, Porto, 1960.

BARROCA, Mário. **Epigrafia Medieval Portuguesa**. Tomo II. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000.

CRESPO, José. Santa Isabel, na doença e na morte. Coimbra: Editora Coimbra, 1972

DIAS, Pedro. O Gótico. in: **História da Arte em Portugal**, vol. IV. Lisboa: Publicações Alfa, 1986,

FERNANDES, Carla Varela. O Bom Rei Sabe Bem Morrer. Reflexões sobre o túmulo de D. Dinis", D. Dinis. **Actas dos**

Encontros sobre D. Dinis em Odivelas, Edições Colibri/Câmara Municipal de Odivelas, 2011

FERNANDES, Carla Varela. *Memória de um rei no Chiado: o monumento funerário de D. Fernando I. Chiadoefervescência urbana artística e literária de um lugar*, Lisboa, CIEBA - Faculdade de Belas Artes, 2012.

FERREIRA, Emidio Maximiano. **A Arte Tumular Medieval Portuguesa (séculos XII a XV)**. Lisboa: Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, 1986

GOMES, Rita Costa. **D. Fernando**. Temas e Debates: Lisboa, 2009

GOMES, Saul António. “*Os panteões régios monásticos portugueses nos séculos XII e XIII.*” **Actas do 2º congresso histórico de Guimarães**. Sociedade, administração, cultura e Igreja em Portugal no século XII. Câmara Municipal de Guimarães e Universidade do Minho, Guimarães, 1997, vol. 4,

MATTOSO, José. O Poder e a Morte. **Anuario de Estudios Medievales**, no. 25, fascículo 2, 1995, p.395-428. Disponível em: < <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=28438>> Último acesso em: 07/09/2023.

NATIVIDADE, Manuel Vieira; **Ignez de Castro e Pedro o Cru**: Perante a iconografia de seus túmulos. Editora Largo do Conde Barão, 1910. p 51

PIMENTA, Cristina. D. Pedro I. Lisboa: Temas & Debates, 2007.p.263.

ROSSI, Vairo, Giulia., '**Ad futuram Regis memoriam. A história conservativa do túmulo do rei D. Dinis: mitos e realidade**', Conservar Património 35, 2020.

SANTOS, Reinaldo. **A Iconografia dos Túmulos de Alcobaça**. Lusitânia, Vol. I, 1924, p. 83-90; VASCONCELOS, António de. **Inês de Castro**. Estudo para uma série de lições no Curso de História de Portugal. Marques Abreu. Porto. 1928.; MACHADO, J.T Montalvão. **Amores de Dom Pedro e de Dona Inês em terras da Lourinhã, de Gaia e de Coimbra**. Livraria Portugal, 1966.

SILVA, José Custódio Vieira da, «Memória e Imagem – Reflexões sobre Escultura Tumular Portuguesa (séculos XIII e XIV)», **Revista de História da Arte**, 1, Lisboa, Instituto de História da Arte-Faculdade de Ciências (Sociais e Humanas, 2005, pp. 56-57.

VASCONCELOS, António de. **Inês de Castro**: estudo para uma série de lições no curso de História de Portugal, Coimbra, Instituto de Estudos Históricos, Faculdade de Letras, 1928. pp. 66-110.

VASCONCELOS, Herminia Villar,; BRANCO, Maria João. Fundação do Mosteiro de Odivelas , in Actas do Congreso Internacional sobre S. Bernardo e o Cister en Galicia e Portugal, vol. I, Orense, 1992, pp. 589-601.

O ROMANCE HISTÓRICO DE JULIANO E JOVIANO

Gabriel Requia Gabbardo

Introdução

O presente capítulo deseja apresentar ao público brasileiro uma fonte muito pouco estudada, seja em terras pátrias, seja no estrangeiro: o assim chamado *Romance Histórico de Juliano* (mais corretamente chamado de *Romance Histórico de Juliano e Joviano*, pois este último possui tanta importância na trama quanto o primeiro). Alguns dados básicos sobre estes personagens históricos serão fornecidos preliminarmente. Logo após, trataremos da história do estudo acadêmico sobre o *Romance*. Uma sinopse do texto será então elaborada (agora finalmente completo, graças à fortuita descoberta do Ms. Vat. Sir. 37). Após uma análise sobre a ficcionalidade do texto, mostraremos os argumentos a favor e contra uma autoria individual da obra, para então entrar na problemática questão de sua datação. Por fim, alguns comentários sobre a visão de mundo do(s) autor(es) serão apresentados.

Alguns dados básicos antes de iniciarmos o estudo do texto são necessários para estabelecermos o seu caráter ficcional. Constantino conseguiu impor o apoio imperial romano à religião cristã em 312, e estabeleceu-se como único imperador romano em 324 (Veyne, 2010). Após sua morte em 337, o Império foi dividido entre seus filhos, Constantino II (Britânia, Gália e Hispânia), Constante (Itália, África e Balcãs) e Constâncio II (Anatólia, Síria e Egito). Os dois primeiros entraram em conflito

poucos anos após, tendo por resultado a morte de Constantino II (340). Já Constante seria vítima de uma rebelião militar em 350. Sendo o Império demasiado vasto para governar sozinho, e tendo que confrontar o assassino de Constante, Constâncio II se aproveitou de um acidente genealógico: Constantino tinha um meio-irmão, Júlio Constâncio. A família estendida de Constantino foi brutalmente assassinada logo após sua morte, graças às ordens principalmente do próprio Constâncio II (Burgess, 2008), mas dois filhos de Júlio Constâncio foram fortuitamente poupados: Galo e Juliano. Galo foi elevado primeiro à posição de César (um imperador subordinado) em 351, mas logo se mostrou inepto e foi executado por Constâncio II em 354.

Para substituí-lo, Constâncio chamou Juliano em 355. Ninguém, nem mesmo seus inimigos, chamaria Juliano de inepto posteriormente, mas à época o que se sabia dele é que ele havia, fortuitamente, se dedicado, com afinco, ao estudo da filosofia clássica. Se Constâncio imaginava que um rato de biblioteca poderia ser facilmente manipulável, se enganou redondamente: Juliano nutria ao seu suposto benfeitor não apenas uma saudável desconfiança e receio graças a feitos passados (afinal, Constâncio fora quem ordenara a execução de seu pai), mas também ódio religioso. O que Constâncio não imaginava é que Juliano se convertera – se converterá *apaixonadamente* – ao paganismo de maneira secreta, abandonando o cristianismo de sua família (por isso, viria a ser chamado de “o Apóstata” pela posteridade cristã).

A relação entre os dois imperadores sempre foi tensa, como é fácil de se imaginar, e finalmente degradingou para hostilidade mútua em 360-361. Felizmente para Juliano, Constâncio II morreu na Cilícia em novembro de 361, antes que os dois se digladiassem numa batalha campal.

Com a morte de Constâncio II, Juliano se tornou o único soberano do Império, e logo revelou a sua verdadeira crença religiosa. Seu curto reinado viu uma profunda mudança da relação do poder imperial face tanto ao cristianismo quanto às comunidades tradicionais pagãs; uma política de apoio às primeiras e de repulsa cada vez maior às segundas sofreu, do dia para a noite, um giro de cento e oitenta graus. Esse giro foi bastante polêmico. Para aumentar sua legitimidade como imperador romano, Juliano precisava de uma grande vitória militar. Foi isso que o motivou a atacar o Império Persa Sassânida em 363; após brilhantes mas fugazes sucessos iniciais, o exército romano viria a ser derrotado pelas tropas sassânidas, e o próprio Juliano morreria em circunstâncias obscuras em uma escaramuça, durante a retirada desesperada dos romanos de dentro da Pérsia (Gabbardo, 2014; Carvalho, 2020).

A morte do imperador, sem herdeiros, deixou os romanos em uma difícil situação. Cercados por tropas persas, os generais rapidamente se dividiram em facções, conforme Amiano Marcelino (Amiano Marcelino, *RG XXV.5*), mas a célere (ou talvez celerada) ação de alguns soldados, bem como o desespero da própria situação, fizeram com que um nome consensual fosse escolhido, o de Joviano.

Joviano era membro da guarda imperial, tendo uma atividade já perceptível sob Constâncio II; filho de uma destacada figura do *establishment* militar constantiniano, não pisara em nenhum calo durante o conturbado reinado de Juliano – isso apesar de professar a religião cristã. Se o exército romano escolheu bem o novo imperador, é difícil de dizer, uma vez que Joviano reinou por apenas oito meses. Após um humilhante, mas necessário, tratado de paz com os sassânidas, no qual importantes territórios fronteiriços foram cedidos, Joviano gastou alguns

meses se dirigindo a Antioquia e tentando organizar sua nova administração, sob o opróbrio geral (a “humilhação” do tratado que firmara com os persas pesava mais do que a sua “necessidade”). De Antioquia, se dirigiu a Constantinopla; ao passar por Dadastana, uma obscura cidade na fronteira da Galácia e da Bitínia, Joviano foi encontrado morto ao amanhecer. Não foram feitas maiores investigações; Amiano nos relata que Joviano morreu ou por sufocamento causado pelo carvão de uma fogueira (Juliano quase morreu de maneira semelhante em 356) ou por causa de uma indigestão causada por sua voracidade desmesurada (Amiano Marcelino, *RG XXV.10.12*). Joviano, ao menos na tradição histórica greco-latina, estava, portanto, condenado a ser uma nota de rodapé; seu reinado breve se destacou por uma paz humilhante e por uma morte súbita acidental, quiçá bizarra.

O Romance histórico de Juliano e Joviano

Mas existiam outras tradições literárias no Império Romano, entre elas o siríaco (um descendente direto do aramaico). Uma coleção de manuscritos em siríaco, os manuscritos nitrianos, chegaram ao Museu Britânico durante a década de 1830. Por algumas décadas, eles permaneceram intocados, mas em 1857-58 o orientalista holandês Jan Pieter Nicolaas Land elaborou o recenseamento preliminar do material, mencionando, pela primeira vez em tempos modernos, o *Romance*, no fôlio Add. 14.461 (Land, 1862, p. 21). Em 1870-72, o orientalista britânico William Wright, professor de árabe em Cambridge, sistematizou o trabalho de apresentação de Land, catalogando os manuscritos em siríaco do Museu em três

volumes. No terceiro volume, Wright relata extensivamente o conteúdo do Add. 14.461, e é ali que a obra é mencionada como *Romance* pela primeira vez (Wright, 1870-72, vol. 3, p. 1043).

Em 1874, o orientalista alemão Theodor Nöldeke viria a ser o primeiro acadêmico a se debruçar sobre o texto (Nöldeke, 1874a), em seu artigo *Sobre o Romance Siríaco do Imperador Juliano* (Drijvers afirma, erroneamente, que foi Nöldeke quem batizou a obra como “romance”, mas, como visto, Wright o precedeu nisto: Drijvers, 2022, p. 131)¹². O artigo de Nöldeke é seminal, pois: a) popularizou o termo “romance” para descrever a obra; b) forneceu o primeiro resumo do conteúdo do manuscrito, bem como traduziu alguns trechos importantes do trabalho; c) apresentou hipóteses sobre texto, autoria e datação que ainda hoje se mantém ou hígidas, como o fato de ser escrito originalmente em siríaco (vozes equivocadamente discordantes são Van Esbroeck, 1987, e Rosen, 2006, p. 399), de ter sido composto ou em Edessa ou por alguém que tinha alguma ligação especial com essa cidade, ou que devem ser levadas em conta obrigatoriamente (como a datação do texto para o início do século VI).

Instigado pelos artigos de Nöldeke, o também orientalista alemão Johann Georg Ernst Hoffmann viria a elaborar a edição completa dos dois *Romances* na língua siríaca, sem tradução, em 1880. É um trabalho de acesso quase impossível para pesquisadores brasileiros antes do advento do Google Books, e mesmo a edição encontrada ali é defeituosa: sendo a leitura do siríaco feita da direita para a esquerda, Hoffmann

¹² Assinalo, por oportuno, que Nöldeke viria a apresentar, ainda em 1874, um outro texto siríaco sobre Juliano, baseado no manuscrito Richmond 7192, sobre o qual nada diremos (Nöldeke, 1874b) – seguindo, assim, uma certa tendência acadêmica, que pouco diz sobre essa segunda obra. Ela ainda requer mais pesquisas.

compreensivelmente colocou o texto original do romance em ordem invertida (a página 1 do Romance é a última do livro, a 2 é a penúltima e assim por diante). O escaneamento mecânico da obra feita pelo Google não levou em consideração esse fato, pelo que o uso desta edição via PDF é bastante desconfortável!

A Alemanha guilhermina, contudo, terra onde vicejavam Mommsen, Seeck e Willamowitz-Moellendorff (para não falar de Nietzsche), era uma terra pouco interessada em textos orientais compostos contemporaneamente aos textos greco-latinos, que tinham uma verdadeira aura sacral. Para Seeck, os séculos IV-VI eram a época do vitorioso e lamentável “aniquilamento dos melhores” (*Ausrottung der Besten*); um texto cristão e siríaco era imediata e duplamente descartável aos olhos da *Altertumswissenschaft* alemã, e o silêncio que essa dedicou ao Romance foi seguido por seus congêneres de outros países.

A exceção se encontra na tradução em inglês, em 1928, por Hermann Gollancz. Gollancz (1852-1930) foi uma figura admirável, um rabino nascido na Alemanha que viria a ter tamanha proeminência acadêmica no Reino Unido que foi sagrado como *sir* – o primeiro rabino a quem essa honra foi concedida. Contudo, a sua tradução não foi um de seus melhores momentos – a começar pelo título, “Juliano, o Apóstata”, que dá a entender que a obra se trata de uma biografia do imperador. É considerada, de maneira generalizada, como uma tradução bastante insatisfatória, talvez até mesmo macarrônica (Drijvers, 2022, p. 131; Sokoloff, 2017, p. viii, entre outros).

O silêncio acadêmico sobre o *Romance* se romperia com a obra de Jean Richer, que estudou os romances siríacos em trinta páginas de sua obra monumental sobre Juliano (Braun; Richer, 1978, p. 233-263). A partir daí, o *Romance* passou a receber uma esporádica atenção acadêmica, motivada (como muitas outras

coisas) pelo *boom* de estudos da Antiguidade Tardia a partir da década de 1970.

Dessa produção recente, há de se destacar dois trabalhos seminiais. O primeiro é a tradução para o inglês do Romance feita por Michael Sokoloff em 2017, de quilate muito superior à de Gollancz. Se a tradução é satisfatória (e eventuais equívocos podem ser confortavelmente confrontados com o texto original), o aparelho crítico se apresenta bastante limitado. A escolha de apresentar uma obra tão complexa em menos do que quatro parágrafos, com uma bibliografia bastante defeituosa, é esquisita (para falar o mínimo). Mas essa se torna uma reclamação menor face ao fácil acesso que essa tradução possibilita ao *Romance* – acesso esse que existe mesmo para pessoas do Sul global.

O segundo é um artigo recente elaborado por Marianna Mazzola e Peter Van Nuffelen (Mazzola; Van Nuffelen, 2023). O texto original publicado por Hoffmann começa *in medias res*, com a morte súbita de um imperador (Constâncio II, mencionado numa parte ausente do códice Add. 14.461). Em 2001, Sebastian Brock e Alexey Muraviev publicaram um achado importante, o manuscrito Paris BN Syr. 378, da Bibliothèque Nationale da França: cinco páginas bastante mutiladas e danificadas, que estendiam um pouco mais o início da narrativa do *Romance*. Este texto, bastante lacunar, está presente na edição de Sokoloff, mas as lacunas são tamanhas que, quando da elaboração da apresentação que inspirou esse artigo, afirmei (creio que então corretamente) que “qualquer comentário mais extenso sobre esta parte é temerário”. Pois bem: Mazzola descobriu, em 2021¹³, um manuscrito na Biblioteca do Vaticano (Ms Vat. Sir. 37) que é uma versão completa da primeira parte do Romance. O artigo

¹³ Informação dada ao autor pela própria Mariana Mazzola, a quem se agradece aqui.

apresenta o texto original do manuscrito e uma tradução em inglês do mesmo, bem como demonstrar (ou tentar demonstrar) a autoria singular do *Romance* e uma datação bastante tardia para sua elaboração (ao invés do começo do séc. VI, ele teria sido composto após 640).

Sinopse da obra

O romance de Juliano é uma longa narrativa em prosa que se pretende histórica. Narra, em apertada síntese, a ascensão de Juliano ao poder, suas políticas anti-cristãs durante seu reinado (com especial foco na sua estadia em Roma, e seu confronto com o bispo da cidade, Eusébio) e sua morte na guerra contra a Pérsia, muito auxiliada pelas sabotagens que seu subalterno e confidente próximo Joviano realiza face à sua perseguição aberta contra o cristianismo.

O leitor bem informado sobre o reinado de Juliano já percebeu, contudo, que essa obra pode ter várias qualidades, mas que a “veracidade” não está entre elas. O Romance é um concentrado esforço de ficção, no qual a imaginação do autor está trabalhando a todo o vapor. Mesmo a curta síntese apresentada atrás já possui três falsidades enormes: Juliano nunca esteve em Roma, o bispo daquela cidade na época não era Eusébio, e Joviano não era confidente próximo do imperador. Isso não diminui o valor da obra como fonte histórica, mas ela nos ensina bastante (como se verá) sobre contextos cristão-orientais pós Concílio de Calcedônia (451) do que sobre o século IV.

A narrativa se divide claramente em três partes. Sobre a primeira parte, muito pouco se podia dizer por séculos; o manuscrito original utilizado por Nöldeke indicava que ela

existia, e que tratava da morte de Constâncio II, mas somente isso (Constâncio II sequer era mencionado nominalmente, de tão mutilado que o texto estava). A descoberta do Ms. Syr. 378 em Paris, por importante que fosse por si só, não mudou esse quadro: a edição de Sokoloff demonstra a impossibilidade de chegar a qualquer grande enunciado sobre essa parte. Foi só com o achado do Ms. Vat. 37 por parte de Mazzola que podemos dizer, com certeza, que o tema principal dessa parte é a morte de Constâncio II, e sua agonia face à ascensão do Apóstata como seu eventual sucessor:

História da morte de Constâncio, filho de Constantino, o rei vitorioso.

Quando os dias de Constantino, o Grande, acabaram, ele foi congregado a seu povo e se juntou a seus pais¹⁴, e seus três filhos reinaram após ele: Constantino, seu primogênito, Constâncio e Constante, e havia paz e concórdia entre eles, bem como em seus governos. Após eles terem reinado por cerca de três anos, Constantino, o irmão mais velho, morreu, e o governo permaneceu com seus irmãos. Depois de Constante reinar por dois anos além, ele também morreu, e Constâncio, seu irmão, foi deixado com todo o reino e o [seu] governo. Ele tomou todo o reino dos romanos e governou sobre eles. Esse reino foi estabelecido no ano de 654 da era dos gregos (Mazzola e Van Nuffelen, 18)¹⁵.

Esse é o começo do *Romance*, finalmente descoberto. As imprecisões já são muitas aqui: Constantino e Constante parecem falecer naturalmente, e não de maneira brutal (o primeiro, de fato,

¹⁴ Uma forma bíblica de expressar o falecimento de uma pessoa: cf., entre outros tantos exemplos, Gn. 25.17.

¹⁵ A “era dos gregos” aqui é o calendário selêucida, que começava em 312/311 a.C (reconquista da Babilônia por Seleuco). 654 é, assim, 342 d.C.

de maneira fratricida), como de fato aconteceu. Se Constantino II morreu na data correta, oito anos são suprimidos da vida de Constante.

A narrativa segue de maneira introdutória, com um narrador onisciente e impessoal, destacando como Constâncio primeiro elevou Galo à posição de imperador, para logo depois matá-lo, porque seu coração não estava com Deus. O coração de Juliano também não estava com Deus, mas ele só mostrou isso após se rebelar com suas tropas na Gália e (ficcionalmente) Espanha. Constâncio logo concentra um grande exército para exterminar o rebelde, mas logo caiu doente.

O resto da narrativa – onze páginas de tradução, no artigo de Mazzola e Van Nuffelen (Mazzola; Van Nuffelen, 18-29) – retrata os diálogos que Constâncio tem com os bispos de toda a Itália que vão a Roma para rezar por ele em seu leito de morte. À frente de todos se encontra o bispo Eusébio.

O que se segue são diálogos entre o imperador moribundo e a congregação de bispos. O primeiro imaginava que apenas receberia a benção e ensinamentos de seus pais espirituais, mas se surpreende com o desespero dos bispos. Estes não conseguem esconder a sua tristeza com o falecimento do rei cristão, e com a sua substituição por um rei pagão. O diálogo que se dá é basicamente uma tentativa desesperada por parte de Constâncio de animar os desanimados religiosos, que só é bem-sucedida, afinal, quando ele expira, ao que sua face se torna mais brilhante na morte do que na vida.

Após uma listagem dos males que se abateram sobre a Igreja no reinado de Juliano (confisco de bens dos cristãos, sacrifícios em altares, apedrejamentos, exílios e apostasias), o

narrador menciona que o bispo Eusébio realizou grandes feitos face ao imperador pagão, apesar de seus 90 anos de idade.

É ao redor do conflito de Eusébio e Juliano que a segunda parte da narrativa se centra, bastante mais extensa que a primeira (cinquenta e três páginas do original na edição de Sokoloff: Sokoloff, 2016, p. 6-59). Nela, é feito o elogio do (pseudo) martírio de Eusébio.

Após um elaborado encômio do bispo, nos é informado que Juliano se dirigiu a Roma depois da morte de Constâncio. Depois de uma exortação ao martírio e à emulação da morte de Cristo na cruz, o bispo é informado pelo diácono Epaneto que Adoceto, um dos ministros de Juliano, o convocou à sua presença para lhe entregar uma missiva do imperador, que requisitava a sua conversão ao paganismo, que seria financeiramente lucrativa. Eusébio rasga a carta na presença de todos os romanos.

Inspirados pelo exemplo de Eusébio, a elite romana recusa a exortação ao abandono do cristianismo do imperador. Judeus (aqui encontramos pela primeira vez uma polêmica antissemita no *Romance*) e pagãos tentam convencer Adoceto a massacrar os reticentes, mas são repelidos por soldados cristãos disfarçados de monges, o que leva judeus e pagãos de toda a cidade a se esconderem, apavorados. Alguns sacerdotes pagãos são, eles próprios, queimados vivos em altares por uma turba enfurecida.

As notícias dos acontecimentos chegam a Juliano, que obviamente se enfurece. Aplauto, um conselheiro próximo do imperador, o acalma; apesar de pagão, ele é (aos olhos do narrador) uma boa pessoa. Aplauto aconselha que se faça a paz com a cidade, e que seja feita uma coroação na cidade para legitimar o novo reinado.

As coisas não saem como o esperado; Juliano e a população de Roma entram em agitado conflito verbal durante a aclamação que deveria justamente legitimá-lo. Um irritado Juliano manda capturar os maiores partidários de Eusébio e os exibir publicamente com vestimentas femininas, para logo após os aprisionar, acorrentados: o bispo os segue, mas sem correntes, embora seu destino fosse ser sacrificado em um altar durante um festival aos ídolos.

Dez dias depois, um grande altar é construído na frente da igreja de Roma, e grandes festejos são planejados para a execução de Eusébio. A festa começa mal, com um arrependido Adoceto criticando a política religiosa do imperador e elogiando a bravura dos cristãos. Enviado Adoceto, ele próprio, à prisão, a população se torna bastante belicosa contra o soberano, e ele só é salvo pela retórica de Eusébio, que pacifica a turba.

Após uma extensa troca de insultos entre bispo e soberano, Eusébio é levado para o altar para ser queimado vivo por sacerdotes pagãos. Estes insultam o bispo com blasfêmias: entre outras degradações, colocam uma coroa de flores na sua cabeça, em evidente lembrança da coroa de espinhos de Cristo. Eusébio pula na fogueira...

... E eis que as chamas se retiram do altar, e se dirigem aos sacerdotes pagãos, que morrem todos (trinta e dois no total) queimados vivos. Juliano racionaliza o espetáculo com a afirmação de que Eusébio não era um sacrifício propício; é ordenado a um soldado que o trespasse com uma lança, mas este cai morto assim que se aproxima do bispo. A morte súbita deste um faz o que a morte flamejante de trinta e dois não conseguira: apavora o soberano. Juliano ordena que Eusébio seja levado à prisão.

Nos é então informado pelo narrador que ele traz, em anexo, os atos do martírio de Eusébio feitas por Epaneto (este anexo não sobreviveu, ou talvez jamais existiu). Pseudo-martírio, como já indicado, porque Eusébio sobreviveu, aos noventa e sete anos de idade, a todas as torturas pensadas pelo poder imperial (dentre outras coisas, nos é dito que uma espada derrete feito cera de vela ao se aproximar do pescoço de Eusébio). Envergonhado, derrotado, humilhado, Juliano manda soltar todos os prisioneiros da cidade, inclusive – e convenientemente – o invencível Eusébio. O bispo acaba por morrer quatro anos *depois* de Juliano, em paz, e alegre com a derrocada final do apóstata.

Já a terceira, a mais extensa, trata da guerra de Juliano contra a Pérsia, de sua preparação até a derrocada final do soberano. O fio condutor é a relação do imperador com seu principal ajudante (e seu eventual sucessor) Joviano. Ela é apresentada como uma carta de um certo Apolloris, serviçal de Joviano, para o abade “Abde’el”, que descreve (seguindo as ordens iniciais do abade) o fim da guerra entre romanos e persas, a derrocada de um tirano pagão e a vitória dos cristãos.

É uma narrativa bastante extensa, com quase duzentas páginas na edição de Sokoloff (Sokoloff, 2018, p. 59-240). Por isso, e também porque uma sinopse em inglês bem detalhada está disponível em inglês (Drijvers, 2022, p. 145-182), falaremos desta parte apenas em linhas gerais.

A principal questão a ser colocada é que Joviano é um dos principais ajudantes do imperador (um dado historicamente falso, desnecessário dizer), mas é secretamente cristão (o Joviano histórico nunca precisou esconder seu cristianismo). Por seguir a religião verdadeira, Joviano sabota sistematicamente tanto as medidas anticristãs de seu chefe quanto seu empreendimento bélico contra a Pérsia sassânida.

As medidas anticristãs do imperador são mais bem-sucedidas do que em Roma; em Constantinopla, um certo Máximo, de descendência nobre, se prontifica a ser martirizado pelo seu cristianismo. Após ser trespassado por lanças, ele falece (as lanças dos soldados, nesse caso, não derretem milagrosamente). É Joviano quem acaba por enterrar, de maneira secreta, o novo mártir.

De maneira igualmente secreta, Joviano entra em contato com um *mobed* (um importante sacerdote, em apertada síntese) persa, Arimhir. Os dois cultivam uma amizade, na qual se juntam a crença cristã (Joviano converte Arimhir) e hostilidade tanto em relação ao imperador romano pagão quanto ao próprio imperador persa Shapur; este só é poupado por Joviano, após a derrota de Juliano, por causa da bondade de Joviano.

Juliano é eventualmente derrotado, mas é interessante notar que, no *Romance*, ele acaba alcançando maiores sucessos do que historicamente: ele consegue conquistar, por exemplo, tanto Selêucia-no-Tigre quanto a própria Ctesifonte (os problemas do Juliano histórico na Pérsia começaram quando do seu fracasso em tomar esta última). Mas São Mercúrio já havia aparecido em sonho para Joviano, e profetizado o fim violento de Juliano: este ocorre quando finalmente os dois exércitos, persa e romano, se encontram com sua plena força, com os respectivos imperadores à frente.

Enquanto todos estavam escutando atentamente para ouvir quando que a guerra seria proclamada por um tambor, uma voz do Céu [soou] do silêncio, dizendo “A flecha da salvação [cairá sob] o campo romano! O Maligno será removido do meio dele, e a paz reinará entre os dois impérios! (Sokoloff, 2016, p. 376.

Shapur, assustado, estremece, mas Juliano ridiculariza a voz, que percebe ser do “Nazareno” (Jesus Cristo), e a desafia a provar sua divindade. O Nazareno aceita o desafio, mandando imediatamente uma flecha do céu de onde a voz havia soado que acerta o peito de Juliano, que, pouco antes de morrer, consegue pegar o sangue da ferida e o jogar no céu, pedindo que Jesus se satisfaça com esse sacrifício. Com suas últimas palavras, designa Joviano como seu sucessor, e morre.

Se a escolha de Joviano aconteceu, historicamente, sob circunstâncias extremas, o Shapur do *Romance* concede bastante tempo aos desorientados romanos para fazer uma escolha acertada, ao interromper seus ataques como favor ao novo e piedoso soberano imperial.

O novo imperador consegue, simultaneamente, reverter as políticas religiosas de seu predecessor (os sacerdotes pagãos que acompanhavam a expedição, de bom grado, demolem os ídolos que veneravam apenas algumas horas antes, graças à santa persuasão de Joviano) e obter uma paz com os persas. Mesmo a rendição das províncias cedidas por Joviano a Shapur é apresentada positivamente, uma vez que o soberano persa aceita, como condição necessária para cumprimento do tratado, que a religião cristã seja tolerada entre os sassânidas. O *Romance* termina com uma breve sinopse do reinado de Joviano.

Por que a ficcionalidade do *romance*?

Falei que o romance é uma narrativa em prosa. Muita tinta foi gasta para definir formalmente este texto como “romance” (a diferença em inglês e outras línguas entre “romance” e “novel” levou a longas discussões que parecem pouco proveitosas). Mas,

no fim das contas, há de se perguntar o quanto uma consideração breve de William Wright em 1872 levou à classificação da narrativa como “Romance” (e o quanto que a influência em um britânico do Oitocentos tanto de Walter Scott quanto de Leopold Ranke implicava numa divisão entre história – verdadeira – e romance – mentiroso).

No entanto, uma comparação com uma obra chinesa, o *Romance dos Três Reinos* (composta por volta do séc. XV), me parece frutífera. Assim como o *Romance dos Três Reinos* (“romance” é termo utilizado aqui de forma ampla, pouco técnica), o *Romance* de Juliano se apresenta como verdade (a narrativa de Joviano, em particular, se destaca por apresentar supostos textos de documentos), uma verdade talvez apimentada por recursos narrativos.

O modelo bíblico mais próximo não é o livro de Jó (claramente uma fábula), mas os livros históricos como Reis (embora a ação, dados os curtos reinados de Juliano e Joviano, seja mais concentrada): o autor, ou os autores, ou coletor das tradições, que se pretende passar pelo “Apolloris” da carta, quer apresentar seu texto como o que realmente aconteceu. O *Romance* pode ser visto, sim, narrativamente como um “romance histórico”, com a importante ressalva que a obra não tem pruridos de distorcer, mentir, inventar ou se enganar redondamente sobre os fatos históricos mais elementares.

Algumas das invenções narrativas do texto já apareceram mesmo na sinopse. Estamos tratando de uma obra na qual a imaginação inventiva do(s) autor(es) estava em franca operação. A satisfação que temos ao lidar com o texto (que possui interessantes características literárias), e a janela que ele nos lança ao imaginário dos autores, não pode nos desviar do fato, sólido

como uma rocha, que estamos lidando com um texto farsesco, apócrifo.

A comparação com o *Romance dos Três Reinos* é, a meu ver, novamente profícua; a obra chinesa mistura narrativas históricas (como a obra historiográfica *Registros dos Três Reinos*, de Chen Shou) com tradições romanescas, tanto literárias e orais (na memorável definição tradicional, possui “70% de verdade e 30% de ficção”). A obra siríaca também se ergue sobre um esqueleto histórico, mas as percentagens de ficção e verdade tendem muito mais para a primeira. O autor só tinha acesso, ou só lhe interessava ter acesso, a uma sólida obra de cronologia (Juliano morre no romance, por exemplo, em 27/06/363, a data histórica de sua morte). Face ao silêncio ou inexistência de outras fontes, ou, tomado por interesses outros, face a documentos históricos inoportunos, a imaginação (interessada) do autor tomou conta.

Peguemos o caso de “Eusébio de Roma”. É verdade que Roma teve um papa chamado Eusébio no século IV, que reinou de 309 a 310, e que um dos principais auxiliares eclesiásticos de Constâncio II era Eusébio de Nicomédia. Procurar, contudo, uma fonte histórica para “Eusébio de Roma” é tarefa fútil. A Roma apresentada no *Romance* (bem como seu bispo) é uma invenção. Mesmo seu nome deve ser visto não como uma referência a um personagem histórico, mas sim como uma lição pedagógica: ao imperador pagão, é contrastado um bispo com a “boa crença” (uma possível tradução de *eusebeia*, entre tantas outras). É bastante instrutivo que o soldado que cai morto ao tentar matar Eusébio se chame... Platão (Sokoloff, 2016, p. 112 – a tradição cristã siríaca é *bastante* mais hostil ao platonismo do que a greco-latina). “Eusébio de Roma” é (para citar Arnaldo Momigliano

descrevendo o “Dario, o Medo” do livro de Daniel – Dan. 5, 31) “um monstro não existente” (Momigliano, 2004, p. 29).

Nada aprenderemos sobre o período 361-364 (período em que Juliano e Joviano governaram) com o Romance, portanto. Aprenderemos muito, contudo, sobre a sociedade siríaca do séc. V-VII. Tenho alguma experiência com a reação cristã contra Juliano entre letrados gregos; em toda esta tradição de séculos, perpassada por ódio e ressentimento, não encontro (como encontro no Romance Siríaco) acusações de que Juliano era lascivo. Muito pelo contrário, inclusive; o desinteresse de Juliano pelos prazeres carnavais era praticamente o único aspecto do imperador que não desagradava seus castos comentaristas cristãos. Mas, no *Romance*, Juliano faz uma defesa apaixonada do sexo extramarital (Sokoloff, 2016, p. 160-163). E mais: ao ser informado que uma jovem virgem chamada Dionisa, com dons proféticos, se encontrava no templo de Atena,

(...) ele mandou uma ordem para trazer Dionisa do templo pagão. Os traços de seu rosto [de Dionisa] eram lindos, e sua aparência era magnífica. Quando Juliano a viu, ele ficou impressionado com sua beleza, e maravilhado com sua visão, e teve pensamentos [sexuais] sobre ela (Sokoloff, 2016, p. 302-303).

Os pensamentos permanecem sendo apenas isso, pois Dionisa logo compreende as intenções de Juliano e passa a sentir nojo dele.

Na mesma toada, a insistência do Romance em comparar Juliano com Herodes (dado os cotidianos sacrifícios de bebês do primeiro aos deuses pagãos) é única na Antiguidade. A prática de sacrifícios humanos por parte de Juliano só é encontrada, salvo engano, em Gregório de Nazianzo e Teodoreto. Este último é, significativamente, um dos poucos autores bilíngues (grego-

siríaco) da Antiguidade (Sokoloff, 2016, p. 192-193; Gregório de Nazianzo, *Or.* IV.92, Teodoreto, *H.E.* III.27).

O fato, que me parece mais interessante do que tratar de Juliano e Joviano diretamente através do Romance, é que nesta obra estamos muito claramente dentro de um cristianismo oriental do século V. No século IV, um dos fatos centrais da política interna do cristianismo foi a aliança, mais ou menos permanente, entre o bispo de Roma e o partido atanasiano. Contudo, no decorrer do século V, e não só (mas também) por razões políticas, Roma passava a importar cada vez menos para a cristologia (e para os cristãos) do Oriente. Como Chris Wickham colocou, o último ator latino a fazer parte dos debates cristológicos que colocaram o Mediterrâneo oriental em polvorosa foi Leão Magno, durante o Concílio de Calcedônia, em 451 (Wickham, 2019, p. 112). Este último evento foi vital para a permanente divisão do cristianismo no Mediterrâneo Oriental entre “ortodoxos” (diafisitas), mono/miafisitas e nestorianos.

Edessa, à toda evidência a cidade na qual o romance foi escrito ou colacionado, assumiu, de maneira bastante acentuada, o partido do miafisismo. Os antigos bastiões da ortodoxia oriental, Constantinopla e Antioquia, eram agora, aos olhos dos cristãos de Edessa, a prostituta da Babilônia, casas do erro e da heresia (o sentimento era mútuo). Mesmo se os olhares dos siríacos focassem no leste, ao invés do oeste, encontrariam pouca guarida: a Pérsia sassânida tinha uma política de aliança com os nestorianos, tão heréticos quanto os diafisitas para os miafisitas. Face a uma dura realidade, a história de um bispo inventado de uma Roma distante, tanto no tempo quanto no espaço, apresentava um reconfortante exemplo de ortodoxia face a um imperador perseguidor. Que este imperador fosse pagão era providencial; sair a elaborar um profundo retrato de perversidade

de um poder imperial pagão do passado poderia ser um razoável facsímile de falar mal de um imperador herético do presente, como Marciano, Leão ou Zeno. Com certeza era mais seguro!

E é isso que explica a característica mais esquisita do texto. O episódio do quase martírio do bispo de Roma é bastante tradicional, no sentido de ser a apresentação de um mártir (no caso, um mártir providencialmente impedido de realizar seu intento) para uma comunidade cristã. Os termos das invectivas contra Juliano no Romance podem ser diferentes daqueles que encontramos em Gregório Nazianzeno, mas estamos ainda em território familiar (especialmente se levarmos em conta a figura de Efraim de Nisíbis, o grande poeta desta língua e autor de alguns *Hinos Contra Juliano*, seu contemporâneo). Mas nenhuma outra fonte heroiciza o esquecível Joviano como o Romance. O Joviano histórico deixou pouquíssimos rastros. Contudo, sua própria desimportância (somada, claro, a seu cristianismo), era exatamente o que pode o ter tornado atraente à imaginação do autor do romance. Joviano era uma folha em branco na qual toda e qualquer qualidade poderia ser atribuída; fazendo um grosso paralelo, um brasileiro não sairia a inventar fatos sobre Pedro II ou Getúlio Vargas, mas quem há de saber alguma coisa sobre José Linhares, o presidente interino do Brasil entre a derrubada de Getúlio em outubro de 1945 e a ascensão ao poder por Eurico Gaspar Dutra?

Esse não seria o único exemplo do uso interessado de um imperador “esquecível” por uma criativa posteridade; Constantino adotou o obscuro imperador Cláudio Gótico como ancestral. Se o modelo de uma igreja perseguida pelo poder central poderia trazer inspiração, a ideia de uma era de ouro de um império cristão, regida pelos mui ortodoxos Constantino e

Joviano (Constantino redivivo) trazia uma aspiração, a ideia de um projeto político que poderia ser reavivado.

A autoria do *romance*

Podemos dizer quem compôs o *Romance*? É pouco cauteloso apresentar uma individualidade definida a partir das poucas pistas que um texto farsesco nos dá. Nöldeke levanta a hipótese de ele ser um judeu converso (Nöldeke, 1874a, p. 291), dado o antissemitismo onipresente no texto, e Drijvers menciona que um autor de uma história da literatura siríaca da República de Weimar, Anton Baumstark, considerava que o autor era um monge siríaco (Baumstark apud Drijvers, 2022, p. 138). Estas ousadias podem ser facilmente descartadas: o antissemitismo é – ai de nós! – onipresente em praticamente *toda* a tradição cristã, a começar pelas cartas de Paulo, e nada impede que o autor do texto fosse um leigo bem-educado.

O que nós podemos afirmar com razoável grau de certeza é que a obra foi escrita por alguém bem-educado, que certamente estudou em Edessa (dada a posição privilegiada que essa cidade assume durante a narrativa de Joviano: Drijvers, 2022, p. 172-177). É praticamente impossível que este autor *não* conheça os escritos de Efreim Siríaco contra Juliano (e outras obras suas).

A ideia de que o texto é uma coletânea composta, um trabalho de montagem e colagem tripartite de tradições orais/escritas semelhantes aos poemas homéricos, é bastante sedutora, e era mais sedutora ainda quando não tínhamos a primeira parte do *Romance*. No entanto, há uma forte continuidade textual entre a narração da morte de Constâncio II e os conflitos que Juliano causa em Roma na segunda parte do

trabalho: não apenas a narrativa permanece impessoal e onisciente, como também encontramos o monstro “Eusébio de Roma” nas duas partes. Passa a ser inviável tratar essas duas partes separadamente.

Mazzola e Van Nuffelen apresentam uma ousada datação para o texto (que será tratada mais adiante), e argumentam para uma autoria unitária da obra (Mazzola; Van Nuffelen, 2023, p. 38-39). Para tanto, argumentam que o uso de “imagética pastoral e agrícola” nas três partes do *Romance* são um paralelismo com hinos religiosos de Efrem, e que a comparação de Juliano com Antíoco IV Epifanes, o rei tirano dos livros dos Macabeus, só é encontrada no *Romance* e em Efrem. O primeiro é, a bem dizer, um argumento fraco; uma *imitatio* literária de Efrem por autores distintos que foram educados em Edessa é perfeitamente esperada, tamanho era o seu prestígio na cultura siríaca da cidade. Ademais, a própria Bíblia, o texto supremo tanto para Efrem quanto para o(s) autor(es) do *Romance*, é pontilhada por uma “imagética pastoral e agrícola”. O segundo se baseia no silêncio das fontes, uma empreitada argumentativa arriscada, como todo antiquista sabe.

A tese da autoria unitária seria mais convincente caso a terceira parte do *Romance* se assemelhasse às anteriores. Não é o caso, contudo. Em primeiro lugar, essa terceira parte é mais ou menos três vezes mais extensa que as outras duas *juntas*. Em segundo lugar, o gênero narrativo muda – encontramos “Apolloris” como autor da carta (uma carta gigantesca, aparentemente) que descreve os eventos da guerra pérsica de Juliano. Em terceiro lugar, encontramos nomes diferentes para conselheiros de Juliano na narrativa de Eusébio e na narrativa de Joviano; seria mais fácil para um farsante unitário padronizar a nomenclatura de suas invenções poéticas, de maneira a dar um

senso de verossimilhança narrativa mais aguçado. Mais importante ainda, Joviano, o personagem onipresente da terceira parte da narrativa, *sequer é mencionado* nas partes anteriores.

Parece ser mais apropriado, ou ao menos mais prudente, postular que as duas primeiras partes da obra foram escritas pela mesma pessoa, e que a terceira parte do *Romance* foi escrito e compilado por diversas mãos, algumas, talvez, já tendo lido as duas primeiras partes do que viria a se tornar a coletânea completa; uma síntese, portanto, da tese de Mazzola e Van Nuffelen (Mazzola; Van Nuffelen, 2022, 38-39) com a *communis opinio* anterior, expressa por Drijvers, de uma “compilação sintética de diferentes narrativas” (Drijvers, 2022, p. 135).

A datação da obra

Mais espinhosa ainda que a questão da autoria da obra é a sua datação. Quando São Mercúrio visita Joviano em sonho, ele profetiza o seguinte:

Você, ó homem de Deus, preste atenção e se recorde das coisas que lhe direi, para que, em seu tempo, você se lembre bem delas. O Império Persa dominou seu império por quatorze semanas de anos [98 anos], e o subjogou com tributo por esse número de anos. Depois dessas semanas, o jugo tributário persa será removido de seu império, e os dois impérios permanecerão em paz por sete semanas de anos [49 anos]. Depois dessas semanas de anos, na confusão será erguido um resistente contra a Pérsia. Ele ab-rogará a paz entre os dois impérios, e os dois lados lutaram entre si. O tempo de seu combate durará duas semanas de anos [14 anos]. Depois, o braço de seu império será forte, e ele será elevado por cima do [braço] do persa.

A Pérsia pagará tributo por dez anos (Sokoloff, 2016, 364-365).

Para além desta referência interna, Wright postulou que o manuscrito Add. 14.461 pertencia ao século VI, por estar escrito na forma alfabética *estrangelo*¹⁶, que supostamente teria sido suplantada pela forma *serto* a partir de 600. Mazzola e Van Nuffelen questionam esse postulado (Mazzola Van Nuffelen, 2023, p. 37), a partir do trabalho de Anya Kaplan (Kaplan, 2019). Menciono este ponto mas logo o abandono, por infelizmente não ter treinamento paleográfico na língua; de qualquer maneira, os argumentos a seguir pouco dependem da datação do códice *em si*.

Nöldeke fez o procedimento básico: somou 98+49+14 e chegou a 524, data que postulou a composição do *Romance* (Nöldeke, 1874a, 280-281; os dez anos seguintes de predominância romana seriam fruto do otimismo do autor do *Romance*). Não é de todo inverossímil que o *Romance* tenha sido composto/coletado no início do séc. VI; mas é necessário crer bastante na capacidade histórica do autor da narrativa de Joviano, bem como na sua clareza cronológica, para aceitar o procedimento básico.

Para começar, o que aconteceu de tão especial em 461 que fez com que o tributo à Pérsia tivesse sido suprimido? Quem é o “resistente” que se insurge contra a Pérsia? O imperador Anastásio (491-518) de fato entrou em guerra contra a Pérsia, mas esse conflito durou apenas três anos (502-505), não “duas semanas de anos”. Mazzola e Van Nuffelen querem ver uma datação tardia para a obra, depois de 640, tendo em vistas os paralelos entre o *Romance* e a *Crônica de 640* (que termina naquele ano: Mazzola e Van Nuffelen, 2023, p. 32-35). Assim, o

¹⁶ O alfabeto siríaco pode ser escrito de duas formas: *serto* e *estrangelo*.

“resistente” que se insurgiram contra a Pérsia seria Heráclio (610-641); sua guerra contra Pérsia (610-628) é procrustaneamente transformada em *mais ou menos* “duas semanas de anos” (destaco, ainda, que os argumentos apresentados pelos dois para definir uma dependência do *Romance da Crônica*, e não o contrário – o que anularia seus argumentos – me parecem uma petição de princípio)¹⁷.

Estamos face a uma obra que coloca Juliano em Roma face a um bispo imaginário, e que na sua primeira parte gentilmente dá uma morte natural a Constantino II e suprime oito anos da vida de Constante. Joguinhos de numerologia baseados na acuidade cronológica deste autor em específico me parecem um caminho bem curto não apenas ao abismo da loucura, mas do simples erro histórico.

É preferível datar a obra de maneira ampla. Como se viu acima, a ruptura entre cristãos a partir do Concílio de Calcedônia (451) foi irreversível e acentuada. Não há uma cristologia explícita no *Romance*, mas Constantinopla e (principalmente) Antioquia não fazem papel muito bonito na obra (a atitude das elites de Constantinopla face a Juliano, de cautela e procrastinação, contrasta marcadamente com a coragem geral das elites de Roma). Se a Roma histórica tomou o partido diafisita, isso pouco importava; já durante o Concílio, poucas estradas teológicas levavam à Cidade Eterna, e com o declínio do império ocidental a cidade romana material passou a importar cada vez menos para os falantes de língua grega, que se dirá dos falantes do siríaco. Justamente por sua pouca importância histórica,

¹⁷ Assinale-se, por oportuno, que a *Crônica de 640* mata Constâncio II no lugar certo, na Anatólia.

curiosamente, ela podia se tornar teatro da fértil imaginação do autor da *Narrativa de Eusébio*.

O antissemitismo do *romance*

O artigo não pode terminar sem que se faça uma menção, por breve que seja, ao virulento antissemitismo do *Romance*. Os judeus incentivam Juliano em suas medidas anticristãs a todo o momento. Entre outros episódios bastante desagradáveis, destaca-se aqui o encontro de Juliano com os sacerdotes judaicos de Tiberias. Estes desejam reconstruir o Templo, e para tentar agradar Juliano degradam-se de maneira sistemática: dão uma coroa de ouro para o imperador com seus sete “ídolos” preferidos gravados nela (uma clara violação do comando de Deus), o veneram como ser divino, aceitam comer alimentos impuros fornecidos pelo soberano e – abominação das abominações – aceitam sacrificar aos deuses de Juliano, reconciliando assim o povo judeu apóstata à veneração correta dos muitos deuses (Sokoloff, 2016, 222-237). No entanto, tudo isso serve para nada; os sacerdotes voltam, completamente desonrados e humilhados, para Tiberias, tendo apenas a palavra do imperador como recompensa. E mesmo esse episódio é agradável, se comparado com os eventos de Edessa: os judeus que se preparavam para receber o imperador na cidade são todos massacrados, e aqueles judeus que permaneceram em suas casas foram exilados (Sokoloff, 2016, p. 282-283).

Referências

Fontes

AMIANO MARCELINO. **History. Books 20-26. With an English translation by John C. Rolfe.** Cambridge: University Press, v. 2, 1940.

EFREM SIRÍACO. **Hymns against Julian.** Introduction and notes by Samuel N. C. Lieu. Translation by Judith M. Lieu. In: LIEU, Samuel N. C. **The Emperor Julian Panegyric and Polemic.** 2 ed. Liverpool: University Press, 1989.

GREGÓRIO NAZIANZENO. **Discours 4-5.** Edited and translated by J. Bernardi. Paris: Éditions du Cerf, 1981.

SOKOLOFF, M. **The Julian Romance.** Edited and translated by Michael Sokoloff. Piscataway: Gorgias Press, 2016.

TEODORETO. **Histoire Ecclésiastique**, ed. and trans. J. Bouffartigue et al. (SC 501, 530), Paris: Éditions du Cerf, 2006-2009.

Bibliografia

BRAUN, René e RICHER, Jean. **L'Empereur Julien. De l'histoire à la légende (331-1715).** Paris: Les Belles Lettres, 1978.

BROCK, Sebastian, e MURAVIEV, Alexei. The Fragments of the Syriac Julian Romance from the Manuscript Paris Syr. 378. **Khristianskii Vostok**, vol. 2, p. 14-34, 2001.

BURGESS, Richard, The Summer of Blood. The “Great Massacre” of 337 and the Promotion of the Sons of Constantine. **Dumbarton Oak Papers**, vol. 62, p. 5-51, 2008.

DRIJVERS, Jan. **The Forgotten Reign of the Emperor Jovian (363-364): History and Fiction**. Oxford: Oxford University Press, 2022.

CARVALHO, Margarida Maria de. História, Presságios Memoráveis e a Morte do Imperador Juliano na Obra de Amiano Marcelino (390-392 d.C). **História (São Paulo)**, vol. 39, p. 1-18, 2020.

GABBARDO, Gabriel. **A disputa da memória da morte do imperador Juliano, “o Apóstata”**. Porto Alegre: Buqui Editora, 2014.

GOLLANCZ, Hermann. **Julian the Apostate**. Oxford: Oxford University Press, 1928.

KAPLAN, Ayda. Reclassement des planches datées de l’Album de Hatch à la lumière des nouvelles théories sur le développement des écritures syriaques. **Orientalia Christiana Periodica** v. 85, p 77–111. 2019.

LAND, Jan Pieter Nicolaas. **Anecdota Syriaca I**. Leiden: Brill, 1862.

MAZZOLA, Mariana e VAN NUFFELEN, Peter. The Julian Romance : A Full Text and a New Date. **Journal of Late Antiquity**, vol. 16, n. 2, p. 324-377, 2023.

MOMIGLIANO, Arnaldo. **As raízes clássicas da historiografia moderna**. Florianópolis: EDUSC, 2004.

MURAVIEV, Alexei. The Syriac Julian Romance and Its Place in the Literary History. **Khristianskiy Vostok**, vol. 17, p. 239-249, 1999.

ROSEN, Klaus. **Julian. Kaiser, Gott und Christenhasser**. Stuttgart: Klett-Cotta, 2006.

NÖLDEKE, Theodor. Ueber den syrischen Roman Von Kaiser Julian. **Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft**, vol. 28, p. 263-292, 1874a.

NÖLDEKE, Theodor. Ein zweiter Julianusroman. **Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft**, vol. 28, p. 263-292, 1874b.

VAN ESBROECK, Michel. Le soi-disant roman de Julien L'Apostat. In: DRIJVERS, Hendrik, **IV Symposium Syriacum IV, 1984**. Roma: Pontificio Instituto Orientale, 1984.

VEYNE, Paul. **Quando nosso mundo se tornou cristão**. São Paulo: Civilização Brasileira, 2010.

WICKHAM, Chris. **O Legado de Roma: Iluminando a Idade das Trevas, 400-1000**. Campinas: Editora da Unicamp, 2019.

WRIGHT, William. **Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum Acquired since the year 1838 (3 vols)**. Londres: British Museum, 1870-1872.

A CONSTRUÇÃO DA IMAGEM DE EUDÓXIA NA *HOMILIA DICTA POSTQUAM RELIQUIAE MARTYRUM,* DE JOÃO CRISÓSTOMO (SÉC. V)

Irlan de Sousa Cotrim

O conhecimento histórico não é estático, muito embora o senso comum advogue que a História é única e desprovida de novidades, ela de fato é uma ciência em construção. Não obstante, os conceitos sobre os quais a disciplina histórica se fundamenta também não estão parados no tempo e a sua formulação, penosa e extremamente discutível conforme nos recorda Gilvan Ventura da Silva (2015, p. 23) em *Reis, santos e feiticeiros*, está condicionada às tendências historiográficas, aos achados de novas documentações e ao florescimento de novas teorias e métodos de análise. Uma das subáreas da História, a História Antiga – e especificamente o ramo da denominada *Antiguidade Clássica* – não ficou ileso das novas (e pertinentes) preocupações e anseios dos historiadores.

O período tradicionalmente designado como Baixo Império, circunscrito a partir de finais do III século ao VII da Era Comum, sofreu (e ainda sofre) constantes revisões conceituais (Silva, 2015, p. 31; Carrié, 2021, p. 9-10; Frighetto, 2021, p. 29). A ideia de um Império Romano decadente a partir das usurpações iniciadas no final da dinastia dos Severos em 235 (a chamada Anarquia Militar) que contrasta com um Principado da *Pax Antonina* hoje é discutível e a historiografia brasileira demonstra a sua pujança ao inovar nesses assuntos. Dos anos 2000 até o alvorecer da década de 2020 temos uma plêiade de artigos, dissertações, teses e livros escritos por

profissionais que problematizam o período do Baixo Império e adotaram o conceito de *Antiguidade Tardia*. Tal conceito foi anteriormente repensado por Peter Brown em *The world of Late Antiquity* – repensado porque o historiador alemão Alois Riegl popularizou o termo na língua germânica *Spätantike* – e levou à tona a necessidade da crítica aos jargões setecentistas de Edward Gibbon, célebre autor da monumental *História do Declínio e Queda do Império Romano*, de finais dos anos 1780 (Brown, 1971, p. 181-182; 1997, p. 6; Gibbon, 2005, p. 168; Silva, 2018, p. 100-105).

Historiadores brasileiros do calibre de Margarida Maria de Carvalho, Gilvan Ventura da Silva e Renan Frighetto, para citar alguns, não somente adotaram o conceito de Antiguidade Tardia, como passaram a problematizar o seu constante, e amiúde, acrítico uso. Renan Frighetto em *A Antiguidade Tardia: Roma e as monarquias romano-bárbaras numa época de transformações (séculos II-VIII)*, publicado em 2012, sinaliza a oportunidade que os historiadores do século XXI possuem de alargar e questionar o conceito da tardoantiguidade, ao nomear seu livro com a expressão *monarquias romano-bárbaras*.¹⁸ De fato, é entre os séculos III

¹⁸ Renan Frighetto alertou novamente essa necessidade durante o III Colóquio Internacional de Estudos Greco-Romanos, ocorrido entre 22 e 24 de novembro de 2022 nas dependências da Ufes. Naquela ocasião o historiador defendeu que o conceito de *Antiguidade Tardia* pode e deve ser discutido por pesquisadores brasileiros à luz das novas descobertas arqueológicas e das novas teorias produzidas no Brasil. Frighetto (2024, p. 242) salienta ainda que embora o termo antiguidade tardia permaneça apto como forma de denominação dos últimos séculos da Antiguidade, a partir do século V com a introdução das monarquias romano-bárbaras, tal nomenclatura pode ganhar novos contornos. O século II também foi considerado pelo autor como sendo o início da tardoantiguidade (Frighetto, 2012, p. 20). Em 2024, todos os trabalhos apresentados durante o referido evento foram publicados nos e-books

e IV que temos uma intensificação das transformações e do processo de centralização da figura do *Princeps* que passa a ser a do *Dominus* ou *basileus*, de acordo com Gilvan Ventura da Silva (2018, p. 100). Nas palavras de Renan Frighetto:

Assim, podemos dizer que durante o século III ocorreram importantes mudanças político-institucionais que forjaram uma nova imagem ao mundo romano. A monarquia imperial ganhou, definitivamente, um formato autocrático amparado na força e no poder legionário que elevava ao sólio imperial chefes militares provenientes do ambiente provincial. Províncias, incluindo as mais distantes, que foram projetadas como partícipes das decisões no intrincado tabuleiro político que reduziu a importância de Roma diante de um quadro de turbulências internas e externas que acabaram por levar o mundo imperial romano a uma fratura temporária, mas de enorme significado no futuro. Da tripartição no tempo de Galieno, passando pela Diarquia e pela Tetrarquia criadas por Diocleciano e desbaratadas por Constantino, observamos que a partilha da autoridade imperial entre dois ou mais detentores do poder permaneceu como uma prática política que podemos denominar como estruturante, visto que desde finais do século II esta manteve-se e ganhou novas dinâmicas ao longo dos séculos III, IV e V (Frighetto, 2021, p. 39).

A partir deste excerto compreendemos que houve uma nova configuração do jogo político do Império Romano pós-Crise do III século (jargão amplamente discutível e de difícil

A cidade antiga entre a História e a Arqueologia (Antíteses, 2024) e *Espaço, representação e poder no mundo romano*, ambos organizados por Gilvan Ventura da Silva e por João Carlos Furlani.

constatação de totalidade).¹⁹ O Dominato a partir do IV século foi fruto dos acontecimentos e do processo de centralização e das usurpações ocorridos de 285 a 395. No curso do tempo, as pandemias e as usurpações forjaram novos desafios a serem enfrentados pelas pessoas comuns, pelos políticos romanos e na relação do indivíduo com o sagrado e o mundano (Frighetto, 2021, p. 38; Sancho Gómez, 2021, p. 190).

O paulatino triunfo do cristianismo (apesar das suas querelas internas) sobre o paganismo na figura imperial, a atuação de homens do divino como bispos e monges e a constante atuação das mulheres imperiais são algumas das transformações que o período da Antiguidade Tardia oferece ao historiador. Tomado como um soberano cuja majestade fora ampliada e elevada ao reino dos céus, o *basileus* tornou-se um homem escolhido pelo Deus cristão. Ele era o representante do sagrado, depositário das capacidades místicas e dotado de *virtus* (para os cristãos) e de *maiestas* (para os pagãos), de acordo com Silva (2015, p. 125).

O papel das imperatrizes nunca foi pequeno em regimes monárquicos. Figuras que carregavam os possíveis futuros herdeiros da dinastia, essas mulheres estavam na ordem do dia, atuando nos bastidores e/ou ao lado de seus maridos, os imperadores, como nos recorda Ana Teresa Marques Gonçalves (2013, p. 101). No limiar do século IV para o V emerge a figura de uma imperatriz ativa durante o Dominato de seu marido, Arcádio (395 - 408), a imperatriz Élia Eudóxia.²⁰

¹⁹ Pontuamos que a ideia de crise não deve ser vista de forma negativa, mas sim como uma transição dinâmica de transformação e mutação, envolvendo rupturas e continuidades (Carrié, 2021, p. 15-16).

²⁰ Aqui nos referimos ao período em que Arcádio governou sozinho, ou seja, de 395 a 408, como Imperador em Constantinopla (Império Romano do

A relação de Eudóxia de “amor/ódio” com o bispo João Crisóstomo já foi amplamente debatida por uma crítica historiográfica internacional, apesar dela demonizar a imperatriz e tornar João Crisóstomo um virtuoso. Representante da historiografia brasileira, João Carlos Furlani (2017) trouxe um novo ar para essa discussão ao problematizar a relação de João Crisóstomo não somente com respeito à esposa de Arcádio, mas com a figura de Olímpia.

Élia Eudóxia nasceu nos finais da segunda metade do século IV e faleceu em 404, poucos anos depois do segundo exílio de João.²¹ Filha de Flávio Bautão, um franco romanizado que serviu no exército ocidental romano na década de 380, Eudóxia soube utilizar da proeminência de seu pai para aproximar-se da corte de Teodósio. Em 385, Bautão foi cônsul ao lado de Arcádio o que aproximou Eudóxia do herdeiro de Teodósio. Com a morte do imperador, porém, a porção ocidental do Império Romano foi herdada por Honório, uma vez que a parcela oriental, com capital em Constantinopla, ficou nas mãos de Arcádio que em 27 de abril de 395 casou-se com Eudóxia, o que a tornou Imperatriz-Consorte (Furlani, 2017, p. 26).

Eudóxia foi alvo de intenso debate entre escritores desde o período da Antiguidade Tardia, de acordo com Furlani.

Oriente). Teodósio faleceu em 395, mas havia feito seus dois filhos augustos. Arcádio se tornou co-imperador ao lado de Teodósio em 383 em Constantinopla, e em Roma (Império Romano do Ocidente) Honório tornou-se imperador em 393 (Mantas, 2020, p. 365-366).

²¹ Não há consenso entre os historiadores acerca do ano de nascimento de Eudóxia. No entanto, de acordo com Wendy Mayer (2002), Eudóxia teria morrido em decorrência de uma forte hemorragia após ter sofrido um aborto, em 408.

Para Filostórgio (*Hist. Eccl.* 11), a Imperatriz-Consorte teria sido mais astuta do que o marido Arcádio, porém altamente prepotente, atrevida, verborrágica e arrogante à moda bárbara. Para Zósimo (*Hist. Nova* 5), Eudóxia foi teimosa, suscetível aos eunucos e às mulheres da corte. Arcádio seria ainda muito influenciado pela beleza de sua esposa, segundo Zósimo. Eudóxia seria ainda partidária do credo niceno e teria organizado procissões contra os arianos em Constantinopla, de acordo com Sócrates (*Hist. Eccl.* 16).²² A religiosidade da imperatriz-consorte foi amplamente representada por João Crisóstomo, bispo que nutria fortes relações com a casa imperial teodosiana e que batizou dois dos três filhos de Arcádio.

Entre os anos de 400 e 402, Eudóxia teria participado de uma procissão – juntamente com a população e com as elites políticas, militares e religiosas – em homenagem à chegada das relíquias dos mártires Sísimo, Martírio e Alexandre. Esse evento foi possível graças ao envio dos restos mortais daqueles mártires a mando do bispo de Trento e ocorreu no norte da Península Itálica (Furlani, 2017, p. 113).

João Crisóstomo redigiu uma homilia que representava aquela ocasião denominada *Homilia dicta postquam reliquiae martyrum*. Essa homilia pode ser confundida com um

²² Não é nosso objetivo neste capítulo analisar os conflitos entre as facções nicena e ariana no IV e no V século. Grosso modo, este conflito foi primeiramente motivado por razões religiosas, uma vez que o cristianismo na Antiguidade Tardia não era unificado. Os arianos e os nicenos divergiram quanto à ideia de uma Trindade consubstancial, ou seja, que Jesus Cristo fosse considerado divino tal como Deus ou se o filho possuía uma condição diferente da de seu Pai. Paulatinamente, esse conflito se desenvolveu e penetrou na seara política, ganhando adeptos influentes como no caso de Eudóxia com o credo niceno (Vieira, 2018, p. 18).

panegírico, como já atestou Wendy Mayer (2000, p. 93), porque João Crisóstomo lançou uma série de elogios à Imperatriz-Consorte Eudóxia pela religiosidade, pela *pietas* e pelo fato dela se desprender das regalias e dos trajes majestáticos e assumir uma postura de subserviência a Deus. Procuramos entrever na referida homilia os momentos em que João Crisóstomo pôde representar Eudóxia como uma mulher próxima do divino, apesar da condição feminina, e exaltar a Imperatriz-Consorte como detentora do *imperium* em conjunto com seu marido, o Imperador Arcádio.

O método e a ótica conceitual

Antes, porém convém tecermos algumas considerações a respeito do método empregado e, logo após, da teoria retórica que adotamos. Utilizamos o método da *Análise de Conteúdo*, de Laurence Bardin (2011) que pode ser assim definida. A *Análise de Conteúdo* consiste numa metodologia de caráter quantitativo e/ou qualitativo de extração, codificação e categorização das informações disponibilizadas em um determinado *corpus* documental. Esse método preconiza pelo menos três fases, quais sejam, a pré-análise, a exploração do material e o tratamento dos resultados. A pré-análise consiste em um conjunto de atividades criativas por parte do pesquisador que abarca a escolha dos documentos que constituirão o *corpus*, a leitura flutuante – em que o investigador estabelece um primeiro contato com a fonte e se permite tirar dela impressões –, a formulação das hipóteses e dos objetivos, por fim, a elaboração de certo número de indicadores semânticos que fundamentam a interpretação final.

A segunda fase consiste na exploração do material com base nas orientações percebidas pelo pesquisador na leitura flutuante, na fase da pré-análise. É nesse momento que o investigador compõem as categorias analíticas a serem utilizadas na exploração do *corpus*.

Na última fase, o tratamento dos resultados obtidos e a interpretação, é o momento em que o pesquisador interpreta o conjunto de informações categorizadas e propõe inferências (Bardin, 2011, p. 125-133). Nosso complexo categorial, portanto, foi formulado da seguinte maneira:

Tabela 01 – Complexo Categorial

Categorias	Descrição	Referência
1. Elementos religiosos		
2. As qualidades das relíquias		
3. Elementos cósmicos		
4. Solicitações		
5. Elementos políticos		

Formulamos um total de cinco categorias para o agrupamento e a análise da homilia de João Crisóstomo. Primeiramente, a categoria *elementos religiosos* foi a utilizada para compreendermos os momentos nos quais o bispo emprega à imperatriz consorte atributos religiosos, tais como atrelá-la a exemplos de mulheres bíblicas ou a personagens do Velho Testamento. A categoria *qualidades das relíquias* foi a que visamos entrever como a presença de Eudóxia enobreceu a procissão e aumentou o grau do significado religioso daquele evento. Em algumas passagens, João Crisóstomo relega à imperatriz a santidade da ocasião e o enobrecimento das relíquias dos mártires simplesmente porque ela estava próxima do recipiente póstumo. A terceira categoria foi denominada de *elementos cósmicos* e dá conta dos momentos em que o bispo elogia a Imperatriz-Consorte com atributos celestes, como a lua. A quarta e a última categorias foram denominadas, respectivamente *solicitações* (os pedidos de João Crisóstomo feitos à Eudóxia), e de *elementos políticos* (em que João atribui a Eudóxia um *imperium* tal como o de Arcádio).

Lemos as informações provenientes das fontes a partir da ótica conceitual da retórica laudatória. Na condição de arte a retórica nasceu na Hélade e designava os preceitos regulatórios dos discursos oralizados de modo que o orador pudesse persuadir a sua audiência. No mundo romano, por sua vez, a retórica desempenhou papéis representativos no *modus vivendi* dos aristocratas e de senadores, além de outras práticas cotidianas. A rigor, dividia-se em cinco partes, quais sejam, a invenção (*inuentio*), a disposição (*dispositio*), a elocução (*elocutio*), a memória, (*memoria*) e a ação (*actio*) que compreendia a fabricação dos discursos falados e escritos desde o seu início. Essas noções constituíam a tônica dos discursos na Antiguidade romana que poderiam se dividir em três *genera*: o

deliberativo, o judiciário e o epidítico, de acordo com Luíza Helena Carvalho e Leni Ribeiro Leite (2015, p. 210).

O discurso deliberativo tinha como objetivo o de aconselhar ou desaconselhar o indivíduo sobre alguma decisão a ser tomada. O gênero judiciário, discurso forense, visava a acusação e a defesa do réu em julgamento ou de alguma causa específica sob *judice*. O gênero epidítico, demonstrativo, laudatório tinha como finalidade o elogio ou o vitupério de algo ou de alguém. Exponente desse tipo de discurso, o *Panegírico a Trajano*, de Plínio, o Jovem edificou representações elogiosas do herdeiro de Nerva e, no mesmo momento, acusações que relegaram Domiciano à pecha de tirano (Cotrim, 2022b, p. 39). Apesar de conceituados de formas distintas, pontuamos que esses três gêneros discursivos poderiam imiscuir-se e complementarem-se de acordo com a necessidade do orador. Era válido em ambiente forense que a parte querelante vituperasse a testemunha de defesa de um réu, de modo a desqualificar os argumentos da pessoa a partir da censura sobre seu caráter.

A *Retórica a Herênio*, de autoria anônima, é o tratado retórico mais remoto que temos acesso hoje em solo romano. Teria sido escrito entre 86 e 82 AEC e retomava a tripartição dos discursos tal como apresentamos anteriormente. De acordo com esse tratado, o elogio poderia incidir em três categorias centrais que poderiam ser os atributos externos, aos atributos do corpo e aos atributos do ânimo. No primeiro caso, tratava-se do elogio à ascendência, à educação, à riqueza ou ao poder do indivíduo. Os atributos corporais poderiam ser elogiados por meio da exaltação das características físicas. O elogio às virtudes como a justiça, a coragem e a modéstia constituíam o terceiro grupo de atributos que poderia ser elogiado. O

vitupério, em contrapartida, seria o oposto do elogio, ou seja, em vez de elogiar cada categoria o orador poderia maldizer as características físicas, a falta de ascendência abastada ou mesmo os vícios do indivíduo (Leite; Carvalho, 2015, p. 209-210).

Cícero no *De Inventione* elencou um conjunto de tópicos abrangentes a algumas situações que o orador poderia se valer para desacreditar seu oponente. Dentre eles estão o nome, a natureza (gênero ou etnia), o parentesco, a idade, local em que reside, aparência física, a força, a rapidez, a inteligência, a memória, a afabilidade, a modéstia, a paciência, o modo de vida, a educação, os preceptores, os amigos, a ocupação, a administração financeira, a vida doméstica, a fortuna, a condição social, o caráter dos filhos, se o indivíduo havia falecido a descrição de como foi sua morte, o *habitus*, as reações emocionais e o *studium* (interesse em filosofia, poesia, geometria e outras).

Quintiliano com a sua *Institutio Oratoria* concluída no final do século I enumerou as cinco partes do discurso tal como apresentamos. O louvor aos homens para Quintiliano poderia elencar e amplificar os acontecimentos antes e depois da existência do elogiado, elogio a cidade natal da pessoa, sua linhagem nobre ou as formas pelas quais ele enobrece sua casa, elogio ao caráter do indivíduo, ao físico ou aos feitos do elogiado. Os feitos para serem elogiados, contudo, deveriam ser considerados inusitados, de caráter singular e deveriam contemplar interesses outros do que aos do elogiado. Na Antiguidade Tardia a retórica epidítica foi a tópica dos trabalhos de Menandro, o Retor. A parte final do relato de Menandro sobre as formas e as possibilidades disponíveis para que o orador ou o panegirista pudessem fabricar uma *persona*

a partir do elogio culmina naquilo que se poderia exaltar nos momentos de paz. Dentre as virtudes, temos a temperança, a justiça e a sabedoria. A amplificação da amabilidade para com os súditos, a acessibilidade da casa imperial, a legislação feita com justiça e o fim das leis injustas demonstrariam os exemplos de ações imperiais realizadas com sabedoria e temperança (Cotrim, 2022a, p. 92).

A *pietas* era um atributo esperado pelos súditos de seus governantes e no cristianismo não foi diferente. A *pietas* pode ser conceituada, grosso modo, como o zelo de um indivíduo pela religião (Cic. *Nat. D.* 1.116; *Inv.* 2.66). Como dissemos no início desta apresentação, no Dominato a *persona* do *basileus* tornou-se a representante de Deus na Terra, neste caso essa ideia cabia ao Imperador e não à Imperatriz-Consorte. No entanto, podemos observar que havia em João Crisóstomo um tipo ideal de mulher cristã que o bispo defende e que, na *Homilia dicta postquam reliquiae martyrum* tal mulher é personificada por Eudóxia. A seguir vemos algumas dessas representações

As imagens da Imperatriz-Consorte na *Homilia*

João Crisóstomo inicia o seu relato abordando o zelo de Eudóxia:

O que posso dizer? O que devo falar? Estou pulando de excitação e em chamas com um frenesi que é melhor do que o bom senso. Estou voando e dançando e flutuando no ar e, de resto, embriagado sob a influência desse prazer espiritual. O que posso dizer? O que devo falar? [Devo falar] sobre o poder dos mártires? o entusiasmo da

cidade? **o zelo da imperatriz?** a assembleia dos magistrados? a desgraça do diabo? a derrota dos demônios? a nobre linhagem da igreja? o poder da cruz? os milagres do Crucificado? a glória do Pai? a graça do Espírito? o prazer de todas as pessoas? o pulo animado da cidade? os grupos de monges? os bandos de virgens? as fileiras dos sacerdotes? o esforço dos leigos, dos escravos, dos livres, dos que têm autoridade, dos que estão sujeitos a ela, dos pobres, dos ricos, dos estrangeiros, dos cidadãos? (Ioa. Chrys. *Hom. dic. post. reliq. mart.* 468) Grifos nossos.

Neste excerto, João Crisóstomo introduz o assunto da homilia em um catálogo que descreve alguns dos principais momentos da procissão. Dentre esses principais momentos, temos o zelo da imperatriz Eudóxia em estar presente no meio da multidão (formada por variados segmentos sociais) e acompanhando as homenagens aos mártires. Em outro momento, João Crisóstomo chama atenção para Eudóxia que se destacava naquela ocasião não pelos elementos políticos que portava:

No entanto, por que devo falar de mulheres ou magistrados, quando **aquela que usa a coroa imperial [diadema] e está vestida de púrpura poderia suportar estar separada nem um pouco dos restos mortais durante toda a jornada?** Em vez disso, **como uma criada, ela deu um passo atrás das relíquias sagradas, tocando a urna e o véu que o cobria. Suprimindo toda a vaidade humana, ela se deixou ver pela multidão em meio ao vasto espetáculo - ela a quem é proibido olhar até para todos os eunucos que servem no palácio imperial. Em vez disso, seu desejo pelos mártires, a tirania e a chama do amor a persuadiram a tirar todas as suas máscaras e mostrar com puro entusiasmo seu**

zelo pelos santos mártires. (Ioa. Chrys. *Hom. dic. post. reliq. mart.* 469.6-17) Grifos nossos.

Neste trecho podemos observar que Eudóxia, apesar de vestida com o manto púrpura e portando a diadema, aparentava reverência para com a ocasião. Essa passagem pode nos evocar um zelo com a *pietas* para com o que representava aquela procissão: as relíquias deveriam ser as protagonistas do evento porque eram a expressão maior da devoção a Cristo e a Deus, a quem seu marido (ausente) era o representante. Essa descrição parece ter deixado João apto a fazer a primeira comparação da Imperatriz-Consorte com um dos monarcas mais proeminentes e conhecidos do Velho Testamento:

Na verdade, lembro-me do abençoado Davi, que também estava vestido com um manto púrpura, usava uma coroa real e segurava o cetro do povo hebreu. Quando ele trouxe de volta a arca, ele colocou de lado todos aqueles adereços e pulou de excitação e dançou e pulou, bancando o completo idiota e saltitando. Através de seus saltos, ele indicava o prazer que sentia nas comemorações. Se ele foi obrigado a mostrar tanto calor na sombra e no tipo, deveria ser muito mais em relação à graça e à verdade, **já que ela [a imperatriz] trouxe de volta uma urna de valor muito maior do que a de Davi. Pois não contém tábuas de pedra, mas espirituais - uma graça florescente, um presente radiante, ossos que refletem os próprios raios do sol.** (Ioa. Chrys. *Hom. dic. post. reliq. mart.* 469.18-30) Grifos nossos.

Aqui vemos claramente um dispositivo retórico laudatório: a comparação entre um indivíduo e outro. Neste caso, Eudóxia é comparada ao Rei Davi em termos de simbolismo, uma vez que se ele trouxe pedras numa arca (I

Crônicas 15: 27-9) - tratava-se das tábuas dos Dez Mandamentos-, ela trouxe relíquias de homens que deram a vida pela fé e que pertenceram à realidade mais palpável e mais próxima deles. João Crisóstomo assim demonstra a magnanimidade do evento por meio da representação de Eudóxia como uma personalidade pia e influente, que representava o marido que naquela ocasião estava ausente. Assim como Davi, Eudoxia trazia elementos muito caros aos preceitos religiosos: o primeiro, aos judeus; a segunda, aos cristãos. O próprio bispo revela que a presença da imperatriz enobrece a igreja “**porque hoje você nos demonstrou a riqueza da igreja**”. Em outros momentos da homilia, João Crisóstomo exalta o aumento do prestígio da procissão com relação às próprias relíquias:

É precisamente por isso que ela beneficiou tanto a população quanto os mártires. Assim como todos estavam olhando na direção dos restos mortais, eles também ficaram boquiabertos com a atenção dessa mulher – tanto ricos quanto pobres – enquanto a observavam agarrar-se firmemente aos ossos por uma jornada tão longa, sem se cansar nem recuar, mas pendurado no peito. (Ioa. Chrys. *Hom. dic. post. reliq. mart.* 471.8-10) Grifos nossos.

Eudóxia aparece aqui como a grande responsável pelos olhares direcionados à urna em que estavam alocados os despojos dos mártires, uma vez que a imperatriz-consorte – por sua apresentação ao vivo e a cores – convergia todas as atenções para ela (que se tornava um *exemplum* de cristã devota) e conseqüentemente, para as relíquias que – possivelmente – estavam próximas a ela. Naquele momento, Eudoxia fazia a multidão notar as relíquias dos mártires, unicamente pelo fato da presença da imperatriz. O elogio dado

à Eudóxia alcança o campo do cosmos, quando o bispo a compara com a lua:

Quando olhamos para o céu, vemos a lua e as estrelas em seu meio. Quando olhamos para baixo, (vemos) a multidão dos tão fiéis **e, carregada no meio, mais radiante que a lua, a imperatriz. Quero dizer que, assim como as estrelas de baixo são melhores do que as de cima, também esta lua é mais brilhante do que aquela. Por quê? A lua é tão grande quanto uma pessoa em uma posição tão elevada de autoridade que é adornada com uma fé tão profunda.** Que qualidade dela surpreenderia a princípio? **Seu zelo, mais quente que uma chama? Sua fé, mais forte que inflexível? Sua mente contrita e sua humildade, que a levaram a esconder todas as suas [insígnias]?** Por um lado, **ela se livrou de *imperium* e coroas e toda a vaidade que delas surge em considerável abundância; no outro, em vez da estola de púrpura, vestiu a estola da humildade e, por isso, ficou ainda mais radiante.** Pois, embora tenha havido muitas, muitas imperatrizes que apenas compartilharam a própria estola e as coroas e a glória imperial, o adorno desta mulher sozinho se destacou como excepcional e este troféu pertence somente a ela. **Quero dizer que ela sozinha entre as imperatrizes escoltou mártires com tanta honra, com tanto zelo e piedade, misturando-se com a multidão, dispensando todo o seu séquito e banindo virtualmente toda a desigualdade de seu estilo de vida em alto grau.** (Ioa. Chrys. *Hom. dic. post. reliq. mart.* 470.51-471.8) Grifos nossos.

O símile da lua e das estrelas com a multidão e Eudóxia torna clara a ideia de que todas as atenções se direcionam à imperatriz-consorte ao lado das relíquias. Ela enobreceu o evento e abrilhantou ainda mais o significado daquelas

reliquias porque representava não apenas uma monarca, mas uma devota. As mulheres eram manchadas pelo passado de Eva na visão de João Crisóstomo. As mulheres cristãs deveriam ser o oposto do *exemplum* de Eva no Paraíso, por isso, Eudóxia é descrita como a que possui “tanta honra”, “com tanto zelo e piedade”, uma mulher sem vaidades (apesar de ser uma Imperatriz) porque ela se integrou com a multidão sem a presença de seus séquitos e por um momento “banindo virtualmente toda a desigualdade de seu estilo de vida em alto grau” (Furlani, 2017, p. 116; Gatt; Cotrim, 2022, p. 22). O reconhecimento de Eudóxia como a antítese de Eva seria dado por Deus, nas palavras de João:

Os homens do nosso tempo o ouvirão, e os que virão depois dele, e nenhuma época deixará o evento no esquecimento, pois Deus está espalhando sua fama com muita publicidade por todo o mundo e por todas as gerações futuras. Se ele fez com que a ação de uma prostituta chegasse aos confins da terra e a tornasse imortal na memória dos homens, **mais ainda não deixará que seja esquecida a obra de uma decorosa, mulher séria e prudente que demonstrou tão grande piedade no imperium.** Em vez disso, todos a chamarão de bem-aventurada - como a mulher que mostrou hospitalidade aos santos, a padroeira das igrejas, a mulher igual aos apóstolos em zelo. Pois, se você recebeu uma natureza feminina, ainda assim é possível que você também rivalize com os apóstolos em boas obras. (Ioa. Chrys. *Hom. dic. post. reliq. mart.* 471.16-41) Grifos nossos.

João Crisóstomo demonstra que Deus saberia reconhecer o valor de Eudóxia porque no passado soube reconhecer o de uma prostituta e a fez imortal. Pelo fato de Eudóxia ser uma imperatriz-consorte, uma “mulher séria e

prudente que demonstrou grande piedade no *imperium*”, isto é, *pietas*, ela seria elevada em nome de Deus e ganharia a glória eterna ao Seu lado. A última frase do excerto elencado nos chama atenção porque claramente vemos João Crisóstomo dizer que uma mulher poderia rivalizar com os apóstolos por intermédio das boas obras, ou seja, também seria capaz de exercer ações tais como aquelas reconhecidas como sendo feitas pelos apóstolos. Há aqui uma forma de aproximação do caráter das ações de Eudóxia (e, portanto, das mulheres) com as dos apóstolos, apesar da condição feminina. Por fim, podemos observar que a ausência do imperador Arcádio foi sentida, apesar da presença de sua mulher que, de acordo com Furlani, representou muitas vezes seu marido em eventos de cunho religioso:

Pois, agindo de maneira indicativa de sua inteligência, você dividiu a festa, para que a massa de cavalos e o barulho de soldados armados não causassem tristeza a virgens, mulheres idosas e homens mais velhos e lançassem o festival no caos. **Se ambos estivessem presentes, os eventos do festival teriam chegado ao fim hoje.** Mas, para que ela possa trazer paz e sossego neste dia e fazer abundar a exuberância pela adição de amanhã, ela dividiu a obrigação com ele e, enquanto ela mesma está presente hoje, nos prometeu que ele será apresentado amanhã. **Assim como ela compartilha o *imperium* com ele, ela também compartilha sua piedade e não permite que ele fique sem um papel em suas boas obras, mas em todos os casos o assume como parceiro.** (Ioa. Chrys. *Hom. dic. post. reliq. mart.* 472.29-33) Grifos nossos.

João Crisóstomo demonstra que a organização do evento foi feita de maneira tranquila, sem que as pessoas vulneráveis ficassem desprotegidas em meio à multidão de fiéis

que disse ter feito parte da procissão. A ausência de Arcádio obrigou o evento a não findar no mesmo dia, uma vez que Eudóxia “dividiu a obrigação com ele e, enquanto ela mesma está presente hoje, nos prometeu que ele será apresentado amanhã”. João Crisóstomo assegura a presença imperial nos festejos do dia seguinte com aquela frase e chancela isso quando disse que Eudóxia é parceira de Arcádio em termos de *imperium*, ou seja, em termos de poder e majestade. Mas para além do *imperium* (uma vez que João a coloca como parceira do imperador), tanto Arcádio quanto Eudóxia compartilham a *pietas* para com o sagrado cristão, e que cabia a Eudóxia não permitir que seu marido ficasse sem um papel em suas boas obras, novamente uma passagem que evoca a diferença entre Eva e a Imperatriz-Consorte: enquanto a primeira leva o homem ao pecado, a segunda o conduz à vida virtuosa por meio das boas ações.

Referências

Documentação textual

Homilia

JOHN CHRYSOSTOM. Homily delivered after the remains of martyrs. In: MAYER, W.; ALLEN, P. **John Chrysostom**. The early Church fathers. London: Routledge, 2000.

Obras da Antiguidade

ANÔNIMO. **Retórica a Herênio**. Tradução de Ana Paula Celestino Faria e Adriana Seabra. São Paulo: Hedra, 2005.

CÍCERO. Da Invenção. In: ILUNGA, Kabengele. **O Da Invenção, de Marco Túlio Cícero**: tradução e estudo. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas). São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2009.

CICERO. **De Natura Deorum**. Leipzig: Teubner, 1917.

MENANDRO EL RÉTOR. **Dos tratados de retórica epidítica**. Traducción y notas de Manuel García y Joaquín Gutiérrez Calderón. Madrid: Gredos, 1996.

PHILOSTORGIUS. **Church History**. Translated with an Introduction and Notes by Philip Amidon. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007.

QUINTILIANO. **Instituição Oratória**. Tradução de Bruno Fregni Bassetto. Campinas: Unicamp, 2015.

SOCRATES SCHOLASTICUS. The Ecclesiastical History. Revised, with Notes, by A. C. Zenos. In: SCHAFF, P. (Ed.). **Nicene and post-Nicene fathers, series II**. Michigan: Wm. B. Eerdmans, 1996. v. 2.

ZOSIMO. **Nueva Historia**. Introducción, traducción y notas de José Moró. Madrid: Gredos, 1992.

Obras gerais

BARDIN, L. **Análise de conteúdo**. São Paulo: Edições 70, 2011.

BROWN, P. The World of Late Antiquity revisited. **Symbolae Osloenses**, Oslo, n. 72, 1997.

BROWN, P. **The World of Late Antiquity**: Ad 150-750. London: Harcourt Brace Jovanovich, 1971.

CARRIÉ, J. M. Século III, algumas reflexões para sair da “crise”. In: ANTIQUEIRA, M. SILVA, S. C. (orgs). *O Império Romano no século III*. São João de Meriti: Desalinho, 2021.

COTRIM, I. de S. **A fabricação da imagem imperial de Domiciano em moedas e na Aquileida de Estácio (81-96)**. 2022. 236f. Dissertação (Mestrado em História). Centro de Ciências Humanas e Naturais. Universidade Federal do Espírito Santo. Vitória, 2022a.

COTRIM, I. de S. A fabricação retórica do tirano em Tácito, Plínio e Suetônio: o caso de Domiciano (81-96). In: PINA, E.N. FURLANI, J.C. (orgs) **Retórica e cotidiano no Mundo Antigo**. Vitória: Antíteses, 2022b.

FRIGHETTO, R. **A Antiguidade Tardia**: Roma e as monarquias romano-bárbaras numa época de transformações (Séculos II – VIII). Curitiba: Juruá, 2012.

FRIGHETTO, R. Entre os espaços urbanos e suburbanos: a Toledo hispano-visigoda com exemplo de Urbis Regia na Antiguidade Tardia (séc. VI-VII). IN: SILVA, G. V. da; FURLANI, J. C. (orgs) **A cidade antiga entre a história e arqueologia**. Vitória: Antíteses, 2024.

FRIGHETTO, R. O século III e as transformações políticas ao mundo romano tardio. In: ANTIQUEIRA, M. SILVA, S. C. (orgs). **O Império Romano no século III**. São João de Meriti: Desalinho, 2021.

FURLANI, J. C. **Gênero, conflito e liderança feminina na cidade pós-clássica:** a atuação de Eudóxia e Olímpia sob o episcopado de João Crisóstomo. 2017. 238f. Dissertação (Mestrado em História). Centro de Ciências Humanas e Naturais, Universidade Federal do Espírito Santo. Vitória, 2017.

GATT, P. COTRIM, I de S. O gênero e o papel do feminino na perspectiva cristã medieval. **Revista História em Curso**, Belo Horizonte, v. 4, n. 5, p. 12-26, 2022.

GIBBON, E. **Declínio e queda do Império Romano**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

GONÇALVES, A.T.M. **A noção de propaganda e sua aplicação nos estudos clássicos:** o caso dos imperadores romanos Septímio Severo e Caracala. Jundiaí: Paco, 2013.

LEITE, L. R. CARVALHO, L. H. R. de A. O gênero retórico demonstrativo e sua influência em obras poéticas segundo Menandro Retor, Horácio e Quintiliano. **Roda da Fortuna**, João Pessoa, n. 2, v. 4, p. 209-225, 2015.

MANTAS, V. G. Vida e morte do Império do Ocidente. In: BRANDÃO, J.L. OLIVEIRA, F. de (orgs) **História de Roma Antiga II**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2020.

MAYER, W. Aelia Eudoxia (wife of Arcadius). 2002. Disponível em: <https://roman-emperors.sites.luc.edu/aeleudoxia.htm>. Acesso em 28 Dez. 2022.

SANCHO GÓMEZ, M. P. Una época convulsa. Causas y consecuencias de las usurpaciones en el siglo III (244-285). In: ANTIQUEIRA, M.; SILVA, S. C. (orgs). **O Império Romano no século III**. Crises, transformações e mutações. São João de Meriti: Desalinho, 2021.

SILVA, G. V. da. **A escalada dos imperadores proscritos**: Estado, conflito e usurpação na Antiguidade Tardia (285-395). Vitória: GM, 2018.

SILVA, G. V. da. **Reis, santos e feiticeiros**: Constâncio II e os fundamentos místicos da basileia (337-361). Vitória: Edufes, 2015.

VIEIRA, M.M.M. **Exílios, identidades e redes sociais**: a dinâmica do conflito entre arianos e nicenos segundo Hilário de Poitiers (343-361). 2018. 240f. Dissertação (Mestrado em História). Centro de Ciências Humanas e Naturais. Universidade Federal do Espírito Santo. Vitória, 2018.

OSCILAÇÃO DE PREÇOS E CARGA TRIBUTÁRIA: UM ESTUDO SOBRE O COMÉRCIO EM VILAS PORTUGUESAS (SÉC. XIII)

Jean Henrique de Macedo Viana

Introdução

O Século XIII é tido como o último século da chamada Idade Média Central. Uma das principais características desse recorte temporal é a ascensão das cidades no cenário medieval europeu. No caso português, não é exceção. Segundo McEvedy (1978), em seu Atlas da história do mundo, podemos considerar os séculos da Idade Média Central como um saldo positivo de quase 300 mil habitantes a mais do que nos anos do século XI, marcados como o início desse recorte. A evolução demográfica que se sucedeu na Europa a partir do segundo milênio levou a população lusitana a crescer em mais ou menos um terço, em uma tendência semelhante a outros recortes europeus que viram evoluções variando entre 30 e 50% no mesmo recorte.

No cenário português especificamente, o reino vinha de uma satisfatória sucessão de vitórias militares e uma expansão praticamente desenfreada do território português. O século XIII se inicia com um grande esforço de “povoar” regiões, onde a Coroa concedeu terras previamente geridas por órgãos do poder e órgãos clericais dos islâmicos. Segundo Oliveira Marques (2018), houve, no entanto, um certo respeito à propriedade do islâmico comum, tendo em vista o objetivo de manter as forças produtivas funcionais na região. Entretanto, temos no mesmo

século o caso de “povoamentos” de regiões tomadas do islão (Mattoso, 2005), que consistia na ocupação cristã de regiões ocupadas pelo chamado “mouro”. Nesse século, esse esforço de povoamento inclui uma série de mobilizações de forças concelhias, pequena aristocracia e outros membros do que futuramente seria conhecido como o terceiro Estado.

O século também foi marcado por uma série de crises institucionais, sobretudo referentes à postura da Coroa com relação a outros agentes portugueses. A mais emblemática dessas, sem dúvida, se refere aos conflitos de Sancho II com a igreja, ao passo que o mesmo rei passa a empregar esforços para povoar as regiões mais remotas conquistadas pela sua dinastia. A dinâmica pende para a derrota eventual do rei, que é substituído por seu irmão, Afonso III.

O rei Afonso, no entanto, encontra outra série de disputas que pesam contra sua figura, sobretudo a imagem de um mau gestor, que alimenta rumores de que pioraria a onda inflacionária que já ocorria no reino. Nesse reinado, temos dois elementos marcantes que são a conquista do Algarve, finalizando o processo da reconquista portuguesa continental, e a instituição da Lei de Almotacaria de 1253, que incluiu uma série de regulamentações acerca do comércio português, como a proibição da exportação de prata, uma regulação cambial e a instituição de um congelamento de preços em uma série de produtos, sobretudo carnes, gorduras e tecidos. Algumas leis sucederam a lei de almotacaria ao longo do século XIII, mas ela indicou um primeiro passo da coroa para lidar de forma mais direta e frontal com as questões econômicas e comerciais.

Nos baseando em autores como Mário Viana (2008) e Oliveira Marques (1962), temos uma boa lista de preços e políticas que nos apresentam a intervenção e política econômica

da Coroa, especialmente quando comparamos com uma série de forais concedidos no recorte temporal para analisar o *portagium*, uma taxa que aos moldes contemporâneos se assemelha a um imposto de importação. Para além disso, conseguimos fazer algumas comparações ao analisar a Lei de Almotaçaria e o quanto isso se reserva a impactar em cada cenário.

Dos preços dos cereais: o grão no século XIII

Na mencionada obra de Mário Viana, professor da Universidade de Coimbra, o autor aponta uma série de menções a diversos grãos presentes nos mercados de centros urbanos e conurbações das mais diversas, bem como um apontamento acerca do que seria um preço médio presente em todo o reino.

Na primeira menção, temos o ano de 1238, na cidade de Alenquer, no Rio Tejo, temos a menção a um alqueire de trigo sendo vendido a um soldo, e se observa como o valor mais baixo registrado. Na referência seguinte, temos a menção de Oliveira Marques ao ano de 1257, onde, devido a um dos mais emblemáticos episódios famélicos da história portuguesa, o alqueire de trigo mais barato se encontrava na faixa de 20 soldos; dentro deste mesmo contexto e fontes, encontramos a menção do alqueire de cevada por 20 soldos e o de milho, 15 soldos, ambos considerados “cereais de segunda”.

No ano seguinte ao “mau ano agrícola”, como foi chamado, em 1258, na cidade de Coimbra, temos o alqueire do trigo a uma faixa de 4 soldos. Assim, observamos um valor relativamente baixo em um cenário de crise. A menção a um valor tão baixo tal como o mencionado em Alenquer só se encontra novamente no ano de 1264, em Pedroso. É a segunda vez em que

o alqueire do trigo se encontra novamente em um soldo, mostrando baixos valores em cidades com acessos aquaviários.

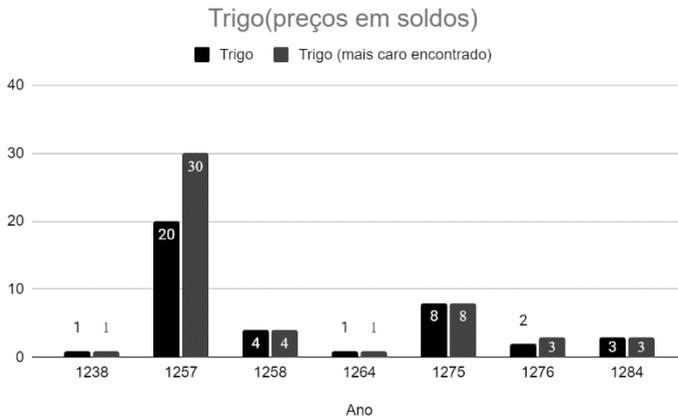
No sentido contrário, em 1275, em Alvaiázere, Oliveira Marques aponta que fontes indicaram um preço de 8 soldos para um alqueire. Alvaiázere se encontra a uma certa distância do rio mais próximo, agravado pela cidade se encontrar em uma região de serra ou colina, o que explica o valor relativamente alto encontrado.

No ano seguinte, em 1276, temos um conjunto de referências que apontam a presença de três referências de preços na cidade de Santarém: Temos, segundo uma fonte no Arquivo Nacional da Torre do Tombo, a relação de um alqueire de trigo por 2 soldos; com base na mesma fonte, temos o preço de um alqueire de cereal de segunda (ou seja, milho, centeio, cevada ou qualquer cereal semelhante) por um soldo. Há outra fonte, no Arquivo Histórico Português, datando o mesmo ano e a mesma cidade, apontando um cálculo que nos dá a referência de um alqueire de trigo sendo vendido a 3 soldos e um alqueire de cereal de segunda por 1,7 soldo. O cálculo é feito a partir da compra de 12 moios de trigo e 6 moios de segunda por 270 libras, considerando as conversões de moedas para o soldo e a referência metrológica de um moio como 64 alqueires.

Por fim, temos a referência da vila de Arcos de Valdevez, no extremo norte de Portugal, no ano de 1284, encerrando nossa lista para o século XIII, onde encontramos duas referências em produtos diferentes e em unidades monetárias diferentes: nos documentos organizados por Luís Krus e outros no ano 2000, o documento 78 aponta a referência de um alqueire de trigo por três soldos; outro documento, numerado 80, nos dá um cálculo que aponta para o preço de 1,8 soldo por cada alqueire.

Segue, então, um gráfico comparando a evolução do preço do trigo e do grão de segunda entre os anos de 1238 e 1284, observando a evolução dos cereais no espaço das cinco décadas:

Figura 1: Gráfico comparativo do preço do trigo no século XIII.



Fonte: autoria própria

Como apontado em produções prévias (Viana, 2023.), observamos com essa base de dados que há um crescimento estável de preços, em que pese os cenários anormais como a fome e a dificuldade de estabelecimento em determinada região.

Taxação no *portagium*: o imposto do comércio entre cidades

É importante ressaltar, antes de começarmos a falar sobre o portágio (ou *portagium*, como referido nas fontes em latim) que como é apontado e reiterado pelas fontes, os moradores das cidades raramente pagam o portágio para a venda em sua própria cidade; enquanto alguns casos excepcionais, como os da cidade de Évora (DHCE, vol 1. Fl 2, p. 9) nos mostram indivíduos sendo isentos de pagar o portágio em todo o reino, considerando que sejam os produtos para consumo próprio. Os indivíduos de fora das cidades, logo, toda sorte de comerciante, em especial regatões, estavam sujeitos ao pagamento desse tipo de imposto. Esse imposto, a grosso modo, se resume a uma taxa de entrada com produtos, escalando valores diferentes para cada produto e cada meio de entrada. Para a escolha de documentos, abordamos sete conurbações de qualidades diferentes: a cidade de Coimbra; as vilas de Carvelas, Lardosa e Proença Velha; por fim, os arraiais de Canedo, Villa Nova e Marvão. Como de todos esses povoados, apenas Coimbra foi mencionado no estudo de Mário Viana, daremos início a esta seção com essa mesma cidade.

Na cidade de Coimbra, cujo foral fora concedido em 1179, aproximadamente oito décadas antes do recorte de preços apresentado por Mário Viana (2008). Se encontra a seguinte sequência de referências relevantes ao nosso artigo: para entrada com produtos para o mercado, se paga um denário, quantia que equivale a 1/12 de soldo; entrando na cidade com uma manada de asnos, ou burros de carga, se paga um maravedi, quantia equivalente a vinte e sete soldos; se o comerciante fosse um islâmico, independente de sua condição (servo, livre ou escravo), pagaria este um adicional de meio maravedi, quantia equivalente a treze soldos e meio, ou treze soldos e seis denários; por fim, o

imposto de portagem para a “carga de pão” é de três denários, o que equivale a 1/4 de soldo. Considerando o melhor cenário possível, onde o comerciante cristão vem, por meios fluviais, com um moio de trigo, o mesmo pagaria em torno de um quarto de soldo por cada alqueire, este viria a pagar 16 soldos apenas para entrar na cidade com sua carga. Considerando a venda de um moio de 64 alqueires pelos 4 soldos por alqueire mencionado na fonte de 1258, o comerciante conseguiria 256 soldos, dos quais 16 soldos e um denário seriam pagos como imposto de portagem, uma quantia um pouco maior que 6% das vendas. No mesmo cenário, um islâmico, vindo com uma manada de asnos para vender a mesma carga pagaria apenas pela entrada na cidade em torno de 40,6 soldos, ou quarenta soldos e sete denários; nessa lógica, apenas para pagar o imposto de portágio, o comerciante deverá vender dez alqueires, sobrando para si na venda do mesmo moio 216 soldos; nesse caso, a carga tributária chega, sem dificuldade, a 15% do valor da venda dos produtos. Percebemos aqui uma lógica que explica, inclusive, a discrepância dos preços nas cidades ribeirinhas e aquelas mais distantes dos rios: a entrada da carga com mulas encarece, e muito, o custo médio do grão, que aqui não faz a distinção entre o trigo ou o grão de segunda.

Partindo para as cidades de menor expressão, nomeadamente as vilas e arraiais que foram citadas acima, temos uma série de fontes apresentando uma contrapartida: como boa parte dessas conurbações não se encontram próximas a um grande rio, como o Tejo, Minho ou Guadiana, o foral desses pequenos povoamentos seguem uma lógica semelhante: Afonso II decretara que o imposto para entrada com uma manada de asnos (para carga, vale ressaltar, pois há outro valor para a venda desses animais no mercado) ficaria em seis denários, ou seja, meio soldo.

A motivação para tal pode se apresentar de duas formas diferentes: a primeira, pela lógica de incentivo ao comércio para o abastecimento para estas pequenas cidades, uma vez que a entrada com asnos encarece por si só a logística (uma vez que esses animais também precisam ser alimentados, e nos falta fontes sobre o custo da aveia ou outros grãos para ração nesse período) e manter um imposto como o de povoamentos com acesso ao comércio fluvial tornaria o povoamento contraproducente; a outra possibilidade é a mera tradição dos forais, como apresentada na História da Administração Pública de Portugal, que não é excludente para com a primeira possibilidade, mas também parece menos provável que duas gerações futuras, o rei queira abdicar de quase vinte e seis soldos por pagamento apenas por conveniência.

Nessas mesmas cidades, a referência do custo pela carga de pão (ou seja, o alqueire de trigo ou grão de segunda) também se apresenta como o valor de três “mealhas”. Esta medida pode ser entendida como a referência ao óbolo leonês ou outra medida menor de moeda, semelhante ao denário. Seguimos, aqui, com a lógica semelhante ao imposto do pão em Coimbra.

Observamos em todas as cartas concedidas por Afonso II a essas pequenas conurbações a mesma lógica de taxaço, com a diferença para com a de Coimbra, dada por seu avô, Afonso Henriques, apenas que o imposto sobre o grão se daria em uma moeda reconhecida e costumeiramente usada em regiões vizinhas, dando a entender a circulação de comerciantes estrangeiros vindos desses outros reinos para fazer o comércio dos cereais. Como não temos uma referência sobre o preço de mercado desses cereais, podemos apenas fazer um comparativo com o caso de Alvaiázere, que apesar de se encontrar relativamente próximo a um rio, não tinha contato direto do

povoado com o mesmo rio, o colocando em situação semelhante ao desses pequenos arraiais; se considerarmos que se venda o alqueire de trigo pelos mesmos oito soldos, podemos considerar que dez denários são perdidos apenas ao entrar na cidade com um moio, pagando pouco menos de 1/8 da venda de um alqueire pelo ato. Sendo um islâmico nesses forais concedidos por Afonso II, há a distinção para o escravo, para o liberto e para o servo com acordo: enquanto o primeiro pagará um soldo para entrar, os outros dois pagarão 10% do que fosse vendido à saída da cidade. Considerando a baixíssima população desses povoados (alguns deles com nem meia dúzia de famílias ocupando a conurbação) e o alto custo para a movimentação com a manada por grandes espaços de terra, uma taxação tão baixa (considerando o pior cenário possível, o comerciante pagará apenas 1 5/6 de soldo por entrar com um alqueire, adicionando 1/4 de soldo para cada novo alqueire) se faz necessária como uma das poucas formas de tornar um espaço pouco povoado e, por consequência, pouco rentável em uma sociedade majoritariamente agrária como a medieval, minimamente propícia à atividade mercante.

Almoçaria e *Portagium*: exemplos na política econômica do XIII

É importante ressaltar, antes de começarmos a falar sobre o portágio (ou *portagium*, como referido nas fontes em latim) que como é apontado em diversas fontes, os moradores das cidades não pagam o portágio, pagando apenas aqueles que sejam de outras cidades ao entrar (ou sair, dependendo do caso) da cidade. Há exceções, no entanto, como os da cidade de Évora (DHCE, vol 1. Fl 2, p. 9) cuja fonte mostra cidadãos isentados do portágio

em todo o reino, considerando que sejam os produtos para consumo próprio. Essa taxa se apresenta como uma tarifa para entrada com produtos, escalando valores diferentes para cada produto e cada meio de entrada. a discriminação dos valores apresentados indica em alguns casos um esforço maior ou menor para coibir determinadas práticas, tais como a atividade do comércio exercida por muçulmanos livres, ou como formas de incentivo, como quando o *portagium* se apresenta com valores muito menores em cidades sem vias fluviais para o acesso a cidade de bens por meio terrestre (manada de asnos levando a carga) do que em cidades com acesso fluvial.

Outro elemento importante a ressaltar é que apesar da emblemática e conhecida Lei de Almotaçaria de 1253 cunhada por Afonso III, a instituição da almotaçaria e da função do almotacés remontam períodos prévios, como parte das diversas instituições adaptadas e ressignificadas da conquista cristã das cidades islâmicas (Freitas, 2011.) cuja tarefa se apresenta majoritariamente ao controlar os preços de alimentos e regular práticas comerciais na cidade, daí a escolha do nome da lei, inclusive. Ao instituir a lei, o rei Afonso III criou uma série de regulações válidas em todo âmbito do reino, acima de toda regulamentação municipal criada pelos almotacés.

É importante ressaltar que enquanto a Lei de Almotaçaria apresentou diversas regulações acerca de carnes, tecidos, câmbio e salários, o rei não instituiu quaisquer regulações sobre a precificação do trigo ou de qualquer outro cereal, mantendo essa função nas mãos do almotacés municipal.

Ao observar essas leis, podemos tratar alguns casos em especial, sobretudo, podemos comparar o *portagium* apresentado em diversas cidades durante reinados e observar o quanto cada rei concedera de extração por meio da taxação.

No caso de Afonso II, o primeiro rei que podemos afirmar como genuinamente um fruto do século XIII, temos a exemplo de cidade com foral concedido a cidade de Villa Nova, hoje conhecida como Sobreira Formosa. Algumas coisas que nos chamam a atenção nesse foral são em especial algumas distinções para práticas: se percebe uma cobrança maior na tarifa do *portagium* para aquele mercador que viesse a transportar tecidos a cavalo do que para o mesmo mercador que viesse a pé (1 soldo contra 3 denários, respectivamente), o que a princípio parece uma decisão irracional pois parece favorecer pequenos transportes, mas ao considerar a capacidade de carga em ambas as modalidades, percebemos que a taxa de três denários ($\frac{1}{4}$ de soldo) se qualifica como uma tarifa por peso transportado muito maior.

Outro elemento relevante é como nesse foral, vemos a mais alta tarifa para o transporte de peles dentre os documentos apontados, cobrando uma tarifa de 15 soldos pela entrada com peles em geral, sem fazer distinção do tipo, bem como uma tarifa para transporte de coelhos especificamente por islâmicos, sem fazer distinção de sua condição civil: “[...]E por carregamento de peles trazidas por cristãos, 15 soldos. E por carregamento de mouros de coelhos, um maravedi. Portagem do que for vendido no mercado, um soldo [...]” (Banhoz, 2005.) e tais tarifas nos mostram um cenário de início de crise econômica, onde a Coroa se permite ainda uma apropriação maior do excedente produtivo.

Percebe-se, inclusive, para fins de busca por fundos, uma tarifa específica por carga levada por asno, apesar da “manada de asnos” constar nos mesmos forais, o que implica ou na adição de uma tarifa extra pelo transporte pelo asno ou em uma tarifa específica para o sujeito que viesse sozinho com apenas um asno. Desconsidera-se que estas tarifas se aplicam ao asno para o mercado, primeiro pois há a menção a uma manada na primeira

referência, enquanto os animais para mercado foram todos mencionados no singular. a segunda referência foi clara ao abordar o mercador montado, não abrindo margem a qualquer outra interpretação.

Tais tarifas nos mostram um recurso típico dos cenários de crise econômica onde se busca angariar recursos para atenuar eventuais complicações. Além disso, percebe-se algum nível de acesso fluvial à cidade, o que indica que as tarifas também se apresentam como uma forma de desincentivar o transporte terrestre, reiterada até pelo *portagium* sendo cobrado pela montaria do comerciante, indicando que até pequenos transportes estariam sob tributação.

No caso de Sancho II, temos o Foral de Marvão, concedido em 1226. Segundo o que nos é apresentado por Hermenegildo Fernandes (2006), o reinado dele foi marcado por uma sucessão de fracassos econômicos, sobretudo uma onda inflacionária e sucessivos episódios de carestia. Para além disso, nos baseando no que foi apontado por Oliveira Marques (2018), podemos afirmar que Sancho II também sofreu com a perda de poder e influência por seguir adiante com um projeto iniciado por seu pai, Afonso II, que começa a fazer frente às posses da igreja.

No foral da cidade de Marvão, percebemos a presença de uma tarifa diminuta para a entrada por vias terrestres (6 denários por entrar com manada de asnos), como esperado das cidades sem acesso fluvial, como forma de manter algum incentivo ao comércio da cidade, uma vez que o transporte terrestre implica em custos maiores e tornando o cenário favorável apenas a especuladores. para além disso, percebemos valores relativamente baixos para a entrada de animais como carneiros e porcos, tomados como carnes baratas (para título de referência, na lei de almotaçaria de três décadas no futuro, um porco adulto

vale em torno de 18 soldos, enquanto o dito foral cobra dois denários, aproximadamente um sexto de soldo) o que indica um esforço para colher o mínimo necessário dos impostos para um animal de tal natureza, tido como base da alimentação em diversos momentos (Marques, 1971).

Para confirmar esta lógica, podemos nos basear em Oliveira Marques apontando a disparidade de preços entre a carne de vaca e a de outros animais no final do século XII, suficiente para fazermos uma aproximação. Na nossa fonte, o foral de Marvão sequer cita uma tarifa sobre a carne de vaca, indicando que ou o comércio da mesma era inviável na cidade (uma vez que a menção a vacas na fonte só se faz pelo seu couro) ou que não se buscava taxar essa carne para não tornar seu comércio inviável.

Tais fontes nos mostram exemplos de que, de fato, era perceptível um cenário de carestia por meio dessas fontes, uma vez que se buscou de todas as formas possíveis manter uma tributação ao mesmo tempo que garantisse os cofres régios e concelhios, não interferisse na atividade comercial das regiões.

No caso de Afonso III, mais nos chama atenção a outorga da Lei de Almotaxaria de 1253 do que a presença de algum foral específico, uma vez que ao observar as tarifas, percebemos valores semelhantes aos apresentados pelos dois reinados anteriores. Na Lei de Almotaxaria, no entanto, encontramos elementos inéditos e dignos de nossa atenção.

Logo de início, o rei Afonso apresenta como decreto uma relação cambial, válida para toda a região do Entre-Douro-e-Minho. Nesse decreto, nos chama atenção que não apenas a clássica relação das moedas de cunho comum da tradição numismática portuguesa é apontada (“e que o maravedi velho tenha o valor de vinte e sete soldos”) mas também uma conversão

cambial entre reinos, nomeadamente as moedas de Leão, Oviedo e Tours, além de algumas referências mais generalistas.

A apresentação dessas moedas indica uma forte circulação de moedas estrangeiras nas terras do reino, mas mais do que isso, também é um indicativo do agravamento da crise econômica do reino português, fazendo jus ao cenário de instabilidade que é apontada na própria fonte:

Sciatis quod mihi dietum est et ego seio pro certo quod res uenales et uende uendebantur muito wins quam solebant uendi et debebant pro eo quod timebant quod ego frangrem monetam et quia dicebant quod tempus britandi monetam apropinquabat. (Herculano, 1858, p. 191)

No cenário apresentado, temos a referência de produtos de valores diversos, sobretudo metais, preciosos ou não, para além da moeda. segue tabela com a referência apresentada nas fontes:

Tabela 1 - Referências cambiais apresentadas na Lei de Almoçaria de 1253

Marco de Prata	12 libras portuguesas
Denário Leonês	3 denários portugueses
Onça de ouro	11 libras portuguesas
Denário de Oviedo	3,5 denários portugueses
Denário de Tours	4,5 denários portugueses
Maravedi Novo	22 soldos
Maravedi Velho	27 soldos
Quarta de ouro	45 soldos
Maravedi Afonsino	30 soldos
Quintal de cobre	12 libras portuguesas
Quintal de estanho	12 libras portuguesas
Quintal de chumbo	50 soldos
Aça de ferro	5 soldos

Fonte: autoria própria

Esse tabelamento de moedas para o Entre-Douro-e-Minho mostra não só uma intensa circulação de moedas estrangeiras em solo português, mas também que essas moedas apresentam, em comparação às moedas locais, uma concentração muito menor dos metais valiosos. Se em algum momento atestamos a presença de meros 0.5g de prata em moeda portuguesa (denário) em meados do séc. XII em um padrão que se estende até o século XIII (Markowitz, 2021.), essas moedas estrangeiras ou apresentavam uma concentração maior de prata em sua composição ou possuíam um peso maior. Em ambos os casos, temos uma quantidade menor de prata em moeda portuguesa e uma referência até mesmo a determinados metais a se tabelar para o comércio dessas *commodities* sob essa mesma moeda.

Para além disso, a proibição à exportação de prata sob praticamente qualquer contexto indica um esforço para conter a crise econômica por meio de uma valorização dos bens circulantes, aumentando as concentrações de moedas, objetos e decorações de prata no norte do reino; apenas objetos como talheres, copos e taças estavam isentos dessa norma. O que, enquanto não impediria a saída do minério em si, agregando a ele algum valor por meio desse trabalho de malear, impedia a saída da moeda estrangeira e também de materiais decorativos como jóias e adornos.

Ao observar outra fonte de igual importância no contexto do reinado de Afonso III, temos o foral de Vila Nova de Gaia. O elemento que certamente mais nos chama atenção é sua característica peculiar da tributação. Enquanto os exemplos que utilizamos previamente nos mostram forais taxando em valores fixos em cima de um determinado produto, o foral de Vila Nova de Gaia mostra uma tributação progressiva.

O *Portagium* de Gaia funciona inicialmente a partir de uma regra relativa a quantidade vendida ou comprada. Além dos valores praticados pelo produto em si, temos a regulação que apresenta o pagamento de um soldo por entrada de mercadorias por vias fluviais, além de que o quanto quer que se venda, ou que se compre, que se pague a proporção de dois denários por cada maravedi pago. O documento deixa claro, inclusive, que o objetivo é que se pague ao *maiordomo*, ou seja, um funcionário régio explicitamente posicionado para garantir os interesses da Coroa, sem pagamento de qualquer parte ao palácio, como se apresenta em outras fontes.

Existe uma questão, já conhecida da historiografia portuguesa, em que a disputa de poder entre o rei Afonso III e o bispo do Porto é um dos fatores mobilizantes centrais. Acerca da pesca no Rio Douro, o bispo, senhorio da cidade de Porto, retia para si a tributação acerca dos peixes pescados e do comércio na foz do rio. O rei, buscando uma forma de tomar para si essa tributação, outorga foro para Vila Nova de Gaia, criando essa lista de tributações, bem semelhante ao que se observa no mundo português, com o adicional dessa tarifa progressiva.

A disputa chegou ao ponto do surgimento de uma composição, acerca da organização da pesca no rio Douro, e um acordo entre a cidade de Gaia e de Porto, regulando a chegada de determinadas cargas em proporções de $1/3$ ou $1/2$ para si. O cenário apresenta a possibilidade então de que essas tarifas sejam sempre cobradas em qualquer produto comercializado pela foz do rio, que se apresenta como um dos elementos centrais do comércio do norte português.

Conclusão

Nos parece razoável supor que o século XIII viu uma relativa estabilidade de preços e um certo estímulo para o comércio e maior abastecimento de grãos em prol do crescimento demográfico de seus pequenos povoados. O poder, representado pelos conselhos e pela Coroa, reservava a si valores de impostos sobre a postagem variando de 5 a 15% da atividade mercantil extraída para os mesmos. O século assistiu a um episódio de fome generalizada ocasionada por crises ambientais que causou um caso excepcional para com o preço dos produtos, enquanto a natureza da taxaço se mantivera semelhante, excetuando-se os casos de taxaço em percentual como o caso dos mercadores islâmicos.

Percebemos, por meio dos forais, também, um certo incentivo ao comércio por vias fluviais, dada a não taxaço específica da portagem pela carga à barco, o que justifica os baixos preços apresentados nos povoamentos ribeirinhos, enquanto o difícil acesso a povoamentos de vias exclusivamente terrestres inflacionou o valor do alqueire do grão por conta, possivelmente, de suas dificuldades logísticas, o que demandava taxaços de baixos valores para manter a atividade economicamente viável. Tal dinâmica se encontra confirmada pela expansão demográfica das cidades portuguesas, fazendo o reino alcançar, ao início do século seguinte, pela primeira vez, a marca de um milhão de habitantes.

Outro elemento central observado em nosso estudo é que invariavelmente a disputa tributária aparece como uma das alternativas para a recuperação econômica, derivada do cenário crítico que aparentava no mundo português após a queda de

Sancho II. Há um conhecido e bem documentado caso acerca dessas disputas na foz do rio Douro, que suscita novas questões acerca do desenvolvimento desse mercado após essas composições, que culminam na prática das feiras medievais reguladas em períodos mensais ou anuais, que se inicia com Afonso III.

Referências

BANHOZ, Rodrigo P. **Concepções de poder em Afonso II, rei de Portugal (1211-1223)**: fontes jurídicas régia e concelhia.

Dissertação (Mestrado em História) - Setor de Ciências

Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2005.

FERNANDES, Hermenegildo. D. Sancho II – 1.^a Dinastia.

Lisboa: Círculo de Leitores, 2006.

FREITAS, Judite. **Estado em Portugal (séculos XII-XVI)**.

Lisboa: Alethea, 2011.

HERCULANO, Alexandre. Portugalliae Monumenta Historica:

A saeculo octavo post christum usque ad quintumdecimum –

Leges et Consuetudines, vol. 1 fasc. 2, Academia das Ciências,

Lisboa, 1858. pp. 191-196. Disponível em <https://purl.pt/12270>.

Acesso 10 jan 2024.

MARKOWITZ, Mike. Medieval Coins of Portugal. 2021.

Disponível em

https://www.academia.edu/50768244/Medieval_Coins_of_Portugal. Acesso 18 Ago 2024.

MARQUES, A. H. de Oliveira. **Introdução a História da Agricultura em Portugal: A Questão Cerealífera na Idade Média**. Lisboa: Cosmos. 1962.

MARQUES, A.H. de Oliveira. **Brevíssima história de Portugal**. Rio de Janeiro: Tinta da China. 2018.

MARQUES, Mário Gomes. **História da moeda medieval portuguesa**. Sintra: Instituto de Sintra, 1996.

MATTOSO, José. **Ricos-homens, infanções e cavaleiros: a nobreza medieval portuguesa nos séculos XII e XIII**, 2 Ed. Lisboa: Guimaraes editores, 1985.

MCEVEDY, C, **Atlas de história medieval**, Lisboa, Ulisséia, 1973.

PEREIRA, Gabriel (ed.). Documentos Históricos da Cidade de Évora (parte I). Évora: Typographia da Casa Pia e Typographia Economica de José d'Oliveira, 1885-1891.

REIS, António Matos. *Portugaliae Monvmenta Historica a Saecvlo Octavo post Christvm vsque ad Qvintumdecimvm ivsso*

Academiae Scientiarvm Olisiponensis Edita LEGES ET
CONSVETVDINES, Forais e Cartas de Povoamento. 2020.

VIANA, Mário. **Alguns preços de cereais em Portugal**
(Séculos XIII-XVI). arquipélago, v.2, XI - XII (2007 - 2008),
pp. 207-280.

A *VITA ANSKARII* (c.865-876) E O ARQUIEPISCOPADO DE HAMBURGO- BREMEN: RIMBERT E SUAS CONCEPTUALIZAÇÕES

João Ricardo Malchiaffava Terceiro Correa

Introdução

Esta pesquisa se ocupou com as percepções em torno da fundação da arquidiocese de Hamburgo-Bremen como descrita na *Vita Anskarii*²³ pelo arcebispo Rimbert, bem como seus possíveis usos em um contexto político conturbado. A *Vita Anskarii*, hagiografia escrita na segunda metade século IX, biografava a vida do monge beneditino Anskar, o primeiro arcebispo da arquidiocese de Hamburgo-Bremen, o qual dedicou grande porção de sua vida monástica à evangelização das populações dinamarquesas e suecas. Todavia, mais que isso, a obra conserva o peso das pretensões políticas, visões de mundo e, particularmente, os intentos de seu autor perante um conturbado cenário político.

Neste sentido, a partir da leitura e análise da produção de historiadores como Hans-Werner Goetz (2006; 2011), Eric Knibbs (2011) e James Palmer (2004; 2018), empreendi uma

²³ A versão da *Vita Anskarii* submetida a análise corresponde à edição de George Waitz (1884), se tratando do quinquagésimo quinto número da coleção *Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi*, dos *Monumenta Germaniae Historica*.

investigação sobre as interpretações e intenções de Rimbart quando destrinchou sobre a o nascimento da sé de Hamburgo e sua posterior fusão com a sé bremense. Para isso, tomei como fonte primária a mencionada hagiografia, com enfoque nos capítulos 12 a 23.

Bases Metodológicas: a *Vorstellungsgeschichte*

A investigação seguiu os pressupostos da *Vorstellungsgeschichte*, uma metodologia de análise orientada pela antropologia histórica e voltada para a interpretação das ideias dos indivíduos médios através de suas expressões nas fontes. A metodologia surgiu na Alemanha nos anos 1970 como resposta antropológica à abordagem estruturalista das *mentalités* e se coloca ao lado dessa de modo a complementá-la. A aplicação de suas orientações se dá através da interpretação das expressões presentes nos documentos, considerando os ditos e os não ditos de seu autor, enquanto os insere no horizonte intelectual de sua época, ao mesmo tempo que se afasta da busca por um “fato”. Como explica Hans-Werner Goetz (2011), a

“Vorstellungsgeschichte“ fragt demnach, wie der Mensch seine Umwelt gesehen hat oder sehen wollte. Dabei interessieren letztlich weder (oder nur bedingt) das Geschehen selbst, das Faktum (wobei „Faktum“ hier Ereignis, Vorgang, Situation, Zustand, Prozeß oder Struktur sein kann) bzw. werden die – dargestellten – Vorstellungen selbst zu einem „Faktum“, noch die Frage, wie realitätsnah die Perspektive des mittelalterlichen Betrachters ist, sondern allein die menschlichen Auffassungen davon. (Goetz, 2011, p.20)

Destarte, conforme Goetz discute, existem quatro perigos inerentes à uma *Vorstellungsgeschichte*, os quais devem sempre ser considerados. O primeiro deles é sobre a inexistência de “uma” conceptualização medieval (como por exemplo “o” cristianismo medieval), uma vez que estas ignoram as múltiplas formas de conceber o mundo sustentadas pelos medievais, dificilmente possibilitando a amalgama destes em um só grande conjunto. Nesse sentido, o historiador deve tomar cuidado ao questionar os registros. Em segundo lugar, é preciso sempre ter em mente que, durante a análise do documento, apenas temos acesso às conceptualizações do indivíduo que o compôs, e se tratando da Alta Idade Média, maiormente a de clérigos. Portanto, não se pode assumir estes como o lugar comum das formas de pensar no medievo. Ainda, em terceiro lugar, o texto não fala por si mesmo, uma vez que apenas através de uma análise rigorosa é possível alcançar as conceptualizações do autor. Por fim, em quarto lugar, é indispensável evitar a compreensão de qualquer linearidade na formação de conceptualizações, uma vez que cada época sustentou um complexo de pensamentos específicos, não necessariamente replicados pelas gerações pregressas e posteriores. (Goetz, 2011, p.20-21)

Desta forma, a *Vorstellungsgeschichte* pode ser encarada como uma metodologia que está em pleno acordo com o conceito contemporâneo de história, bem como as posturas que se esperam do historiador para com o passado. Debruçando-se menos ao “fato” e mais em suas interpretações em determinado tempo e espaço, a metodologia tem muito a oferecer à historiografia, sobretudo quando empregada em investigações relativas à História das Mentalidades dentro do recorte do medievo. Não se pretende como substituta dos métodos mais tradicionais, mas sim complementá-los, oferecendo uma valiosa lente para

compreendermos melhor o passado através de novos questionamentos.

Desta forma, espero que a investigação, por meio da leitura crítica da hagiografia e da bibliografia selecionada, possa expor de forma mais evidente quais eram os objetivos de Rimbart ao escrever a *Vita Anskarii*, levando em consideração suas visões de mundo e interpretações do passado.

A Vita Anskarii

Escrita por Rimbart, segundo a ocupar a cadeira da arquidiocese de Hamburgo-Bremen, a *Vita Anskarii*²⁴ consiste em uma hagiografia²⁵ de 42 capítulos, escrita por volta de 865-876.

²⁴ Thomas Klapheck (2008, p.13-15) apontou para a existência de dois grandes conjuntos de manuscritos: A e B, sendo o A1 proveniente da Igreja de Constança, datado do final do século IX. É o mais antigo e mais próximo do redigido pelas mãos de Rimbart. As versões B datam a partir de 1072-1123, produzidas em um período em que a autonomização das igrejas do Norte (Lund) era combatida. Interpolações, acréscimos e “falsificações” são oriundas desse período. Tratava-se de um “ajuste” da condição legal do arquiépiscopado de Hamburgo-Bremen frente às demandas políticas do século. A edição dos *Monumenta Germaniae Historica* tomou como base os seguintes manuscritos: *Codex Stuttgardiensis*, do século X, *Codex Parisiensis*, do século XII, *Codex Ambianensis*, séculos XIII-XIV, *Codex Monasteriensis*, do século XII, *Codex Hamburgensis*, do século XVIII, e O *Codex Havniensis* do século XV.

²⁵ Rimbart escreveu uma hagiografia. Utilizando da literatura de sua época, Rimbart compôs imagens sobre o passado, voltadas especialmente para um público clerical monástico. Destarte, é indispensável definir os aportes teóricos para a análise deste tipo de fonte escrita, que conserva particularidades relevantes no Alto Medievo. Para isso, tomei como orientação os textos “*An Introduction to Medieval History*”, de Paolo Delogu (2002), “*Proseminar Geschichte: Mittelalter*” de Hans-Werner Goetz (2014) e “*Early Medieval*

Nos referidos capítulos, como narrou Rimbart, Anskar retornou ao Império Franco em 831, após o decurso de um período de evangelização em Birka, empório sueco nas margens do lago Mälaren. Neste período, de acordo com o hagiógrafo, o imperador Luís, o Pio, tomou conhecimento de um antigo desejo de seu pai, Carlos Magno, quanto a fundação de um arcebispado na Saxônia que servisse como pilar à evangelização dos povos que viviam além do rio Elba. Este empreendimento teria então sido realizado,

Hagiography” de James Palmer (2018). Embora se trate de uma definição breve, o historiador italiano Paolo Delogu, em seu relativamente antigo livro, lembra que as fontes hagiográficas se encontram no meio termo entre história e lenda, embora não deixem de conservar enorme valor informativo sobre a mentalidade medieval em torno dos santos, de seus cultos e relações com o divino (p.95). Hans-Werner Goetz, em sua monumental obra constrói um completo quadro informativo em volta das hagiografias medievais, identificando três formas principais em que esses escritos habitualmente se apresentam: *vita*, *miracula* e *translatio*. Focando nossa atenção sobre as duas primeiras categorias, Goetz esclarece que a primeira é a forma documental que se propõe a narrar a vida do santificado, incluindo suas origens, formações, obras em vida, morte, bem como ações milagrosas; a segunda reúne os milagres do santo, legitimando sua santidade após a morte (p.142). Complementando a discussão, James Palmer, em seu livro, chama a atenção para o fato das hagiografias, embora fossem compostas para narrar eventos relativos aos santos, não havia regras muito bem fixadas para delimitar suas características. Desta forma, trazer discussões que fugissem fortemente dos temas relacionados ao biografado dificilmente podem ser consideradas simples desvios, mas sim evidências de seu contexto de composição, bem como as percepções, intuítos e quadros mentais de seus autores com sua obra, ou ainda, daquilo que se esperava que a audiência queria alcançar (p.20). Desta forma, a análise da *Vita Anskarii*, nesta pesquisa, segue estas diretrizes, reconhecendo a narrativa como meio de se alcançar as visões de mundo de seu autor, as quais incluem conceptualizações sobre cristianismo, paganismo, instituição, etc., além de poder expor a relação entre autor e seu público, concedendo ao texto intrínseca relevância política em seus contextos. Sobre o processo de criação de santos, ver: TEIXIERA, Igor Salomão. Como se constrói um Santo: A canonização de Tomás de Aquino. Curitiba: Prismas, 2014.

sendo Anskar apontado para o cargo de arcebispo para o recém-nascido arcebispado de Hamburgo (Rimbert, 1884, 12, p.33-34). Assim como Ebo de Reims, através de uma *legatio*, Anskar foi apontado como representante do papa em terras nórdicas por Gregório IV, e recebeu também a confirmação de seu cargo em Hamburgo, simbolizado pela tomada do *pallium* (1884, 13, p.34-35).

A partir de então, os compromissos de Anskar concentraram-se por um período na Saxônia até o ano de 845, quando Hamburgo foi arrasada por saqueadores dinamarqueses (1884, 16, p.37-38). Havendo perdido sua igreja, Anskar foi mais tarde apontado para a diocese de Bremen, o que instaurou uma situação de problemática aceitação por parte do arcebispo de Colônia, que detinha autoridade eclesiástica sobre Bremen: as dioceses de Hamburgo e Bremen tornaram-se uma só, inaugurando uma controvérsia que só seria resolvida muitos anos depois, pelo papa Nicolau I (1884, 22, 23, p.47-51). Anskar, como narra seu sucessor, ainda dedicou sua vida a outros empreendimentos também relacionados à evangelização do Norte, entretanto, já atingido por certa idade e acometido por doença, faleceu em Hamburgo no ano de 865 (1884, 41, p.76).

Sendo menos importante para minha investigação, a obra de Rimbert conserva amplo acervo de eventos e temáticas relacionadas a visões, profecias, predestinação, martírio e salvação. Ainda, Rimbert destacou assuntos, suprimiu-os ou deslocou-os de suas cronologias de acordo com suas finalidades, adicionando narrativas paralelas – e provavelmente fictícias – que muito podem revelar sobre suas visões de mundo e intentos com a narrativa.

Em especial, como já mencionado, o que me chama a atenção nas páginas da *Vita Anskarii* é a história da união das

dioceses de Hamburgo e Bremen. Nestes termos, opero através da seguinte questão: Quais eram as percepções de Rimbert sobre o passado da arquidiocese de Hamburgo-Bremen e quais eram seus interesses ao narrá-lo na *Vita Anskarii*?

Leituras Historiográficas sobre a *Vita Anskarii*

Através da bibliografia consultada, foi possível identificar duas vertentes interpretativas majoritárias que tratam dos motivos de Rimbert: a primeira delas inclui historiadores como James T. Palmer e Ian Wood, que entendem a *Vita Anskarii* como uma ferramenta argumentativa em favor da posição de Rimbert e de Hamburgo, principalmente na aquisição de patrocinadores para a empresa missionária anteriormente sustentada por Anskar (Palmer, 2004; Wood, 2001). A segunda vertente se trata daquela que integram historiadores como Eric Knibbs, os quais argumentam que Rimbert articulou a narrativa da *vita* em seu favor a partir do uso de falsificações documentais (Knibbs, 2011, p.10-13; Janson, 2014, p.263-266).

Compreendo que as ideias construídas por estes autores formam uma ampla e profunda análise do recorte, embora tenham, em sua maioria, deixado de considerar Rimbert como uma testemunha de seu tempo, conservando sua própria visão de mundo nas páginas da *vita*. Portanto, ao entender o conteúdo da hagiografia como fruto de uma realidade assimilada e interpretada por Rimbert a partir de conceptualizações previamente estabelecidas, afasto-me destas perspectivas mais tradicionais. Antes de descrever a vida de Anskar e do passado da arquidiocese de Hamburgo-Bremen, bem como preservar as missões a partir de falseamentos, Rimbert interpretou-os.

Corbie, a Audiência Imperfeita

Em 1965, Hermann Dörries e Georg Kretschmar, em seu livro “*Ansgar. Seine Bedeutung für die Mission*”, embora lendo o recorte com olhos laudatórios, reconheceram que a evangelização encabeçada por Anskar não foi tão efetiva (1965, p.65). Concomitantemente, nenhum registro arqueológico contundente que corrobore com o sucesso e enraizamento da evangelização dos tempos de Anskar chegou até nós.²⁶ Aos olhos de Rimbert o fracasso também era evidente, e constitui parcela importante dos argumentos na busca por apoio e continuidades. Para se manter de pé, era preciso o apoio de indivíduos interessados, preparados, já previamente envolvidos, e próximos ao poder dos reis. Para isso Rimbert endereçou a biografia de seu mestre para Corbie, a antiga casa de Anskar.

Corbie era o destino óbvio para o envio da hagiografia, uma vez que Rimbert possuía boas relações com monges notáveis de sua época. Sua erudição, evidente através das múltiplas menções ao maciço *corpus* narrativo cristão no decorrer da narrativa, aponta em direção à boa noção das discussões teológicas e políticas levadas a cabo em épocas recentes, como a espinhosa controvérsia da dupla predestinação. É possível crer

²⁶ Ver: MÜLLER-WILLE, Michael. *Ansgar und die Archäologie. Der Norden und das christliche Europa in karolingischer Zeit*. Germania, 82, 2004, p.432-458. Além disso, arqueólogo Morten Søvstø (2014) sugeriu que a igreja de Ribe, da época de Horik II realmente existiu e que se encontra sob a atual catedral, o que seria o único indício a corroborar a narrativa até o momento. Ver: SØVSTØ, Morten. *Ansgars Kirche in Ribe*. In: WEISS, Rainer-Maria; KLAMMT, Anne (orgs) *Mythos Hammaburg: Archäologische Entdeckungen zu den Anfängen Hamburgs*, Hamburg: Archäologisches Museum Hamburg, 2014, p. 245-254.

que Rimbart estivesse interessado na conquista de apoiadores não muito óbvios à evangelização, que dispusessem de recursos e pontos de vistas variados a fim de fortalecer o empreendimento. Todavia, o monge tomou cuidado para dedicar o texto a um núcleo monástico que, além de veia pulsante do muito discutido Renascimento Carolíngio (Costambeys, Innes, Maclean, 2011), era a casa de muitos ligados diretamente a Anskar e às viagens ao Norte. Os irmãos de Corbie são chamados à narrativa na condição de atores e testemunhas, e a eles Rimbart recorreu em várias ocasiões, como do porquê da escrita:

Huius itaque sanctissimi patris memoriam stilo exarare decrevimus et, qualiter apud nos vixerit, quidque de eo nobis cognitum extiterit, vestrae reverentiae scriptis intimare, quo et divinam clementiam in beato viro vestra quoque nobiscum collaudet affectio, et imitari volentibus exemplum salutis fiat eius sanctissima devotio (Rimbart, 1884, 2, p.20).

Corbie foi requisitado como monastério, instituição com poderes e ligações pulsantes para as necessidades de Rimbart, mas suas personalidades também foram trazidas à luz. Witmar, irmão de tonsura e administração do colégio em Corbie, Autbert, evangelizador junto de Anskar em sua primeira viagem, e Wala, o abade de Corbie entre 826-831, são alguns dos monges corbeienses que se encontram nas fileiras de personagens presentes na *vita* (1884, 3, p.25; 7, p.26-29). Estes personagens contribuem para a criação de ligações efetivas entre o monastério e a evangelização do Norte, atuando como contribuintes diretos ou indiretos.

Corbie também foi visto por Rimbart através das discussões teológicas que subjazem na *Vita Anskarii*. James Palmer focaliza nossa atenção para a influência do debate sobre a

predestinação sustentado por Gottschalk de Orbais, a discussão sobre o pesar através de Paschasius Radbertus e Ratramnus na discussão sobre os cinocéfalos. Rimbart se mostra interessado no tema da predestinação quando estrutura parte da narrativa a partir do destino previamente definido concedido a Anskar por Deus. O monge haveria de retornar a Deus coroado com o martírio (1884, 3, p.23) após dedicar sua vida à conversão dos povos do Norte. Palmer bem aponta para a postura perspicaz de Rimbart. Ao inserir este debate nas linhas da biografia, o clérigo mostra que se interessava pelas demandas de sua audiência, sabia o que eles pensavam e discutiam quanto à crença, e de igual maneira reconhecia a necessidade dessa postura se quisesse de fato instigar um maior envolvimento de Corbie com a evangelização (Palmer, 2004, p.243).

Concomitantemente, o estímulo à continuidade da evangelização do Norte precisava justificar a quebra do isolamento monástico imposto pela regra de São Bento. Rumo a esta direção, Rimbart se esforçou para criar uma ideia particular sobre o abandono do claustro e ingresso à evangelização: A recompensa pela graça divina, uma vez que Deus olhava por aqueles dedicados a evangelizar o Norte e reservava para estes um lugar entre os mártires – Anskar o modelo óbvio, e o trabalho rumo a um futuro profetizado que justificava a superação dos votos monásticos. Palmer também apontou nessa direção quando argumentou:

This forward-looking aspect of Rimbart's text can be brought into focus if one considers the last eight chapters: rather than claiming that Anskar had converted the north, the story was left open-ended, with Anskar keen for others to take up his work. (2004, p.245).

Desta forma, Rimbart se mostrou um bom conhecedor do ambiente intelectual de sua época e reconheceu a necessidade de fazê-lo. Sua posição de prelado, assim como a de seu arquiépiscopado, era delicada demais para haver displicência. Com isso, seus esforços para a promoção do culto de Anskar, bem como a garantia da jurisdição de Hamburgo e sua primazia, haviam de ser levados a cabo com reflexão e zelo. Com as novas mudanças experienciadas pela ocasião da morte de Lothar II em 869 e a reconfiguração dos *regna* em direção a ampliação dos domínios de Luis, o Germânico, era de iminente necessidade a busca por apoiadores mais poderosos. Se o rei não demonstrava interesse nas necessidades de sua igreja (Fried, 2008, p.148), especialmente com o problema de Colônia voltando aos horizontes por volta de 870, era preciso buscar esse suporte além das fronteiras até então consideradas. Corbie era o endereço perfeito – mas talvez o único de fato plausível – pois as experiências de seus monges com a evangelização e com o próprio Anskar poderiam garantir o suporte necessário. Fosse essa a intenção de Rimbart ou não, é evidente que o arcebispo escreveu com a mente voltada às preocupações de sua possível audiência. Rimbart pensou, planejou e agiu de acordo com o frágil horizonte de possibilidades que se apresentava, e então esperou resultados positivos à sua demanda. Todavia, Corbie foi óbvio, mas não tão perfeito.

A Hagiografia e a Instituição

Como declarou Ian Wood (2001), as *vitae* de Anskar e Rimbart²⁷ se posicionam em um fim de tradição, e depois deles, não mais se encontram hagiografias relacionadas aos clérigos de Hamburgo (2001, p.136). Tal interpretação, somada com as observações de Scott Mellor (2008) quanto às potencialidades da *Vita Anskarii* como uma *Historia* (2008, p.44), contribui para um entendimento positivo da hagiografia tanto como narrativa dos feitos de Anskar em vida, quanto como documento institucional a ser utilizado por Rimbart. Deste modo, entendo que a hagiografia em questão, conserva elementos de mudança em relação às de outros santificados, embora pense que estabelecer limites literários muito rígidos para a obra pouco contribui para análise. Me parece mais interessante, portanto, considerar que Rimbart, durante um contexto político específico, escreveu uma *vita* diferente, valendo-se da instrumentalização das ferramentas narrativas cristãs para defender sua igreja e, conseqüentemente, sua posição de prelado.

Assim, como também defendeu Eric Knibbs (2011), identifico a instituição como peça valiosa para os intentos de Rimbart. Embora a aura seja de uma hagiografia, Rimbart possivelmente previa usos jurídicos para sua obra. Não obstante,

²⁷ Ian Wood se refere a *Vita Rimbarti*, hagiografia que narra a vida de Rimbart, sua atuação como o segundo prelado de Hamburgo-Bremen, evangelizador nas terras escandinavas, e os milagres que supostamente realizou. Sua autoria é anônima, e sua estrutura narrativa é diligente em favor do estabelecimento de uma continuidade perante a *Vita Anskarii*. Entretanto, até onde meu conhecimento se estende, uma investigação mais aprofundada sobre o documento, que o posicione no cerne da análise historiográfica, ainda não foi realizada.

um terço da obra pode ser entendida como narração institucional, o que corrobora com a ideia de que *Vita Anskarii* nunca foi pensada apenas como uma hagiografia. Nas palavras de Knibbs,

The *Vita Anskarii* is thus best read as a defense of Ansgar's institutional legacy against the designs of the world and of his spiritual and hagiographical legacy against the designs of the devil. The bipartite structure of the *Vita* reflects this twofold purpose. (Knibbs, 2011, p.187)

Neste sentido, frente a períodos tão conturbados como aqueles vivenciados por Anskar, considerando a complicada transformação política levada a cabo pela família dos carolíngios e seus subordinados, Rimbart buscou assentar garantias para a continuidade da soberania institucional e religiosa de Hamburgo-Bremen enquanto arquidiocese responsável pelo Norte, bem como a de sua própria autoridade. Anskar, em seu tempo, foi uma figura conhecida e atuante na política franca, o que possivelmente não se repetiu com Rimbart. Caso quisesse de fato suceder Anskar em cargo e influência, haveria de estabelecer uma ligação forte com este, de modo a ser reconhecida por outros. É importante considerar também as pretensões políticas da arquidiocese de Colônia sobre Bremen que, desde 850, foi um recorrente empecilho para a autoridade de Anskar e, mais tarde, a do próprio Rimbart.

Gunthar e a Questão de Colônia

Para compreender a narrativa sobre Hamburgo e Bremen presente na *vita*, é imprescindível considerar o complexo contexto político do Império Franco do século IX e como este afetou as fronteiras jurisdicionais de influentes arquiepiscopados. No ano

de 840, morreu o imperador Luís, o Pio, o que contribuiu para a retomada da disputa sucessória entre seus filhos, culminando na divisão do império em três partes em 843. Por volta de 845, Hamburgo foi destruída por saqueadores, deixando Anskar desprovido de meios para levar a cabo seus ofícios. Sob a autoridade do rei dos francos do leste, Luís, o Germânico, Anskar foi indicado para a diocese de Bremen a fim de usufruir das condições anteriormente oferecidas por Hamburgo. Como escreveu Rimbart, muito discutiu-se em concílio sobre a legitimidade da nomeação de Anskar para Bremen devido a suas atribuições em Hamburgo confirmadas pela autoridade apostólica em 831. Por fim, decidiu-se, em 848, pela legalidade da transferência de Anskar para Bremen, ao mesmo tempo que sua autoridade sobre Hamburgo era conservada (Rimbart, 1884, 22, p.47-48). Uniram-se, assim, as dioceses.

Entretanto, com a desintegração da unidade dos *regna* do império, a complexa malha jurisdicional que regia as suas dioceses sofreu uma intensa ruptura, contribuindo para a contestação jurisdicional das dioceses em poder de Anskar. Como escreve Knibbs, a província arquiépiscopal de Colônia conservava Bremen entre suas sés sufragâneas. Após 843, seu território jurisdicional dividiu-se entre os reinos de Lothar e Luís, o Germânico. Pela sua conjuntura de vulnerabilidade e contestação, permaneceu dividida por vinte e seis anos (Knibbs, 2011, p.177-178).

Enquanto discutia-se a nomeação de Anskar sobre Bremen, Colônia estava desprovida de arcebispo, situação que se prolongou até 850, com a nomeação de Gunthar para o cargo. O novo arcebispo de Colônia se opôs fortemente à questão de Bremen, recusando-se a ceder a diocese sufragânea para Anskar. Deste modo, segundo Rimbart, o assunto fora trazido à discussão

em um concílio realizado em Worms, obtendo aprovação de todos os reunidos, exceto Gunthar, que arguiu contrariamente ao arranjo. O prelado de Colônia apenas aceitaria a decisão caso o juízo do papa assim desejasse (Rimbert, 1884, 23, p.48-49). Assim, Luís, o Germânico, enviou Salomão de Constança até Roma para levar a demanda até o papa Nicolau I, que, em 858, confirmou as decisões. No decreto – supostamente transcrito integralmente por Rimbert nas páginas da narrativa –, Nicolau formalizou as seguintes determinações: Anskar receberia uma *legatio* para pregar entre suecos, dinamarqueses e eslavos; a sé de Hamburgo deveria ser elevada à condição de arquiepiscopado, sendo Anskar seu primeiro arcebispo, sucedido apenas por alguém digno do ofício; Hamburgo e Bremen deveriam se tornar uma única diocese, onde nenhum arcebispo de Colônia poderia clamar autoridade.

Knibbs defendeu que o decreto de Nicolau I é, em sua maior parte, forjado por Rimbert (2011, p.198). Entendo que, estando transcrita na narrativa, as palavras do papa são, em primeira análise, palavras de Rimbert. Contudo, apenas com a análise da *Vita Anskarii*, é difícil identificar quais porções do decreto foram, ou não, forjadas. Todavia, é notável que, posicionando as – supostas – palavras do papa no centro da hagiografia, Rimbert reforçaria a legitimidade dos títulos de Anskar, das atribuições de Hamburgo e Bremen, e as suas próprias, respaldadas pelo desejo do pontífice romano. Com isso, Rimbert concedeu destaque para a autoridade apostólica, deixando claro que era do seu interesse a conquista de apoio papal. Entretanto, é possível observar que a colaboração e apoio do papado para com o arquiepiscopado de Hamburgo-Bremen e a evangelização do Norte eram, em maior grau, fruto da mente de Rimbert, considerando o rápido desmoronamento da empresa

evangelizadora após a morte do clérigo em 888 (Palmer, 2004, p.256).

Não obstante, o decreto papal não colocou um ponto final definitivo na desavença com Colônia. Rei Luis, após a morte de Lothar em 869, passou toda a província eclesiástica de Colônia para sua jurisdição, nomeando Willibert como seu arcebispo e viabilizando a recomposição de sua autoridade arquiépiscopal (Knibbs, 2011, p.182-183). Desta forma, por volta de 870, a autoridade de Rimbart encontrava mais uma adversidade.

Rimbart e a Vontade Divina

Não se pode esquecer que, além do intenso caráter institucional, a *vita* possui óbvio caráter religioso. Visões e profecias encontram-se distribuídas por toda a extensão do texto, além da menção de Deus em momentos chave, principalmente naqueles relacionados aos sucessos das missões no Norte: “*Et constituto ibi presbitero, gratia Dei in eodem loco fructuosius crescere coepit*” (1884, 24, p.52); “*Exeuntes igitur more ipsorum in campum, miserunt sortes; ceciditque sors, quod dei voluntate christiana religio ibi fundaretur.*” (1884, 27, p.58)

Sem dúvidas, tratando-se de uma hagiografia medieval, é totalmente procedente a constante referência ao universo religioso, o qual ocupava, de fato, posições fundamentais na mentalidade dos indivíduos. No caso específico de Rimbart, interpreto que o entendimento religioso subjacente no texto serve de pilar para a validação de seus desígnios com a *Vita Anskarii*, na qual o passado de Anskar e do arquiépiscopado são interpretados sob a supervisão da fé.

Na ocasião do saque de Hamburgo em 845 e da expulsão dos missionários Gautbert – e morte de Nithard – em Birka, Rimbert narrou o que teria acontecido com um indivíduo participante da perseguição, de modo a demonstrar as punições que recairiam sobre todos. Rimbert escreveu que havia um homem de posses na região do empório, e que seria pai de um dos conspiradores que perseguiu os missionários. Certo tempo depois do ocorrido, seu filho teria morrido, seguido de sua filha e do decréscimo de suas poses. Frente às calamidades, começou a acreditar que havia ofendido algum deus. Assim, visitou um adivinho, o qual lhe disse que era Cristo que o punia, pois possuía algo consagrado ao deus cristão em sua habitação, no caso, um livro. Sem saber ao certo o que fazer, amarrou-o a uma cerca para que fosse levada por alguém que quisesse. A partir disto, narrou Rimbert, o homem prometeu compensações a Jesus Cristo, além de aprender a recitar os salmos (Rimbert, 1884, 18, p.38-39). Rimbert finaliza:

Taliter ergo et ceteri sive morte sive peste et damno rerum suarum puniti sunt. Et liquido omnibus patuit, quod, quia sanctum Dei pontificem et suos mhoneste tractare et spoliare praesumpserant, gravissimam domini nostri lesu Christi senserint ultionem. (1884, p.39)

Neste sentido, identifico que Rimbert acreditava que era da vontade de Deus a continuidade do trabalho missionário, não só em Birka, mas em todo o Norte. Ao expulsarem Gautbert e matarem Nithard, os suecos estariam atentando contra o desejo divino, sendo, portanto, punidos.

A mesma acepção é verificável quando se observa os milagres realizados através de Herigar em uma *þing*²⁸ em Birka, sete anos mais tarde. Herigar, um sueco batizado por Anskar em ocasião da missão de 830-831, desafiou os chefes de Birka que, sob proteção de Deus, nenhuma gota da chuva vindoura cairia sobre ele, enquanto molharia todos os demais. Rimbart escreveu que este foi o desfecho da situação (1884, 19, p.39-44). Aqui, embora o santo seja Anskar, este não estava presente quando o milagre narrado ocorreu, embora Rimbart tenha escrito de modo a posicionar o evento como fruto do trabalho do missionário levado a cabo até então, e, principalmente porque Deus assim desejava.

Nas palavras de Rimbart, é possível notar ainda, no contexto do conflito com Colônia, que papa Nicolau I teria deferido a união das dioceses pois este seria o desejo do divino, como é evidente no trecho:

Qui prudenter et sollicite ea quae ab ipsis dicebantur mente pertractans et Deo inspirante pro lucrandis animabus gentilium hanc constitutionem iustam esse decernens, voluntatem regis nostri sua auctoritate firmavit. (Rimbart, 1884, 23, p.49).

Portanto, a audiência da hagiografia – de modo contrário ao que defende Ian Wood, quando assume a existência prévia de um narrativa sobre Anskar, porém oriunda de registros sobre a sua atividade como legado papal e o ofício de outros missionários como Ebo e Gautbert – ao ler sobre Anskar, Hamburgo e as missões, não estaria lendo sobre a história de toda a missão

²⁸ De acordo com Katherine Holman, o *þing* (thing) era uma assembleia ao ar livre, onde a lei, justiça e disputas eram discutidas. Era levada a cabo de forma periódica, e existia em escala local ou nacional. (Holman, 2003, p.265-266)

nortenha (Wood, 2001, p.126), mas sim sobre os desígnios de Deus sobre todo o Norte.

Hamburgo-Bremen e os Carolíngios

Entendo que, em virtude da posição desfavorável que Rimbert detinha na política dos *regna*, assim como sua igreja, era necessário tomar uma postura mais assertiva para a manutenção de sua autoridade. Desta maneira, profundamente ciente do passado conturbado que Anskar e Hamburgo-Bremen possuíam²⁹, Rimbert empenhou-se na construção de um passado mais íntegro para o clérigo e a igreja, de modo a fortalecer a preponderância política do arquiépiscopado de seu tempo perante as incertezas.

Rimbert, assim, trabalhou para estabelecer ligações entre Hamburgo e os carolíngios através da tomada de conhecimento de Luís, o Piedoso, sobre uma reserva além do Elba, supostamente assegurada por seu pai, Carlos Magno, como evidente no trecho:

Cum itaque pro huiusmodi sollicitudine cura vigilantibus instaret, quibusdam fidelibus suis referentibus ei innotuit, quod, quando gloriosae memoriae pater suus Karolus augustus omnem Saxoniam ferro perdomitam et iugo

²⁹ A consagração de Anskar como arcebispo (831-832), a destruição de Hamburgo (845), a transferência de Anskar para Bremen (847-848), a questão de Colônia (850), e o decreto de papa Nicolau I (858) e seus posteriores resultados, correspondem a um período de mais de 27 anos. Articulando todos esses eventos em forma de uma narrativa concisa, em capítulos subsequentes, Rimbert torna esse passado mais genuíno e legítimo, passível de usos em seu presente.

Christ subditam per episcopatus divisit, ultimam partem ipsius provintiae, quae erat in aquilone ultra Albiam, nemini episcoporum tuendam commisit, sed ad hoc reservare decrevit, ut ibi archiepiscopalem constitueret sedem, ex qua Domini gratia tribuente etiam successio fidei christianae in exeras proficeret nationes. (Rimbert, 1884, 12, p.33)

Nota-se que Rimbert, ao atribuir a existência da diocese de Hamburgo à reserva além do Elba garantida pelos imperadores Carlos e Luís, revestiu o passado de Hamburgo com uma aura de soberania, jurisdição e aprovação, bem como, em larga medida, caráter que beira o lendário.

Rimbert posicionou a igreja de Hamburgo, desde sua época formativa, como ponto central da cristianização do Norte, possuindo sua autoridade afirmada pelo próprio imperador Luís, sendo oriunda da vontade de Carlos Magno. Em outras palavras, Rimbert posiciona Hamburgo como o centro das missões em detrimento de outras dioceses. Somente através dela o Norte se converteria, o que, do ponto de vista do hagiógrafo, era o que vinha acontecendo desde que Anskar fora elevado a arcebispo. Anskar, neste sentido, como defendeu Palmer, passava a ocupar uma posição de santo missionário, servindo como modelo de conduta para futuros e pretensos evangelizadores vindos do monastério de Corbie (Palmer, 2004, p.242).

Entrementes, através da *Vita Anskarii*, é possível dispor de substanciais indícios quanto ao entendimento de Rimbert sobre a instituição, interpretados a partir dos usos do passado de Hamburgo levados a cabo pelo clérigo e sua interação com a mentalidade religiosa da época. Para Rimbert, a arquidiocese de Hamburgo ocupava, e deveria continuar ocupando, o papel de *Centro* na evangelização do Norte, sua *Periferia*, pois era dona de

um passado intimamente ligado à tarefa, sendo Anskar e seus sucessos em Birka e Haithabu a prova máxima de sua atribuição, estabelecida por Deus. Portanto, Hamburgo e Bremen escaparam da preponderância de Colônia não apenas pelo desejo do imperador ou do papa, mas especialmente em virtude dos desígnios específicos que Deus teria para o Norte, os quais só poderiam ser alcançados através de Hamburgo e seus evangelizadores.

Conforme explicou Hans-Werner Goetz (2006), os medievais possuíam uma forte consciência histórica, interessando-se pelo passado e refletindo sobre ele. Ainda, observavam o passado como um ideal, buscando nele suas origens, muitas vezes em passados míticos. Neste sentido, suas interpretações sobre o passado estariam rigorosamente ligadas ao seu próprio presente, servindo aos interesses de indivíduos em situações onde eram necessários argumentos historicamente embasados. Nas palavras do autor, os autores medievais “[...] used (and misused) history.” (Goetz, 2006, p.23).

Com estas ideias em mente, penso que Rimbart, ciente do passado confuso e conflitante de Hamburgo, compôs uma narrativa íntegra, assentando para sua igreja um passado próximo do ideal. Isso explicaria a ligação estabelecida com os carolíngios (principalmente a Carlos Magno), ocorrida em um passado já distante para o próprio Rimbart. O mesmo pode-se dizer sobre a união das dioceses e a questão de Colônia, as quais são narradas por Rimbart de modo ideal. O clérigo entendeu esse passado através de sua ótica pessoal a fim de utilizá-lo – e assim o fez, orientado por suas conceptualizações, e estas, por sua vez, guiadas por sua consciência religiosa. O passado de Hamburgo, Anskar e as missões estariam inteiramente ligados à providência divina sobre a humanidade, pois, como compreendo, a relação

com o divino sustentada por estes indivíduos era fator determinante para a manutenção de suas visões de mundo.

Considerações Finais

Acredito que foi possível compreender que Rimbart, através de seu texto, empenhou-se em assegurar a continuidade das missões através do estabelecimento da proeminência de Hamburgo como responsável pela conversão no Norte, possuindo sua jurisdição assegurada pelo papado e pela família dos carolíngios. Todo este quadro beneficiou-se da figura de Anskar como santo missionário, o qual teve o trabalho amparado pelos desígnios específicos de Deus. Para tal, valeu-se de uma hagiografia, a fim de alcançar o público eclesiástico e tornar conhecidas suas reivindicações. Selecionou, portanto, aquilo que era congruente para sua narrativa, montando assim um quadro que corrobora para o entendimento de suas visões de mundo, interpretações do passado e relação com a mentalidade do século IX, não sendo menos “verdadeira” em seu contexto.

Todo este horizonte foi construído apenas através da perspectiva do próprio Rimbart, o que limita vigorosamente as interpretações da historiografia. Para um avanço positivo do conhecimento, compreendo que a *Vita Anskarii* não deve ser encarada como receptáculo de fatos absolutos, nem mesmo como um falseamento programado, mas sim como o resultado das interpretações de Rimbart em diálogo com suas visões de mundo.

Destarte, finalizo com um último questionamento, o qual creio ser de grande valia para qualquer historiador que se debruce sobre o tema: se o historiador possui em mãos uma só narrativa,

um só ponto de vista, de que modo é possível compreender um determinado processo histórico?

Referências

Fontes:

RIMBERT. *Vita Anskarii*. In: Georg Waitz (Org.). *Vita Anskarii auctore Rimberto: Accedit: Vita Rimberti*, Hannover: Hahn, 1884.

Bibliografia:

COSTAMBEYS, Marios; INNES, Matthew; MACLEAN, Simon. **The Carolingian World**. Cambridge: Cambridge University Press, 2011, p.80-153.

DELOGU, Paolo, **An Introduction to Medieval History**. [S.l.]: Bristol Classical Press, 2002, p.89-102.

DÖRRIES; KRETSCHMAR. **Ansgar. Seine Bedeutung für die Mission**. August Friedrich Vermelde Verlag: Hamburg. 1965

FRIED, Johannes. The Frankish Kingdoms, 817–911: the East and Middle Kingdoms. In: MCKITTERICK, Rosamond (org). **The new Cambridge medieval history. Volume 2, C.700–c.900**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p.142-168.

GOETZ, Hans-Werner. Constructing the past. Religious dimensions and historical consciousness in Adam of Bremen's *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*. In: MORTENSEN, Lars Boje (Ed.). **The Making of Christian Myths in the Periphery of Latin Christendom**. Copenhagen: Museum Tusulanum Press University of Copenhagen, 2006, p. 17–51.

GOETZ, Hans-Werner. **Gott und die Welt. Religiöse Vorstellungen des frühen und hohes Mittelalters.** Berlin: Akademie. 2011, p.13-48.

GOETZ, Hans-Werner. **Proseminar Geschichte: Mittelalter.** Stuttgart: Eugen Ulmer, 2014, p.140-146.

HOLMAN, Katherine. **Historical Dictionary of the Vikings.** Lanham, Maryland, Oxford: The Scarecrow Press, Inc, 2003, p.265-266.

JANSON, Henrik. Ansgar und die frühe Geschichte des Erzbistums Hammaburg. In: WEISS, Rainer-Maria; KLAMMT, Anne (orgs) **Mythos Hammaburg: Archäologische Entdeckungen zu den Anfängen Hamburgs.** Hamburg: Archäologisches Museum Hamburg, 2014, p. 262-279

KLAPHECK, Thomas. **Der heilige Ansgar und die karolingische Nordmission.** Verlag Hahnsche Buchhandlung Hannover. 2008, p.13-38.

KNIBBS, Eric. **Ansgar, Rimbert and the Forged Foundations of Hamburg-Bremen.** England: Ashgate Publishing Limiter, 2011, p.170-190.

MELLOR, Scott, A. St Ansgar: His Swedish Mission and its Larger Context. In: DUBOIS, T. A. (org). **Sanctity in the North. Saints, Lives and Cults in Medieval Scandinavia.** Canada: University of Toronto Press Incorporated, 2008, p.40-49.

MÜLLER-WILLE, Michael. **Ansgar und die Archäologie. Der Norden und das christliche Europa in karolingischer Zeit.** Germania, 82, 2004, p.432-458.

PALMER, James Trevor. **Early Medieval Hagiography.** Leeds, England: Arc Humanities Press, 2018.

PALMER, James Trevor. Rimbart's Vita Anskarii and Scandinavian Mission in the Ninth Century. **Jnl of Ecclesiastical History**, Vol. 55, No. 2, April 2004, p.235-256.

SØVSØ, Morten. Ansgars Kirche in Ribe. In: WEISS, Rainer-Maria; KLAMMT, Anne (orgs) **Mythos Hammaburg: Archäologische Entdeckungen zu den Anfängen Hamburgs**. Hamburg: Archäologisches Museum Hamburg, 2014, p. 245-254.

TEIXEIRA, Igor Salomão. **Como se constrói um Santo: A canonização de Tomás de Aquino**. Curitiba: Prismas, 2014

WOOD, Ian. **The missionary life: Saints and the evangelization of Europe, 400 - 1050**. Oxon, New York: Routledge, 2001.

A QUERELA DAS INVECTIVAS: UM RETRATO DO HUMANISMO-RENASCENTISTA NAS MISSIVAS DE COLUCCIO SALUTATI E ANTONIO LOSCHI

Lucas Barbosa Gomes

Introdução

Com roupagens formais e refulgentes, as invectivas³⁰ protagonizaram uma das controvérsias culturais mais relevantes no cenário tardo-medieval e renascentista na tumultuosa Itália. A tonalidade formal, entretanto infame e ofensiva, demarcou a expressão mais usual no confronto entre missivas nas divergências diplomáticas entre governos, facções e literatos inscritos nos confrontos suprarregionais no contexto comunal italiano. Tal como afirmado por De Blasi e De Vincentiis (2010, p. 358-59), a Renascença italiana, em paralelo as demais definições estabelecidas pela historiografia sobre o período, pode ser nomeada como uma enredo inquieto moldado pelos estridentes confrontos de cunho intelectual e literário. Neste sentido, as missivas – principal peça de diálogo e circulação entre a segunda metade do século XIV e a primeira metade do XV -, protagonizaram a teatralidade da retomada do projeto de releitura e reinterpretação de obras clássicas greco-romanas e o uso dos modelos difundidos na Antiguidade nas querelas e divergências

³⁰ *Invectivo*[a] - sf. [seg. XIV; do latim tardio *invectíva* (*orató*), (fala) que assalta]. Um discurso acalorado e excitado de reprovação ou acusação, expressão com a qual se injúria contra alguém ou alguma coisa: lançando um desabafo; proferir, dirigir-se, lançar invectivas duras.

entre os literatos, estadistas e figuras públicas da época (De Vincentiis, 2010, p. 160).

Neste sentido, a presente exposição visa compreender algumas considerações sobre duas invectivas invocadas no cenário de tensões diplomáticas e bélicas entre a República de Florença e o Ducado de Milão: a *Invectiva in Florentinos*, tecida pelo chanceler Antonio Loschi (1368-1441) em apologia ao Ducado milanês, e, em oposição, a *Contra maledicum...*, do longevo chanceler florentino, Coluccio Salutati (1331-1406)³¹. O desdobramento entre os regimentos opostos de Milão e Florença e o elogio/deflagração fluirá, como consequência, para também um embate intelectual no florescimento da literatura clássica como argumento de autoridade e legitimidade nas penas de cada chanceler com o entrelaçamento entre as esferas diplomáticas, literárias e intelectuais.

“Convidais toda a Itália ao espetáculo de vossa calamidade”³²: A *Invectiva in Florentinos* de Antônio Loschi

As intenções de Giangaleazzo Visconti (1351-1402)³³ em, de fato, consolidar sua posição como monarca do *Regnum*

³¹ Para mais detalhes sobre o impacto político em torno da presença de Coluccio Salutati na Chancelaria Florentina entre os anos de 1375 e 1406, e de sua figura nos circuitos intelectuais toscanos, consulte: WITT, Ronald G. **Hercules at the crossroads: the life, works, and thought of Coluccio Salutati**. Durham: Duke University Press, 1983.

³² LOSCHI, Antonio. *Invectiva in florentinos*, § 19. In: BALDASSARRI. In: BALDASSARRI, Stefano U. (ed.). **Coluccio Salutati Political Writings**. Cambridge: Harvard University Press, 2014, pp. 166-167.

³³ *Signore*, entre 1378-1395, e investido como Duque de Milão no ano de 1395. Cf. GAMBERINI, A. Milan and Lombardy in the Era of the Visconti and the Sforza. In: _____. **A Companion to Late Medieval and Early Modern**

Italicum divergia das pretensões dos demais centros urbanos da região (pontualmente as cidades pautadas em modelos republicanos de governo) que, como retaliação às manobras militares do duque, se opuseram à submissão. Florença, como caso notável, orquestrou o principal manifesto em contestação à legitimidade ao avanço milanês (Gamberini, 2012). Como apontado por Schirm (Schirm, 2018, p. 157), a chancelaria florentina como um dos principais órgãos de comunicação diplomática, regida por Coluccio Salutati, assume uma postura de afronta ao responder, por via de missivas, as propagandas nocivas difundidas por Milão – mais precisamente a chancelaria milanesa, regida por Antonio Loschi (1368-1441).

Como descrito por R. Ambrosio, A. Loschi, pertencente por laços parentais ao cotidiano administrativo e político de Vicenza, tendo seguido a carreira notarial com enfoque em gramática – onde se integrou à sede do *Studium* de Pavia e Verona. No ano de 1391 ingressou na Chancelaria milanesa em funções auxiliares ao chanceler Pasquino D’Cappelli. No ano de 1398, após as denúncias direcionadas ao chanceler em exercício ao crime de perfídia à Milão, D’Cappelli foi acusado e exonerado do cargo. A. Loschi, enquanto chanceler suplente, assume a integralidade do cargo e, com isso, permanece na função até o ano de 1406. Como abordado por R. Ambrosio, desde a sua elevação enquanto suplente/chanceler, Loschi se enquadrrou como um dos principais sujeitos públicos em apologia às intenções de alargamento das fronteiras de Milão; propriamente seu projeto de intenções de expansão territorial (Ambrosio, 2014, p. 90).

O documento em questão, denominado como *Invectiva in Florentinos* (Invectiva Contra os Florentinos) (Loschi, 2014, p.

Milan - The Distinctive Features of an Italian State. Brill’s Companions to European History, pp. 19-45, 2014.

144-167), com a emissão datada por Baron no ano de 1397³⁴, sintetiza o núcleo de argumentação das intenções milanesas e, de forma mais pontual, os mecanismos de difusão utilizados para subtrair qualquer credibilidade de Florença no confronto contra Milão. Num viés de propaganda (Vanni, 2022, p. 189) a favor do ducado milanês, no prelúdio da missiva (Loschi, 2014, § 1), Loschi é categórico ao afirmar, em tom de denúncia dramática, as mazelas da existência dos florentinos por sua perversidade [*perditissimi cives*], os quais não dispõem de qualidade de gerir sua comunidade [*patriae*]. A mera presença do povo florentino causa o distúrbio da Itália [*Italiae turbatores*]. O chanceler milanês no parágrafo subsequente, ao manter o tom de denúncia, argumenta que será um favor para a Itália a extinção de Florença, - *utilis in exemplo* - um ato genuíno em prol da manutenção da concórdia como um exemplo às demais comunas.

Como manobra argumentativa, a entonação teatral da missiva se mantém. O objetivo do chanceler – nesse primeiro momento – está em incisivamente desconstruir a imagem de Florença enquanto uma oposição digna e, para tal, A. Loschi endereça sua investida para dois sentidos: a impossibilidade da relação entre Florença e Roma e, como consequência, a visão distorcida de liberdade emanada por Florença. Em um primeiro

³⁴ Sobre o debate referente ao ano de redação/publicação do documento, Baron sinaliza que “[...] this dating is confirmed also by a remark of Salutati in a letter written years later where he says that Loschi had composed his *Invectiva* "at the beginning of the second war which we waged with the Duke of Milan." Since Salutati, in his own *Invectiva*, calls the war of 1397-98 "the second" with Milan, the reference in the letter, translated into terms of years and months, means that Loschi's attack was made in the latter half of March, or in April 1397." BARON, H. **The Crisis of the Early Italian Renaissance: Civic Humanism and Republican Liberty in na Age of Classicism and Tyranny.** Princeton University Press London: Geoffrey Cumberlege, Oxford University Press, 1966, p. 42.

instante, o chanceler nega a veracidade dos laços/linhagem entre Florença e a memória de Roma (interpretada enquanto arquétipo de um modelo de cidade/regime ideal) (Vanni, 2022, pp. 189-190). Contudo, tal argumento será posto de forma que realce Florença enquanto um governo arrogante, o qual se veste de próprios elogios, mas, no entanto, inautênticos: “[...] Costumeis mostrar orgulho em dizer serdes da linhagem romana, coisa que desavergonhadamente fazeis [*Hoc enim nomine superbire soletis et vos genus praedicare Romanum, quod quam impudenter faciatis*]” Loschi, 2014, § 2).

A ideia de liberdade emanada por Florença, como condena Loschi, não passaria de uma *crudelíssima tyrannide* [§ 2], uma deturpação adornada por falsa benevolência. No trecho seguinte, o chanceler afirma a impossibilidade da relação entre Roma – enquanto cidade virtuosa – e os florentinos, em oposição moral, que “[...] até os céus sedentos por vosso sangue criminoso [*haec nocentissimum sanguinem vestrum sitit*]” (Loschi, 2014, § 2). Como forma de justificar tal argumentação em descrédito à Florença, o chanceler pontua a crueldade e a servidão que os territórios, sob possessão florentina, suportam. Loschi exemplifica tal quadro, ao criticar com veemência a postura de alargamento das fronteiras de Florença ao apontar o caso de San Miniato. A comuna foi submetida à jurisdição florentina no ano de 1370 (Schirm, 2018, p. 159) e, anos depois, ocorrem revoltas e levantes populares contra a presença e a submissão à Florença. Milão, nessa perspectiva, se enquadra como agente de reparação moral em prol da liberdade, o qual tem como incumbência romper com a servidão que Florença submete as demais comunas adjacentes:

[...] Eis porque aqueles que se veem oprimidos por condições de vida tão infaustas sob o jugo de uma servidão intolerável estão todos ansiosos observando, e prontos

para a oportunidade que possa assegurar-lhes a liberdade. É difícil dizer, quanto a eles, o tamanho da esperança que a vinda desse exército lhes traz, pois demonstram inestimável e incrível entusiasmo e já se posicionam para a recuperação daquela liberdade perdida que tanto estimam (Loschi, 2014, § 4)

Nos parágrafos subsequentes a intenção de Loschi seria em, também de forma depreciativa, apontar as fragilidades diplomáticas de Florença. A insistência no chanceler em ressaltar tal aspecto, sejam as divergências de Florença com as comunas italianas circunjacentes ou aos apelos à Gália/França³⁵, está em demarcar uma conclusão: debilitar, por via da propaganda, qualquer auxílio que Florença poderia receber no decorrer do conflito e, em paralelo, sinalizar a superioridade milanesa – seja militar, seja moral. Gamberini (Gamberini, 2013, pp. 77-93) observa que essa entonação no discurso é um mecanismo pertinente para intensificar a possibilidade de persuasão da missiva: o ducado e mais precisamente a “[...] honesta e leal conduta do nobilíssimo duque [*amplissimi ducis integritas fidesque*]” (Loschi, 2014, § 16), são evocadas recorrentemente para focar, em uma construção sutil da imagem do monarca, sua prevalência ética enquanto governante. O mecanismo em questão é evidenciado no encerramento na missiva ao momento que o chanceler afirma que:

³⁵ Ao debater sobre a presença francesa e a monarquia franca, Loschi dedica uma parte considerável da carta, 7 dos 19 parágrafos, para endossar o argumento em enaltecimento à França, enquanto uma monarquia virtuosa – assim como Milão. Contudo, Loschi adverte a possibilidade de retaliação de Milão e as mazelas de uma possível aliança entre Florença e França. LOSCHI, Antonio. *Invectiva in florentinos*, § 11-17. In: BALDASSARRI, S. *Op. Cit.*, pp. 154-163.

[...] e sendo ele, por seu turno, mais desejoso da paz que de acrescentar o que quer que seja a seu título e à fama de seu nome – tanto que suscitou a reação adversa de seus aliados esse seu comportamento humilde, tolerando todos os dias as piores afrontas com extrema paciência, assim como suportando a altivez daqueles que, como você, são contrários à paz – e estando em condições de influenciar os corações daqueles mais sensatos, nada vos impediria se a devoção à paz vos aplacasse de modo a ela se tornar perene (Loschi, 2014, § 18).

Dessa maneira, manobrar termos de sustentação discursiva como, por exemplo, as palavras antagônicas tirano/duque, intensifica o constructo da imagem de Giangaleazzo enquanto monarca virtuoso que se dispõe a se opor, de forma benevolente, enquanto a figura de interdição à dilatação danosa das fronteiras florentinas, a qual seria, no discurso de Loschi, a real tirania que aflige a paz italiana. Tal ideia se sustentaria, no plano teórico, enquanto parte da filosofia política edificada para justificar a monarquia enquanto governo ideal. H. Baron, ao indagar sobre o contexto em si, observa que alguns relevantes humanistas inseridos no contexto político do conflito respaldam a justificativa da ascensão milanesa. Um caso perceptível, como aponta o autor, está na apologia ao governo uno por Giovanni Conversino (1343-1408) – uma das figuras de maior destaque nos círculos humanistas da Itália centro-setentrional. Conversino, utilizando da figura providencial, forja um paralelo entre a semelhança da figura divina cristã una com o governo exercido de forma monárquica (Baron, 1966, p. 141-145).

O regime e a governança, segundo o humanista, somente poderiam se aproximar no plano ideal se estivesse de acordo com a semelhança da ordem teológica. Ou seja, o governo de um sobreposto aos demais. A construção desta ideia que, em termos

práticos, não seria uma novidade na linguagem ou no pensamento político do *Trecento*, mas, contudo, o reforço de tal concepção de governo, encontraria um fértil reduto para com as intenções de Giangaleazzo e, mais precisamente, no discurso de A. Loschi em sua *Invectiva* (Baron, 1966, p. 141-145).

Nas considerações finais da missiva A. Loschi retoma (bem como o método de apologia moral constante à Giangaleazzo) à acentuação cênica dramática da relevância da derrocada de Florença:

[...] Por sequência, sempre fostes avessos ao bem-estar da Itália, à paz, aos conselhos dos bons, ao estatuto e tranquilidade de vossa pátria, assim como vos mostrastes de tal modo que sois considerados inaptos para salvar o cuidado e conservação de vossos próprios afazeres públicos, como quisestes fazer crer, mas plenamente aptos para voluntariamente apressurar-vos em direção à destruição da cidade e da liberdade. O que está já tão próximo de acontecer que vós já vos encheis de terror diante da iminente ruína e convidais toda a Itália ao espetáculo de vossa calamidade (Loschi, 2014, § 19).

O trecho, sendo a conclusão do panfleto invectivo, retoma a argumentação da missiva e, em conjunto, sintetiza o agrupamento de definições de Loschi em relação à Florença. O escopo de alegações é canalizado em duas dimensões: a primeira, como mencionado anteriormente, está na nocividade florentina. Em si, a cidade representa a instabilidade na região, “[...] *contra salutem Italiae, contra pacem, contra bonorum concilia*” (Loschi, 2014, § 1) (Loschi, 2014, § 19). O chanceler denúncia, reiterando a afirmação anterior, a incapacidade dos cidadãos florentinos – propriamente a comunidade política – em gerirem suas instituições [*conversatione pro cura et vestrae rei publicae vigilare*] (Loschi, 2014, § 19).

Em um segundo momento, como desfecho da inflamada invectiva, Loschi ressalta a inaptidão do *civitas* florentina de reger seus encargos públicos e, em conjunto, a falta de destreza nas relações com os demais governos seria uma justificativa plausível para que Milão, em um extremo oposto, se apresenta como agente compassivo para com o sufocamento de Florença retratado por um regime débil enquanto livre e autorregulado. Tal premissa é indagada mais uma vez pelo chanceler para evidenciar, com a maior nitidez possível, a imprescindibilidade da subjugação de Florença sobre Milão enquanto uma benesse – um favor para os florentinos. No remate teatral, o autor convida, em um tom de previsibilidade da capitulação florentina, que a Itália – sujeito que padeceu pelo jugo de Florença, a qual aguarda a emancipação de tua tirania por Milão – presencie o “[...] *ad spectaculum vestrae calamitatis attollat*” (Loschi, 2014, § 19).

“Não ouse contradizer a opinião de Cícero”³⁶: o florescimento do pensamento clássico no elogio a Florença de Coluccio Salutati

A primeira reação à *Invectiva in Florentinos* foi ágil. Cino Rinuccini, cidadão e membro da aristocracia florentina, protagonizou a primeira contestação à investida de A. Loschi. A réplica, intitulada como *Risponsiva Alla Invettiva Di Messer A. Luscho* (Witt, 1970, p. 133-149) como ressaltado por H. Baron (Baron, 1966, p. 48-49) teve como função contestar o discurso inflamado de A. Loschi. A retaliação de Coluccio Salutati, de

³⁶ SALUTATI, C. *Contra maledicum*, § 27. In: BALDASSARRI, Stefano U. (ed.). **Coluccio Salutati Political Writings**. Cambridge: Harvard University Press, 2014.

fato, será tardia. Com um hiato de alguns anos, em 1403, o chanceler florentino expôs uma missiva encorpada em relação à rude atitude diplomática milanesa. Assim como na *Invectiva in Florentinos* a missiva, em tom exaltado, terá a mesma funcionalidade, contudo, em sentido reverso: C. Salutati produz uma extensa refutação minuciosa contra A. Loschi. A intenção da missiva é evidente: demonstrar os equívocos da argumentação do chanceler milanês e, em conjunto, forjar um discurso teatral em prol da liberdade e ao regime florentino ao estruturar como marco referencial de legitimidade do discurso pautado no argumento de autoridades da Antiguidade, em particular a presença de Cícero.

O documento, denominado como *Contra maledicum et obiurgatorem qui multa pungenter adversus inclitam civitatem Florentie scripsit* ou, de forma reduzida, *Contra maledicum...*, por conta da própria intenção da emissão da missiva, em seu estilo de invectiva, se insere em um gênero do discurso [*genus dicendi*] (Cícero. *Pro Archia*. II. 3) de construção do discurso particular, o gênero epidítico. Este gênero tem como atributo central a característica de ressaltar ou enfatizar determinado aspecto do objeto ao qual está recebendo as atenções do sujeito. Por assim dizer, o discurso em sua forma epidítica, tendo como base a definição aristotélica (Aristóteles. *Retórica*. Livro II; 14. 1414b1-1415^a1) tem como fundamento o elogio ou a censura de algo ou alguém. Perelman indica que “[...] discursos epidíticos constituem a parte central da arte de persuadir e a incompreensão manifestada em relação a ele resulta da falsa concepção dos efeitos da argumentação” (Perelman, 1996, p. 64).

A modalidade do gênero epidítico se engloba em uma matriz de intenções pedagógicas – instrucionais. Charbel pontua que o exame de viés epidítico, direcionado à “[...] produção de lições edificantes, úteis e honestos” (Charbel, 2008, p. 174) do

discurso em prol do encômio, o louvor à virtude ou, em oposição, o discurso em vitupério – em ressaltar em insulto ou apontar os vícios a serem podados de outrem. O modelo epidítico pode se manifestar em forma de panegírico; a História; a *laudatio funebris*; a crônica ou *laudes ciuitatum/urbium* (Soares, 2018, pp. 404-428). O gênero epidítico, assim, se enquadra em um valor pragmático do discurso – relações morais e valores são posicionais para exaltar ou anular o posicionado no plano social (Charbel, 2008, pp. 174-176).

Gonçalves, ao invocar a tripartição dos modelos discursivos propostos por Aristóteles (*Retórica*. Livro I. 3-15), define que um dos principais mecanismos do gênero epidítico está na sua aptidão em promover sobressaltos entre hipóboles e nulidades – o *amplificatio* [*auxesis*]³⁷ – no discurso:

[...] O discurso epidítico é aquele que é pronunciado perante uma reunião solene em louvor ou vitupério de uma comunidade (pátria ou cidade), uma pessoa (real, histórica ou mitológica), uma atividade (profissão, estudo) ou de qualquer outra coisa que se pretenda celebrar. Este gênero de discurso é construído sobre a figura da *amplificatio*, que se vê amplamente reforçada pelo uso do ornato (Gonçalves, 2017, p. 36)

³⁷ “[...] Cícero aponta duas partes essenciais a um discurso: a *thesis*, questão geral do mesmo; a *auxesis* (acréscimo, aumento), exaltações e ampliações que devem perpassar o discurso (Orat. 36.126). Assim, revela o que ele próprio promove em seus discursos jurídicos. Contudo, o público para quem os endereça não é o mesmo para quem direciona as obras de caráter teórico, como *O Orador* e *Retórica a Herênio*. Essa, em que apresenta regras da retórica, provavelmente foi escrita para um público mais restrito, visto que seu objetivo era ensinar a arte retórica”. LIMA, M. Vilar de; CORDÃO, M. Pereira de S. Discursos ciceronianos: a oratória como estratégia política na Roma Antiga. *Clássica* (Brasil) 20.2, 270-292, 2007, p. 278.

Salutati, ciente de tal figura retórica, redige a missiva para ser exposta em foro público [*cunctis tamen ista legentibus exhibeo dirimenda*] (Salutati, *C. Contra maledicum*, § 21). O aspecto persuasivo da invectiva colhe alguns traços difundidos no *De Oratore* quando Cícero trata do modelo operante deste gênero discursivo. O *amplificatio* (Reboul, 2004, p. 46) enquanto mecanismo de indução, se enquadra como um dos principais recursos de Salutati em sua refutação para que haja, de fato, a compreensão espectral da gravidade das calúnias proferidas por Loschi. A prescrição ciceroniana de adotar tal gênero, orienta a estrutura textual da missiva na medida em que Salutati assimila o pressuposto de “[...] refutar o que se disse contra e, no fim do discurso, amplificar e aumentar os elementos a nosso favor e debilitar e enfraquecer os favoráveis ao adversário.” (*De Oratore*. Livro II. 143).

Salutati, em sua *Contra maledicum...*, utiliza 3 dos atributos que definirão a composição de um discurso de gênero epidítico: o louvor, a censura, [e] o conselho (Reboul, 2004, p. 45). Assim como instituído por Aristóteles, um discurso deste gênero se comporta em um prisma tripartido: (1) à apologia exaltada à algo/alguém em uma estrutura de aclamação; (2) a repressão depreciativa em forma de censura e, em conjunto, (3) o juízo em forma de aconselhamento. De uma maneira mais enfática, o chanceler opta por priorizar uma narrativa incisiva ao louvar Florença enquanto o regime ideal (Salutati, *C. Contra maledicum*, § 115) e, em simetria, advertir a atitude de Loschi como demérita³⁸, em alguns momentos em tons amenos em

³⁸ O discurso em exaltação à defesa da República e, em oposição diametral, aqueles que prejudicam o funcionamento pleno das instituições, seja esse cidadão ou estrangeiro, se aloca como um sujeito desprovido de qualquer

outros com gradações mais depreciativos³⁹. De acordo com a *Retórica*,

[...] os preâmbulos do discurso epidítico são extraídos do louvor ou da censura. Górgias, no seu Discurso olímpico, nos proporciona um exemplo disso: “[...] Mereceis admiração geral, homens da Grécia”, brada ele realizando o louvor daqueles que inauguraram os encontros festivos. Isócrates, por seu turno, os censura, sob a alegação de que [...] destacaram com premiações atletas dotados de qualidades físicas, sem terem instituído qualquer prêmio para indivíduos sábios e virtuosos. Às vezes, também, o preâmbulo apresenta a forma do conselho [...] Desse modo, são as seguintes as fontes dos preâmbulos nos

virtude moral. Essa dualidade discursiva, como argumento que endossa a causa republicana, se estabelece com Cícero no plano do amparo jurídico e moral à Roma com maior afinco em suas *Catilinárias* [*In Catilinam Orationes Quattuor*] no momento em que Cícero descreve Catilina como o completo oposto do cidadão virtuoso em defesa à pátria. LIMA, M. Vilar de; CORDÃO, M. Pereira de S. Discursos ciceronianos. *Op. Cit.*, p. 289.

³⁹ A ironia e a metáfora, em menor medida, são um dos recursos que se mantêm constante no decorrer da inventiva de *Salutati*. O tom sarcástico e depreciativo compõe o discurso aviltante contra *Loschi* ao incluir tal ferramenta: “[...] Essas inanidades me fazem lembrar daquela história sobre um urso explodindo de felicidade porque o próximo ano traria uma enorme colheita de ervilhas. Quando lhe foi perguntado por que ele estava tão certo disso, sua resposta foi “porque quero isso”. Do mesmo modo que aquele urso, afirmas como verdade coisas que apenas anseia, e tuas ideias não são menos bestas que tua linguagem. *SALUTATI, C. Contra maledicum*, § 17. In: *BALDASSARRI. Op. Cit.* O sarcasmo e a ironia manuseadas como uma figura argumentativa de depreciação é um recurso estilístico amplamente empregado por Cícero em suas deliberações jurídicas. Em *Pro Caelio*, por exemplo, uma das bases do discurso em depreciação velada à *Clódia* está no emprego do sarcasmo. Cícero insinua o relato de atos incestuosos realizados pela mesma com o irmão como forma de traçar um retrato desvirtuoso de *Clódia* frente ao júri ao distorcer sua imagem moral. Cf. *CICERO. Pro Caelio*. XIII. 31; XV. 36; XXVII. 64.

discursos epidícticos: o louvor, a censura, [e] o conselho que nos leva a fazer algo ou nos dissuade de fazê-lo e as considerações que dizem respeito ao ouvinte (Aristóteles. Retórica. Livro II; 13. 1414a1 e Livro II; 14. 1414b1-1415a1).

Em algumas passagens da carta, o gênero epidíctico protagoniza o direcionamento do discurso tanto no âmbito da censura como no louvor (Adami, 2019, p. 37). Ao retalhar a afirmativa inflamada de Loschi, a qual intitula os florentinos como a escória da Itália [*audes Florentinos faecem Italie nominare*], Salutati inicia sua resposta com uma contestação áspera ao, em um primeiro momento, insulta com veemência Loschi [*turpis foetidaque sentina, sterquilinium et sordium sordes*] com agressivos apontamentos – [...] nojento e mais miserável que todos os miseráveis” (Salutati, C. *Contra maledicum*, § 115) – para que assim, em uma oposição diametral, promova um extenso elogio à Florença ao refutar o chanceler milanês. Ao teatralmente descrever Florença como a flor da Itália [*florem et electissimam Italiae portionem*], Salutati ressalta a imaculada beldade da *urbem florentiam* pelo arranjo ordenado das vias, praças, catedrais e edifícios em pontuar sua salubridade asséptica [*salubrior caelo, mundior caeno*]. Florença, em sua esplendorosa elegância [*clarior; speciosior*], a qual comporta segurança e primazia comercial mesmo sem a disposição de uma via portuária⁴⁰ [*quae civitas portu carens tot invehit, tot emittit*],

⁴⁰ As principais cidades (núcleo administrativo-político comunal) - tomando como análise de caso a região da Toscana - se formaram ao redor de canais fluviais (ou ao litoral como Gênova, Ancona, Veneza ou Amalfi), à margem de rios que permitiriam o escoamento de embarcações volumosas com uma taxação mais baixa sob o produto em comparação às vias terrestres. Em outros termos, para que uma cidade se estabilizasse em âmbito econômico como um núcleo integrado à economia regional essa cidade, por via de regra, necessita do controle de um porto. Em 1406, como exemplar, Florença submete Pisa à

é a pátria dos cidadãos de maior fama, virtude e eminência à exemplo da dignidade e glória dos literatos Petrarca (Araújo, 2009), Boccaccio e Dante Alighieri (Salutati, C. *Contra maledicum*, § 115-116).

O manifesto em apologia à “[...] gloriosa [*stante gloria*], livre [*libertatis*] e poderosa [*potentiae*]” (Salutati, C. *Contra maledicum*, § 116) *re publica Florentina* será a medula argumentativa de chanceler no transcórre de sua epístola. O modelo de disposição dos argumentos de Salutati em louvar as estruturas urbanas (Abreu e Lima, 2012) e institucionais de Florença será replicado em outros documentos de mesmo cunho panegírico em defesa ao regime florentino no mesmo período. Um caso notável está na eloquente *Laudatio Florentinae Urbis* [Elogio da cidade de Florença]⁴¹, publicada no ano de 1404, pelo então discípulo de C. Salutati, Leonardo Bruni (1370-1444). Bruni, assim como Salutati, retrata o reflexo da construção da imagem de uma cidade ideal (Abreu e Lima, 2012, pp. 43-52) onde os imperativos do modelo urbanístico elogiados por ambos humanistas, ao refletir uma racionalidade pautada na liberdade e

sua soberania política adquirindo a valiosa rede portuária pisana e estabelece um *contado* de aproximadamente 12 mil metros quadrados na região da Toscana ao estabilizar uma a dinâmica da demanda do mercado consumidor urbano e do mercado fornecedor rural/portuário. VOEGELIN, Eric. **História das Ideias Políticas** – Volume III - Idade Média Tardia. Editora Realizações [tradução de Mendo Castro Henriques]; São Paulo, 2013, pp. 244, 446, 250 e 479; VARANINI, Gian Maria. Public written records. In: GAMBERINI, A; LAZZARINI, I (Org.) **The Italian Renaissance State**. Cambridge University Press, 2012, p. 392.

⁴¹ BRUNI, L. *Laudatio Florentinae Urbis*. In: PINTO, F. M. O Elogio da Cidade de Florença (*Laudatio Florentinae Urbis*), de Leonardo Bruni. **Revista Morus: Utopias e Renascimento**, v. 11, p. 243-335, 2016.

justiça, respalda as ambições de Florença na dimensão diplomática e política (Pinto, 2016, p. 248).

Bruni, no âmago dos circuitos humanistas de Florença, tendo acesso pleno aos textos clássicos disponíveis no período, assim como a proficiência na liturgia grega adquirida por via do célebre embaixador e erudito bizantino Manuel Chrysoloras (1355-1415) (convidado por Salutati à Florença no ano de 1397) (Garin, 1986, p. 51), estrutura seus louvores ao regime florentino de uma forma refinada em mesclar os fundamentos propostos por C. Salutati (a exemplo da *Contra maledicum...*, ou a *Italicis*) (Baron, 1955, pp. 105-106) com fragmentos de textos gregos, inspirado no elogio de Atenas, de Púbio Hélio Aristides (117-181 d.C.) (Fubini, 2013, p. 15-19).

A exaltação eloquente dos princípios de liberdade, a fraternidade pelo enaltecimento à pátria/*urbes* florentina (a comunidade política propriamente dita) e, de forma evidente, o inflamado discurso em propagação aos ideias de grandeza cidadina e as virtudes fundamentadas na igualdade cidadã serão os pilares do elogio à cidade de Florença. A edificação do manifesto bruniano na *Laudatio Florentinae Urbis*, como narrado por Fubini, se apresentará como um ensaio ornamentado ao sublinhar o êxito do confronto discursivo entre as inflexões de Florença contra Milão ao demarcar, assim, o declínio do poderio milânês em territórios toscanos e, propriamente, o encerramento parcial da ameaça aos princípios republicanos ecoados por Florença na década anterior (Fubini, 2013, pp. 15-19).

Voltemos à invectiva de Salutati. Como bem descrito por Vanni, é notável o formato da missiva forjada pelo então chanceler florentino: ao contestar os insultos, o chanceler

referenciará Loschi em citações diretas⁴². Ao projetar os argumentos de seu antagonista “[...] parágrafo por parágrafo, palavra por palavra (*ad litteram*)” (Vanni, 2022, p. 189), Salutati alça a invectiva em um formato de diálogo ao comentar, em tons ásperos, cada um dos parágrafos da *Invectiva in Florentinos*. Ao referenciá-lo diretamente, o chanceler teria a possibilidade de estruturar a sua réplica de uma forma mais rigorosa ao ressaltar os equívocos, independentemente da natureza do delito, cometidos por Loschi (Ambrosio, 2014, p. 98).

Como mecanismo argumentativo, C. Salutati, ao ordenar sua epistola em forma de diálogo [*disputatio in utramque partem*] (Adami, 2019), permite manusear de forma fluida os argumentos de A. Loschi e contestar vagarosamente ao referenciá-lo para que arguições sejam apresentadas e, em seguida, contestadas. Tal estrutura, intencionada pelo chanceler, está englobada em uma composição do discurso (Perelman, 1996) (*narratio*) bem estabelecida (e familiar à C. Salutati) ao dispor seus argumentos (*dispositio*) de acordo com o desenvolvimento de sua réplica ao sustentar suas hipóteses com argumentos de maior potencial de persuasão ao apelar em diversas dimensões (gramatical, moral, filológica, filosófica ou urbanística) da composição do discurso (*inventio*) (Cicero. *De Oratore*. Livro III. 60)

O arranjo argumentativo proposto por Coluccio se ramifica em 3 justificativas centrais: a dimensão material (1) (Salutati, C. *Contra maledicum*, § 22-32), expondo as heranças arquitetônicas-urbanísticas romanas em Florença; a dimensão linguística-filológica (2) (Salutati, C. *Contra maledicum*, § 27), ao investir a sonoridade do nome atribuído à Florença como também uma herança romana. O ponto de maior eminência em

⁴² SALUTATI, C. *Contra maledicum*, § 10; 16; 34; 41; 54; 66; 71; 100 ao 108. In: BALDASSARRI. *Op. Cit.*

sua réplica, em conjunto, o chanceler invoca a justificativa da dimensão moral/ética da política (3) (Salutati, C. *Contra maledicum*, § 45-46) ao relacionar os preceitos de justiça e liberdade cidadinas às origens da matriz romana [*Romanam fortitudinem atque constantiam populi Florentini*] (Salutati, C. *Contra maledicum*, § 19) do republicanismo ao associar a preservação desse legado (De Rosa, 2014, p. 133) à justificativa florentina de se sustentar enquanto soberana (não-dominada) ao opor-se a tirania milanesa (Black, 2016) firmando a liberdade florentina pautada na isonomia.

A *Contra maledicum...*, neste enredo, sustenta sua relevância em dois sentidos. Em um primeiro momento, no âmbito da linguagem/ideias políticas, se enquadra como um sustentáculo de propagação dos ideais e do modelo republicano enquanto via de possibilidade para a estabilidade política cidadina ao agrupar, de forma mais elabora, o pensamento ecoado pelo chanceler em suas missivas anteriores. A segunda via, em paralelo à apologia ao governo republicano, se apresenta como uma resposta contextual ao cenário de hipertrofia do avanço militar de Milão. De fato, como indica J. Black, os Visconti de Milão baseavam a sua legitimidade não em termos jurídicos estabelecidos no âmbito comunal, mas pela personificação do príncipe como a própria lei – instância denominada como *Lex Animata (lex viva)*. J. Black ressalta que “[...] os Visconti consideravam o seu povo como súditos e eram eles próprios considerados príncipes: o jurista e funcionário público local, Signorolo degli Omodei, apreciou na década de 1340 que, em termos jurídicos, os Visconti tinham assumido o papel de *imperium* nos seus próprios domínios” (Black, 2016, pp. 119-121).

Essa configuração jurídica comprometeria a disposição institucional da legitimidade das instâncias de matriz republicanas em Florença. Caso o avanço de Giangaleazzo se consolidasse, sob consequência da derrota florentina, a Itália setentrional estaria submetida aos termos jurídicos ducais da dinastia dos Visconti – a *Lex Animata* – com a instituição formal do *Regnum Italicum* (Black, 2016, pp. 119-121). O discurso em apologia à Florença de Salutati, este momento, não deve ser interpretado como um mero exercício discursivo ou técnico em defesa à oligarquia regente de Florença, mas, de fato, uma réplica às intenções milanesas de sufocar a *florentina libertas* (Baldassari, 2020) ou qualquer tentativa de limitar os princípios republicanos em uma dimensão mais alargada, a *liberas Italiae*. A defesa pela liberdade (o direito pleno e direto à cidadania), expressa em sua forma diplomática ou militar, se apresenta como um dos núcleos argumentativos de Salutati na medida em que o chanceler afirma com veemência que Florença não estava em mais um mero confronto bélico por territórios. A sua preocupação com o conflito se respaldou em outra justificativa: Salutati pontua, de forma categórica, que as guerras contra Milão definiriam a sustentação da liberdade e soberania na Itália setentrional contra a ascensão do regresso tirânico:

[...] É uma resolução de todos os florentinos defender a liberdade com ferro e vida como se defendessem a própria vida, na verdade além mesmo de sua própria vida, e deixar essa ótima herança para a posteridade, uma herança que recebemos de nossos ancestrais – pela fortuna de Deus – sólida e imaculada (Salutati, *C. Contra maledicum*, § 19) [...] Em toda Itália e em qualquer outro lugar, há uma liberdade mais livre e mais intacta que a liberdade desfrutada pelos florentinos, uma liberdade mais elevada ou mesmo uma apenas igual? Ou a tirania do senhor a que tu serves é de tal ordem que ousas chamar a liberdade dos

florentinos de tirania? (Salutati, C. *Contra maledicum*, § 20).

Nesse sentido, a ascensão exponencial do poderio milanês frente a autonomia das demais cidades-Estados italianas, incluindo os regimes republicanos, interferiu de forma aguda no discurso panegírico florentino, sendo, nos anos inaugurais do conturbado *Quattrocento* italiano, Florença como o último regime toscano à preservar o legado republicano herdado de Roma⁴³. A aglutinação desses fatores, tendo em vista este panorama inquieto, firmaria as bases para a emergência do humanismo em sua faceta cívica – do republicanismo em sua matriz italiana-renascentista (ADVERSE, 2013).

Como parte da arguição promovida por Salutati, a evidência entre a ideia de liberdade e a manutenção do bem comum, propriamente a ordem republicana, se aloca como um dos núcleos argumentativos de sua réplica. Com isso, as seções subsequentes objetivam compreender a argumentação regida pelo chanceler atrelado a tais dimensões e, com isso, o arcabouço vinculado à linguagem política de matriz cívica ao alocar o *corpus* documental ciceroniano em “[...] uma visão altamente positiva das atividades na cidade” (Bignotto, 2021, p. 75) como sustentação discursiva de suas epístolas em defesa à pátria florentina.

⁴³ “[...] na Península Itálica, onde toda cidade de maior importância efetivamente se considerava “filha de Roma” – referindo-se, naturalmente, a Roma enquanto topos de um ideal de desenvolvimento, cultura, pensamento e arte. Sendo filhas de Roma, essas cidades eram, também, suas herdeiras”. QUÍRICO, T. Renascimento ou longa Idade Média? Considerações sobre a arte italiana entre os séculos XIII e XV. In: LANZIERI JÚNIOR, C. (Org.). **As faces da Renovatio na Idade Média e no Renascimento**. 1ed. Cuiabá: Vivarium - v. 1, pp. 72-86, 2018, 76.

Como corroborado por Pinto, a recapitulação do *corpus* textual ciceroniano, no decorrer do século XIV, terá um papel medular como marco referencial para a formação do humanismo enquanto cívico tendo, assim, a chancelaria florentina como epicentro catalisador das ideias republicanas. A eloquência, como parte do constructo da *urbs*, adquire um grau distinto no contexto citadino e, como maior inflexão na faceta italiana do Renascimento, a difusão dessas ideias e linguagem no âmago dos regimes republicanos. A retomada dos textos de Cícero no enredo republicano de Florença, como sublinhado por Pinto, está indubitavelmente atrelado à uma nascente reestruturação educacional com o afastamento dos pressupostos da escolástica e, em conjunto, a aptidão dos humanistas em ingerirem a premissa ciceroniana da retórica vestida pela filosofia moral – a sabedoria – em uma função de utilidade para com à práxis política. A mescla entre o contexto de turbulência no epílogo do *Trecento* e, em paralelo, a inquietante demanda pela necessidade por justificativas, as quais legitimam o regime florentino enquanto lícito, forja um panorama (ausente no contexto carolíngio do século IV ou no contexto europeu do século XII) (Panofsky, 1981) de uma ressignificação *sui generis* da retórica como peça fundamental pela manutenção da república (Pinto, 2006, pp. 70-88). Como aborda a autora, nessa perspectiva, “[...] os principais manuais educacionais dos séculos XV e XVI tinham como força motriz comum uma drástica reforma pedagógica centrada na valorização da retórica e da vida cívica” (Pinto, 2006, p. 49).

Cordão e Lima, em concordância, apontam o teor pedagógico nas obras de Cícero inscritas em um direcionamento discursivo que ecoará no Renascimento: “[...] a honestidade enquanto a maior das virtudes para mostrar como um homem público deveria agir em benefício da República” (Lima; Cordão, 2007, p. 270). O pronunciamento do discurso público, neste

sentido, estará vinculado à uma dimensão ética determinada ao objetivo de alcançar o sumo bem. No prelúdio do *De re publica*, Cícero consolida tal premissa ao apontar que a virtude, de forma inquestionável, reside na práxis política em atuar em benefício da comunidade política [*ciuitatis gubernatio*]. Em dissemelhança, a eloquência do discurso ornado, tido como perfeito [*angulis personant reapse non oratione perfectio*], estaria ausente de sua utilidade se não estiver empregado como via ingerência em assuntos de cunho público (Cícero. *De re publica*. Livro I. II).

A palavra, erguida de forma notável no enredo republicano-romano e renascida no cenário republicano-italiano, se posiciona como “[...] o instrumento por excelência” das relações públicas e deliberativas no seio das instituições participativas. A assimilação da eloquência como pilar na construção pedagógica da Antiguidade (período o qual se constituiu de forma predominante na oralidade, e não na escrita) se constitui como base fundamental na oratória cívica (Lima; Cordão, 2007, p. 273). Cícero endossou tal prerrogativa ao sublinhar que, assim como a retórica destituída de virtudes, a sabedoria enclausurada nos debates ascético dos filósofos e isenta da eloquência, não teria sua plena potencialidade desenvolvida para o seu objetivo de maior virtude: a estabilidade e gerência da república (Cícero. *De re publica*. Livro I. VI. 11).

Neste sentido, como bem atentado por Bernardo, “[...] Cícero não acolheu da filosofia grega a separação entre filosofia e oratória, pois acreditava que por meio da oratória poder-se-ia levar à prática da virtude. Deu à palavra um lugar central e complexo em seu pensamento político” (Bernardo, 2012, p. 16). Cícero, de forma panorâmica no *De Oratore*, sobressaltará uma apologia à capacidade de erudição dos filósofos em devotarem-se a temas ilustres e notáveis nas dimensões da justiça, das virtudes,

dos prazeres, deveres ou honestidade. Porém, se a docilidade da eloquência se ausentar da divulgação destes saberes não será compreendido “[...] absolutamente uma palavra sequer” (Cícero. *De Oratore*. Livro II. 61). O ornamento do saber, assim como pontuado por Cícero, terá a aptidão de potencializar o valor compreensivo das “[...] discussões espinhosas e concisas” (Cícero. *De Oratore*. Livro II. 61) dos filósofos e, em paralelo, aplicar o favor pedagógico em prol da incitação à prudência (Cícero. *De Oratore*. Livro II. 68) aos interlocutores do discurso.

Em uma densa digressão acerca da fluidez do valor da retórica na Antiguidade e, de forma consequente, os reflexos desse debate no Renascimento com a reformulação pedagógica adotada (seja com maior ênfase na dialética escolástica ou na eloquência para à práxis política), Pinto ressaltava, assim como sublinhado por Bernardo, que Platão proporá uma cisão ríspida entre a filosofia e a retórica – uma atitude, como denominado por Pereira, como “[...] antirretórica” (Pereira, 2011, p. 21). De acordo com a perspectiva platônica, estes campos não devem convergir. A filosofia, como dimensão de maior notabilidade entre as demais áreas do conhecimento, teria como propósito a investigação da verdade. A retórica, por outro lado, se ausenta da fidelidade à verdade sendo composta pela poluição dos ornamentos e adereços. O objetivo da retórica, de acordo com a premissa de Platão, estará vinculada à persuasão e à ordem da opinião (*doxa*). Dessa maneira, a fluidez da retórica isentá-la-ia de um compromisso moral. A sinuosidade do discurso teria como fim, nesta perspectiva, a intenção de triunfar ou convencer mesmo que tal intento esteja em desacordo aos parâmetros éticos ou à veracidade filosófica (Pinto, 2006, pp. 46-49).

Como supramencionado, Cícero terá como proposta o inverso à afirmativa platônica. No enredo republicano pautado em

deliberações e o consenso cidadão, a comunhão plena entre retórica e sabedoria se formulará como base do ideal ciceroniano retomado no contexto renascentista. Em divergência à Platão que determinará o filósofo (ou o governo dos mais sábios – a *kallipolis*) (Cardoso, 2008, p. 24) como em reflexo de antítese ao orador (no caso ateniense, o sofista), Cícero propõe uma equação que reuniria ambos os extremos para uma finalidade única: a governança pelo sumo bem da comunidade política (Pinto, 2006, pp. 46-49). A sabedoria ascética e afastada do plano concreto seria tão ineficiente quanto a eloquência isenta de erudição (Miranda, 2011, pp. 97-100). Pinto descreve tal quadro ao apontar que a justificação de Cícero expressa-se na afirmativa que: “[...] se as duas [filosofia e retórica] se harmonizassem, a sabedoria poderia se fazer ativa e a eloquência poderia se exercer segundo os interesses da verdade” (Pinto, 2006, p. 49).

No Livro I do *De Oratore*, Cícero referenciará o texto *Górgias*⁴⁴ para introduzir o debate sobre a distinção entre o domínio do saber (*res*) e o domínio da palavra (*verba*) proposta por Platão, o qual Cícero nomeará, em tons de ironia, como “[...] parecer ele próprio um excelente orador” (Cícero. *De Oratore*. Livro I. 47). Como forma de exemplificação de possibilidade entre as esferas do conhecimento afastadas por Platão, Cícero apela à figura de Demócrito – ilustre filósofo, o qual manipulava a linguagem ornada, assim como “[...] Aristóteles, Teofrasto, Carnéades eram eloquentes” (Cícero. *De Oratore*. Livro I. 49).

⁴⁴ “[...] Nessa obra, o objeto tratado é justamente a definição da retórica em oposição à filosofia, sendo talvez o diálogo em que o autor mais radicalize suas críticas à retórica. A retórica como artifício capaz de induzir apenas o consentimento e a adesão rápida aos argumentos propostos é uma das críticas platônicas que permite a separação e a oposição radical entre esses dois métodos”. PINTO, Fabrina M. **O Discurso Humanista de Erasmo**: uma retórica da interioridade. *Op. Cit.*, p. 66.

Neste raciocínio argumentativo de contraposição à premissa platônica, Cícero estabelece que a capacidade oratória [*oratio et facultas*] (Cícero. Pro Archia. VI. 13) qualificada não se estabelece pelo verniz da fala eloquente e persuasiva nas tribunas da plebe ou ao senado, mas no “[...] estudo assíduo de todos os assuntos públicos [...] pois não pode haver virtude do discurso a não ser que aquele que virá a falar tenha aprendido os temas de que falará” (Cícero. *De Oratore*. Livro I. 48). A união entre ambas dimensões reconciliadas por Cícero, como apontado por Pinto, ecoará na cultura política do enredo republicano ítalo-renascentista como base de legitimidade para a conjuntura cívica e participativa (a *vita ativa*) dos regimes republicanos constituídos, pontualmente na chancelaria florentina regida por humanistas, como C. Salutati ou L. Bruni, adeptos à reformulação educacional tendo a retórica⁴⁵ como núcleo do saber para a utilidade cívica em prol do bem comum (Pinto, 2006, pp. 46-49).

⁴⁵ “[...] Doravante, a retórica teria que superar o divórcio entre o *sapere* e o *dicere*, conciliar a *res* e os *uerba*, depondo a presumível supremacia da dialética e da filosofia, mas também a tendência para a sobrevalorização da *elocutio*. Todavia, essa noção de *sapientia* como noção plena e global exprimir-se-ia com maior esplendor ainda no *De Oratore*, em que Cícero expõe uma visão global da cultura cuja unificação e integração reside na retórica. É então que a retórica alcança o seu triunfo total, ascendendo ao estatuto de arte das artes. Seria necessário ultrapassar o espírito dialético do séc. XIII e o tecnicismo das artes *retorices* medievais para voltarmos a encontrar a afirmação teórica e prática do primado da retórica, bem como a aliança entre retórica e sabedoria, como lugar da integração dos saberes. A cultura do Renascimento inaugura efetivamente uma era de valorização explícita da retórica, da sua finalidade ética e da sua utilidade social”. MIRANDA, Maria M. Lopes de. Retórica e *Res Publica* no Renascimento. Da eloquência nasceu a cidade. In: SOARES, Nair Castro; *Et. Al.* (org.). *Homo eloquens homo politicus*. *Op. Cit.*, p. 101.

Considerações Finais

O confronto entre penas e letras das chancelarias milanesa e florentina, durante as guerras as coalizões entre as duas comunas (1390-1402), representa apenas um recorte pontual no cenário do florescimento da camada letrada humanística e o ingresso destes personagens no enredo político e diplomático do Renascimento italiano. Conforme ressaltado pelo obra de Garin (1996), o período sublinhado é marcado pela retomada dos estudos clássicos e pelo estabelecimento do projeto pedagógico dos *studia humanitatis*, que exerceu um significativo impacto no plano político das urbes italianas e, nos séculos seguintes do Baixo Medievo e a Era Moderna, se estendeu por toda a Europa.

Neste sentido, a digestão do *corpus* documental clássico, em seu conteúdo tropológico e semântico, pontua o descompasso – a ruptura – entre a *ars dictaminis* Tardo Medieval em não se enquadrar em uma percepção diacrônica da linguagem e, em oposição, o projeto de sistematização humanística na ressuscitação morfossintática e ao significado sincrônico (Bassetto, 2001, p. 67) da semântica greco-romana. A tonalidade da literatura humanística assumida, em um ideal performativo e praxiológico da linguagem em *ornatio*, *inventio* e *res et verba* inaugura o *modus operandi* do humanismo em manobrar sua inclinação referencial à *auctoritas/exempla* discursiva da Antiguidade em uma metamorfose reconstitutiva plano pragmático da linguagem, filosófico-moral e política e, assim, não somente um espelhamento artificial do modelo clássico (Miranda, 2012, pp. 53-57).

Referências

Fontes Documentais

ARISTÓTELES. **Retórica**. São Paulo: Edipro, 2019.

BRUNI. L. *Laudatio Florentinae Urbis*. In: PINTO. F. M. O Elogio da Cidade de Florença (*Laudatio Florentinae Urbis*), de Leonardo Bruni. **Revista Morus: Utopias e Renascimento**, v. 11, p. 243-335, 2016.

CICERO. *De Oratore*. In: SCATOLIN, Adriano. **A invenção no Do orador de Cícero: um estudo à luz de Ad Familiares I, 9, 23**. Tese de Doutorado (Letras Clássicas) – Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – USP, 2009.

CICERO. *De re publica*. In: BERNARDO, I. **O De Republica de Cícero: natureza, política e História**. Dissertação – FFLCH, Universidade de S. Paulo, São Paulo, 2012.

CICERO. **Pro A. Licinio Archia Poeta Oratio** [Em defesa do poeta Árcuias]. Editorial Inquérito Limitado (Introdução, tradução e notas de Maria Isabel Rebelo Golçalves) - Lisboa, 1986.

CICERO. *Pro Caelio*. In: MAURÍCIO, Sara M. M. **Cícero em defesa de Célio**. Dissertação (Mestrado em Estudos Clássicos) – Departamento de Línguas, Literaturas e Culturas da Faculdade de Letras; Universidade de Coimbra Coimbra, 2013.

LOSCHI, Antonio. *Invectiva in florentinos*. In: BALDASSARRI, Stefano U. (ed.). **Coluccio Salutati Political Writings**. Cambridge: Harvard University Press, 2014.

SALUTATI, C. *Contra maledicum et obiurgatorem qui multa pungenter adversus inclitam civitatem Florentie scripsit*. In: BALDASSARRI, Stefano U. (ed.). **Coluccio Salutati Political Writings**. Cambridge: Harvard University Press, 2014.

Bibliografia

ABREU E LIMA, Fellipe de Andrade. **A ideia de cidade no Renascimento**. Tese (Doutorado – História e Fundamentos da Arquitetura e do Urbanismo) – FAU – USP, 2012.

ADAMI, Ana L. **A Ética do Prazer de Lorenzo**. Tese (Doutorado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Filosofia - São Paulo, 2019.

ADVERSE, H. M. A Matriz Italiana. In: BIGNOTTO, Newton. (Org.). **Matrizes do Republicanismo**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

AMBRÓSIO, Renato. **Política e retórica no humanismo florentino entre os séculos XIV e XV: em torno do humanismo cívico**. Tese (Doutorado em História). – São Paulo, Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2014.

ARAÚJO, S. Xavier Gomes de. Excelência e glória no mundo antigo e no humanismo de Petrarca. **O Que nos Faz Pensar** (PUCRJ), v. 25, pp. 157-173, 2009.

BALDASSARRI, Stefano U. Coluccio Salutati and “*Florentina Libertas*” at the Humanist Crossroads. In: RICCIARDELLI, F. FANTONI, M. **Republicanism: A Theoretical and Historical Perspective**. Viella s.r.l. - Kent State University, 2020.

BARON, H. **Humanistic and political literature in Florence and Venice**: at the beginning of the Quattrocento. Studies in Criticism and Chronology – Harvard University Press Cambridge, 1955.

BARON, H. **The Crisis of the Early Italian Renaissance**: Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny. Princeton University Press London: Geoffrey Cumberlege, Oxford University Press, 1966.

BASSETTO, B. Fregni. **Elementos de filologia românica**: história externa das línguas. Editora da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.

BERNARDO, I. **O De Republica de Cicero**: natureza, política e História. Dissertação – FFLCH, Universidade de S. Paulo, São Paulo, 2012.

BIGNOTTO, N. **Origens do Republicanismo Moderno**. Niterói: EDUFF (2^a ed.), 2021.

BLACK, Jane. Giangaleazzo Visconti and the Ducal Title. In: LAW, John E; PATON, Bernadette. **Communes and Despots in Medieval and Renaissance Italy**. Routledge; Taylor & Francis Group – London and New York, 2016.

CARDOSO, Sérgio. Platão e Aristóteles. In: BIGNOTTO, N. *Et Al* (Org.). **Corrupção. Ensaios e críticas**. 1 ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

CHARBEL, F. Teixeira. **Timoneiros**: retórica, prudência e história em Maquiavel e Guicciardini. Tese (Doutorado em História) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, PUC-Rio, 2008.

DE BLASI, G; DE VINCENTIIS, A. Un'età di invettive. In: _____ . **Atlante della Letteratura Italiana**. Dir. S. Luzzatto -

G. Pedullà, 1, *Dalle origini al Rinascimento*, a cura di A. De Vincentiis, Torino, Einaudi, 2010, pp. 356-363.

DE ROSA, Daniela. **Coluccio Salutati: il cancelliere e il pensatore politico**. Roma: Aracne Editrice, 2014, pp. 177-183.

DE VINCENTIIS, A. Trovare i classici, *In: _____*. **Atlante della Letteratura Italiana**. Dir. S. Luzzatto - G. Pedullà, 1, *Dalle origini al Rinascimento*, a cura di A. De Vincentiis, Torino, Einaudi, 2010, pp. 156-161.

FUBINI, Riccardo. A imagem de Florença em Leonardo Bruni. Intenções retóricas e percepções constitucionais. *In: ADVERSE, H. Filosofia Política no Renascimento Italiano*. São Paulo: Annablume; Belo Horizonte: PPG-Fil – UFMG, 2013.

GAMBERINI, A. Milan and Lombardy in the Era of the Visconti and the Sforza. *In: _____*. **A Companion to Late Medieval and Early Modern Milan** - The Distinctive Features of an Italian State. Brill's Companions to European History, pp. 19-45, 2014.

GAMBERINI, A. The language of politics and the process of state-building: approaches and interpretations. *In: GAMBERINI, A; LAZZARINI, I (Org.) The Italian Renaissance State*. Cambridge University Press, 2012.

GARIN, E. **Ciência e vida civil no Renascimento italiano**. 1ed. São Paulo: Editora UNIFESP, [1993], 1996.

GARIN, E. **El Renacimiento Italiano**. Editorial Ariel, S.A – Barcelona, 1986.

GONÇALVES, Soraia Nascimento. **Contribuições para a definição do orador ideal**: estudo e tradução do “orador” de Cícero. Tese de Mestrado (Estudos Clássicos) – Universidade de Lisboa, Faculdade de Letras – Ulisboa, 2017.

LIMA, M. Vilar de; CORDÃO, M. Pereira de S. Discursos ciceronianos: a oratória como estratégia política na Roma Antiga. **Clássica** (Brasil) 20.2, 270-292, 2007.

MARTINS, Ana I. Correia. **Pedagogia, retórica escolar e gênero do discurso literário no Renascimento**: uma leitura da *Collectanea Moralis Philosophiae* de Frei Luís de Granada. Tese (Doutorado em Letras – Estudos Clássicos) – Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Coimbra, 2012.

MIRANDA, Maria M. Lopes de. Retórica e *Res Publica* no Renascimento. Da eloquência nasceu a cidade. In: SOARES, Nair Castro; MIRANDA, Margarida; URBANO, Carlota Miranda (org.). **Homo eloquens homo politicus**. A retórica e a construção da cidade na Idade Média e no Renascimento. Imprensa da Universidade de Coimbra - Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos – Coimbra University Press, 2011.

PANOFSKY, Erwin. Renascimento e Renascimentos. In: _____. **Renascimento e Renascimentos na Arte Ocidental**. Editora Presença – Lisboa, 1981.

PEREIRA, Belmiro Fernandes. Renascimentos da arte retórica e globalização. SOARES, Nair Castro; MIRANDA, Margarida; URBANO, Carlota Miranda (org.). **Homo eloquens homo politicus**. A retórica e a construção da cidade na Idade Média e no Renascimento. Imprensa da Universidade de Coimbra - Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos – Coimbra University Press, 2011.

PERELMAN, C. **Tratado da Argumentação**. São Paulo - Martins Fontes, 1996.

PINTO, F. M. **O Discurso Humanista de Erasmo**: uma retórica da interioridade. Tese de Doutorado – Departamento de História.

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro - Rio de Janeiro, 2006.

PINTO, F. M. O Elogio da Cidade de Florença (*Laudatio Florentinae Urbis*), de Leonardo Bruni. **Revista Morus: Utopias e Renascimento**, v. 11, p. 243-335, 2016.

REBOUL, Olivier. **Introdução à Retórica**. São Paulo – Martins Fontes, 2004, p. 46.

SCHIRM, L. *Le città d'Italia tutte piene son di tiranni*: tirania, bem comum, cidade e governo na península itálica da segunda metade do século XIV e início do século XV. Tese (Doutorado em História). Departamento de História da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais – Belo Horizonte, 2018.

SOARES, Nair de Nazaré C. **Mostras de sentido do fluir do tempo**: estudos de Humanismo e Renascimento. Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018

VANNI, Massino. **Firenze è la mia Patria**: Coluccio Salutati e la nascita della'umanesimo. Porto Seguro Editore – Milão, 2022.

VARANINI, Gian Maria. Public written records. *In*: GAMBERINI, A; LAZZARINI, I (Org.) **The Italian Renaissance State**. Cambridge University Press, 2012.

VOEGELIN, Eric. **História das Ideias Políticas** – Volume III - Idade Média Tardia. Editora Realizações [tradução de Mendo Castro Henriques]; São Paulo, 2013.

WITT, Ronald G. **Hercules at the crossroads**: the life, works, and thought of Coluccio Salutati. Durham: Duke University Press, 1983.

WITT. R. Cino Rinuccini's Risponsiva alla Invettiva di Messer Antonio Lusco. **Renaissance Quarterly**, Vol. 23, No. 2, pp. 133-149, 1970.

AGOSTINHO DE HIPONA CONTRA OS MANIQUEUS

Ludmila Noeme Santos Portela

Uma vida em transformação: o homem e o santo

No ano de 354, em Tagaste,⁴⁶ núcleo de romanização norte-africano, nasceu o homem que iria influenciar toda a história do cristianismo e da filosofia medieval. *Aurelius Augustinus* viveu em meio ao turbulento período conhecido como Antiguidade Tardia, batizado também de *Spatantike*.⁴⁷ A vida do homem conhecido posteriormente como Santo Agostinho não pode ser alijada da compreensão de seu tempo e das estruturas inerentes ao mesmo (Stump; Kretzmann, 2001, p. 2). Este período, que antecedeu a ruína do mundo antigo, foi marcado por bruscas e constantes transformações e agitações, características estas que refletem bem o espírito eloquente e inquieto do homem que

⁴⁶ A cidade de Tagaste havia sido fundada 300 anos antes do nascimento de Agostinho. Corresponde atualmente ao território de Suq Ahras, localizado na Argélia. (Brown, 2005, p. 23).

⁴⁷ O termo *Spatantike* foi elaborado a partir de uma interpretação culturalista a respeito do fim do mundo antigo. O conceito define o processo de desestruturação do Império Romano sob a ótica do particularismo desse período marcado pelas invasões bárbaras e pelo surgimento de novas estruturas e mentalidades características que não podem ser enquadradas apenas num contexto de “decadência”, mas sim de renovação cultural, a exemplo dos novos padrões de produção e circulação de obras literárias e as transformações arquitetônicas. Os expoentes dessa interpretação histórica são Peter Brown e Henri-Irénè Marrou. (Silva; Mendes, 2006, p. 195).

questionou incessantemente a fé e a razão, o bem e o mal, a Cidade de Deus e a Cidade terrena.⁴⁸

Em um meio social relativamente humilde, duas tradições em luta deram origem ao menino de Tagaste: seu pai era pagão e sua mãe, Mônica, cristã. A educação do jovem Agostinho se deu nos círculos latinos, tendo como ponto de partida a gramática e a retórica. Sua cultura filosófica e seus conhecimentos helênicos foram fruto de sua própria busca pelo conhecimento e esbarraram, por vezes, nos limites da língua, reduzindo-se suas leituras ao que lhe era acessível em latim, dada sua ignorância a respeito das letras gregas (Marrou, 1957, p. 20). Seu primeiro acesso ao texto bíblico não o impressionou de forma definitiva como iria ocorrer mais tarde. Em suas ânsias e inquietações religiosas, Agostinho foi, durante considerável tempo, adepto da seita dos maniqueus (Truyol y Serra, 1982, p. 263). Essa etapa marcou profundamente sua vida e sua obra, especialmente suas *Confissões*.

Vários elementos confluíram, à época, para a imersão de Agostinho no maniqueísmo, entre eles: o vivaz interesse pela filosofia e o desejo de encontrar a Verdade, fruto da leitura do *Hortensius*, de Cícero; a ausência do nome de Cristo nesta mesma obra; uma leitura frustrada da Bíblia, em busca de uma compreensão objetiva acerca do problema do Mal e dos prazeres mundanos imorais aos quais se considerava entregue. Ademais, a leitura das *Categorias*, de Aristóteles, a partir da qual pode embeber-se do conceito de Substância Material (Costa, 2015, p. 101), conforme narrado nas *Confissões*:

⁴⁸ Os termos Cidade de Deus e Cidade terrena referem-se aos conceitos apresentados por Agostinho na obra *Cidade de Deus*, em que a realidade terrena é tida como um reflexo imperfeito do espaço celeste. São cidades no sentido místico e estão metafisicamente integradas, constituindo sociedades supratemporais (Truyol y Serra, 1982, p. 267).

O homem (substância), por exemplo; do que nela se contém, como a figura de homem (qualidade); a estatura, quantos pés mede (quantidade); o parentesco, de quem é irmão (relação); onde se acha (lugar); quando nasceu (tempo); se está de pé ou sentado (estado); calçado ou armado (hábito); se faz alguma coisa (ação); se padece algo (paixão); e, enfim, toda a infinidade de coisas que se encontram nestes nove gêneros de que citei alguns exemplos ou no próprio gênero da substância (*Confissões*, Livro IV, Cap. XVI).

Enquanto adepto do maniqueísmo, Agostinho pensava toda a existência possível como elemento material, inclusive Deus, considerado uma substância física, a Luz. Para um Agostinho de maturidade filosófica em construção, o caminho para Deus apresentado pelo maniqueísmo era de fácil compreensão e alimentava sua percepção de que havia encontrado a solução para suas primeiras divagações filosóficas por sua própria perspicácia.

Após abraçar as letras e imergir na carreira de professor de retórica, Agostinho morou por algum tempo em Roma, onde viveu um período de ascetismo religioso intenso (Truyol y Serra, 1982, p. 263). Insatisfeito e desiludido, mudou-se, no outono de 384, para Milão, onde havia sido nomeado para lecionar (Brown, 2005, p. 85). Foi saudado por Ambrósio,⁴⁹ bispo local que influenciou notoriamente sua vida e sua obra. A pregação de Ambrósio e a leitura de Plotino determinaram a superação do materialismo por Agostinho e prepararam o caminho para sua conversão ao cristianismo, em 386, aos 32 anos. Além da referência neoplatônica, é inegável a importância dos escritos do

⁴⁹ Nascido aproximadamente em 340, Ambrósio era um representante notável da classe dirigente romana, tendo sido canonizado alguns séculos após sua morte (Homes-Dudden, 1935).

apóstolo Paulo, especialmente das cartas aos Romanos, nessa transformação e na composição das ideias de Santo Agostinho.

A conversão representou uma mudança radical na trajetória de Agostinho, o que implicou em uma maneira nova de compreender o sentido da vida. O hiponense tornou-se sobretudo um hermeneuta. Tendo o próprio tema conversão se tornado bastante frequente em sua obra, pode-se afirmar que se trata de um conceito fundamental em sua maneira de perceber a dimensão ética e existencial da vida humana, influenciando sobremaneira sua ontologia e gnosiologia.

[...] A conversão é, em Agostinho, em primeiro lugar, a sua transformação espiritual-existencial de homem pagão em homem cristão; e é, em segundo lugar, um princípio de ser e de conhecer ou, se preferirmos, uma categoria filosófica que nos permite compreender o sentido fundamental do mundo, da vida e do próprio saber. Se a primeira representou uma atitude existencial, biográfica e historicamente situada, a segunda indica um paradigma ontológico, ético e sapiencial de valor transtemporal (Coutinho, 1995, p. 433).

Como dito, o fato que selou a conversão de Agostinho ao cristianismo, além do contato com o bispo Ambrósio e o interesse pelo neoplatonismo, foi uma leitura mais apurada e atenta das *Cartas* de Paulo. O hiponense acreditava ter sido essa leitura inspirada pelo divino, o que possibilitou um salto de fé revelado pelo próprio esforço filosófico em buscar a Verdade. Alegou o hiponense que a fé esteve oculta aos filósofos por autoridade divina, sendo revelada apenas aos humildes. Dessa forma, a aceitação da Verdade não seria fato dependente da razão, mas principalmente da capacidade de crer, sendo Cristo o meio operante para o êxito completo, o que somente encontrou verdadeiramente em Paulo:

Uma coisa é ver de um píncaro arborizado a pátria da paz e não encontrar o caminho para ela, gastando esforços vãos por vias inacessíveis, entre os ataques e insídias dos desertores fugitivos [...]; e outra coisa é alcançar o caminho que para lá conduz, defendido pelos cuidados do general celeste, onde os que desertaram da milícia do paraíso não podem roubar, pois o evitam como um suplício (Agostinho, 2003).

As atribuições de ordem moral e filosófica da juventude de Agostinho, que até então havia o separado do batismo, deram lugar, após sua conversão, a uma vida plena e regrada, dentro dos padrões das comunidades cristãs da época. Ao adotar a vida religiosa e abandonar o magistério, voltou para sua cidade natal. Buscou congregar a seu redor amigos fiéis, organizando uma espécie de comunidade monástica onde viveria por 3 anos (Marrou, 1957, p. 35).

Ordenado sacerdote, a vida cristã de Agostinho teve como expoente maior a cidade de Hipona, na Argélia, onde chegou em 391 e permaneceu até sua morte, como bispo. Suas obras perpassam a medievalidade e a modernidade e refletiram sua necessidade de afirmar e sustentar o credo cristão católico. *De Trinitate, Contra os Acadêmicos, Solilóquios, Do Livre-arbítrio, De Magistro, A Cidade de Deus e Confissões* foram algumas de suas obras que influenciaram sobremaneira o pensamento cristão medieval, constituindo o bispo de Hipona um dos importantes autores da denominada Patrística,⁵⁰ a filosofia dos padres da Igreja, que solidificou a exegese e a teologia do cristianismo

⁵⁰ A Patrística representou a consolidação das doutrinas da Igreja em oposição ao paganismo e às heresias. Amalgamando a filosofia grega clássica com a religião cristã, transformou-se em uma apologia que deu sustentação à Igreja Católica, conciliando as revelações com as ideias filosóficas (Souza, 2003, p. 15).

ortodoxo. Ele buscou sustentar a fé pela razão e, assim, demonstrar a verdade da religião revelada.

Confissões: os meandros da biografia e da filosofia

Agostinho produziu suas *Confissões* por volta de 397. Nela, o autor apresenta-se como o sujeito que descortina o fundamento subjetivo da certeza, não apenas em seu sentido cognitivo, mas também em uma perspectiva de fundamento moral. Os escritos são recheados de apelos apologéticos e possuem aspectos de ordem literária, teológica e filosófica. Agostinho busca explorar com profundidade os estados interiores da mente humana, especialmente a relação mútua existente entre graça e liberdade, tema extensamente trabalhado na história da filosofia e da teologia ocidentais.

Escrita nos termos de uma autobiografia, a obra não representa simplesmente a história de uma vida, de um homem. Em seu sentido mais profundo, trata-se de uma narrativa sobre a experiência humana e o conflito entre a finitude e a infinitude (Souza, 2003, p. 18). Para os leitores mais apaixonados, representa um compêndio de memória e tempo, que se propõe a elucidar aspectos da alma humana em seu âmag, e a apaziguar os corações daqueles que, como o bispo de Hipona à época de sua conversão, encontram-se em turbulência espiritual (O'donnel, 2001, p. 5).

Na obra, Agostinho retratou importantes incidentes e problemas que culminaram em sua conversão ao cristianismo. É, portanto, a memória de um homem que considerava seu passado como um treinamento para seu futuro cristão. Suas relações com as Sagradas Escrituras constituem tema recorrente das

Confissões. As referências de Agostinho ao maniqueísmo, por exemplo, seita a qual pertenceu durante a juventude, não correspondem necessariamente a uma preocupação filosófica do autor a respeito da origem do mal, mas a impossibilidade do mesmo, naquele momento, de aceitar a Bíblia (Brown, 2005, p. 199).

Através de sua biografia, Agostinho encontrou uma forma de defender-se dos heréticos que o atacavam a despeito de suas veleidades e mundanidade juvenil (Souza, 2003, p. 20). Constituindo uma espécie de apologia pessoal, o autor conseguiu vencer o ataque de seus perseguidores e inimigos doutrinários, revelando sua alma e seu pranto, e regozijando com júbilo sua conversão e o Cristianismo que abraçaria.

O confronto entre o passado anterior à conversão e o presente profundamente católico em que escreve o bispo cria uma tensão que permeia *Confissões* em todos os seus níveis, funcionando como uma espécie de desabafo do autor. Entretanto, a obra é marcada pelo apontamento de questões filosóficas e teológicas fundamentais que irão se transmutar nas preocupações recorrentes do bispo de Hipona e irão se desenvolver com mais profundidade em outras obras.

A obra possui influências neoplatônicas e paulinas, em nada diferindo neste aspecto das outras obras agostinianas. Escritas em forma de oração a Deus, as *Confissões* carregam consigo a longa tradição da filosofia religiosa ligada ao Deus dos platônicos, tão distante da mente humana que o encontro com Ele só pode ser feito através da investigação filosófica, sendo a busca pela sabedoria a necessidade de encontrar a origem da consciência humana, na tentativa de se estabelecer uma relação direta com Deus. As *Confissões* eram, portanto, a exploração a

respeito da natureza de Deus, na forma de prece (Brown, 2005, p. 202).

Agostinho busca, com maestria, expor aquilo que, para ele, o Evangelho tem de mais tocante para a alma humana: o arrependimento dos pecados e a misericórdia de Deus, que se entrelaçam nas teorias da graça e do livre-arbítrio. A culpa e a necessidade do arrependimento, da confissão, também aparecem como marca do agostinismo de *Confissões*, pois só aquele que se reconhece pecador é capaz de confessar as suas fraquezas. Dessa forma, a obra é uma tentativa de abrir caminho para aqueles que se sentem perdidos e confusos, revelando a infinita misericórdia divina, tendo sido o próprio Agostinho salvo pela graça de Deus (Souza, 2003, p. 19).

Destarte, o bispo de Hipona nos legou em suas *Confissões* uma forma particular de conciliar paixão, fé e razão, não deixando de exprimir todo o seu amor pela teologia. Ele nos deixou entrever o sacerdote e o homem, revelando particular sensibilidade, mesmo que em seu coração ainda permanecesse a intensa luta entre a paixão humana e a graça divina.

O maniqueísmo em *Confissões*: Agostinho luta contra seu passado

Em *Confissões*, Agostinho exprime diversas críticas àquela que, em sua juventude, foi símbolo de espiritualidade: a seita dos maniqueus. Reprimindo-a e contestando suas verdades, Agostinho revela sua capacidade de dialogar com a fé e a razão, exprimindo com eloquência seu amor pelo cristianismo católico que se consubstanciou através de uma dramática conversão.

O maniqueísmo fundamenta-se na existência de dois princípios ontológicos que são a base do mundo, o Bem e o Mal (Nunes Costa, 2004, p. 1). O Bem é caracterizado pela luz e é representado pelo sol. Em contrapartida, o Mal refere-se à escuridão, às trevas, e é personificado na matéria, instável e corruptível. O dualismo ontológico do qual deriva o homem é capaz de livrá-lo da culpa pelo mal que por ele possa ser cometido, uma vez que parte de sua natureza é má, sendo o mal característica inerente à existência corpórea. Portanto, o mal não está ligado à moralidade, mas à natureza. Entretanto, é necessário que o homem busque se libertar das amarras do mal (corpo), de forma que prevaleça sua natureza boa (alma), através da observância do ascetismo e da conduta de vida regrada.

Dessa forma, o Agostinho maniqueu também via o pecado como um ato isento de responsabilidade, involuntário e inevitável, estando deterministicamente marcado pelo mal intrínseco à natureza corpórea humana: “Ainda então me parecia que não éramos nós que pecávamos, mas não sei que estranha natureza que pecava em nós; por isso minha soberba se deleitava em me ter como isento de culpa [...]” (*Confissões*, Livro V, Cap. X, p. 111).

Na concepção maniqueísta, exclui-se o conceito de livre-arbítrio, pois a alma não tem a liberdade de escolher entre o bem e o mal, estando a alma misturada com a matéria não por ato voluntário, mas por acidente (Puech, 1995, p. 77). O pecado não surge, pois, de uma vontade voluntária e passível de recusa, mas da própria natureza da matéria, estando intrinsecamente a ela relacionado, quer queira-se ou não se entregar ao pecado e à carnalidade material. Tanto é assim que, diante da impossibilidade de se separar a matéria da corrupção, o maniqueísmo via na prática sexual uma forma de contribuir para

a derrocada do mal do mundo. Dessa forma, ainda que não sendo impositivamente necessário evitá-la, devia-se a qualquer custo evitar a procriação.

Foi exatamente a causa determinante da prática do mal pelo homem a dúvida que levou Agostinho ao encontro com os maniqueus, tão logo o mesmo havia se voltado para a filosofia, ainda na juventude. Entretanto, a ideia da liberdade atormentava a razão agostiniana, um dos aspectos que o encaminhou para a conversão ao cristianismo e o levou a propagar a teoria do livre-arbítrio, defendendo também o próprio Deus do mal ao mesmo tempo em que exaltava a superioridade do sagrado. Assim, para o cristianismo da época, como para o bispo após a conversão, o mal não é configurado como uma entidade ou uma força metafísica em si. O mal constitui-se apenas em uma ausência do bem que, combinada com a liberdade do arbítrio humano, pode preencher-se com qualquer ato de natureza torpe, capaz de originar a maldade e o pecado. Para o Agostinho convertido, o mal representa, em suma, uma privação: o menos ser.

Ora, o agir ou o padecer não são substâncias. Portanto, a substância não é um mal. [...] Por exemplo, [...] se alguém, repentinamente, fixasse de frente o sol de meio-dia, seus olhos feridos pelos raios se ofuscaram. Serão por acaso maus, por isso, o sol ou os olhos? De modo algum, porque eles são substâncias. O mal está em mirar imprudentemente e no incômodo que se segue. Esse desaparecerá, porém, depois de os olhos terem descansado e se dirigido a uma luz conveniente (Agostinho, 1992, p. 70-71).

Em suma, a ideia de que bem e mal pudessem coexistir no homem e ao seu redor era, para Agostinho, inquietante. Para um ser com a sensibilidade religiosa de seu espírito e para o pensador racional que desde cedo mostrou ser Agostinho, era impossível

que este mal pudesse provir de Deus. Deus havia de ser inocente (Brown, 2005, p. 60). E Agostinho tratou de inocentá-lo quando de sua adesão ao cristianismo, repudiando aqueles que por determinado tempo estiveram ao seu lado na compreensão dual do sagrado e do homem.

Afastando-me da verdade, parecia-me caminhar para ela, porque não sabia que o mal é apenas a privação do bem, até chegar ao seu limite próprio, ao nada (*Confissões*, Livro V, Cap. VIII, p. 71).

Em *Confissões*, Agostinho esboçou a ideia de que é o livre-arbítrio responsável pelos efeitos contrários à moral humana. Trata-se de uma tentativa de restabelecer o sentido positivo da matéria/corpo, em oposição à percepção pessimista dos maniqueus, em que a carne aparece como principal aguçadora dos desregramentos do homem. Para o hiponense, não é a corrupção da carne que torna a alma pecadora, mas a atração humana pelos vícios. Portanto, ter paixões não é sem si um mal, sendo o pecado a incapacidade de controlá-las e dominá-las.

A sedução dos maniqueus se deu, em Agostinho, pela facilidade que tinham, por sua crença, de se despirem da culpa e do tormento do corpo. O bispo de Hipona se diz encantado com as obras do Criador, tidas pelo Agostinho maniqueísta como manifestação do próprio sagrado, mas que depois serão entendidas como um aspecto da criação apenas. A matéria deixa de ser, para o sacerdote convertido, a divindade em corpo, mas passa a representar aquilo que por Deus foi criado, mas que nem de perto chega a sua experiência superior verdadeira. Diz ele:

Mas tu, meu amor, em quem desfaleço para tornar-me forte, nem és estes corpos que vemos, mesmo no céu; nem os outros que não vemos, porque és o Criador, e os

ocultaste, e não os consideras como as obras primas de tua criação (*Confissões*, Livro III, Cap. VI, p. 69).

O bispo tece, ainda, uma crítica voraz ao repúdio maniqueísta frente ao cristianismo católico, suas verdades, dogmas e liturgia:

Desconhecendo eu essas verdades, ria-me de teus santos e profetas. Mas, que fazia eu, quando me ria deles, senão dar motivo para que te risses de mim? (*Confissões*, Livro III, Cap. X).

Aos poucos e conforme avança sua obra, mas especialmente nas *Confissões*, Agostinho vai relacionando o maniqueísmo à ideia de erro e definindo-o como heresia. Em busca de justificar seu passado, afirma ter sido embriagado pelas mentiras e facilidades propostas pelos maniqueus como meio de atrair adeptos a sua doutrina. O maniqueísmo, para o Agostinho convertido, era uma seita sedutora que deveria ser esmagada.⁵¹

Dessa forma, pode-se perceber que o convertido encontrou em sua obra uma forma de defender-se daqueles que o acusavam ou perseguiram por seu passado. Reconhecendo o que acreditava serem erros e execrando aqueles que insistem em manter-se distantes da verdadeira fé, Agostinho busca redimir-se de sua culpa e afirmar a superioridade de sua nova crença, de forma a sustentar e fortalecer o que seria, para ele, a Igreja de Deus. A crítica de Agostinho aos maniqueus, a outros grupos pagãos e a hereges embasou, durante a Idade Média, a afirmação do cristianismo como a fé verdadeira.

Outro tema levantado por Agostinho a respeito dos maniqueus em *Confissões*, diz respeito à refutação que faziam das Escrituras Sagradas. Alegando que a compilação do Novo

⁵¹ O termo é utilizado por Agostinho em *Confissões* (VII, p. 2).

Testamento constituía uma falsificação, com a intenção de mesclar a lei dos judeus com a fé cristã, os maniqueus cuidavam em não ater-se de nenhuma forma a esses livros, dando valor apenas a escritos apócrifos. Entretanto, Agostinho afirma que, já nessa época, reconhecia aí uma limitação da seita quando argumentam contra o texto bíblico: “Por sua vez, as respostas dos maniqueus [às questões bíblicas] me pareciam fracas” (*Confissões*, Livro V, Cap. XI, p. 114).

O ataque lúgubre e extasiado, porém sereno, do bispo de Hipona aos maniqueus é, também, um ataque ao seu próprio passado, na busca pela redenção. Agostinho veste-os com a soberba e infundiu-lhes o fardo da mentira e da obscuridade quando não reconhecem o que seria para ele a face verdadeira do Deus cristão:

Mas esses, querendo ser luz não no Senhor, mas neles mesmos, julgam que a natureza da alma é a mesma que a de Deus; vão se tornando trevas ainda mais densas, pois em sua terrível arrogância se afastam ainda mais de ti (*Confissões*, Livro VIII, Cap. X, p. 181).

Para um homem do mundo clássico, a sabedoria provém da disciplina intelectual e do crescimento pessoal e espiritual. Ficou claro, para Agostinho, com sua conversão e exercício da filosofia, que o maniqueísmo apresentava apenas uma visão simplista da gnose (Brown, 2005, p. 70). *Confissões* revela, ao lado de toda a obra do autor, a sapiência de sua razão e a enormidade de sua fé, deixando na história, na filosofia e na religião uma marca indelével. Nesta obra, o bispo de Hipona é capaz de explorar e esmiuçar a própria memória em busca de Deus.

Assim, ao longo dos treze livros estão presentes a intenção apologética do pastor, o testemunho do cristão e do

homem de fé, a reflexão atenta do filósofo e do teólogo, o arroubo elevado do místico, o fervor do convertido e do homem orante, os recursos imensos e os limites do exegeta bíblico, mas também a autobiografia do estudante, do amigo dedicado aos seus amigos, do filho, do pai, do amante, do retor, do professor afeiçoado, do ouvinte de Ambrósio; e igualmente a sensibilidade do músico, o lirismo do poeta, as lágrimas do esteta, o espanto do provinciano perante Cartago, as emoções desencontradas do órfão de Mónica, a imaginação incontida e fogosa do sonhador, o bom senso empírico de um observador do campo e das estações do ano, a linguagem ornada do cicerónico professor de retórica, a cuidada psicografia de si mesmo, dos seus estados de alma, próprias do psicólogo [...]. (Rosa, 2007, p. 8).

Confissões lança luz sobre as rivalidades e conflitos que fizeram parte da biografia agostiniana, em especial no que se refere às refutações dogmáticas e práticas, consideradas heréticas pelo Agostinho cristão, de Mani e seus seguidores. A figura e a obra de Santo Agostinho são locus privilegiados para a análise do processo constituinte das práticas culturais da Igreja cristã Ocidental. Destacando-se como um dos mais proeminentes escritores da Antiguidade Tardia, o bispo de Hipona colocou suas habilidades a serviço do cristianismo Católico. As argumentações contrárias aos princípios maniqueístas revelam o contexto em que se forjaram as lutas entre grupos religiosos divergentes e quais os caminhos levaram ao surgimento de uma ortodoxia cristã.

Referências

Fontes primárias

AGOSTINHO. **Confissões**. São Paulo: Martin Claret, 2003.

AGOSTINHO. **A Verdadeira Religião**. São Paulo: Paulinas, 1992.

Bibliografia

BROWN, Peter. **Santo Agostinho, uma biografia**. Rio de Janeiro: Record, 2005.

COSTA, Marcos Nunes Roberto. **Comentário ao Livro III das Confissões de Santo Agostinho**: a busca da verdade na filosofia de Cícero e no maniqueísmo. Rev. *Civitas Augustiniana*, n 4, 2015, p. 91-120.

COUTINHO, Jorge. **Conversão, sabedoria e Santidade**: Santo Agostinho e o modelo medieval do ser e do saber cristão. Rev. *Didaskalia*, n XXV, 1995, p. 431-441.

HOMES-DUDDEN, F. **The life and times of St. Ambrose**. s/e, 1935.

MARROU, Henri. **Santo Agostinho e o agostinismo**. Rio de Janeiro: Agir, 1957.

NUNES COSTA, Marcos Roberto. **O problema da moral no sistema cosmológico / soteriológico necessitarista**

maniqueísta. Anales del Seminario de Historia de la Filosofía. UNICAP, 2004.

O'DONNELL, James J. **Augustine: his time and lives.** In: STUMP, Eleonore; KRETZMANN, Norman. The Cambridge Companion to Augustine. New York: Cambridge University Press, 2001.

PUECH, Henri-Charles. **Sul Manicheísmo e altri saggi.** Tradução de Augusto Cobra. Torino: Giulio Einaudi Editore, 1995.

ROSA, José M. Silva. As confissões de S. Agostinho. In: **Românica.** Lisboa: Colibri, 2007.

SILVA, Gilvan Ventura da; MENDES, Norma Musco. **Repensando o Império Romano:** perspectiva sócio-econômica, política e cultural. Vitória: Edufes, 2006.

SOUZA, Mauro Araújo de. Introdução. In: AGOSTINHO, **Confissões.** São Paulo: Martin Claret, 2003.

STUMP, Eleonore; KRETZMANN, Norman. **The Cambridge Companion to Augustine.** New York: Cambridge University Press, 2001.

TRUYOL Y SERRA, Antonio. San Augustin. In: **Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado.** Madrid: Alianza, 1982.

A REVOLTA POPULAR DE 1381 NARRADA: TRADUÇÃO DE WAT TYLER, DE LOUIS DE VERICOUR

Luiza Santana Locatel Araujo

Introdução

A Revolta de 1381 foi uma revolta camponesa que ocorreu em várias partes da Inglaterra como uma tentativa de pressionar a Coroa visando buscar o fim das más condições de vida do campesinato, que passava pelos impactos da Peste, por um período de recessão, aumento de impostos (Horrox, 2006) e, também, por uma crise na imposição das relações feudais (Dobson, 1983). A Revolta, liderada sobretudo por Wat Tyler, marchou por toda Londres até encontrar o Rei Ricardo II visando negociações.

A Revolta Camponesa de 1381 é, decerto, uma das mais bem documentadas revoltas do final da Idade Média. Ainda sim, são poucas as informações sobre o período. As principais fontes que ajudam os historiadores a compreender os acontecimentos dos eventos, atualmente, são os escritos de cronistas medievais, que não se encontram traduzidos até o momento.

Contudo, a baixa disponibilidade de fontes na língua portuguesa ainda constitui como uma séria barreira para os estudos do tema. Diante disso, o presente capítulo visa disponibilizar uma tradução do texto de Louis Raymond de Vericour, *Wat Tyler*. Louis de Vericour, também conhecido como

Professor de Vericour, foi professor do *Queen's College Cork* e membro da *Royal Historical Society*, sendo autor do primeiro jornal anual da revista da sociedade (Spicer, 2018). Vericour não era professor de História, mas de Línguas Modernas, como denunciado no jornal católico *The Tablet*, juntamente com acusações de ser um “Infiel e socialista declarado” (Clarendon [...], 1851, p. 09), e isso é tudo que se sabe sobre ele. Seu texto propõe a fazer uma reconstrução da Revolta de 1381 a partir de escritos de cronistas em uma tentativa de recuperar os principais eventos e atores. Em seus escritos é possível transitar entre os antecedentes da Revolta, como as más condições de vida dos trabalhadores rurais pós Peste Negra, que provocou grande diminuição da mão de obra e, em consequência, provocou um congelamento dos salários com a Ordenança dos Trabalhadores em 1349, (Hanawalt, 1998 e White; Notestein, 1915) em paralelo a um significativo aumento de impostos (Delumeau, 2009), assim como seu desenrolar, com a articulação dos camponeses de Essex e de Kent, revelando uma Revolta organizada e generalizada (Crossley, 2022). E, por fim, é possível observar seus efeitos mais imediatos, como a morte dos envolvidos, conforme conta a crônica de Walsingham (2005), contemporâneo aos eventos, e também o texto de de Vericour, assim como os efeitos tardios, como a permanência de uma má reputação das revoltas camponesas quando em comparação com revoltas urbanas:

“De onde vem a injustiça? A burguesia foi vitoriosa e bem-sucedida. As populações rurais foram vencidas e esmagadas. A burguesia, portanto, teve seus poetas, historiadores e lisonjeadores, enquanto o pobre camponês, rude, não instruído e ignorante, nunca teve uma lira nem uma voz para lamentar suas lamentáveis tristezas e sofrimentos.” (de Vericour, 1873, p. 93) (Tradução própria)

Em conclusão, o texto de Vericour transmite a interpretação de uma época sobre um marco significativo na história medieval inglesa, e recupera a narrativa de um levante de trabalhadores contra opressivas condições socioeconômicas. Assim, a tradução de de Vericour ganha destaque por proporcionar o acesso a um texto que reúne tal interpretação e fontes cronistas sem a barreira do idioma.

Wat Tyler, by professor de Vericour

É singular e instrutivo observar a semelhança entre os descontentamentos populares de diferentes épocas e a origem, assim como o progresso de suas ações. Durante o século XIV, a grande massa do povo, especialmente na Inglaterra, estava gradualmente ascendendo na escala da civilização e, ao mesmo tempo que a pressão sobre eles aumentava, os direitos civis mais básicos lhes eram negados. Durante a era à qual nos referimos, houve um movimento simultâneo das classes baixas – da massa do povo – em vários países. A severa escravidão sob o sistema feudal estava relaxando. A voz do servo, que por tanto tempo havia suportado seu cativeiro em silêncio, finalmente começava a ser ouvida. O espírito de liberdade, que anteriormente animava apenas os nobres e os de alta linhagem, agora inflamava os corações daqueles que, sob as amarras do serviço vilanesco, faziam parte da propriedade do solo. Houve uma revolta quase simultânea das classes mais baixas da sociedade, e o fato de não ter se limitado a um único país só pode ser explicado por causas gerais e, sem dúvida, diversas, que afetavam a sociedade e os governos europeus como um todo.

É uma grande e bem conhecida verdade histórica que o maior e mais difícil problema da sabedoria política é evitar que qualquer parte da sociedade seja tão socialmente degradada pela pobreza, que sua emancipação política se torne perigosa ou mesmo prejudicial. Esse perigo foi enfrentado pelo jovem rei Ricardo II no início de seu reinado. A opressão dos servos e as exações que os plebeus sofriam haviam produzido um alto estado de exasperação popular. Pouco era necessário para causar uma revolta contra o governo. Foi o destino de Ricardo viver em tempos em que sua pompa e orgulho se tornavam duplamente perigosos. Afirmamos que uma mudança estava ocorrendo no espírito do povo europeu. Havia indicações, na maior parte da Europa, de que o governo não seria mais um assunto apenas de reis e nobres, e o elemento popular começava a se manifestar, assim que deixava de ser esmagado e sufocado pela glória militar e pela força bruta.

Ricardo II sucedeu a um reinado que, durante o longo período de cinquenta anos, havia sido triunfante no exterior e não resistido em casa, e a força e a glória desse reinado eram bem adequadas para encher a mente do jovem rei - pois ele tinha apenas 16 anos - com a crença de que seu trono era inexpugnável e de que seu cetro possuía um poder sobre-humano. Esse orgulho pode ter sido ainda mais acentuado pelo sentimento ancestral inspirado pelo caráter heroico e pela proeza marcial de seu pai, Eduardo, o Príncipe Negro, que, infelizmente para seu filho, havia morrido antes de sua sucessão. Havia tudo nos pensamentos de Ricardo sobre o passado para inflamar seu orgulho; e quando ele sucedeu ao trono, naturalmente sentiu que seu trono era sustentado, não apenas pela influência moral do amor de uma nação pela memória de seus antepassados, mas também pelo conselho e pelo poder dos filhos sobreviventes de Eduardo III.

A guerra com a França havia custado à Inglaterra grandes somas de dinheiro. A nação estava atormentada pela tributação e, muitas vezes, pela maneira como os impostos eram arrecadados. No último ano do reinado de Eduardo III, um imposto per capita havia sido imposto à nação; agora foi novamente aprovado pelo Parlamento com pequenas modificações, mas de modo a fazê-lo pesar menos sobre os pobres. Cada homem e mulher de quinze anos deveria pagar três *groats*⁵²; mas nas cidades e vilas o montante agregado deveria ser dividido entre os habitantes de acordo com suas capacidades, ou de forma que nenhum indivíduo pagasse menos de um *groat*. Onde havia pouco ou nenhum registro, a determinação da idade certamente levaria a disputas; os coletores poderiam facilmente tomar um menino ou menina de 14 anos como tendo 15, e a pobreza induziria muitos dos pobres a fazerem uma declaração falsa do tipo oposto. No entanto, a arrecadação desse imposto odioso poderia ter passado sem nada mais sério do que alguns distúrbios entre o povo e os coletores de impostos, se não fosse por outras circunstâncias envolvidas na grande mudança que gradualmente ocorria em toda a sociedade europeia. O campesinato gradualmente emergia da escravidão para uma liberdade comparativa; começaram a sentir seu próprio direito de serem tratados como homens por seus superiores nas circunstâncias acidentais de posição e riqueza. Os camponeses estavam em um estado de transição, durante o qual erros e crimes foram cometidos por ambas as partes. Mas nesta insurreição, assim como na *Jacquerie*⁵³, a ignorância pode ser invocada como exculpação do povo, enquanto as classes superiores foram culpadas de crime ao mantê-los naquele estado brutalizante de ignorância. O verdadeiro motivo do movimento revolucionário

⁵² Moeda inglesa que valia quatro *pences*

⁵³ Rebelião camponesa no norte da França que ocorreu em 1358

foi a emancipação do campesinato; o resto foi um pensamento posterior, gerado na loucura do sucesso e na frenesia inspirada em mentes não esclarecidas pela primeira consciência do poder; e tal objetivo é tão legítimo e, por assim dizer, sagrado, que nada pode desonrá-lo nem eventualmente derrotá-lo. "Seus mestres," diz Sir James Mackintosh, "em alguns lugares os puxaram para trás com muita violência; eles estavam impacientes pelo tempo que tal operação requer. Provocações acidentais – incendiários malignos – frequentemente os incitaram à violência; mas, em geral, as comoções daquela época estarão próximas daquele ponto no progresso dos escravos em direção à emancipação, quando suas esperanças estão despertas e seus erros ainda não redimidos."

Em Flandres, muitos excessos sangrentos foram cometidos sobre a aristocracia, embora muitos burgueses respeitáveis tenham participado da insurreição. Na França, a recente *Jacquerie* havia deixado profundas marcas de terror misturado com horror. Se a tentativa dos camponeses franceses ofereceu um exemplo desencorajador aos vizinhos da Inglaterra, por outro lado, o partido democrático teve um longo triunfo em Flandres; e, nesse momento, o filho de Jacques Van Artevelde⁵⁴, com Peter du Bois, travava uma guerra bem-sucedida contra a corte, seus nobres e toda a aristocracia da França. Pelo estreito intercâmbio entre os dois países, muitos dos ingleses devem ter estado perfeitamente cientes de tudo o que se passava em Flandres e podem ter tirado encorajamento disso. Uma nova revolta também havia começado na França, liderada pelos burgueses e pelos habitantes das cidades; começou em Rouen, onde os coletores de impostos e taxas sobre alimentos foram massacrados, e logo se espalhou para Paris e outras grandes cidades. Muitos historiadores atribuíram parte da tempestade que se avolumava na

⁵⁴ Philip van Artevelde (1340-1382)

Inglaterra à pregação dos discípulos de Wycliffe⁵⁵, mas suas autoridades originais parecem ter sido testemunhas preconceituosas contra o reformador da Igreja. A convulsão é suficientemente explicada pela condição real do povo da Inglaterra nesse período, considerada em conexão com o ponto específico em seu progresso no qual a sociedade havia chegado, como observado por Sir James Mackintosh. Essa condição, embora muito superior ao estado do povo francês, era suficientemente miserável e revoltante. Uma parte considerável dos camponeses ainda eram servos ou vilões, ligados ao solo, vendidos ou transmitidos com as propriedades dos nobres e outros proprietários de terras. Com exceção de alguns da ordem inferior do clero secular, poucas pessoas estavam dispostas a considerá-los ou tratá-los como semelhantes.

Os descontentamentos e sofrimentos das classes imediatamente acima desses servos – os pobres habitantes das cidades costeiras, em particular, que haviam sido saqueados pelas frotas estrangeiras – sem dúvida contribuíram para apressar a crise sangrenta; mas foi o imposto de capitação que foi a causa imediata do mal. No início, o imposto foi arrecadado com suavidade. Infelizmente, de acordo com o costume real tão prevalente na Europa, depois foi arrendado a alguns cortesãos, que levantaram dinheiro sobre ele junto a mercadores flamengos e lombardos, quando passou a ser cobrado por seus coletores com grande severidade; e à medida que se tornava cada vez mais evidente que as receitas não poderiam, em nenhum caso, atingir o montante calculado, os coletores recorreram a medidas drásticas. A obstinação do povo acompanhava a severidade dos coletores: muitos dos distritos rurais recusavam o pagamento. Os

⁵⁵ John Wycliffe, um dos precursores da Reforma Protestante e tradutor da bíblia para a língua inglesa.

recusantes eram tratados com muita brutalidade, especialmente em Kent e Essex. Uma parte considerável do povo se exasperou, realizava reuniões secretas, aconselhava-se, organizava-se e resistia abertamente aos cobradores, que atacavam e punham em fuga, matando e ferindo alguns deles. O governo começou a se alarmar com esses procedimentos e enviou comissários aos distritos perturbados. Um desses comissários, Thomas Bampton, sentou-se em Brentford, em Essex: o povo de Fobbing foi convocado diante dele e, em resposta às suas advertências, declarou que não poderia pagar um centavo a mais do que já havia pago, ao que o comissário, Thomas Bampton, ameaçou-os com severidade e rudeza; suas ameaças pioraram as coisas, pois, quando ordenou a prisão deles por seus sargentos de armas, o povo ofereceu uma resistência firme e expulsou ele e seus homens-armas para Londres. A insurreição estava começando. O governo enviou para Essex Sir Robert Belknappe, juiz-chefe dos tribunais comuns, para julgar os infratores, e ele encontrou uma resistência ainda mais séria; os camponeses o cercaram, chamaram-no de traidor ao rei e ao reino; forçaram-no a fugir e cortaram as cabeças dos jurados e escrivães da comissão. Eles fixaram essas cabeças em postes e as carregaram por todas as aldeias e vilas vizinhas, convocando todos os pobres a se levantarem e se juntarem a eles.

Sir Robert Hales, Prior dos Cavaleiros da Ordem de São João de Jerusalém, que recentemente havia sido nomeado Lorde Tesoureiro da Inglaterra, foi um alvo especial da fúria popular. Ele tinha um suntuoso feudo em Essex, "onde", diz a crônica, "foram providenciados víveres e outras necessidades para o uso de um capítulo-geral, com grande abundância de coisas finas, de vinhos, tapeçarias, tecidos e outras provisões para os irmãos cavaleiros". Os camponeses cercaram o feudo, tomaram posse de todas as provisões, beberam todo o vinho e depois destruíram a

casa. Esses camponeses sempre se chamavam de Comuns da Inglaterra, e eram geralmente chamados assim por outros; o que mais precisavam agora era de um líder, e encontraram um na pessoa de "um padre rebelde", que assumiu o nome de Jack Straw⁵⁶. Este homem demonstrou grande atividade; mensagens e cartas foram enviadas em todas as direções; e, em poucos dias, não apenas toda a população agrícola de Essex estava armada, mas seus vizinhos em Kent, Suffolk e Norfolk seguiam o exemplo. Em Kent, um ato de brutalidade por parte de um coletor de impostos e um ato de grande imprudência, considerando a excitação predominante, por parte de um cavaleiro, alimentaram as chamas da revolta. Um dos coletores do dinheiro da capitação foi à casa de um tal Walter, o Telhador⁵⁷, na cidade de Dartford, e exigiu o imposto por uma jovem donzela, filha de Walter. A mãe afirmou que ela ainda era uma criança, e não tinha a idade de mulher estabelecida pela lei do Parlamento; o coletor disse que verificaria o fato e ofereceu um insulto intolerável à menina. A donzela e sua mãe gritaram, e o pai, que estava telhando uma casa na cidade, correu ao local e esmagou o crânio do coletor de impostos. Todos os que presenciaram o feito aplaudiram-no entusiasticamente e se prepararam para apoiar o Telhador.

Por volta da mesma época, Sir Simon Barley foi a Gravesend com uma força armada e reivindicou um homem trabalhador que vivia naquela cidade como seu servo fugido. Segundo a lei, um vilão adquiria sua liberdade ao residir por um ano e um dia em uma cidade; mas, nesse caso, Barley exigiu a grande soma de trezentas libras de prata pela renúncia de sua

⁵⁶ Se torna, junto com John Ball e Wat Tyler, um dos três líderes da Revolta. Atuou, principalmente, em Essex

⁵⁷ Wat Tyler. Do inglês antigo, Tyler significa fabricante de telhado, ou ladrilhador, que moldava o formato dos telhados.

reivindicação sobre o homem, e quando isso foi recusado, ele o levou prisioneiro para o Castelo de Rochester. Os Comuns de Kent agora se levantaram como um só homem e, sendo apoiados por um forte corpo de homens de Essex, que atravessaram o Tâmesa, atacaram o Castelo de Rochester e ou o tomaram ou forçaram a guarnição a entregar o servo de Sir Simon, juntamente com outros prisioneiros. Na cidade de Maidstone, os insurgentes nomearam Wat, o Telhador como seu capitão e, em seguida, tiraram da prisão e tiveram como capelão ou pregador um padre chamado John Ball, que havia sido várias vezes preso por pregar a rebelião e que agora estava sob perseguição do Arcebispo por irregularidade doutrinária.

Na segunda-feira após o Domingo da Trindade, 1381, Wat Tyler entrou em Canterbury, denunciando a morte ao Arcebispo, que, no entanto, estava ausente. Depois de aterrorizar os monges e o clero da Catedral, forçou o Prefeito, os Vereadores e os Comuns⁵⁸ a jurarem ser leais a Ricardo e aos Comuns legítimos da Inglaterra e, posteriormente, ordenando a decapitação de três homens ricos de Canterbury, marchou em direção a Londres, seguido por quinhentos pobres moradores da cidade. Durante sua marcha, recrutas vieram de todas as partes de Kent e Sussex, e, quando chegou a Blackheath, dizia-se que cem mil homens desesperados obedeciam às ordens de Wat Tyler. Não parece precisamente conhecido como aconteceu que, enquanto em Blackheath, a viúva do Príncipe Negro⁵⁹, mãe do jovem rei, caiu em suas mãos; mas, por mais furiosos que esses homens rudes pudessem estar, respeitaram-na; ela foi apenas exposta à necessidade de conceder alguns beijos a alguns desses homens sujos e barbados, e permitida a continuar tranquilamente sua

⁵⁸ Respectivamente, Mayor, Aldermen e Commons.

⁵⁹ Eduardo, o Príncipe Negro (1330-1376)

viagem a Londres com sua comitiva e damas de honra, com os líderes comprometendo-se a protegê-la e a seu filho. Enquanto seus seguidores acampavam em Blackheath e Greenwich, o padre de Kent, John Ball, mantinha o espírito rebelde deles com longos sermões e orações, explicando-lhes como todos os homens eram iguais perante Deus e como também tinham o direito de ser assim perante as leis do país. No entanto, ele não se limitava a esses princípios muito justos; parece que ele recomendava a igualdade de propriedade e a destruição de todas as classes superiores. Mas foi suspeitado, com grande probabilidade, que a visão real de Ball possa ter sido consideravelmente mal representada por seus inimigos. Sua eloquência popular teve um efeito mágico na multidão, cujo entusiasmo despertou sua vaidade e ambição a tal ponto, que, esquecendo suas próprias doutrinas de igualdade, ele ouviu complacentemente o povo jurar que o fariam Primaz e Chanceler da Inglaterra. Enquanto isso, os insurgentes ocupavam todas as estradas, matavam todos os juízes e advogados que caíam em suas mãos e faziam todos os outros passageiros jurarem ser leais ao rei Ricardo e aos Comuns – a não aceitar nenhum rei cujo nome fosse John – e a não pagar nenhum imposto, exceto o 15º, que havia sido pago por seus antepassados.

Com referência à antipatia dos insurgentes ao nome de John, deve-se afirmar que John era um nome infeliz na história inglesa, além disso, João de Gante, Duque de Lancaster, tio do rei, era considerado culpado de toda a opressão que o povo havia sofrido recentemente, e, acima de tudo, a noção de que ele tinha designs sobre a coroa era tão prevalente quanto nunca.

Assim que a Corte se deu conta da gravidade do levante popular, o jovem rei Ricardo, com sua mãe, com seu primo,

Henrique de Bolingbroke⁶⁰, com Simon, Arcebispo de Canterbury e Chanceler, Sir Robert Hales, Tesoureiro, e outros membros do governo, refugiou-se na Torre de Londres. O Duque de Lancaster estava na Escócia negociando a paz, e Gloucester e York, os outros tios do rei, estavam ausentes. O conselho do rei discutiu os meios mais eficazes para esmagar a insurreição; alguns eram de opinião que Ricardo deveria ir e falar com os insurgentes; mas o Arcebispo e o Tesoureiro se opuseram veementemente a essa medida, e sustentaram que nada deveria ser usado além da espada "para abater o orgulho de tais vis patifes". O rei, no entanto, seguindo seu próprio impulso ou ouvindo conselhos mais humanos, entrou em seu barco no dia 12 de junho e desceu o rio até Rotherhithe, onde encontrou uma vasta multidão alinhada ao longo da margem, com dois estandartes de São Jorge e muitos pendões. "Quando perceberam o barco do rei," diz Froissard⁶¹, "ergueram gritos e berros como se todos os demônios do inferno tivessem entrado em sua companhia." Todas as pessoas que acompanhavam o rei ficaram tão assustadas e aterrorizadas que viraram o barco e, aproveitando a maré alta, remaram de volta com toda a velocidade para a Torre. Os Comuns, que sempre professaram o maior apego à pessoa de Ricardo, sentiram-se amargamente desapontados; agora clamavam pela cabeça de todos os ministros; começaram sua marcha ao longo da margem direita do rio até Southwark e depois até Lambeth; destruíram a Marshalsea⁶² e a bancada do rei, queimaram os móveis e todos os registros e livros no palácio do Primaz. Ao mesmo tempo, os homens de Essex avançaram ao

⁶⁰ Henrique de Bolingbroke seria conhecido posteriormente como Henrique IV da Inglaterra, Rei que sucedeu Ricardo II, seu primo.

⁶¹ Jean *Froissard* ou Jean *Froissart* foi um cronista medieval que registrou a Rebelião de 1331.

⁶² Notória prisão situada em Southwark

longo da margem esquerda do rio e, após destruir uma mansão do Lorde Tesoureiro em Highbury, ameaçaram a parte nordeste de Londres. Walworth⁶³, o prefeito, mandou levantar a parte móvel da Ponte de Londres para impedir que os homens de Kent cruzassem o rio, mas no dia seguinte, por temor, foi concedida a passagem a eles. Os insurgentes então entraram na cidade, onde logo foram acompanhados por toda a ralé.

A consternação e o terror em Londres eram indescritíveis. Inicialmente, o comportamento dos insurgentes era bastante moderado; eles não pegavam nada à força, não ofereciam violência, pagavam por tudo o que precisavam. No entanto, os ricos cidadãos, na esperança de apaziguar a multidão, abriram suas caves, convidaram-nos a entrar, e uma vez que os camponeses provaram das raras bebidas luxuosas, não conseguiram se saciar; eles as tomaram à força onde pudessem encontrá-las, e a loucura da embriaguez logo se somou à fúria política. Nesse estado, a multidão se dirigiu ao *Savoy*⁶⁴, a bela e imponente residência do Duque de Lancaster; invadiram-na e atearam fogo. No entanto, os insurgentes não estavam interessados em saquear; seus líderes haviam publicado uma proclamação ordenando que nenhum deles, sob pena de morte, escondesse ou se apropriasse de qualquer coisa que encontrassem lá, mas que prata, ouro e joias fossem todos destruídos; e eles certamente cumpriram suas palavras, pois um deles foi encontrado escondendo uma taça de prata sob suas roupas e foi jogado no Tâmsa junto com a taça.

É claro que a proibição dos líderes não se aplicava aos vinhos do Duque de Lancaster; os insurgentes, mais provavelmente a ralé da cidade, devem ter bebido

⁶³ William Walworth (?-1385)

⁶⁴ Palácio Savoy

imoderadamente, pois trinta e dois deles que entraram nas caves do *Savoy* estavam tão bêbados que não conseguiram sair a tempo e foram enterrados sob as ruínas fumegantes da casa. O trabalho de destruição continuou cada vez mais feroz. *Newgate* foi demolida, e os prisioneiros que estavam lá, assim como na *Fleet*⁶⁵, juntaram-se à obra de devastação. O Templo também foi incendiado, com todos os registros antigos e valiosos que continha, assim como os livros; outro grupo, na mesma época, incendiou o Priorado de São João de Jerusalém, em Clerkenwell, que havia sido construído recentemente pelo Sir Thomas Hales, o prior da ordem e tesoureiro do reino. Após esse frenesi de destruição, os insurgentes passaram para o derramamento de sangue. Estabeleceram um massacre sistemático; adotaram uma senha, "Por quem você luta?" cuja resposta era "Com o Rei Ricardo e os verdadeiros Comuns." Eles fizeram essa pergunta para cada homem que encontraram, e quem não sabia responder foi instantaneamente morto.

O povo da Inglaterra em todos os tempos, especialmente os não educados, sentiu uma forte antipatia pelos estrangeiros. Naquela época, o povo inglês nutria um ódio mortal contra os flamengos estabelecidos em Londres; era popularmente dito que eles se enriqueciam com suas misérias. Trinta desses estrangeiros infelizes haviam se refugiado em uma igreja, mas o santuário da igreja foi ignorado; eles foram arrastados do altar para a rua e decapitados em meio a gritos de triunfo e alegria selvagem; trinta e dois outros foram capturados na região vinícola e sofreram o mesmo destino. Muitos dos ricos cidadãos foram massacrados ao tentar escapar; aqueles que permaneceram não fizeram nada para defender a cidade, e durante toda aquela noite Londres esteve envolta em fogo, assassinato e devassidão.

⁶⁵ *Newgate* e *Fleet* foram duas prisões em Londres

Na manhã de 14 de junho, a Corte resolveu tentar o efeito da concessão e das promessas que não tinham a intenção de cumprir, e talvez nem mesmo tivessem o poder de fazê-lo, mesmo que a vontade fosse forte. Foi emitida uma proclamação para a multidão que lotava *Tower Hill*⁶⁶, na tentativa de impedir a entrada de provisões na fortaleza e clamando pelas cabeças do chanceler e do tesoureiro. Na proclamação, foi dito a eles que, se se retirassem pacificamente para *Mile-End*, o rei os encontraria lá e concederia todos os seus pedidos. Os portões foram imediatamente abertos, a ponte levadiça foi baixada, e o jovem Rei Ricardo saiu a cavalo, com poucos acompanhantes e sem armas. A plebe do campo seguiu o rei. No caminho, o meio-irmão de Ricardo, o Conde de Kent, e Sir John Holland, alarmados por sua própria segurança, apressaram seus cavalos e o abandonaram. Ao chegar a *Mile-End*, o jovem rei viu-se cercado por mais de sessenta mil camponeses; mas o comportamento deles não era ameaçador; pelo contrário, era educado e respeitoso. Eles imediatamente apresentaram seu objetivo e expectativas; apresentaram apenas quatro demandas, das quais três devem ser consideradas sábias e moderadas, e uma que foi considerada excepcional visava estabelecer um máximo para o preço da terra, o que não era mais absurdo do que um ato de seus governantes no reinado anterior, que fixava o preço máximo da mão-de-obra agrícola.

As quatro demandas dos camponeses eram as seguintes: 1^a, a abolição total da escravidão para eles e seus filhos para sempre; 2^a, a redução do aluguel das boas terras para quatro pence o acre; 3^a, a plena liberdade de comprar e vender, como outros homens, em todas as feiras e mercados; 4^a, um perdão geral por todos os delitos passados. O rei, com um semblante gracioso,

⁶⁶ Bairro londrino famoso por ser palco de execuções pública

assegurou-lhes que todas essas demandas eram concedidas e, ao retornar a Londres, empregou mais de trinta escribas para fazer cópias da carta contendo as quatro cláusulas. Na manhã seguinte, essas cópias foram seladas e entregues, e então um imenso grupo dos insurgentes, composto principalmente pelos homens de Essex e Hertfordshire, retirou-se tranquilamente da capital; Um grande número de homens mais perigosos, no entanto, permaneceu para trás. No dia anterior, enquanto o rei estava a caminho de Mile-End, o povo de Kent, que havia sido unido por uma mistura de ralé de malfeitores, cometeu alguns atos ferozes. Quase assim que o rei partiu, eles entraram na Torre de Londres, e com uma facilidade que levanta suspeitas de traição ou desafeição por parte da guarnição, uma vez em posse dela, eles decapitaram o Arcebispo de Canterbury, o chanceler; Sir Robert Hales, o tesoureiro; o confessor do rei; e quatro fazendeiros dos impostos. A Princesa de Gales e a mãe do rei estavam na Torre e completamente à mercê dos insurgentes sedentos de sangue; no entanto, elas não foram molestadas e apenas sujeitas a alguns procedimentos rudes. Mesmo assim, a cena de horror foi demais para a mãe do rei; ela foi carregada em estado de inconsciência para um barco coberto, no qual foi remada através do rio; o rei se juntou a ela assim que pôde e a fez conduzir para uma casa chamada *Royal Wardrobe*⁶⁷, em Carter Lane, ala do Castelo de Baynard⁶⁸.

Chegamos agora ao clímax desta insurreição popular do século XIV. Wat Tyler e os líderes com ele rejeitaram a carta que os homens de Essex haviam aceitado tão prontamente. Outra carta foi redigida, mas também falhou em agradecer, e até uma terceira,

⁶⁷ Um edifício usado como depósito real desde 1359

⁶⁸ Edifícios localizados em Londres. Trata-se de uma construção que transitou entre castelo, ruínas e mansão.

com concessões ainda maiores, foi rejeitada com desprezo. Na manhã seguinte, o rei deixou *Wardrobe* e foi para Westminster, onde ouviu missa e prestou suas devoções diante de uma estátua de "Nossa Senhora" da abadia, que tinha a reputação de realizar muitos milagres, especialmente em favor dos reis ingleses. Após isso, o jovem rei montou seu cavalo e, com uma comitiva de barões e cavaleiros, seguiu em direção a Londres. Ao se aproximar, avistou ao longe a grande multidão; chegando a West Smithfield, encontrou Wat Tyler, que estava à frente dos insurgentes. O rei havia sido acompanhado pelo prefeito e outros magistrados da cidade, mas seu grupo inteiro, dizem, não excedia sessenta pessoas, todos a cavalo. Em frente à Abadia de São Bartolomeu, Ricardo parou seu cavalo e disse que não partiria dali até apaziguar os revoltosos. Wat Tyler, ao vê-lo, disse a seus homens: "Aqui está o rei! Irei falar com ele; não movam nem uma mão nem um pé a menos que eu dê o sinal." Wat Tyler estava a cavalo e armado; ele audaciosamente se aproximou do rei, chegando tão perto que a cabeça de seu cavalo tocou o flanco do cavalo de Ricardo; então dirigiu-se ao rei, exclamando: "Rei, vês todos aqueles homens ali?" "Eu os vejo", respondeu Ricardo. "Por que perguntas?" "Porque eles estão à minha vontade, e juraram por sua fé e lealdade fazer tudo o que eu mandar", respondeu Wat Tyler. Durante essa conversa, o chefe rebelde manuseava ou brincava com sua adaga; alguns afirmam que ele segurou a rédea de Ricardo. É bastante provável que Wat Tyler, um homem comum e sem instrução, estivesse tão intoxicado por sua posição e autoridade breve a ponto de se comportar com uma grosseria insolente; no entanto, é absurdo supor que ele pretendia matar o rei. Alguns afirmam que o rei ordenou sua prisão; outros afirmam que John Walworth, o prefeito, pensando que ele pretendia esfaquear o rei, se aproximou e enfiou uma espada curta em sua garganta sem qualquer ordem. Mas todos os relatos concordam

que, seja com espada, adaga ou maça⁶⁹, foi o prefeito quem desferiu o primeiro golpe. Wat Tyler virou a cabeça de seu cavalo para se juntar aos seus homens, quando Ralph Standish⁷⁰, um dos escudeiros do rei, cravou sua espada em seu lado, "fazendo-o cair de costas no chão e, batendo com as mãos por um tempo, entregou seu espírito infeliz".

Quando os homens de Kent viram Wat Tyler cair, eles gritaram furiosamente que haviam sido traídos, que seu capitão e guia haviam sido covardemente assassinados; os mais exaltados entre eles começaram a preparar suas flechas. Foi um momento em que a vida ou a morte do rei e de sua comitiva estavam em jogo. A intrepidez pessoal do jovem rei salvou sua vida. Ele cavalgou corajosamente em direção aos insurgentes e exclamou: "O que estão fazendo, meus súditos? Tyler era um traidor! Eu sou o vosso rei e serei o vosso capitão e guia." Ao ouvirem estas palavras, uma grande confusão e incerteza se seguiram entre os insurgentes; muitos escaparam, outros permaneceram, mas sem um líder não sabiam o que fazer. O rei voltou para seus senhores e sua comitiva e perguntou o que deveriam aconselhá-lo a fazer em seguida. O *Lord Mayor* exclamou que deveriam seguir para os campos, pois se tentassem recuar ou fugir, sua ruína seria certa, enquanto ganhando um pouco de tempo seriam auxiliados por seus bons amigos na cidade, que estavam se preparando e armando com todos os seus servos. O rei e sua comitiva seguiram em direção à estrada do norte, e a multidão, vacilante e incerta, o seguiu até os campos abertos perto de Islington. Aqui, mil homens de armas (Froissard, com sua usual imprecisão, diz de 7000 a 8000), se uniram ao rei sob o comando de Sir Robert Knowles.

⁶⁹ Arma de haste como um porrete, que possui cabeça pesada e é usada para desferir golpes

⁷⁰ (1396-1418)

Os insurgentes agora, na presença dessas tropas regulares, consideraram sua situação sem esperança; ou fugiram pelos campos de trigo, ou, lançando seus arcos ao chão, ajoelharam e imploraram por misericórdia. Sir Robert Knowles agora instou veementemente para que os rebeldes fossem atacados e mortos em massa, mas o rei não consentiu, acrescentando que teria sua vingança completa sobre eles de outra maneira, e depois manteve sua palavra.

Enquanto esses eventos ocorriam em Londres e nos arredores, a guerra servil havia se espalhado por grande parte da Inglaterra – na costa sul, até Winchester; na costa leste, até Scarborough. Os nobres haviam se fechado em seus castelos fortificados e, conseqüentemente, pouco sangue foi derramado. No entanto, houve uma exceção notável a esse comportamento geral da nobreza. Henrique Spencer, Bispo de Norwich, recusou-se a fugir e se abrigar dos ataques dos camponeses. Ele armou seus seguidores, reuniu seus amigos e manteve-se em campo contra os insurgentes de Norfolk, Cambridge e Huntingdon. Surpreendeu vários grupos de camponeses e os derrotou; outros ele capturou como prisioneiros. Após a campanha, o Bispo tirava a armadura completa que usava, deixava de lado a espada e pegava o crucifixo; ele confessava seus prisioneiros, dava-lhes a absolvição com fervor e os enviava diretamente para o cadafalso ou para o patíbulo. – (Walsingham, Stow, Holinshed)⁷¹.

Logo após a morte de Wat Tyler, o Rei Ricardo encontrou-se à frente de quarenta mil cavaleiros, diz-se, embora isso pareça um tanto exagerado, e então começou a reação e o trabalho de vingança. O Rei deixou claro imediatamente que todas as suas cartas régias não significavam nada, e que os

⁷¹ Respectivamente os cronistas Thomas Walsingham, John Stow e Raphael Holinshed. Dos três, apenas Walsingham foi contemporâneo à Rebelião.

camponeses deveriam voltar à sua antiga servidão. Os homens de Essex, cujo comportamento havia sido o mais moderado e racional, sentiram-se indignados; eles resistiram, mas foram derrotados com grandes perdas. Depois disso, tribunais de comissão foram abertos em diferentes cidades, nominalmente para julgar os principais culpados, mas na realidade para condená-los. Jack Straw e John Ball, os pregadores itinerantes; Lister e Westbroom, que haviam se autoproclamado reis dos Comuns em Norfolk e Suffolk, junto com vários centenas mais, foram executados. Inicialmente, os revoltosos eram decapitados; depois, foram enforcados e deixados no patíbulo para causar horror e terror; mas seus amigos cortaram os corpos e os levaram embora. Para evitar que seu propósito fosse frustrado, o Rei ordenou que fossem enforcados em correntes de ferro fortes. Segundo Holinshed, o número total de execuções chegou a mil e quinhentas.

Quando o Parlamento se reuniu, mostrou-se tão hostil quanto a coroa em conceder qualquer uma das demandas do povo; ambos foram fiéis a todos os registros históricos em casos semelhantes; teriam contradito toda experiência se, sendo vitoriosos, tivessem consentido com a menor concessão aos vencidos. As classes superiores repudiaram o reconhecimento dos direitos dos pobres a um grau que, em nosso tempo, seria considerado pura insanidade. O rei havia anulado, por proclamação aos xerifes, as cartas de alforria que havia concedido aos insurgentes, e essa revogação foi calorosamente aprovada tanto pelos Lordes quanto pelos Comuns, que, não satisfeitos em dizer que tal emancipação não poderia ser feita sem o seu consentimento, acrescentaram que nunca dariam esse consentimento, mesmo para se salvar de perecerem todos um dia. Houve, é verdade, um vago rumor sobre a propriedade e a sabedoria de abolir a servidão; mas a ideia foi ridicularizada, e os

proprietários de servos mostraram que não duvidavam do direito pelo qual mantinham seus semelhantes em estado de escravidão, nem hesitariam em aumentar a severidade das leis que os afetavam. Eles agora aprovaram uma lei pela qual "todos os tumultos, rumores e outras coisas semelhantes, foram transformados em alta traição"; essa lei foi expressa de forma muito vaga e provavelmente envolveria aqueles que a fizeram em dificuldades inextricáveis. Era evidente que esse Parlamento agia sob os impulsos do pânico e da vingança por injúrias recentes. Posteriormente, os Comuns apresentaram petições, pedindo a correção dos abusos na administração; atribuíram a recente insurreição às extorsões dos provedores, à venalidade e rapacidade dos juizes e oficiais dos Tribunais de Justiça, aos atos horríveis de um grupo de ladrões conhecidos como *maintainers*, e ao pesado peso da tributação recente; mas não disseram uma palavra sobre o desejo de liberdade, que era na realidade a corrente principal naquela inundação, sendo as outras apenas riachos tributários que aumentavam suas águas.

Quando o rei posteriormente pediu um fornecimento, os Comuns recusaram, alegando que um novo imposto provocaria uma nova insurreição. Mas quando os Comuns, por sua vez, pediram um perdão geral, não para os insurgentes, mas para si mesmos e outros, por atos ilegais cometidos por eles ao reprimir os rebeldes, o rei deu-lhes a entender que os Comuns deveriam fazer suas concessões antes que ele dispensasse seus favores. Uma discussão muito curiosa ocorreu nessa ocasião; a insistência repetida do rei por dinheiro; os Comuns hesitando e afirmando que precisavam de tempo para consideração, e o rei retorquindo que também precisava de tempo para deliberar sobre sua petição de perdão. Finalmente, os Comuns cederam; votaram para que o imposto sobre lã, peles de lã e couro fosse mantido por cinco anos. O popular imposto pessoal não foi mencionado. O rei então

concedeu o perdão geral solicitado, para todos os súditos leais, e algumas semanas depois essa graça foi estendida aos camponeses.

É um fato melancólico que, na história, assim como na guerra, “*ai dos vencidos!*” Uma admiração exultante pela vitória e pelo sucesso não se limita aos contemporâneos dos eventos; sua injustiça com frequência é compartilhada pela posteridade e pelos historiadores. A tirania bem-sucedida gera uma contaminação de falsidade que penetra profundamente na alma. Os contemporâneos não são os únicos a serem lisonjeadores dos crimes bem-sucedidos; o futuro frequentemente também o é. Parece muitas vezes haver na essência da Humanidade uma tendência imoral ou vil de justificar tudo o que participa da força bruta triunfante, e condenar sem investigação tudo o que sucumbiu. Temos um exemplo marcante disso na história da França, ainda mais do que na história da Inglaterra. Os servos das cidades lutaram durante dois séculos de revoltas incessantes e sanguinárias contra seus senhores e bispos para obter a emancipação de suas municipalidades. Sempre que tiveram a oportunidade, nunca deixaram de se deleitar com um massacre em massa dos agentes e partidários de seus mestres e tiranos. Poder-se-ia dizer que os cidadãos das municipalidades escreveram suas cartas de enfranchisement com o próprio sangue de seus senhores e bispos; no entanto, durante os piores dias de opressão, os servos das cidades nunca sofreram os excessos cruéis da tirania suportados pelo povo do campo até meados do século XV.

E, no entanto, as longas lutas dos burgos, apesar do derramamento de sangue e das crueldades dos cidadãos, são sempre consideradas e narradas como revoluções gloriosas, enquanto os breves esforços dos camponeses por vingança, que foram afogados em seu próprio sangue, permaneceram como um

estigma lançado na face das populações rurais sempre que elas pronunciam uma palavra reivindicando alguma melhoria em sua condição. De onde vem a injustiça? A burguesia foi vitoriosa e bem-sucedida. As populações rurais foram vencidas e esmagadas. A burguesia, portanto, teve seus poetas, historiadores e lisonjeadores, enquanto o pobre camponês, rude, não instruído e ignorante, nunca teve uma lira nem uma voz para lamentar suas lamentáveis tristezas e sofrimentos.

Referências

Fonte Primária

DE VERICOUR, Louis Raymond. Wat Tyler. In: TRANSACTIONS of the Royal Historical Society. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press in the name of Royal Historical Society, 1873. p. 77-93.

Bibliografia geral

CLARENDON and Shrewsbury - Scraps and revelations. The Tablet, Dublin, ano 557, v. XII, n. 42656, p. 08-09, 3 maio 1851.

CROSSLEY, James G. Spectres of John Ball: The Peasants' Revolt in English Political History, 1381-2020. Equinox Publishing Limited, 2022.

DELUMEAU, Jean. História do Medo no Ocidente: 1300-1800 (1978). São Paulo: Companhia de Bolso, 2009.

DOBSON, Richard Barrie (Ed.). The peasants' revolt of 1381. Berlim: Springer, 1983.

HANAWALT, Barbara A. *The Middle Ages: an illustrated history*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

HORROX, Rosemary; ORMROD, W. Mark (Ed.). *A Social History of England, 1200–1500*. Cambridge University Press, 2006.

SPICER, Andrew. 150TH ANNIVERSARY TRANSACTIONS. Royal Historical Society Publications, Dublin, ed. 1, 29 jan. 2018. Disponível em:
<https://blog.royalhistsoc.org/2018/01/29/transactions150/>.
Acesso em: 15 jun. 2024.

WALSINGHAM, Thomas. *The Chronica Maiora of Thomas Walsingham, 1376-1422*. New York: Boydell Press, 2005.

WHITE, Albert Beebe; NOTESTEIN, Wallace (Ed.). *Source Problems in English History*. New York: Harper & Brothers, 1915.

PAULO DE TARSO E A CONSTRUÇÃO IDENTITÁRIA DO SUJEITO CRISTÃO NOS PRIMEIROS SÉCULOS

Pablo Gatt

Introdução

O surgimento e o processo de consolidação dos Cristianismos ocorreram no contexto do Império Romano⁷² (27 a.E.C. – 476 d.E.C.). Nesse sentido, foi ao longo dos territórios que compreendiam a bacia do Mediterrâneo que se propagaram as primeiras narrativas acerca da “Boa Nova” cristã, as mensagens atribuídas, ou não, a Jesus Cristo, assim como foram nessas localidades que se sucederam os acontecimentos que levaram os Cristianismos ao posto de *religio licita* (313), mesmo que em alteridade à norma greco-romana e aos costumes judaicos,

⁷² Dentro desses cinco séculos que perdurou o Império Romano encontramos divisões que perpassam tal período. O Alto Império ou Principado delimita-se do ano de 27 a.E.C. ao ano de 305 d.E.C., enquanto o Baixo Império ou *Dominato* compreendem os anos de 305 e 476. Podemos ainda desmembrar esse primeiro momento enquadrando a dinastia dos Severos (193-235) e o período da Anarquia Militar (235-284), subfase conhecida como “Crises do Século III” (Silva; Soares, 2013, p. 140). Entretanto, a utilização desses conceitos é problemática, pois reforçam juízos de valores, em que no Principado o Imperador representa o cidadão mais apto entre os romanos e no *Dominato* estaria representado como um ser divino, como *deus et dominus natus*, oriundo da realeza. Contudo, não adotamos tais periodizações como inversão de valores, uma vez que conceituamos tais fases somente a fim de situar o leitor durante o processo de leitura, pois, como dito, um de nossos objetivos específicos é analisar como os Cristianismos foram se estruturando durante o Império Romano.

e que posteriormente ascenderem ao título de religião oficial do Império com o Edito de Tessalônica em 384.

Desse modo, ressaltamos ao leitor que estudaremos os movimentos de legitimação da fé cristã por um processo heterogêneo, na medida em que a historiografia mais recente adotou o conceito Cristianismos, no plural⁷³. Partindo dessa perspectiva, não seguiremos por uma leitura cronológica e evolutiva das gêneses dos Cristianismos no decurso dos primeiros séculos, uma vez que esse estudo propõe uma pesquisa na contramão da assertiva de ascensão meteórica dos movimentos cristãos. Portanto, investigaremos a linha tênue existente entre as relações judaicas-pagãs-cristãs para explicarmos os processos de construções identitárias propostos pelos discursos de Paulo de Tarso e que inicialmente trataram a questão do corpo pela temática da circuncisão e do batismo.

Sendo assim, o objetivo deste capítulo é o de demonstrar a importância dos processos de transculturação de espiritualidades, da tradição oral, das homilias, do batismo e da circuncisão quanto ao controle do corpo no processo de constituição das primeiras identidades cristãs nas redondezas do Império Romano, sendo esses temas os objetos de pesquisa que estudaremos a partir de agora.

⁷³ Quando mencionamos os estudos que trabalham com o termo Cristianismos estamos nos referindo às pesquisas de Chevitarese, 2011; Chevitarese e Justi, 2015; Frighetto, 2010; Silva, 2017.

Conhecendo Paulo De Tarso: sua trajetória missionária

O termo discípulo evidencia aquele que segue e aprende com o mestre, sendo que nos Cristianismos iniciais os discípulos eram homens que, segundo o Evangelho (*Lc 6: 13*), foram chamados por Jesus Cristo para segui-lo e, assim, realizar a vontade de Deus. Aceitando o discipulado, em uma íntima união e comunhão com o nazareno (*Mc 3: 14*), o escolhido também viveria em conjunto com os demais discípulos (*Jo 13: 15*). Eram dispostos da confiança em Deus e adotavam uma postura humilde, sendo esses também os amigos de Jesus Cristo (*Jo 15: 8-15*), os que compartilham com Ele toda a Verdade emanada pelo Pai.

Em termos etimológicos, a palavra “missionário” vem do latim e significa *missio*, em que na teologia cristã assumiu o encargo atribuído por Deus a alguém, sendo o *officium* do discipulado somente uma das faces da moeda, em que do outro lado está a missão que os escolhidos devem exercer. Com isso, esses homens passam a estar encarregados de realizarem constantemente o testemunho da palavra divina, sendo que dessa forma missão e discipulado se convertem nas duas faces da mesma moeda.

No contexto embrionário dos Cristianismos, esses homens foram os escolhidos como os responsáveis pelas pregações das mensagens da “Boa Nova” cristã, ou seja, ao longo dos territórios que compreendiam o Império Romano. Ao aceitarem essa missão, os discípulos estavam passíveis das consequências dessa

escolha, como a morte de Paulo de Tarso (67 d.E.C.)⁷⁴, por ordem do Imperador Nero (Brown, 2004).

Paulo nasceu em Tarso, na Cilícia, provavelmente ano 05 d.E.C.⁷⁵. Por ser um judeu pertencente a seita dos fariseus (*Atos* 23: 6), foi garantida ao apóstolo uma educação religiosa (*Atos* 22: 3), mediante a prática da exegese bíblica. A história de sua conversão pode soar como contraditória, pois Paulo, conhecido até então como Saulo, fora convertido enquanto empreendia uma perseguição aos cristãos (*Atos* 9).

Na Bíblia existem três versões da conversão e, conseqüentemente, da aparição de Jesus Cristo a Saulo. A primeira está em *Atos* 9: 3-9, quando Saulo e seus companheiros caminham em direção a Damasco e uma luz surge. Nesse contexto, uma voz entoa, Saulo e Jesus dialogam e com isso ele fica cego. Em *Atos* 22: 6-11, ocorre a mesma situação, mas seus companheiros não escutam a voz de Jesus, diferente do primeiro

⁷⁴ Paulo foi um judeu da diáspora, ou seja, era membro de comunidades judaicas que viviam fora da Judéia, estavam espalhados por localidades ao longo do Mediterrâneo, como em Alexandria formando um montante de 40% da população. Por ser judeu, como demonstrado na Lei, nos textos sagrados, a Torá, recebeu a primeira educação de seu pai, que o ensinou segundo os moldes da cultura hebraica. Contudo, por ser um judeu da diáspora também recebeu uma formação diferenciada, pois posteriormente fora educado em Jerusalém pelo rabino Gamaliel (*Atos* 22: 3), falando o grego e já entendido no hebraico. Esse proselitismo bilíngüe de Paulo facilitou o contato com diversos povos em suas viagens. Ademais, Paulo possuía cidadania romana, enquadrado em um grupo estrategicamente favorecido, o que o permitia o trânsito livre entre os territórios pertencentes ao Império.

⁷⁵ A datação sobre o nascimento de Paulo é discutida ainda hoje pelos estudiosos da área, assim como a data de sua morte, variando entre o ano 64 e 67 da era comum. Do mesmo modo, o lugar em que nasceu alterna-se perante alguns olhares historiográficos, podendo ser em Tarso, na Cilícia, ou como argumenta Jerônimo, 347-420, (*De viris illustribus*, 5), em Giscalis, na Judeia.

momento em que todos escutam. Em *Atos* 26: 12-17 temos uma mudança. Nessa passagem Saulo não fica cego ao ouvir tal voz, que está falando em hebraico, e nada é dito se seus companheiros viram ou ouviram algo. É nessa última versão que Saulo recebe a missão de evangelizar os gentios, os não judeus e futuros cristãos. Ademais, o que sabemos sobre Paulo está nos relatos lucanos de *Atos dos Apóstolos* e nas cartas atribuídas ao próprio discípulo.

Treze livros do *Novo Testamento* compõem o *Corpus Paulinum*, porém somente sete dessas cartas são autênticas, sendo elas: *Romanos*, *I e II Coríntios*, *Gálatas*, *Filipenses*, *Filemon* e *I Tessalonicenses*⁷⁶. Todas escritas durante a década de 50 do I século. As demais cartas são atribuídas a uma dimensão deuteropaulina, escritas por seus discípulos ou por homens que seguiam uma orientação paulina, tais como: *II Tessalonicenses*, *Eféssios* e *Colossenses*, *Tito* e *I e II Timóteo*, sendo as três últimas consideradas cartas pastorais. São cartas “[...] que se referem à organização da Igreja, na luta contra os 'hereges' e questões especiais da pastoral” (Rabuske, 2008, p. 119).

Essas cartas, como discursos doutrinários, tinham como intuito a agregação de mais fiéis aos grupos paulinos, atuando como uma “[...] exposição estilizada e persuasiva destinada à instrução e à formação” (Megale, 1996, p. 318). Esse epistolário paulino também registrou através de seus discursos as tentativas de resolução dos conflitos internos de suas comunidades e as expectativas políticas de seus grupos a partir de suas experiências, operando como instrumento sustentador para a compreensão do

⁷⁶ Embora o que tenha chegado a nós sejam cópias dessas cartas, datadas dos séculos II e III d.E.C., ainda assim podemos afirmar que as mesmas foram escritas no decorrer da década de 50 do primeiro século. O que nos permite afirmar essa inferência é o linguajar, um vocabulário, comum entre essas cartas, próprias de um judeu que viveu no I século da era cristã.

ethos discursivo do autor. São as fontes mais antigas a respeito do movimento paulino no interior dos Cristianismos dos primeiros séculos, em que nelas Paulo se identifica ora como “servo de Jesus Cristo” (*Romanos* 1: 1), ou como o “apóstolo de Cristo Jesus” (*II Coríntios* 1: 1), ou apenas “Paulo, apóstolo” (*Gálatas* 1: 1)⁷⁷.

Nos relatos lucanos Paulo também é compreendido como um trabalhador manual (*Atos* 18: 3), sendo que a constituição discursiva do seu *ethos* não se restringe somente a essa função. Ele foi um homem de diversos mundos: um judeu da seita dos fariseus pertencente à diáspora (*Atos* 23: 6), um cidadão romano (*Atos* 16: 37) e um combatente em prol da fé cristã (*II Tm* 4:7). Ademais, são essas passagens que confirmam o *ethos* de Paulo como apóstolo, discípulo e pregador, creditando a sua missão paridade ao chamado recebido pelos doze apóstolos. Ele era “[...] como os outros apóstolos testemunha da ressurreição de Cristo, pois o encontrou e por Ele foi convocado para uma missão especial” (Santos, 2017, p. 161).

As pregações de Paulo se iniciaram nas sinagogas das cidades da diáspora (*Atos* 17: 1-4; *Atos* 18: 4-8), entre os anos 40-50 d.E.C. Foi nessas localidades, como grandes centros de difusão e espaços de maiores aglomerações, que novas formas de se

⁷⁷ Cabe ressaltar que utilizaremos a expressão cristão/cristã para referenciar a comunidade paulina no interior da gênese dos Cristianismos. Entretanto, o termo cristão fora cunhado posteriormente às pregações de Paulo. É em *Atos* 11: 26, que vemos pela primeira vez a utilização do termo, visto que essa obra fora escrita entre os anos 90 e 110 d.E.C., portanto, tal narrativa fora redigida aproximadamente 30 anos após a morte de Paulo, uma vez que o próprio apóstolo não utilizou a expressão cristão/cristã para se referenciar a sua comunidade. Adotamos tal conceito somente na intenção de situar o leitor quanto ao grupo paulino no interior das experiências religiosas e multifacetadas do I século da era cristã.

pensar os Judaísmos eclodiram. Eram cidades que detinham a característica de cosmopolitas por portarem uma fácil mobilidade espacial e pela existência de políglotas, como o próprio Paulo, sendo que esse interesse pelo mundo urbano decorre da influência do processo de helenização na formação individual do discípulo.

O fenômeno da helenização fez com que Paulo não se cativasse em evangelizar o mundo rural da Galileia, pregando sempre que possível para o maior número de pessoas reunidas em um só ambiente. Esses locais eram ambientes dinâmicos, efervescentes e multiculturais e que, segundo Crossan e Reed (2007, p. 42), possibilitam diversas formas de interações e manifestações culturais, sendo a “[...] a sinagoga o lugar público que centralizava a religião, a política, a lei, a sociedade e a economia da vida judaica”. Antioquia foi uma dessas cidades.

Antioquia foi fundada em 300 a.E.C., por Selêuco I, sendo “[...] um dos grandes centros missionários e produtores de pensamento e teologia cristã do primeiro século” (Paiva, 2015, p. 94). Conhecida como a metrópole de todas as crenças (Silva, 2014, p. 13), foi em Antioquia que os seguidores de Cristo receberam a denominação de cristãos, *christianoí*, como aqueles que optaram por seguir o Filho de Deus (*Atos* 11: 25-26), como homens que acreditavam na autoridade messiânica de Jesus.

Por sua localização geográfica, nas proximidades das principais rotas comerciais que ligavam o Ocidente ao Oriente, nos períodos de guerra Antioquia abrigou homens de distintas nacionalidades, alcançando um montante de 200 mil habitantes em seu auge militar. Desse número se estima que quase 60 mil eram judeus (Paiva, 2015, p. 96). As pregações de Paulo, em suas viagens por essas localidades, tinham como público alvo

justamente os judeus helenizados e os gentios⁷⁸, tendo como cerne a ideia de “[...] que, se alguém está em Cristo, nova criatura é; as coisas velhas já passaram; eis que tudo se fez novo” (*II Cor.* 5: 17). Nessas mensagens, o discurso paulino aludia que o passado helênico não é um empecilho para a conversão, pois “[...] esquecendo-me das coisas que atrás ficam, e avançando para as que estão diante de mim, prossigo para o alvo, pelo prêmio da soberana vocação de Deus em Cristo Jesus” (*Filipenses* 3: 13-14). Foram discursos que proporcionaram a abertura dos caminhos para a afirmação da identidade cristã diante de um processo intermediado por oposições binárias, em que a identidade do novo (cristão) se opõe à identidade do antigo (hebreu e pagão).

Como um homem que transitou entre as fronteiras simbólicas existentes ao longo da bacia do Mediterrâneo e nos ambientes urbanos do Império Romano “[...] os conteúdos concretos do *ethos* defendido por Paulo estão profundamente enraizados no sistema de normas daquela época, resultantes ainda dos efeitos da cultura helenística. Porém, ao recorrer aos valores éticos e morais do seu tempo, Paulo carrega os valores da herança de sua formação aos compromissos da vida cristã” (Santos, 2017, p. 159-160).

Foram esses locais de conforto e de liberdade que potencializaram o crescimento dos movimentos da “Boa Nova” e os discursos de controle ao corpo. Esse cenário proporcionou o desenvolvimento de uma conduta e de uma teologia cristã, que

⁷⁸ Gentio é uma designação atribuída àqueles que não pertenciam ao Povo de Israel. No contexto da Antioquia do I século eram os demais povos ali presentes que não seguiam os preceitos expostos na *Torá*. Nesse sentido, a raiz etimológica da palavra provém do latino “gens” que significa gente, comunidade ou família. O termo original em hebraico é *goi*, que significa povo. Nesse contexto seriam os outros povos, *goim*, os não judeus.

mais tarde permitiu a associação desses grupos com a própria Igreja primitiva. Foi nesse contexto que Paulo iniciou a pregação de suas mensagens, tendo como objetivo não os hebreus, mas os judeus helenizados e os gentios, em uma constante alteridade com o paganismo greco-romano, com os judaísmos e com as demais vertentes cristãs nascentes. Logo, foram nessas cidades cosmopolitas que o discurso paulino também encontrou ferrenhos adversários, como a querela da circuncisão⁷⁹ sobre a qual se envolveu com Pedro e Tiago em Antioquia, sendo esses embates internos os pontos a serem discutidos no próximo tópico.

O discurso paulino frente aos preceitos judaicos e dos demais movimentos cristãos

Para estudarmos a questão da circuncisão se faz necessário primeiramente entendermos que as fronteiras⁸⁰ entre os grupos de judeus e cristãos eram fluidas e que nem sempre era fácil “[...] estabelecer com precisão quem é quem neste jogo, tanto comunidades judaicas, quanto cristãs estavam sob a influência do

⁷⁹ O Capítulo 17 do *Livro de Gênesis* é *locus classicus* da narrativa da circuncisão. Nesse texto narra-se o pacto de Deus com Abraão e a necessidade da circuncisão como símbolo e marca física da aliança inabalável do povo escolhido, os hebreus, com Deus. A tradição judaica reivindica essa ancestralidade hebraica, por isso os discursos em prol da circuncisão.

⁸⁰ Para Peter Burke (2005, p. 154), as fronteiras são palcos de encontros culturais ou lugares de embates, funcionando como zonas plurais de contatos na formação de identidades e alteridades. Além do seu caráter geográfico são espaços de negociação e permeabilidade que circunscrevem práticas coletivas, valores e crenças, abrangendo ações sobre um determinado espaço e delimitando, como por exemplo, o sagrado e o profano. Assim, as fronteiras denotam uma certa ambivalência, visto que afastam e, ao mesmo tempo, unem os homens por meio de códigos de condutas.

mesmo processo de historicização exegética, bem como buscavam constantemente atualizar o passado em função do tempo presente” (Chevitarese, 2009, p. 09).

Essa mesclagem ocorreu por inúmeros fatores: seja pelo fato de os cristãos usarem os espaços judaicos para a realização de seus cultos, como as sinagogas⁸¹, por seguirem os preceitos expostos na *Torá* ou por não possuírem a tradição ancestral de *religio licita*. Assim sendo, diferenciar essas comunidades é fundamental para entendermos o modelo comportamental cristão pregado por Paulo durante a transmissão das mensagens da “Boa Nova” em Antioquia.

Ainda que tenham adotado a característica urbana, os Cristianismos foram interpretados inicialmente com certo desinteresse pelas autoridades romanas, como uma dissidência interna que causava problemas mais ao próprio Judaísmo do que ao Império. “Não foi sem razão que Pilatos “lavou as mãos”: porque o evento de Jesus atingia e promovia diretamente uma instabilidade política dentro do poder religioso/político do Judaísmo estabelecido e não do poder político romano” (Spinelli, 2021, p. 224).

Nesse primeiro momento os governantes não se mostraram hostis aos cristãos, pois os mesmos não estimulavam nenhum tipo de ideologia subversiva e não interferiam na

⁸¹ As sinagogas começaram a ser utilizadas a partir do cativeiro da Babilônia, entre os anos de 586-539 a.E.C. Ao voltarem de Jerusalém retomaram a construção do Templo, assim como de determinadas práticas, como a do sacrifício, se entendendo até o ano da segunda destruição, em 70 d.E.C. Mesmo assim, mantiveram as sinagogas tanto na Diáspora, quanto na Terra de Israel. Após o ano de 70 d.E.C. as sinagogas ocuparam o espaço pleno e se tornaram os centros dispersos da vida religiosa judaica. Paulo, em suas viagens missionárias, foi um dos apóstolos que pregou nesses locais.

jurisdição do governo imperial. Essa situação se modifica quando os cristãos passaram a ser correlacionados aos grupos gnósticos⁸², como membros de uma fé de cunho excêntrico que, acusados de transgressões, eram excluídos socialmente pelos pagãos.

A partir dessa associação, como forma de deslegitimação dos movimentos da “Boa Nova”, acreditava-se que os grupos cristãos praticavam atos de canibalismo, sacrifícios de crianças e consumavam relações sexuais em suas reuniões internas (*Atos* 12: 12). Nessas reuniões, também por serem de cunho secreto, se entendia que os cristãos invocavam o nome e o “[...] espírito de um criminoso supliciado, Jesus, que se considera dotado de uma extraordinária capacidade mágica” (Silva, 2006, p. 246). Por essas suposições os cristãos foram considerados como adeptos de uma crença suspeita e seguidores de uma *superstitio* que os desviam da tradição judaica.

Essa assimilação dos grupos cristãos com a prática de *superstitio* foi criando uma sensação de ameaça à segurança do Império, como vemos nas *Cartas* de Plínio, o Jovem (61-114 d.E.C.). Nesses relatos, o governador imperial escreve ao Imperador Trajano (53-117 d.E.C.), e compara o crescimento do número de cristãos na Bitínia como uma “[...] doença contagiosa dessa falsa religião (*superstitio*)” (Koester, 2005, p. 357). Essa assimilação causou graves problemas às comunidades cristãs, pois no imaginário romano os adeptos dessa conduta eram pessoas degeneradas e partidários de uma invenção que, com esse

⁸² O Gnosticismo foi um movimento sincrético filosófico-religioso dos primeiros séculos da era cristã. Os gnósticos, movimento composto por um conjunto de correntes filosófico-religiosas sincréticas, pregavam que os perigos e os desejos carnis impossibilitam o homem de alcançar a salvação, considerando o sexo uma das piores ofensas morais.

comportamento, corromperam não somente os Judaísmos, mas agora o próprio sistema de crenças do Império.

As consequências aos movimentos cristãos também foram agravadas por serem professantes de uma fé de cunho monoteísta, sendo classificados como *outsiders*. Como alteridade à norma greco-romana, esse aspecto os levou a rejeitarem a veneração dos deuses pagãos e a participação do culto imperial. É por causa dessa declinação que, segundo Gilvan Ventura da Silva (2006, p. 243), os grupos cristãos foram criminalizados por prejudicarem a manutenção da *pax deorum*, a paz dos deuses, e novamente relegados à margem da sociedade.

Frente a essa relação com os movimentos gnósticos os cristãos gradualmente começaram “[...] a se afastar de sua matriz religiosa judaica originária (embora sempre tenham se visto como judeus) e, cada vez mais, vão se convertendo em outras percepções do que sejam as suas próprias experiências de fé” (Chevitarese; Justi, 2015, p. 12). É ao longo do segundo século que o diálogo com as vertentes judaicas se torna inviável e, espalhados pela bacia do Mediterrâneo em inúmeros contingentes, os cristãos culpabilizam os judeus pela morte de Jesus Cristo. Porém, essa separação ainda não é nítida, visto que os seguidores da “Boa Nova” seguem sem um código de regras sistematizadas.

A existência de variadas correntes com características cristãs, como um movimento multifacetado⁸³, também impediu a

⁸³ A versatilidade dos primeiros movimentos cristãos está no apego à tradição do Antigo Testamento. Paulo, por exemplo, defende a não necessidade da circuncisão, diferentemente de Tiago. Até o Édito de Milão, em 313, com Constantino, os Cristianismos não gozavam do título de *religio licita*, ou seja, eram considerados pertencentes à vertente judaica. Posteriormente ao Édito de Milão, as inúmeras correntes que surgiram ao longo dos primeiros séculos

homogeneização dos grupos cristãos. É somente no III século que observamos uma construção identitária no campo da retórica pelos sincretismos entre os sistemas religiosos e na desconstrução da linha tênue entre judeus, cristãos e pagãos.

Para a realização desse processo de diferenciação os discursos da “Boa Nova” cristã se distanciaram das vertentes judaicas por um novo modo de refletir sobre as coisas do mundo. Considerando o homem como um *homo viator*, “[...] como um homem que através das representações cristãs dá sentido e ordem ao mundo, simbolizado como o sujeito cristão” (Gatt, 2021, p. 02), esses discursos promoveram uma circularidade na rede discursiva judaica. Redefiniram a simbologia da passagem do homem pela terra, sendo essa ressignificação a responsável por distanciar os grupos cristão paulinos no interior da gênese dos Cristianismos.

Nesse esquema de identidades e de fronteiras existentes entre os grupos destacamos três correntes religiosas em volta das pregações e das comunidades paulinas: os hebreus da terra de Israel e que não se converteram aos Cristianismos, os judeus helenizados convertidos e os gentios conversos. Foram dessas interações culturais que surgiram as experiências plurais entre as comunidades judaicas, cristãs e pagãs, em que a partir dessas vivências as identidades cristãs foram sendo estruturadas.

Em seu caráter de expansão, reunidos nas proximidades das sinagogas (*Atos* 17: 1-4; *Atos* 18: 4-8), os grupos paulinos ainda representavam mais uma das diversas ramificações dos Judaísmos, mesmo que flexibilizando a adoção de algumas

representaram um perigo iminente à fortificação identitária, política e religiosa do Cristianismo. Nesse sentido, mesmo que depois de estruturado, o Gnosticismo, Arianismo, Donatismo, Pelagianismo e o Novacionismo verificam o caráter multifacetado da religião cristã.

práticas da tradição judaica e a aceitação da presença de não-judeus, como “[...] alguns homens chíprios e cirenenses, os quais entrando em Antioquia falaram aos gregos” (*Atos* 11: 20). A comunidade paulina era agregadora e segundo Maria Isabel Brito de Souza (2009, p. 18-19), essa “[...] inter-relação entre os membros dos grupos judaicos e gentios configura e transforma o discurso de Paulo, pois sua retórica lhe facilitava observar e argumentar em favor de seus interesses e de seu grupo”. Os próprios escritos paulinos nos revelam essa correspondência entre os grupos (*Romanos* 1: 16-17), sendo que suas epístolas revelam o cuidado do outro e de si (Foucault, 2010), assim como asseguraram o contato e aproximação com a Igreja daqueles separados pela distância territorial.

Paulo em Antioquia, em defesa dessa proximidade, propõe que os gentios crentes em Cristo e os judeus helenizados, também convertidos ao Cristianismo, realizassem as refeições em conjunto, como forma de justificar o caráter universal da fé cristã que era pregado nas mensagens da “Boa Nova”. “Assim nós, que somos muitos, somos um só corpo em Cristo, mas individualmente somos membros uns dos outros” (*Romanos* 12: 5), sendo que, nessas refeições, além de marcarem o ápice da comunhão entre os seguidores de Cristo, fora evidenciado o impasse de Paulo com os demais discípulos.

Essa proposta de inter-relação paulina não foi muito bem recebida por Pedro e Tiago, como vemos na narrativa contida em *Gálatas* 2: 11-15. Ambos, embora também tenham sido apóstolos de Jesus, seguiam os preceitos expostos na *Torá* e requeriam a circuncisão dos gentios⁸⁴. Além de solicitar essa prática, Pedro,

⁸⁴ Em Antioquia, diante da presença do forte proselitismo judaico, os judeus já tinham garantido significativos direitos: como o de mandar donativos ao

como um judeu convicto, juntamente de Tiago, desejavam a separação dos não circuncidados no momento das refeições⁸⁵, o que causou um estranhamento na visão de Paulo. Por sua vez, para o discípulo, o afastamento dos judeus helenizados convertidos ao Cristianismo diante dos gentios não circuncidados seria uma forma de ruptura com o teor universalista e uma prática de exclusão dos espaços sociais, dado que nessas reuniões discutiam-se assuntos referentes às comunidades cristãs.

Paulo, na contramão dessa divisão, pregava em suas mensagens que os homens e a sociedade formavam um só corpo (*Romanos 12: 5*), e a exclusão dessas fronteiras sociais acentua o caráter universal dos Cristianismos, sendo essa universalidade a justificativa usada para a defesa da inter-relação e comunhão entre ambos os grupos. “Foi efetivamente Paulo, nos primórdios, quem assumiu a condução e a liderança do processo de expansão do cristianismo. Sem ele o cristianismo jamais seria o que é. Ele se indispôs até mesmo com parte dos discípulos” (Spinelli, 2021, p. 226).

Por outro lado, para Pedro e Tiago, os gentios convertidos por Paulo ameaçavam a norma identitária e ao processo de conversão realizados por ambos, na medida em que alegavam que a *Torá* possuía um grau superior de Lei e era um compêndio que

Templo de Jerusalém, realizar reuniões e de guardarem os sábados. Do mesmo modo, influenciaram inúmeros grupos cristãos, com o de Pedro e Tiago. Os mesmos, fiéis à tradição, exigiam dos gentios que fossem convertidos a prática da circuncisão.

⁸⁵ Esse embate ocorreu no ano de 50 d.E.C., na cidade de Antioquia. Pedro, defendendo emissários cristãos vindos de Jerusalém, provavelmente os emissários de Tiago, exigia a separação dos não circuncidados dos circuncidados no momento das refeições, uma vez que esses homens seguiam os preceitos da *Torá*. Paulo, por sua vez, não aceita essa divisão (*Gálatas 2: 12-15*).

comportava o *ethos* do verdadeiro modo de viver. Ambos estavam fundamentados na premissa de que “[...] todo o homem entre vós será circuncidado. E circuncidareis a carne do vosso prepúcio; e isto será por sinal da aliança entre mim e vós” (*Gênesis* 17: 10-11), e justificavam a circuncisão como a representação comum que preservava a união e assegurava a identidade de seus grupos, como um sinal físico de ligação espiritual entre o homem e o divino. Assim, a prática da circuncisão era o símbolo que remete à aliança iniciada com o pacto firmado entre Deus e Abraão, a quem “[...] a tradição judaica atribui a ancestralidade do povo hebreu. Na execução do pacto, foi implementada a circuncisão como marca exterior, feita no órgão masculino, como elemento físico identitário de um grupo étnico, que se estendeu a todos os descendentes” (Dutra, 2018, p. 16).

Como forma de solucionar essa controvérsia, Paulo saiu em defesa de que a salvação não é demonstrada ou obtida por meio de um sinal físico ou pela realização das obras da Lei, mas alcançada pela fé. Ao alegar “[...] que pela lei ninguém será justificado diante de Deus, porque o justo viverá pela fé” (*Gálatas* 3: 11), o apóstolo retira a obrigatoriedade da circuncisão e simboliza o batismo como o novo elo que homogeneíza os povos, sejam eles judeus ou cristãos (*I Cor.* 12: 13). Essa alegação serviu como base para frear a necessidade da realização das obras contidas na Lei pelos gentios, sendo o conflito da circuncisão resolvido no Concílio de Jerusalém em 49 d.E.C⁸⁶. A partir desse momento, a prática batismal se converteu no símbolo responsável por eliminar as diferenças entre os grupos (*Gálatas* 3: 27-28; *I*

⁸⁶ Realizado pela reunião dos discípulos de Cristo, nessa ocasião fora considerado que a circuncisão não seria obrigatória para os gentios, em que os novos ingressos nos Cristianismos também passam a adquirir o status de “Povo Eleito”, título antes atribuído aos hebreus e aos judeus helenizados, desde que circuncidados.

Cor. 12: 13), e por unir todos os homens em um só: na figura de Jesus Cristo morto e ressuscitado.

Do mesmo modo, a re colocação da circuncisão pelo símbolo do batismo (*Gálatas* 3: 27), foi a virada teológica que propiciou o crescimento da comunidade de Paulo em Antioquia, assim como gerou uma forma inicial aos Cristianismos. Pela substituição da crença de que a salvação não provém dos costumes ou está no do cumprimento da Lei (a circuncisão), o discurso paulino comutou que a salvação é adquirida somente por meio da Graça que atinge os homens pela fé e através do batismo (*Romanos* 3: 28; 5: 1; *Gálatas* 3: 24).

Esse contato entre as diferentes formas de agir e pensar em sociedade, em suas diversas facetas, resultou em um hibridismo que deu origem às representações sociais do movimento paulino. O apóstolo desejava uma unificação dos judeu-cristãos com os cristão-gentios independente da circuncisão, sendo que a “[...] razão da indisposição crescente no confronto do judaísmo era sobretudo operacional: facilitar a expansão do cristianismo entre os povos que repudiavam a circuncisão e a abstenção da carne de porco, caso dos gregos e dos romanos” (Spinelli, 2021, p. 226-227). Desse modo, com essa proposta de unificação Paulo não rompe com os princípios judaicos, pelo contrário, propõe a união dessas comunidades em prol da constituição da “Boa Nova” cristã, visto que são justamente os judeus helenizados e os gentios o seu objeto de alcance.

Entretanto, essa percepção paulina diante da prática da circuncisão provocou divergências com os líderes cristãos no interior dos processos de formação da gênese dos Cristianismos. O não cumprimento de certas regras judaicas, como a circuncisão, causou o afastamento de Paulo com o próprio Tiago, líder da

Igreja-Mãe de Jerusalém. Esse episódio, embora tenha feito com que Paulo deixasse a cidade, nos revela “[...] os processos culturais vivenciados por Paulo em Antioquia e que são determinantes para entender a obra paulina” (Souza, 2009, p. 55). Ademais, essas condições sócio-históricas de produção apontam que Paulo também esteve no centro de uma rede discursiva multifacetada, em que diferentes identidades a serem seguidas eram propostas. Dessa maneira, essas pregações funcionaram como fronteiras simbólicas e situam os três apóstolos de Cristo em um quadro heterogêneo.

Essa inter-relação nos possibilita perceber os reflexos da circularidade das ideias na retórica paulina e que o levou ao questionamento de determinadas práticas em prol da fixação de uma identidade. Esses discursos sobre a prática da circuncisão, ao constituir um sistema de representações, evidenciam também as divisões e as categorizações do mundo social, em que essas retornam percepções do real. São produções discursivas que, segundo Michel Foucault (1970, p. 09), são ao “[...] mesmo tempo controladas, selecionadas, organizadas e redistribuídas por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e terrível materialidade”.

Do mesmo modo, nesses conflitos percebemos a presença dos variados discursos constituintes e que no interior de um interdiscurso⁸⁷ almejavam a manutenção dos corpos e das práticas sociais. As mensagens propagadas por Pedro e Tiago, na

⁸⁷ O Interdiscurso é um conceito teórico criado pela Análise do Discurso (Charaudeau; Maingueneau, 2016, p. 286), caracterizado por um espaço de trocas entre vários discursos relacionados, ou seja, pela interdiscursividade. É um conjunto de discursos que mantém uma relação discursiva de atravessamento multiforme com outros discursos.

exigência da circuncisão, assim como as de Paulo, na contramão dessa obrigação, são exemplos desses discursos. Ademais, essa flexibilidade no cumprimento dos preceitos judaicos defendidos pelo discurso paulino vai além do caráter teológico. A não obrigatoriedade da circuncisão aos gentios refletiu também em querelas políticas e sociais, na agregação de mais adeptos ao movimento da “Boa Nova” cristã. Mesmo que esses discursos revelam um sistema de oposições binárias entre cristãos e pagãos, Paulo tinha como um de seus fundamentos a universalização dos povos como crentes em Cristo (*Gálatas* 3: 28), e dignos do Reino de Deus.

Considerações finais

Nesse contexto da gênese da espiritualidade cristã Paulo foi um judeu helenizado que se converteu ao movimento cristão, sendo o episódio da revelação de Jesus na sua conversão um evento místico. O apóstolo não era um pecador que encontrou a verdade nas mensagens da “Boa Nova” cristã. Ele era conhecedor dos ensinamentos hebraicos e pertencente à comunidade farisaica (*Gálatas* 1: 13-14; *Atos*, 23: 6; *Filipenses* 3: 6), sendo que a “[...] quebra da espinha dorsal da ideologia farisaica parece ser a grande conversão de Paulo” (Bortolini, 2012, p. 31).

Sua conversão marcou o início de um novo capítulo em sua vida, um ponto de virada que não apenas transformou sua própria trajetória, mas também moldou o futuro da fé cristã. A partir desse momento, Paulo se dedicou inteiramente ao testemunho, à atividade missionária e à função apostólica, impulsionado por uma convicção profunda e uma fé renovada. Sua pregação incansável em diversas regiões do mundo

mediterrâneo começou a formar um discurso teológico coeso, que não só esclareceu os ensinamentos de Jesus, mas também articulou as bases doutrinárias do cristianismo nascente.

Esse discurso teológico foi essencial para a consolidação da identidade cristã. Ao longo de suas epístolas, Paulo enfrentou questões teológicas complexas, respondeu a desafios doutrinários e corrigiu desvios na prática da fé. Sua abordagem era tanto pastoral quanto doutrinária, sempre buscando fortalecer a fé das comunidades e orientá-las no caminho da verdade. Por meio dessas cartas, que eram lidas e circuladas entre as primeiras igrejas, Paulo começou a esculpir uma identidade coletiva para os cristãos, diferenciando-os de outras tradições religiosas contemporâneas.

Paralelamente, Paulo estava também construindo seu próprio *ethos* discursivo. Ele se apresentou como um apóstolo autêntico, cuja autoridade deriva diretamente de uma revelação divina e não de qualquer validação humana. Esse *ethos* foi reforçado por sua disposição para sofrer por sua fé, sua erudição em questões da lei judaica e sua habilidade em comunicar a mensagem cristã de maneira acessível e persuasiva. A combinação dessas características fez de Paulo uma figura central na definição do cristianismo primitivo e na orientação dos fiéis em sua nova identidade como seguidores de Cristo.

Sob a ótica da perspectiva teológica, o êxito paulino reside em designar suas pregações (*Atos* 11: 19) aos judeus helenizados e aos gentios “[...] que se distinguiam por serem cosmopolitas, por falarem o grego (e talvez tivessem esquecido o aramaico), e também por não seguirem à risca as tradições hebraicas, assim se assemelhando pouco aos judeus de Jerusalém” (Paiva, 2015, p. 98). Por não dependerem do Templo como local de adoração, os judeus helenizados não perpetuavam um vínculo de proximidade

com os demais grupos judaicos, facilitando a aceitação das pregações da “Boa Nova” paulina.

A primazia do movimento impugnado por Paulo também está na permissão da heterogeneização de sua comunidade e, sobretudo, no modo como sua retórica se adequa de acordo com os grupos ou os locais com que se relacionava, favorecendo o processo de conversão que era realizado. É o que Roger Chartier considera como o caráter descontínuo dos discursos (Chartier, 1991, p. 31). Foi essa flexibilidade do discurso de Paulo que permitiu o diálogo com as demais correntes não só cristãs de seu tempo, sendo detentor de uma comunicação que se “[...] portou como uma linguagem fronteira e que buscou ressignificar a realidade social a partir de uma nova semântica e de novas formas versar sobre o mundo” (Nogueira, 2015, p. 43).

Diante dessa análise, constatamos que a abordagem cuidadosa adotada por Paulo impossibilita considerar uma ruptura completa entre seu pensamento e as vertentes judaicas. Assim como os movimentos de Pedro e Tiago, o próprio Judaísmo não representava um bloco monolítico no contexto do Império Romano. Essas correntes eram formadas por parcelas heterogêneas e mantinham uma estreita relação de circularidade de ideias entre si. Apesar de atitudes conflitantes, Paulo era um judeu que tinha orgulho de sua herança judaica (*Filipenses* 3: 5-7), e reconhecia o Antigo Testamento como uma escritura revelada por Deus ao povo escolhido. Portanto, seu pensamento reflete uma síntese complexa e dinâmica, integrando elementos judaicos com uma nova visão cristã, sem romper totalmente com suas raízes religiosas e culturais.

Para solucionar essa controvérsia teológica e prática, Paulo defendeu que a salvação não é algo que possa ser demonstrado ou obtido por meio de sinais físicos, como a

circuncisão, ou pela estrita observância das obras da Lei mosaica. Em vez disso, ele enfatizou que a salvação é alcançada pela fé, um princípio fundamental que ele reiterou em diversas epístolas. Paulo argumentou com vigor que “[...] pela lei ninguém será justificado diante de Deus, porque o justo viverá pela fé” (*Gálatas* 3: 11). Esta declaração serviu para subverter a antiga noção de que os rituais da Lei, incluindo a circuncisão, eram necessários para a justificação.

Ao afirmar isso, Paulo não apenas retirou a obrigatoriedade da circuncisão, mas também redefiniu os termos da identidade e da coesão comunitária entre os cristãos. Ele propôs que o batismo se tornasse o novo símbolo de entrada e união na comunidade cristã. Ao invés de ser um sinal físico visível e exclusivo a uma cultura específica, como era a circuncisão para os judeus, o batismo oferecia um rito universal que poderia ser compartilhado igualmente entre judeus e gentios. Dessa forma, Paulo promovia a ideia de que a fé em Cristo era o verdadeiro fundamento da salvação e da identidade cristã.

Esse jogo de poder adotado por Paulo possibilitou a expansão de suas mensagens para além das fronteiras sociais do Império, estabelecendo um sentido de unificação da comunidade cristã. A afinidade com os Judaísmos helenísticos permitiu ao movimento paulino ser o conciliador entre os costumes pagãos e judaicos, ao considerar demasiada a exigência da circuncisão atribuída aos gentios e na proposição da substituição da Lei pela doutrina da justificação pela fé. Para Paulo é o batismo que garante a remissão dos pecados (*Romanos* 6: 4; *I Cor.* 12: 13), e a absolvição da mácula do pecado original que está presente em todos os descendentes de Adão e Eva (*Romanos* 5: 12-19).

A argumentação de Paulo, expressa também em *I Coríntios* 12: 13, onde ele destaca que “[...] em um só Espírito

fomos todos batizados em um só corpo, quer judeus, quer gregos”, visava criar um elo de unidade que transcendia as diferenças culturais e étnicas. O batismo, simbolizando a nova vida em Cristo, tornou-se um sinal de inclusão e igualdade dentro da Igreja. Assim, através da fé e do batismo, Paulo articulou uma visão de uma comunidade cristã homogênea, onde as antigas divisões de raça, cultura e tradição eram superadas em favor de uma nova identidade comum em Cristo. Esta visão não apenas resolvia a controvérsia imediata, mas também estabelecia um modelo teológico duradouro para a unidade cristã.

Diante dessa análise as nomenclaturas de criador do Cristianismo e de revolucionário não podem ser atribuídas a Paulo, pois o mesmo não foi o primeiro a pregar ou a defender os gentios. Além de Pedro e Tiago, embora requeressem a circuncisão, Estevão (*Atos* 6) e Felipe (*Atos* 8: 26-40) já realizavam esse processo. O próprio Felipe renunciou o preceito da circuncisão ao batizar um eunuco, o “[...] mordomo-mor de Candace, rainha dos etíopes” (*Atos*: 8: 27). Nesse sentido, o discurso paulino da “Boa Nova” é fruto dessa circularidade das ideias e dos embates entre representações e fronteiras, na percepção das circunstâncias experimentadas por ele.

Os escritos de Paulo são reflexos de suas percepções e das constantes interações com as fronteiras simbólicas do mundo pagão helenista e da tradição judaica, assim com as demais vertentes cristãs. Seu discurso atribuiu aos conversos uma nova conduta quanto ao uso do corpo dentro de suas comunidades, em que a construção discursiva da identidade cristã por Paulo emerge dessa troca entre a circularidade das ideias e desses sincretismos, assim como das leituras que fizera e da sua vivência nesse ambiente multifacetado. Ademais, essa construção é um processo contínuo, em que Paulo foi o primeiro sistematizador da teologia

cristã. Desse modo, os interesses da retórica paulina atravessaram as dinâmicas entre os jogos de autoridade de seu tempo e estão permeados por essas relações de poder, levando-nos simultaneamente a uma análise teológica, política e social das condições sócio-históricas de produção de Paulo.

Referências

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 1994.

BORTOLINI, José. **Introdução a Paulo e suas cartas**. São Paulo: Paulus, 2012.

BROWN, Peter. A Antiguidade Tardia. *In*: ARIÈS, Philippe; DUBY, Georges. **História da Vida Privada, vol. 1: do Império Romano ao ano mil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 213-284.

BURKE, P. **O que é História Cultural?**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

CHARAUDEAU, Patrick; MAINGUENEAU, Dominique. **Dicionário de análise do discurso**. São Paulo: Contexto, 2016.

CHARTIER, Roger. O mundo como representação. **Estudos Avançados**, v. 5, n. 11, p. 1-34, 1991.

CHEVITARESE, André. As recepções de Isaac e de Jesus no contexto religioso popular judaico e cristão. **Revista Jesus Histórico**, v. 2, n. 1, p. 1-16, 2009.

CHEVITARESE, A. L. **Cristianismos: questões e debates metodológicos**. Rio de Janeiro: Kline, 2011.

CHEVITARESE, André; JUSTI, Daniel Brasil. Identidades e relações de poder nos cristianismos originários: as cartas de Cícero e Paulo em perspectiva comparada. **Antíteses**, v. 8, n. 16, p. 11-30, jul./dez. 2015.

CROSSAN, J. Dominic. REED, Jonathan L. **Em busca de Paulo**: Como o apóstolo de Jesus opôs Reino de Deus ao Império Romano. São Paulo: Paulinas, 2008.

DUTRA, Alexandre Bezerra. **Pacto da Circuncisão**: um estudo sobre a aliança da circuncisão entre Deus e Abraão em Gênesis 17. 2018, 106f. Dissertação (Mestrado em Letras Orientais) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

GATT, Pablo. Foucault e a pastoral da confissão: o ato de se confessar no governo cristão das almas e a punição para cada pecado segundo o *Decretum* (1000-1025), por Burcardo de Worms. **Outros Tempos** (Online), v. 18, p. 1-16, 2021.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. São Paulo: Loyola, 1970.

FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**. 3 ed. Trad. Márcio Alves da Fonseca; Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FRIGHETTO, R. Religião e política na Antiguidade Tardia: os godos entre o arianismo e o paganismo no século IV. *Dimensões* – **Revista de História da Ufes**, v. 25, p. 114-130, 2010.

JEROME. **De viris illustribus/Les hommes illustres**. Traduction, notes e commentaires par Delphine Viellard. Paris: Migne, 2010.

KOESTER, Helmut. **Introdução ao Novo Testamento**, v 2: história e literatura do cristianismo primitivo. Trad: Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2005.

MEGALE, Heitor. Cultura oficial e tradição oral: o combate surdo no âmago da mitologia cristã. **Revista USP**, v. 30, p. 313-323, 1996.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. O Cristianismo primitivo como objeto da História Cultural: delimitações, conceitos de análise e roteiros de pesquisa. **Antíteses**, v. 8, n. 16, p. 31-49, 2015.

PAIVA, Lucas Gesta Palmares Munhoz de. Antioquia, Paulo de Tardo e a formação da religião Cristã. **Revista Tempo Amazônico**, v. 2, n. 2, jan-jun, p. 94-110, 2015.

RABUSKE, Irineu José. As cartas pastorais (1-2Tm e Tt). **Revista Estudos Bíblicos**, v. 26, n. 100, p. 119-125, 2008.

SANTOS, Zilda Andrade Lourenço dos. **O discurso constituinte como determinante no uso de tópoi e argumentos retóricos na construção das epístolas de Sêneca e Paulo**. 2017a, 335f. Tese (Doutorado em Letras) – Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2017.

SILVA, Gilvan Ventura da. A relação Estado/Igreja no Império Romano: séculos III e IV. *In*: Gilvan Ventura da Silva; Norma

Musco Mendes. (Org.). **Repensando o Império Romano**: perspectiva socioeconômica, política e cultural. 1ed. Rio de Janeiro / Vitória: Mauad / Edufes, v. 1, 2006, p. 241-266.

SILVA, Gilvan Ventura da; SOARES, Carolline da Silva. O 'fim' do Mundo Antigo em debate: da 'crise' do século III à Antiguidade Tardia e além. **Nearco - Revista Eletrônica de Antiguidade**, v. 6, p. 138-162, 2013.

SILVA, Gilvan Ventura da. Uma comunidade em estado de alerta: João Crisóstomo e apelo aos cristãos de Antioquia no combate aos judaizantes. **Phônix**, v. 20, n. 2, p. 129-151, 2014.

SILVA, Gilvan Ventura da. Cultura escrita e comunicação oral no Cristianismo antigo: as homilias como instrumentos de poder. **Romanitas – Revista de Estudos Grecolatinos**, n. 9, p. 212-233, 2017.

SPINELLI, Miguel. A ascensão do Cristianismo como elemento unificador na Crise do III século. Da helenização macedônica à cristianização romana. *In*: SILVA, Semíramis Corsi; ANTIQUERA, Moisés. (Org.). **O Império Romano no Século III**: Crises, Transformações e Mutações. 1ª ed. São João de Muriti, RJ: Desalinho, 2021, v. 1, p. 215-254.

SOUZA, Maria Isabel Brito de. **Gênese do cristianismo**: a relação entre judeus e gentios no discurso de Paulo em meados do I século d.C. 2009, 131f. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Ciência e Letras de Assis, Universidade Estadual Paulista, Assis, 2009.

ISLAMIZAÇÃO E CONTATO COM O MEDITERRÂNEO NO SAARA E NA ÁFRICA SUDANESA

Pietro Enrico Menegatti de Chiara

Contexto

Antes de dar início aos contatos e aos fluxos que fluem do sul ao norte é preciso situar-se diante aos movimentos que ocorreram no norte, no Saara e na região sudanesa. Obviamente, é um tema complexo e será necessário comprimir neste recorte. Geralmente, há uma divisão entre uma África islâmica e uma pagã como dois universos divergentes e conflituosos. O objetivo deste capítulo do livro é demonstrar como os fluxos entre a África do norte e a sudanesa foram intensos e produziram identidades islâmicas próprias. Ademais, procura apresentar uma introdução da amplitude dos contatos. Por isso, há uma divisão contextual e outra que trata dos contatos mais diretamente e dos fluxos. Um detalhe crucial dessa primeira parte é mostrar como a construção dos estados e desde cedo, o controle e o contato com as rotas do sul eram cruciais para a formação de uma identidade islâmica autóctone.

Islamização no norte da África, Saara e África Subsaariana.

Antes de dar início, é preciso pontuar uma diferença crucial: o controle político e a conversão. Isso é importante para desmistificar a figura construída do guerreiro islâmico com o

lema “converta-se ou morra”. Ao aprofundar-se nas fontes históricas e na estratégia de dominação, é possível ver que isso não passa de um mito. A expansão islâmica, primeiro, buscava um controle político. Um exemplo disso é a administração inicial do Egito em que as autoridades sofreram com isso a ponto de ter que escolher entre encorajar a conversão, o que provocaria uma diminuição na arrecadação, ou uma modificação na lei para evitar as conversões. (Bianquis, 2010, p. 205). Ou seja, a conversão ao Islã dos indivíduos e dos grupos era um aspecto que ficava em segundo plano em relação à expansão territorial. Afinal, como dito, o objetivo essencial seria a expansão do Estado Islâmico, isto é, o *Dār al islām*. (El Fasi; Hrbek, 2010, p. 58). O *daʿwah* (chamar para o Islã) é uma obrigação de toda a comunidade muçulmana, mas não foi realizada da forma descrita acima e obedeceu uma estratégia política e social.

Ao falar de África e da expansão de uma nova religião, é crucial destacar que os islâmicos lidavam com povos distintos em comparação com a Península Arábica. O domínio cristão bizantino era substituído por novos senhores no norte do continente. Para muitos dominados, não surtia efeito dado a diferença cultural. Mesmo que, culturalmente, os bizantinos sejam diferentes dos islâmicos, era um domínio estrangeiro de qualquer forma. Nessa situação, há alguns entusiasmos para os novos conquistadores por causa da menor cobrança de imposto em decorrência dos bizantinos.

Obviamente, é importante destacar a diversidade da região. Historicamente, o norte da África era repleto de diferentes grupos que se relacionam de formas diversas. Era possível perceber tanto o modo de vida nômade, seminômade ou a sedentarização. Os movimentos cartagineses e romanos deram também uma identidade específica para a costa sul do

mediterrâneo. Ou seja, era possível encontrar diversas formas de reagir a esses primeiros anos de expansão islâmica. Os povos *amāzīgh*⁸⁸ (berberes) eram a maior parcela populacional da região. Dentre eles, haviam diversas divisões e subdivisões das mais diversas. Quando as proporções do Califado Omíada iam da Península Ibérica ao rio Indo, no norte da África haviam tantos apoiadores deles, mas também os críticos. Há uma diversidade que possibilita uma ampla teia de relações e contatos tanto internamente quanto externamente. Vale ressaltar que o exército islâmico que conquistou a Península Ibérica era formado, em sua maioria, por *amāzīgh*.

Muitos grupos não ortodoxos que não tinham sucesso na Península Arábica, tentavam atuar nas periferias. O mais célebre exemplo foi quando a dinastia omíada fora derrubada pelos abássidas e o príncipe ʿAbd al Raḥmān I fugiu de Damasco, sua capital e estabeleceu um emirado na Península Ibérica em 756. O mesmo pode ser visto também com Idrīs I que, no fim do século VIII, ao fugir da Península Arábica durante o Califado Abássida, estabeleceu, junto com aliados locais, uma dinastia que governou o norte do atual Marrocos por cerca de dois séculos. Ou seja, as periferias mostravam-se frutíferas para movimentos não ortodoxos (tanto religiosamente quanto politicamente).

Nesse raciocínio, um dos capítulos importantes do avanço do Islã no norte da África, do Saara e da África Subsaariana é o Kharidjismo, que desenvolveu-se no Ibadismo. A doutrina surgiu

⁸⁸ Foi escolhido manter o nome no singular, mesmo que a concordância no plural seja melhor realizada: *iymāzīghin*. Entretanto, em árabe, não utiliza-se a mesma forma em plural do que os povos *amāzīgh*. Isso foi feito por preferir seguir o modelo de transliteração em árabe ao invés de utilizar o *tīfīnāgh*.

no século VI no contexto do conflito entre ‘Alī ibn Ṭālib⁸⁹ e os omíadas e ganhou força entre alguns povos imazighen. No início, o igualitarismo pregado era essencial no movimento de contestação aos omíadas, que prezavam as raízes árabes para a ascensão no seu sistema político. No Kharidjismo, ao contrário da ortodoxia corrente, qualquer um poderia ser califa, desde uma pessoa escravizada até um estrangeiro. Uma vertente islâmica ganhou popularidade exatamente por somar-se a contestação ao invasor. A região africana, nesse sentido, mostrou-se fértil para o florescer desta doutrina, o que pode ser visto na formação de vários estados e a disseminação de expedições missionárias que percorriam o Saara e chegavam à África Subsaariana. Não é a toa que Dozy (apud Talbi, 2010) diz sua célebre frase que o calvinismo muçulmano finalmente encontrara a sua Escócia. Ademais, é interessante notar que o Islã, em alguns casos, também foi utilizado para rejeitar o avanço do estrangeiro islâmico do centro.

O Kharidjismo recuou apenas mais tarde com os almorávidas durante o século XI e XII. No final da Idade Média, eles já eram minorias, mas ainda sim tinham papéis mesmo em grandes metrópoles como o Cairo otomano, no qual geriam alguns entrepostos comerciais, escolas e bibliotecas. (Love Junior, 2023) Entretanto, ainda hoje é possível encontrar focos minoritários dessa vertente na África

O foco desse recorte foi apresentar algumas formas locais de apropriar-se do Islã no caldeirão cultural do norte da África e pontuar como elas faziam sentido diante do contexto sócio-político da região. Logo nesse início, há um centro e uma periferia

⁸⁹ O profeta Muhammad, diferente da maioria dos profetas do Islã, também controlou o Estado muçulmano. Antes do Califado Omíada ele teve quatro sucessores (Califas): Abu Bakr, Umar, Uthman e Ali

evidente e as reações a isso são diversas e geram uma complexidade política apoiada e legitimada por um fundo religioso.

Graças a Ibn Yāsīn, no século XI, foi possível ver a primeira dinastia de origem amāzīgh com proporções consideráveis: os almorávidas. Eles construíram um império que ia de *al Andalus* (Península Ibérica) até o rio Senegal. No século XII, portanto, os almôadas, também a partir dos imazighen, derrotam⁹⁰ os almorávidas e novamente se expandiram com a captura de *al Andalus*.

Um ponto importante na formação do controle dessas dinastias é a expansão com o foco no controle das rotas de escoamento do Saara, cruciais desde a época almorávida. Mesmo na terceira era de expansionismo, em uma fragmentação, é possível ver projetos de expansão com busca de cidades-chave para tal controle, a exemplo dos marínidas.

Quanto aos almorávidas, é importante destacar a extensão deles e sua verticalidade que ia do rio Senegal até o rio Ebro, ou seja, um império que cobria diversos grupos sociais e compreendia áreas diversas. Inclusive há algum apontamento da mãe de Ibn Yāsīn, unificador almorávida, ser de origem sudanesa⁹¹. Evidentemente, através do império, eram feitos

⁹⁰ Mesmo os almohads ocupando os antigos territórios e a capital almorávida, é importante destacar que houve resistência após tais fatos, sobretudo na figura de Ibn Ghāniya, o qual travou uma batalha de décadas com os almohads com o intuito de restaurar o governo almorávida no norte da África. Ibn Ghāniya era de Maiorca, mas conseguiu a captura de vários pontos estratégicos para os almohads e provocou dificuldades à eles.

⁹¹ O Sudão no mundo árabe é a região abaixo do Saara, não o atual país que leva o mesmo nome. Normalmente é traduzido como negro, mas há

inúmeros contatos e o Saara presenciava diversos cruzamentos. Porém, a relação com os estados subsaarianos parece ter sido pacífica, sendo firmadas alianças e casamentos. (Hrbek; Devisse, 2010). A tese de que os almorávidas destruíram e foram responsáveis pela queda do Império de Gana, importante e duradouro estado subsaariano, não possui evidências e vem se mostrando cada vez mais improvável. (Conrad; Fisher, 1983)

Os almôadas também valeram-se das rotas comerciais que cruzavam o Saara e de todos os seus contatos, mas não se verticalizaram territorialmente quanto seus antecessores. Enfim, essas primeiras unificações moldaram como os *amāzīgh* relacionam-se com o islã e cimentaram a relação com a ortodoxia da escola de jurisprudência (*madhhab*) malikī. O recurso ao costume é possível quando ele não está em oposição ao islã: justamente então, graças ao malikī, os costumes amāzīgh foram reconhecidos na África do Norte. (Dramani-Issifou, 2010, p. 121)

Ao falar da África Sudanesa, isto é, da África ao sul do Saara para os falantes do árabe, o avanço do Islã se deu de forma diferente. Essa região não foi, desde o início, parte do Califado Omíada como o norte. Ou seja, o primeiro contato mais amplo com a religião não foi a partir da conquista política. Também uma região diversa e uma periferia, ela teve suas formas particulares de assimilar o Islã.

Sobre os movimentos políticos, é importante destacar a Grande Congregação dos Mandês, mais conhecida como Império do Mali. Fundado em meados do século XIII por Sundjata Keita, o estado, desde seu mito de fundação, já mostrava uma proximidade com o Islã. Em 1324, o célebre *mansa* Mūsā I fez

imprecisões nisso, já que é um indicador com marcação geográfica e há mais palavras que poderiam designar os negros.

sua peregrinação à Meca e aumentou ainda mais a fama de seu império ao gastar tanto ouro a ponto de inflacionar a economia islâmica por um tempo considerável. Muitos relatos já destacavam os reinos da região como o país do ouro e tal peregrinação ajudou a popularizar a imagem ainda mais. Sucessor ao Mali, foi o Império Songhai, que apoiou-se e continuou o legado do antigo estado. Cidades como Timbuktu, Djenné e Gao viram seu auge nessa época. Os contatos de forma alguma cessaram, tanto é que entraram em conflito direto com o Marrocos Saadiano.

Ao pensar na relação do Sudão com o Islã, de maneiras gerais e, de modo a categorizar essa expansão islâmica na África, foi identificado pela historiografia clássica três fases: O Islã de quarentena; o Islã de corte e o Islã majoritário. (Robinson, 2004, p. 28)

A primeira diz a respeito dos primeiros passos dos islâmicos na região da África saariana e subsaariana. Ela está muito associada a atividades comerciais e na conexão de redes de sul ao norte. Com a expansão do Islã ao norte, foi cada vez mais comum a instalação de comerciantes e pessoas interessadas em divulgar o Islã nas cidades sudanesas. Uma das características dessa fase é a existência de cidades duplas, na qual uma era ocupada pelos muçulmanos e outra pelos locais. Isso pode ser visto em um relato de al Bakrī, célebre geógrafo do século XI:

A cidade de Gana é formada por duas cidades localizadas em uma planície. Uma dessas cidades, que é habitada por muçulmanos, é grande e possui 12 mesquitas. Em uma delas, eles se reúnem para a oração de sexta-feira. (Al Bakrī, 2011 p. 79)

Os islâmicos, por consequência, tinham necessidade de diversas instituições fundamentais para o modo de vida deles. Uma delas é a mesquita, local de oração e encontro de fieis.

A segunda fase, geralmente indicada como tendo início após o século XI, é quando o rei e a nobreza⁹² convertem-se ao Islã. Há diversos relatos de conversões cada vez mais ao sul em diversos séculos. Nessa fase, é digno de nota os impérios do Mali e Songhai, ambos estados de grandes proporções com líderes islâmicos. Fauvelle (2018) aponta que um dos motivos dessa conversão era inserir-se em posição de privilégio nas redes de contato com o norte, o que poderia sobressair um reino em detrimento de outro. Geograficamente, tanto a norte quanto a leste, os sudaneses estavam cercados por islâmicos. Então, para conectar-se com as lucrativas redes comerciais, era preciso aproximar-se deles. Nisso também movimentavam-se os *imazighen*, os quais disputavam o controle das minas de sal e cobre, principais produtos vendidos na região sudanesa.

A terceira fase, isto é, a conversão geral e mais ampla, só realizou-se no século XVIII e XIX, muito posteriormente. Hobsbawm fala que tal época é a era das revoluções e tal máxima também faz sentido nessa região da África (Lovejoy, 2015)

Ao pensar no período medieval, evidente que, em grande parte, esse contato era destinado a um grupo específico tanto materialmente quanto religiosamente. Seria impreciso falar de uma conversão geral. Porém, é importante notar que ali existia uma *circularidade de ideias*. O conceito operado por Ginzburg para entender a interação entre os grupos sociais no norte da Itália

⁹² Rei e nobreza são termos europeus que devem ser discutidos quando aplicados em outras realidades. Porém, eles são utilizados por serem comuns ao referir-se a figuras de poder no geral.

pode ser uma importante chave para entender a interação para além desses três estágios. Mesmo que o Islã estivesse mais associado às elites, não estava restrito à ela, afinal, os outros grupos sociais tinham contato com a religião e as suas instituições, principalmente se estivessem nas cidades.

Mesmo que seja difícil ter fontes precisas sobre esse grupo em específico e que há diversidade entre as cidades, Paulo Farias (2003) catalogou algumas inscrições anônimas do atual Mali que mostram uma assimilação do Islã por pessoas comuns que não eram nem reis ou juízes.

Outro ponto que, à primeira vista, parece gerar paradoxos, é a relação entre os chefes islâmicos e seus dominados, seguidores de outras religiões. Nesse sentido, os chefes continuam legitimados mesmo diante de outras fés sem tantos abalos profundos por bons séculos. Porém, de certa forma, eles respondiam aos dois mundos: islâmico e local. Evidentemente que há alguns choques, como o caso dos ferreiros no caso do Império do Mali em que antes associavam-se ao paganismo e com a islamização, foi necessário aproximar tal figura à religião. A tradição oral aponta que o fundador do Império, Sundjata Keita era islâmico e tinha os ferreiros em seu seio religioso, diferente do seu rival Soumaoro Kanté. (Niane, 1982)

Tais estágios são um bom guia para entender a disseminação do Islã para os sudaneses, mas eles não podem perder de vista a complexidade e interação social que assumia formas particulares em cada região

Da mesma forma que fala-se em islamização da África, também é preciso falar da africanização do Islã. O contato foi um processo lento e complexo e sujeito a influências que proporcionam diferenças mesmo dentro do seio de uma mesma

religião. Robinson (2004) aponta como características mais centrais foram assimiladas a partir do contexto local. Ele fala de peregrinações realizadas nas proximidades e também da celebração de líderes locais juntamente com as celebrações centrais da religião. Novas noções espaciais e temporais foram associadas, mas elementos locais estavam presentes também.

Dada essa ampla proporção de indivíduos na influência islâmica, a religião soube aclimatar-se a diferentes latitudes e junto a povos muito distintos. (Hrbek, 2010, p. 2). Ao pensar antropológicamente, as religiões globais têm um dilema: surgiram em um contexto específico e atenderam uma comunidade particular e seu contexto único. Quando elas expandiram-se, tiveram que adaptar-se a outros contextos, mas sem perder de vista o seu centralismo. Não foi diferente com a África

No final das contas, uma religião mundial não é uma “coisa” global única, mas uma variedade de coisas locais múltiplas. Como tal, cada religião mundial encontra, confronta, luta e eventualmente adapta-se não só às religiões “tradicionalistas” e a outras religiões mundiais, mas também à diversidade dentro da sua própria religião. (Eller, p. 217, 2007)

Foram feitos uma série de experimentos, que poderiam ser até contraditórios, no afã de trazer o Islã para uma relação efetiva com o mundo, tornando-o acessível a seus seguidores, e estes, acessíveis a ele. (Geertz, 2004, p. 59-60) Religiões globais reivindicam ou tentam impor consistência e ortodoxia em suas zonas de influência, mas é enganoso levar essas reivindicações de homogeneidade muito literalmente. (Eller, 2007). Ou seja, ao mesmo tempo em que uma religião tem um pacote básica, ela precisa fazer sentido localmente e incluir demandas que

conversem com a realidade dos indivíduos. Por isso, é possível perceber uma africanização do Islã.

Contatos

Feita essa introdução, cabe agora falar dos fluxos e dos contatos que fluíram do mediterrâneo, atravessaram o Saara e criaram uma rede de interconexões materiais e imateriais. Para melhor fazer isso, foi feita uma divisão por tópicos de modo a facilitar o desenvolvimento de temas específicos. São eles: Comércio; Arquitetura; e inscrições. Entretanto, é importante destacar que tal tema não esgota-se a partir dessas divisões e há ainda muito mais a ser explorado. O intuito disso é explorar o contato entre o norte e a África sudanesa e compreender melhor que esses fluxos se deram em diversas instâncias da sociedade e compreenderam a formação de uma sociedade particular.

O Comércio

Um tema muito importante para o Islã é o comércio. A própria religião nasceu no seio de Meca, uma sociedade comercial e ainda foi pregada por um profeta que, por um longo período, foi comerciante. Dessa forma, é possível ver uma série de preceitos morais e práticos ligados às atividades comerciais. (El Fasi; Hrbek, 2010). Ademais, os primeiros passos dessa religião pelo Saara foi a partir da via comercial. Um dos objetivos deste tópico é explicitar a amplitude desses espaços, além de aprofundar-se nessas trocas que eram também culturais.

Como mencionado acima, era fundamental o controle dessas rotas para as dinastias mediterrâneas *amāzīgh*. Um dos produtos cruciais para a economia da época vinha do sul: o ouro. Utilizado para cunhagem, esse item era mais um entre os quais as caravanas carregavam consigo de norte a sul. Dentre eles, havia o marfim, o cobre, o sal, a noz de cola, pessoas escravizadas, animais. Além disso, mesmo que indiretamente, esse fluxo chegava até as florestas equatoriais, o que mostra um grande alcance e uma ampla conexão dessas redes comerciais. Além do mais, é imprescindível considerar que, nesse recorte geográfico, “[...]os povos migraram em todas as direções, sem que a floresta impedisse esses movimentos”. (Niane, 2010b, p. 715).

O mapa a seguir tenta reconstruir as rotas utilizadas comumente para os contatos entre mediterrâneo e África Subsaariana. Nele é possível ver a extensão dos contatos e a abundância deles, além de mostrar o caminho usual para os fluxos

Figura 1 - Rotas Comerciais Transaarianas Séculos X ao XIX



Fonte: Macedo, 2021, p. 85

Alguns itens que vinham de além do Saara cruzavam também o mediterrâneo e chegavam à Europa. Um exemplo disso, como destaca Guerín (2013), são os marfins de Salerno, os quais utilizavam uma rota na atual Tunísia para chegar ao sul da Itália.

Essas rotas, no sentido da islamização, contribuíram para o contato religioso e foram cruciais tanto para a islamização da África quanto para a africanização do Islã. O Saara, de forma alguma, era uma barreira intransponível e havia grupos em caravanas especialistas em fazer a travessia. Um exemplo evidente pode ser visto no relato de Ibn Baṭṭūṭah (2017) de

quando o viajante foi cruzar o deserto. A chegada da caravana em uma cidade dependia do sucesso de um mensageiro que ia na frente de todos, alugava quartos para todos e ainda retornava com água. Ou seja, trabalhos como esse mostram a especialização de indivíduos nesse cruzamento.

A arquitetura

A arquitetura é um dos elementos físicos que evidenciam o contato e o avanço da islamização na África. Porém, mesmo com influências externas ainda é possível perceber influências internas e o uso da materialidade local para construir. Uma das técnicas para tal, inclusive, é o uso do adobe, técnica de terra batida. Porém, uma das características dessa técnica é a perenidade, o que faz requerer manutenções periódicas para manter. Esse é um dos motivos para grande parte dos palácios dos soberanos do Mali não terem sobrevivido.

O *mansa* Mūsā foi fundamental no sentido da influência arquitetônica a partir do norte. Internamente o *hajj* de *mansa* Mūsā teve diversos efeitos, já que na volta ele trouxe inúmeras influências do norte, inclusive reformou a Universidade de Sankoré, centro de estudos subsaariano fundamental. Ele ainda retornou com um arquiteto que construiu a grande mesquita de Gao e que é possível ver as suas ruínas (Cissé, 2010). Além disso, o arquiteto ergueu a célebre sala de audiências construída na capital, na qual empregou todos os recursos de sua arte. (Niane, 2010, p. 168) De certo, inúmeras influências corriam de norte a sul nos reinos subsaarianos que iam de modelos arquitetônicos até o uso de determinado tipo de cavalos (Costa e Silva, 2011). Ademais, um dos cartões-postais da arquitetura subsaariana é a

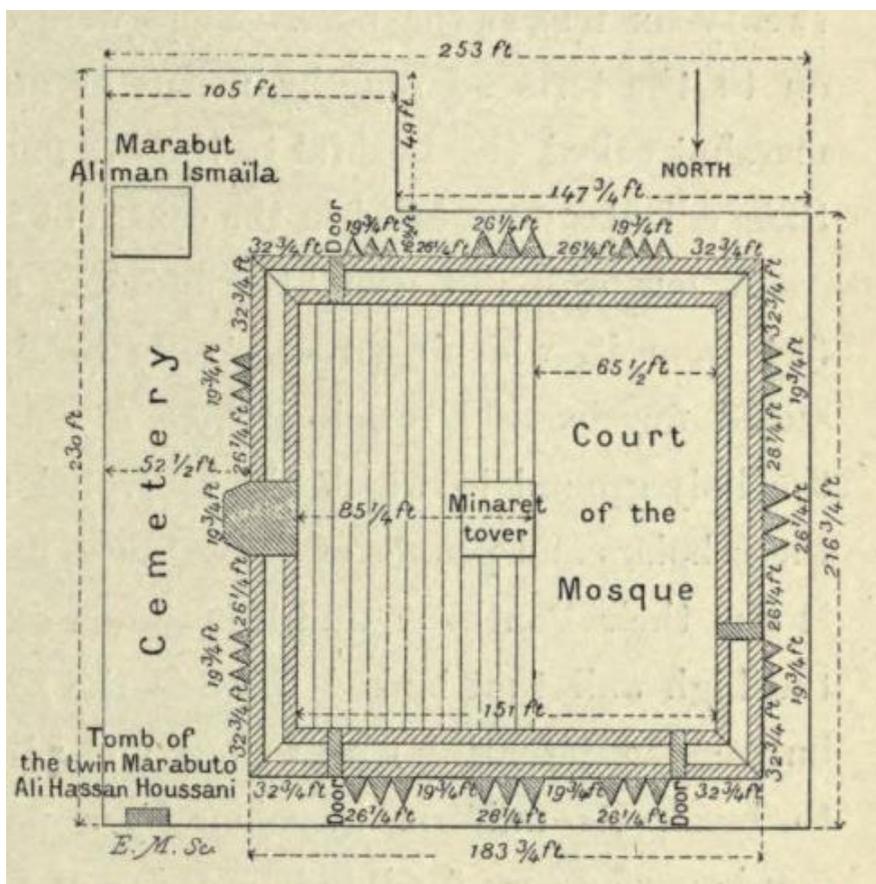
Mesquita de Djenné, sendo construída antes de Musa, no século 12 ou 13 e reformada no período colonial francês. O *tārīkh* do Sudão, fonte posterior que contou a história da região e escreveu uma crônica real, fala que o sultão Kumburu construiu o monumento quando ele converteu-se ao Islã. (Hunwick, 2003, p. 19)

Um dos fatos interessantes sobre tal mesquita é que, de acordo com as crônicas, sendo construída por um sultão recém-convertido, segue diversos modelos básicos do norte islâmico necessários para uma mesquita que ressignificam conceitos espaciais e temporais locais. Ao falar do espaço, para uma mesquita, a *qiblah* é fundamental, isto é, o direcionamento para que os fieis realizem as suas orações para a cidade de Meca. Ou seja, todas as mesquitas construídas deveriam ter uma noção espacial que remete à Península Arábica, por mais distante que seja. Sobre a questão temporal, a mesquita ajuda a estabelecer um tempo específico, já que, diariamente, um muezzin sobe ao seu minarete e convoca todas as cinco orações. Com horários específicos a depender do sol, o *adhān* (chamado para oração) também divide o dia em partes que dependem da relação com a conexão com Deus.

Outra característica arquitetônica é a semelhança da planta com o padrão de mesquita omíada. Antes de dar prosseguimento, porém, é importante atentar-se que a mesquita atual de Djenné foi reconstruída no início do século XX. Ou seja, não é possível saber de exatidão sobre ela nos seus primeiros séculos. Portanto, pelos seus resquícios, um viajante francês do século XIX que esteve lá antes da reconstrução, montou uma planta que pode dar uma noção da similaridade da antiga estrutura com o modelo arquitetônico do norte. Porém, a nova mesquita

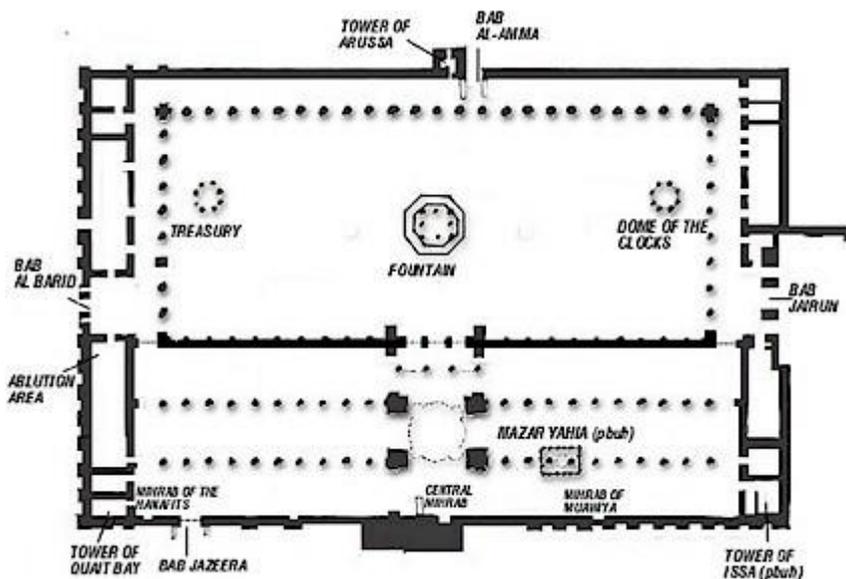
também segue um padrão bem similar de pátio aberto e fechado, a exemplo das clássicas mesquitas do norte.

Figura 2 - Planta da Mesquita de Djenné



Fonte; Dubois, 1896, p. 55

Figura 3 - Planta da Mesquita Omíada de Damasco



Fonte: Muslim Heritage: <https://muslimheritage.com/great-ummayyad-mosque/>. Acesso em 23 jun. 2024

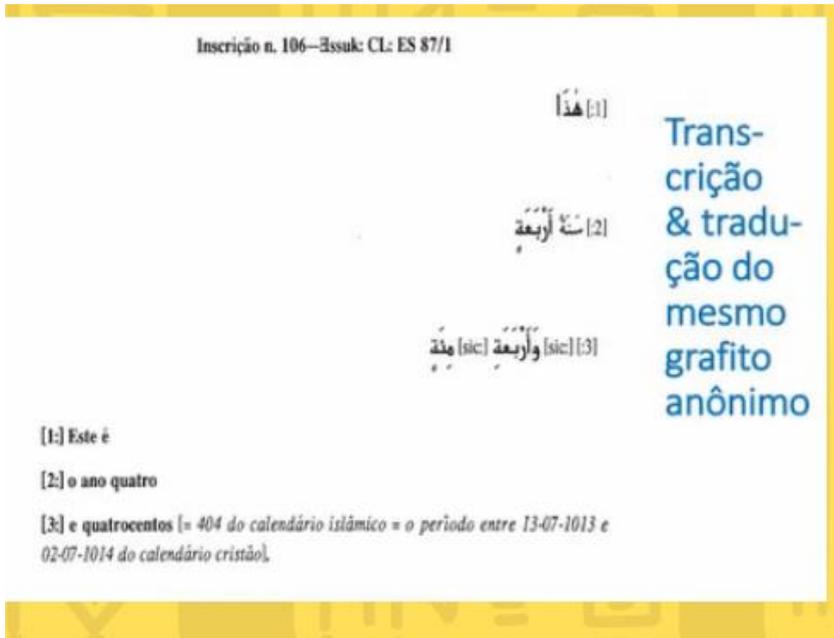
As inscrições

Outro elemento crucial, ainda mais para as épocas mais recuadas, que evidencia o contato entre Saara, norte da África e África Subsaariana são as inscrições em pedra que. Há diversas possibilidades que possibilitam uma análise sobre esses contatos. Nesse sentido, é crucial destacar o trabalho de Paulo Farias (2003), no qual catalogou e traduziu para o inglês diversas da República do Mali. Neste trabalho serão apresentadas apenas duas com o intuito

A primeira diz respeito sobre uma inscrição anônima feita em 1013/1014 na cidade de Essouk, no atual Mali. São apenas três linhas, mas já mostram um grande avanço do Islã. A inscrição que diz que “este é o ano quatro e quatrocentos” diz muito, afinal, era necessário uma diferente concepção de tempo para tal inscrição. Isso, por si só, como aponta Paulo Farias (2021), é um salto gigantesco no sentido da islamização. Pode parecer simples, mas a relação de apropriação temporal e espacial são fundamentais para conectar-se com os preceitos islâmicos. Os anos islâmicos dizem diretamente respeito à trajetória de Muhammad e a *hijrah*. Entretanto, é possível perceber contribuições próprias para tal interação com o mundo, como destaca David Robinson (2004) ao propor uma africanização.

Outro fator importante é que ela versa mais sobre grupos fora do círculo social da nobreza. Em algumas, inclusive, é possível encontrar erros gramaticais. Mesmo que os islamizados, em sua maioria, fossem da elite, não se pode descartar a *circularidade das ideias*, como desenvolvido anteriormente.

Figura 4 - Grafito 106 em Essouk



Fonte: Farias, 2021

Outra inscrição a ser evidenciada é uma lápide de uma rainha de Gao, cidade subsaariana no Mali, falecida em 1108. Entretanto, suas origens revelam ainda mais o fluxo realizado através do Saara, afinal, ela foi produzida em Almeria, Península Ibérica, durante o período almorávida. O texto é bem enfático em sua islamização e cita a *shahada*, o que já mostra no século XII como diversos preceitos básicos já eram bem familiares na região. No sentido historiográfico, a fonte é crucial, já que ela não é citada por nenhuma fonte oral e nem pelo *tārīkh*.

Conclusão

Os contatos entre mediterrâneo, África Subsaariana e Saara são complexos e bem numerosos desde a expansão dos islâmicos no norte da África. Desde antes dos estados jihadistas, a religião já deixava suas marcas perenes em diversos setores. As poucas fontes acessíveis no dia de hoje são unânimes em apontar a presença do Islã. Inclusive, o viajante Ibn Baṭṭūṭah (2017) relata como o Islã é seguido bem rigorosamente e o quão lotadas eram as mesquitas na sexta-feira. Porém, é preciso fazer um adendo, já que o tangerino teve contato, em maioria, com a elite. Porém, como o relato entrega, muitos elementos locais sobreviveram.

É evidente que o Islã desempenhou um papel central na formação das identidades no norte da África, no Saara e na região sudanesa. A divisão entre uma África islâmica e uma pagã não representa a complexidade dos fluxos culturais e políticos que marcaram essas regiões. A islamização foi um processo multifacetado, influenciado por fatores políticos, sociais e econômicos. A expansão islâmica priorizou o controle territorial e a administração política, enquanto a conversão religiosa veio em segundo plano, desmistificando a ideia do "guerreiro islâmico" que forçava conversões.

A diversidade dos povos do norte da África, como os *amāzīgh*, permitiu uma variedade de reações e apropriações do Islã, criando uma teia complexa de relações internas e externas. Além disso, a expansão do Islã para a África subsaariana demonstrou um padrão distinto de assimilação, caracterizado por fases de quarentena, corte e de maioria. Os primeiros contatos comerciais estabelecidos entre norte e sul impulsionaram a disseminação do Islã, com cidades duplas servindo como pontos

de encontro entre muçulmanos e povos locais. A conversão da elite e a integração em redes comerciais islâmicas destacam a importância econômica dessa religião. Exemplos notáveis como o Império do Mali e a peregrinação de *mansa* Mūsā à Meca ilustram como o Islã influenciou profundamente a cultura, economia e arquitetura da região, deixando um legado duradouro.

Finalmente, a africanização do Islã evidencia a capacidade de adaptação e ressignificação da religião em diferentes contextos culturais. A arquitetura, o comércio e as inscrições mostram como o Islã foi integrado às tradições locais, criando identidades islâmicas únicas e autóctones. Esse processo contínuo de intercâmbio cultural e religioso sublinha a complexidade da história africana e a habilidade dos povos africanos em absorver e transformar influências externas. Assim, a identidade islâmica na África é um testemunho vivo da rica diversidade e da dinâmica intercultural que moldaram a região ao longo dos séculos.

Neste trabalho foi exposto, de maneira diferente, como a África subsaariana dialogava com o norte e como isso era visto na arquitetura, no comércio ou até em fontes epigráficas. O retrato é de um local com ampla diversidade e da presença do Islã como parte da sociabilidade. Um detalhe importante a ser apontado é o sudanês que não perde a sua identidade em prol do Islã. Antropologicamente, isso não faz sentido em um contexto de religião global. Eles assumiram um papel ativo e foram atuantes nessa relação, tanto no comércio, mas com suas contribuições locais que podem ser vistas em diversas áreas.

Ademais, é imprescindível compreender que o Islã ali era assimilado de uma maneira díspar em relação aos outros locais, já que a realidade saariana e subsaariana era complexa e própria.

Entretanto, isso não impediu que fosse criado um mosaico cosmopolita.

Referências

AL BAKRĪ. “Kitab al-masalik wa-‘l-mamalik”. IN LEVTZION, Nehemia; HOPKINS, J.F.P. [ed.]. **Corpus of Early Arabic Sources for West African History**. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2000.

BENNISON, Amira. **The Almoravid and Almohad Empires**. Edimburgo: Edinburgh University, 2016.

BIANQUIS, Thierry. “O Egito desde a conquista árabe até o final do Império Fatímida” In. EL FASI, Mohammed (org.). **História Geral da África**, III. África do século VII ao XI. Brasília: UNESCO, 2010.

BISSIO, Beatriz. **O mundo falava árabe – A Civilização árabe clássica através da obra de Ibn Khaldun e Ibn Battuta**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

CISSE, Mamadou. **Archaeological Investigations of Early Trade and Urbanism at Gao Saney (Mali)**. 2010. Tese (Doutorado em Filosofia) - Rice University, Houston, Texas. 2010.

CONRAD, David C.; FISHER, Humphrey J. The Conquest That Never Was: Ghana and the Almoravids, 1076. II. The Local Oral Sources.” *History in Africa*, vol. 10, 1983, pp. 53–78.

DA COSTA e SILVA, Alberto. **A enxada e a lança: a África antes dos portugueses**. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 2011.

DRAMANI-ISSIFOU, Zakari. “O Islã como sistema social na África desde o século VII”. In EL FASI, Mohammed (org.).

História Geral da África, III. África do século VII ao XI. Brasília: UNESCO, 2010.

DUBOIS, Felix. **Timbuctoo**: The mysterious. Nova Iorque: Longmans, Green, and co. 1896

EL FASI, Mohammed; HRBEK, Ivan. “Etapas do desenvolvimento do Islã e da difusão na África”. In EL FASI, Mohammed (org.). **História Geral da África**, III. África do século VII ao XI. Brasília: UNESCO, 2010.

ELLER, Jack David. **Introducing Anthropology of Religion**. New York: Routledge, 2007.

FARIAS, Paulo de Moraes. **Conversas (e desconversas) na África Ocidental entre a epigrafia (inscrições), as tradições orais, as crônicas e tratados, e a arqueologia**. 2021.

Disponível em:

https://www.youtube.com/watch?v=jX7fCqcojKk&ab_channel=Arqueologiada%C3%81frica Acesso em: 21 jun. 2024.

FARIAS, Paulo de Moraes. **Arabic Medieval Inscriptions from the Republic of Mali**: Epigraphy, Chronicles and Songhay-Tuãreg History. Oxford: Oxford Press, 2003.

FAUVELLE, François-Xavier. **O rinoceronte de Ouro**. São Paulo: EDUSP, 2018

GEERTZ, Clifford. **Observando o Islã**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004

GUÉRIN, Sarah M. Forgotten Routes? Italy, Ifrīqiya and the Trans-Saharan Ivory Trade. *Al-Masaq: Islam and the Medieval Mediterranean*, 25:1, 70-91. 2013.

HRBEK, Ivan. “A África no contexto da história mundial” in EL FASI, Mohammed (org.). **História Geral da África**, III. África do século VII ao XI. Brasília: UNESCO, 2010.

HRBEK, Ivan; DEVISSE, Jean. “Os almorávidas”. In. EL FASI, Mohammed (org.). **História Geral da África**, III. África do século VII ao XI. Brasília: UNESCO, 2010.

HUNWICK, John. Timbuktu and the Songhay Empire : Al-Sa'di's Ta'rikh al-Sudan down to 1613, and other contemporary documents. Leiden: Koninklike Brill, 2003.

IBN BAṬṬŪṬAH. **A través del Islam**. (trad., Introd. e notas: Serafín Fanjul; Frederico Arbós). [S.l.]: Titivillus, 2017.

LOVE JUNIOR, Paul M. **The Ottoman Ibadis of Cairo: A History**. Cambridge: Cambridge University. 2023.

LOVEJOY, Paul E. Jihad, “The Age of Revolution” and Atlantic History: Challenging Reis Interpretation of Brazilian History. **Topoi** (Rio J.), Rio de Janeiro, v. 16, n. 30, p. 396-401, jan./jun. 2015

MACEDO, José Rivair. **Antigas Sociedades da África Negra**. São Paulo: Contexto, 2021.

NIANE, Djibril Tamsir. "O Mali e a segunda expansão manden". IN. NIANE, Djibril Tamsir (org.). **História geral da África**, IV: África do século XII ao XVI. Brasília: UNESCO, 2010.

NIANE, Djibril Tamsir. “Relações e intercâmbios entre as várias regiões” in NIANE, Djibril Tamsir (org.). **História geral da África**, IV: África do século XII ao XVI. Brasília: UNESCO, 2010b.

NIANE, Djibril Tamsir. **Sundjata ou a Epopéia Mandinga**. São Paulo: Ática, 1982

ROBINSON, **Muslim Societies in African History**. Cambridge: Cambridge, 2004.

SMITH, Stephanie Honchell. Sufis, Sea Monsters, and Miraculous Circumcisions: Conversion Narratives and Popular Memories of Islamization in Asia. **World History Connected**, Honolulu, v. 16, Issue 3. 2019.

TALBI, Mohamed. “A Independência do Magreb” In. EL FASI, Mohammed (org.). **História Geral da África**, III. África do século VII ao XI. Brasília: UNESCO, 2010.

Agradecimentos

Agradeço à Fundação de Amparo à Pesquisa e Inovação do Espírito Santo (Fapes), que promoveu o financiamento da minha pesquisa.

ENTRE BRUXAS, DRAGÕES E CASTELOS - AS POSSÍVEIS LEITURAS DE FILMES E SÉRIE NAS AULAS DE HISTÓRIA MEDIEVAL

Rafael Ribeiro

A Idade Média tem funcionado “como um repositório de temas míticos, românticos, bélicos e propriamente imaginários” (Pereira, 2007, p. 9), muitas vezes refletido na grande quantidade e qualidade das produções para o cinema e televisão. Em uma rápida listagem, podemos citar *The Tudor*, *The White Queen*, *Merlin*, *Reign*, *The Borgia*, *Game Of Thrones*, *House Of Dragon*, entre outras produções que, a partir do mundo medieval, criam um ambiente de romances, guerras, misticismo, carregado de imaginários e medos, que muitas vezes fazem referência ao homem contemporâneo

Essas produções que se ancoram no medievo podem proporcionar uma aproximação mais estreita entre os debates historiográficos sobre a Idade Média e os professores da educação básica, possibilitando novas abordagens de análises para atuação destes em sala de aula.

Isso é possível, pois, as “Narrativas filmicas falam, descrevem, formam e informam. Para fazer uso delas é preciso saber como elas fazem isso [...]” (Duarte, 2009, p. 76.) Esse é um dos objetivos desse texto, como também justifica a sua escrita. Foi buscado a seleção de produções audiovisuais que ambientaliza suas narrativas no período medieval, observar como elas descrevem, formam, informam e deformam de forma

enviesada o período medieval, indicando possibilidades de leitura as quais podem ser utilizadas em sala de aula.

Ao analisar a Base Nacional Curricular (BNCC), percebemos que a utilização de filmes e séries como fonte e recursos didático nas aulas de história medieval proporciona um ensino que abrange as competências gerais que devem ser trabalhadas desde o ensino fundamental, em especial no que se refere ao conhecimento, pensamento científico, crítico e criativo e a ampliação do repertório cultural dos estudantes. Além do mais:

o cinema cria possibilidades de construção do conhecimento histórico escolar, pois o filme em sala de aula mobiliza operações mentais que conduzem o aluno a elaborar a consciência histórica, forma de consciência humana relacionada imediatamente com a vida humana prática, e que se constitui, em última instância, no objetivo maior do ensino de História. (Abud, 2003, p.183 a 193)

Essas operações mentais podem ser acessadas através das linguagens técnicas do audiovisual, como figurino, cenário, trilha sonora, efeitos especiais, efeitos de câmeras entre outros, como também o professor pode utilizar outras linguagens, como imagens, textos, a fim de proporcionar um repertório de fontes históricas. É importante destacar que essas operações possibilitam uma maior interação e identificação dos estudantes com o audiovisual e com a temática medieval.

Mas uma pergunta que algumas pessoas possam fazer é: Por que é importante estudar a Idade Média no Brasil? Um período que para muitos é distante no tempo e no espaço. Sobre a importância e o significado de estudar Idade Média no Brasil, os historiadores Igor Salomão Teixeira e Nilton Mullet Pereira destacam que:

Pode haver espaço para a Idade Média na base desde que ampliada à compreensão do ensino de História para além dos “usos do passado”. Considera-se o ensino de Idade Média uma etapa importante na escolarização básica que pode favorecer a crítica e a compreensão das apropriações feitas do medievo. (Pereira, 2016, p. 16-29)

Mas destacamos que “[...] interessa-nos também afastar a ideia de que qualquer resíduo de Idade Média que podemos verificar no presente possa ser confundido com uma forma de colonialidade. [...]” (Pereira, 2021. p. 416)

Dentre as possíveis respostas para a pergunta acima, podemos citar que o estudo da Idade Média, auxilia na compreensão do mundo moderno e suas dinâmicas, como aponta o historiador francês Jacques Le Goff no seu livro *Raízes Medievais da Europa*. Além disso, ao contrário do que muitas pessoas pensam como sendo um período das trevas, durante a Idade Média houve grande avanço em várias áreas do pensamento, ciências, como também inúmeras invenções, que certamente foram uma das bases para o desenvolvimento de estudos e trabalhos de grandes pensadores como Martin Lutero, Galileu e Voltaire, entre outros.

Audiovisual e as (Neo)Medievalidades

Um passo fundamental para a leitura de filmes e séries é compreender como eles se apropriam do medievo e entendermos que eles se configuram como neo(medievalidades), segundo Marcelo Pereira Lima:

As (neo)medievalidades são um conjunto de práticas e discursos fantásticos, hiper ou hipo-realistas, simulados,

deslocados e estilizados acerca do medievo, sendo capaz de produzir utopias, distopias e heterotopias presentes em mídias estáticas, dinâmicas ou imersivas. Como destaquei em outro artigo, “o termo medievalidade(s) pode ser entendido como um conjunto disperso e heterogêneo de noções, valores, ideias, representações, imagens, saberes, discursos, atividades, ações, experiências, performances etc. sobre a Idade Média. São usos e (des)apropriações extemporâneas à Idade Média, sem a preocupação central de analisá-la como ela foi ou deve ter sido” (Lima, 2021, p. 432)

Ou seja, o medievo é usado apenas como uma referência estereotipada, um pano de fundo, onde as imagens que muitas vezes se concentram em bruxas, dragões, castelos, mocinhas e vilões, densas florestas, batalhas épicas, cenas de sexo, refletem o que o público consumidor espera ver ou entende por Idade Média, pois, não podemos nos esquecer que filmes e séries são produtos comerciais, sendo o lucro o objetivo principal dos estúdios e produtoras.

Também é importante destacar que a (neo)medievalidade não está presente somente em filmes que abordam diretamente o medievo, também pode aparecer em produções com outras temáticas ou temporalidades.

Ademir Luiz da Silva no texto *Cavaleiros, monges e sabres de luz: o imaginário medieval na saga Star wars*, analisa “[...] as influências do imaginário tradicionalmente relacionado com a Idade Média na saga de ficção científica *Star wars*, produzida pelo cineasta norteamericano George Lucas. [...]” (Silva, 2014, p. 196). Entre os elementos encontrados que podemos exemplificar estão: planetas divididos com se fossem reinos, lutas com espadas, personagens inspirados em cavaleiros medievais, entre outros elementos.

Outro exemplo é o episódio Timmy, O Bárbaro do cartoon *Os Padrinhos Mágicos*, onde:

A narrativa se apropria de um lugar comum, já popularizado pelos filmes da Disney ou similares, com uma referência direta aos livros de contos de fadas como marco de início e fim da narrativa. É escolhido uma temporalidade difusa, uma mescla de período greco-romano tardio, germânico e medieval. Como não tem pretensões historiográficas ou documentárias, o desenho ignora a diversidade ético-racial e cultural de povos germânicos (anglo-saxões, francos, burgúndios, visigodos, ostrogodos, vândalos, suevos, alanos, entre outros) e as motivações para o processo de colonização, migração e conquista do Império Romano do Ocidente. (BARROS, 2009; SARTIN, 2009; SILVA, 2001) A única menção imagética explícita desse contexto aparece quando Timmy, apresentando-se como bárbaro, é seguido por sua ajudante, Wanda, em um cenário composto de restos de edificações ou colunas greco-romanas. (Lima, 2021, p. 435).

É importante deixar claro que esses usos do passado, não invalidam o uso das fontes audiovisuais nas aulas e na pesquisa da história medieval, pelo contrário, torna ainda mais importante que os historiadores se apropriem dos espaços do audiovisual.

Possíveis Leituras do Audiovisual

Éder Cristiano de Souza, citando Marc Ferro, destaca 2 ângulos de abordagem sobre a relação entre história e as obras fílmicas, as quais podemos trazer para a leitura das produções

fílmicas que abordam a Idade Média, sendo elas, leitura histórica do filme, leitura fílmica da história

Leitura histórica do filme – O Cinema como agente da história.

“[...] Cinema como agente da história — abordagem que busca entender como os filmes têm papel ativo nas sociedades nas quais foram produzidos, disseminando ideologias, políticas ou valores culturais. [...] Compreensão dos condicionantes sociais, políticos e econômicos para viabilização de uma obra fílmica, até a busca pelo entendimento da forma como a sociedade, na qual a produção está inserida, aceita a obra e se relaciona com ela” (Souza, 2014. p. 99)

Essa abordagem do cinema como agente da história pode nos ajudar a compreender o porquê aquele filme/série foi produzido em tal época, a forma como as temáticas foram abordadas, assim como, entender a falsificações, omissões e adaptações feitas em relação ao roteiro original para a linguagem audiovisual assim como no que se refere ao conhecimento histórico.

Para realizar tal leitura a também podemos chamar de leitura externa do filme os professores/pesquisadores podem utilizar sites especializados em filmes e séries a exemplo do IMDB – (<https://www.imdb.com/>) ou o site brasileiro Eu Adoro Cinema – (<https://www.adorocinema.com>), nos quais podemos realizar o:

Resgate da cronologia da obra (período de produção e de lançamento) - Verificação e comparação da versão da

película (no caso de existirem mais versões). - Verificação se a obra foi baseada diretamente na literatura, histórias em quadrinhos, teatro ou outra expressão artística. - Alterações realizadas pela censura ou pelo Estado. - Custos de produção, fontes financiadoras - Biografia dos produtores, diretores e roteiristas (classe social que pertencem, tipos de filme que já realizaram, outras produções que fizeram parte). - Elementos estéticos: estilo artístico de cada obra; caráter subjetivo dos modelos estéticos; linguagem cinematográfica (movimentos da câmara, planos, enquadramentos, iluminação, sonoplastia).x - Estilo de produção: o filme histórico tradicional (hollywoodiano), por exemplo, enfatiza a emoção em detrimento ao aspecto racional da trama (a noção de espetáculo). - Análise do cartaz e da propaganda do filme ou sua veiculação pela mídia: muitos estereótipos são propagados diretamente pelos cartazes, ou então, pela seleção de algumas cenas específicas do filme. Também a escolha de certos personagens ou situações do filme nos cartazes podem revelar ideologias específicas dos produtores ou dos patrocinadores (Langer, 2004, p. 5)

Como exemplo do papel ativo dos filmes na sociedade, podemos citar os filmes de super-heróis produzidos nos Estados Unidos da América, os quais buscam ressaltar uma superioridade militar, econômica, política e até moral contra seus inimigos, em sua grande maioria, russos, asiáticos, árabes e islâmicos.

Outro exemplo é o filme *1492 – A Conquista do Paraíso*, o qual aborda as viagens de Cristóvão Colombo para o território que hoje compreende a América Central. O filme foi lançado em 1992, essa data não é aleatória, pois representa 500 anos das viagens de Colombo, ou seja, uma das motivações para que o filme fosse realizado foi a intenção de celebrar, remorar e reafirmar os feitos históricos de Colombo assim como da

Espanha, pois entre os vários temas que o filme aborda está o cerco de Granada, quando os espanhóis expulsaram os muçulmanos da cidade, fato que muitos livros abordam como A Guerra de Reconquista da Península Ibérica, demonstrando a vitória dos Reis Católicos Fernando de Aragão e Isabel de Castela sobre os muçulmanos.

Também é importante destacar que, do ponto de vista histórico, 1992 representa 3 anos após a queda do Muro de Berlim, como também o bloco econômico da União Europeia já estava em discursão para ser implantado. Então, temos aqui também um objetivo político do filme, em afirmar a posição da Espanha frente às novas configurações geopolítica.

Ao fazer a leitura histórica das produções audiovisuais também é possível perceber algumas características da sociedade contemporânea a produção do filme ou da série, como exemplo, trago o filme o Último Duelo de 2021

“É uma história baseada no romance homônimo de Eric Jager, sobre o duelo entre Jean de Carrouges, um cavaleiro respeitado conhecido por sua bravura e habilidade no campo de batalha, e Jaques Le Gris, um escudeiro cuja inteligência e eloquência fazem dele um dos nobres mais admirados da corte. [...]” (Eu Adoro Cinema, 2023)

Apesar de contar com um elenco com vários atores premiados e experientes, Jodie Comer, Adam Driver, Matt Damon, Ben Affleck e a direção do Ridley Scott e ser um longa-metragem de 2h32, O Último Duelo não teve o retorno esperado, pelo menos na bilheteria: com um orçamento de 100 milhões de dólares, só alcançou 30 milhões nos cinemas, mostrando que o público consumidor de hoje é diferente de alguns anos atrás.

Muitos espectadores ficaram acostumados com filmes de ação e aventura com um roteiro rápido, história superficial e

envolvente, assim como, com uma Idade Média fantástica, de bruxas, seres mágicos, sexo e violência.

Além disso, o diretor do filme, ressaltou em uma entrevista ao site Rollingstone que

"A Disney fez um trabalho de promoção fantástico... Acho que tudo se resume a — o que temos hoje [são] as audiências criadas nesses malditos telefones celulares. O ‘millennial’ não quer aprender nada, a menos que lhe seja dito pelo telefone celular,” contou o diretor. (Barreiros, 2023)

Leitura Fílmica da História

Na leitura fílmica da história, iremos analisar como o filme ou a série constroem imageticamente o medievo e como elas abordam os mais variadas temáticas e personagens. Para isso o(a) professor(a) pode utilizar vários caminhos, que combinados com a leitura história do filme irão proporcionar um uso crítico e pedagógico das fontes audiovisuais.

Um dos primeiros passos é a análise: dos temas explícitos principais e secundários, temas implícitos, dos personagens principais e coadjuvantes e as suas ações na narrativa fílmica, isso será feito através da linguagem técnica do audiovisual, figurinos, cenários, trilhas e efeitos sonoros, roteiro original, movimentos de câmera, pois, em muitas produções audiovisuais esses aspectos são tão importantes quanto a própria temática da narrativa.

A linguagem audiovisual é composta por outras três linguagens - verbal, sonora e visual - que, conjugadas, transmitem uma mensagem específica. A leitura dessa linguagem pressupõe o conhecimento dos seus

elementos, seus códigos e processo de construção.
(Secretaria de Educação do Estado do Paraná, 2023)

Maria Antonieta Tourinho e Rosane Vieira destacam que: “muitos professores desconhecem os códigos expressivos do filme, são desatentos, têm o olhar pouco apurado e, assim, estão mais propensos a conclusões precipitadas e fáceis. [...]” (Tourinho, Vieira, 2011, p. 154-165) destacamos que o objetivo não é transformar professores e alunos em cineastas, mais sim:

Conhecendo mais sobre a forma fílmica, o docente proporcionaria ao aluno um maior espaço de experiência do seu olhar, através da obra, sobre o mundo — que não é, precisamente, o olhar do cineasta nem das outras fontes apresentadas pelo professor, mas da fusão deles com o olhar do próprio discente, transitando pelas diferentes manifestações expressivas e permitindo que ele amplie seu conhecimento do mundo e sobre si próprio. “Um filme é como uma pessoa. É só dialogar com ele: o que podemos perguntar-lhe, o que ele pode nos responder?” (Bruzzo, 1995, p. 117)

Dentre essas linguagens que são fundamentais para a compreensão do audiovisual, podemos destacar os figurinos. Para Gabriela Monteiro Silveira:

A concepção do figurino vai surgir da história que se pretende contar com aquela roupa, para que através da percepção visual, possa-se entender o contexto temporal e histórico da narrativa e, também, expressar características físicas inerentes ao personagem, como idade, sexo, ou características psicológicas e comportamentais relacionadas à personalidade. (Silveira, 2013)

Aqui, se abre a possibilidade de trabalhar com a investigação histórica, através do uso de múltiplas fontes, como documentos escritos, testamento que as mães deixavam para suas

filhas ou inventários de castelos e conventos, buscando os tipos de tecidos, os cortes e modelagem e as cores utilizadas pelas mulheres tanto nobres quanto camponesas, fazendo uma comparação com outros períodos, observando a mudança da moda e no conceito de beleza.

Para exemplificar as características citadas acima, destacamos os figurinos da personagem Joana D'Arc no filme homônimo do diretor Luc Besson de 1999. Na obra em questão, o figurino da personagem acompanha as suas fases durante a narrativa e ressalta as suas características.

- Primeira fase, durante a sua infância na vila de Domrémy (roupas de lã simples, com cores terrosas, destacando a sua vida camponesa)
- Líder do exército da França (com armadura completa, demonstrando poder, força e honra, uma imagem pouco comum para uma mulher, mas extremamente difundida sobre os soldados medievais, que dificilmente está precisa, pois, as armaduras eram caras e de difícil uso em batalhas que na maioria das vezes ocorriam na lama, na chuva ou no frio extremo).
- Durante o seu julgamento, perante a Inquisição (Roupas de lã simples e sujas, como forma de humilhação e de imposição a submissão de Joana D'Arc frente ao clero secular da Igreja Católica).

O figurino também revela a posição e a importância do personagem na narrativa e na sociedade medieval, pois as roupas utilizadas determinavam a sua posição na sociedade, destacando também a personalidade ou características que podem passar despercebido em um olhar mais raso.

Nas produções fílmicas que abordem o medievo, é muito comum que os figurinos compostos para os membros da Igreja Católica ressaltem as diferentes características de seus vários grupos. De um lado, a vestimenta de tecidos nobres, nas cores roxo, preto e vermelho, com detalhes em ouro e pedras preciosas que simbolizam o poder, a pujança da igreja, corrupção, a ambição e do outro lado a bondade e o amor a Deus, simbolizados nas túnicas feita de lã.

Ao olhar para o filme ou a série o(a) professor(a) deverá perceber como a narrativa se desenvolve, o que foi omitido, acrescentado, quais são os fatos e personagens são reais e quais são criações dos produtores é o porquê dessas escolhas.

Realizar comparações com outros filmes e séries com a mesma temática também são uma boa forma de fazer com que os alunos percebam os itens citados no parágrafo acima, assim como, poderão perceber como diferentes olhares podem interpretar o mesmo fato, o que contribui para o aprendizado e a formação histórica, a exemplo das versões dos diretores Luc Besson e Christian Duguay da história de Joana D'Arc lançadas em 1999.

Por fim, outra possibilidade e o recorte de cenas específicas para destacar um ponto específico, e a partir dele desenvolver a discussão sem sala. Nas cenas iniciais do primeiro episódio da minissérie *Os Pilares da Terra*, o Rei Henri I recebe a notícia do falecimento do seu único herdeiro. Ao se lamentar pela morte de seu herdeiro, o rei pergunta quem irá governar quando ele morrer, nesse momento, a câmera foca em três personagens, esse movimento não é por acaso, pois os personagens destacados, são sua filha Matilda que ainda era uma criança, seu filho bastardo Robert de Gloucester e seu sobrinho Stephen, que usurpa o trono com o apoio da Igreja Católica.

Mesmo sendo uma cena de pouco mais de 36 segundos, abre possibilidade de inúmeras perguntas e questionamentos que podem ser realizadas em sala de aula. Por que a câmera focou nesses personagens? quem são eles, tanto na narrativa da minissérie quanto na história medieval? Como funcionava o sistema de sucessão por progeneritura masculina, dentre outras questões que podem ser realizadas e discutidas com os estudantes, através do confronto com outras fontes históricas, como imagens e texto ou até mesmo o livro didático.

Outras abordagens

Além dos pontos destacados acima, também devemos observar os ângulos de abordagem do audiovisual para o ensino de história medieval. Marcos Napolitano ressalta três reflexões feitas pelo autor Pierre Sorlin, as quais podemos trazer para a discussão do uso de filmes e séries como recurso didático.

1) Relação presente/passado, já que filmes históricos trabalham com várias temporalidades, pois tem sua produção, distribuição e exibição em períodos diferentes em relação ao período retratado na narrativa.

2) Os filmes históricos são, nas palavras do autor Pierre Sorlin, uma “forma peculiar do saber histórico de base”, destacando aqui o poder de cristalizar ou criar saberes sobre o período retratado, em especial o período medieval com suas bruxas, dragões, castelos, florestas e épicas batalhas, já que, como aponta a autora Vitória Azevedo:

Um filme histórico também dialoga com o seu público. [...] buscam, em geral, estabelecer uma verossimilhança com o que o público considera como sendo a história

representada, ou seja, a representação não pode fugir do que o público imagina que seja aquele período histórico. Nesse sentido, o filme dialoga com uma certa expectativa de memória histórica. [...] (Napolitano, 2010. p. 13)

Nesse ponto, o professor deve exercer a função de mediador entre a fonte audiovisual e a historiografia, chamando a atenção para “[...] diversas recriações, adaptações, encenações da História [...]” (Napolitano, 2010. p. 13) que as produções audiovisuais fazem e que podem se tornar uma análise riquíssima nas aulas de história medieval.

3) A análise deve problematizar a narração fílmica da história explorando as tensões entre a ficção e a história, já que ambas possuem suas próprias regras, objetivos e fundamentos diferentes, mas que podem ser complementares no estudo da história.

Gêneros cinematográficos e a Idade Média.

Seguindo os caminhos das possíveis leituras do audiovisual nas aulas de história medieval, também podemos seguir o caminho da análise dos gêneros cinematográficos e como estes constroem imagetivamente o mundo medieval. Segundo Luís Nogueira:

“[...] um gênero será uma categoria classificativa que permite estabelecer relações de semelhança ou identidade entre as diversas obras. Desse modo, será possível o raciocínio genérico, encontrar a gênese comum de um conjunto de obras, procurando nelas os sinais de uma partilha morfológica e ontológica[...]” (Nogueira, 2010 p. 09)

As produções audiovisuais que abordam as várias temáticas sobre o medievo podem ser classificadas como filmes e séries históricas. Segundo o historiador Jose D´Assunção Barros esse tipo de produção:

“[...] busca representar ou estetizar eventos ou processos históricos conhecidos, e que incluem entre outras as categorias dos filmes épicos e também dos filmes históricos que apresentam uma versão romanceada de eventos ou vidas de personagens históricos. Em outro caso, será possível destacar ainda aqueles filmes que chamaremos de filmes de ambientação histórica, aqui considerando os filmes que se referem a enredos criados livremente mas sobre um contexto histórico bem estabelecido. (Barros, 2003, P. 3)

O historiador José Rivair Macedo, ressalta alguns padrões comuns dos filmes históricos ou de ambientação histórica.

[...] presença de cidades antigas, muralhas, cavaleiros, com armaduras, e igrejas vistosas, os personagens, divididos no habitual campo dos “bons” e dos “maus”, desenvolvem uma trama atravessada por conspirações e traição, motivadas em geral pelo ciúme, competição amorosa ou inveja; ao final, invariavelmente os “mocinhos” vencem os “bandidos” e prevalecem os valores mais caros ao “estilo de vida americano”: o individualismo, a fraternidade viril, o espírito de empreendimento e de conquista, a tolerância religiosa. (Macedo, 2009, p. 11)

Essa construção imagética é uma criação principalmente do cinema estadunidense, em especial dos estúdios de Hollywood, com filmes de amor, aventura e grandes heróis, que se tornaram uma referência para muitos estúdios em vários países, destaca-se, também, que há produções que fogem desse estereotipo, como as produções francesas ou do leste europeu.

Segundo Peter Burke, esses aspectos estereotipados podem se constituir “[...] objetos através dos quais é possível ler as estruturas de pensamento e representação de uma determinada época [...]”, (Burke, 2004, p. 11) mas, essa leitura deve ser feita pelo professor/historiador tendo em mente que embora uma produção audiovisual tente retratar um período específico, sua narrativa sofre a interferência da época de produção, de financiadores, produtores e do público-alvo.

Ainda analisando os filmes históricos, a professora Joelza Ester Domingues, destaca que

Existem várias categorias de filme histórico que pode ser considerado, em menor ou maior grau, como históricos [...]” Obras de reconstrução histórica: Rainha Margot, Spartacus, O que é isso companheiro? etc. Biografias: Olga, A Jovem Rainha Vitória, O discurso do Rei etc. Ficções históricas: O nome da rosa, A guerra do fogo etc. Adaptações literárias com fundo histórico: O cortiço, Os miseráveis, Henrique V etc. Adaptações de HQ com fundo histórico: Príncipe Valente, Corto Maltese etc. (Domingues, 2023)

Delimitar o gênero de uma produção audiovisual pode ser não ser uma tarefa fácil, principalmente porque muitas produções apresentam características de mais de um gênero, por isso é importante conhecer as suas particularidades. A tabela abaixo foi feita com base nos gêneros que mais aparecem nas produções audiovisuais que abordam o medievo nas suas temáticas.

Tabela 1 - Principais gêneros cinematográficos e suas relações com a Idade Média

GÊNERO	PRINCIPAIS CARACTERÍSTICAS
Ação	Embate entre heróis e vilões, cenas rápidas e intensas, maior uso de efeitos especiais, não costumam abordar temas sociais, em muitos casos utilizam o medieval apenas como ambientalização para a sua narrativa.
Comédia	Humor, piadas, exagero, repetição, anacronismo, sátira de pessoas ou fatos históricos, paródia de outros filmes, séries ou outras linguagens, pouca ou nenhuma preocupação na reprodução do período ou tema retratado.
Drama	Narrativa mais intensa, procura utilizar as emoções do telespectador para que ele se identifique com os protagonistas, em situações comuns do dia-dia, explorando situações sociais, bélicas, psicológicas, política ou amorosa, algumas produções se ancoram em personagens ou fatos históricos para compor a sua narrativa.
Romance	Narrativa mais leves, na maioria das vezes com um final feliz, amor ideal ou aparentemente impossível é a centralidade da história, (alguém da nobreza com um cavaleiro ou camponesa) nesse tipo de produção vemos a presença de trovadores, poesias e do amor cortês.

Fantasia	Um dos gêneros mais comuns em filmes históricos, sua narrativa tem uma maior liberdade criativa e imaginativa, apresenta personagens e história baseada, em fadas, anões, bruxas e outros serem mágicos e sobrenaturais
Biografia	São narrativas que buscam contar a história ou parte da vida de algum personagem real, destacando sua vida e realização históricas, buscando também se conectar com o espectador através das emoções humanas, a exemplo de filmes e series sobre reis, rainhas ou grandes cavaleiros.

Fonte: Sites Cultura Genial e Luz Câmera Ação

Essas características citadas dos principais gêneros cinematográficos devem ser pensadas ao escolher qual filme ou será usado em sala de aula, pensando na idade dos alunos, qual o tema será trabalhado, quais objetivos a serem alcançados e como essa produção audiovisual aborda o período medieval.

Considerações Finais

Podemos perceber que a leitura de filmes e séries nas aulas de história medieval, pode oferecer importantes contribuições, pois o audiovisual é uma fonte que pode ser lida, interpretada e reinterpretada, sendo uma de suas características mais fascinantes.

Ao realizar a interpretação das linguagens técnicas do audiovisual podemos perceber os seus impactos no público

consumidor, o qual buscam, imagens e sons que refletem o que eles compreendem da Idade Média e não o que ela realmente ele foi.

Isso acaba por gerar uma necessidade de que os historiadores ocupem espaços de produção e análise dessas produções, bem como, promover a discursão sobre possibilidades e desafios do audiovisual para a pesquisa e o ensino de história medieval.

Referências

A ‘HISTÓRIA ECLESIÁSTICA’ DE BEDA, O VENERÁVEL, E O REINO DA NORTÚMBRIA NO SÉCULO VII: UM BREVE PANORAMA

Hícaro Rassele Rodrigues

História Eclesiástica e o fazer histórico de Beda

O gênero *História Eclesiástica* tomou forma a partir de Eusébio de Cesaréia, ao narrar, estima-se que entre os séculos III e IV, a constituição do cristianismo em sua *Historia Ecclesiastica* (*História da Igreja*) ou *History of the Church*, como também é conhecida. A obra foi consolidada como o primeiro trabalho histórico sobre a Igreja e apesar de tentativas anteriores a Eusébio de um relato histórico acerca do cristianismo, essas outras produções não se apresentam como uma história em si (Almeida; Della Torre, 2015, p. 12-13).

Na introdução da *History of the Church* de Eusébio, Louth escreveu que ninguém nos tempos antigos tentou refazer o trabalho de Eusébio e que os historiadores da Igreja grega (Socrates, Sozomeno e outros) apenas retomaram a história de onde Eusébio havia parado, reconhecendo, de certo modo, a posição dele enquanto “Pai da História da Igreja” (Louth, 1989, xviii).

Contudo, a preocupação inicial de Eusébio ao escrever sua *Historia*, como argumenta Momigliano (2004, p. 197-198), não era a difusão do cristianismo, mas sim a sobrevivência da religião à perseguição e à heresia, sobre as quais sairia vitoriosa. A

História da Igreja escrita por Eusébio retratou de maneira ideal a emergência vitoriosa da Igreja sob as ordens de Constantino, o Grande (c. 272-337). Momigliano argumenta que a autoridade creditada a Eusébio foi merecida devido à herança intelectual que este legou a seus sucessores, sobretudo a partir da tradução de sua História Eclesiástica do grego para o latim, feita por Rufino (c. 345-410), considerada por Momigliano o ponto de partida da produção do gênero *História Eclesiástica* no Ocidente (Momigliano, 2004, p. 197-198).⁹³

Para conceituar o gênero *História Eclesiástica*, tomemos Hermann (2011) como exemplo. A autora nos diz que o gênero se dedica “[...] ao estudo do funcionamento, estrutura e organização do clero e da pregação religiosa, incluindo as formas de proselitismo religioso, a disciplina clerical e a normatização do ritual” (Hermann, 2011, p. 325). Para além disso, cabe aqui acrescentar a perspectiva de Momigliano, que salienta a dificuldade de dissociar os assuntos eclesiásticos dos assuntos de Estado, quando se trata do gênero eclesiástico.

Sobre a historiografia eclesiástica medieval, o autor nos relata ainda que o padrão dominante de escrita é aquele que enfatiza os acontecimentos locais de um mosteiro ou de uma sé; a continuidade da instituição estaria representada na sucessão dos abades ou dos bispos, logo, os conteúdos da história se mesclam entre biografia e crônica local. O que acontecia ao abade ou ao bispo era o que havia acontecido à instituição; e o que estes haviam feito era o que a instituição havia feito – ainda que os

⁹³ A tradução mais referenciada da *History of the Church* de Eusébio é a feita por Rufino, que adicionou à obra mais dois livros e estendeu a *History* até a morte do imperador Teodósio, em 395 (Louth, 1989, p. xvii).

cronistas fossem humanos o suficiente para registrar as disputas internas (Momigliano, 2004, p. 206-207).

Faz-se necessário à reflexão pensar a escrita da história no mundo romano. Como expôs Thacker (2010, p. 171), a prática histórica romana consistiu primordialmente em contar sobre os eventos públicos: as guerras, a administração jurídica e os feitos dos governantes. A narrativa histórica era retórica e, por vezes, apologética. Essa tradição clássica do mundo romano influenciou tanto a hagiografia, quanto a percepção histórica dos autores e, conseqüentemente, influenciou o fazer histórico na Antiguidade Tardia e na Alta Idade Média.

Ao lado disso, é necessário entender a distinção nos autores antigos e medievais entre a memória e a história. O texto histórico não se dá pelo compilado de acontecimentos e datas sem nenhuma narrativa e menos ainda pelo simples registro da memória de um evento. Como nos apontaram Almeida e Della Torre (2015, p. 12-13), a história não era apenas um modo de ordenar as ideias com intuito de melhor preservar um passado que se acreditava importante ser legado às gerações futuras, mas era também uma forma de organização textual específica com objetivo de produzir sentidos para a matéria de que se tratava.

O cristianismo em si desempenhou um papel fundamental para a escrita da história e a construção de sentidos para um passado europeu, sobretudo em sua porção norte. Como elucidou Brown (2003, p. 8-9), os intelectuais cristãos trouxeram ao norte da Europa maneiras de escrita da narrativa histórica, que derivaram do velho testamento e da tradição romana da escrita da história, possibilitando o registro de um passado das sociedades iletradas, bem como o registro de uma Europa pré-cristã. Essa produção de narrativa por parte da Igreja propiciou a construção

do que Brown chamou de *passado usável*, que foi importante para a construção de mitos no norte europeu.

Um concreto exemplo é a célebre *Historia Ecclesiastica Gens Anglorum* (*Ecclesiastical History of the English People*), cuja tradução do latim para o inglês antigo fora atribuída ao rei Alfredo de Wessex (c. 848-899).⁹⁴ A obra dividida em cinco livros fora escrita por Beda (c. 672/3-735), um monge nortumbriano dos mosteiros gêmeos de Wearmouth-Jarrow. Hoje canonizado pela Igreja, o monge é também um de seus Doutores e o único britânico com esse título.

Em sua *History*, o monge buscou narrar a história da Igreja da *Britannia* e de seu povo, colocando em evidência a Nortúmbria, mas retratando também os aspectos diversos das ilhas *Hibernia* e *Britannia*, atuais Irlanda e Grã-Bretanha. O monge católico foi o primeiro autor a compreender os grupos distintos da região da *Britannia* como *Gens Anglorum*, a fim de propor uma unificação entre os recém-estabelecidos na ilha da *Britannia* (Brown, 1999, p. 229).

Beda e a Nortúmbria

Para que se tenha um entendimento sobre a produção de Beda, é importante que se tenha uma noção ampla de seu contexto de produção e do objeto sobre o qual o intelectual escrevera.

⁹⁴ Não buscamos elucidar todos os aspectos do trabalho de apuração da tradução e transmissão da obra de Beda realizado por outros estudiosos muito mais escolados. Melhor seria indicarmos a leitura do célebre artigo sobre o assunto, escrito por Dorothy Whitelock para *British Academy*. Cf. Whitelock, D. *The Old English Bede*. Oxford: Oxford University Press, 1963.

Desse modo, é necessária uma introdução acerca do reino da Nortúmbria e suas relações com a *History*.

Após o fim da ocupação romana na *Britannia*, em 410 EC, houve a permanência de aspectos ainda romanos no território, sejam eles culturais, religiosos, econômicos, sociais ou políticos. Tais aspectos, quando em contato com as práticas sociais autóctones que se desenvolveram na região, acabaram por originar uma sociedade mesclada que pode ser entendida como britano-romana.

Com a vinda e assentamento perene de povos germânicos na região, sobretudo a partir do século VI, constituiu-se, através do contato dos germânicos com as aristocracias locais, uma configuração sociopolítica chamada de *Heptarquia* saxônica. Essa nomenclatura diz respeito à estrutura de divisão territorial da ilha da *Britannia* em sete reinos germânicos, sendo eles: *Eastanglia*, *Essex*, *Kent*, *Mercia*, *Northumbria*, *Sussex* e *Wessex*. É nesse contexto, então, que o reino germânico da Nortúmbria se firmou como uma das entidades políticas mais importantes do território, junto ao reino da Mercia (Frighetto, 2012, p. 165-166).

As cortes anglo-saxônicas de Deira e Bernícia, junto com alguns pequenos reinos celtas, deram origem ao reino da Nortúmbria. A absorção do reino de Deira pelo reino da Bernícia ocorreu ainda nos tempos de Beda. Estima-se que o núcleo de Deira e Bernícia eram em *East Riding Yorkshire* e na região do *Tynes*, respectivamente, e que a região fronteiriça entre os reinos era *Tees Valley* (Yorke, 2003, p. 74).

É provável que tanto o termo Bernícia quanto o termo Deira tenham uma característica comum, sendo os dois termos originados pelo mesmo idioma, o britônico. Outra característica comum entre eles, estima-se, é que os dois reinos seriam rodeados

por reinos celtas; e é provável que ambos tenham sido reinos britanos ou territórios tribais, tomados por grupos anglo-saxões belicosos. Contudo, a origem específica das duas casas reais que dominaram *Britannia* no século VII é indefinida (Yorke, 2003, p. 74). É inserido nesse contexto cultural e geopolítico que Beda escrevera sua *Ecclesiastical History of the English People*.

Presume-se que Beda nascera na Nortúmbria entre os anos 672 e 673, e que aos sete anos tenha sido entregue aos cuidados de Bento Biscop (c. 628-689), monge responsável pela fundação dos mosteiros gêmeos de Wearmouth-Jarrow, fundados entre os anos 674 e 680. Após um ano ao lado de Biscop, sua tutela fora transferida para Ceolfrido (c. 642-716), outro monge por quem Beda nutria grande afeto e consideração. Sob seus cuidados, Beda fora introduzido no mundo monástico e tornara-se um grande erudito e clérigo (McClure; Collins, 2008, p. x-xi).

Neste período, não era incomum preocupar-se com a educação dos filhos e, por isso, entregá-los aos cuidados de um mosteiro. Tal atitude não implica na vontade de se livrar de uma criança indesejada, muito menos é uma certeza de que a trajetória daquela criança seria de devoção ao monasticismo durante toda a vida. Pouco se sabe sobre a família de Beda ou sobre sua relação com os pais, não há menção sobre seus nomes, menos ainda sobre o estrato social ao qual pertenciam; porém, estipula-se que sejam cristãos e, pela conexão estabelecida com um homem como Bento Biscop, provavelmente pertenciam a uma elite (Blair, 2001, p. 4-5).

Sobre essa prática, Brown (2023) apontou que essa é uma herança da cultura antiga celta, que tinha como intuito estreitar os laços entre tribos e reinos. A criança de uma família abastada era entregue para ser criada por aliados ou parentes. A autora argumentou que essa prática possivelmente se perpetuou no

monasticismo inglês por influência da tradição monástica irlandesa, que se fez presente na cristianização dos povos germânicos na Nortúmbria (Brown, 2023, p. 18).

Apesar da escassez de informações sobre o estrato social ao qual o jovem Beda pertencia, cabe salientar as relações estabelecidas entre seu mentor, Bento Biscop e o rei Osvio da Nortúmbria (655- 670).⁹⁵ Aos vinte e cinco anos, um nobre Nortumbriano chamado Bento Baducing, posteriormente conhecido como Biscop, fora agraciado com terras pelo então rei, Osvio. McClure e Collins (2008) apontam que essa doação de terras se deu, possivelmente, por conta do serviço militar prestado por Bento Baducing à família real (McClure ; Collins, 2008, x).

Essas ligações estabelecidas não podem ser negligenciadas, pois auxiliam a compor com mais verossimilhança a teia social na qual Beda estava. Como argumentou Campbell (2010), Biscop era um homem que estava inserido nos círculos de poder e, constantemente, era requisitado pela presença real devido à sua inteligência e julgamento amadurecido. Ao lado disso, a possível origem nobre de Beda torna-se sugestiva, à medida que, os nomes Beda e Biscop são nomes presentes na genealogia da lista de reis de Lindsey, do século XVIII (Campbell , 2010, p. 25-26).

O próprio significado do nome Beda, segundo Brown (2023), é um indicativo de linhagem nobre. Beda é a forma abreviada do termo anglo-saxão *bēodan*, que significa “comandar, licitar”. Para a autora, o uso de um nome digno-de-um-rei, comumente é um indício de parentesco à linhagem, mesmo que distante (Brown, 2023, p. 14).

⁹⁵ Inicialmente rei da Bernícia, em 642, e, posteriormente, governante dos reinos Deira e Bernícia (c. 655).

Bento Biscop fundara os mosteiros gêmeos de Wearmouth-Jarrow em terras também dadas a ele para esse propósito, em 674, pelo rei Egfrido da Nortúmbria (670- 685) (McClure; Collins, 2008, xi). Em ambientes de clausura, como os mosteiros onde Beda vivera, o tempo era delimitado e dividido para as ações comuns do espaço, bem como o tempo reservado para atividades de devoção privada, meditação e leitura das escrituras (*lectio divina*). Contudo, Beda vivera sob um regime não muito típico para os monges de sua época, o jovem clérigo dispunha de grande parte de seu tempo dedicado à pesquisa e ao ensino (Brown, 2010, p. 7).

Sobre a educação recebida por Beda, é possível afirmar que sua produção intelectual fala por si. Sua vasta produção e erudição são o reflexo de uma boa educação, oportunidades e acessos durante a vida intelectual.

De início, cabe destacar que a biblioteca dos mosteiros gêmeos foi tida por estudiosos como a maior de seu tempo. Além da contribuição de abades anteriores, Biscop foi responsável por adicionar diversos livros ao acervo, por conta de suas constantes viagens para Roma. Segundo Brown (2010), Biscop tivera acesso ao que estava sendo produzido no continente e em outras regiões da *Britannia*, possibilitando uma formação de excelência para os monges de seus mosteiros. A autora argumenta, ainda, que a biblioteca era o bem mais valioso do mosteiro, financeira, espiritual e intelectualmente; sendo possível a troca de livros por terras (Brown, 2010, p. 19).

Para além da biblioteca, Beda foi aluno de dois importantes bispos e intelectuais, Teodoro de Tarso (c. 602-690) e Adriano (c. 630/37-670). Ambos fundaram uma escola clerical na Cantuária, onde o jovem Beda foi aluno. Segundo Brown (2023), a escola ensinava latim, grego, teologia, exegese, canto

gregoriano, poesia, medicina, astronomia e cálculos de datação (Brown, 2023, p. 15). Não surpreendentemente, tais condições moldaram o jovem Beda e o tornaram “o venerável” doutor da Igreja britânica que conhecemos.

O jovem fora ordenado como sacerdote aos dezenove anos (c. 703), (McClure ; Collins, 2008, xiii). Para ter sido ordenado seis anos abaixo da idade canônica de ordenação, presume-se que o jovem monge tenha demonstrado uma aptidão excepcional para a vida monástica, por outro lado, também não sabemos quão estrita era a idade canônica para o diaconato à época. (Blair, 2001, p. 4).

No concernente à erudição de Beda, Higham (2006) argumentou que o monge foi o mais escolado de seus contemporâneos e é tido como “Pai da História Anglo-saxã”; que seus escritos são de longe os mais conhecidos nesta temática e, por isso, é considerado por muitos como o primeiro historiador da Inglaterra (Higham , 2006, p. 5-6). Para outros especialistas, como Brown (2023), Beda tornou-se o “maior intelectual ocidental do mundo pós-romano” (Brown, 2023, p. 9). Ou ainda, como se referiu Campbell (1986), o mais produtivo dos intelectuais europeus de seu tempo (Campbell, 1986, p. 1).

Ainda sobre seu legado, Le Goff (2005, p. 18) considerou Beda um dos pais fundadores da cultura europeia e discorreu sobre a importância de seus trabalhos científicos e de sua história eclesiástica para o desenvolvimento da Europa medieval. Tais feitos e sua trajetória de produção intelectual dizem não apenas sobre a erudição de Beda, mas também sobre a relevância da

Nortúmbria enquanto polo para a cristandade ocidental europeia.⁹⁶

Beda e sua produção

Beda finaliza sua História Eclesiástica aos 59 anos (c. 731) (Blair, 2001, p. 4, 6), na qual buscou biografar a ilha da *Britannia*, versando sobre os desdobramentos políticos, socioculturais e religiosos de sua História e Igreja. A obra foi escrita e entregue ao rei Ceolwulf da Nortúmbria (c. 729-737), um monarca contemporâneo de Beda. Em seus escritos, o monge nos relatou o ano da ascensão de Ceolwulf ao trono como sendo 729 EC (Beda, *EH*, V, 23, p. 288). Foi ele o rei para quem Beda submeteu seus escritos à apreciação e às críticas.

Os escritos de Beda são analisados enquanto documentos históricos em diversos trabalhos e, por isso, o debate com relação à produção do monge configurar ou não enquanto “historiografia medieval” despontou. Para pensar essa questão é necessário, de início, familiarizar-se com a escrita da história e entender como ela foi percebida ao longo do tempo. As concepções de historiografia se modificaram bastante da Antiguidade aos dias

⁹⁶ Nesse tópico, a contribuição de Yorke (2003) mostrou que o alto nível de capital cultural da Igreja da Nortúmbria a destaca dentre os demais reinos anglo-saxões, pois seu acervo de fontes eclesásticas sobreviventes do início do período anglo-saxão é o mais completo. Muito disso se deveu ao trabalho de missionários nortumbrianos que, encontraram no continente, um espaço seguro para a preservação desses documentos, frente a um contexto de invasão e ocupação viking na Nortúmbria; o que representou a perda dos arquivos monásticos da Igreja Nortumbriana anterior aos vikings (Yorke, 2003, p. 73-74).

contemporâneos e, por conta disso, nos apoiamos em alguns teóricos para iluminar o caminho de reflexão.

Tratando da concepção de historiografia medieval, Cadiou (2007) nos apresentou que a percepção de tempo foi modificada pelo cristianismo. Agora regida por noções religiosas, tal percepção tornou-se linear e unitária, da criação do mundo ao Apocalipse, sendo por natureza escatológica. A principal preocupação do trabalho histórico era de narrar os acontecimentos e datá-los com precisão, sendo a cópia a parte mais nobre do trabalho. Para tal, as fontes de informação por excelência eram os escritos deixados por historiadores anteriores, de autoridade e autenticidade reconhecida e já consolidadas, como papas, reis ortodoxos e santos (Cadiou, 2007, p. 37-39).

Tal concepção se difere da Antiguidade grega, quando o historiador não mais busca narrar as honras e grandes feitos de heróis a fim de deixar exemplos a serem seguidos, como argumentou Momigliano (2004)

[...]. O historiador grego quase sempre acredita que os acontecimentos passados têm uma relevância para o futuro. Na verdade, eles não seriam importantes se não ensinasse alguma coisa para aqueles que lêem a seu respeito (Momigliano, 2004, p. 38).

A escrita da história pelos clérigos, sobretudo a escrita da história eclesiástica, está profundamente ligada aos interesses da Igreja e do Estado, como apresentou Momigliano anteriormente. Thacker (2010) também pontuou esse aspecto ao tratar da *agenda* de Beda em sua produção histórica e hagiográfica. O autor chamou a atenção para o fato de que, antes de tudo, Beda era um erudito cristão e exegeta, que compreendia a história como detentora de um propósito moral: o estudar e escrever história para o monge nortumbriano era descortinar os propósitos de Deus

à humanidade, enquanto o mundo caminha para o Juízo Final e, com efeito, para o fim dos tempos (Thacker, 2010, p. 170).

Ao analisar a intencionalidade dos escritos de Beda, Yorke (2003, p. 72) argumentou que o monge acreditava que a história tinha como finalidade prover exemplos morais para os indivíduos, tal crença, aliada a desejo do monge de influenciar a sociedade contemporânea, acabou por influenciar a seleção de material para compor sua *Ecclesiastical History*.

O manuscrito é dividido em cinco livros e narra, na perspectiva de Beda, os acontecimentos que envolvem a constituição eclesiástica na ilha da *Britannia*, atual Grã-Bretanha, desde os primeiros habitantes que lá chegaram, passando pela presença e dominação do Império Romano no território, até os acontecimentos após a divisão em sete reinos germânicos da Ilha da *Britannia* (Frighetto, 2012, p. 165).

A obra de Beda tem o intuito de narrar a história da conversão da *Britannia* e, por isso, é um material muito caro no que diz respeito à representação política e religiosa da Nortúmbria do século VII. Segundo Yorke (2003, p. 72), os séculos VII e VIII foram bem registrados para os estudos históricos sobre o reino da Nortúmbria, muito disso deveu-se a Beda e outros nortumbrianos que mantiveram uma tradição analítica de registro da história. Por outro lado, dos séculos IX em diante, as fontes tornam-se mais escassas

A autora expôs também que a *History* de Beda põe a Nortúmbria do século VII em evidência, devido à importância e domínio que os reis nortumbrianos desse período impuseram sobre a região ao Sul do Humber. Boa parte das fontes do monge para retratar a Nortúmbria na escrita de sua História Eclesiástica

foram relatos orais, por tanto é necessário cuidado ao analisar seus escritos (Yorke, 2003, p. 72).

Um conceito viável para elucidar a interpretação dos escritos de Beda é o de *representação*, como posto por Chartier (2001). Segundo o autor, as representações são produto de uma construção realizada por determinados grupos, de acordo com seus interesses. Sendo assim, existe uma relação entre essas produções discursivas e a posição de quem as produz. As representações são matrizes de discursos e de práticas que visam o construto do mundo social, todavia, são existentes apenas a partir do momento em que orientam atos (Chartier, 2002, p. 17-18).

A partir desse viés, torna-se possível o entendimento da Nortúmbria do século VII, como uma construção de Beda, influenciada diretamente pelo contexto sociopolítico e religioso no qual estava inserido, levando em conta a posição social e intencionalidade do monge quando registrou sua realidade e a realidade de outros em sua *History*.

Dessa forma, o intuito da análise proposta é compreender o reino da Nortúmbria no século VII como foi representado por Beda, entendendo as limitações de sua obra e o contexto na qual ela se insere. Uma das principais fontes do período é a *Ecclesiastical History* de Beda, da qual informações foram recolhidas e interpretadas, com o apoio de uma reunião bibliográfica da historiografia especializada já produzida sobre a temática.

O documento posto em análise é uma edição bilíngue (latim-inglês) do manuscrito intitulado *Historia Ecclesiastica Gens Anglorum*, publicado por Oxford University Press, em 1969, com edição e notas de Bertram Colgrave e Roger Aubrey

Baskerville Mynors. (Bede, 1969) Contamos, também enquanto fonte primária, com a edição do manuscrito traduzida apenas para o inglês, sendo essa publicada em 2008 pela mesma editora e contendo edição e notas de Judith McClure e Roger Collins. (Bede, 2008) As duas fontes trazem traduções do manuscrito idênticas entre si.

Outra importante chave de pensamento para entender as interações religiosas do extremo norte europeu ocidental são os *Micro-Christendoms*, ou *micro-cristianismos*, proposta por Brown (2003). Tal abordagem mostrou-se de grande ajuda para a análise de um cristianismo mais amplo que se fez presente na Igreja da Irlanda e da *Britannia* saxônica do século VII.

Brown (2003), entendendo a *Britannia* não como um simples território periférico que tem seu centro em Roma, mas como uma sociedade de autonomia e de influência mútua, capaz de integrar e adaptar os aspectos religiosos trazidos do centro e que, com seus “cristianismos”, auxiliou na composição de um “macrocosmo”, resultando na completude do que fora o cristianismo à época (Brown, 2003, p. 15).

Ao tratar essas influências, é importante ter em mente a ideia de *centro/periferia*, como propôs Le Goff (2017). Para o autor, o espaço é o lugar de produção da história e é construído pela mesma, e nada explicita melhor essa interação entre tempo e espaço, suas influências, construções e suas evoluções dentro de seus limites do que a relação entre centro(s) e periferia(s), uma vez que engloba o campo geográfico e histórico da sociedade do Ocidente Medieval (Le Goff, 2017, p. 227).

Tal perspectiva torna possível avaliar as relações que se estabeleceram entre a *Brittania* e o continente europeu no contexto histórico de Beda, sobretudo no aspecto religioso,

levando em conta o cristianismo praticado nas diferentes localidades, em especial no reino da Nortúmbria e em Roma. Tendo em vista uma mútua modificação das práticas políticas, culturais e religiosas, motivadas pela configuração diversa das diferentes sociedades cristãs dentro e fora da *Brittania*.

Para avaliar o lugar de produção de Beda em sua *History*, é essencial o entendimento de que seu local geográfico exercia influência em sua escrita. Segundo James (1988), o norte da Europa se torna o centro político e intelectual do continente, a partir do século VIII. Motivados, sobretudo pela expansão do cristianismo, a porção do norte europeu emerge de maneira mais evidente na historiografia, registrada não apenas em latim e grego (James , 1988, p. 59).

Contudo, não se pode negligenciar o fato de que Beda jamais saíra da Britannia e de que seus relatos sobre outras partes do mundo estão limitados a correspondências trocadas e possibilidade de leituras. Ainda assim, cabe ressaltar que Beda esteve consciente de suas limitações, entendendo a posição de estar observando os fenômenos a partir de uma ótica externa.

A partir da leitura de Blair (2001), é possível inferir o aspecto de “isolamento” presente na obra de Beda, visto que o monge permanecera na Nortúmbria durante toda sua vida e, por isso, apoiara-se no trabalho intelectual de outros para formular seus argumentos e análises sobre outras realidades. Foi a partir das interpretações Blair, também, que o termo *alter orbis* (outro mundo) ganhou uso, ao analisar a *History* de Beda, tornando nítida a baixa prioridade que o território da *Britannia* representava para o império romano frente à necessidade de guardar as fronteiras continentais do Império do Ocidente (Blair, 2001, p. 9).

Entender a distância geográfica entre Roma e a *Britannia* como um agente no processo histórico volta o olhar crítico à percepção mais apurada das especificidades da sociedade britano-romana e anglo-saxã, bem como para uma característica fundamental da produção de Beda, a observação da realidade sob uma ótica externa.

Sobre a estruturação da *História Eclesiástica* de Beda, o leitor pode observar que as divisões capitulares são frequentes, tornando os excertos menores. Segundo Higham (2006), essa divisão pode ser entendida como proposital. A escolha de Beda está relacionada ao desejo em facilitar a leitura do texto em latim para grande público, que, muito provavelmente, não engajaria na leitura de um texto muito grande em uma língua que não fosse sua primeira, como era o caso da língua latina (Higham , 2006, p. 101-102).

Essa preocupação com o “fazer-se legível” também foi apontada por Cadiou (2007), quando comparou a escrita da história no Medievo e na Antiguidade. Ele escreveu sobre a importância da ideia de *sermo simplex*, muito presente na prática histórico-cristã. De acordo com essa ideia, a simplicidade da escrita garante um maior alcance do texto, uma vez que pode ser compreendido por um maior número de leitores. Essa ideia ligava-se ao valor cristão da simplicidade e demonstrava o desapego do historiador ao pecado do orgulho (Cadiou , 2007, p. 37).

A lógica por trás da capitulação da *Ecclesiastical History* de Beda não poderá ser completamente compreendida, pois para isso precisaríamos de um entendimento muito mais detalhado de seu método de escrita, ao qual jamais teremos acesso. Contudo, o que podemos dizer é que a influência de outros historiadores teve peso na escrita do monge, embora a prática de divisão de um texto

em pequenas partes não fosse incomum na Antiguidade Tardia, ainda que não fosse uma regra (Higham, 2006, p. 101-104).

Outras de suas referências estão na bíblia, é claro, em especial no pentateuco, o que pode explicar a divisão de sua *History* em cinco livros. Tomemos como exemplo uma das passagens iniciais do primeiro capítulo de sua *History*

No presente momento, existem cinco línguas na Britânia, assim como a lei divina está dividida em cinco livros, todos devotos em buscar e propagar uma única sabedoria, o dito conhecimento da sublime verdade de verdadeira sublimidade. Essas são o inglês, o bretão, o Irlandês, o picto, bem como a língua Latina; pelo estudo das escrituras, o latim é de uso comum a todas elas (Beda, *EH*, I, 1, p. 10, tradução nossa).

Mesmo que apenas com indícios e sem uma comprovação substancial, Higham (2006) argumenta, embasando-se na emblemática passagem de Beda acerca da divisão linguística dos povos que habitavam a *Britannia*, que as aproximações feitas entre as línguas faladas e os cinco primeiros livros bíblicos devam ser encaradas como pouco mais que mera coincidência (Higham, 2006, p. 107-109).

Considerações finais

A partir dessa breve exposição é plausível inferir que a *Ecclesiastical History of the English People*, de Beda, é um documento fecundo para o estudo da *England Land* durante a Antiguidade Tardia e, sobretudo, no tocante aos aspectos políticos e religiosos de sua formação histórica e eclesiástica. Temos em Beda um expoente representante da Igreja anglo-

saxônica, que legou a nós uma vasta produção intelectual em termos de hagiografias, crônica, história eclesiástica, trabalhos científicos e assuntos da fé cristã.

Referências

Fontes textuais

BEDE. **Bede's Ecclesiastical History of the English People**. Translated by Bertram Colgrave and Roger Aubrey Baskerville Mynors. Oxford: Oxford University Press, 1969.

BEDE. **The Ecclesiastical History of the English People**. Translated by Judith McClure and Roger Collins. Oxford: Oxford University Press, 2008.

Bibliografia de apoio

ALMEIDA, N. B.; DELLA TORRE, R. M. G. *A História Eclesiástica de Eusébio de Cesaréia frente à tradição historiográfica clássica*. In: TEIXEIRA, I. S.; BASSI, R. (org.). **A escrita da História na Idade Média**. São Leopoldo: Oikos, 2015.

BLAIR, P. H. **The world of Bede**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

BROWN, M. P. **Bede and the theory of everything**. London: Reaktion Books, 2023.

BROWN, M. P. Bede's life in context. In: DEGREGORIO, S (ed.). **The Cambridge Companion to Bede**. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

BROWN, P. **A Ascensão do Cristianismo no Ocidente**. Lisboa: Presença, 1999.

BROWN, P. **The rise of western Christendom: triumph and diversity A.D. 200-1000.** Oxford: Blackwell, 2003.

CADIOU, F. *et al.* **Como se faz história: historiografia, método e pesquisa.** Petrópolis: Vozes, 2007.

CAMPBELL, J. **Essays in Anglo-Saxon History.** London: The Hambleton Press, 1986.

CAMPBELL, J. Secular and political contexts. *In:* DEGREGORIO, S (ed.). **The Cambridge Companion to Bede.** Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

CHARTIER, R. **A História Cultural: entre práticas e representações.** Lisboa: Difel, 2002.

FRIGHETTO, R. **Antiguidade Tardia: Roma e as monarquias romano-bárbaras numa época de transformações séculos II-VIII.** Curitiba: Juruá, 2012.

HERMANN, J. História das religiões e religiosidade. *In:* CARDOSO, C. F.; VAINFAS, R (org.). **Domínios da História: ensaios de teoria e Metodologia.** Rio de Janeiro: Elsevier, 2011.

HIGHAM, N. J. **(Re)Reading Bede: the Ecclesiastical History in context.** New York: Routledge, 2006.

JAMES, E. The Northern world in the Dark Ages 400-900. *In:* HOLMES, G. (ed.) **The Oxford history of Medieval Europe.** Oxford: Oxford University Press, 1988.

LE GOFF, J. Centro/Periferia. *In:* LE GOFF, J.; SCHMITT, J. C. (org.). **Dicionário Analítico do Ocidente Medieval.** São Paulo: UNESP, 2017.

LE GOFF, J. **The birth of Europe.** Oxford: Blackwell, 2005.

LOUTH, A. Introduction. *In*: EUSEBIUS. **History of the Church**: from Christ to Constantine. Translated by Geoffrey Arthur Williamson, London: Penguin, 1989.

McCLURE, J.; COLLINS, R. Introduction. *In*: BEDE. **The Ecclesiastical History of the English People**. Translated by Judith McClure and Roger Collins. Oxford: Oxford University Press, 2008.

MOMIGLIANO, A. **As raízes clássicas da historiografia moderna**. Bauru: EDUSC, 2004.

THACKER, A. Bede and history. *In*: DEGREGORIO, S (ed.). **The Cambridge Companion to Bede**. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

WHITELOCK, D. The Old English Bede. *Proceedings of the British Academy Sir Israel Gollancz Memorial Lecture*. Oxford, v. 1, n. 48, p. 57-90, ago. 2023. Disponível em: <https://www.thebritishacademy.ac.uk/publishing/proceedings-british-academy/48/whitelock/>. Acesso em: 16 dez. 2023.

YORKE, B. **Kings and kingdoms of the early Anglo-Saxon England**. London: Routledge, 2003.

JÚLIO II (1503-1513): UMA BREVE ANÁLISE SOBRE AS PRÁTICAS QUE MOLDARAM A FAMA DO PONTÍFICE ROVERESCO NO INÍCIO DO SÉCULO XVI

Jordana Eccel Schio

Introdução

O objetivo desse capítulo é apresentar algumas impressões sobre as práticas que moldaram a reputação do papa Júlio II (1503-1513) que pontificou no primeiro decênio do século XVI e que ecoam até os nossos dias. Ele, assim como outros papas do movimento renascentista, tinha a ambição de alcançar os píncaros da fama, da honra e da glória. Seu legado está no campo político, eclesiástico e cultural. Posto que, o papa roveresco atuou para reconquistar terras que haviam pertencido a Igreja. Além disso, se envolveu na estruturação de duas alianças com condições ofensivas e defensivas, convocou concílio e foi patrono de humanistas, de arquitetos e de diversos artistas.

Quando uma parte da historiografia se refere aos papas do movimento cita as polêmicas como uma das principais características, posto que entre os membros do clero haviam práticas corruptas, simonia, nepotismo, além de violência e luxúria desmedida. Júlio II figura em diversas listas como um dos piores papas da História da Igreja, seja pela sua natureza irascível, hábitos pouco sacerdotais ou pelo elevado gasto com obras de arte e projetos arquitetônicos. Ademais, atribuíram ao seu nome a

alcunha de “papa guerreiro” dada a sua disposição para os assuntos temporais.

Compreendemos que esse homem estava atento às dinâmicas da sua época, uma vez que o exercício da *virtù* era uma forma pela qual os homens podiam expressar suas melhores qualidades a fim de vencer a caprichosa *fortuna* e alcançar fama (Skinner, 1996, p. 115). A vontade capacitava o homem a praticar atos virtuosos para moldar o próprio destino, por isso a prática de uma *vita activa* galgou espaço diante da *vita contemplativa*, que se conservou, mas com engajamento menor. O ócio contemplativo e a vida restrita a esfera privada não eram desejadas pelos indivíduos.

Os humanistas debateram a respeito da vida ativa e a vida contemplativa, sendo que se exaltava a primeira, pois garantia o engajamento nos problemas políticos e sociais. Posto que, o poder estava pulverizado em núcleos com forças diversas, como, por exemplo, facções, grupos mercenários, repúblicas, comunas e o Principado Eclesiástico. Para mais, a Península Itálica enfrentava diversas ameaças externas, como o assédio dos turcos-otomanos, além da invasão pelas tropas espanholas e francesas. À vista disso, era necessário celebrar a vontade a fim de garantir a participação nos problemas públicos, pois a liberdade das cidades era constantemente ameaçada. O conhecimento não deveria ser restrito a vida privada e o exercício da contemplação deveria ter uma utilidade pública.

Tal mobilização também pôde ser percebida na cúria romana, isso porque “nessa era de príncipes beligerantes, [...], adquiriu uma nova intensidade, porquanto os próprios papas acabaram se tornando príncipes em confronto com outros príncipes” (Duffy, 1998, p. 146). O Principado Eclesiástico promoveu diversas ofensivas pelo território itálico após do

retorno da Cúria para a cidade de Roma. Isso porque, a presença em Avignon e o cisma deixou o papado fragilizado e a própria autoridade foi contestada, em vista disso houve uma mobilização para recobrar e manter o poder (Duffy, 1998, p. 132). Alguns pontífices “se puseram a planejar novas ruas e a erigir edifícios que lhes perpetuassem os nomes e os de suas famílias, prédios que seriam dignos tanto do centro da Igreja quanto da maior de todas as cidades terrenas, [...]” (Duffy, 1998, p. 133). Esses homens não se restringiram ao ato de contemplação e se envolveram ativamente nas questões temporais.

Além da transformação física, houve o confronto. O papa Gregório XI (1370-1378) mobilizou tropas mercenárias formada por ingleses e bretões para avançar contra a cidade de Florença, em 1375. O conflito se estendeu até 1378, quando os florentinos propuseram um acordo que envolveu a devolução de terras e pagamento ao tesouro da Igreja (Bignotto, 2021, p. 69). Inocêncio VIII (1484-1492) fomentou uma rebelião em Nápoles, ao sul, e se aliou a casa Medici a fim de unir em matrimônio seu filho ilegítimo com a filha de Lorenzo, *o Magnífico* (1449-1492) (Duffy, 1998, p. 146). O papa Leão X (1513-1521) também se envolveu nos conflitos para defender os interesses de sua família em detrimento do papado (Duffy, 1998, p. 147).

Algumas mobilizações ocorreram em benefício da Igreja, em outros casos os papas agiram para satisfazer a ambição de suas casas e de seus aliados. Júlio II desde o período como cardeal considerou os interesses da sua família, mas nada próximo ao que foi construído por Alexandre VI (1492-1503). As campanhas militares de Júlio II foram para recuperar terras que haviam pertencido a Igreja, sem a intenção de ampliar os domínios da casa Della Rovere (Shaw, 2005, p. 48). Mesmo assim o legado deixado pelo papa roveresco foi enorme.

Além de reprimir as incursões venezianas pelo território do Principado Eclesiástico, ele ampliou as posses retomando Parma, Piacenza e Reggio Emilia, além de expulsar os franceses da península – na parte final do seu pontificado (Duffy, 1998, p. 147). Júlio II fez isso sem se afastar dos deveres vinculados a sua posição, pois ele reagiu a concílio de Pisa, realizado por um grupo de cardeais dissidentes, com o intuito de depor e eleger um membro apoiado pelo rei francês, Luís XII (1462-1515) (DUFFY, 1998, p. 152). Tal grupo não foi bem sucedido e não garantiu nenhum resultado. Ao passo que, o V Concílio de Latrão foi convocado por Júlio II no decorrer de 1512 e concluído anos depois, durante o pontificado de Leão X. Além do debate ecumênico, aquela reunião teve objetivos políticos, entre eles, rejeitar o concílio realizado no ano anterior e condenar a Pragmática Sanção de Bourges, retirando a independência administrativa da região gálica.

Além do caráter ofensivo, de uma maneira geral, os papas também agiram em diversas oportunidades como mediadores dos conflitos. Durante o pontificado de Júlio II se formaram duas alianças com o intuito tanto de proteger bem como de atacar um grupo ou região. A Liga de Cambrai, criada em 1508, era formada pela França, o Sacro Império Romano-Germânico e o Reino de Aragão, no ano seguinte o Principado Eclesiástico se juntou a ela, em uma ofensiva contra os venezianos, ao norte da península (Schmidt, 2013, p. 19). Pouco tempo depois, a formação foi rompida devido os atritos entre Luís XII e Júlio II. Em vista disso, a Santa Liga, formada em 1510, tinha como objetivo expulsar os franceses (Kai-Kee, 1983, p. 181), que até 1511 eram aliados da Igreja.

Esse vínculo do papa com a coroa francesa foi gestado nas décadas em que ele foi cardeal. Segundo o historiador alemão

Ferdinand Gregorovius (2010, p. 338), em 1492, Giuliano Della Rovere deixou Roma, porque não estava de acordo com o pontificado do papa da casa Borgia. O cardeal buscou refúgio em sua fortaleza em Óstia, posteriormente, partiu para a França, retornando em definitivo somente depois da morte de Alexandre VI, em 1503 (Gregorovius, 1902, p. 10). Giuliano voltou para participar o conclave que elegeu Pio III (1503). Quando do retorno ao solo itálico, ele estava na companhia do monarca francês e do exército, sendo que esse avanço, tinha o intuito de reivindicar o trono napolitano, dada a qualidade hereditária do poder naquela região.

A participação de Júlio II também foi aguda no campo cultural, pois uma parcela do tesouro da Igreja foi convertido para pagamento de artistas e de arquitetos, responsáveis por executar obras iconográficas bem como construções ambiciosas. Michelangelo Buonarroti (1475-1564) foi chamado à Roma para projetar e decorar o mausoléu papal (Chastel, 1991, p. 365), mas ele também trabalhou em esculturas fundidas em bronze e a cinzelagem do mármore. Sua estadia na cidade foi longa, porque Júlio II encomendou ao jovem artista a decoração do teto da Capela Sistina (Chastel, 1991, p. 365). Esse espaço abriga o mais belo patrimônio cultural da casa Della Rovere. Isso porque, a sua construção e a decoração das paredes ocorreu durante o pontificado de Sisto IV (1471-1484), tio do papa roversesco (Gombrich, 2012, p. 307).

Elogiado e detestado. O pontificado de Júlio II não repercutiu somente pelas suas ações como Santo Padre e articulador político, mas também como mecenas de artistas que alcançaram grande fama após a finalização das encomendas. Porém, ele foi alvo de diversas críticas. Alguns coevos se referiam a aquele homem como *il terribile* (Duffy, 1998, p. 147). Dito isso,

buscamos a partir do estudo de um recorte de documentos escritos e de afrescos, compreender como as atividades desenvolvidas naquela década de 1500 moldaram a fama de Júlio II.

A patronagem de Júlio II

No dia 21 de fevereiro de 1513 chegou ao fim o pontificado de quase uma década do papa Júlio II, eleito em primeiro de novembro de 1503. As ações políticas desse pontífice foram destacadas pelo florentino Nicolau Maquiavel (1469-1527) no livro *O Príncipe*, publicado em 1532. Segundo ele, “o papa Júlio II procedeu em todas as suas coisas impetuosamente e encontrou tanto o tempo como as coisas de acordo com aquele seu modo de proceder, que sempre teve bom êxito” (Maquiavel, 2020, p. 435).

No entanto, a natureza do Santo Padre também foi reprovada pelos seus coevos. O florentino Francesco Guicciardini (1483-1540) escreveu sobre as ações de Júlio II. No trecho ele expõe como o papa agiu e organizou uma das ofensivas contra algumas regiões itálicas e qual foi a possível motivação para tal avanço.

[...] a natureza do pontífice, impaciente e apressado, tentou contra todas as dificuldades e oposições, com maneiras impetuosas, para realizar seu desejo. Porque ele chamou os cardeais para o consistório, justificou a causa que o moveu a querer libertar as cidades de Bolonha e Perugia de tiranos, membros tão nobres e tão importantes para aquela cátedra, significava querer ir lá pessoalmente; afirmando que, além de suas próprias forças, receberia

ajuda do rei da França, dos florentinos e de muitos outros da Itália, nem seria Deus o justo Senhor para abandonar aqueles que ajudaram sua Igreja⁹⁷ (Guicciardini, 1971 [1561], p. 620, tradução nossa).

A motivação roveresca soava legítima, mas foi questionada por Guicciardini não só nesse excerto, mas em diversas páginas da obra *Storia d'Italia*. Outro indivíduo que desaprovava o pontificado de Júlio II era o teólogo e humanista neerlandês Erasmo de Rotterdam (1466-1536). O historiador irlandês Eamon Duffy (1998, p. 152) escreveu que Rotterdam odiava a beligerância do papa e suas atitudes mundanas, pois tal comportamento não era digno de um padre. Ao passo que, uma de suas obras, a sátira intitulada *O papa expulso do céu*, versou sobre a falta de reconhecimento das ações de Júlio II pelo guardião dos portões do céu, São Pedro. Durante o diálogo, o papa citou todos os feitos realizados em nome da Igreja, mas se aborreceu rapidamente com o julgamento feito pelo apóstolo. Além do tom humorístico e irônico, o texto trata de diversos aspectos do pontificado roveresco, como, a convocação do concílio e o acúmulo de patrimônio.

Na parte final do documento, nos deparamos com um dos confrontos entre Pedro e Júlio II, no qual fica evidente o aborrecimento de ambos, para tanto, citamos:

⁹⁷ [No original] [...] la natura del pontefice, impaziente e precipitosa, cercò contra tutte le difficoltà e opposizioni, con modi impetuosi, di conseguire il desiderio suo. Perché chiamati i cardinali in concistoro, giustificata la causa che lo moveva a desiderare di liberare da' tiranni le città di Bologna e di Perugia, membri tanto nobili e tanto importanti a quella sedia, significò volervi andare personalmente; affermando che oltre alle forze proprie arebbe aiuto dal re di Francia da' fiorentini e da molti altri d'Italia, né Dio giusto Signore essere per abbandonare chi aiutava la Chiesa sua.

[...]

[O Papa] Então não queres abrir a porta?

[S. Pedro] Imediatamente para qualquer pessoa que não seja como tu. Aqui não há gente de tua laia. Tu te fazes acompanhar por um exército de mandriões audaciosos, tens dinheiro e és um famoso arquiteto: vai construir um paraíso para ti, fortifica-o para que os demônios não o arrazem.

[O Papa] Faria um melhor do que este. Mas esperarei alguns meses até que tenha maior força e, então, si não me deixares entrar, tomarei de assalto o teu logar. Ainda agora haverá uma bela devastação. Em breve terei seis mil almas comigo.

[...]

(Erasmus de Rotterdam, *O papa expulso do céu*, 1938 [1517], p. 71-72)

Nesse trecho percebemos que São Pedro não tinha a intenção de deixar o papa entrar no Reino dos Céus, pois sua índole não estava de acordo o que ele havia pregado durante a sua jornada entre os homens. O exército de almas que acompanhava o pontífice não intimidou o apóstolo. Esses espíritos que lutaram e morreram durante as campanhas militares promovidas para retomar os territórios, agora, após a morte, seguiam acompanhando o pontífice roveresco. Pedro também menciona outro aspecto a respeito da jornada de Júlio II, que ele deveria construir seu próprio paraíso, isso porque, o papa foi mecenas de grandes construções e em diversos pontos das conversa se gabou disso.

Uma das características do movimento foi o investimento em cultura, sobretudo, a patronagem de artistas pelos príncipes e papas. Essa atividade foi regular durante o cardinalato de Giuliano. Posto que, ele encomendou ao pintor Melozzo da Forlì (1438-1494) o afresco *Ascensão de Cristo*, conforme narrado em um dos livros do Novo Testamento (At 1,3-10). Tal peça foi feita para ornamentar a abside da basílica dos Doze Santos Apóstolos, em Roma. A historiadora Isabelle Frank (1996, p. 111) citou que foi, provavelmente, Giuliano, entre 1475 e 1481, quem encomendou a pintura após o local, que pertencia ao falecido cardeal Girolamo Riario (1443-1488), ser entregue aos cuidados dele. No interior dessa basílica foi erguida uma sepultura para o pai de Giuliano, Rafaele Della Rovere (1423-1477) (Frank, 1996, p. 119-120). Outros familiares também foram sepultados naquele espaço no decorrer dos anos.

A historiadora estadunidense Claire Van Cleave mencionou que Giuliano fez uma encomenda a um dos aprendizes de Leonardo da Vinci (1452-1519), Marco d'Oggiono (1467-1524). Assim, “por volta da virada do século, ele trabalhou na Ligúria, onde em 1501 o cardeal Giuliano della Rovere, o futuro papa Júlio II, o encarregou de pintar uma capela em Savona”⁹⁸ (CLEAVE, 2007, p. 110, tradução nossa). A historiador Patrícia Meneses (2010, p. 09) destacou que Giuliano fez algumas melhorias em outras igrejas, das quais ele foi nomeado protetor, como a Basílica de São Pedro Acorrentado, em Roma. Contudo, as modificações foram mínimas, porque ele não permaneceu por longos períodos no local. Além disso, Giuliano também investiu na revitalização de espaços em outras regiões, como a residência

⁹⁸ [No original] Around the turn of the century he worked in Liguria, where in 1501 Cardinal Giuliano della Rovere, the future Pope Julius II, commissioned him to paint a chapel in Savona.

do bispo em Avinhão, *o Petit Palais* (MENESES, 2013, p. 198-199).

Outrossim, essa atividade ganhou um incremento após a sua eleição. Seu tio, o papa Sisto IV, foi nomeado *restaurator urbis*, dado o investimento na revitalização de algumas áreas da cidade romana. Décadas depois, o sobrinho deu continuidade aos trabalhos, por exemplo, com a finalização da via Giulia, as margens do rio Tibre (Chastel, 1991, p. 278). Além disso:

[...] Júlio II, empreendeu no Vaticano, ao longo do Tibre, no bairro da Arenulla e em torno do Capitólio, trabalhos de saneamento consideráveis; fez reerguer os muros da cidade entre a Porta Salaria e a Porta Pia, mandou retificar numerosas vias, incitou os cardeais a urbanizarem as ruas e restaurarem as igrejas, e pôde gabar-se, em 1512, numa inscrição colocada na via San Spirito, de ter adornado a cidade *pro majestate imperii* (Chastel, 1991, p. 342).

O pintor e arquiteto Donato Bramante (1444-1514) ficou responsável por projetar e supervisionar diversos trabalhos, entre eles, o pequeno claustro de *Santa Maria della Pace* (Chastel, 1991, p. 342-243) e o grande programa de reconstrução da basílica de São Pedro. Essa incumbência transformou Roma em um canteiro de obras por décadas. Assim:

O arquiteto Bramante projetou uma grandiosa edificação abobadada, centrada no relicário do Apóstolo; ademais, o novo coro devia conter uma imensa e vulgaríssima tumba para o papa. Tivesse sido concluída, ela seria mais apropriada a um faraó que a um bispo de Cristo, e a presença de Júlio na igreja mãe da cristandade dificilmente teria sido menos visível que a do próprio São Pedro. Acima de tudo, foi Júlio quem seduziu, subornou e intimidou o maior artista do Renascimento, Michelangelo Buonarroti, para que decorasse o teto da Capela Sistina com afrescos

que exalam o espírito da cristandade humanista e que, em seu conjunto, são uma celebração da beleza humana e da graça divina da criação e da redenção (DUFFY, 1998, p. 144).

Ao mesmo tempo em que Michelangelo planejava o programa iconográfico para o teto sistino e aplicava as primeiras demãos de pigmento, o jovem artista Rafael Sanzio (1483-1520) chegava à Roma. Júlio II fez o convite, mas a recomendação partiu de Bramante. Rafael chegou entre o verão e outono de 1508 (CHASTEL, 1991, p. 353). A respeito desse momento, o historiador da arte Ernst Gombrich (2012, p. 316) escreveu:

Depois de alguns anos em Florença, Rafael foi para Roma. Aí chegou provavelmente em 1508, na época em que Miguel Ângelo estava começando a trabalhar na Capela Sistina. Júlio II não tardou em achar também trabalho para esse jovem e cordial artista. Pediu-lhe que decorasse as paredes de várias salas do Vaticano que tinham passado a ser conhecidas como *stanze* (apostos). Rafael demonstrou seu domínio do desenho perfeito e da composição equilibrada numa série de afrescos nas paredes e tetos dessas salas.

O pintor, arquiteto e homem de saber arentino Giorgio Vasari (1511-1574) escreveu a respeito das técnicas aplicadas na arquitetura, na escultura e na pintura, além de compilar a biografia de diversos artistas do movimento renascentista, entre eles, Rafael Sanzio. A respeito da chegada do jovem pintor à cidade romana e a primeira impressão sobre o papa, ele salientou que:

Quando chegou a Roma, Raffaello viu que grande parte dos aposentos do palácio já estava pintada e que vários mestres ainda trabalhavam. Assim, Pietro della Francesca terminara uma cena em um dos aposentos, Luca da Cortona levava a bom termo uma fachada e Don Pietro

della Gatta, Abade de San Clemente de Arezzo, começara algumas coisas; do mesmo modo, Bramantino da Milano pintara muitas figuras, na maioria retratos, considerados belísimos (VASARI, 2020 [1550], p. 499).

Além das construções e da revitalização do espaço urbano, o pontífice roveresco era mecenas de muitos artistas. Todavia, Júlio II tinha interesse nas habilidades técnicas de Rafael, por isso encomendou um vasto programa iconográfico que ocupou várias salas dos aposentos papais, conhecidas, posteriormente, como *Stanze di Raffaello* (Chastel, 1991, p. 353). Após se instalar em Roma, Rafael fez os primeiros esboços e entre 1509 e 1511 realizou a ornamentação da *Stanza della Segnatura*, que abriga um dos trabalhos mais conhecidos, o afresco chamado posteriormente de *Escola de Atenas*. Durante os anos de 1511 e 1513 Rafael trabalhou na *Stanza di Eliodoro*, finalizada após a morte de Júlio II. A partir de 1514 até 1517 o artista se dedicou a *Stanza dell'Incendio di Borgo* e, por fim, a *Sala di Costantino*, nesse momento o mecenas era o papa Leão X. Para mais:

[...] foi ao próprio Rafael que Leão X encarregou de levar avante esse empreendimento [a reconstrução da basílica de São Pedro] após a morte de Bramante em 1514, e assim também ele se tornava arquiteto, projetando igrejas, residências de verão e palácios, e estudando as ruínas da Antiga Roma. Ao contrário de seu grande rival Miguel Ângelo, porém, Rafael tinha um bom relacionamento com as pessoas, e pôde manter funcionando uma concorrida oficina. Graças às suas qualidades sociáveis, os humanistas e os dignitários da Igreja fizeram-no seu companheiro (Gombrich, 2012, p. 320).

A respeito disso, Vasari (2020 [1550], p. 506) apontou que, “enquanto a felicidade desse artista produzia tantas maravilhas, a inveja da fortuna ceifou a vida de Júlio II, que

alimentava tal virtude e amava todas as coisas boas”. O prestígio de Rafael foi ganhando espaço após a entrega de cada *stanze*. Mas, essa fama não foi frutífera somente para o artista, mas para o mecenas também. A historiadora estadunidense Sheryl E. Reiss (2013, p. 23) defende a ideia que havia uma relação simbiótica entre os patronos e os artistas no início da Itália moderna. Isso porque, o pintor detinha a habilidade necessária para executar o trabalho, enquanto o mecenas tinha o recurso e o interesse em adquirir tal peça. Logo, o produto dessa relação beneficiava ambos.

O historiador da arte francês André Chastel (1991, p. 354-355) indicou que o trabalho da *Stanza di Eliodoro* se referia ao agitado pontificado de Júlio II. Para este texto recortamos dois afrescos, *Missa de Bolsena* e *Libertação de São Pedro*, mas naquele espaço Rafael pintou mais duas cenas, a *Expulsão de Heliodoro do Templo* e o *Encontro entre Leão Magno e Átila*, de modo que o trabalho foi finalizado após a morte de Júlio II. Destacamos que essas pinturas foram esboçadas e executadas em um momento crítico do pontificado de Júlio II, pois ele estava padecendo tanto com ameaças internas quanto externas.

Posto que, em 1511, um grupo de cardeais, com ideais divergentes, se organizou na cidade de Pisa para depor o pontífice, concomitante a esse episódio, ele experimentava uma derrota militar em Bologna. Essa era a segunda cidade mais importante para o Principados Eclesiásticos, a primeira era Roma (Schmidt, 2013, p. 16), logo o contratempo afetava a reputação de Júlio II e postergava seus planos.

O afresco da *Libertação de São Pedro* mostra como foi o milagre narrado no livro do Ato dos Apóstolos 12, 5-12. Nessa ocasião, o anjo, enviado por Deus, foi até Pedro durante a madrugada para libertá-lo, enquanto os guardas dormiam. No dia

seguinte o homem seria julgado por ordens do rei da Judeia, Herodes Agripa I (c.10 a.e.c.-44 d.e.c.). A libertação acontece em três atos, ao lado esquerdo, os patrulheiros assumem uma posição defensiva e não obedecem aos comandos do chefe da guarda, ao centro, o anjo toca o homem adormecido, enquanto que os soldados se protegem da luz que emana da figura celeste. Ao lado direito do afresco, o salvador guia Pedro para fora da prisão sem as correntes. Destacamos que, antes de ser eleito papa, Giuliano foi cardeal da Basílica de São Pedro Acorrentado, em Roma. Ademais, Júlio II, provavelmente, era devoto de São Pedro (Shaw, 2005, p. 50). Logo, numa primeira análise, o arranjo faz alusão a uma figura da qual o papa tinha fé.

A *Missa de Bolsena* representa o suposto milagre que ocorreu em 1263, numa área próxima a Orvieto. Durante a consagração o sangue de Cristo teria vertido do pão, isso porque o padre que celebrava o rito duvidava do ato de fé relacionado a transubstanciação, ou seja, mudança do pão e vinho em corpo e sangue de Jesus. No afresco pintado por Rafael, Júlio II é o protagonista. O papa foi posicionado ajoelhado diante do mistério da Eucaristia, ao passo que os espectadores localizados na retaguarda do padre se movimentam e dão graças diante do milagre. Vasari (2020 [1550], p. 505) descreveu que além de Júlio II, Rafael retratou o cardeal de São Jorge, Raffaello Riario (1461-1521), e outros membros do clero. Enquanto que, na base do afresco visualizamos diversos homens armados, provavelmente, membros da sua guarda.

Compreendemos que Júlio II se preocupou com a sua reputação como eclesiástico – tanto que ele foi retratado com os trajes de acordo com a sua posição –, além disso, ele foi representado contemplando os atos divinos. Seu rosto transmite serenidade de alguém que não temesse a presença de Deus

naquele momento. Os outros homens que estão às suas costas também permanecem calmos e confiantes na sua fé. Ademais, o pontífice solicitou um trabalho com temática devocional, visto que Júlio II tinha admiração pelo Príncipe dos Apóstolos.

O historiador da arte Christof Thoenes (2005, p. 45) analisou toda a obra de Rafael, em relação a esses afrescos, encomendados por Júlio II, ele citou que as cenas representam a vitória contra os ataques aos bens terreno da Igreja, a figura do papa, ao Principado Eclesiástico e ao dogma da transubstanciação – uma das doutrinas cristãs. Em todos os casos Deus interveio a fim de proteger. Da mesma maneira que Júlio II, como chefe de governo, agiu para manter o poder e a autoridade do Principado Eclesiástico e, conseqüentemente, a sua. Logo, ele atuou para expandir as fronteiras políticas e afastou as ameaças mais imediatas, como, as tropas francesas. Rafael agiu de forma primorosa, ele “foi considerado o artista que realizou o que a geração mais antiga se esforçava em conseguir: a perfeita e harmoniosa composição de figuras movimentando-se livremente” (Gombrich, 2012, p. 319).

Considerações finais

Júlio II agiu tanto politicamente como militarmente para atingir seus objetivos e suas práticas repercutiram entre os contemporâneos produzindo diferentes representações, uma delas foi colocada em palavras pela pena de Erasmo de Rotterdam. Quando Pedro ficou frente a frente com Júlio II, além da menção ao exército que lutou pelos interesses do papa, o Príncipe dos Apóstolos esbravejou para que Júlio II construísse seu próprio paraíso. Dadas as dimensões, o pontífice roveresco mudou a

paisagem urbana, reconstruiu a Jerusalém terrestre para ter seu lugar na Jerusalém celeste. O mesmo ocorreu no cenário artístico, com a encomenda de trabalhos de grande porte. Isso alimentou seu prestígio e Rafael também desfrutou do reconhecimento, de forma que permaneceu em Roma por muitos anos, até seu falecimento em 1520.

Rafael Sanzio usou pigmentos e pincéis para materializar o que o seu mecenas pediu e, ao dar essa ordem, Júlio II não transformou somente a imagem da Igreja, mas construiu seu legado. Além da mudança da paisagem urbana com a reconstrução da Basílica de São Pedro, o pontífice roveresco também se dedicou a refazer as fronteiras políticas, com a recuperação de vários territórios. Para tanto, ele agiu de maneira enérgica, como citou o florentino Guicciardini.

Rafael alcançou a fama e o reconhecimento dos homens dos altos estratos enquanto pintava as *stanze*, ao passo que permaneceu próximo dos membros do clero. Ao encomendar obras, como, vias públicas, praças, palácios, determinar a reconstrução da Basílica de São Pedro, ser mecenas de arquitetos, ter à disposição diversos pintores e outros homens de saber, o prestígio de Júlio II foi legitimado na mesma medida em que as ações no decorrer das batalhas também trouxeram glórias ao pontífice roveresco. Ao passo que, as atividades repercutiram entre os coevos. Maquiavel elogiou a postura impetuosa de Júlio II, tendo em vista que este gesto foi repudiado por Erasmo de Rotterdam.

Referências

Fontes iconográficas

SANZIO, Rafael. **Libertação de São Pedro**. c. 1513-1514. Afresco, c. 8,10m, Stanza di Eliodoro, Roma, Palácio do Vaticano.

SANZIO, Rafael. **Missa em Bolsena**. c. 1512. Afresco, c. 8,40m, Stanza di Eliodoro, Roma, Palácio do Vaticano.

Fontes Escritas

ROTTERDAM, Erasmo de. **O papa expulso do céu**. Diálogo. Tradução e notas de Hugo Prado. Rio de Janeiro: Livraria H. Antunes, 1938 [1517].

GUICCIARDINI, Francesco. **Historia d'Italia**. Por Silvana Seidel Menchi. Turim: Editora Einaudi, 1971 [1561].

VASARI, Giorgio. Rafael de Urbino, pintor e arquiteto. In: Giorgio VASARI. **Vida dos Artistas**. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2020 [1550], p. 495-519.

MAQUIAVEL, Nicolau. **O Príncipe**. Tradução e notas por José Antonio Martins. Edição bilingue. 2. ed. São Paulo: Editora Hedra, 2020 [1532].

Referências bibliográficas

BIGNOTTO, Newton. **Origens do republicanismo moderno**. Niterói: EDUFF, 2021.

CHASTEL, André. **A Arte Italiana**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

CLEAVE, Claire Van. **Master Drawings of the Italian Renaissance**. Cambridge: Harvard University Press, 2007.

DUFFY, Eamon. **Santos e Pecadores. História dos Papas**. Tradução Luiz Antônio Araújo. São Paulo: Cosac & Naify Edições Ltda, 1998.

FRANK, Isabelle. Cardinal Giuliano Della Rovere and Melozzo Da Forli at SS. Apostoli. **Zeitschrift Für Kunstgeschichte**, vol. 59, n. 1. Berlin: 1996, p. 97-122. Disponível em <https://doi.org/10.2307/1482788>, acessado em 14 nov. 2021.

GOMBRICH, Ernst. **A História da Arte**. Tradução Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: LTC, 2012.

GREGOROVIVUS, Ferdinand. **History of the city of Rome in the Middle Ages**. Translated from the fourth german edition by Annie Hamilton. Vol. VIII - Part I. London: George Bell & Sons, 1902.

GREGOROVIVUS, Ferdinand. **History of the city of Rome in the Middle Ages**. Vol. VII - Part I. New York: Cambridge University Press, 2010.

KAI-KEE, Elliott. **Social order and rhetoric in the Rome of Julius II (1503-1513)**. Berkeley: University of California, 1983.

MENESES, Patricia Dalcanale. Arte e Política: considerações metodológicas. **Locus: Revista de História**, v. 19, 2013, p. 189-202.

MENESES, Patrícia Dalcanale. Dez lesenas renascimentais na Villa Zeri. **Revista de História da Arte e Arqueologia**, v. 14, 2010, p. 109-122.

REISS, Sheryl E. A Taxonomy of Art Patronage in Renaissance Italy. In: BOHN, Babette. SASLOW, James M. **A Companion to Renaissance and Baroque Art**. John Wiley & Sons, Inc. Published, 2013, p. 21-43.

SCHMIDT, Bernward. Julius II – The Papal Monarch. In: SANDER, Jochen. **and the Portrait of Julius II**. Image of a Renaissance Pope. Petersberg: Imhof Verlag, 2013, p. 9-23.

SHAW, Christine. The Motivation for the Patronage of Pope Julius II. In: GOSMAN, Martin; MACDONALD, Alasdair; VANDERJAGT, Arjo. **Princes and Princely Culture (1450-1650)**. Vol. II. The Netherlands: Brill, 2005, p. 43-61.

SKINNER, Quentin. **As fundações do pensamento político moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

THOENES, Christof. **Raffaello**. 1483-1520. Germany: Taschen, 2005.

O MONACATO E A REDEFINIÇÃO DOS PAPEIS DA ELITE GAULESA DURANTE UMA ÉPOCA DE TRANSFORMAÇÕES (SÉCULO V)

Larissa Rodrigues Sathler

As incursões dos migrantes germânicos deixaram uma marca duradoura na história da Gália desde o período da ocupação romana. Durante séculos, o movimento através da fronteira norte do Império foi uma constante, portanto, sugerir que a travessia de grupos relativamente pequenos de nortistas no início do século V foi o fator determinante para a decadência do Império Ocidental é um exagero. Em outras palavras, esse período da história romana não foi sem precedentes nem cataclísmico. Em vez de vermos essa época como um momento de crise inesperada, devemos reconhecer que as forças em ação nas Gálias do século V influenciaram a vida dos romanos por séculos.⁹⁹

⁹⁹ Notemos que, desde que a expansão romana alcançou espaços além do Mediterrâneo, o contato e os atritos com as populações germânicas tornaram-se frequentes, resultando em interações culturais e comerciais ampliadas. A integração e adaptação dos bárbaros aos sistemas de poder político romano, especialmente através do serviço militar, permitiram que eles ascendessem social e politicamente e, mais que isso, que promovessem paulatinamente seus líderes a cargos importantes nas instituições romanas. Ao menos a partir das reformas militares de Galieno no século III, a presença de bárbaros nas legiões romanas aumentou drasticamente e isso lhes proporcionou uma rota de ascensão sociopolítica através do reconhecimento e do destaque e da força militar. Decerto essa foi uma maneira de avanço social e político dos bárbaros na sociedade romana, um caminho que lhes permitisse passar de adversários vencidos a aliados e defensores do Império (Frighetto, 2021, p. 32).

No entanto, a Antiguidade Tardia foi uma época em que o Império Romano passou por mutações, transformações e readequações, e não devemos ignorar o impacto desses acontecimentos na estrutura da sociedade gaulesa do século V. Segundo Goodrich (2007, p. 12), embora o poder destrutivo das invasões germânicas (406-407) e das subsequentes guerras civis romanas (406-413) tenha sido localizado, isso não implicou em um impacto insignificante para aqueles que vivenciaram tais eventos. É importante lembrar que estamos tratando de um povo que preservou sua integridade dentro do Império, enfrentando uma considerável hostilidade romana por décadas. Posteriormente, estabeleceram-se em uma extensa área que se estendia do rio Loire até os Pirineus e, meio século mais tarde, demonstraram força suficiente para expandir-se, invadir e dominar vastas partes da Hispânia, além de conquistar o sudoeste da França (Nixon, 1992, p. 65).

Decerto, a partir do século V, uma nova fase da Antiguidade Tardia teve início. Como explicou Frighetto (2021, p. 41-42), a partir de então, a relevância assumida pelos grupos bárbaros no processo de readequação político-institucional da *pars Occidentalis* culminou no desaparecimento do poder imperial e o surgimento dos reinos romano-bárbaros nos territórios ocidentais. Embora tenham instaurado uma instituição monárquica inspirada na tradição greco-romana, esses acontecimentos afetaram, em algum grau, tanto romanos quanto bárbaros que se estabeleceram definitivamente nesse espaço de poder romano.

As invasões bárbaras, as guerras civis romanas e o movimento dos godos através do sul do país para Hispânia, e vice-versa, inevitavelmente impactaram a Gália e a sua população. O sofrimento gaulês e a reação local a esses eventos foram analisadas por M. Roberts (1992, p. 97-106) por meio de três

poemas cristãos, provavelmente compostos no sudoeste da Gália no período entre 409 e 416.¹⁰⁰ Os poemas analisados por Robert revelam a condição frágil da Gália aproximadamente uma década após as incursões germânicas, descrevendo uma sociedade traumatizada pela destruição em massa de seus recursos humanos e materiais. No geral, os poemas retratam fortunas perdidas, vilas arruinadas, campos vazios, assentamentos urbanos capturados, saqueados e incendiados. A guerra, as doenças e a fome também são descritas como responsáveis pela morte de muitos, e ninguém poderia prever uma solução para tais problemas.

Por outro lado, não podemos aceitar sem questionar a total confiabilidade dessa narrativa de desastre. Além do fato de que os três autores não tinham conhecimento da recuperação parcial que estava prestes a ocorrer, é crucial reconhecer esses poemas como obras moralizantes, destinadas a denunciar a futilidade da ambição humana em um mundo efêmero. Nesse contexto, é importante lembrar que os escritores cristãos da Gália na primeira metade do século V compartilhavam uma tradição ascética que os inclinava a enfatizar os infortúnios contemporâneos como uma forma de chamar a atenção para a decadência moral da época (Drinkwater; Elton, 1992, p. 95-96).

Em primeiro lugar, é crucial ressaltar nossa discordância com a ideia de que a civilização romana do século V testemunhou a "decadência" ou "queda" do Império. Em nossa visão, a Antiguidade Tardia é marcada pela continuidade, manutenção e preservação pragmática de Roma, embora sob uma perspectiva

¹⁰⁰ Os poemas são o pseudônimo *Epigramma Paulini*, escrito após a invasão dos suevos, vândalos e alanos em 406-407, mas antes da chegada dos visigodos; o *Carmen ad Uxorem*, geralmente atribuído a Próspero de Aquitânia; e o *Carmen de Providentia Dei*, um amplo trabalho de didática cristã que deve datar da segunda década do século V (Roberts, 1992, p. 97).

política e institucional transformada e adaptada. Essa abordagem considera as diversas interações entre Roma, as províncias e os "novos" atores políticos do século V, especificamente os grupos germânicos que se estabeleceram nos territórios romanos. A partilha do poder imperial, observada desde o século II e com impacto significativo na história político-institucional do Império Romano, é vista como um processo histórico estrutural, caracterizado por continuidades e rupturas na forma como essa partilha era realizada, e que também se manifestou nas monarquias romano-bárbaras a partir do século V (Frighetto, 2021, p. 25).

Em termos arqueológicos, é evidente que a economia e a cultura da sociedade gaulesa também não sofreram mudanças radicais no decorrer do século V, mas, em vez disso, experimentaram uma espécie de renascimento. Ao investigar as relações comerciais entre o sul da Gália e o resto do Mediterrâneo, Hitchner (1992, p. 122-31) observou que alguns itens, como cerâmicas, mármore e ânforas para o armazenamento e transporte de alimentos, continuaram a ser importados por parte de cidades gaulesas como *Massilia*, *Arelate* e *Ugernum*, durante o século V e além. Esses bens incluíam produtos originários do Oriente, embora, à medida que o século avançava, os artigos africanos tenham se tornado cada vez mais predominante no mercado de exportação. Isso possivelmente se deve à conquista vândala do norte da África e à subsequente liberação dessa região das obrigações fiscais impostas por Roma.

Mas o que isso nos revela sobre a economia do sul da Gália durante a época tardo-antiga? Segundo Hitchner (1992, p. 129-31), devemos lembrar que o sul da Gália provavelmente nunca desempenhou o papel central que a *Hispania* ou a África desempenharam na economia romana. Consequentemente, não

teria atingido os mesmos níveis elevados de produção excedente que essas duas regiões alcançaram. Dito isso, a economia do sul da Gália era essencialmente regional: as cidades produziam excedentes suficientes para satisfazer as demandas e necessidades locais, mas não o suficiente para exportação.¹⁰¹

É interessante notar que, entre os séculos V e VII, a cidade de *Massilia* passou por um período de prosperidade econômica. Conforme Loseby (1992b, p. 167-68), a arqueologia dos edifícios e assentamentos da Antiguidade Tardia indica que *Massilia* estava em plena expansão, destacando-se até mesmo comparação com outras cidades do sul da Gália. A prosperidade de *Massilia* é evidenciada pela análise de seus monumentos cristãos, sendo o batistério do antigo complexo episcopal da cidade na Antiguidade Tardia um possível indicador desse sucesso urbano.¹⁰²

Ao que parece, o tamanho do batistério de *Massilia* é verdadeiramente excepcional. Com dimensões de 22,90m por 22,48m, sua área útil era mais do que o dobro do maior dos quatro edifícios equivalentes conhecidos na Gália Meridional. Mesmo o batistério de Milão, construído durante seu período como capital imperial, é ligeiramente menor. Além das dimensões, as

¹⁰¹ Para o período da Antiguidade Tardia, o quadro apresentado por Hitchner revela que as importações de produtos africanos e orientais apontam para a existência de atividade comercial de longa distância entre o sul da Gália e o sul e leste do Mediterrâneo, no entanto, como o próprio autor afirma, é difícil estabelecer se isto representa uma mudança de fato em relação ao período anterior (Hitchner, 1992, p. 130). Na verdade, outros indicadores sugerem que a economia do sul da Gália permaneceu essencialmente de âmbito regional. Por exemplo, a produção de cerâmica local, embora influenciada pela mercadoria africana, era destinada para o atendimento das necessidades locais.

¹⁰² Com base em comparações estilísticas, foi sugerido o ano de 400 para a construção do batistério, o que o colocaria dentro do episcopado de Prócuro (381-428) (Loseby, 1992b, p. 168).

escavações revelaram vestígios de uma decoração magnífica, incluindo uma série de pavimentos em mosaico policromado encontrados tanto dentro quanto fora do edifício, que, na ausência de outros critérios arqueológicos, constituem a melhor evidência cronológica disponível.

Se a magnitude do batistério é sugestiva, a extensão da cidade tardo-antiga como um todo é ainda mais impressionante, tanto em relação à área delimitada por suas muralhas quanto à área realmente ocupada. *Massilia* possuía um circuito de muralhas eficaz e defensável durante a Antiguidade Tardia. No início do século IV, suas muralhas e torres eram suficientemente robustas para que Maximiano tentasse usá-las em prol de sua defesa.¹⁰³ Em 413, as muralhas foram mantidas para resistir aos ataques dos visigodos, e até o final do século VI, eram completamente impenetráveis. É muito provável que essas muralhas da Antiguidade Tardia seguissem trajetos semelhantes ao circuito construído para defender a cidade por volta do século II a.C. (Loseby, 1992b, p. 168).

Na década de 1980, uma série de escavações arqueológicas identificou vestígios de ocupação da Antiguidade Tardia tanto entre as duas muralhas quanto fora delas. Estudos indicam que, pelo menos até o século VI, houve uma notável continuidade em relação ao padrão de construções e ruas de origem greco-romana. Segundo Loseby (1992b, p. 169), nesse aspecto, *Massilia* contrastava favoravelmente em relação a outras cidades próximas, como Fréjus, onde o território dentro das antigas muralhas imperiais não continuaram a ser ocupadas para além do século IV.

¹⁰³ Durante a disputa pelo poder dos tetrarcas, Maximiano se tranca dentro dos muros de *Massilia*, onde Constantino vem sitiá-lo (Morel, 1983, p. 3).

O crescimento contínuo de *Massilia* pode ser atribuído à sua importância comercial durante a Antiguidade Tardia. No entanto, os registros arqueológicos disponíveis focam principalmente no comércio de mercadorias que passavam por *Massilia*, indo do Mediterrâneo em direção ao interior da Gália. *Massilia* possivelmente funcionava como um centro de manufatura, além de ser um ponto crucial para o trânsito de mercadorias. Há muito se argumenta que havia um grande ateliê de louça fina nas proximidades imediatas da cidade. No entanto, a distribuição desses produtos sugere que eles eram destinados principalmente ao mercado local ou, no máximo, regional. O mesmo parece ser verdadeiro para outros bens produzidos na cidade, como o vidro e o vinho. Quanto ao vinho, há indícios de que sua produção também ocorria na cidade, mas não há evidências substanciais de que tenha ocorrido em escala significativa durante a Antiguidade Tardia. Em síntese, conforme Loseby (1992b, p. 171) afirma, durante esse período, a principal função comercial de *Massilia* era a de um grande empório, “facilitando e obtendo grande parte de sua prosperidade através do comércio inter-regional de mercadorias”.

Em relação a presença de uma economia monetizada na Gália tardo-antiga, Hitchner (1992, p. 130) nos informa que os mercados locais desempenharam um papel crucial em sua sustentação, mesmo após o fechamento dos ateliês monetários imperiais em Trier, Arles e Aquileia. A respeito disso, é interessante notar que *Massilia* nunca teve um ateliê monetário imperial; no entanto, parece que pequenas moedas de prata e cobre começaram a ser cunhadas nesta cidade no final do século V e início do VI. Se, por um lado, as moedas cunhadas ali eram de baixo valor e destinadas ao comércio varejista de pequena escala, por outro, elas indicam a persistência de uma economia monetária ativa na região. Essa observação é reforçada pela

descoberta de uma variedade de moedas de cobre datadas do final do quinto e início do sexto século, algumas remanescentes de séculos anteriores e muitas fragmentadas para valores menores, que coexistiram com emissões contemporâneas dos vândalos e de Constantinopla. É possível que essas novas emissões tenham sido destinadas a facilitar as transações monetárias locais. Embora moedas de prata semelhantes tenham sido produzidas em uma ou duas outras cidades da Gália, *Massilia* destacou-se como o único ateliê monetário gaulês conhecido por cunhar moedas de cobre após o início do século V, continuando essa prática por um século depois (Loseby, 1992b, p. 175).

A observação de um comércio contínuo no sul e sudeste da Gália é corroborada por Sivan (1992), em seu estudo *Town and Country in Late Antique Gaul: The Example of Bordeaux*, que examina a arqueologia de *Burdigala*, atual Bordéus, e sua região. De maneira geral, Sivan contesta a noção de que a Aquitânia do século V tenha experimentado um declínio urbano significativo. Segundo o autor, mesmo após o domínio visigótico a partir de 418, *Burdigala* exibia sinais claros de uma contínua estabilidade econômica e social. Apesar de sua área ter sido reduzida pelas novas fortificações (Sivan, 1992, p. 133), a cidade conservou e se beneficiou de seu porto central (Sivan, 1992, p. 137).

A expansão dos subúrbios de *Burdigala* foi tão notável quanto a de *Massilia*. Conforme explicado por Sivan (1992, p. 133), "os bairros residenciais da cidade estendiam-se muito além dos limites das muralhas, e escavações recentes indicam um padrão de casas, bairros manufatureiros e terras agrícolas misturando-se fora das muralhas". Além disso, os habitantes estavam envolvidos em uma variedade de atividades comerciais e manufatureiras, incluindo a produção e distribuição de cerâmica por toda a região da Aquitânia (Sivan, 1992, p. 137).

A economia de *Burdigala* era sustentada pela sua contínua função como principal mercado para os produtos agrícolas da região, além de fornecer bens e serviços para os quais os lucros desse comércio eram direcionados. Não há evidências de que a ocupação visigótica tenha impactado negativamente o comércio da cidade. Talvez devido à sua importância, tanto a administração visigótica quanto a anterior, romana, mostraram preocupação em assegurar o pleno funcionamento da produção e do comércio, especialmente durante épocas de chuvas, protegendo a cidade contra inundações (Sivan, 1992, p. 136).

Posto isto, se a visão da vida urbana na Antiguidade Tardia se basear em atividades econômicas além do conceito tradicional de cidade como centro cívico, então o século V representa um período de florescimento significativo para *Massilia*, *Burdigala* e outras cidades da Gália. De fato, evidências arqueológicas indicam fortemente que o estilo de vida aristocrático romano tardio, marcado pela posse de *uillae* grandes e luxuosas, continuou na Aquitânia mesmo após o estabelecimento do reino visigótico.

As *uillae* e o modo de vida aristocrático na Gália Meridional da Antiguidade Tardia

O estilo decorativo das *uillae* frequentemente era compartilhado por aristocratas galo-romanos e visigodos que se integraram à cultura local. Um exemplo notável são os vários mosaicos do século V descobertos na área de escavação em St. Christoly, que exibem uma marcante semelhança em conceito artístico e estilo. Ornamentados com padrões geométricos, florais e vegetais, esses mosaicos decorativos são comuns em numerosas

localidades urbanas e rurais da Aquitânia na Antiguidade Tardia, representando um importante elemento unificador (Sivan, 1996, p. 137-38).

Observamos que a *uilla* era o núcleo da grande propriedade, onde se situavam a residência do *dominus*, um membro da aristocracia local e regional, além das principais estruturas que abrigavam tanto as áreas de lazer quanto os locais de armazenamento dos produtos da propriedade, como celeiros, moinhos e lagares. A *uilla* não era um local isolado, seja pela proximidade com estradas que a ligavam às cidades onde o comércio ainda prosperava, seja pelos contatos estabelecidos entre o *dominus* ou membro da aristocracia senatorial e os comerciantes associados à *ciuitas* (Frighetto, 2006, p. 228).

Em *Burdigala*, foram encontradas *uillae* romanas da Antiguidade Tardia situadas ao longo dos grandes rios da região. A presença de um tipo específico de cerâmica, fabricada localmente em *Burdigala* e encontrada nessas *uillae*, não apenas confirma a importância do porto e da navegação comercial fluvial na região, mas também demonstra uma das várias formas pelas quais os habitantes das *uillae* mantinham contato com a cidade (Sivan, 1992, p. 137).

Um dos exemplos mais destacados de membro da aristocracia local e regional que exemplificava com perfeição o *modus uiuendis* nas *uillae* do século IV é o aquitano-romano Décimo Magno Ausônio (310-390?). Além de ter sido um expoente da vida intelectual pagã no IV século, Ausônio possuía um vasto patrimônio que incluía uma considerável quantidade de propriedades fundiárias tanto nas proximidades de *Burdigala* quanto em áreas mais distantes. Ausônio passava longos períodos nesses espaços rurais com o intuito de dedicar-se ao *otium*, reunindo-se com amigos e discípulos seguindo um estilo de vida

idealizado pela tradição clássica que percebia as *uillae* como signo distintivo do ócio da aristocracia senatorial romana (Frighetto, 2006, p. 228-29).

No século V, as estimativas acerca da sobrevivência da aristocracia gaulesa apontam para uma significativa redução da elite senatorial. Nesse contexto, é plausível supor que a elite visigótica tenha mantido o estilo decorativo da nobreza romana, como podemos observar nos mosaicos das *uillae* e sarcófagos urbanos da Aquitânia durante esse período. Ao longo de toda a Antiguidade Tardia, a nobreza visigótica conviveu com os membros da aristocracia galo-romana que permaneceram ou optaram por retornar à Aquitânia. Isso sugere uma possível troca de influências, ou mesmo uma imitação deliberada por parte dos aristocratas visigodos recém-estabelecidos, conforme observado por Sivan (1992, p. 142).

Retornando ao regionalismo histórico da economia do sul da Gália, podemos afirmar que a viabilidade contínua da economia local sob o domínio visigótico, ostrogótico e, finalmente, franco, possivelmente contribuiu para sustentar o comércio mediterrâneo de longa distância ao longo do século VII, juntamente com os contínuos contatos políticos, sociais e culturais documentados nas fontes materiais e textuais advindas da Gália, África e Constantinopla. Em resumo, em termos socioeconômicos, as cidades do sul da Gália não passaram por mudanças radicais; ao contrário, continuaram firmemente integradas aos padrões estabelecidos por Roma (Hitchner, 1992, p. 130-31), como podemos observar na continuidade dos padrões das *uillae* romanas.

A Igreja, o monacato e a redefinição dos papéis da elite gaulesa

Ao analisar a situação da aristocracia galo-romana na época tardo-antiga, Mathisen (1994) destacou que as elites do Império enfrentaram de diversas maneiras as transformações trazidas pela presença germânica. Na Gália, a sociedade enfrentou desafios significativos no século V, resultando numa crise para os aristocratas gauleses. Segundo o autor, os bárbaros competiam com os gauleses por status social, influência econômica e cargos políticos. A dispersão geográfica também complicava a situação dos gauleses, cada um focado em seus próprios interesses locais. No entanto, para sobreviverem como elite, os gauleses mais abastados buscaram fortalecer a solidariedade entre si, encontrando novas formas de promover a unidade e revitalizar o sentido de comunidade aristocrática.

Segundo Mathisen (1994, p. 204), a igreja gaulesa desempenhou um papel crucial na redefinição dos papéis sociais dos aristocratas galo-romanos. Isto é, os gauleses conseguiram integrar aspectos das crenças e práticas cristãs com suas próprias ideologias. Em termos ideológicos, isso se refletiu na fusão entre as ações seculares em relação ao estatuto do indivíduo e as eclesiásticas. Por exemplo, a distinção anteriormente estabelecida pela elite secular gaulesa entre os *boni* (pessoas boas) e os *mali* (pessoas inferiores) passou a ser aplicado à oposição eclesiástica entre os “retos” (*boni*) e os “ímpios” (*mali*) (Mathisen, 1994, 204-205; Wes, 1992, p. 255). Da mesma forma, a terminologia de patrocínio e autoridade, antes utilizada pelos potentados seculares, começou a ser associada aos bispos. Foi assim que Germano de Auxerre foi considerado “patrono especial” de toda a Gália no século V (Mathisen, 1994, p. 205-206). Lembrando

que, no contexto da Gália do século V, os aristocratas detinham virtualmente o monopólio do episcopado (Mathisen; 1993; Goodrich, 2007; Pinheiro, 2010; Borgogino, 2018a, 2018b).

Ao consolidarem o controle sobre as cadeiras episcopais no sul da Gália, os aristocratas galo-romanos aproveitaram a oportunidade para reforçar suas posições como potentados locais. Isso resultou numa profunda interligação entre a religião e a dinâmica urbana no sul da Gália do século V. Segundo Loseby (1992a, p. 144), entre os séculos III e V, houve um aumento significativo no número de sedes episcopais na Gália Meridional, abrangendo as antigas províncias de *Narbonensis Prima* e *Secunda*, *Viennensis* e *Alpes Maritimae*. Esse processo de organização das sedes episcopais foi praticamente concluído até o final do século V e, em grande medida, espelhava a estrutura administrativa secular existente, com os bispos sendo estabelecidos nas principais cidades.

Certamente, as cidades gaulesas do século V testemunharam um crescimento significativo na construção de edifícios cristãos. Os complexos episcopais variavam em plano e escala, frequentemente incluindo duas ou mais igrejas, além de batistérios que podiam ser edifícios separados ou anexos a outros elementos do complexo (Loseby, 1992a, p. 149).

A localização desses complexos na paisagem urbana da Antiguidade Tardia mostrou uma variação considerável, pois, em geral, a falta de patrocínio estatal ou de um benfeitor específico representava um obstáculo para sua construção dentro das muralhas da cidade (Loseby, 1992a, p. 151). Isto significa que, embora o centro da cidade fosse a preferência para os complexos episcopais, a densidade populacional urbana muitas vezes tornava isso impraticável na ausência de um generoso patrocínio privado ou imperial.

Apesar desses desafios, em muitas cidades do sul da Gália, o apoio crescente do setor público e privado cristão permitiu superar progressivamente essa dificuldade. Embora em algumas áreas desta região complexos episcopais tenham sido erguidos em locais periféricos, a atração desses espaços para dentro das muralhas da cidade conferia maior prestígio à comunidade e impulsionava sua economia. Em resumo, tanto situados no centro quanto na periferia da urbs, a localização dos complexos episcopais e, por conseguinte, dos bispos, exercia um impacto significativo no mercado imobiliário da cidade e na topografia disponível para aquisição de terras (Drinkwater; Elton, 1992, p. 109).

A importância do bispo no cenário descrito revela como a adesão à carreira eclesiástica se tornou uma opção de prestígio, distinção e poder para a aristocracia galo-romana. Não devemos presumir, no entanto, que a carreira na Igreja de repente se tornou atraente para os aristocratas gauleses. De fato, sempre houve homens dispostos a abraçar a vida episcopal e monástica. O fato de os bispados gauleses terem se tornado dominados quase exclusivamente pela aristocracia não implica que a igreja se tornou subitamente atraente nas primeiras décadas do século V (Goodrich, 2007, p. 21-22). Se os bispos na Gália eram predominantemente de origem aristocrática, isso se deve ao fato de que esses indivíduos viam na liderança eclesiástica uma maneira eficaz de defender seus interesses, especialmente em um contexto em que a situação política da elite regional estava em jogo.

Em sua tese *Da institucionalização do monacato à 'monaquização' do episcopado na Provença de João Cassiano e dos lerinianos (séculos IV e V)*, Rossana A. B. Pinheiro (2010) demonstrou como, na Antiguidade Tardia, surgiu a prática dos

monges-bispos, que se tornou uma característica distintiva do cristianismo gaulês. Para a autora, ao longo deste período, os mosteiros do sul da Gália se estabeleceram como centros de formação de bispos por excelência. Esses líderes eclesiásticos, originários da elite gaulesa, emergiram como figuras proeminentes no cenário político gaulês, especialmente em meio ao aumento da reorganização de poderes e das alianças locais devido às invasões. Esses bispos obrigatoriamente passavam pelos mosteiros recém-fundados, onde além de receberem instrução na doutrina cristã, deveriam consolidar laços de solidariedade e alianças que os preparariam para assumir importantes dioceses gaulesas (Pinheiro, 2010, p. 19).

Nesse contexto de reorganização de poderes, destaca-se o papel crucial e a crescente importância do monacato na estrutura política e social, uma vez que a organização eclesiástica gaulesa na época tardo-antiga foi definida pela complementaridade entre as funções monásticas e episcopais. Em suma, o monacato se tornou uma etapa essencial e obrigatória nessa estrutura eclesiástica, com os bispos com frequência sendo escolhidos diretamente desses ambientes, ainda na condição de leigos. Esse processo, descrito por Pinheiro (2010, p. 19-20) como “monaquização do episcopado”, já podia ser perceptível na Gália do século IV com Martinho de Tours, no entanto, no século V, se consolidou como uma prática predominante na Gália Meridional.

A visão de Pinheiro converge com a tese de Mathisen (1994), para quem o monacato gaulês da quinta centúria diferia enormemente do movimento monástico em outras partes do Império. De acordo com Mathisen (1994, p. 206), nas Gálias, essa forma de organização estava estreitamente ligada ao estilo de vida da aristocracia: “há muito se reconhece que no século V os aristocratas gauleses não apenas migraram para a vida monástica,

mas também se apropriaram dela”. Ao contrário do século IV, quando ainda era possível que um estrangeiro de uma categoria social inferior alcançasse destaque na igreja gaulesa, o século V não produziu nenhum Martinho.

Mathisen (1994, p. 217-18) destaca ainda outras características distintivas do monacato gaulês do século V que evidenciam a fusão entre a vida monástica e clerical. Uma delas é que os monges que alcançavam o episcopado ainda eram reconhecidos como monges. Esse conceito do “bispo-monge” se manifestava na prática comum da fundação de mosteiros urbanos por monges que se tornavam bispos, a exemplo de Hilário de *Arelate* (430-449), Euquério de *Lugdunum* (435-449), Máximo de Riez (433-453), Fausto de Riez (462-485), Valeriano de Cimiez (439-451), Lupo de Troyes (426-479) e Cesário de *Arelate* (502-542) que estabeleceram seus próprios mosteiros (Pacaut, 1993, p. 18). Outra peculiaridade é que, nas Gálias, os abades eram considerados independentes dos bispos, pelo menos no século V. Nesse contexto, os monges estavam subordinados à autoridade e liderança do abade, não do bispo, conforme estabelecido pelo Concílio de Arles em 452.

A análise que Aline Rousselle (1977) fez em seu *Aspects sociaux du recrutement ecclésiastique au IV^e siècle* confirma como o contexto de recrutamento clerical na Gália mudou entre o século IV e V. Segundo a autora, a conversão da Gália ao cristianismo, que mal havia começado no século IV, encontrou obstáculos não apenas pela resistência das crenças pagãs arraigadas, mas também pelas exigências crescentes impostas pela Igreja e pela lei imperial ao recrutamento sacerdotal. Diante dessas dificuldades, para percorrer o caminho eclesiástico até alcançar a sede episcopal, as comunidades acabavam por recrutar soldados reformados ou antigos funcionários públicos que já

eram demasiado velhos. A igreja também buscava atrair jovens libertos e até mesmo criava filhos abandonados, confiante de que uma educação proporcionada por seus líderes formaria bons recrutas (Rousselle, 1977, p. 357-58).

No geral, o princípio estabelecido era o de um único curso eclesiástico que, após o batismo, progredia das ordens inferiores (leitor, exorcista e subdiácono) às ordens superiores (diácono e sacerdote) e, para aqueles que vivessem uma vida casta, até mesmo o episcopado. Todavia, a prática estava longe de corresponder a esse ideal imposto pela autoridade secular e eclesiástica, e, boa parte dos indivíduos que ocupavam a cadeira episcopal eram notáveis locais, frequentemente mal treinados no modo de vida cristão, mas escolhidos por suas habilidades administrativas (Desprez, 1998, p. 553).

De fato, nas últimas décadas do século IV, já se observava uma movimentação para proibir a ascensão de funcionários civis e militares aos cargos episcopais. Em 385, o bispo de Roma, Sirício, considerou que militares e funcionários civis estavam suscetíveis à prevaricação ou extorsão e, portanto, recomendou sua exclusão das funções episcopais. No ano seguinte, durante o Concílio de Roma em 386, Sirício conseguiu promulgar uma proibição contra a admissão no clero de qualquer pessoa que continuasse a servir o Estado após o batismo. Uma carta enviada por ele ou por Dâmaso (366-384), aos bispos gauleses sobre esse assunto, possivelmente referente a casos como o de Ambrósio de Milão ou Martinho de Tours, evidencia ainda mais a hostilidade da igreja de Roma em relação aos ex-funcionários do Estado (Desprez, 1998, p. 551),

Sendo assim, na transição do século IV para o V, tornou-se comum recrutar monges para assumir o cargo de bispo na comunidade gaulesa. Dado que o movimento monástico

ênfatizava a importância da castidade, esperava-se que os bispos provenientes dessas comunidades mantivessem o celibato. Vale lembrar que, nessa época, os monges do deserto egípcio já eram considerados modelos de santidade para gauleses instruídos que buscavam introduzir no Ocidente a teologia e prática monásticas.

Com a chegada do século V, a elite do sul da Gália presencia a fusão dos mundos de monges, clérigos e leigos. O movimento constante entre esses três grupos fez com que eles passassem a ser vistos como complementares em vez de mutuamente exclusivos. A partir de então, os leigos poderiam agir como monges e os monges como leigos. Os monges poderiam tornar-se bispos e os bispos poderiam agir como monges. Todas essas ocupações passaram a ser igualmente apropriadas para os aristocratas, demonstrando a adaptabilidade e a estratégia adotada pela elite gaulesa para lidar de forma coesa com as transformações do século V, mantendo sua influência durante a Antiguidade Tardia (Mathisen, 1994, p. 219).

Conclusão

A ascensão do monacato e as transformações vivenciadas pela elite gaulesa no século V refletem um período de adaptação contínua dentro do contexto histórico da Antiguidade Tardia. Enquanto as invasões germânicas e as consequentes mudanças políticas e sociais trouxeram desafios significativos para a sociedade da Gália Meridional, é fato que esses eventos não marcaram um colapso abrupto ou irreversível do mundo romano na região. Em vez disso, eles deram origem a novos modelos de organização política e cultural que, por sua vez, moldaram as dinâmicas sociais e econômicas locais por séculos.

Como buscamos apresentar neste capítulo, a presença persistente das elites aristocráticas, tanto galo-romanas quanto visigóticas, e seu papel na adaptação das estruturas sociais e econômicas são evidentes na continuidade de práticas como a expansão do comércio e a produção local, além da manutenção do estilo decorativo da nobreza romana presente nas *uillae* da Gália Meridional. Essas propriedades não apenas sustentaram um modo de vida característico da aristocracia, mas também serviram como centros de poder e cultura que integraram elementos romanos e bárbaros. A prosperidade de cidades como *Massilia* e *Burdigala* durante esse período demonstra não apenas a resiliência econômica local, mas também a importância contínua desses centros urbanos como pontos vitais de comércio e cultura no Mediterrâneo Ocidental.

Ademais ressaltamos como a igreja gaulesa foi fundamental para a redefinição dos papéis sociais e para a promoção da coesão dentro da elite durante esse período de transformações. A integração dos princípios cristãos com estruturas seculares ajudou a solidificar o poder e a influência das elites locais, contribuindo para a estabilidade social em meio às mudanças políticas e demográficas. Aqui, o desenvolvimento dos complexos episcopais em cidades como *Massilia* e a proliferação de mosteiros no sul da Gália refletem não apenas uma mudança na trajetória para ascensão dos indivíduos aos cargos episcopais, mas também uma resposta estratégica às transformações sociais em curso na Gália Meridional.

Em suma, o século V na Gália não deve ser visto como um período de decadência irreversível daquela sociedade, mas sim como uma época de adaptação dinâmica e transformação contínua. A interação entre elementos romanos e bárbaros, evidenciada pela persistência das estruturas aristocráticas, pelo

florescimento de centros urbanos e pelo papel transformador da Igreja, revela uma sociedade que não apenas sobreviveu às vicissitudes de sua época, mas também encontrou maneiras de prosperar e se renovar dentro de um contexto em constante mudança.

Referências bibliográficas

BORGONGINO, B. U. **‘Discretio’ e poder na obra monástica de João Cassiano e nas regras monásticas visigodas em perspectiva comparada**. 2018. 203f. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História Comparada, Instituto de História, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018a.

BORGONGINO, B. U. João Cassiano e a adesão aristocrática ao monacato na Gália (Século V). In: **Revista Signum**, v. 19, n. 2, p. 75-90, 2018b.

DESPREZ, V. **Le monachisme primitif** : des origines jusqu’au concile d’Éphèse. Bégrolles-en-Mauges: Abbaye de Bellefontaine, 1998.

DRINKWATER, J; ELTON, H. The immediate crisis: 406-418. In: DRINKWATER, J.; ELTON, H. (ed.). **Fifth-century Gaul: a crisis of identity?** Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p. 107-110.

FRIGHETTO, R. Estruturas sociais na Antiguidade Tardia Ocidental (séculos IV/VIII). In: SILVA, G. V.; MENDES, N.

(Org.). **Repensando o Império Romano:** perspectiva socioeconômica, política e cultural. Vitória: Edufes, 2006.

FRIGHETTO, R. Romanos, bárbaros e a história política na Antiguidade Tardia. In: **Heródoto**, v. 6, n. 2, p. 22-48, 2021.

GOODRICH, R. J. **Contextualizing Cassian:** Aristocrats, asceticism, and reformation in fifth-century Gaul. Oxford: Oxford University, 2007.

HITCHNER, R. B. Meridional Gaul, trade and the Mediterranean economy in Late Antiquity. In: DRINKWATER, J.; ELTON, H. (ed.). **Fifth-century Gaul: a crisis of identity?** Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p. 122-31.

LOSEBY, S. T. Bishops and cathedrals: order and diversity in the fifth-century urban landscape of southern Gaul. In: DRINKWATER, J.; ELTON, H. (ed.). **Fifth-century Gaul: a crisis of identity?** Cambridge: Cambridge University Press, 1992a, p. 144-55.

LOSEBY, S. T. Marseille: a late antique success story? In: **The Journal of Roman Studies**, v. 82, p. 165-85, 1992b.

MATHISEN, R. The ideology of monastic and aristocratic community in Late Roman Gaul. In: **Polis – Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica**, n. 6, p. 203-220, 1994.

MOREL, M. A la découverte de Marseille antique. **Musée d'Histoire de Marseille**, v.?, p. 1-8, 1983.

NIXON, C. E. V. Relations between visigoths and romans in fifth-century. In: DRINKWATER, J.; ELTON, H. (Ed.). **Fifth-century Gaul: a crisis of identity?** Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p. 64-74.

PACAUT, M. **Les ordres monastiques et religieux au Moyen Âge**. Tours: Nathan-Université, 1993.

PINHEIRO, R. **Da institucionalização do monacato à monaquização do episcopado na Provença de João Cassiano e dos lerinianos (séculos IV e V)**. 2010. 180f. Tese (doutorado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2010.

ROBERTS, M. Barbarians in Gaul: the response of the poets. In: DRINKWATER, J.; ELTON, H. (Ed.). **Fifth-century Gaul: a crisis of identity?** Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p. 97-106.

ROUSSELLE, A. Aspects sociaux du recrutement ecclésiastique au IV^e siècle. In: **Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité**, tome 89, n^o1. 1977.

SIVAN, H. Town and country in late antique Gaul: the example of Bordeaux. In: DRINKWATER, J.; ELTON, H. (Ed.). **Fifth-century Gaul: a crisis of identity?** Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p. 132-43.

WES, M. A. Crisis and conversion in fifth-century Gaul: aristocrats and ascetics between 'horizontality' and 'verticality'. In: DRINKWATER, J.; ELTON, H. (Ed.). **Fifth-century Gaul: a crisis of identity?** Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

HISTÓRIA POLÍTICA E CULTURAL NO MEDIEVO IBÉRICO: UMA ANÁLISE DOS DISCURSOS E DA NEGOCIAÇÃO DE ALFONSO VIII

Lívia Maria Albuquerque Couto

Introdução

O governo de Alfonso VIII (1158-1214) de Castela foi um período importante na história política e cultural do Medievo Ibérico. Ele reinou durante cinquenta e seis anos, e acabou se tornando uma figura central na história da Reconquista, isto é, o movimento de recuperação dos territórios ocupados pelos muçulmanos na Península Ibérica desde o século VIII. Seu impacto político foi significativo e multifacetado.

Durante seu reinado, o monarca dedicou-se à unificação e consolidação do reino de Castela. Ele reforçou a autoridade real, centralizou o poder e estabeleceu a paz interna. Esse fortalecimento do controle interno permitiu que ele concentrasse seus esforços na luta contra os muçulmanos, consolidando a posição de Castela como uma força dominante na península.

Um dos momentos mais notáveis de seu reinado foi a liderança na Batalha de Las Navas de Tolosa, em 1212. Esta vitória decisiva contra os almóadas foi um ponto de virada na Reconquista, enfraquecendo significativamente o domínio muçulmano e abrindo caminho para futuras conquistas cristãs. A batalha contou com uma coalizão de forças cristãs, incluindo tropas de Castela, Aragão e Navarra, demonstrando a habilidade

diplomática de Alfonso VIII em unir sua própria aristocracia guerreira, como também os reinos cristãos contra um inimigo comum.

Além de suas conquistas militares, Alfonso VIII se destacou na formação de alianças e na diplomacia. Ele manteve relações estratégicas com outros reinos cristãos e com a Igreja Cristã Medieval. Seu casamento com Leonor Plantageneta, filha de Henrique II da Inglaterra, exemplifica essa estratégia, fortalecendo laços políticos e militares. Essas alianças não apenas garantiram apoio na guerra, mas também promoveram intercâmbios culturais e econômicos.

Internamente, Alfonso VIII promoveu reformas que impulsionaram o desenvolvimento econômico e social de Castela. Ele incentivou a colonização das terras reconquistadas, inclusive, as utilizando como moeda de troca em suas negociações com a aristocracia. Assim, fundou novas cidades e melhorou a infraestrutura, incluindo a construção de castelos e estradas. Essas iniciativas aumentaram a segurança e a prosperidade do reino, facilitando o assentamento de populações cristãs nas áreas recuperadas.

O contexto conturbado no qual o monarca ascendeu ao trono incluía desafios internos e externos, como conflitos territoriais com os muçulmanos em Al-Andalus e disputas de poder com a nobreza castelhana. No entanto, através de sua habilidade diplomática e visão estratégica, ele conseguiu enfrentar esses desafios e fortalecer o domínio real sobre o reino de Castela.

Dessa forma, este artigo tem por objetivo analisar algumas estratégias político-culturais deste monarca castelhano para fortalecer seu poder real. Defendemos que uma dessas foi a

tentativa de investir em obras de cunho didático com finalidades políticas. Logo, entendemos que nessas obras foram atribuídos discursos de negociação influenciados por Alfonso VIII, que estabeleceram uma série de leis e instituições que o ajudaram a garantir a estabilidade do reino. Nesse sentido, uma de suas principais realizações foi a reconquista de várias cidades e territórios, incluindo Cuenca, Toledo e Ávila, que haviam sido ocupados pelos muçulmanos em Al-Andalus.

Essas vitórias militares não apenas ampliaram os domínios territoriais de Castela, mas também fortaleceu a posição de Alfonso VIII como líder cristão na Península Ibérica. A reconquista dessas cidades foi acompanhada pela implementação de novas políticas de repovoamento e organização administrativa, que visavam integrar essas regiões ao reino e assegurar sua lealdade à coroa castelhana. Importante salientar que o monarca também fortaleceu alianças políticas através de casamentos estratégicos, tanto dentro quanto fora da Península Ibérica. Seu casamento com Leonor de Plantageneta, filha de Henrique II da Inglaterra, exemplifica sua habilidade em utilizar matrimônios como meio de reforçar laços diplomáticos e garantir apoio externo.

Além das conquistas militares, Alfonso VIII também investiu significativamente na educação e cultura. Ele fundou e patrocinou diversas instituições de ensino, como a Universidade de Palencia, uma das primeiras da Espanha Medieval, com o intuito de promover o conhecimento e formar uma elite intelectual que apoiasse seu governo. Além disso, apoiou a construção de igrejas e mosteiros, promovendo a fé cristã e a educação. Esse investimento cultural tinha um claro propósito político: consolidar a autoridade real e fomentar a unidade do

reino através da disseminação de uma cultura letrada e alinhada com os ideais do monarca.

Internamente, Alfonso VIII buscou centralizar o poder e reduzir a influência da nobreza, implementando reformas administrativas que aumentaram o controle real sobre os territórios e estabelecendo uma burocracia mais eficiente. Ele também promoveu o desenvolvimento econômico através do apoio ao comércio e à agricultura, incentivando a criação de feiras e mercados que dinamizaram a economia local e aumentaram as receitas do reino.

Logo, acreditamos que as estratégias político-culturais de Alfonso VIII foram fundamentais para a consolidação de seu poder e a estabilidade do Reino de Castela. Sua habilidade em combinar conquistas militares, investimentos culturais, alianças políticas e reformas administrativas não apenas fortaleceram seu reinado, mas também deixaram um legado duradouro que influenciou os sucessores e a história da Espanha medieval. Assim, ele criou o Conselho Real e estabeleceu um sistema de tribunais que o auxiliou a garantir a justiça e a ordem no reino, e foi um grande patrono das artes e da cultura.

Com base no que foi dito, perceberemos como o governo de Alfonso VIII foi um período de grande importância na história política e cultural do Medievo Ibérico. Suas realizações militares, culturais e políticas ajudaram a fortalecer o poder de Castela na região e a consolidar sua identidade cultural, um legado construído após um contexto conturbado, que buscaremos analisar.

O papel do saber no reinado de Alfonso VIII: análise dos discursos políticos

Como Gabriel Almond e Sidney Verba (1989), deixaram claro, as análises de cultura política são campos privilegiados para determinar as conexões entre as dimensões micro e macro da política, pois têm como meta justamente compreender os valores que orientam as motivações e atitudes dos indivíduos frente à política institucional. Desse modo, analisei que os representantes do monarca atuavam na criação de uma cultura política com o objetivo de influenciar a criação de uma identidade local, assim, moldar a sociedade, segundo as concepções político-sociais de Alfonso VIII, na tentativa de o auxiliar em seu “programa de governo”.

É importante destacar que os acontecimentos políticos não se auto explicam, e dependem da análise de outras dimensões da realidade histórica, isto é, o social, a economia e a cultura. Logo, fatores não-políticos são importantes para a compreensão dos processos políticos. Segundo Francisco Falcon (1997, p. 120), o estudo do político compreende não apenas a política em seu sentido tradicional, mas, em nível das representações sociais ou coletivas, os imaginários sociais, a memória ou memórias coletivas, as mentalidades, bem como as diversas práticas discursivas associadas ao poder.

Segundo a ideologia política de seu avô, Alfonso VIII tinha o objetivo de conquistar as terras dominadas pelos Almóadas e expandir o território de Castela. Ele acreditava que, com o título de imperador, sua autoridade sobre os outros reinos ibéricos seria reforçada. Contudo, ao iniciar essa empreitada, o monarca castelhano se deparou com uma realidade política e social que não correspondia aos seus planos, evidenciada pela derrota na batalha de Alarcos.

Diante desse cenário, era crucial negociar com a nobreza, uma vez que conflitos e intrigas internas poderiam minar a estabilidade do seu governo e enfraquecer sua autoridade. Por isso, argumentamos que uma estratégia adotada por esse monarca castelhano foi investir em obras com um discurso didático, com objetivos políticos claros.

De acordo com Arizaleta e Jean-Marie (2006, p. 15), algumas obras produzidas durante o reinado de Alfonso VIII, como a “Chronicon Mundi” de Lucas de Tuy, a “Historia de Rebus Hispaniae sive Historia Gothica” de Rodrigo Jiménez de Rada, e a “Chronica latina regum Castellae” de Juan de Osma, possuem um caráter didático e destacam diversas virtudes específicas. Apesar do viés clerical em torno do monarca, essas obras não visavam criar um modelo hagiográfico, mas sim apresentar um retrato moral com implicações políticas. Assim, esses escritos não apenas propunham um modelo exemplar em relação a Alfonso VIII, mas também o consideravam como o líder máximo do reino, o mais poderoso dos soberanos da Península Ibérica. Dessa forma, eles apresentavam tanto a figura do rei perfeito quanto a idealização da monarquia.

A partir dessas obras escritas na primeira metade do século XIII, é evidente o objetivo de construir uma figura cristã e guerreira com finalidades políticas (Couto, 2019). Desse modo, o *Poema de Mio Cid* também desempenhou um papel significativo na edificação moral do monarca. Dois fatores destacam-se para sustentar essa visão: primeiro, o fato de o documento ter sido escrito por um clérigo; segundo sua divulgação em um período conturbado do reinado de Alfonso VIII, entre as duas principais batalhas de seu governo: Alarcos e Las Navas de Tolosa, ou seja, 1207.

Carlos Alvar (2002) destaca que, ao discutir a “poesia cortês” no reino de Castela, é comum associá-la imediatamente a Alfonso X. É inegável que na corte desse monarca houve uma intensificação no uso das letras e das ciências. No entanto, Alfonso X foi herdeiro de uma tradição estabelecida por seu avô, Alfonso VIII. O rei sábio ganhou renome além das fronteiras da Península Ibérica devido às suas aspirações à coroa do Sacro Império, o que levou a críticas por parte de diversos trovadores. Sua corte era frequentada por vários poetas, principalmente provenientes do sul da França.

Apesar disso, Alfonso VIII não desfrutava da mesma fama fora de Castela. Contudo, existem registros de que pelo menos oito trovadores provençais estiveram em seu reino. Nesse contexto, a aristocracia competia com o monarca pela generosidade em relação aos trovadores, buscando garantir que seus próprios nomes fossem lembrados no reino. Segundo Carlos Alvar (2002, p. 53):

los datos son especialmente importantes por lo que nos revelan en un momento en que todavía no existe la literatura escrita en castellano: el interés de algunos nobles por los modelos poéticos llegados de fuera, la existencia de cortes en las que los trovadores eran bien recibidos, la posibilidad de que hubiera un nivel de conocimientos suficientes para disfrutar con los modelos poéticos; y todo ello antes de que Per Abbat escribiera o copiara el Poema del Cid.

Dessa forma, Alfonso VIII, como já dito, também se destacou por seu apreço e incentivo à poesia em seu reino. Ainda conforme Carlos Alvar (2002, p. 54), havia um antigo provérbio que ilustrava essa situação: “lee el rey, todos leemos”. Este autor explica os dois principais motivos que levaram os trovadores a se dirigirem à corte desse monarca. Primeiro, os notáveis avanços na

Reconquista, que ofereciam oportunidades de riqueza; segundo a difícil situação do sul da França durante o século XII, marcada por conflitos religiosos e, sobretudo, pelo início da Cruzada contra os albigenses.

Em Castela, os trovadores começaram a demonstrar preocupação com a atividade política do rei, recomendando a união militar com outros monarcas peninsulares para combater a invasão almóada. Esse fato reflete diretamente as preocupações da aristocracia. Dessa forma, observamos o uso da poesia trovadoresca como um meio de transmitir ideias específicas, resultando na disseminação de intenções políticas por meio desses escritos.

A falta de união entre os reinos era evidente, e os conflitos frequentes entre Aragão, Navarra e Castela resultaram em atrasos na guerra de Reconquista. Outrossim, havia a ameaça constante dos almóadas, que conquistaram Sevilha em 1171 e representavam uma ameaça iminente à conquista de Toledo, um símbolo significativo do poder cristão. Esta ameaça tornou-se ainda mais concreta com a vitória desses na batalha de Alarcos em 1195.

Esses conflitos e ameaças representavam um desafio significativo para a unificação e progresso na Reconquista: Segundo o próprio Alfonso VIII:

Os mouros entraram na nossa terra e conquistaram-na, e foram muito poucos os cristãos que dela não foram desenraizados e expulsos. E os poucos do nosso povo que ficaram nas montanhas viraram-se contra si mesmos, matando os nossos inimigos e morrendo eles próprios, e derrotaram os mouros... conquistando sempre as suas terras, até que a situação chegou onde está hoje (Menéndez Pidal; Solalinde; Cortés, 1955, p. 700, tradução nossa).

A falta de cooperação entre os reinos cristãos enfraquecia suas capacidades militares e estratégicas, dificultando a resistência contra os invasores muçulmanos. A conquista de Sevilha pelos Almóadas e sua posterior vitória em Alarcos ressaltaram a urgência de uma resposta unificada por parte dos reinos cristãos da Península Ibérica.

Nesse sentido, a cultura desempenhou um papel crucial na busca pela resolução dos conflitos e na promoção da unidade entre os reinos cristãos da Península Ibérica. Através da literatura, música, arte e outras formas de expressão cultural, os líderes e intelectuais buscavam promover valores compartilhados e uma identidade coletiva entre as diferentes regiões e reinos.

Por exemplo, os trovadores e poetas da época frequentemente abordavam temas de unidade, patriotismo e heroísmo em suas obras, inspirando sentimentos de solidariedade e orgulho entre os cidadãos. Além disso, a literatura épica, como o *Poema de Mio Cid*, exaltava os valores da cavalaria, coragem e lealdade, incentivando a população a unir-se em torno de um propósito comum.

Ademais, os centros de aprendizado e cultura, como as universidades e escolas monásticas, desempenhavam um papel importante na disseminação de conhecimento e na formação de uma elite intelectual que compartilhava ideias e valores semelhantes. Esses centros também serviam como espaços de debate e diálogo, onde questões políticas e estratégicas poderiam ser discutidas e resolvidas de forma pacífica. Isto posto, a arte e a arquitetura também desempenharam um papel significativo na promoção da unidade cultural. A construção de catedrais e monumentos grandiosos, por exemplo, serviu não apenas como símbolos de fé, mas também como símbolos de identidade compartilhada e orgulho nacional.

Os discursos políticos de Alfonso VIII frequentemente enfatizavam a importância do conhecimento e da cultura para o desenvolvimento do reino. Ele utilizava a retórica do poder régio e a exaltação das conquistas militares para promover a união e a lealdade de seus súditos. Além de que, o monarca buscava legitimar seu governo através da associação com valores como a justiça, a sabedoria e a prosperidade, que eram promovidos e celebrados na cultura e na literatura da época.

O investimento no saber não apenas fortaleceu a autoridade moral de Alfonso VIII, mas também contribuiu para a consolidação de seu poder real. O apoio à educação e à cultura promoveu a coesão social e a identidade nacional, criando um sentimento de pertencimento e lealdade entre os súditos do reino. Aliás, o monarca soube utilizar o conhecimento como uma ferramenta de governo eficaz, promovendo políticas que visavam o desenvolvimento econômico, a justiça social e a estabilidade política.

Análise da negociação e perspectivas de consolidação do poder monárquico durante o reinado de Alfonso VIII

Através da breve pesquisa sobre os discursos políticos no reinado de Alfonso VIII realizada no tópico anterior, podemos constatar que o monarca se diferenciava de outros reis do século XIII, como Fernando III e Alfonso X. Diferentemente de Alfonso X, que proclamou códigos legais como as “Siete Partidas”, Alfonso VIII não deixou registros de um código legal semelhante. Embora não existam documentos da época que indiquem explicitamente o interesse do monarca castelhano em fortalecer seu poder, acreditamos que ele tinha a intenção de reforçar seu

poder monárquico. Para isso, ele utilizou a literatura de corte e as negociações políticas, as quais analisaremos a seguir.

Contudo, é importante destacar que, embora a ideologia política da corte de Alfonso VIII não tenha se concretizado em instituições ou compilações legais específicas, ele buscou criar uma forma de “propaganda” para alterar a situação política em seu favor (Nieto Soria, 1988, p. 41-45). Com o projeto político de expansão territorial e a integração de novas regiões, Alfonso VIII dependia do apoio da aristocracia para controlar e manter os territórios recém-assimilados, especialmente diante da ameaça real representada pelos almóadas nas fronteiras.

Dessa maneira, ao assumir o reinado, o projeto anti-islâmico de Alfonso VIII diferiu do de seu pai, que se baseava principalmente em reagir às ofensivas previsíveis dos Almóadas. Segundo Carlos de Ayala Martínez, Alfonso VIII adotou “como la calculada acción de un ataque expansivo, y ese ataque se produciría en 1177 con motivo de la tomada de Cuenca” (Martínez, 2014, p. 118). Ainda para o autor:

Su programa era una decidida apuesta por la territorialidad del reino y la especificidad de su capacidad expansiva frente al islam, desde luego no incompatible con su pertenencia a una Cristiandad que daba sentido a todo. De lo que Alfonso VIII huía es de explícitas dependencias espirituales que, interpretadas en clave política, pudieran dar lugar a equívocos. Del mismo modo que reclamaba para sí el control del reino y sus instituciones, exigía la sumisión de la Iglesia como respuesta a su protección y a un decidido compromiso de conquista que la beneficiaba directamente (Martínez, 2014, p. 119).

Este episódio foi significativo, pois marcou o início de um programa de governo próprio, que posteriormente se converteu

nos ideais da guerra de Reconquista, tornando-se um dos pilares essenciais do reinado de Alfonso VIII.

Destarte, os discursos políticos seriam disseminados para facilitar a relação do monarca castelhano com sua aristocracia. Alfonso VIII já havia percebido que sua visão de centralização não seria viável, uma vez que estava inserido em um contexto de concepção de corpo político. Segundo Bruno Gonçalves Alvaro (2013), naquele período a presença constante da monarquia ibérica em seus territórios, era mais nominal do que efetivamente um domínio próprio. Por esse motivo, esse mecanismo tornou-se um meio para amenizar as tensões que poderiam surgir, conforme o autor: “a negociação, com as complexas doações senhoriais como principal tática política e institucional em pano de fundo, foi a solução mais constante e segura à qual os monarcas recorriam” (Alvaro, 2013, p. 239).

Segundo evidencia Bruna Oliveira Mota (2018) em sua dissertação de mestrado, ao abordar a relação entre a monarquia e a aristocracia, ela observa que a negociação estava intimamente associada à relação de interdependência, uma vez que:

tal conceito implicava uma nação de unidade, sendo esta estabelecida pela interdependência dos membros desse corpo político, onde se por um lado o rei tinha a autoridade de advogar pelos seus súditos, estes sabiam que o rei necessitava da sua colaboração para o bem comum (Mota, 2018, p. 16).

Consciente de sua posição em uma sociedade senhorial, o monarca castelhano precisava de uma aristocracia que estivesse em consonância com seus ideais e que compartilhasse características específicas que favorecessem sua política. Assim, entendemos o interesse e a iniciativa de Alfonso VIII na promoção dessa cultura política específica, que serviu como um

meio para fomentar o sentimento de Reconquista e enfatizar a aristocracia “perfeita” para tal cenário político.

Com o propósito de promover as características propagandistas idealizadas para seu reinado, assim como as virtudes ressaltadas na literatura de corte, como exemplificado pelos modelos e contramodelos apresentados no *Poema de Mio Cid*, Alfonso VIII revelou uma clara inspiração ideológica e política por trás da elaboração dessa obra. Ela enfatizava traços de comportamento desejados pela aristocracia, evidenciando uma estratégia propagandística hábil. O *Poema* representou uma reelaboração de materiais anteriores, incluindo as canções do “vassalo rebelde”, alinhadas com os interesses políticos da corte de Alfonso VIII. Segundo Livia Couto, em sua dissertação de mestrado (2019), as qualidades idealizadas para a aristocracia, exemplificadas na figura de Rodrigo Díaz, o *El Cid* seriam: Equilíbrio, Lealdade, Cortesia, Generosidade Religiosa e o ideal de Heroi/Guerreiro, estas “virtudes” foram essenciais na composição da “figura exemplar” da aristocracia castelhana para a corte de Alfonso VIII.

Logo, através da análise do documento, a autora enfatizou que havia uma inspiração ideológica e política por trás de sua construção e disseminação. Alfonso VIII também apresentou como objetivo: fornecer estratégias de negociação entre a aristocracia e a monarquia. Dessa forma, o monarca influenciou a inserção de discursos de negociação ao utilizar os personagens do documento em situações específicas, buscando angariar o apoio da aristocracia e favorecer seus próprios ideais políticos.

Segundo José Maria Minguez (1994), a evolução da relação entre o rei e a aristocracia evidencia como duas forças legítimas poderiam estabelecer mecanismos de coexistência. Nessa conjuntura, a negociação emergiu como uma estratégia

crucial para consolidar e fortalecer o poder real. Alfonso VIII, ciente da importância da cooperação dos nobres para a estabilidade de seu reino, empregou uma variedade de métodos para assegurar o apoio e a lealdade da aristocracia.

Uma das principais formas de negociação era a concessão de privilégios e benefícios aos nobres. O monarca oferecia títulos nobiliárquicos, terras, isenções fiscais e direitos de exploração em troca do compromisso dos nobres com a causa real. Essas concessões não apenas garantiam a fidelidade dos senhores feudais, mas também fortaleciam os laços entre a monarquia e a aristocracia.

Além disso, Alfonso VIII promovia casamentos estratégicos entre membros da família real e os nobres mais proeminentes. Essas alianças matrimoniais não só consolidavam laços políticos, mas também garantiam o apoio militar e político dos poderosos senhores feudais.

Outra maneira pela qual o monarca negociava com a aristocracia era através da distribuição de cargos e posições de prestígio na administração real. Membros da nobreza eram nomeados para cargos importantes, como conselheiros, juízes e governadores de cidades, como forma de reconhecimento por sua lealdade e como um incentivo para manter o apoio à coroa.

Ademais, Alfonso VIII atuava como mediador em disputas e conflitos entre diferentes facções da aristocracia. Ao resolver conflitos internos e prevenir rebeliões, o monarca buscava manter a estabilidade e a coesão dentro de seu reino. Essas estratégias de negociação foram fundamentais para garantir o apoio político e militar da aristocracia castelhana e fortalecer o poder real de Alfonso VIII. Em um período de instabilidade política e social, a habilidade do monarca em negociar e conciliar

interesses divergentes foi essencial para a manutenção da ordem e da autoridade régia.

Conclusão

O reinado de Alfonso VIII foi marcado pelo papel fundamental do saber na consolidação de seu poder político. Seus discursos políticos e sua promoção da educação e da cultura contribuíram para a coesão e o progresso de seu reino, deixando um legado duradouro na história da Península Ibérica. Inclusive, sua habilidade em consolidar e expandir seu reino, sua liderança militar decisiva e suas estratégias diplomáticas eficazes estabeleceram as bases para o florescimento de Castela e mudaram o curso da história na Península Ibérica. Assim, fica evidente que, para o monarca castelhano, o conhecimento era não apenas uma ferramenta de governo, mas também um pilar essencial para a construção de uma sociedade justa, próspera e civilizada.

Como já dito, a criação do Conselho Real e a implementação de um sistema judicial eficiente foram passos importantes na centralização do poder e na promoção da justiça no reino. Essas medidas ajudaram a mitigar as tensões internas e a garantir a estabilidade política necessária para o desenvolvimento econômico e cultural de Castela.

O Conselho Real, que foi uma instituição de conselheiros escolhidos pelo rei, ajudou a centralizar a administração do reino, assessorando o monarca em questões políticas, militares e jurídicas. Esse corpo administrativo permitiu uma governança mais coesa e eficiente, fortalecendo a autoridade real e melhorando a gestão do reino.

Simultaneamente, Alfonso VIII implementou um sistema judicial mais organizado e justo. Ele estabeleceu tribunais e codificou leis que ajudaram a garantir uma aplicação mais uniforme da justiça em todo o território castelhano. Essas medidas não só melhoraram a administração da justiça, mas também ajudaram a mitigar as tensões internas, proporcionando uma sensação de equidade e ordem entre os súditos.

Todavia, as reformas administrativas e judiciais foram fundamentais para assegurar a estabilidade política necessária ao desenvolvimento econômico e cultural de Castela. A centralização do poder e a promoção da justiça criaram um ambiente propício ao crescimento e à prosperidade. Com a paz interna assegurada e um sistema administrativo eficaz, Alfonso VIII pôde dedicar mais recursos e atenção à Reconquista e ao desenvolvimento das novas terras reconquistadas.

O impacto dessas reformas se refletiu também na vida cotidiana do reino. A estabilidade política e a justiça eficiente incentivaram o comércio, atraíram colonos para as novas cidades e promoveram o desenvolvimento urbano. A economia de Castela floresceu, facilitada pela segurança das rotas comerciais e pela confiança na administração do reino.

Segundo Julio González (1960), tanto a análise de documentos da chancelaria real de Alfonso VIII quanto à produção artística de sua corte indica claramente essa direção. Isto é, a política legal de Alfonso VIII, bem como o que sabemos de sua política interna e externa, apontam fortemente para a promoção de uma política de reforço do poder real por meio da literatura de corte. Logo, o monarca reconheceu a importância da cultura e das artes como instrumentos de poder e prestígio. Seu mecenato cultural não apenas enriqueceu o patrimônio artístico e

intelectual do reino, mas também reforçou a imagem de Castela como um centro de excelência cultural e civilizacional.

É inquestionável que Alfonso VIII esteve presente e sofreu uma derrota significativa na batalha de Alarcos (1195), evento que deixou uma marca profunda em seu reinado. No entanto, dezessete anos mais tarde, ele triunfou sobre os muçulmanos na batalha mais famosa da história da Reconquista: Las Navas de Tolosa (1212). Este feito sepultou as pretensões muçulmanas em al-Andaluz e estabeleceu de maneira definitiva a mentalidade de cruzada na Reconquista.

A junção de poderes entre a monarquia e a aristocracia desempenhou um papel crucial na condução das operações militares e, conseqüentemente, na vitória na batalha de Las Navas de Tolosa. Primeiramente, a cooperação entre Alfonso VIII e os nobres permitiu a mobilização de um exército significativo, composto por cavaleiros e soldados de diferentes regiões de Castela, bem como de outros reinos cristãos da Península Ibérica. Esse amplo apoio militar foi fundamental para enfrentar os muçulmanos em uma batalha de grande escala.

Então, a união entre a monarquia e a aristocracia fortaleceu a coesão e a disciplina dentro das fileiras do exército cristão. A liderança conjunta do rei e dos nobres inspirou confiança e determinação nos soldados, incentivando-os a lutar com bravura e determinação. Assim, é possível ressaltar que a guerra, além de desempenhar uma função econômica, também constituía uma peça fundamental no jogo político medieval ibérico.

Culturalmente, a paz e a prosperidade permitiram um florescimento das artes e da educação. A fundação da Universidade de Palencia e o apoio à construção de igrejas e

mosteiros são exemplos de como o reinado de Alfonso VIII estimulou o desenvolvimento cultural. Esse ambiente de estabilidade e crescimento atraiu intelectuais, artistas e clérigos, que contribuíram para o enriquecimento cultural de Castela.

Por fim, a criação do Conselho Real e a implementação de um sistema judicial eficiente por Alfonso VIII foram medidas decisivas para a centralização do poder e a promoção da justiça em Castela. Essas reformas não apenas garantiram a estabilidade política, mas também criaram as condições necessárias para o desenvolvimento econômico e cultural do reino, consolidando o legado de Alfonso VIII como um dos maiores monarcas da Reconquista. Isto posto, a vitória na batalha de Las Navas de Tolosa foi a consolidação de uma união de esforços entre a monarquia e a aristocracia, evidenciando como a cooperação entre essas duas forças foi fundamental para alcançar o sucesso na Reconquista e consolidar o poder cristão na Península Ibérica. Dessa forma, o reinado do monarca castelhano foi marcado por uma combinação de realizações militares, políticas e culturais que contribuíram para a consolidação e o fortalecimento do poder monárquico em Castela. Seu legado perdurou através dos séculos, deixando uma marca indelével na história do Medievo Ibérico e influenciando gerações posteriores de governantes e intelectuais.

Referências Bibliográficas

ALMOND, G. & VERBA, S. **The Civic Culture**: Political Attitudes and Democracy in Five Nations. Nova York: Sage. 1989.

ALVAR, Carlos. **Política y poesia**: la corte de Alfonso VIII. Espanha: Universitat de Girona, Revistes Catalanes amb Accés Obert (RACO), nº 1, vol. 1, 2002. Disponível em:

<https://www.raco.cat/index.php/Msr/article/view/254663>.

Último Acesso em: 17/05/2024.

ALVARO, Bruno Gonçalves. **As Veredas da Negociação**: Uma Análise Comparativa das Relações entre os Senhorios Episcopais de Santiago de Compostela e de Sigüenza com a Monarquia Castelhana-Leonesa na Primeira Metade do Século XII. Tese (doutorado) – UFRJ/IH/ Programa de Pós-Graduação em História Comparada, 2013.

ARIZALETA, Amaia; JEAN-MARIE, Stéphanie. **En el umbral de santidade**: Alfonso VIII de Castilla. Université de Toulouse – Le Mirail, 2006.

COUTO, Lívia Maria A. **“Dios, qué buen vassalo, si oviesse buen señor!”**: as relações de negociação e poder monárquico em Castela no século XIII à luz do Poema de mio Cid (1207). Dissertação (mestrado) – UFS/ Programa de Pós-Graduação em História, 2019.

FALCON, Francisco. História e poder. In: CARDOSO, Ciro Flamarion (Org.). **Domínios da história**: ensaios de teoria e metodologia. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

GONZÁLEZ, Julio. **El reino de Castilla en la época de Alfonso VIII**. Madrid: CSIC, 1960.

MARTÍNEZ, Carlos de Ayala. Guerra Santa y órdenes militares em época de Alfonso VIII. In: DÍEZ, Carlos Estepa; RUIZ, Maria Antonia Carmona (coords.). **Monografías de la Sociedad Española de Estudios Medievales**, nº 5. Madrid, 2014.

MENÉNDEZ PIDAL, Ramón; SOLALINDE, Antonio G.; CORTÉS, Manuel Muñoz e PÉREZ, José Gómez (col.). **Primera Crónica General de España que mandó componer Alonso el Sabio e se continuaba bajo Sancho IV en 1289**.

Madrid: Seminario Menéndez Pidal & Gredos. 2 vols. 1955.
Tomo I. Disponível para consulta em:
<https://bibliotecadigital.jcyl.es/es/consulta/registro.cmd?id=16550>.
Último Acesso: 22/05/2024.

MINGUEZ, José Maria. **Las sociedades feudales**. Madrid: Nerea, 1994.

MOTA, Bruna Oliveira. **E por esta razon conuino que fuessen los reyes, e lo tomassen los omes por señores: uma análise da legitimidade, autoridade e poder no reinado de Alfonso X através das suas redes de negociações senhoriais (1252-1284)**. – Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão 2018.

NIETO SORIA, José Manuel. **Fundamentos ideológicos del poder real en Castilla (siglos XIII-XVI)**. Madrid: Eudema, 1988.

GÊNERO DO PECADO E CONTROLE SOCIAL EM PORTUGAL. UMA ANÁLISE DO *TRATADO DE CONFISSOM* (SÉC. XV)

Tatiana Ribeiro Besada Rodrigues

Introdução

O pecado foi um dos agentes primordiais para a construção de regras e diretrizes que determinavam os comportamentos na sociedade medieval. Conforme Delumeau (2003, p. 13), “podemos certamente dizer, julgando as coisas a partir da noção de ‘poder’, que a dramatização do pecado e de suas consequências reforçou a autoridade clerical. O confessor tornou-se um personagem insubstituível.” (Delumeau, 2003, p.13). Diante disso, levamos tais colocações para um viés que configura o pecado como peça essencial desse poder emanado pelo cristianismo, cujos personagens dessa construção religiosa cristã (membros da Igreja) utilizam de mecanismos de controle para articular as práticas sociais de sua época.

Com o IV Concílio de Latrão, realizado em 1215, pretendeu impor certos padrões de comportamento ao conjunto da sociedade cristã e, por intermédio do seu cânone XXI, instituiu a obrigatoriedade de observação de uma prática que se revelaria um instrumento essencial de controle social. Pela imposição da confissão obrigatória a todos os crentes (pelo menos uma vez ao ano), a vida desses passa a ser medida e pesada pela equação dos pecados e das penitências que o confessor administra, afirmando

a posição deste como um gestor atento do cotidiano das comunidades.

Como exemplo desses registros, dentre tantos materiais daquele tempo, temos os manuais de confissão, parte de uma literatura elaborada pelos membros da Igreja com o propósito declarado de instruir confessores e fiéis para o ato de confissão, determinando as penitências para cada tipo de pecado praticado. Esses manuais são meios de ditar regras de comportamento e trazer um exame de consciência ao penitente, sendo um instrumento de controle social. O *Tratado de Confissom* é parte desse gênero literário, sendo uma fonte valiosa que nos auxilia no conhecimento das normas que a Igreja intencionava aplicar aos seus fiéis em Portugal de fins da Idade Média. Vale salientar, que os estudos dos manuais de confissão nos possibilitaram compreender a perspectiva de padronização das condutas humanas.

Além disso, uma característica de grande relevância para esse tipo de documentação é a extensão dada ao controle sobre os corpos daqueles que confessam. A imposição das penitências atravessa a individualidade de cada indivíduo que ali se confessa, sendo julgado por cada ato pecaminoso cometido. Visando compreender essa dinâmica entre o pecado, a penitência e a confissão como meio de controle e como incidia sobre seus corpos e mentes, o tema da sexualidade se fez essencial. A sexualidade se tornou um elemento primordial para entender o diálogo que intencionava a Igreja com relação à certos atos praticados entre homens e mulheres, tendo como pressuposto que o sexo era um dos pontos que configurava uma fonte de preocupação muito importante para a Igreja.

O trabalho aqui exposto é parte dos lineamentos básicos da pesquisa de mestrado que desenvolvi no âmbito do PPGH-

UFF, dedicada à análise das manifestações de gênero e das iniciativas de controle social expressas no enquadramento dos pecados e na imposição de penitências pelo *Tratado de Confissom*. O ato de se confessar institui a dinâmica da confissão, caracterizada como um instrumento de controle social pelo qual se pretendia devassar a vida dos crentes na máxima diversidade de suas crenças, práticas e comportamentos, reforçando a autoridade eclesiástica e configurando o confessor como um personagem insubstituível, responsável pela punição dos culpados. Por essa perspectiva, busco estabelecer a sistemática genderização dos pecados referidos no *Tratado de Confissom*, visando considerar a hierarquia das penas e a gravidade que lhes eram atribuídos a partir das penitências impostas, contribuindo para a compreensão da dinâmica da relação entre a Igreja medieval e a sociedade portuguesa dos quinhentos.

O *Tratado de Confissom*

A Igreja cristã medieval atuou decididamente visando a afirmar e perenizar a sua ascendência sobre “corações e mentes”. Responsável por grande parte da produção do conhecimento da época, teve em suas universidades (a partir da Idade Média central), literatura, manuscritos e livros na construção de uma memória que se faz de suma importância para a construção de nossa historiografia na atualidade. Em fins da Idade Média, “a imprensa revolucionária, embora lentamente, a memória ocidental” (Le Goff, 2003, p. 240) favorecendo a amplificação do seu registro e possibilidades de divulgação. Como um de seus resultados, ocorre o florescimento de um “gênero” de larga tradição, a literatura dos manuais e tratados de confissão, que

viriam a incentivar estudos diversos acerca da sociedade do período. Conforme Ângela Maria Mendes de Almeida, os manuais auxiliam na “reconstituição de traços da mentalidade de homens e mulheres, bem como o inventário do instrumento mental de que dispunham para resolver seus dilemas e acalmar suas angústias.” (Almeida, 1993, p. 19)

Esse tipo de documentação tem o potencial de constituir uma espécie de “janela” às mentalidades e consciências vigentes no seu contexto. Ainda, segundo Almeida: “(...) nestes manuais de confessores, o que é mais elucidativo a respeito das mentalidades são os procedimentos de raciocínio, os meandros que conduzem à solução proposta como norma” (Almeida, 1993, p. 10). Incidindo sobre pontos sensíveis da existência cotidiana das comunidades cristãs, seria “pelo fato de transpirar tanto angústias quanto os dilemas da vida humana que estes textos podem dizer-nos muito sobre a época” (Almeida, 1993, p. 10).

Em síntese, podemos supor que em face de uma sociedade constituída por iletrados e uma minoria de letrados, o poder da Igreja mobiliza crenças, instrumentos e mecanismos que a situam em um lugar privilegiado no âmbito dessa sociedade de leigos. A monopolização dos bens de salvação por uma instituição “que é incumbida de reproduzir o capital religioso através de uma ação pedagógica, e que tem a propriedade de um composto de normas e conhecimentos explícitos sistematizados” (Lima, 2020, p. 61) a configura como grande administradora temporal-espiritual.

Vemos a Igreja articular uma “visão de mundo” que vai sendo, em algum nível, interiorizada pelos seus fiéis, em que pesem as transgressões sistematicamente cometidas e que demandam uma vigilância cotidiana das consciências. A conjunção entre medo, exame de consciência e a imposição dos sacramentos por parte da Igreja a coloca como fonte de um

controle que pretendia alcançar as esferas do público e do privado. Para tanto, eram essenciais a sua ação pastoral, sua gestão dos bens de salvação, a crença no pecado e seus efeitos, e a obra constante de catequização. É pela Igreja, que tudo toca e tudo vê, que o poder pretendia estabelecer normas e práticas sociais e assegurar um equilíbrio entre a vida espiritual e a terrena.

Diante do exposto, pode-se dizer que o *Tratado de Confissom* constitui, pois, um relevante instrumento de normatização social na Baixa Idade Média portuguesa, estabelecendo as dimensões e sentidos atribuídos ao ato de confissão, ao pecado e à penitência como meios de remissão para homens e mulheres.

O *Tratado de Confissom*, trata-se de um incunábulo datado em oito de agosto de 1489, em Chaves, sendo um dos primeiros impressos em língua portuguesa com caracteres góticos. Conhece-se apenas um único exemplar seu, que se encontra atualmente na Biblioteca Nacional de Lisboa (Portugal). Descoberto por Tarcísio Trindade, alfarrabista natural de Alcobaça, em 1965, e publicado em edição diplomática, em 1973, pelo filólogo e estudioso português Pina Martins. Em 2003, foi objeto de uma edição semidiplomática por José Barbosa Machado, que faz um estudo histórico e linguístico. Essa é a edição que utilizamos como fonte principal para nosso estudo. O *Tratado de Confissom* é um manual de autoria anônima, uma obra de cariz pastoral, dirigido à instrução dos clérigos confessores e usado para o exame de consciência do fiel e o sacramento da penitência.

Entre nós, o historiador José Rivair, um dos pioneiros estudiosos do gênero no Brasil, ressaltou desde cedo a pretensão disciplinadora que se revela em cada fólio do *Tratado de Confissom*:

Portadores de informações e orientações que tinham por objetivo instruir os confessores para a constituição de uma técnica de confissão e identificação dos desvios, capacitando-os, portanto, a exercer certo controle espiritual sobre o penitente, os textos confessionais evoluíram em seu aspecto formal e temático, ampliando espaço para a reflexão e autoavaliação do penitente contrito. Instrumento de controle e de coerção espiritual, a confissão, na qualidade de sacramento, passou a oferecer ao próprio indivíduo meios para ampliar seu autoconhecimento e se posicionar diante das situações moralmente condenáveis, contribuindo talvez para a interiorização moral dos princípios cristãos. Os gêneros textuais relacionados ao pecado, por sua vez, revelam-se portadores de aperfeiçoamentos intelectuais em sua forma e em sua estrutura, acompanhando desse modo o longo e inexorável processo de constituição da consciência cristã moderna. (Macedo, 2009, p. 26)

O *Tratado de Confissom* retrata os sete pecados mortais (a soberba, a avareza, a luxúria, a ira, a gula, a inveja e a acídia), refere-se aos cinco sentidos, aos dez mandamentos e às obras de misericórdia. Outro aspecto que merece menção é o registro dos estatutos sociais e dos ofícios exercidos pelos cristãos. “Apesar de pertencerem a classes sociais diferentes, todos eles, sejam artífices, sacristãos ou criados, cavaleiros e senhores, pecam quando cometem homicídio ou nele têm responsabilidade moral” (Machado, 2004, p. 133).

Com relação à variedade de pecados, o da luxúria predomina em vários níveis no interior do tratado. Parece aí configurada a principal preocupação dos padres da Igreja, em fins da Idade Média portuguesa, com a conduta dos crentes. Destaque-se que, se considerarmos algumas das penitências impostas aos pecados da luxúria, elas se mostram consideravelmente pesadas

em comparação, por exemplo, com aquelas atribuídas aos pecados relacionados ao homicídio, o que releva as “zonas” de controle de condutas prioritárias à Igreja (Machado, 2004, p. 135). Na introdução à edição diplomática de 1973, Pina Martins revela que o que mais chamou a sua atenção na leitura do *Tratado de Confissom* foi a fixação da obra com o caráter “pecaminoso da conduta entre homem e mulher, pelo que respeita especificamente ao sexo. Nenhum outro pecado mereceu do casuísta uma atenção tão vigilante, um estudo concreto tão minucioso, uma reprovação espiritual tão categórica” (Machado, 2004, p. 149).

Estrutura temática do Tratado de Confissom

Como já mencionado, há um predomínio da luxúria entre os pecados referenciados no *Tratado de Confissom*, o que implica, por extensão, na centralidade da temática da sexualidade na obra e entre as preocupações da Igreja portuguesa de fins da Idade Média no que se refere à conduta dos crentes. O pecado da luxúria poderia ir muito além de um simples ato sexual perpetrado e configurado como luxurioso, envolvendo um vasto conjunto de condicionantes e agravantes que a ele se associam e até mesmo o favorecem. Um pecado, na condição de conduta transgressora, dificilmente se manifesta isoladamente, mas em associação, razão talvez essencial da sua capacidade de promover, na perspectiva dos clérigos, a completa perdição do cristão. Ainda no século XII, conforme Casagrande e Vecchio (2017, p. 392), menciona que a luxúria tornou-se um objeto privilegiado pela cultura do pecado, vindo a merecer uma das maiores condenações da Igreja em razão de uma nova doutrina sobre o matrimônio que se impõe aos leigos. Sua sexualidade passaria a ser vista de forma mais

rigorosa, absolutamente orientada em seu fim exclusivamente para reprodução: “(...) a ênfase recaia sobre os pecados como o adultério ou a sodomia; mas compreende-se, também, o desenvolvimento de uma nova ética da família, que afirma, de maneira cada vez mais precisa, os deveres de cada um dos seus membros” (Casagrande; Vecchio, 2017, p. 392).

A palavra, a sexualidade, o dinheiro são os três temas que no fim da Idade Média retornam, com insistência quase obsessiva, aos tratos morais, aos sermões, aos primeiros catecismos: elementos de uma cultura do pecado profundamente modificada, mas bem longe de estar exaurida, e destinada a influir com todo seu peso nos acontecimentos culturais e religiosos que marcam a passagem à era moderna. (Casagrande; Vecchio, 2017, p. 392)

Considerada nossa perspectiva de nos concentrarmos na consideração dos pecados que envolvem a sexualidade humana em fins da Idade Média portuguesa, vamos considerar as condutas que convergem neste amplo campo de referências, circunscrevendo práticas, sentidos, condenações... As categorias abaixo são categorias, que após uma análise documental, verificamos incidir com maior expressão dentro da obra, com relação às penitências ditadas.

Começaremos pelo pecado “contra natura”, que estaria associado a outros temas abordados, que são os casos de Incesto, Sodomia e Bestialismo. Também incluímos outras categorias, como Adultério e Fornicação, pois são temas que dialogam entre si e que são de suma importância para o contexto geral da pesquisa. Nos próximos tópicos faremos referência aos temas em destaque e dialogar com trechos da obra, a fim de conseguirmos compreender como tais categorias eram concebidas e assimiladas naquele tempo.

Contra Natura

Para um dos principais doutores da Igreja medieval, no campo da sexualidade humana, as condutas transgressoras podiam ocorrer preservada a natureza ou contrariamente a ela. Conforme Tomás de Aquino, os pecados “contra natura” seriam ainda mais graves, pois desviariam da função natural do sexo, a procriação, ao envolverem a bestialidade, a sodomia, a masturbação, o desvio da posição recomendada para a relação etc (Richards, 1995, p. 46). Guy Bechtel, destaca que o perigo rondava solteiros e casados, pois diria respeito às formas de fazer amor que a Igreja considerou inapropriadas (Bechtel, 1997, p. 140) Conforme aponta o historiador:

Existen diversas definiciones, correspondientes a las diferentes obras que se han consagrado a la cuestión. Empecemos por una puramente teológica: en el crimen contra natura se suman actos carnales contra Dios y contra la humanidad que hay en el hombre; es decir incluye el bestialismo o en todo caso implica conductas bestiales. Una definición más abstracta, pero más general y aplicada a menudo, abarca los actos cometidos bien con una persona de sexo indebido (o sea del mismo sexo), bien fuera del recipiente apropiado (o sea fuera de la vagina de la mujer). Por último, podríamos enumerar brutalmente las prácticas más corrientemente inscritas bajo el epígrafe: en especial la homosexualidad (masculina o femenina), la polución voluntaria (masturbación del hombre o la mujer), la relación anal o bucal, los acoplamientos con animales, etc. (Bechtel, 1997, p. 140)

Para alguns, certas posições praticadas poderiam constituir pecados mortais e, para outros, pecados veniais. Não encontraremos unanimidade a respeito dos critérios avaliativos das posições sexuais nas documentações que tratam desse assunto. Temos como exemplo a masturbação, que poderia para uns ser um verdadeiro crime contra a natureza, mas para outros não. “Ciertamente que contraviene el principio de la emisión seminal en el recipiente adecuado, pero por otro lado es tan corriente — sobre todo entre los jóvenes (...)” (Bechtel, 1997, p. 140). Do mesmo modo, Jeffrey Richards (1995, p. 46), destaca que havia uma preocupação com relação à masturbação, estando ligada ao desperdício do sêmen, o que poderia impactar o princípio da promoção do crescimento da população de cristãos (Richards, 1995, p. 46). No *Tratado de Confissom*, para o tratadista, o ato de tomar seu membro na mão e “fazer lixo”, metáfora para a masturbação, haveria de ser penitenciado com redução da dieta a pão e água quinze sextas-feiras consecutivas: “Item todo homem que tomar sua natura na mão e faz lixo, esto é pecado contra natura, e por quantas vezes o fezer jejue xv sextas-feiras a pão e água por cada uma vez.” (Machado, 2004, p. 26)

Segundo Guy Bechtel, não existiria uma definição verdadeiramente global e reconhecida do tema, mas os pecados “contra natura” deviam mobilizar dois elementos rejeitados pela Igreja: a busca do prazer na prática sexual, e a contracepção. Ato como ejaculação extravaginal, homossexualidade, poluição voluntária, bestialismo, são todas ações estéreis (Bechtel, 1997, p. 140).

Diante do exposto, levando em consideração os ditames de uma ótica religiosa a respeito das práticas sexuais e compreendendo que os pecados “contra natura” envolvem situações que dificultam definições fechadas (pois seus termos

são utilizados para uma variedade de práticas sexuais), delimitaremos nossos estudos às ações que mais incidências tiveram na fonte.

Sodomia

Em uma sociedade guiada e controlada pela Igreja, qualquer ato libidinoso que fugisse aos preceitos bíblicos podia configurar um pecado abominável. A questão da homossexualidade impôs-se à Igreja desde muito cedo. Para Guy Bechtel (1997, p. 149), este fenômeno provavelmente surgiu em comunidades de monges que viviam isolados e sob veto de qualquer relação carnal, sendo um exemplo de castidade. A palavra “homossexual” seria marcada pelos termos Sodomita e Sodomia, sendo elas utilizadas para descrever relações anais, distinguir a masturbação, à bestialidade e ao sexo não procriativo (Souza; Silva; Oliveira; 2015 p. 11). Os termos “sodomia perfeita” e “sodomia feminina” foram criados para classificarem o chamado “pecado nefando” (Meirelles, 2018, p. 2) e, por óbvio, referiam-se à união sexual ou coito anal entre homens e entre mulheres, respectivamente. “Essas categorias nos dizem mais da necessidade de verbalizar a sexualidade não natural – contra *natura* – do que da vontade de silenciá-la” (Meirelles, 2018, p. 2). Conforme Raphael Leal e Flávio Cabral, mesmo o homossexualismo sendo combatido e perseguido com veemência, estava muitas vezes presente no meio do próprio clero (talvez o fosse até por isso!). Sodoma e Gomorra eram exemplos de cidades que viviam em estado de devassidão (Leal; Cabral, 2010, p. 576).

Es preciso decir que el cristianismo en su conjunto nunca dejó de repetir una condena de la homosexualidad que se remonta a la Biblia. Hacia el año 300, Lactancio ya equiparaba a los sodomitas con los parricidas. En el 390, el emperador Valentiniano los condenó al fuego. San Agustín, Graciano, Pedro Lombardo, Huguccio, santo Tomás, Pierre de La Palud, san Antonino: todos los grandes teólogos consideraron la homosexualidad un vicio horrible; vicio que los confesores, con lenguaje cauto, debían aplicarse a detectar. La regla constante fue la severidad. (Bechtel, 1997, p. 149)

Para Guy Bechtel (1997, p. 149), a homossexualidade feminina não sofreu grandes perseguições, apesar de teoricamente ter sido muitas vezes condenada, “(...) aunque sólo fuese para recordar el carácter insaciable, maligno y lascivo de la mujer”. (Bechtel, 1997, p. 149). Com relação aos homens, os manuais instruíam o confessor à realização de interrogatórios prudentes. O *Confessional de Gerson*, embora identificasse um grande número de homens que “tienen compañía unos con otros por el ano u otro lugar” (Bechtel, 1997, p. 149), recomendava cautela com os confessados e confiança na discipulação do confessor, “no sea que éste se ponga al corriente de tales pecados” (Bechtel, 1997, p. 149). Na mesma época (século XV), Jacques Despars denunciou a existência de “muitos coitos sodomitas”, mas aconselhou ser mais seguro para o padre permanecer calado durante a confissão (Bechtel, 1997, p. 149).

A concepção falocêntrica medieval não considera a existência de uma sexualidade fora dos desejos e normas masculinas, cujo esperma foi tido, durante muitos séculos no Ocidente, como único e sagrado princípio ativo de reprodução, cumprindo a mulher apenas o papel de seu receptáculo. Uma das justificativas para a repressão e perseguição das práticas

homossexuais masculinas e femininas é que tais atos constituem ataques contra a natureza, uma vez em que não havendo chance de reprodução tratar-se-ia de um ato desleal a Deus.

Supõe-se até que a crise demográfica decorrente da grande epidemia de Peste Negra de 1348-1352 tenha impactado as perspectivas de condenação à sodomia, dada a urgência de recuperação das taxas de natalidade e a seu potencial contradição com a vigência do homossexualismo. “(...) this vice was, some argued, the reason for Tuscany’s demographic crisis” (Harvey, 2021, p. 44). Mas, a tônica da argumentação é aquela que encontraremos também na já referida *Siete Partidas* de Afonso X, código castelhano datado de meados do século XIII. O sexo, especialmente entre homens, deveria ser evitado pois causava grande tristeza a Deus. Desses atos surgiam muitos males, como a má-reputação e o desprezo, não apenas em relação aos culpados, mas também à comunidade que não os reprimia. Era em razão de ofensas como essa que Deus enviava a fome, as doenças, tempestades e outros inúmeros males às regiões onde eram cometidas (Harvey, 2021, p. 46).

Os textos abaixo são dois relatos de penitência que o tratadista expôs na documentação sobre a prática de sodomia. Podemos verificar que boa parte de um texto é cópia do outro, mudando somente alguns trechos e algumas imposições. Sua ação é tida como algo excomungado pela Igreja: “Qual cousa é mais excomungada que fazer macho com macho luxúria” (Machado, 2004 p. 29).

Numa primeira referência ao tema, o tratado impõe aos sodomitas confessos vinte e uma quaresmas consecutivas de jejum, mas prevê potenciais abrandamentos no seu curso. No primeiro ano, a pena é extrema, de restrição alimentar à pão e água e uso de veste grosseira, com a única exceção prevista no

domingo, em que a ingestão da alimentação quaresmal corrente é consentida. De tal restrição alimentar radical pode o penitente se livrar por catorze quaresmas obtendo cartas de liberação, sete das quais comuns, junto ao pároco, e as sete outras concedidas apenas pelo bispo. Nesses casos, contudo, deverá ainda restringir-se à alimentação quaresmal às quartas-feiras, ficando as sextas restritas ao consumo de apenas pão e água. O mesmo item do documento impõe ao pecador que sodomizou uma mulher a mesma pena, agravada, no entanto, pela restrição à pão e água nas duas primeiras quaresmas, pretendo ressaltar a maior gravidade dessa variante: “(...) pois lugar há departido pera aquele fazer, em outro lugar o faz, maior pecado faz.” (Machado, 2004, p. 26)

Se a referência anterior equaliza a condição e a punição dos sodomitas confessos, o item seguinte dedicado ao tema parece pretender agravar a situação e a condenação do pecador configurado como “passivo” envolvido no ato. Assim, ao “(...) macho que este pecado sodomítico em si leixar fazer de outro qualquer macho que seja (...)” (Machado, 2004, p. 30). impõe-se comparativamente a purgação do pecado por mais sete quaresmas, em um total de vinte e oito, ficando a alimentação restrita à pão e água nas duas primeiras (à exceção dos domingos), a par do uso de vestes grosseiras e proibição de frequência à igreja. As comuns remissões por intermédio de cartas liberatórias também estão previstas neste caso, de forma semelhante ao anterior, mantido o jejum a pão e água às sextas-feiras.

Por fim, e introduzindo o próximo ponto deste capítulo, temos um exemplo da possibilidade de convergência de condutas consideradas transgressoras, quando a ação pecaminosa se potencializa. A sodomia, de acordo com o item 2 deste tópico do tratado, se praticada com um animal (“besta”), impõe ao pecador catorze consecutivos de jejum à pão e água todas as sextas-feiras,

somada a sete anos de restrição do consumo à dieta quaresmal às quartas-feiras (Machado, 2004, p. 29).

Bestialismo

Bestialismo, bestial, bestialidade, são termos utilizados pelos estudiosos para designar a prática da relação sexual entre seres humanos e animais. Conhecemos tal prática na atualidade como zoofilia, mas suas denominações eram concebidas de diferentes modos na época, sendo uma prática potencialmente mais corrente do que hoje em dia tendo em vista o caráter predominantemente rural daquela sociedade, as restrições celibatárias e a intimidade cotidiana muito maior do convívio entre animais domésticos e os seres humanos. Porém, pela visão cristã era uma atitude desprezível e irracional, considerada como algo não natural, contrário à natureza e à ordem divina pela visão cristã. (Cabral; Leal, 2010, p. 576)

Aliás, a bestialidade podia mesmo se manifestar de outras formas. Certas posições sexuais – a bem dizer, todas que não a “face-à-face” (“entre nós” designada “papai e mamãe”) – além de movimentos e barulhos acentuados durante o coito eram condenáveis como expressões de um comportamento bestial. Segundo Alberto Magno (1196-1280), “enquanto o ato sexual animalesco é escandaloso e barulhento, o sexo entre humanos deve ser silencioso, porque os humanos são discretos, racionais, prudentes e tímidos” (Harvey, 2021, p. 88). De qualquer forma, como destaca Katherine Harvey (2021, p. 144), pior do que fazer sexo como um animal é fazer com um animal.

Em Levítico 18:33, parece constituir a base fundamental da perspectiva que foi sendo assumida pela Igreja na sua história.

“Nem te deitarás com um animal, para te contaminarem com ele; nem a mulher se porá perante um animal, para juntar-se com ele; é perversão.” Nos primeiros séculos medievais, a conjunção com animais era tratada como mal de menor relevância ofensiva, supostamente praticada por jovens solteiros que não dispunham de alternativas viáveis à satisfação de seus impulsos, uma transgressão equivalente à masturbação. Contudo, com o decurso do tempo e a tendência de ampliação das iniciativas de controle da vida dos crentes pela instituição, sua gravidade foi ganhando relevo. “By the eleventh century it was ranked as an unnatural act, alongside same-sex intercourse and masturbation; by the thirteenth it was widely considered to be the worst sexual sin a person could commit.” (Harvey, 2021, p. 114).

Era como se nesta sociedade o Cristianismo precisava demarcar de forma mais precisa a distinção entre os seres humanos e aqueles outros que integravam a Criação, confrontando perspectivas tradicionais estranhas à diferenciação radical dos entes que integravam a natureza. Assim, se originalmente o animal envolvido não era considerado um sujeito da ação, em fins da Idade Média os mesmos eram tidos como participantes lascivos e voluntários dos atos (Harvey, 2021, p. 114). Estas perspectivas corroboram a ideia de uma sexualidade demoníaca, pois os demônios poderiam tomar a forma de um animal, geralmente um cachorro ou uma cabra, e também vir a se misturar com a humanidade e criar descendentes (Harvey, 2021, p. 114). Como consequência, estes atos estariam ligados à heresia e ao Diabo (Harvey, 2021, p. 114).

As *Siete Partidas*, determinava a execução de ambos, humano e animal, pois seria indispensável “apagar a lembrança do ato” (Harvey, 2021, p. 114), proposição corrente em fins da Idade Média tanto nos escritos jurídicos quanto nos confessionais

(Harvey, 2021, p. 114). A despeito das minúcias relativas ao tema, a maioria dos tribunais medievais parece ter prestado maior atenção aos atos com pessoas do mesmo sexo, havendo poucos registros sobre os casos de bestialidade. Mesmo assim, encontram-se casos de execução imposta a ambas as partes em juízos de fins da Idade Média (Harvey, 2021, p. 115).

No *Tratado de Confissom*, a questão aparece referida no título dos pecados mortais: “Se fez pecado *contra natura* com homem ou com mulher ou com alguma alimária, ca estes pecados são mui graves e torpes e deveos a confessar e não haver deles vergonha” (Machado, 2004, p. 48). A gravidade efetiva atribuída à conduta explicita-se também pelo fato de um potencial absolvição do pecador fica neste caso restrita à deliberação episcopal, sendo vedada a outros sacerdotes. Trata-se, fundamentalmente, de uma transgressão oposta à natureza, de um pecado “*contra natura*”. A pena básica imposta a um homem pela prática do “fornizio” com um animal é fixada em restrição alimentar por duas quaresmas, restritas à pão e água. Aumentando o número de animais envolvidos, ampliava-se a pena, fixada em no mínimo sete anos de jejum às sextas-feiras. Importa, ainda, ressaltarmos a proposição de que a penitência do primeiro ano fosse cumprida na porta da Igreja, o que por certo devia ampliar o constrangimento imposto ao penitente em face dos olhares e comentários dos vizinhos (Machado, 2004, p. 25-26).

O agravamento do ato decorria também da sua vinculação a outras condutas condenadas. Assim, o homossexualismo podia associar-se ao bestialismo, fixando-se vinte e quatro quaresmas de jejum a um homem que mantivesse intercurso com um animal do sexo masculino, as primeiras sete delas à pão e água, com exceção das sextas-feiras e domingos. Cabia, contudo, a redução de 2/3 da pena por liberação do pároco e do bispo. Em sendo uma

mulher a réu confessa de manter relação sexual com um animal, impunham-se-lhe catorze quaresmas consecutivas de restrição alimentar à pão e água (excetuados os domingos), a par do uso de roupa de tecido grosseiro e da proibição de frequência à igreja. Mesmo havendo, neste caso, a possibilidade de redução da pena por deliberação episcopal, impunha-se à mulher a pena complementar de catorze anos de jejuns à pão e água às quartas e sextas-feiras, excetuando-se o dia de Natal e de Santa Maria, contemplados com alimentação quaresmal (Machado, 2004, p. 25-26).

Incesto

De acordo com o teólogo inglês Willian Pagula (falecido em 1332), um homem que tenha se masturbado deve ser informado de que cometera um pecado mais grave do que se tivesse mantido relações sexuais com sua mãe ou irmã (Harvey, 2021, p. 109)

Uma tal referência parece atenuar o pecado do incesto ou agravar o da masturbação? Para Katherine Harvey (2021, p. 110), os diversos registros literários medievais acerca de incestos acidentais podem nos levar a supor que esse fosse relativamente admitido. Mas não era bem assim, ao menos na perspectiva da Igreja, que tomava a conduta como uma questão espiritual grave, uma forma extrema de luxúria, considerando-o um pecado mortal (Harvey, 2021, p. 110) Tamanha gravidade tornava-o um tema restrito à intervenção do alto clero, superior à capacidade de intervenção dos párocos, devendo ser tratado por bispos ou até mesmo pela Cúria Romana (Harvey, 2021, p. 109).

Antes de mais, o arco coberto pela sombra do incesto foi, na Idade Média, muito mais amplo do que o atual nas sociedades cristãs, tendo em vista a amplitude relativa do quadro vigente da família ampliada e dos graus de parentesco, bem como dos vínculos constitutivos do parentesco espiritual com as relações de compadrio (Harvey, 2021, p. 110).

(...) a partir do IV Concílio de Latrão verificamos que os impedimentos de consanguinidade foram estabelecidos até o quarto grau de afinidade legítima. Desta forma, a Igreja estabelecia que o incesto era um pecado muito grave, porque atentava contra a natureza e os valores morais. Assim, estavam interdítadas as relações com mães, pais, primos e primas, cunhadas e cunhados, madrinhas e padrinhos, afilhadas e afilhados, comadres e compadres. Este crime era considerado a forma mais pecaminosa porque era cometido contra a família. Esta era a célula básica da sociedade e da comunidade cristã e, portanto, considerado pouco digno, o que provocava a denúncia de vizinhos ou parentes às Inquirições ou autoridades. (Alves, 2011, P. 46)

Conforme Katherine Harvey (2021, p. 110), indícios sugerem que algumas vezes as regras eram ignoradas ou manipuladas, ao menos com relação ao casamento entre parentes distantes. Havia a suspeita de que no interior da aristocracia se casava propositalmente com parentes distantes, pois sabia-se que essas uniões não seriam impedidas, e que se fosse necessário poderiam ser facilmente anuladas. Em se tratando da nobreza mais destacada, as autoridades eclesiásticas eram muito mais dispostas a conceder isenção para os casos relacionados ao terceiro grau de afinidade (Harvey, 2021, p.110).

Further indication of social attitudes to incest comes from secular law codes, which often suggest harsh punishments.

Las Siete Partidas, the law code promulgated by Alfonso X of Castile (r. 1252–84), described incest as ‘a very great sin (...) committed by a man who knowingly lies with one of his female relatives within the fourth degree, or with a female related to him by affinity, the wife of a relation of his within the same degree’. The punishment for non-marital incest was death, whereas those who married within the prohibited degrees could face forfeiture of office/property, banishment and/or public scourging, dependent on social rank. (Harvey, 2021, p. 112)

No *Tratado de Confissom*, o incesto é tratado em muitas situações e demanda penitências diversas. Um homem que nele incorra com a sua própria afilhada – o que ressalta o peso do parentesco espiritual – seria submetido a oito anos de penitência (não especificada), junto de todos os potenciais envolvidos na situação, um ano a mais de contrição do que os sete impostos a um homem que adulterar com duas irmãs, com sua comadre e a filha dela, com uma enteada ou com sua sobrinha (Machado, 2004, p. 28).

O incesto também é abordado na sua possível convergência com o adultério que, obviamente, lhe agrava. Assim, ao pecado sexual primário cometido por um homem com uma mulher casada ou solteira impunha-se o agravante de que, em sendo-lhe uma pessoa estranha, pudesse vir a ser uma sua parente ou cunhada desconhecida. Impunham-se-lhe 5 anos de penitência às quartas, sextas-feiras e sábado, à pão e água (Machado, 2004, p. 25).

Adulterio

O adultério esteve, durante a Idade Média, como em muitas sociedades que o condenam, intimamente ligado às concepções e práticas associadas ao matrimônio, e no nosso contexto viria a ter um peso progressivamente maior após o século XII, quando o casamento vai cada vez mais se institucionalizando no âmbito da Igreja. Um vertiginoso aumento de casos de punição das práticas de adultério acontece em fins da Idade Média e ele, em certos sistemas legais, chegaria mesmo a ser considerado um crime capital levando o transgressor à execução (Harvey, 2021, p. 112). Conforme Gracilda Alves (Alves, 2011, p. 49), ao marido de uma mulher flagrada em adultério era, em geral, reconhecido o direito de pessoalmente punir, a ela e ao companheiro de delito, com a morte. Nesse caso, o marido não cometia nenhum crime, pois havia simplesmente lavado sua honra, na medida em que o adultério era um crime contra Deus e o direito natural. Contudo, destaca a autora, na documentação que a mesma consultou a mulher foi sempre perdoada pelo marido (Alves, 2011, p. 49).

No *Tratado de Confissom*, a penitência básica imposta ao adúltero confesso é o jejum a pão e água todas as quartas, sextas-feiras e sábados por um período de cinco anos. A um amasiado que adulterar com uma mulher solteira é imposto um jejum (genericamente referido) por treze anos, mesma sentença estabelecida para as mulheres envolvidas no ato. Enfim, merece destaque que, no tratado, a quebra do celibato monástico configura adultério para homens e mulheres que prometeram “virginidade a Deus”. Sua alimentação será restrita à pão e água por todos “(...) os adventos e as quaresmas e todas as sextas-feiras e vésperas de Santa Maria e dos apóstolos.” (Machado, 2004, p.

26). Se algum motivo houver de impedimento, caberá a seus superiores que lhe imponham, nas mesmas datas, o consumo da refeição quaresmal isenta de vinho (Machado, 2004, p. 28).

Fornicação

A fornicação é um dos termos mais utilizados dentro dos manuais de confissão ou no trato com o tema da sexualidade. Mesmo ele não sendo uma categoria de maior evidência nas análises penitenciais realizadas, achamos ser considerável ter em nossa exploração esse tema, pois além de dialogar com outros temas aqui propostos, parte da fonte também nos fornece algumas questões interessantes a respeito desse recorte. A fornicação é o sexo entre duas pessoas solteiras, e geralmente era vista como o menos grave dos pecados (Harvey 2021, p. 99), mesmo assim ocasionava em diversas regiões da Europa medieval punições que aos nossos olhos são bem severas. Katherine Harvey (Harvey, 2021, p. 99) cita exemplos como na Escandinávia, em que a fornicação era tratada como crime contra a propriedade. Outro exemplo seria da ilha sueca de Gotland, por volta de 1220: se um casal fosse pego fornicando, o homem seria preso e a família deveria pagar uma multa; caso não tivesse como pagar, teria as mãos e pés amputados (Harvey, 2021, p. 99).

Aos fornicadores estavam previstas penas mais brandas, caso eles concordassem em se casar. Isso explicaria, em parte, por que tantos casos terminavam em casamento (Harvey, 2021, p. 101). A preocupação social com a fornicação se refletia nas providências em que as pessoas tomaram para evitar que isso acontecesse e assegurar que ocorresse uma punição quando acontecesse (Harvey, 2021, p. 101). A historiadora aponta sobre

casos em Londres no final da Idade Média, em que policiais podiam entrar nas casas e prender os suspeitos, para pegá-los em flagrante; ela relata também que muitas das alegações que chegavam aos tribunais, vinham por relatos de membros da própria comunidade, que denunciavam ou diretamente ao tribunal, ou ao padre ou os guardas da Igreja (Harvey, 2021, p. 101).

No tratado, são estas as referências:

E debes saber que o pecado da luxúria há sete modos: O primeiro é chamado simples fornício, *scilicet*, mulher solteira. E em esto há deferência, que ou é solteira de mancebia ou não, ou viúva ou não, *scilicet*, viuva mais grave pecado é, porque os direitos honram as viúvas. Onde diz São Paulo: «Honrade as viúvas que verdandeiras são». Se é solteira e não viúva, é menos agravado o pecado que com viúva. Item com solteira da mancebia é mais agravado o pecado, ca não com solteira que não estê em ela, contando que não seja das viúvas, razão porque aquela que está na mancebia pode ser freira, ou casada ou cunhada, o teu padre dormiu com ela e pode ser assi porque está em comum. E qualquer que é combatido deste pecado, ali se recorre. E por esto é mais agravado o pecado. Mas se tu fosses certo que cada uma destas cousas cessava, assi como sendo tu de França e em estando em lugar u nunca foi teu parente, entonce é menos pecado com estado comum que com outra que está fora. (Machado, 2004, p. 86)

Considerações finais

Em uma sociedade como a Idade Média, da qual se afirmar que era “encharcada” de religião, podemos dizer que parte da construção de sua identidade tiveram bases muito fincadas num discurso construído aos moldes de uma Igreja que determinava pela sua doutrina a maneira como o indivíduo deveria se comportar. Com o avanço da secularização, podemos compreender a religião também como um meio de controle que exerce forte interferência sobre os atos humanos. A religião é parte desse organismo social que agrega ideologias, agrupa indivíduos, discorre sobre aspectos políticos e cognitivos e caracteriza substancialmente uma comunidade pautada por práticas que correspondem a uma dinâmica entre o sagrado/espiritual e a vida terrena.

Outro aspecto basilar para essa sociedade era o corpo, algo muito importante para o cristão. Pela preservação de um corpo são podia-se chegar o mais próximo possível de Deus (virgindade, celibato, contrição, purificação etc.) ou manter-se em pecado pela fruição dos prazeres que ele, o corpo, pode proporcionar, e manter-se mais próximo do Inferno e do Diabo. E, incidindo sobre o corpo, a sexualidade que a Igreja objetivava controlar.

Os estudos sobre o sexo e a Idade Média ainda parecem envoltos por um “tabu” social mesmo diante de tanta modernização e mudanças em nossas normas sociais. Ainda está latente o moralismo introduzido pela ótica cristã durante a Idade Média. Tratar da sexualidade no período vai muito além de uma construção religiosa nos moldes de uma culpabilidade enraizada pela ótica agostiniana e dos teólogos medievais, para os quais a Queda é parte essencial de uma narrativa que teoriza nossos atos.

Compreender essa construção do sexo e o medievalismo é alcançar parte de uma percepção sobre nossos corpos que ainda sentem o peso causado pelo prisma cristão

O aumento de produção literária em língua vernacular foi um importante fator de divulgação de produção de conhecimento ao alcance do público laico durante a Baixa Idade Média, inclusive a portuguesa. Através desse contato, novos modos de agir e operar dentro da sociedade foram sendo construídos. Os manuais, além de objetivarem instruir os confessores, auxiliavam o confessor nas técnicas de confissão e identificação dos desvios, exercendo assim um controle espiritual sobre o penitente. Possuem, ademais, uma linguagem ordenadora baseada em um discurso que busca reter todas as circunstâncias em que o penitente vive e em que pode, portanto, pecar.

O *Tratado de Confissom* é parte dessa literatura elaborada pela Igreja que intenciona estabelecer um balanço de atos pecaminosos e suas respectivas penitências, impondo-se um modelo de conduta em que o compute penitencial pode variar conforme a ação praticada. Fonte de poder da Igreja, auxilia para que o confessor, com seu papel de juiz, defina a absolvição através das penitências impostas. Assim como a instituição da confissão individual obrigatória, o *Tratado de Confissom* reflete uma tentativa por parte da Igreja de controle sobre os seus fiéis. A articulação do tripé pecado, confissão, penitência contribuiu para o sentimento de medo, culpa, vergonha e muitas vezes de omissão de certas práticas. Um questionário feito pela instituição através de seu confessor, que vai além do seu caráter pedagógico, é parte de um mecanismo de controle social que resulta em privações alimentares e até ameaças de ir para o Inferno. O pecado da luxúria mereceu uma atenção especial devido a

importância que o tratadista lhe concedeu, inclusive pela extensão das penitências relacionadas a esse tipo de pecado.

Os manuais, assim como o *Tratado de Confissom*, foi uma das criações desses objetos simbólicos como fonte de uniformizar os hábitos dos seus fiéis, a fim de que se evitasse um mundo em danação. A peste, a guerra, a fome, eram resultados de uma sociedade pecaminosa e o fluxo da vida é buscar um equilíbrio social, onde um cristão que não se confessa e nem redime seus pecados, é causador dessas ações nefastas. A disciplinarização dos corpos, o regulamento do casamento e das intimidades sexuais, era tudo catalogado, pois era um meio de ensinar como agir.

Podemos concluir, que a ação da confissão, da prática penitencial e a elaboração de um manual que vigorava tais ações inclusive os tipos de pecado configuraram símbolos que simultaneamente produzem efeitos no campo social. Essas três entidades são partes complementares que corroboram nas ações de homens e mulheres na busca de um equilíbrio de suas práticas sexuais. O tratado é parte de uma doutrinação que visa regulamentar os pecados cometidos e sobretudo o meio de exercer a sexualidade.

Referências

Fontes primárias

BÍBLIA. Português. **Bíblia Sagrada**: edição pastoral. Tradução de Ivo Storniolo e Euclides Martins Balancin, São Paulo: Paulus, 1991.

MACHADO, José. **Tratado de Confissão** - Anónimo. 2 vols. Edições Vercial. Edição do Kindle.”

MARTINS, J. Pina. **De como identifiquei o «Tratado de Confissom»**. Revista ICALP, vol. 15, Março de 1989, 119-130.

MARTINS, J. Pina. **Tratado de Confissom**. Lisboa: Imprensa Nacional, 1973.

Bibliografia

ALMEIDA, Ângela de. **O gosto do pecado: casamento, sexualidade nos manuais de confessores dos séculos XVI e XVII**- Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

ALVES, G. **Amor Carnal e Amor pecaminoso. Cartas de perdão na chancelaria de D. João II.** Via Spiritus (Porto), v. 18, p. 39-53, 2011.

BECHTEL, Guy. **A carne, o diabo e o confessor**. Lisboa: Publicações D. Quixote, 1998.

CABRAL, Flavio José Gomes.; LEAL, R. B. **Religião e sexo: do controle na Idade Média e sua herança na contemporaneidade**. In: IV Colóquio de História: abordagens interdisciplinares sobre a história da sexualidade, Recife, 2010.

CASAGRANDE, Carla; VECCHIO, Silvana. “Pecado”. In: LE GOFF, Jacques, and Jean-Claude SCHMITT. **“Dicionário analítico do ocidente medieval.”** São Paulo: Editora Unesp, 2017.

DELUMEAU, Jean. **O pecado e o medo. A culpabilização no Ocidente (séculos 13-18)**. São Paulo, EDUSC, 2003.

HARVEY, Katherine. **The Fires of Lust: Sex in the Middle Ages**. Ed. Reaktion Books Ltd, London, 2021.

LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. Tradução Bernardo Leitão; 5a edição; Campinas, São Paulo: Editora da Unicamp, 2003.

LIMA, Jorge Henrique Oliveira de **Os pecados dos homens de Deus: uma análise do Tratado de Confissão e do Sacramental, Portugal século XV**, Rio de Janeiro, 2020.

MACEDO, José Rivair. **Os manuais de confissão lusocastelhanos dos séculos XIII-XV**, Revista Aedos, v. 2, n. 2, 2009.

MEIRELLES, M. B. **Confissão, sexualidade e verdade: Reflexões sobre a materialidade do discurso e do documento**. Acesso em: <https://doity.com.br/diversidade-em-arquivos-2018/artigos> In: I Encontro Diversidade em arquivos, V.1, 2018.

RICHARDS, Jeffrey. **Sexo, desvio e danação: as minorias na Idade Média**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

SOUZA, M.; SILVA, F.; OLIVEIRA, V. **O corpo na idade média: entre representações e sexualidade**. IV Congresso Sergipano de História & IV encontro estadual de história da ANPUH/ cinquentenário do golpe de 64. Instituto Histórico e Geográfico de Sergipe, 2014

INFLUÊNCIAS DA FILOSOFIA ESCOLÁSTICA EM ESCRITOS MONÁSTICOS: SANTO AGOSTINHO, SANTO ANSELMO E GUIBERTO DE NOGENT (SÉC. XI E XII)

Wemerson dos Santos Romualdo

Introdução

Ao nos debruçarmos em uma pesquisa histórica por vezes nos deparamos menos com soluções e respostas e mais com ausências, silenciamentos e novos questionamentos e lacunas. As reflexões realizadas por March Bloch (2001) em *Apologia da História*, no início do século XX, ainda norteiam o ofício dos historiadores e historiadoras, a figura lendária do ‘ogro que fareja carne humana’ se faz muito presente quando levantamos questões às fontes historiográficas e estas não são respondidas. As ausências, os silenciamentos e lacunas instigam ainda mais o empenho pela temática. Dedicase, portanto, um árduo tempo na tentativa de ‘farejar’ possíveis caminhos para tais problemáticas, cujos esforços se demonstram algumas vezes muito úteis para as conclusões da pesquisa, e ainda, podem suscitar outros caminhos diversos e novas pesquisas.

A proposta desta comunicação, que agora é transformada em um artigo, surgiu justamente de um questionamento que não se colocava como central nas pesquisas realizadas por nós a respeito de Guiberto de Nogent (c. 1055-1125), mas que posteriormente começou a ocupar o horizonte das reflexões. Ao longo das pesquisas, notamos de maneira muito evidente nos

textos guibertinos diversas influências e referências de autores anteriores, tanto autores latinos da Antiguidade, quanto autores da Patrística. Diante disto, um questionamento que se demonstrou válido seria o de pensar o papel que a tradição filosófica cristã ocupou no pensamento de Guiberto e conseqüentemente suas influências em seus textos.

Evidentemente esta proposta de análise esbarra em algumas problemáticas metodológicas e teóricas. Falar de uma ‘tradição filosófica cristã’ por vezes pode ser generalista demais, qualquer corrente de pensamento não é uniforme, nem em pequena duração, quem dirá em longa duração. Primeiro, a História da Filosofia é um tema amplo e complexo, não basta realizar um encadeamento cronológico dos filósofos e seus pensamentos mais fundamentais. Diz respeito também a definir o que é filosofia, quais intelectuais podem ou não serem considerados filósofos; que influências, rupturas e continuidades existem do pensamento de um autor para outro, e tantas outras questões. É notória a influência do pensamento neoplatônico em Santo Agostinho, na mesma medida da influência do pensamento aristotélico em Santo Tomás de Aquino. Contudo, não poderíamos simplesmente considerarmos um hiato de ideias e desconsiderar a influência do próprio Agostinho em Tomás de Aquino, mesmo que em níveis de discordância e todo o desenvolvimento do pensamento cristão entre esses dois intelectuais.

Ora, o pensamento cristão, na mesma medida que o pensamento filosófico, possui as suas problemáticas. Historicamente o cristianismo possui uma dinâmica entre o que é institucional e oficial, considerado como ortodoxo e o que é heterodoxo, não somente popular, mas de outras correntes divergentes. Essa relação é dialética, elementos de um e outro

lado se mesclam, são absorvidos ou absorvem, criam resistências e/ou são apagados. Uma breve análise dos concílios e sínodos tardo-antigos e medievais evidenciam que há uma única corrente de pensamento cristão, elementos teológicos, doutrinários/dogmáticos e da prática da fé possuíram e ainda possuem uma gama de correntes divergentes e convergentes que o tempo todo disputam um espaço. As correntes definidas como heréticas são um claro exemplo dessas disputas, se configuram como pensamentos surgidos internamente no cristianismo, não de fora dele, e não prevaleceram porque outros discursos com mais adeptos e/ou mais poder de persuasão nas relações de poder eclesiásticas venceram.

Essas complexidades, no campo da filosofia, do pensamento cristão ou de qualquer outro pensamento que se analise, são ‘arrastadas’ ao longo da História e em diversos momentos os intelectuais são fruto ou precisam lidar com as convergências desses pensamentos. A *Filosofia Escolástica* ou *Filosofia Medieval* teve sua gênese justamente, como definiu Batista Mondin, na tentativa de encontrar bases racionais para a fé cristã com o que se tinha disponível no Ocidente¹⁰⁴ em termos de um *corpus intelectual* que era a filosofia neoplatônica, sobretudo de Plotino (c. 205-270) (Mondin, 1980, p. 230).

Em grande parte, os intelectuais escolásticos foram monges que possuíam à sua disposição manuscritos que conservavam os textos dos filósofos e de outros autores da

¹⁰⁴ Temos consciência de que no Oriente, neste mesmo contexto, a realidade do pensamento filosófico se desenvolveu de uma maneira diversa ao Ocidente. Se pensarmos no Oriente Próximo, mesmo com a presença cristã o pensamento árabe-muçulmano possuiu proeminência, inclusive em relação ao acesso e traduções dos filósofos gregos. Pensando ainda no Extremo Oriente, a realidade do pensamento filosófico se torna ainda mais distante da realidade Ocidental.

Antiguidade, os mosteiros possuíam verdadeiros tesouros intelectuais que contribuíram para a conservação destes textos. De acordo com Jacques Le Goff, além de ocuparem as três posições sociais definidas por Adalbéron de Laon (os que rezam, que protegem e que trabalham), os monges se estabeleceram como escritores, eruditos e professores, não contestando os antigos (fossem eles cristãos ou pagãos), mas imitando-os, se baseando em seus pensamentos, tomando-os como referências (Le Goff, 2019, p. 30-34). Guiberto foi um monge que ascendeu à posição de abade em Notre Dame de Nogent, foi *alumno* de Santo Anselmo, também monge, e é essa relação intelectual que nos interessa. Anselmo é considerado um dos maiores expoentes da Filosofia Escolástica, é provável que seja ele a ter permitido ao abade de Nogent, ainda em sua fase de formação, a possibilidade do contato com os autores antigos citados em suas obras.

Guiberto de Nogent, um monge intelectual

Guiberto de Nogent nasceu por volta de 1055, provavelmente em Beauvais nas proximidades de Paris, cuja família pertencia à baixa nobreza da Picardia. Como ele afirma em sua autobiografia, intitulada *Monodiae*, seu pai Evrard morreu em uma guerra quando ele ainda era um bebê, deixando sua mãe viúva que nunca mais se casou. Desde muito cedo, sua mãe (Guiberto não nos fornece o nome) investiu em sua formação intelectual contratando para ele um professor que lhe exigia muito estudo e era severo em suas punições

Não havia um dia, nenhum momento em que a mim fosse permitida uma folga. Era estudar, estudar e estudar, o

tempo todo. Além disso, quando ele aceitou a minha tutela, não lhe foi permitido tomar conta de qualquer outro estudante. [...] meu mestre era totalmente ignorante nas técnicas de composição ou métrica. Enquanto isso, eu era inundado todos os dias com saraivadas e surras. Esse homem estava tentando me forçar a aprender o que ele mesmo não podia me ensinar. [...] Pessoas que se chamam de professores deveriam encontrar maneiras de variar a educação das crianças e jovens [...] suas punições eram injustas e excessivamente severas (Guibert de Nogent, *Autobiographie*, Livro I, Capítulo III) [Tradução de Carlile Lanzieri Júnior].

Aos doze anos, entrou para a vida monástica em Saint Germer de Fly, onde permaneceu até sua eleição como abade de Notre Dame de Nogent em 1104. Foi neste tempo que Guiberto desenvolveu ainda mais os seus estudos, tendo se dedicado à escrita de diversos textos com temáticas variadas ao longo de sua vida:

1. *De virginitate opusculum* (c.1080), sobre a virgindade de Maria;
2. *Quo ordine sermo fieri debeat* (c.1083), a respeito de como produzir e realizar um sermão;
3. *Dei gesta per francos* (c.1108), uma história da Primeira Cruzada;
4. *De laude sanctae Mariae* (c. 1110), sobre o culto à Virgem Maria;
5. *Tractatus de Incarnationes contra Iudaeos* (c.1110), tratado sobre a Encarnação e contra a os judeus;
6. *De pigneribus sanctorum* (c.1115), sobre as relíquias e culto dos santos;
7. *Monodiae* (c.1115), sua autobiografia;

8. *Moralium Geneseos* (c. 1113), uma interpretação moral sobre o livro do Gênesis;
9. *Epistola de bucella Iudae data et de veritate dominici corporis* (c.1119), sobre a doutrina da transubstanciação;
10. *Tropologiae in prophetis Osee, Amos ac Lamentationes Jeremiae* (c.1124), uma análise do sentido real das palavras dos livros proféticos;

Devido a esta multiplicidade de produção, quando corriqueiramente pesquisamos sobre Guiberto ele é definido como escritor, teólogo e historiador. Obviamente, a teologia seria um de seus interesses de maior empenho, tendo se preocupado com temáticas efervescentes de seu período; enquanto escritor, esta atividade lhe seria intrínseca como um estudioso e erudito, mas também como alguém que pertenceu ao alto clero, que em grande parte se dedicavam a sermões e à tentativa de se estabelecerem como mestres; enquanto historiador, esta atividade se relaciona a uma parte de sua autobiografia em que descreve um pouco da história da Comuna de Laon e a sua história da Primeira Cruzada.

Destas atividades, aquela ainda em debate e questionamentos, é a de defini-lo como um historiador. Fica claro que, jamais poderíamos atribuir a Guiberto as características de um historiador como atualmente concebemos pela epistemologia histórica, e, o esforço de fazê-lo encaixar nos moldes teóricos e metodológicos atuais seriam um anacronismo explícito. Deveríamos, então, dedicarmo-nos à discussão sobre o que seria uma ‘Historiografia Medieval’, algo que foge ao escopo deste breve artigo.

Entretanto, se faz necessário apresentar mesmo que brevemente esta discussão a respeito do pensamento e modo de escrita guibertino, que fará sentido à nossa discussão seguinte

sobre a influência da filosofia escolástica em suas obras. As primeiras reflexões feitas sobre o pensamento de Guiberto por Abel Lefranc no século XIX, tentaram construir a imagem de um homem à frente de seu tempo, tão crítico que se aproxima de um cético (Lefranc, 1896, p. 304). A um contexto nacionalista, a busca de figuras importantes, ilustradas/iluminadas, tiveram o seu valor e o resgate de Guiberto e suas obras se deu justamente neste contexto (Lanziere Junior, 2020, p. 230).

Estudos ulteriores, em uma outra direção de pensamento, buscaram cada vez mais inserir Guiberto em seu tempo, analisá-lo como um típico monge medieval, com pensamento crítico, um intelectual, mas ainda assim um monge. Silva Filho, ao analisar a relação entre teologia e história no pensamento guibertino, supôs que este autor medieval possuía um “discurso historiográfico extremamente ativo” (Silva Filho, 2008, p. 570), esta perspectiva corrobora o trabalho de Jacques Chaurand, intitulado ‘*La conception de l’histoire de Guibert de Nogent (1053-1124)*’, em que afasta o pensamento de Guiberto de uma narrativa cronista e o aproxima mais de uma narrativa histórica. Esta é uma questão que precisa ser ainda mais bem debatida, porém, a partir daqui já é possível pensarmos que há, portanto, uma noção ou concepção de história nos escritos de Guiberto de Nogent, obviamente uma concepção medieval da História.

De acordo com Copleston, os escritos de Santo Agostinho (c.354-430) exerceram profunda influência em todo o pensamento intelectual medieval (2017, p. 19), desse modo a concepção medieval de História, poderia ser em grande parte a concepção agostiniana da História, como apresentam Reale e Antiseri que, “à medida que o sentido da história é estabelecido naquele fio providencial que, sob a guia da Igreja, conduz os homens para a Cidade Celeste” (2003, p. 127).

Em sua obra *Dei gesta per francos*, Guiberto deixa evidente o papel de Deus na história humana e ao narrar a Primeira Cruzada estabelece que este evento foi por vontade divina e que Deus mesmo guiou os contingentes cruzados:

Qui enim eos per tot difficultates traduxit itinerum, qui succidit ante ipsos tot excrementa bellorum, dubitare non valui, quod rei gestae mihi, quibus sibi placeret modis, inderet veritatem, nec negaret competentium ordini ornamenta dictorum (Guibert de Nogent, *Gesta Dei per francos*, Prefácio).

Tendo Deus guiado os Seus servos na sua expedição, através de tantos obstáculos, e tendo dissipado perante eles tantos perigos sempre iminentes, não pude hesitar em acreditar que Ele me daria a conhecer a verdade dos acontecimentos passados, da forma que melhor Lhe conviria, e me concederia a elegância da linguagem, de acordo com a conveniência do assunto [tradução nossa].

Ipsa regem non habuit, quia quaeque fidelis anima omni ducatu, praeter solius Dei caruit, dum illius se contubernalem aestimat, eumque praevium sibi esse non dubitat, cujus voluntate et instinctu se coepisse, quem in egestatibus solatio sibi futurum conjubilat” (Guibert de Nogent, *Gesta Dei per francos*, Livro I, Capítulo I).

Não tinham rei, pois cada um dos fiéis não tinha outro guia senão Deus sozinho; cada um considerava-se o parceiro de Deus, e ninguém duvidava que o Senhor caminhava diante dele, felicitando-se por empreender esta viagem pela Sua vontade e sob a Sua inspiração, e regozijando-se com a esperança de O ter para apoio e conforto em todas as suas necessidades [tradução nossa].

A partir destes dois trechos, podemos inferir que Guiberto buscou, além de desenvolver uma teologia da Primeira Cruzada a fim de justificá-la, ele a insere dentro da história de salvação da humanidade. Desse modo, a Cruzada foi vista por Guiberto como um desejo divino e guiada para os fins de um plano divino, tornando evidente o “fio providencial” que conduziria a história na concepção medieval. Esta crença em um plano divino com um fim em Deus, foi apresentada por Santo Agostinho na Cidade de Deus.

Esta não é a única influência agostiniana nos escritos do abade de Nogent. Em *Monodiae*, Guiberto retoma o estilo de *Confissões* e, ao narrar sua vida, pede perdão, afirma a grandiosidade divina, apresenta em diversos momentos seus erros, pecados e incompreensões, da mesma medida que Agostinho realizará:

Tu és grande, Senhor, e demais louvável. Grande é tua potência, e tua sabedoria é inumerável. [...] Faço minha confissão a ti, Senhor do céu e da terra, louvando-te pela minha origem e minha infância, que não lembro. [...] Quero lembrar minhas vergonhas passadas e as corrupções carnis da minha alma, não porque as ame, mas para te amar, meu Deus (Santo Agostinho, *Confissões*, I, I, 1. 10. Livro II, I, 1).

Eu confesso à tua majestade, ó Deus, as inúmeras vezes que me afastei dos teus caminhos, mas as inúmeras vezes me tu me inspiraste a retornar. Confesso as minhas maldades da infância e juventude, que ainda me assombam na vida adulta. Confesso a minha profunda inclinação para a depravação (Guibert de Nogent, *Autobiographie*, Livro I, Capítulo I) [tradução de Carlile Lanzieri Junior].

Em outros momentos e em outros textos, como *De pigneribus sanctorum*, além das inúmeras citações bíblicas, Guiberto faz o uso recorrente dos autores da patrística, como Santo Agostinho (354-430), São Gregório de Nissa (335-395), São Basílio Magno (329-379) e autores latinos como Vírgilio (70-19 a.C.), Ovídio (43 a.C. – 18 d.C.), Cícero (106-43 a.C.) e Horácio (65-8 a.C.). A recorrência das citações e desses autores na escrita guibertina indica o que Jacques Le Goff definiu como “aval do passado”, isto é, para se afirmar que algo é seguro é preciso que haja uma concordância ou anuência do passado, uma autoridade que está principalmente na Sagrada Escritura e nos autores da Patrística (2016, p. 315-316). Uma questão se coloca aqui em relação aos autores latinos, se seriam estes acessados por meio da Patrística, e, se utilizados por ela poderiam então serem utilizados também; ou, o acesso a eles veio por outra (s) via (s). Neste ponto se insere a hipótese da influência anselmiana e com ela toda uma tradição intelectual do século XI e XII, se assim pudermos definir.

As influências intelectuais de Guiberto de Nogent

Brevemente, de acordo com Reale & Antiseri, o pensamento cristão medieval pode ser todo englobado na Escolástica e dividido em quatro fases:

- a) A primeira fase se estende por quatro séculos e vai do fim do séc. V até o fim do séc. IX, ou seja, do surgimento e do desenvolvimento dos reinos romano-bárbaros até a restauração e a consolidação do Sagrado Império Romano por obra dos Carolíngios. Esta é a fase mais problemática da Idade Média, na qual se encontra o assim chamado “obscurantismo” medieval, mas com a clara presença de momentos em que se verifica um

renascimento cultural que retoma e desenvolve aspectos do pensamento antigo tardio.

[...]

b) A segunda fase se estende do séc. X (ou fim do IX) até o século XI, e caracteriza-se pelas reformas monásticas, pela renovação política da Igreja, que se manifesta por meio das complexas lutas pelas investiduras, e pelas grandes cruzadas.

[...]

c) A terceira fase marca a era de ouro da Escolástica no decorrer do século XIII. Florescem as Universidades [...]

d) A quarta fase da Idade Média coincide com o séc. XIV e se caracteriza pela crise da Igreja e do Império e, portanto, pela conclusão do mundo espiritual que caracterizou esta era (Reale; Antiseri, 2003, p. 120).

Guiberto de Nogent se insere na segunda fase, os séculos XI e XII são períodos de muitas transformações, cujas trocas culturais criaram mudanças significativas no pensamento Ocidental (Spina, 2007, p. 14). Essas trocas se davam ainda mais com o Oriente Próximo e “conforme os europeus aprendiam a língua árabe e traduziam os textos desse idioma, mais conhecimento do mundo islâmicos entrava na Europa” (Hansen, 2021, p. 30).

Dentro dessas transformações, ressaltamos a Reforma Gregoriana, “cuja ideia era para que o clero fosse formado de fato por pessoas vocacionadas e em consequência disso, pudessem espiritualizar a sociedade como um todo” (Souza; Barbosa, 1997, p. 15), com isso a importância dos mosteiros cresceu ainda mais no Ocidente Medieval, e além de grandes polos da fé, se tornaram cada vez mais polos de conhecimento. Desde o denominado Renascimento Carolíngio os mosteiros já vinham acumulando tesouros intelectuais e formando um clero intelectual, com o

acrécimo de outras obras antigas vindas do mundo árabe, produziu-se o que alguns historiadores chamaram de *Renascimento do Século XII*¹⁰⁵ (Le Goff, 2019, p. 31-43). Foram justamente os monges os principais responsáveis pelo desenvolvimento da Filosofia Escolástica antes das primeiras universidades no século XIII.

Além de se inserir temporalmente neste contexto, geograficamente Guiberto está dentro do Reino Franco, e entre os séculos XI e XII este reino era o principal centro intelectual do Ocidente (Copleston, 2017, p. 59). Por esta razão, é bem provável que o abade de Nogent tivesse desde tenra idade o contato com toda uma tradição intelectual advinda de mosteiros e de obras de novos (ou velhos) autores que chegavam do Oriente por intermédio do mundo árabe. Além disso, Guiberto poderia ter tido contato com muitos intelectuais de seu período, se formado e dialogado com eles, tendo contribuído para o seu vasto conhecimento destes autores pretéritos. Sobre isso, suas obras nos dão pistas.

Assim que entrara no mosteiro de Saint Germer de Fly, Guiberto narra que passou muitos anos se dedicando aos estudos, e, sobre isso nos conta quem foi o seu mestre:

A pessoa que mais me encorajou nesse empreendimento foi Anselmo, abade de Bec, que, mais tarde, tornou-se

¹⁰⁵ Esta denominação se refere a um resgate intelectual de obras da Antiguidade tanto latinas, como gregas. De acordo com Silveira (2009, p. 404-405), este fenômeno pode ter ocorrido graças a intensa movimentação de intelectuais cristãos, muçulmanos e judeus e não só isso, mas também a sua interação em trabalhos de tradução, como a obra de Aristóteles e outras obras da Antiguidade. A respeito da discussão desta temática ver HASKINS, C. H. *The renaissance of the twelfth century*. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press, 1957.

arcebispo de Canterbury. Na verdade, ele veio da área transalpina de Aosta. Seus ensinamentos eram incomparáveis e sua vida era perfeitamente sagrada. Enquanto ainda era prior do supracitado mosteiro, quis aperfeiçoar meu conhecimento, embora naquele tempo eu ainda fosse uma criança, vazia da experiência dos anos e de inteligência.

[...]

Com grande atenção, Anselmo começou a me ensinar como eu iria conduzir meu interior e como usaria as leis da razão para governar meu pequeno corpo. Antes de se tornar abade – e até mesmo depois –, ele tinha livre acesso ao mosteiro de Fly, onde eu vivia, devido à sua piedade e erudição. Ele estava tão determinado a me tornar um beneficiado pelo seu conhecimento, que prosseguiu com isso tão persistentemente, que eu parecia ser a única razão para suas frequentes visitas (Guibert de Nogent, *Autobiographie*, Livro I, Capítulo XVII) [tradução de Carlile Lanzieri Junior].

De acordo com Guiberto, foi Anselmo de Bec o seu professor. Anselmo ficou muito conhecido ao longo da história e é um dos Doutores da Igreja Católica¹⁰⁶. Denominado de

¹⁰⁶ Doutor da Igreja é um título atribuído a alguns santos devido ao seu conhecimento teológico, à sua contribuição à doutrina e/ou espiritualidade cristã, ou seja, foram pessoas cuja intelectualidade foi excepcional para a perspectiva cristã católica. Sendo essa lista composta de 37 nomes: 1. São Gregório Magno; 2. Santo Agostinho; 3. Santo Ambrósio; 4. São Jerônimo; 5. Santo Tomás de Aquino; 6. Santo Atanásio; 7. São Basílio Magno; 8. São Gregório Nazianzeno; 9. São João Crisóstomo; 10. São Boaventura; 11. Santo Anselmo; 12. Santo Isidoro de Sevilha; 13. São Pedro Crisólogo; 14. São Leão Magno; 15. São Pedro Damiano; 16. São Bernardo de Claraval; 17. Santo Hilário de Poitiers; 18. Santo Afonso Maria de Ligório; 19. São Francisco de Sales; 20. São Cirilo de Alexandria; 21. São Cirilo de

diferentes formas, ‘*de Bec*’, ‘*da Aosta*’, ‘*da Cantuária*’ ou ‘*Santo Anselmo*’, este personagem histórico foi um monge beneditino e posteriormente arcebispo da Cantuária (Cantebury), o nome mais famoso da filosofia escolástica depois de Tomás de Aquino e o foco de seus escritos foram para provar a existência de Deus (Kent, 1907, n.p.), salientando a primazia da fé, contudo se empenhando para compreender com razão estes fatos da fé (Copleston, 2017, p. 50) e fazendo isto por meio de argumentos “simples, persuasivo e autossuficiente, destinado a gerar a imediata e invencível convicção da existência de Deus” (Reale; Antiseri, 2003, p. 150).

A influência de Anselmo foi tão presente na perspectiva intelectual de Guiberto de Nogent, que em sua obra *De pignerioribus sanctorum*, na qual pretende realizar uma discussão teológica a respeito das relíquias dos santos e das relíquias de Cristo, ele recorre a uma resposta de Anselmo para um questionamento feito por Lanfranco di Pavia (c. 1005-1089) a respeito de um bispo predecessor de Cantebury que havia morrido

Antequam quis invocetur de ipsius debet constare sanctitate. Quid dicam de iis sanctis, quorum aut finis est in malo propatulus, aut latet utrum bonus an malus, aut inter utrumque fit scrupulus? Jesu pie! cujusmodi sanctus cujus finis constat ambiguus? Antequam ergo eum deprecari, necesse est ut de veritate sanctitatis ejus altercer. Illud dicere audebo profanum, quod ararum pone sacraria altissimos tribunalium instar thronos obtinent, quorum

Jerusalém; 22. São João Damasceno; 23. São Beda, o venerável; 24. Santo Efrém, o sírio; 25. São Pedro Canísio; 26. São João da Cruz; 27. São Roberto Belarmino; 28. Santo Alberto Magno; 29. Santo Antônio; 30. São Lourenço de Brindisi; 31. Santa Teresa de Jesus (Ávila); 32. Santa Catarina da Sena; 33. Santa Teresa do Menino Jesus (Lisieux); 34. São João de Ávila; 35. Santa Hildegarda de Bingen; 36. São Gregório de Narek; 37. Santo Irineu de Lião.

tempus, natalis, ac vita, dies quoque et qualitas mortium in nullius viventis memoria resident. Etsi eos fideles pro nomine sanctitatis honorant, sacerdotes tamen (quod pace ipsorum dixerim) non recte judicant, qui vulgus opinionissuae vento circumlatum non corripiunt, nec emendant. Si enim sine testimoniis ad gradus summos legitime nemo provehitur, illi temere falsis imo sacrilegis vocabulis insignientur, ad hoc ut cunctis mortalibus emineant, proponentur, qui forsitan in loca poenalia relegati, aut in tartara perditum ducti, si sibi profuturum scirent, et facultas suppeteret, opem a mortalibus cum illo divite precarentur (Guibert de Nogent, De pigneribus sanctorum, Livro I, Capítulo I, III)

[Lanfranco di Pavia] E aqueles santos cuja morte ocorre abertamente no pecado ou se é boa ou ruim, ou se alguém está em dúvida entre os dois? [Santo Anselmo] [...] Ó Jesus piedoso, que tipo de santo é aquele cuja morte é ambígua! Antes que eu possa orar a ele, portanto, devo questionar a certeza de sua santidade. Ousarei definir uma impiedade como o fato de que pessoas cujo tempo, nascimento e vida, e mesmo o dia e o modo de suas mortes não têm lugar na memória de qualquer homem vivo, ocupam os tronos mais altos atrás dos altares do altar, como se fossem os assentos celestes. Embora os fiéis os honrem em virtude de sua reputação de santidade, os sacerdotes que não censuram nem corrigem os plebeus trazidos aqui e ali pelo vento de sua ilusão estão errados. Pois, de fato, ninguém é legitimamente elevado aos altos escalões sem testemunho, eles serão enobrecidos com títulos impensadamente falsos, até mesmo sacrilégios, e para esse fim apresentados, a fim de se elevarem acima de todos os mortais, homens talvez relegados ao purgatório ou levados à ruína no Inferno, se eles soubessem que isso o beneficiaria e tivessem a faculdade, implorariam aos mortais que os ajudassem,

juntamente com aquele famoso homem rico. [tradução nossa]

A partir destas duas citações que são mais diretas (obviamente há ao longo de toda obra guibertina pensamentos que poderíamos associar à influência anselmiana), podemos perceber elementos que corroboram a nossa hipótese da influência anselmiana. Em primeiro lugar, no tempo em que estava no mosteiro de Fly grande parte referencial intelectual de Guiberto, senão todo, veio por meio Santo Anselmo e é provável, ao menos a partir de fonte, que eles mantivessem diálogos e discussões constantes, à medida em que o abade de Nogent especifica que Anselmo prosseguiu com suas ensinamentos ‘persistentemente’. O fato de Guiberto citar em *Monodiae* que Anselmo frequentemente visitava Saint Germer de Fly apenas por sua causa, indica a importância que Anselmo possuía em sua trajetória intelectual.

Nesse sentido, em segundo lugar, notamos que a influência do pensamento de Anselmo foi tão marcante a Guiberto que ele recorreu a ela mesmo após a morte de seu mestre. *De pigneribus sanctorum* foi escrito por volta de 1115, quando Guiberto já era abade em Nogent e rebatia os monges de Soissons por afirmarem possuir uma relíquia que era um dente de leite de Jesus. Anselmo provavelmente morreu em 1109 e mesmo assim seu legado teológico e conseqüentemente filosófico permaneceu guiando os escritos de Guiberto.

Um terceiro ponto ainda, é a própria estrutura lógica dos escritos de Guiberto, os estudiosos que se debruçaram especificamente sobre a estrutura de suas obras atestam a sofisticação, complexidade e riqueza de seu vocabulário, tornando suas obras (se lidas no original em latim) de uma dificuldade considerável (Méthé, 2009, p. 17), essa dificuldade

seria um dos motivos pelos quais seus escritos tiveram pouca circulação em seu contexto e Guiberto ficou praticamente esquecido até o século XVII, quando suas obras foram editadas por Dom Lucae D'Achery (Garand, 1977, p. 29), ademais, as disputas senhoriais, muito comuns em seu período, entre abades, bispos, arcebispos poderiam igualmente ter um peso nesta circulação. Afinal, como abade ele pertencia ao alto clero e talvez algumas dessas disputas tenham impedido a sua projeção (Barthélemy, 1985, pp. 175-192). Esta problemática é válida, porque de algum modo, confirma a reputação e inteligência de Guiberto (Thurot, 1876, p. 105), mas também nos dá indícios de que as influências e relações com Anselmo (também pertencente ao alto clero) alçaram Guiberto a uma posição a ponto de ter sido escolhido como abade, mas que após a morte de Anselmo e sua própria morte, enfrentou certo tipo de apagamento. É uma questão ainda aberta, que demandaria um esforço, pensar nas relações de poder de Guiberto, as disputas e consequências e a circulação de suas obras.

Na estrutura de algumas obras de Guiberto, como *De virginitate opusculum* (c.1080), *De pignribus sanctorum* (c.1115), e *Epistola de bucella Iudae data et de veritate dominici corporis* (c.1119), é possível percebermos elementos retóricos muito típicos da filosofia. Além das discussões teológicas e das citações bíblicas, Guiberto recorre aos autores da Patrística e aos autores latinos, utilizando seus pensamentos para explicar questões da fé. De acordo com Silveira, para Santo Anselmo, “a fé não é empecilho para o conhecimento científico; ao contrário, ajuda o homem a projetar a inteligência às mais audazes investigações científicas” (Silveira, 2020, p. 21). Neste caso poderíamos dizer, claro que com as ressalvas necessárias e a abertura para discordâncias e discussões, uma dialética entre o conhecimento próprio da fé e o conhecimento próprio da razão,

identificado na Idade Média com este saber antigo vindo dos latinos e posteriormente dos gregos.

Sobre essa questão da dialética Batista Mondin nos auxilia a compreender todo o contexto de pensamento que Copleston (2017, p. 25) denominou como “fundo mental”

Com efeito, em todos os problemas fundamentais a matriz platônica pode ser claramente reconhecida: no problema do conhecimento, com a doutrina da *iluminação*; no problema antropológico, com a substancial identificação entre o ser do homem e a alma; no problema metafísico, com a teoria das *verdades eternas* (ideias) e das *rationes seminales*; no problema ético, com a dura condenação de todo o prazer sensível e das paixões e de tudo aquilo que pertença ao mundo natural. Entretanto, na visão agostiniana, os elementos platônicos não constituem blocos isolados, mas estão sabiamente apoiados e intimamente unidos às doutrinas decorrentes do cristianismo, tais como a doutrina do mal, do pecado, da graça, da liberdade, da Trindade, da pessoa, do tempo e da história (Mondin, 1980, p. 230).

Obviamente, a historiografia contemporânea já muito debateu, para alguns até superou, a famosa ‘História das Mentalidades’ por considerar que ela por vezes ignora as subjetividades e diferenças entre os espaços sociais dos indivíduos e dos grupos. No entanto, o foco em trazer para nossa discussão esta visão, é de tentar alcançar uma justificação à hipótese de que, ao menos entre os intelectuais escolásticos e seus *alumnos* o pensamento platônico, intermediado e trabalho pro Agostinho, ensinado nas escolas medievais, desenvolvido pela Escolástica e utilizado por Anselmo e outros, funcionava como este “fundo mental” perceptível em diversas obras destes períodos entre os séculos X e XII. Sobretudo, porque como afirma

ainda Mondin, Anselmo é o pensador máximo anterior posterior a Agostinho e anterior a Tomás de Aquino, dando início “ao renascimento do pensamento filosófico e teológico medieval” (Mondin, 1980, p. 247).

Guiberto de Nogent encerra *De pigneribus sanctorum* dizendo que “esses argumentos, apresentados até o momento, não excluem opiniões que sejam melhores, os defendemos não com meras palavras, mas por meio da fé” (Guibert de Nogent, *De pigneribus sanctorum*, Livro IV). Ao se referir à toda sua argumentação a respeito das relíquias e do culto dos santos, ele parece atribuir ao texto um sentido filosófico de discussão, cujas proposições poderiam ser rebatidas e melhoradas se houvesse outros autores dispostos a discutir o tema. Ainda, ao indicar que tais argumentos se fazem ‘por meio da fé’, carrega para si a proposta anselmiana de que a razão estaria submetida à fé.

Considerações finais

Em *Homens de saber da Idade Média*, Jacques Verger afirma que a maior parcela de intelectuais estava entre o alto clero (1999, p. 145). Agostinho, Anselmo e Guiberto compartilharam, em épocas, posições e contextos diversos, posições nesta elite intelectual de um longo tempo histórico em que prevaleceu o pensamento cristão. Por meio da *História das Ideias* sabemos que os saberes se deslocam temporal e geograficamente, agregam outras perspectivas, recusam a várias, se transformam e são apropriados. Estes saberes não são puramente científicos ou epistemológicos rigidamente fechados como pressupunham os historicistas e metódicos na tentativa de excluir a subjetividade individual ou de um grupo social.

Obviamente, os saberes adquirem elementos simbólicos, do imaginário social e religioso, que por si só são saberes de uma outra categoria. A Filosofia Escolástica pode ser lida como uma tentativa de adequar, ou submeter, ou mesclar, ou ainda justificar o saber filosófico antigo e o saber teológico cristão (sem conseguir se eximir de elementos subjacentes não cristãos e populares que a todo momento), com finalidades da prova da existência de Deus, como também do próprio anseio humano em construir conhecimento para compreender a si e ao mundo ao seu redor.

Guiberto de Nogent foi um homem de seu tempo, como todos os outros ao longo da História sempre foram, são e serão, o tempo histórico dá aos sujeitos as exatas condições de serem quem são, sejam eles silenciados, ousados, revolucionários. Seu pensamento, obviamente, teria influência de noções de Agostinho, Anselmo e outros que por intermédio deles alcançaram o acesso. Nossa proposta, que se configura menos como uma iniciativa de pesquisa e mais como um ensaio, provocação ou ideia, está aberta a discussões, revisões e sugestões. Afinal, se assim não fosse o conhecimento histórico não se construiria.

Referências

Fontes

GUIBERT DE NOGENT. **Autobiographie**. Introduction, édition et traduction par Edmond-René Labande. Paris: Société d'Édition 'Les belles lettres', 1981.

GUIBERT DE NOGENT (1053-1125?). Auteur du texte. Venerabilis Guiberti, Abbatis B. Mariae De Novigento. Opera omnia, [...] Gesta Dei per Francos [...]. Omnia studio et opera D. Lucae d'Achery. Lutetiae Parisiorum, Sumptibus Ioannis

Billaine, MDCLI [1651]. Cum privilegio Regis & Approbatione Doctorum (Biblioteca Nacional Francesa/Gallica).

GUIBERT DI NOGENT. **De pigneribus sanctorum**: 1115-1119 – ed. J.P. Migne, 1853.

SANTO AGOSTINHO (354-430). **Confissões**. Tradução de Lorenzo Mammì. 1ª ed. São Paulo: Penguin Classics, Companhia das Letras, 2017.

Bibliografia

BARTHÉLEMY, D. Lectures de Guibert de Nogent (Autobiographie, III, 1-11). In : Actes des **Congrès de la Société des Historiens médiévistes de L'enseignement supérieur public** [16^e congrès] : Les origines des libertés urbaines. Rouen, 1985, pp. 175-192.

BLOCH, M. **Apologia da História**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

COPLESTON, F. C. **Filosofia medieval: uma introdução**. Curitiba: Danúbio Editora, 2017.

GARAND, M.-C. Le scriptorium de Guibert de Nogent. **Scriptorium**, T. 31, N. 1, pp3-29, 1977.

HANSEN, V. **O Ano 1000: quando exploradores conectaram o Mundo**. Rio de Janeiro: Alta Books, 2021.

KENT, W. St. Anselm. **The Catholic Encyclopedia**. Vol. 1. New York: Robert Appleton Company, 1907. [n.p.]. Disponível em: <<http://www.newadvent.org/cathen/01546a.htm>>. Acesso em 01 de junho de 2024.

LANZIERI JUNIOR, C. Guiberto de Nogent. In: SOUZA, G. Q.; NASCIMENTO, R. C. S. **Dicionário: cem fragmentos**

biográficos. A Idade Média em trajetórias. Goiânia: Tempestiva, 2020.

LEFRANC, A. **Le traité des reliques de Guibert de Nogent et les commencements de la critique historique au Moyen Age.** Etudes d'histoire du Moyen Age dedices B. G. Monod. Paris: H. Champion, 1896.

LE GOFF, J. **A civilização do Ocidente Medieval.** Petrópolis: Vozes, 2016.

LE GOFF, J. **Os intelectuais na Idade Média.** 10ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2019.

MÉTHÉ, X. M. **L'individu, le monastère et l'église: représentations de la progression spirituelle dans les Monodiae de Guibert de Nogent au XIIe siècle.** 2009. 119 folhas. Dissertação (Mestrado) – Departamento de História, Faculdade de Letras, Universidade de Laval, Québec, 2009.

MONDIN, B. **Introdução à filosofia: problemas, sistemas, autores, obras.** 21ª reimpr. São Paulo: Paulus, 1980. (Coleção Filosofia).

REALE, G. & ANTISERI, D. **História da Filosofia: patristica e escolástica.** 5ª reimpr. (2015). São Paulo: Paulus, 2003.

SILVA FILHO, J. G. Guibert de Nogent (c.1055 - c.1125): entre História e exegese no século XII. **Varia História**, Belo Horizonte, vol. 24, nº 40, jul/dez 2008, p. 569-590.

SILVEIRA, A. D. Cristão, Muçulmanos e Judeus na Medievalística alemã: reflexões “para um novo conceito de Idade Média”. **Revista Aedos**, [s. l.], v. 2, n. 2, 2009, p. 404-405

SILVEIRA, S. Santo Anselmo: o inteligível como busca incessante. In: ANSELMO DE CANTUÁRIA (1033-1109).

Proslógio. Tradução de Sérgio de Carvalho Pachá [Edição bilíngue]. 3ª reimpr. (2020). Porto Alegre: Concreta, 2020.

SOUZA, J. A. C. R.; BARBOSA, J. M. **O Reino de Deus e o Reino dos Homens.** As relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média (da Reforma Gregoriana a João Quidort). Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

SPINA, S. **A cultura literária medieval: uma introdução.** Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2007.

THUROT, C. Etudes critiques sur les historiens de la Première Croisade : Guibert de Nogent. **Revue Historique**, T. 2, Fasc. 1, p. 104-111, 1876.

VERGER, J. **Homens e saber na Idade Média.** Bauru: EDUSC, 1999.

SOBRE OS ORGANIZADORES

Sergio Alberto Feldman

Possui graduação em História Geral (General History) pela Universidade de Tel Aviv (Tel Aviv University - 1975), mestrado em História Social pela Universidade de São Paulo (1986) e doutorado em História pela Universidade Federal do Paraná (2004). Fez um estágio Pós doutoral no CSIC em Madrid (Espanha) em 2010. Realizou um estagio Pós doutoral de novembro de 2012 a agosto de 2013, na Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS), sob orientação de Adeline Rucquoi. Realizou estágio Pós Doutoral em 2014 na Universidade Hebraica de Jerusalém (Israel) no Instituto Hispânia Judaica. Orientador de Mestrado e de doutorado no PPGHIS-UFES. Tem experiência na área de História, com ênfase em História Ibérica Medieval e em História Judaica, atuando principalmente nos seguintes temas: antiguidade tardia, Cristianismo e Judaísmo, visigodos, anti semitismo e Isidoro de Sevilha, sangue. Atualmente é Professor Aposentado, Associado IV, da Universidade Federal do Espírito Santo e Professor Permanente do Programa de Pós-Graduação em História da mesma Universidade.

E-mail: serfeldpr@yahoo.com.br

Pablo Gatt

Doutor em História pelo Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas, com Doutorado-Sanduiche na Faculdade de Letras da Universidade do Porto (Portugal). Atualmente é Professor Substituto do Departamento de História da mesma Universidade, Coordenador de Pesquisa e Extensão da Faculdade Multivix (Vitória) e membro do Letamis (Laboratório de Estudos Tardo-Antigos e Medievais Ibéricos/Sefaradis) e Brathair (Grupo de Estudos Celtas e Germânicos).

Email: gattpablo@gmail.com

PIETRO ENRICO MENEGATTI DE CHIARA

Mestrando pelo Programa de Pós-graduação em História (PPGHIS) da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES).
Graduado em história pela mesma universidade.

E-mail: pietro.menegatti@gmail.com

SOBRE OS AUTORES E AUTORAS

Anny Barcelos Mazioli

Doutoranda em História em regime de cotutela entre a Universidade Federal do Espírito Santo e a Universidade de Coimbra, sob orientação de Patrícia da Silva Merlo (UFES) e Maria Antónia Lopes (UC). Com o financiamento da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) desenvolve a pesquisa *A Melancolia feminina setecentista: Dona Maria I e o limiar entre as emoções e a doença (1727- 1816)*. Co-fundadora do LETAMIS e membro do laboratório de pesquisa *Saberes e sabores* (UFES).

E-mail: anny.mazioli@gmail.com

Beatriz Nogueira de Sousa

Pesquisadora de doutorado em História Social pela Universidade de São Paulo - FFLCH/USP . Mestre em História Social pela Universidade de São Paulo - FFLCH/USP, com a investigação de Mestrado intitulada " Entre a Doçura da Alma e a Corrupção da Carne : As Representações da Morte na Dinastia de Avis. " orientada pelo Prof. Dr. Carlos Roberto Figueiredo Nogueira. É integrante do Grupo de Estudos Medievais Portugueses (GEMPO), ligado à Cátedra Jaime Cortesão e integrado por pesquisadores da USP, UFRJ, Universidade de Lisboa, Universidade de Coimbra, Universidade do Porto e l'Université de Poitiers/ Centre de Etudes Superieures de Civilisation Médiévale, cuja Linha de Pesquisa é "Poder e Relações de

Solidariedade em Portugal Medieval"

<http://www.fflch.usp.br/cjc/gempo/>

E-mail: beatrizn.sousa@hotmail.com

Gabriel Requia Gabbardo

Doutor em Classics pela University of St Andrews.

E-mail: gabrielgabbardo@hotmail.com

Irlan de Sousa Cotrim

Doutorando em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Espírito Santo (PPGHIS/Ufes), sob a orientação de Leni Ribeiro Leite (*University of Kentucky*). Com o financiamento da Fundação de Amparo à Pesquisa do Espírito Santo (Fapes) desenvolve a pesquisa *A propaganda de Nerva em moedas e no De Aquaeductu Urbis Romae, de Frontino (96-98)*. Membro do laboratório de pesquisa *Fronteiras interdisciplinares da Antiguidade e suas representações* (Limes/Ufes).

E-mail: irlancotrim@gmail.com

Jean Henrique de Macedo Viana

Mestrando em História Medieval pela Universidade Federal Fluminense (PPGH-UFF) com a pesquisa intitulada “Abastecimento, Poder e Comércio em Afonso III: Tributação e dinâmicas do Poder régio nos rios Douro e Lima (Século XIII)”, sob orientação do Prof. Dr. Mário Jorge da Motta Bastos.

Membro do grupo de estudos *Translatio Studii* e bolsista CAPES desde março de 2024.

E-mail: jean.henrique@gmail.com

João Ricardo Malchiaffava Terceiro Correa

Mestrando em História Social pela Universidade Estadual de Londrina (UEL), orientado pelo professor Dr. Lukas Gabriel Grzybowski (UEL), e membro do grupo de pesquisa Leituras da Escandinávia Medieval (LEM)

E-mail: joao.r.m.3.c@gmail.com

Lucas Barbosa Gomes

Licenciado em História (UFF) e Mestrando em História Social (PPGH-UFF). Integrante do Laboratório de Estudos Republicanos (LER). E-mail de contato:

E-mail: lucasbarbosagomes@id.uff.br

Ludmila Santos Noeme Portela

Doutora em História Social das Relações Políticas pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). Membro do Laboratório de Estudos Tardo-Antigos e Medievais Ibéricos/Sefaradis (LETAMIS). Técnica Pedagógica do Centro de Formação dos Profissionais da Educação do Espírito Santo (CEFOPE) da Secretaria de Estado da Educação do Espírito Santo (SEDU).

E-mail: ludmilaportela@yahoo.com.br

Luiza Santana Locatel Araujo (tradutora)

Graduanda do curso de História pela Universidade Federal do Espírito Santo.

E-mail: luizalocatel.hist@gmail.com

Rafael Ribeiro

Mestre em Ensino de História – Universidade do Estado da Bahia – UNEB Campus I Salvador-Ba

E-mail: rafa.r@outlook.com

Hícaro Rassele Rodrigues

Graduando em Licenciatura em História pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES).

E-mail: hicarorasselerodrigues@gmail.com

Jordana Eccel Schio

Doutoranda em História pelo Programa de Pós-Graduação em História (PPGH) da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), bolsista CAPES, integrante do Virtù – Grupo de História Medieval e Renascentista (História/UFSM).

E-mail: jordanaschio06@gmail.com

Larissa Rodrigues Sathler

Licenciada e mestre em História pela Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes), doutoranda em História Antiga pela mesma instituição e membro do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano (Leir/ES). Com o financiamento da Fundação de Amparo à Pesquisa do Espírito Santo (Fapes), desenvolve a pesquisa Corpo, espaço e disciplina na Antiguidade Tardia: João Cassiano e a formação de monges perfeitos nas Gálias (Séc.V), sob a orientação do Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva.

E-mail: lary.sat@gmail.com

Lívia Maria Albuquerque Couto

Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco (PPGH/ UFPE). Mestra do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Sergipe (PROHIS/UFS). Integrante do Grupo de Pesquisa *Dominium*: Estudos sobre Sociedades Senhoriais (CNPq/UFS). <https://lattes.cnpq.br/6681583460967720>. <https://orcid.org/0000-0003-4175-1532>. Bolsista CAPES.

E-mail: couto.livia@gmail.com

Tatiana Ribeiro Besada Rodrigues

Mestra em História Social pela Universidade Federal Fluminense. Sua pesquisa de mestrado foi financiada pela CAPES. Membro do Translatio Studii - Grupo de Pesquisa Dimensões do Medieval, grupo interdisciplinar de pesquisas vinculado à Universidade Federal Fluminense.

E-mail: tatiana.besada@gmail.com

Wemerson dos Santos Romualdo

Mestrando em História na Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP), sob orientação do Prof. Dr. Fabiano Fernandes e coorientação do Prof. Dr. Dirceu Marchini Neto. Membro do grupo Sacralidades Medievais; estudante pesquisador da Rede Relicário; membro dos grupos de estudos Outremer e LAEMEB – UNIFESP.

E-mail: wemerson0399@outlook.com

